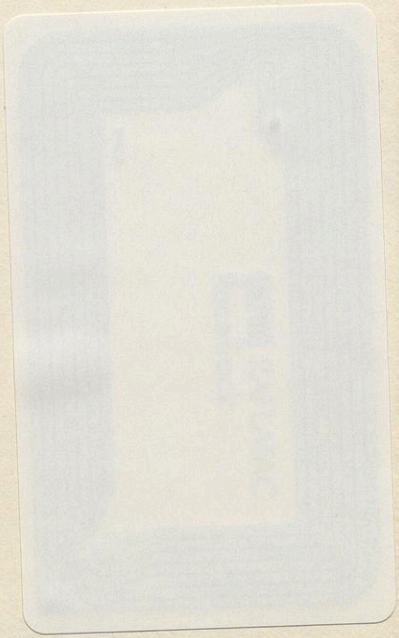


N11< 30230371 021

UB Tübingen

5760

D 21472 F

Ökumenische Rundschau

26. Jahrgang
Heft 1
Januar 1977

HANS JÖRG URBAN
Was verwirklichen wir in unseren Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen?

ATHANASIUS POLAG
Konkrete Ziele der ökumenischen Arbeit

HEINER GROTE
Gemeindeökumene im Geflecht der Sozialstrukturen

HUGALD GRAFE
Südindische Kircheneinigungsgespräche

SAMUEL L. PARMAR
Die Armen im Blickpunkt

VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

INHALT

	Seite
Hans Jörg Urban, Was verwirklichen wir in unseren Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen?	1
Athanasius Polag, Konkrete Ziele der ökumenischen Arbeit	16
Heiner Grote, Gemeindeökumene im Geflecht der Sozialstrukturen	25
Hugald Grafe, Südindische Kircheneinigungsgespräche	38
Samuel L. Parmar, Die Armen im Blickpunkt	49
Dokumente und Berichte	
Theologische Sprachanalytik im Vorfeld der ökumenischen Fragestellung (Edmund Schlink)	63
Ökumene im französischen Sprachraum (Georges Richard-Molard)	73
Der Zweite Kongreß für orthodoxe Theologie (Werner Küppers)	84
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher	94
Nachwort der Schriftleitung	120

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, Friedrichstraße 2-6, Postfach 174025, 6000 Frankfurt am Main, Ruf (0611) 71 59 236 bzw. 241. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.
Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

Verlag: Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt am Main 1, 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 2,80 DM Versandkosten. Einzelstück 8,— DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

ISSN – 0029 – 8654. *Druck:* Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach.

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1977 26. JAHRGANG

UB TÜB
02. FEB. 1979



2
ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Beyerhaus, Peter	Zwischen Nairobi und Daressalam. Varianten oder Alternative?	170
Congar, Yves	Fünfzig Jahre der Suche nach Einheit. Lausanne 1927 — 1977	269
Felmy, K. Christian	Das Jesusgebet des russischen Pilgers im Rahmen der ostkirchlichen Spiritualität	469
Gaßmann, Günther	Rezeption im ökumenischen Kontext	314
Grafe, Hugald	Südindische Kircheneinigungsgespräche	38
Griese, Erhard	Spiritualität in charismatischen Gemeinschaften	459
Grote, Heiner	Gemeindeökumene im Geflecht der Sozialstrukturen	25
Heßler, Hans-Wolfgang	Grundsätze und Praxis ökumenischer Berichterstattung. Aus evangelischer Sicht	158
Hille, Rolf	Grundsätze und Praxis ökumenischer Berichterstattung. Aus evangelikaler Sicht	362
Manns, Peter	Zum Vorhaben einer „katholischen Anerkennung der CA": Ökumene auf Kosten Martin Luthers?	426
Mildenberger, Michael	Spiritualität als Alternative	129
Moltmann, Jürgen	Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens. Lausanne 1927 — 1977	287
Mühlen, Heribert	Spiritueller Aufbruch zur Gemeindeerneuerung	328
Nipkow, Karl Ernst	Zwischen Nairobi und Daressalam. Rückblick — Vorblick — Gemeinsamkeiten — Unterschiede	181
Nissiotis, Nikos A.	Berufen zur Einheit oder Die epikletische Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft. Lausanne 1927 — 1977	297
Olivier, Daniel	Die Confessio Augustana und das lutherische Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens	417
Papandreou, Damaskinos	Auf dem Weg zum Großen und Heiligen Konzil der Orthodoxie	346
Parmar, Samuel L.	Die Armen im Blickpunkt	49
Plate, Manfred	Grundsätze und Praxis ökumenischer Publizistik. Aus römisch-katholischer Sicht	482
Polag, Athanasius	Konkrete Ziele der ökumenischen Arbeit	16
Rudersdorf, Karl-Heinrich	Der Mangel an Theologie in der kirchlichen Entwicklungspolitik	189
Thaut, Rudolf	Evangelisation heute — Ein Vergleich von Lausanne, Rom und Nairobi	451
Ulrich, Heinrich-Hermann	„Spiritualität" — oder die Frage nach der Qualität christlicher Existenz	146
Urban, Hans Jörg	Was verwirklichen wir in unseren Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen?	1

Verfasser	Titel	Seite
Vischer, Lukas	Taufe, Abendmahl und Amt	405
Visser 't Hooft, W. A.	Rückblick auf Lausanne 1927	251

Dokumente und Berichte

Theologische Sprachanalytik im Vorfeld der ökumenischen Fragestellung (Edmund Schlink) 63

Ökumene im französischen Sprachraum (Georges Richard-Molard) 73

Der Zweite Kongreß für orthodoxe Theologie (Werner Küppers) 84

Die orthodoxe Kirche Äthiopiens in der krisenhaften Zuspitzung der Lage des Landes (Friedrich Heyer) 196

Zwischen Resignation und Hoffnung. Consultation on Church Union (Edzard Rohland) 205

Die Kirchen in der Dritten Welt und ihre theologische Aufgabe. Memorandum (Daressalam, August 1976) 211

Denkpause für den Dialog. Konsultation des ÖRK in Thailand (Horst Bürkle) 367

Wohltemperierte Ökumene. Versuch einer Zwischenbilanz der ökumenischen Beziehungen in der Schweiz (Eduard Wildbolz) 372

Die ökumenische Situation in Skandinavien (Jens Chr. Nielsen) 491

Daressalam '77 — VI. Vollversammlung des LWB (Horst Bürkle) 498

„Die Herrlichkeit Gottes und die Zukunft des Menschen" Konsultation des RWB in St. Andrews (Claus Kemper) 504

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
Arbeitskreis für Gottesdienst und Kommunikation (Hrsg.)	Liturgische Nacht	119
Bautz, Friedrich-W. (Hrsg.)	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 11. Lieferung	241
Bautz, Friedrich-W. (Hrsg.)	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 12. Lieferung	399
Benckert, Michael	Brüderlich verbunden. Bischöfe in Berlin	240
Bourdeaux, Michael	Opium of the People. The Christian religion in the USSR	521
Boventer, Hermann (Hrsg.)	Muslime unter uns — Herausforderung an die Kirche	115
Boyer, Charles	Le mouvement oecuménique	102
Braunfels, Wolfgang (Hrsg.)	Lexikon der christlichen Ikonographie Bd. 8: Ikonographie der Heiligen	399
Brocke, M. u. a. (Hrsg.)	Das Vaterunser. Gemeinsames Beten von Juden und Christen	103
Brown, Raymond u. a. (Hrsg.)	Der Petrus der Bibel	385
Collmer, Paul u. a. (Hrsg.)	Kirche im Spannungsfeld der Politik. Festschrift für Hermann Kunst	395
Czempiel, Ernst-Otto	Friedenspolitik im Südlichen Afrika	398
Dantine, Wilhelm	Schwarze Theologie	232
Degenhardt, J. J. u. a. (Hrsg.)	Kirchen auf gemeinsamem Wege	519
Dembowski, Hermann	Einführung in die Christologie	100
Düsterfeld, P. / *Rolfes*, H. (Hrsg.)	Unsere Hoffnung. Predigtmodelle	110
Eisenkopf, Paul	Leibniz und die Einigung der Christenheit	519
Emeis, D. / *Sauermost*, B. (Hrsg.)	Synode — Ende oder Anfang	110
Engel, Lothar	Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1945	518
Evangelischer Bund	Ökumenisches Gespräch — wohin?	233
Evdokimov, Paul	Christus im russischen Denken	520
Feld, Helmut	Das Verständnis des Abendmahls	101
Felder, Vinzenz u. a.	Ökumenische Gottesdienste	118
Fitzgerald, M. u. a. (Hrsg.)	Moslems und Christen — Partner?	114
Frieling, R. / *Schultze*, H.	Religionsunterricht und Konfessionen	103
Fries, Heinrich	Glaube und Kirche als Angebot	384
Gaßmann, G. u. a. (Hrsg.)	Neue transkonfessionelle Bewegungen	108

Verfasser	Titel	Seite
Giese, Ernst	Und flicken die Netze. Dokumente zur Erweckungsgeschichte des 20. Jh.	236
Gorschenek, Günter (Hrsg.)	Katholiken und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland	107
Greschat, Martin (Hrsg.)	Zur neueren Pietismusforschung	390
von Hammerstein, Franz (Hrsg.)	Von Vorurteilen zum Verständnis. Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog	515
Heidland, Hans-Wolfgang u. a.	Die charismatische Erneuerung und die Kirchen	393
Heiler, Friedrich	Die Frau in den Religionen der Menschheit	239
Heinz, Gerhard	Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jh.	386
Heßler, Hans-Wolfgang (Hrsg.)	Protestanten und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland	107
Heyer, Friedrich (Hrsg.)	Religion ohne Kirche. Die Bewegung der Freireligiösen	523
Hollenweger, Walter J.	Christen ohne Schriften	394
Huber, Wolfgang / *Tödt*, Heinz Eduard	Menschenrechte	395
Hübner, Friedrich	Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik	102
Italiaander, Rolf (Hrsg.)	Indonesiens verantwortliche Gesellschaft	112
Jacob, Günter	Weltwirklichkeit und Christusglaube. Wider eine falsche Zweireichelehre	395
Juhre, Arnim (Red.)	Für ökumenische Solidarität. Eine Arbeitshilfe zur Überwindung des Rassismus	112
Justitia et Pax	Die Kirche und die Menschenrechte	523
Kahle, Wilhelm u. a.	Die Lutherische Kirche. Bd. 1: Wege zur Einheit der Kirche im Luthertum	23
Karlström, Nils	Kyrkan och Nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933-34	397
Keller-Hüschemenger, Max	Die Lehre der Kirche im Urteil der Lambeth Konferenzen	106
Klinger, Elmar (Hrsg.)	Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche	391
Knauer, P. / *Mennekes*, F.	Katholische Theologie	391
Kraft, Sigisbert	Der deutsche Gemeindegesang in der Alt-katholischen Kirche	118
Krause, Gerhard / *Müller*, Gerhard (Hrsg.)	Theologische Realenzyklopädie	526
Kunst, Hermann	Evangelischer Glaube und politische Verantwortung	394
Kunst, H. / *Tenhumberg*, H. (Hrsg.)	Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung	111

Verfasser	Titel	Seite
Lell, J. / *Menne*, F. W.	Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft	237
Lienhard, Marc (Hrsg.)	Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart	516
Lochman, Jan M. / *Moltmann*, Jürgen	Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes	524
Löffler, Paul	Arabische Christen im Nahostkonflikt	116
Lotz, Walter	Das Mahl der Gemeinschaft. Zur ökumenischen Praxis der Eucharistie	514
Manns, Peter	Lutherforschung heute	104
Martin, Gerhard Marcel	Hautnah Amerika	524
Meinhold, Peter	Außenseiter in den Kirchen	393
Melzer, Friso	Christliche Ashrams in Südindien	238
Mohaupt, Lutz (Hrsg.)	Modelle gelebten Glaubens	236
Moltmann, Jürgen	Neuer Lebensstil	392
Mumm, Reinhard (Hrsg.)	Ordination und kirchliches Amt	101
Mund, Hans-Joachim (Hrsg.)	Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion	105
Neumann, Johannes	Menschenrechte auch in der Kirche?	113
Niemöller, Martin	Reden, Predigten, Denkanstöße 1964-1976	392
Orthodoxe Kirche Rumäniens	De la Théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours	234
Pflüger, Peter M. (Hrsg.)	Religiöse Erfahrung im Ausbruch aus den Traditionen	237
Pitzer, Volker	Justinus Febronius	388
Pottmeyer, Hermann J.	Unfehlbarkeit und Souveränität	387
Proc, Alex (Hrsg.)	Jahrbuch der Orthodoxie. Schematismus 1976/77	108
Pulte, Peter (Hrsg.)	Menschenrechte. Texte internationaler Abkommen	114
Quadt, Anno	Gott und Mensch. Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht	229
Rahner, Karl	Toleranz in der Kirche	231
Römpler, Norbert / *Zinkhan*, Renate	Ökumenische Gottesdienste. Modelle für Schule und Gemeinde	117
Rosenkranz, Gerhard	Die christliche Mission	517
Scott, Richenda C. (Hrsg.)	Die Quäker	105
Schmidt-Clausen, Kurt	Die Lutherische Kirche. Bd. 2: Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund	233
Schneider, Hans	Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie	389

Verfasser	Titel	Seite
Schulz, Hans-Joachim	Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung	515
Schulz, Siegfried	Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im NT als Herausforderung an den Protestantismus	99
Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen	Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene	386
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten Bd. 19 (1976)	234
Suttner, E. Chr. / *Patock*, C.	Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von H. M. Biedermann	521
—	Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland	109
Trillhaas, Wolfgang	Aufgehobene Vergangenheit. Aus meinem Leben	241
Verkuyl, Johannes	Inleiding in de nieuwere Zendingswetenschap	517
Vischer, Lukas (Hrsg.)	Theologie im Entstehen. Beiträge zum ökumenischen Gespräch im Spannungsfeld kirchlicher Situationen	514
Weier, Reinhold	Das Theologieverständnis Martin Luthers	230
Wright, Jonathan R. C.	„Über den Parteien". Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918-1933	525
Wrzecionko, Paul (Hrsg.)	Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jh.	522

Was verwirklichen wir in unseren Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen?

Theologisch-praktische Überlegungen zur Situation der Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in der Bundesrepublik *

VON HANS JÖRG URBAN

Einleitung:

Die etwa 3 bis 5 Jahre, die unsere Arbeitsgemeinschaften bestehen, sind auf dem Hintergrund der ökumenischen Bewegung gewiß keine lange Zeit. Sie dürfte aber ausreichen, um jetzt schon zu fragen, welche Strukturen und Aktivitäten weitergeführt haben, welche weniger und welche gar nicht. Auch wenn die endgültige Antwort auf diese Frage späteren Zeiten vorbehalten bleibt, so kann man heute schon Tendenzen aufweisen und am vorhandenen, mindestens teilweise erprobten Konzept das eine bestätigen und die Korrektur des anderen erwägen. Jedenfalls geht es heute nicht mehr um das reine Planen, wie noch vor wenigen Jahren, sondern die Arbeitsgemeinschaften bestehen als feste Strukturen, haben gearbeitet und lassen sich von daher auch messen und beurteilen.

Woran ist das Haben unserer Arbeitsgemeinschaften zu messen? Sicher ist es in erster Linie zu beurteilen anhand der je eigenen Zielsetzungen der Arbeitsgemeinschaften. Durch die Analyse sämtlicher Satzungen, insbesondere der Basisformeln und der Aufgabenbeschreibungen, läßt sich sicher ein immanenter kritischer Maßstab gewinnen. Die damit möglich werdende kritische Beurteilung ist wichtig und vielleicht sogar primär zu betreiben. Soll aber der Provinzialismus vermieden werden, so ist es unerläßlich, sie durch eine Beurteilung von außen, von den Zielen der weltweiten ökumenischen Bewegung her, zu ergänzen.

So umstritten diese Ziele der Welt-Ökumene auch sein mögen, so haben sie gerade in jüngster Zeit doch eine erfreuliche Präzisierung erfahren. Bei der V. Vollversammlung 1975 in Nairobi hat der Ökumenische Rat der Kirchen dahingehend seine Zielsetzung spezifiziert, daß in die Verfassung der Wille zur Suche der „sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft" als Ergänzung zu den bisher formulierten Zielen aufgenommen

* Vortrag gehalten auf der Konsultationstagung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) mit den regionalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in Dorfweil am 2. November 1976.

wurde. Auch wenn die Diskussion um diesen Begriff der „sichtbaren Einheit" bei weitem noch nicht abgeschlossen ist, so besagt er doch vorerst einmal die am weitesten führende Konkretion der bisher gesetzten Ziele ökumenischer Bemühungen und eröffnet somit einen Sollhorizont, an dem auch wir die bisherige und künftige Effizienz unserer Arbeitsgemeinschaften messen können und sollten, wenn wir nicht im Allgemeinen und Unverbindlichen steckenbleiben wollen.

Die Zusammenfassung dieser beiden Aspekte, nämlich des Maßstabes, der uns von innen, von unseren eigenen Zielsetzungen her gegeben ist, und des Maßstabes, der uns von außen von den Zielen der weltweiten Ökumene begegnet, führt zum Hinweis auf ein kürzlich erschienenes Dokument der „Kommission für die Einheit der Kirchen in Großbritannien" (Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 7/1976). In den „Zehn Sätzen zur sichtbaren Einheit", die diese Kommission aufgestellt hat, wurden auch Kriterien, wie wir sie suchen, zur Beurteilung von ökumenischen Strukturen erarbeitet. Es heißt dort: „Ökumenische Strukturen müssen

a) getreu das wiedergeben, was an Einheit schon besteht;
b) jenes größere Maß an Einheit fördern und unterstützen, das wir vielleicht eines Tages finden werden;
c) uns freisetzen, damit wir unserer gemeinsamen Mission in und an der Welt nachkommen können."

In diesen drei Postulaten ist zutreffend, umfassend und doch ausreichend konkret das genannt, woran wir heute unter den Gesichtspunkten der eigenen Zielsetzung und derjenigen der Welt-Ökumene unsere Arbeitsgemeinschaften messen müssen.

A) Die erste Frage lautet:

Sind unsere Arbeitsgemeinschaften eine adäquate und getreue Wiedergabe der schon vorhandenen Einheit?

Die Frage erscheint einfach und sogar einigermaßen befriedigend zu beantworten, wenn wir sie nur vordergründig auffassen, etwa in dem Sinne, daß wir untersuchen, ob es evtl. mehr oder weniger Einheit gibt, als unsere Arbeitsgemeinschaften darstellen. Sicher kann das im einzelnen geprüft werden. Aber allgemein gesehen wird man zugeben müssen, daß wir uns mit den Arbeitsgemeinschaften einmal in bezug auf die Wirklichkeit nicht hochstaplerisch übernommen haben, und zweitens, daß wir in dem, was wir damit repräsentieren, nicht weit hinter dem liegen, was die Wirklichkeit an Einheit hergibt.

Diese mindestens für das Allgemeine befriedigende Antwort auf die gestellte Frage sollte aber nicht über ihre an sich offenkundigen Implikationen hinwegtäuschen. Eine recht augenfällige Implikation unserer Antwort auf die gestellte

Frage ist sicher die, daß unsere Arbeitsgemeinschaften relativ wenig Einheit darstellen, weil eben wenig Einheit vorhanden ist. Das zeigt ganz eindeutig der Stellenwert, sowohl der optische wie der sachliche, den die Arbeitsgemeinschaften in und für unsere Kirchen heute haben.

Als vor einigen Jahren noch für die Entstehung der Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen geworben wurde, hatten die Beteiligten größte Mühe, den Begriff „Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen" geschweige die Sache selber einzuführen. Heute nach doch relativ kurzer Zeit ist es soweit, daß fast alle größeren Presseorgane unserer Kirchen hin und wieder über die Aktivitäten der Arbeitsgemeinschaften berichten. Auch bei innerkirchlichen Beratungen ist sporadisch der Hinweis zu hören, daß dieser oder jener Punkt nicht nur intern zu beraten sei, sondern in der zuständigen Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen besprochen werden sollte. Daraus ist zu schließen, daß das Vorhandensein und die Aktivitäten der Arbeitsgemeinschaften mindestens in das Bewußtsein einzelner Verantwortlicher eingegangen sind und über diese auch in einem bestimmten Maße in die Öffentlichkeit gelangen. Das damit gegebene Haben in bezug auf die Zielsetzung der einzelnen Arbeitsgemeinschaften ist zu würdigen, aber durchaus nicht zu überschätzen. Ein kürzlich von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland mit Vertretern der kirchlichen Presse geführtes Gespräch hat nämlich ergeben, daß das Thema „Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen" für die Journalisten publizistisch durchaus unergiebig ist. D. h. der gesamte Themenbereich läßt sich nicht griffig formulieren und folglich auch nicht publizistisch verkaufen. Als Gründe hierfür wurden genannt:

1. Mit dem Begriff Arbeitsgemeinschaft lasse sich nicht so gut operieren wie etwa mit „Ökumenischer Rat" u. ä.;
2. in der Publizistik ist das Mandat der Arbeitsgemeinschaften nicht klar, so daß die Gewichtigkeit der Verlautbarungen und Beschlüsse nicht eindeutig erkennbar sei;
3. es gehe aus den bisherigen Verlautbarungen der Arbeitsgemeinschaften nicht hervor, welche faktische Bedeutung ihnen eigentlich zukommt.

Sicher sind diese Faktoren aus der Sicht der Journalistik formuliert. Sie deuten aber ziemlich genau das eigentliche Problem an, nämlich daß mit Erwähntwerden und am Bildschirmerscheinen noch kaum etwas gegeben ist im Hinblick auf das oben genannte Ziel der weltweiten Ökumene. Hier gilt vielmehr die Feststellung, daß in bezug auf „sichtbare Einheit" unsere Arbeitsgemeinschaften für unsere Kirchen noch kaum an Bedeutung gewonnen haben. Einheit wird heute nämlich adäquat und angemessen noch nicht auf überkonfessioneller Ebene dargestellt, sondern schlicht und einfach auf konfessioneller. Ein sehr deutliches Beispiel dafür gibt das im vergangenen Jahr veröffentlichte Doku-

ment des Einheitssekretariates über die „Ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene" (vgl. ÖR, H. 1/1976, S. 84–96), in dem etwa von der in der katholischen Kirche subsistierenden Einheit gesprochen und immer wieder auf Einheit mit Papst und Bischöfen verwiesen wird. Auch wenn gerade dies von nichtkatholischer Seite als Hindernis für die Ökumene moniert wurde, so wird doch bei näherem Zusehen sehr schnell deutlich, daß der Sachverhalt in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften kein anderer ist. Auch dort stellt sich die Einheit auf den je eigenen Synoden und sonstigen konfessionellen Konsensorganen dar und noch lange nicht auf überkonfessioneller Ebene, konfessionelle Weltbünde und Ökumenischer Rat der Kirchen wohl nur in geringem Maße ausgenommen.

Diese Tatsache soll hier aber nicht beklagt, sondern vielmehr nach ihren Gründen hinterfragt werden, um in ihnen vielleicht legitime Wege zu finden, auf denen es einmal zu einer Darstellung von Einheit über die Konfessionsgrenzen hinaus kommen könnte.

Wir können wohl davon ausgehen, daß die „sichtbare" Einheit nicht ein in sich stehender Wert ist, sondern eine Folge tatsächlich vorhandener Einheit. Theologisch herrscht allerdings keine Einmütigkeit darüber, ob tatsächlich in der Kirche vorhandene Einheit auch unbedingt „sichtbar" werden muß, ob die Einheit, die ein Kirchenattribut ist, nur tatsächlich ein solches ist, wenn sie auch sichtbar wird. Zwischen den Konfessionen und zwischen den verschiedenen Ekklesiologien gibt es diesbezüglich noch konträre Auffassungen.

Über diese hinweg können wir aber doch ganz allgemein davon ausgehen, daß man nach allen Prinzipien der Redlichkeit zugeben muß, daß etwas Vorhandenes im Normalfall faktisch auch sichtbar wird. Und darüber hinaus müssen wir aus historischer Sicht feststellen, daß in bestimmten Momenten der Geschichte aller unserer Kirchen diese Einheit auch sichtbar wurde, sei es auf Konzilien, Synoden, Bundesversammlungen oder auch in der stillschweigenden bejahenden Annahme aller von Beschlüssen weniger oder einzelner. Es gibt in allen unseren Kirchen das sporadische Zusammentreten, jedwelcher Art es auch sein möge, um die gemeinsame Glaubenswahrheit zu suchen, um sie neu zu formulieren und notfalls zu verteidigen. Und aus dieser gemeinsamen Wahrheitssuche und Findung ergibt sich eben die Einheit, die zusammen mit der Wahrheit eben gesucht, gefunden und konstatiert werden muß. Es gibt in allen unseren Kirchen, auch wenn er in noch so verschiedenen Weisen auftritt, den sogenannten status confessionis, welcher damit zusammenhängt, daß Kirche Rechenschaft zu geben hat von der Frohbotschaft. Und diese Rechenschaft beinhaltet den Anspruch, die Wahrheit zu verkünden, die in und durch Jesus Christus geoffenbart ist. Wenn wir nun zu dieser Feststellung hinzunehmen,

daß unsere ökumenischen Gremien, vom Ökumenischen Rat der Kirchen bis zur letzten lokalen Arbeitsgemeinschaft, trotz aller Unterschiedenheit sich doch in einer gewissen Analogie zu den gerade genannten einheitsdarstellenden Kirchenversammlungen verstehen, dann ist es wohl angebracht, einmal zu fragen, warum in den einen „Einheitsdarstellung" möglich ist und in den anderen nur wenig oder gar nicht.

Der gesamte kirchliche Vorgang, durch den Einheit sichtbar wird, umfaßt im Normalfall drei Schritte:

a) Die Wahrheitssuche (Beratungen, Auseinandersetzungen, synodale und konziliare Vorgänge);

b) der vorhandenen oder neu gefundenen Einheit im Glauben wird ein so oder so gearteter verbindlicher verbaler Ausdruck gegeben (katholisch: „Die Kirche lehrt . . .", evangelisch: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent . . ." (CA I.); kongregationalistisch: „Die Gemeinde hat beschlossen . . .");

c) das Wort der Kirche, der erreichte Glaubenskonsens, wird durch alle Gläubigen rezipiert.

Im Vollzug dieser drei Momente wird Einheit punktuell zum sichtbaren Ereignis. Man sollte ihr nicht das, was wir Einheit im Vollzug nennen könnten (gottesdienstliche Einheit, Orthopraxie), als ausschließende Alternative entgegensetzen, denn nach allen bisherigen Erfahrungen der Geschichte bilden beide Erscheinungsweisen ein nicht zu trennendes Ganzes. Insofern nämlich, als das beschriebene, punktuell sichtbare Einheitsereignis nicht nur am Anfang des Einheitsvollzuges steht, sondern diesen immer wieder von Etappe zu Etappe neu prüft und sichert.

Dieser gesamte Vorgang ist nun, wenn er sich innerhalb einer Kirche oder einer Konfession vollzieht, relativ unproblematisch. Schwierig wird er aber dort, wo er sich unter Beteiligung zweier oder mehrerer Kirchen vollziehen soll. Schwierig insofern, als die Erfahrung der letzten Jahre mehr und mehr gezeigt hat, daß die Möglichkeiten der Gemeinsamkeit in dem oben angeführten Schritt a), in der Wahrheitssuche im Normalfall relativ groß ist, aber in b) und c), in der verbindlichen Verbalisierung und in der Rezeption, sehr schnell schwinden. Dieses Gefälle können wir interessanterweise auf allen Ebenen ökumenischer Bemühungen feststellen. Dort, wo es um die gemeinsame Erörterung von Glaubensproblemen, auch von diffizilen theologischen Fragen, geht, sind die Möglichkeiten für Gemeinsamkeiten und die tatsächlich erreichten und erlebten Übereinstimmungen nicht gering (Accra-Papier, Malta-Papier, Dombes-Papier, Dösta-Interkommunionstudie). Geht es dann aber darum, diese Gemeinsamkeit verbindlich zu definieren und in den Glauben der Kirchen ein-

zubinden, d.h. sie in einen ekklesiologischen Kontext umzusetzen, dann versiegen die Quellen der Möglichkeiten sehr schnell. Auf was ist dieses Gefälle zurückzuführen? Sicher hängt es damit zusammen, daß die Wahrheitssuche und damit die Einheitssuche weniger Verbindlichkeit erfordert als die ekklesiologische Einbettung, die die gefundene Einheit in der Wahrheit erst zur „sichtbaren" Einheit im eigentlichen Sinne macht. Hinzu kommt, daß wir für den konkreten Vollzug der oben beschriebenen Schritte b) und c) drei ekklesiologische Grundmodelle haben, die wir vereinfacht einmal das katholisch-orthodoxe, das evangelische und das freikirchlich-kongregationalistische Modell nennen können. In allen dreien sind die zwei genannten Momente, Artikulierung und Rezeption von Einheit manifestierenden Verbindlichkeiten bekannt, realisieren sich aber auf unterschiedlicher struktureller Ebene und beanspruchen unterschiedliche Verbindlichkeit. So stellen wir fest, daß nach dem katholisch-orthodoxen Modell die gemeinsame Verantwortung für die Einheit, das verbindliche Artikulieren des Einigenden, in der kirchlichen Struktur auf höchster Ebene geschieht, nämlich durch das Bischofskollegium mit dessen Haupt.

Nach dem evangelischen Modell dagegen wird diese Verantwortung auf mittlerer Ebene wahrgenommen in der Repräsentation durch die Synoden oder ähnlichen synodalen Strukturen.

Im freikirchlich-kongregationalistischen Modell wiederum spricht die Kirche die verbindlichen Einheitsinhalte auf unterster Ebene aus in der Ortsgemeinde oder in kleinen Gemeindeverbänden.

Diesen drei Ebenen entspricht ein dreifach abgestufter Verbindlichkeitsanspruch. Nach dem katholisch-orthodoxen Modell stellt das Wort der Kirche den einzelnen vor die Gewissensentscheidung, sich im Glauben anzuschließen oder sich von der Gemeinschaft zu trennen. Nach dem evangelischen Modell bedeutet das Wort der Kirche eine Vorgegebenheit für den Glaubensentschluß des einzelnen, ein ernstzunehmendes Urteil, das wohl das amtliche Handeln in der Kirche binden kann, aber nicht den Glauben des einzelnen. Nach dem kongregationalistisch-freikirchlichen Modell dagegen haben die Entscheidungen der Kirche wohl kein viel größeres Gewicht als die eigene persönliche Glaubensüberzeugung.

Es ist offenkundig, daß es diese drei Modelle der Bezeugung von sichtbarer Einheit nicht lupenrein gibt. In der konkreten Praxis gibt es starke Randunschärfen, die daher rühren, daß mehrere konstitutive Elemente des gesamten Vorgangs in mehr oder weniger entwickelter Form in allen drei Modellen vorzufinden sind. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß hinter jedem Modell eine Ekklesiologie eigener Prägung steht, die leider nicht ohne wesentliche Verluste oder Vergewaltigungen auf einen Nenner zu bringen ist mit den anderen. Dar-

über hinaus ist auch einsichtig, daß die drei ekklesiologischen Typen je auf ein bestimmtes Prinzip hinausgehen in bezug auf die Einordnung des persönlichen Glaubens in den Glauben der Kirchen, und zwar eines Prinzips, das seinerseits wiederum maßgebend ist für die Bestimmung dessen, was Einheit ist und welches Minimum an Einheit notwendig ist, damit eine christliche Glaubensgemeinschaft das Kirchenattribut für sich in Anspruch nehmen kann.

Die Ausführung dieses Problemkreises – der in der Ökumene leider noch viel zu wenig bedacht wurde – würde uns zu weit führen. Es soll hier lediglich daran festgehalten werden, daß in unseren multilateralen ökumenischen Gremien – auch in unseren Arbeitsgemeinschaften – Kirchen und kirchliche Gemeinschaften aller drei Prägungen vertreten sind. Wenn man nun die Gemeinsamkeit eines so zusammengesetzten ökumenischen Gremiums nicht durch Überforderung des Selbstverständnisses einzelner Mitgliedskirchen sprengen will, so wird man in der Regel nach den Prinzipien derjenigen handeln müssen, die die geringeren ekklesiologischen Ansprüche in bezug auf sichtbare Einheit stellen. Konkret bedeutet dies, daß in unseren Arbeitsgemeinschaften wie im Miteinander unserer Kirchen überhaupt nur das dritte zuvor genannte Modell Anwendung finden kann. Dies ist schlechthin eine Tatsache und somit auch der Grund, warum mindestens beim jetzigen Stand der Dinge eine Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in bezug auf die sichtbare Einheit nicht mehr Mandat und Verbindlichkeit haben kann, als sie de facto hat. Sie ist nicht mehr und nicht weniger als der Ort, wo auf überkonfessioneller, multilateraler Ebene die gemeinsame Wahrheitssuche stattfindet. Die gegebenenfalls gefundene gemeinsame Wahrheit kann aber hier nicht unmittelbar beim jetzigen Stand der Dinge in sichtbare Einheit umgemünzt werden, denn eine ekklesiologische Umsetzung derselben ist nicht möglich wegen der bestehenden zuvor genannten drei Grundmodelle für das Verbindlichmachen von einigender Wahrheit. Lediglich das dritte Modell kann unter bestimmten Umständen hier Anwendung finden, nämlich das mehr private, sich gegenseitige In-Pflicht-Nehmen bezüglich des gemeinsamen Glaubens, ohne daß dies jedoch unmittelbare ekklesiale Auswirkungen haben muß.

Damit hätten wir die Gründe für die eingangs festgestellte Tatsache, daß unsere Arbeitsgemeinschaften relativ wenig sichtbare Einheit darstellen können, und auch eine Antwort auf die erwähnten Fragen der Journalisten bezüglich des Mandates und der faktischen Bedeutung der Arbeitsgemeinschaften.

Der Ausblick, den wir von hier aus halten können, geht davon aus, daß der beschriebene jetzige Status, wenn man ihn als Stufe zur sichtbaren Einheit der Christen ansieht, eine Durchgangsstufe ist, die von sich aus darauf angelegt ist, die nächste zu erreichen oder mindestens ins Auge zu fassen. Und zwar ist die nächste Stufe die zuvor genannte mittlere Ebene der Verantwortungswahr-

nehmung für die Einheit, nämlich das Konzil oder die Synode und inhaltlich die zweite Stufe der Verbindlichkeit, nämlich die Bildung einer verbindlichen Vorgegebenheit für den Glaubensentschluß des einzelnen.

Ein möglicherweise gangbarer Weg zu diesem Ziel beruht auf der Tatsache, daß es die drei Typen der Verantwortungswahrnehmung für die Einheit, wie schon angedeutet, nicht im Reinzustand gibt. Katholischerseits etwa hat man neben und zusammen mit dem päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimat nicht nur seit jeher das Konzil, sondern man hat sich darüber hinaus in den letzten zehn Jahren in mannigfacher Weise bemüht, alles Reformatorische, was die Mündigkeit der Gläubigen betrifft, soweit wie möglich zu akzeptieren und zu integrieren. Es ist inzwischen allerdings schon eine alte Frage, ob evangelischerseits in der gleichen Zeitspanne ähnliche Bemühungen gemacht worden sind in bezug auf die Beseitigung von Mißverständnissen, Vorurteilen und Ressentiments gegenüber dem katholischen Modell. Vor allem ist heute zu fragen, ob sich die Vertreter des freikirchlich-kongregationalistischen Prinzips schon Gedanken darüber gemacht haben, ob sie nicht doch ein wenig, und sei es noch so vorsichtig, über sich hinaus zur richtig verstandenen Katholizität wachsen müßten.

Jedenfalls ließe sich auf dem Weg der theologischen Reflexion und ihrer Übertragung in das Bewußtsein der jeweiligen Kirchen in dieser Hinsicht einiges erreichen. Für unsere Arbeitsgemeinschaften besagt dies, daß sie die an sie gerichtete Frage, ob sie die schon zwischen den Kirchen bestehende Einheit getreu wiedergeben, nicht rein statisch und mit rückwirkendem Effekt zu verstehen haben, etwa im Sinne einer Fotografie, die immer den gerade mit der Belichtung verflossenen Augenblick dokumentiert. Gefragt ist nämlich gleichzeitig auch, ob sie auch getreu die Tatsache wiedergeben, daß sie sich in bezug auf die sichtbare Einheit der Christen noch in einem unbefriedigenden Vorstadium befinden, das von sich aus auf weitere Schritte der Verbindlichkeit angelegt ist. In dieser Hinsicht müßte die Einheitsdarstellung der Arbeitsgemeinschaften etwas Beunruhigendes und ökumenisch Dynamisierendes für unsere Kirchen enthalten. Sie müßte sie zu Fragen herausfordern, nicht nur bezüglich der dort gemachten Erfahrungen, sondern auch im Hinblick auf konkrete innerkirchliche Schritte, die getan werden sollten, um Einheit mit den anderen Kirchen zu gewinnen.

Somit kann das erste der drei genannten Postulate für uns konkret in die Frage umgewandelt werden, einmal, ob unsere Arbeitsgemeinschaften schon ausreichend erkannt haben, woran es liegt, daß sie nur wenig Einheit sichtbar machen können, und zweitens, ob es ihnen gelingt, die diesbezüglich gewonnenen Einsichten so in die Mitgliedskirchen hineinzutragen, daß diese sich auch existentiell getroffen fühlen. Mit anderen Worten: Ist die jetzige Wiedergabe

von Einheit unserer Arbeitsgemeinschaften eine für die Mitgliedskirchen beruhigende Besitzdemonstration oder eine beunruhigende Aufforderung zu weiteren verbindlichen Schritten hin zur gemeinsamen Wahrnehmung der Verantwortung für die Einheit?

B) Das zweite Postulat lautet:

Ökumenische Strukturen müssen jenes größere Maß an Einheit fördern und unterstützen, das wir vielleicht eines Tages finden werden.

Die damit an unsere Arbeitsgemeinschaften gerichtete Frage knüpft unmittelbar an das zuvor Gesagte an und lautet: Fördern wir tatsächlich größere Einheit oder begnügen wir uns mit der Darstellung von wenig?

Zweifelsohne können wir diesbezüglich ohne Hemmungen einige positive Errungenschaften nennen: Sicher hat sich der gemeinsame Verstehens- und Erfahrungshorizont in den Arbeitsgemeinschaften und durch sie entscheidend erweitert. Wir sind uns nicht nur gegenseitig enger ins Blickfeld gerückt, sondern wir wissen tatsächlich konkret mehr voneinander, sowohl im Bereich des theologischen Denkens wie auch in dem des konkreten christlichen Lebens. Sicher hat hier unser geistiges Miteinander in den Arbeitsgemeinschaften Entscheidendes bewirkt. Ich denke hier vornehmlich an die Andachten, Bibelarbeiten und Gottesdienste bei Sitzungen und Tagungen der Arbeitsgemeinschaften. Sie sind in bezug auf die Förderung der Einheit nicht hoch genug zu veranschlagen und sollten auch weiterhin nicht nur so etwas wie ein liturgischer Rahmen unserer Zusammenkünfte sein, sondern kerniger Inhalt.

Auch mit unseren theologischen Gesprächen haben wir sicher die Einheit gefördert. Allerdings ist hier die so oft zu hörende kritische Frage anzusetzen, welche Breitenwirkung unsere Einheitsförderung in den Arbeitsgemeinschaften bisher tatsächlich erzielt hat, wobei nicht nur an die Gemeinden zu denken ist, sondern auch an die Kirchenleitungen, die durch solide und überzeugende Arbeit erreicht werden müssen. Irgendwie ist uns allen diese mehr oder weniger journalistische Frage überdrüssig geworden, und sie bereitet uns Unbehagen. Dennoch wird ihre Berechtigung ersichtlich, wenn wir sie in die in Teil A) erarbeiteten Kategorien übersetzen. Sie entspricht dann der aufgezeigten Tatsache, daß wir in unseren Arbeitsgemeinschaften beim jetzigen Stand der Dinge nur relativ wenig tun können in bezug auf die Darstellung von sichtbarer Einheit. Dies zeigen auch eindeutig die verschiedenen Verlautbarungen der letzten Jahre: Das Wort zur Ämterfrage der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, die Stellungnahme zur Ausländerfrage von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und Baden-Württemberg, das Ergebnis

der letzten bayerischen Vollversammlung über die Grenzen des Wachstums. In diesen Verlautbarungen konnte etwas gesagt werden auf der Basis der gegenseitigen Inpflichtnahme innerhalb der jeweiligen Arbeitsgemeinschaft. Ein ekklesiologischer Verbindlichkeitsprozeß konnte allerdings nicht in Gang gesetzt werden.

Fast noch weniger können wir in unseren Arbeitsgemeinschaften bezüglich der Rezeption ausrichten. Durch die Gebetswoche für die Einheit der Christen oder durch sporadische publizistische Tätigkeit können wir empfehlen und werben, aber nicht mehr, denn es gibt hier keine anzusprechende allgemeine Verpflichtungsstruktur.

Unser Schwerpunkt bezüglich der Möglichkeiten liegt vielmehr – wie schon in Teil A) erwähnt – im ersten Schritt, nämlich im Prozeß der Wahrheitsfindung. Hier liegt die ganze Chance der Arbeitsgemeinschaften, und Förderung der Einheit bedeutet folglich für sie nichts anderes, als diese Chance voll wahrzunehmen und weiter auszubauen.

Haben wir dies schon ausreichend getan? Haben wir tatsächlich schon alle Möglichkeiten der theologischen Gespräche und des geistlichen Miteinanders mindestens ins Auge gefaßt? Oder ist es nicht vielmehr so, daß wir uns in dieser Tätigkeit immer wieder lähmen lassen durch das uns auferlegte Unvermögen, die gefundene einigende Wahrheit in den ekklesiologischen Prozeß der Verbindlichkeit einzubringen? Daraus ist nun nicht primär zu folgern, daß wir versuchen sollten, mehr gedrucktes Papier von uns zu geben, sondern daß wir uns im gemeinsamen theologischen Gespräch nicht hindern lassen sollen wegen des eben nicht entstehenden Papiers. Drucksachen können ja doch nicht das erwähnte ekklesiologische Defizit sanieren. Wir können nur so intensiv wie möglich das betreiben, was uns möglich ist, nämlich die Wahrheitssuche und die gegenseitige Inpflichtnahme innerhalb der Arbeitsgemeinschaften und in der von hier aus erreichbaren Peripherie. Geschieht dies konstant und unermüdlich, so werden die einzelnen Delegierten sich in ihren jeweiligen Kirchen auch glaubwürdig für die erwähnten notwendigen ekklesiologischen Wandlungen in Richtung auf die besagte zweite und dritte Stufe der Verantwortungswahrnehmung für die Einheit einsetzen können.

Einiges ist in unseren Arbeitsgemeinschaften bezüglich der gemeinsamen Wahrheitssuche sicher schon realisiert worden, sonst wäre nicht etwas davon sichtbar geworden, nämlich die genannten Verlautbarungen. Hervorgehoben seien in diesem Zusammenhang auch diejenigen Unternehmungen, die trotz Scheitern weitergeführt wurden, wie etwa die Bemühungen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland um eine gemeinsame Stellungnahme zur Reform des § 218. Als das Vorhaben einer Verlautbarung sich

wegen zu wenig Gemeinsamkeit als undurchführbar erwies, wurde nicht aufgegeben, sondern ein Dauerausschuß mit dem erweiterten Thema „Verantwortlicher Umgang mit dem Leben" betraut, der regelmäßig über die Ergebnisse vor der Arbeitsgemeinschaft zu berichten hat. Weiter zu erwähnen ist die theologische Arbeit über das Thema „Amt" in der Arbeitsgemeinschaft Baden-Württemberg und Rhein-Main, über „Interkommunion" in der Arbeitsgemeinschaft Hamburg, in der Arbeitsgemeinschaft Deutschland über „Gemeinsames Zeugnis" und vor wenigen Jahren über das Thema „Amt".

Trotz dieser zu würdigenden Bemühungen ist wohl das Entscheidende in diesem Zusammenhang, die solide theologische Arbeit nämlich, noch zu wenig versucht worden. D.h. wir suchen in unseren Arbeitsgemeinschaften noch nach der Weise, wie diese theologische Arbeit hier zu geschehen hat. Es seien folglich hierzu einige Kriterien genannt, die bisher noch zu geringe Beachtung gefunden haben.

Es muß vorausgesetzt werden:

1. Daß die Arbeitsgemeinschaften nicht die offiziell legitimierten Organe sind, um *amtlich* Glaubens- und Lehrkontroversen zu bereinigen. Dies steht allein den Kirchen als solchen zu.
2. Daß die Arbeitsgemeinschaften nicht *nur* Studienorgane sind und im Normalfall auch nicht über das notwendige fachliche Potential verfügen, um reine Studienarbeit zu leisten.

Daraus ergeben sich folgende Gesichtspunkte:

a) Die Arbeitsgemeinschaften müssen nicht anstelle, sondern für die Kirchen theologisch arbeiten. Die Ergebnisse ihrer theologischen Arbeit besitzen keinen amtlichen Charakter, sondern haben das spezifische Gewicht, das ihnen ihr Inhalt verleiht. Damit ist Bescheidenheit und doch ein sehr hoher Qualitätsanspruch verbunden.

b) Theologische Arbeit in den Arbeitsgemeinschaften bedeutet nicht, daß jeder Delegierter gleichgewichtig und intensiv sich dieser Arbeit zu widmen hat, sondern je nach vorhandenem Potential werden die Arbeitsgemeinschaften dieses erst einmal ausnutzen und darüber hinaus Fachleute hinzuziehen, die für sie das eine und andere aufarbeiten.

c) Inhaltlich wird die theologische Arbeit der Arbeitsgemeinschaften ein eigenes Proprium haben, das mit der Tatsache zusammenhängt, daß sie multilaterale Gremien sind, daß also in ihnen mehrere christliche Traditionen vertreten sind. Konkret bedeutet dies, daß es nicht Aufgabe theologischer Arbeit der Arbeitsgemeinschaften sein kann, in theologischen Einzelfragen Subtilitäten aufzurechnen. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die verschiedenen

theologischen Dimensionen, die sich aus den verschiedenen Traditionen anbieten, aufzuarbeiten und miteinander in Kommunikation zu bringen. So sollte es beispielsweise nicht primär um die Diskussion bezüglich einzelner Sakramente gehen, sondern vielmehr um die gesamte Dimension von Sakramentalität, so wie sie in den verschiedenen Traditionen geglaubt und gelebt wird. Diese Dimension der Sakramentalität wiederum sollte stärker als bisher in Verbindung gebracht werden mit der Dimension des Gotteswortes der Heilsgeschichte und der Evangelisation. In diesem Zusammenhang kann dann auch sinnvoll die Dimension von Kirche besprochen werden. Durch die Behandlung dieser Grundfragen kann gezeigt werden, daß die Grundintention des anderen nicht so fremd ist, wie vielfach angenommen wird, und daß es gar nicht so großer „Toleranz" bedarf, um den Glauben des anderen als Möglichkeit eigenen Glaubens zu empfinden. Die Arbeit auf dieser Ebene der theologischen Grundfragen hätte auch den Vorteil, daß sie stärker als bei abgeleiteten Einzelfragen die in der Arbeitsgemeinschaft mit dem Glauben des anderen gemachte Erfahrung einfangen kann. Überhaupt ist diese Erfahrung mit dem Glauben des anderen das Wertvollste, was wir aus unseren theologischen Gesprächen gewinnen können, führt sie doch letztlich dazu, uns gegenseitig die Mitte des eigenen Glaubens sichtbar zu machen.

d) In diesem Zusammenhang kann nicht eindringlich genug auf eine heutige Gefahr hingewiesen werden, auf diejenige nämlich der „Toleranz". In vielen Kreisen und Situationen entfaltet sie sich immer mehr zu einem ökumenischen Alibi.

Zu Beginn des ökumenischen Dialogs war Toleranz notwendig, um althergebrachte, gegenseitige Abneigungen zu überwinden und um in Ruhe den Gesprächspartner anhören zu können. Auch heute ist noch Toleranz und Großzügigkeit notwendig, um nicht an Kleinlichkeiten und fremdartigen Formen, die unwesentlich sind, Anstoß zu nehmen. Zur Gefahr kann Toleranz aber werden, wenn sie sich auch auf Wesentliches bezieht und dazu führt, daß das Glaubensgut des anderen dort, wo es unterschieden ist vom eigenen, nicht mehr ernst genommen wird. Nicht nur werden dann wichtige Kontroversfragen ausgeklammert, sondern die in dieser Weise falsch verstandene Toleranz empfindet auch die Glaubensüberzeugung anderer nicht mehr als Herausforderung an die eigene, und damit ist dann gerade dort, wo man meint, durch Großzügigkeit größere Einheit zu fördern, sehr schnell das Ende von Ökumene überhaupt erreicht.

Dem heutigen Entwicklungsstadium unserer Arbeitsgemeinschaften entsprechend kann man sicher einen Schritt über die ersten Vorsichtsmaßnahmen hinaus postulieren. Dieser besteht dann darin, daß man auf der Basis des gewon-

nenen Vertrauens nun doch allmählich auch „heiklere" Fragen angeht, und zwar unter tunlicher Vermeidung der beschriebenen falschen Toleranz.

e) Zur Methodik ökumenischer Theologie:

Obwohl es die „ökumenische Theologie" an unseren Fakultäten jetzt schon länger gibt, haben wir noch kaum etwas erfahren über ihre mögliche Methodologie. Eine solche hier zu entfalten, überschreitet aber die gegebenen Möglichkeiten. Es sei darum lediglich auf einen Punkt verwiesen, der unmittelbar sachdienlich ist für unser Thema.

Als die Kontroverstheologie durch die ökumenische Theologie abgelöst wurde, haben wir fast unbemerkt von der ersten in die zweite so etwas wie ein mehrschichtiges kritisches Prinzip übernommen. Da, wo wir am Ende der Übereinstimmungen angelangt sind, stellen wir mehr oder weniger vornehm gehaltene „kritische Anfragen" an die Position des anderen. Inhaltlich betreffen diese Anfragen dann immer ein bestimmtes „Defizit" oder einen bestimmten „Überschuß", den die andere Kirche oder Konfession in Glaubens- und Lebensfragen im Vergleich zur eigenen hat. Wir fragen dann den anderen nach der Legitimation seines „Überschusses" und umgekehrt nach der Berechtigung seines „Defizits". Dieser versucht sich dann zu rechtfertigen und soweit wie möglich dem Anliegen des anderen nachzukommen. Hinter diesem Prozeß steht ein kritisches Selektionsprinzip. Es wird deutlich etwa, wenn evangelischerseits die katholische Seite befragt wird nach der Legitimität der Marienverehrung unter dem Gesichtspunkt des kritischen Prinzips der alleinigen Heilsmittlerschaft Christi. Katholischerseits nimmt man dann dieses kritische Prinzip auf und führt den Nachweis, daß die Marienverehrung nicht der alleinigen Heilsmittlerschaft Christi widerspricht und stellt folglich, mehr oder weniger vorsichtig, oder auch gar nicht, die Frage an die evangelische Seite, was sie denn noch daran hindere, die Marienverehrung zu übernehmen.

Dieses bisher noch kaum reflektierte methodische Vorgehen ist sicher nicht fruchtlos und hat uns wohl schon einige Schritte weitergeführt. Es ist aber als solches recht unvollständig, denn angesprochen dadurch sind methodisch nur die „Überschüsse" und kaum die „Defizite", und darüber hinaus wird dadurch nur ein einseitiger Prozeß der Bereinigung ausgelöst. Nachdem wir aber doch in den letzten zehn Jahren durch viele schmerzliche Erfahrungen die Überzeugung gewonnen haben, daß Ökumene nicht ein Reduktions-, sondern ein Mehrungsprozeß sein muß, benötigen wir neben dem unaufgebbaren kritischen Prinzip auch ein konstruktives Prinzip. Konstruktiv insofern als es sich auf die „Defizite" bezieht und sie zur Legitimation veranlaßt. Konkret sieht das dann so aus, daß sich eine bestimmte Tradition durch den Überschuß einer anderen eines bestimmten eigenen Defizits bewußt wird. Das konstruktive

Prinzip würde dann besagen, daß im Wissen um das eigene Defizit dann der Überschuß anderer Traditionen vorerst einmal als verpflichtende Anfrage an sie selbst verstanden werden sollte. D.h., das verpflichtende Moment — man könnte sagen der Zugzwang – sollte vorerst einmal auf der Seite sein, der etwas Bestimmtes in bezug auf die gesamte Fülle von Elementen christlicher Tradition fehlt. Selbstverständlich darf dann der anschließende Austausch nicht ohne strenge Handhabung auch des kritischen Prinzips geschehen. Aber nicht dieses steht methodisch dann an erster Stelle, sondern das besagte konstruktive. Damit ist aber ein sehr komplizierter Vorgang angedeutet, der zu reflektieren und zu differenzieren wesentlich mehr Zeit bedarf, als hier gegeben ist.

C) Das dritte eingangs genannte Postulat lautet:

Ökumenische Strukturen müssen uns freisetzen, damit wir unserer gemeinsamen Mission in und an der Welt nachkommen können.

Konkret beinhaltet dieses Postulat die Frage, ob uns die Strukturen unserer Arbeitsgemeinschaften tatsächlich freisetzen oder ob sie uns lediglich Zeit und Energie rauben und uns letztlich immer wieder auf die Beschäftigung mit uns selbst zurückwerfen?

Damit ist die Frage nach dem eigentlichen Stellenwert von ökumenischen Strukturen als solchen aufgeworfen. Vieles wäre bei der Beantwortung dieser Frage zu berücksichtigen, was aber alles letztlich darauf zurückführt, daß ökumenische Strukturen nicht um ihrer selbst da sind, daß sie zwar einen hohen, aber keinen eigenständigen Stellenwert besitzen. Sie stehen in einer Dienst- und Abhängigkeitskette, die wir immer klar vor Augen haben sollten: Ökumenische Strukturen dienen der Einheit, Einheit dient der Glaubwürdigkeit, und die Glaubwürdigkeit dient dem Zeugnis, dem missionarischen Auftrag. Trifft dies zu, so ist es wohl Pflicht und Aufgabe unserer Arbeitsgemeinschaften, diese Abhängigkeitskette immer so klar und durchsichtig wie möglich in allem unserem Sprechen und Handeln darzustellen. Und zwar einmal für uns selber, denn um so deutlicher von jedem von uns zu erfahren ist, daß es ihm nicht um sich selbst, um seine ökumenische Liebhaberei, um das gute Abschneiden seiner Kirche oder ähnliches geht, sondern um die Botschaft Jesu Christi, desto glaubwürdiger wird er auch für die anderen und um so eher ist der gemeinsame Bezugspunkt gegeben. Aber auch für unsere Auftraggeber, die Kirchen, muß unser Wissen um diese Abhängigkeitskette einsichtig sein. Gerade dort, wo in unseren Kirchen immer wieder der Zweifel an der Notwendigkeit ökumenischer Strukturen auftritt – und diese Zweifel gibt es bekanntermaßen! –, haben wir keine bessere Legitimation als den Nachweis, daß

wir nichts anderem dienen als dem ureigentlichen Auftrag aller Kirchen, nämlich der Evangelisation. Und zwar gilt dies in zweifacher Weise:

1. Wir haben deutlich zu machen, daß wir der Evangelisation als solcher dienen. All unser Sprechen und Handeln muß offenbaren, daß wir mit der Einheit, um die wir ringen, gleichzeitig die größere Glaubwürdigkeit des gemeinsamen christlichen Zeugnisses vor Augen haben.

2. Gleichzeitig haben wir deutlich zu machen, daß wir mit unseren ökumenischen Bemühungen dem Inhalt der Evangelisation dienen. Wenn wir gemeinsam theologisch arbeiten und unseren Glauben erörtern, dann geht es doch darum, daß wir uns gegenseitig die Glaubensinhalte bestätigen, korrigieren und ergänzen und nicht etwas infrage stellen oder gar nehmen. So selbstverständlich dies für uns ist, so fraglich scheint es für viele in unseren Kirchen zu sein. Ich denke an die rechtsradikalen Bewegungen (Traditionalistenbewegung, Bekenntnisbewegung usw.), die gerade in letzter Zeit immer stärker die Gefährdung der Glaubensinhalte durch die Ökumene anprangern. Sie meinen, von ihrem Standpunkt nachweisen zu können, daß durch die Ökumene der missionarische Auftrag gelitten hat durch dort erfolgte inhaltliche Verkürzungen der frohen Botschaft.

Wie man auch zu diesen Bewegungen als solchen stehen mag, ihren Vorwurf gegen uns müssen wir ernst nehmen. Und auch wenn uns der Nachweis gelingen sollte, daß er zu Unrecht erhoben wird, so bleibt immer noch zu fragen, wieso diese Mitchristen den Eindruck gewonnen haben, uns in dieser Sache im Namen des Evangeliums beschuldigen zu müssen. Offenkundig haben wir doch noch nicht deutlich und durchsichtig genug gezeigt, daß wir letztlich für die Kirche und in der Kirche ein echtes Missionsinstrument sein wollen und sind.

Zu fragen ist nun aber, an welcher konkreten Stelle unserer Arbeitsgemeinschaften dies tatsächlich wiederzufinden ist? Haben wir schon ausreichend über Sendung und unverkürzte Botschaft gesprochen? Haben wir uns tatsächlich gegenseitig freigesetzt für die gemeinsame Mission, oder haben wir doch noch zuviel Angst voreinander? Auf unsere Kirchen können wir diese Freisetzung erst übertragen, wenn wir sie an uns selbst realisiert haben!

Abschließend sei die Bitte geäußert, all das Gesagte nicht negativ zu verstehen, auch wenn manches in die Form kritischer Anfragen gekleidet werden mußte und die Standortbestimmung an entscheidender Stelle ergeben hat, daß der Weg, der vor uns liegt, noch unübersichtlich lang und steinig ist. Die Bilanz, die uns die bisherige Arbeit unserer Arbeitsgemeinschaften erlaubt, ist selbst schon ein nicht zu unterschätzendes Positivum. Die multilateralen ökumenischen Bemühungen auf unserem überschaubaren Raum haben uns in einer zuvor nicht gehabten Weise deutlich gemacht, wo die eigentlichen Probleme liegen und wo wir den Hebel anzusetzen haben.

Konkrete Ziele der ökumenischen Arbeit

VON ATHANASIUS POLAG

Wenn man nicht weiß, welchen Hafen man ansteuert, ist kein Wind der rechte. An dieses Wort von Seneca muß man denken, wenn man so vielen Ökumenikern begegnet, die die Stirn runzeln. Den einen geht es nicht voran, den andern geht es zu schnell. Eine Unsicherheit in der Orientierung ist nicht zu übersehen. Stimmen, die sich um die Identität der eigenen Kirche sorgen, verstärken diesen Eindruck. Und das nach dem starken Text der katholischen Synode über die pastorale Zusammenarbeit der Kirchen und nach den Vorträgen und Berichten von Nairobi. Offensichtlich bleibt auch nach diesen Dokumenten die Frage: Wie soll es weitergehen? Dazu seien hier ein paar Gedanken aus der Sicht eines katholischen Christen vorgetragen, und zwar im Hinblick auf die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen in Deutschland.

Zunächst einmal: Die Frage nach den konkreten Zielen ist berechtigt. In der Geschichte der Kirche sind unterschiedliche Formen von Einheit praktiziert worden. So kann sich die ökumenische Bewegung in der Begegnung der heute existierenden Konfessionen nicht auf eine bestimmte Vorstellung oder ein einziges konkretes Modell der zu verwirklichenden Einheit festlegen. Indem nämlich die Kirche auf ihrem Weg fortschreitet mit der Entwicklung der gesamten Menschheit, verändern sich auch einzelne Konkretionen der Einheit in Jesus Christus. Daher müssen alle, die an der ökumenischen Bewegung teilnehmen, sich von Zeit zu Zeit fragen, welche Formen von Einheit sie anstreben und welche Zwischenziele sie ins Auge fassen. Denn eine Entwicklung kann nur dann bewußt gefördert werden, wenn man für die Erreichung bestimmter Etappenziele öffentlich eintreten und werben kann. Wie bei jeder Orientierung geht es dabei nicht ohne einen Blick zurück.

Die erreichten Etappen

Ein wachsendes Bewußtsein christlicher Einheit ist entstanden. Das stellt die Synode der katholischen Bistümer fest. Es ist das Fazit des evangelisch-katholischen Dialogs von 30 Jahren. In dieser Entwicklung lassen sich zwei Phasen feststellen, die typisch sind für die ökumenische Bewegung überhaupt.

Das erste Ziel muß jeweils die *Vermeidung von akuten Konflikten* sein. Durch persönliche Kontakte und klärende Gespräche werden Mißverständnisse

über das Bekenntnis und die christliche Lebensweise der anderen Konfession ausgeräumt. Das Verständnis für die Überzeugung, die Intentionen und den Weg des anderen wird geweckt. Man bemüht sich, Aggressionen abzubauen. Wenn das Gespräch sehr gut verläuft, entdeckt man den besonderen Beitrag der anderen Konfessionen zur Ausprägung des christlichen Glaubens. Die Kluft im sprachlichen Ausdruck des Glaubens wird gesehen und durch gemeinsame Bemühung langsam überbrückt. Das Ergebnis eines solchen Kontaktes ist zumindest, daß man die Zwistigkeiten konfessioneller Konkurrenz bedauert und versucht, künftig Konflikte zu vermeiden. Nach den jüngsten Regelungen für die konfessionsverschiedene Ehe ist eine Hauptursache für Konflikte beseitigt. Wenn es in diesem Punkt weiterhin zu Komplikationen kommt, liegt es weithin am Verhalten der Beteiligten und ihren menschlichen Qualitäten. Dem ist aber durch offizielle Regelungen nicht beizukommen. Generell kann man sagen, daß sich die Gemeinden unterschiedlicher Konfession im allgemeinen mit Erfolg um ein gutes Auskommen bemühen. Dies wird sich noch verbessern, wenn es zwischen den Kirchenleitungen zu Vereinbarungen über die Konversion von Amtsträgern kommen wird. Dies ist nämlich ein Punkt, an dem es immer mal wieder zu bedauerlichen Verstimmungen kommt. Weil die Konfliktvermeidung eine bleibende Aufgabe ist, bedarf es auf offizieller Ebene gut funktionierender Kontaktkommissionen. Auch muß eine Kirchenleitung sich dafür zuständig wissen, ökumenische Störenfriede in die Schranken zu weisen.

Wenn das Gespräch über den Glauben auch im Glauben geführt wird, gelangt es in den meisten Fällen zu einem Punkt, an dem die Beteiligten sich fragen, ob sie nicht zu einer gemeinsamen Tat in der Kirche oder für die Kirche gerufen sind. Es geht dann darum, gemeinsam Aufgaben zu lösen, die sich der Kirche als Ganzer stellen. Die Einheit unter den Beteiligten wächst, wenn sie sich einer gemeinsamen Aufgabe stellen. Man tritt damit in eine zweite Phase ein, die man die Phase der *ökumenischen Kooperation* nennen kann. Die offiziellen Äußerungen der christlichen Kirchen im letzten Jahrzehnt stimmen darin überein, daß sie die Kooperation am Ort gutheißen. Der Beschluß der katholischen Synode und das Studiendokument des römischen Einheitssekretariats über die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler und örtlicher Ebene sind stark auf diese Aufgabe ausgerichtet. Beide Dokumente nennen eine lange Reihe konkreter Möglichkeiten für die Zusammenarbeit: ökumenische Gottesdienste und Gebetsgruppen, Bibelarbeit, Seelsorge, besonders kategoriale Seelsorge bei Konversionen und in konfessionsverschiedenen Ehen, Erziehung und Bildung, sozialer Einsatz, Kommunikationsmittel, Nutzung von Gebäuden u. a.

Angesichts solcher Aufzählungen fragt man sich, in welchen Bereichen es denn keine Kooperation gibt. Offensichtlich sind im Normalfall Sakrament und Leitung der Gemeinde nicht einbezogen. Hier ist die Grenze deutlich wahrnehmbar. Dennoch bleibt als Ergebnis bestehen: In der guten Zusammenarbeit der Katholiken mit den Christen anderer Konfession auf der Ebene der Gemeinden sieht man das jetzt anstehende Nahziel der ökumenischen Bewegung.

Da gemeinsame Aktion ohne Konflikte nicht möglich ist, verweist die Kooperation immer wieder zurück auf die Phase des ökumenischen Gesprächs und führt zu einer Vertiefung der gegenseitigen Kenntnis. Darüber hinaus tendiert die gemeinsame Aufgabe zu konkreten Absprachen über die Punkte, die erfahrungsgemäß zu Konflikten führen. Auch dies dient einer Stabilisierung der guten Beziehungen zwischen den Konfessionen. Das Problem entsteht dadurch, daß entschieden ökumenisch ausgerichtete Christen damit nicht zufrieden sind.

Das Fernziel

Wie soll es weitergehen zu einer sichtbaren Einheit der Kirche? Die Theologen können Grundsätzliches dazu sagen. Die Einheit der Kirche wächst in ihrer Sichtbarkeit dadurch, daß sich zwei Kirchen *gegenseitig anerkennen.* In diesem Fall bezeugen sich die Leitungen der beteiligten Kirchen gegenseitig, daß sie alle wesentlichen Elemente der Kirche Jesu Christi in der anderen Kirche verwirklicht sehen. Sie können dann den Amtsträgern der anderen Kirche erlauben, ihre Funktion in der eigenen Kirche auszuüben, wenn dafür ein Anlaß gegeben ist. Man kann dann auch Eucharistie miteinander feiern. Diese gegenseitige volle Anerkennung muß aber nicht die äußere Gestalt der Kirchen verändern. Sie können organisatorisch voneinander getrennte Körperschaften bleiben.

Auf diese Phase der „vollen Anerkennung" folgt im idealen Fall die Phase der *„organischen Einheit"*. Denn die Kirchen, die sich voll anerkennen, können zu weitergehender struktureller Verflechtung und damit zu einer organischen Einheit fortschreiten, wenn sie wirklich die Gemeinschaft in Jesus Christus leben, die mit der gegenseitigen Anerkennung gegeben ist. Die Gestalt der organischen Einheit kann sehr verschieden sein und ist abhängig von der Geschichte und der jeweiligen Lebenssituation der beteiligten Kirchen. Einerseits kann organische Einheit darin bestehen, daß die früher getrennten Kirchen in allen Elementen kirchlichen Lebens zusammengehen und damit eine *einzige organisatorische Struktur* bilden. Dann setzen sie ihre gesonderten Traditionen nicht mehr für sich fort, sondern treten nur noch als eine einzige Gemeinschaft in Erscheinung. Andererseits kann aber organische Einheit auch

darin bestehen, daß sich Kirchen *korporativ* zusammenschließen. Dann begeben sich die Kirchenleitungen in eine verpflichtende Gemeinschaft und verankern dies institutionell entweder konziliar (durch eine gemeinsame synodale Körperschaft) oder primatial (durch die Anerkennung eines Primas, dem bestimmte Kompetenzen zugewiesen werden). Die organische Einheit führt also nicht notwendigerweise zur Absorption bisherigen kirchlichen Lebens, sondern ermöglicht es, daß die einzelnen Kirchen ihre eigene Tradition als Charisma in den gemeinsamen Weg einbringen.

Der Hinweis auf diese beiden Phasen auf dem Weg zur Einheit der Kirche ist für alle Beteiligten an der Ökumene am Ort etwas enttäuschend. Sie fragen sich: Ist das nur eine Sache der Kirchenleitungen und können wir nichts dazu tun? Die Frage der gegenseitigen Anerkennung ist tatsächlich zunächst eine Angelegenheit der Kirchenleitungen und der Theologen. Sie müssen hier ihre Arbeit leisten in *Lehrgesprächen* über Bekenntnisfragen, um die Möglichkeiten zu finden, wie man aus den verschiedenen Traditionen heraus zu einem gemeinsamen Bekenntnis in den Punkten kommt, in denen ein gemeinsames Bekenntnis notwendig ist. Seit ungefähr zehn Jahren sind mit der katholischen Kirche vielfache Lehrgespräche im Gang. Die bisherigen Ergebnisse sind ermutigend. Eine Schwierigkeit besteht darin, daß die Bemühung um Neuinterpretation vorhandener Bekenntnisschriften oder kirchlicher Handlungen nicht immer ausreichend ist. In einigen Fällen müssen sich Kirchen zur *Aufnahme* von Elementen christlichen Lebens entschließen, die bisher in ihrem eigenen Leben nicht ihren vollen Ausdruck gefunden haben. Dies ist vor allem der Fall in der Frage des Amtes in der Kirche.

Eine weitere Schwierigkeit besteht aber darin, daß in der Frage der gegenseitigen Anerkennung die einzelne Kirche als Ganze sprechen muß. Die Anerkennung setzt also einen *Entscheidungsprozeß* in der betreffenden Kirche voraus, dem ihre Glieder die Zustimmung nicht versagen. Solche umfassenden Entscheidungsprozesse stoßen aber in den Kirchen aller Konfessionen gegenwärtig noch auf zähe Hindernisse. Die schwierigsten Barrieren sind die nichttheologischen.

In diesem Zusammenhang muß eine weitreichende Tatsache festgestellt werden: In den Kirchenleitungen der großen Konfessionen besteht im Augenblick darin Übereinstimmung, daß die ökumenische Bewegung und im besonderen die theologischen Gespräche noch nicht einen Stand erreicht haben, daß die Entscheidungsprozesse über die Anerkennung eingeleitet werden können. Man steht noch im Stadium des Studiums der Frage. Weil diese Feststellung im Grunde auf der Einschätzung von Bekenntnisfragen beruht, wird nichts und niemand auf der Welt die Kirchenleitungen dazu bewegen, zum gegenwärtigen

Zeitpunkt den Prozeß der vollen gegenseitigen Anerkennung zu beginnen. Daraus ergibt sich die wichtige Folgerung: Alle, denen das Schicksal der Kirche Jesu Christi am Herzen liegt und die sich für die sichtbare Einheit dieser Kirche einsetzen, müssen damit rechnen und sich damit abfinden, daß die christlichen Kirchen in nächster Zukunft fortbestehen werden als getrennte Kirchen und Körperschaften. Die Kirchenleitungen werden daher auch weiterhin ein primäres Interesse am Schicksal der eigenen Kirche haben und erst nachgeordnet ein Interesse am gemeinsamen Weg der christlichen Kirche. Dies sollte nicht entmutigen, sondern zu realistischen Erwartungen führen.

Die konkreten Möglichkeiten

Aus dieser nüchternen Betrachtung der Situation ergibt sich *die entscheidende Frage:* Welche Möglichkeiten gibt es für die ökumenische Bewegung zwischen der Phase der Kooperation und der Phase der vollen Anerkennung außer theologischen Lehrgesprächen und einer quantitativen Ausdehnung der Kooperation? Diese Frage kann zunächst für die Kirchenleitungen beantwortet werden. Wenn bilaterale Lehrgespräche ein gewisses Stadium erreicht haben, können offizielle Vereinbarungen getroffen werden über eine pastorale Zusammenarbeit und damit über eine *eingeschränkte Gemeinschaft*, und zwar auch im Hinblick auf die Sakramente. Als Beispiel dafür kann man die Vereinbarung der römisch-katholischen Kirche mit der altkatholischen Kirche in Deutschland anführen. In der Frage des Jurisdiktionsprimates des Papstes hat man sich z. B. nicht geeinigt. Obgleich dies für die römisch-katholische Kirche von entscheidender Bedeutung ist, konnte man dennoch eine offizielle pastorale Vereinbarung über die Spendung der Sakramente an Christen beider Kirchen treffen. Christen dieser beiden Konfessionen werden nun die Einheit der Kirche bereits auf dem Gebiet des sakramentalen Lebens erfahren, obwohl sie wissen, daß es noch schwerwiegende theologische Fragen gibt, über die eine Einmütigkeit noch nicht erreicht ist. Die Kirchenleitungen zögern, solche Vereinbarungen zu schließen, weil sie eine Verwirrung bei den Gläubigen befürchten. Man vermutet, daß bei den Gläubigen der Eindruck einer Einheit entsteht, die tatsächlich noch nicht erreicht ist.

Es ist nicht zu erwarten, daß man in der Frage der wechselseitigen Zulassung zur *Eucharistie* in nächster Zeit weiterkommt. Die Eucharistie ist zwar als Sakrament der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn Jesus Christus für die ökumenische Bewegung von größter Bedeutung, die Diskussion über die Zulassung zur Eucharistie ist aber offensichtlich in eine Sackgasse geraten. Die Kirchenleitungen haben sich in ihrer Einstellung zur sogenannten „offenen Kommunion" eindeutig festgelegt. Die offiziellen Verlautbarungen der katholischen Kirche beschränken die Zulassung auf den Notfall unter bestimmten

Umständen. Es ist nicht zu erwarten, daß man von diesen Positionen in absehbarer Zeit abrücken wird. Es besteht im Gegenteil die Gefahr, daß die Loyalität des ökumenisch engagierten Christen von den Amtsträgern der Kirchen an seiner Einstellung zu dieser Frage gemessen wird. Das ist in höchstem Ausmaß bedauerlich, weil durch diese Entwicklung ein sakramentaler Vorgang eine sekundäre Kennzeichnungsfunktion als Loyalitätssymbol erhält.

Auch in der Frage der Anerkennung der kirchlichen *Ämter* ist nur mit einer sehr langfristigen Entwicklung zu rechnen. Auch eine eingeschränkte Anerkennung, die sich auf einzelne Amtsträger beziehen könnte oder auf bestimmte Gruppen, kann nicht erwartet werden, obwohl dies theologisch möglich wäre. Die Kirchenleitungen sehen die Zeit noch nicht gekommen, über das Stadium der Lehrgespräche hinauszugehen zu verbindlichen Anerkennungsvorgängen. Es gibt dafür bisher kaum Modelle. Die Unsicherheit über die Auswirkungen erschwert die Entwicklung.

Der *Gläubige in der Gemeinde* hat ja im allgemeinen keinen Einfluß auf den Gang der offiziellen Verhandlungen zwischen den Kirchenleitungen und auf den Gang der Lehrgespräche zwischen den delegierten Theologen der offiziellen Gesprächsgruppen und Kommissionen. Welche Möglichkeit gibt es für den Ökumeniker an der Basis? Die Kirchenleitungen antworten im allgemeinen auf diese Frage: Im Verlauf einer stärkeren Zusammenarbeit der Christen am Ort und einer konsequent beantworteten eigenen Berufung, die in der eigenen Kirche gegeben ist, wird die Gemeinsamkeit im Glauben vertieft. Mit dem Ausschöpfen der Möglichkeiten in der Kooperation, die von den Kirchenleitungen genannt werden, wächst die kirchliche Gemeinschaft in der Tiefe.

Das sieht fast wie eine Ausrede aus. Es soll hier nicht bestritten werden, daß dieser Hinweis auch bisweilen in der Praxis als Ausrede verwendet wird. Dennoch ist der genannte Zusammenhang bedenkenswert.

Die Kooperation führt in einem Fall weiter auf dem Weg zur einen Kirche: Die Zusammenarbeit darf nicht etwas rein Praktisches bleiben. In der Kooperation müssen die Beteiligten eine *Erfahrung des Glaubens* machen. Diese Erfahrung bedeutet: Trotz der Herkunft aus verschiedenen Glaubenstraditionen und trotz des Lebens in unterschiedlichen Ausprägungen des Christentums ist niemand anderes derjenige, der die Beteiligten zur Erfahrung der Einheit zusammenführt, als Jesus Christus selbst. Die Erfahrung der Einmütigkeit und Gemeinsamkeit, die im Verlauf einer guten Kooperation entsteht, muß im Glauben als Geschenk der Einheit erfahren werden. Wenn eine Gruppe von sechs oder sieben Personen ihre Einheit als Geschenk Jesu sieht, wird sie zu einem neuen Schritt veranlaßt, dem *gemeinsamen Zeugnis*. Im Hinblick auf diese Feststellung kann man von der ökumenischen Situation in Deutschland sagen: Es mangelt

uns bei den ökumenisch ausgerichteten Christen nicht an Kooperation, wohl aber am gemeinsamen Zeugnis für Jesus Christus.

Die Erfahrung einzelner Christen, daß Jesus befreit und eint, führt entweder zu neuen Schritten oder sie stirbt ab. Die neuen Schritte müssen in zwei Richtungen gehen:

1. Gemeinsamer *Dank* gegenüber Gott für die Erfahrung von Zuwendung und Einheit, für die Sicht neuer Möglichkeiten und für die neue Hoffnung im Leben.
2. *Sprechen vor der Welt* von Gott und von Jesus Christus und von seiner Gnade.

Man kann nun fragen: Verhindern nicht gerade die Unterschiede im konfessionellen Bekenntnis, daß die Christen ein gemeinsames Bekenntnis vor der Welt ablegen? Man kann darauf mit Nein antworten, obwohl es schwerwiegende Lehrdifferenzen gibt in der Lehre von den Sakramenten und der Kirche. Denn in der Frage, wer denn Gott ist und was Gott für uns und für die menschliche Gemeinschaft bedeutet, darin sind sich die Christen der großen Konfessionen an sich einig. Gerade das aber ist die *eigentliche* Aufgabe, vor der die Christen in der heutigen Welt stehen: das Zeugnis von Gott und von seinem Handeln in Jesus Christus. Es gibt Ökumeniker, die schon seit zwanzig Jahren immer wieder diese Aufgaben den Christen ins Bewußtsein rufen, daß sie ein verantwortliches gemeinsames Zeugnis abzulegen haben vor der Welt, indem sie glaubwürdig davon sprechen, was eigentlich mit „Gott" gemeint ist und was dieser Gott getan hat und tut. Es ist die bleibende Aufgabe der *Evangelisation*, der Verkündigung des Evangeliums für eine nicht glaubende Welt. Ein solches Zeugnis und ein solches Sprechen von Gott ist nur dann glaubwürdig, wenn es von den Beteiligten abgedeckt wird durch eine entsprechende Erfahrung und eine konsequente Lebensweise, durch eine Praxis des Gebetes und des überzeugten Handelns.

Gruppen, die sich in dieser Weise zum gemeinsamen Zeugnis geführt wissen, werden auch in der Lage sein, die Teilergebnisse der offiziellen Lehrgespräche und der kirchlichen Kommissionen in *kirchliches Leben umzusetzen* und in die Verkündigung des Evangeliums einzubringen.

Wenn dieses Nahziel des gemeinsamen Zeugnisses aufgrund gemeinsamer Glaubenserfahrung von der ökumenischen Bewegung aufgegriffen wird, ist bereits jetzt eine Folge abzusehen. Alte Lehrunterschiede, sogenannte kontroverstheologische Fragen, werden in ihrer Bedeutsamkeit relativiert. Die Gruppen, die aus der gelebten Kooperation das Geschenk der Einheit erfahren und dann zum gemeinsamen Zeugnis gekommen sind, werden auch den Hintergrund abgeben für künftige entscheidende Lehrgespräche, die bei den Kirchenleitungen zu neuen Schritten und zu neuen Vereinbarungen führen können.

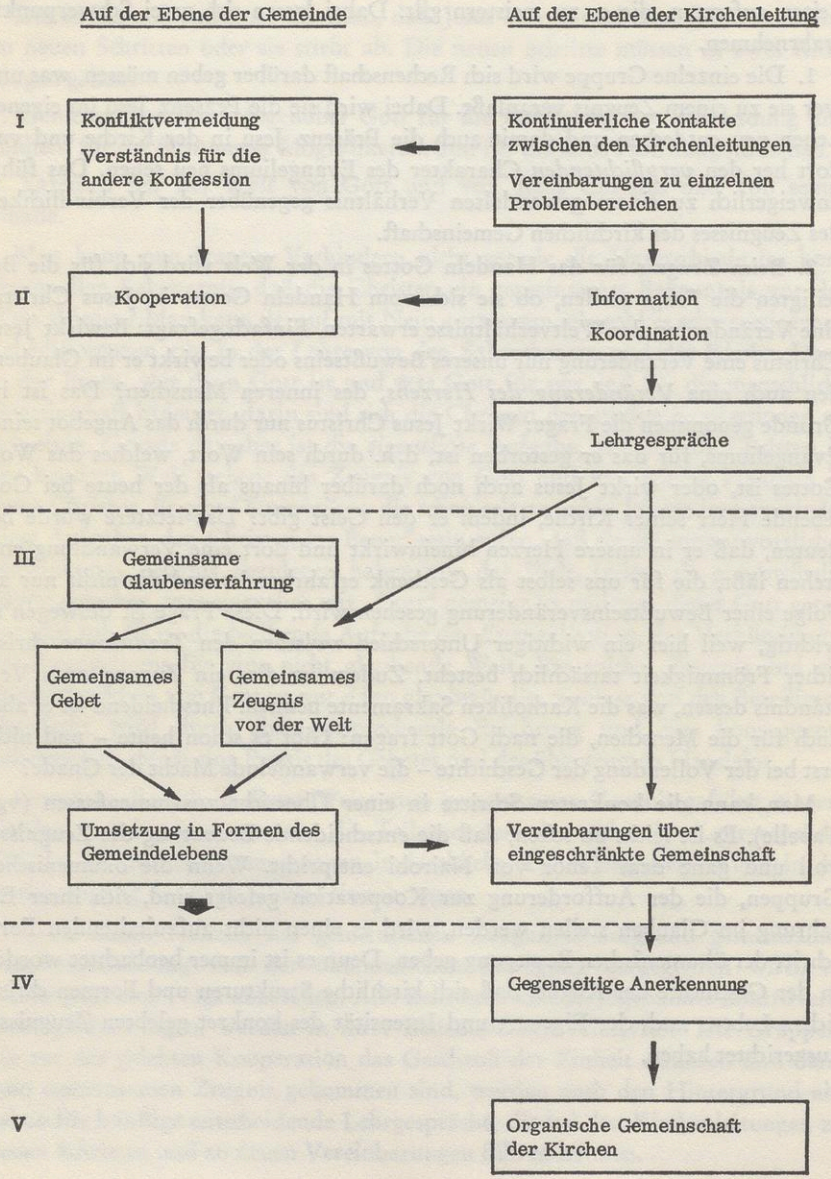
Die negativen Punkte darf man allerdings dabei nicht übersehen. Beim Bemühen um ein gemeinsames Zeugnis werden besondere spezifische Schwierigkeiten auftreten, die es zu meistern gilt. Dabei lassen sich zwei Schwerpunkte wahrnehmen.

1. Die einzelne Gruppe wird sich Rechenschaft darüber geben müssen, was und wer sie zu einem Zeugnis veranlaßt. Dabei wird sie die Präsenz Jesu im eigenen Leben neu entdecken und damit auch die Präsenz Jesu in der Kirche und von dort her den *verpflichtenden* Charakter des Evangeliums neu sehen. Das führt unweigerlich zu einem gewandelten Verhältnis gegenüber der Verbindlichkeit des Zeugnisses der kirchlichen Gemeinschaft.

2. Beim Zeugnis für das Handeln Gottes in der Welt wird sich für die Beteiligten die Frage stellen, ob sie sich vom Handeln Gottes in Jesus Christus eine Veränderung der Weltverhältnisse erwarten. Einfach gefragt: Bewirkt Jesus Christus eine Veränderung nur unseres Bewußtseins oder bewirkt er im Glaubenden auch eine *Veränderung des Herzens,* des inneren Menschen? Das ist im Grunde genommen die Frage: Wirkt Jesus Christus nur durch das Angebot seines Evangeliums, für das er gestorben ist, d. h. durch sein Wort, welches das Wort Gottes ist, oder wirkt Jesus auch noch darüber hinaus als der heute bei Gott lebende Herr seiner Kirche, indem er den Geist gibt? Das letztere würde bedeuten, daß er in unsere Herzen hineinwirkt und dort eine Verwandlung entstehen läßt, die für uns selbst als Geschenk erfahrbar ist und die nicht nur als Folge einer Bewußtseinsveränderung gesehen wird. Diese Frage ist deswegen so wichtig, weil hier ein wichtiger Unterschied zwischen den Traditionen christlicher Frömmigkeit tatsächlich besteht. Zudem ist dies ein Zugang zum Verständnis dessen, was die Katholiken Sakramente nennen. Entscheidend ist es aber auch für die Menschen, die nach Gott fragen: Gibt es schon heute – und nicht erst bei der Vollendung der Geschichte – die verwandelnde Macht der Gnade?

Man kann die konkreten Schritte in einer Übersicht zusammenfassen (vgl. Tabelle). Es ist leicht zu sehen, daß die entscheidende Bedeutung des Zeugnisses voll und ganz dem Tenor von Nairobi entspricht. Wenn die ökumenischen Gruppen, die der Aufforderung zur Kooperation gefolgt sind, sich ihrer Erfahrung im Glauben stellen werden, wird es einen nicht aufzuhaltenden Fortschritt der ökumenischen Bewegung geben. Denn es ist immer beobachtet worden in der Geschichte der Kirche, daß sich kirchliche Strukturen und Formen christlichen Lebens nach der Eigenart und Intensität des konkret gelebten Zeugnisses ausgerichtet haben.

Übersicht über Faktoren ökumenischer Entwicklung



Gemeindeökumene im Geflecht der Sozialstrukturen*

In memoriam Eva Grote-Milich

VON HEINER GROTE

Nicht wenige Christenmenschen – welcher Herkunft und Heimat auch immer – sind seit zehn, zwanzig, dreißig Jahren einbezogen in Vorgänge und Geschehnisse, die es für sie bis dahin kaum gegeben hat. Sie sind einbezogen und hineingezogen in Vorgänge und Geschehnisse, die wir unter dem Oberbegriff „Ökumene" zusammenzufassen uns angewöhnt haben – ein Wort, dessen Chiffrenhaftigkeit sich darin erweist, daß es den meisten der vor Ort Beteiligten oder Betroffenen noch immer schwer von der Zunge geht. „Ökumene" ist also ein Fremdwort geblieben, und zwar ein Fremdwort für noch ebensowenig vertraute Vorgänge und Geschehnisse. Der Mann auf der Straße und die Leute in der Gemeinde haben „Ökumene" offenkundig noch nicht einordnen können in das Gesamt ihrer Erlebnisse und Erfahrungen, ihrer Widerfahrnisse und Handlungen, weder gefühls- noch verstandesmäßig, was beides gut wäre und jedes für sich schon ausreichend.

Um anzudeuten, worum es im Folgenden gehen soll, könnte man mit einem Hauch von Ironie auch sagen: Die runde christliche Ökumene und das kantige menschliche Miteinander. Oder wer das Latein liebt, freut sich vielleicht über eine Wendung wie: Circulus oecumenicus et Quadratura socialis. Eine solche Formel läßt dann auch schon etwas von einer inzwischen aufgekommenen Stimmung anklingen und reizt ob ihres Hintersinns zu weiterem Nachdenken. Jedenfalls steht heute fest, daß mit Ökumene sich nicht nur etwas „bewegt"; vielmehr „bezieht" sich diese ziemlich junge Erscheinung auch auf mancherlei ältere oder gar ganz alte Erscheinungen des menschlichen Miteinanders. Es gilt also die gesellschaftlichen Auswirkungen und Wechselwirkungen besser in den Blick zu bekommen.

---

* Die nachfolgenden Ausführungen wurden – in vorläufiger Gestalt – schon verschiedentlich als Referat vorgetragen, zuerst auf der Regionaltagung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Loccum am 9. Februar 1976. Die Diskussion, die sich jeweils anschloß, erbrachte vielerlei Anregungen und Hilfen für die weitere Abklärung. Deshalb sei hier allen, die mitdebattiert haben, aufrichtig gedankt. Auch danke ich Dr. *Günter Kehrer* und Dr. *Helmut Fischer* für kritisches Mitdenken und ergänzende Informationen.

Der *Denk*weg ist, wie gesagt, nur einer von zweien oder mehreren möglichen Wegen. Doch da wir ohnehin nicht mehr in den Auen ökumenischer Naivität wandeln, wo das Gefühlte und Gespürte noch ein hinreichender Wegweiser war, müssen wir nun irgendwie anders weiterkommen. Neue Naivität aber (die Sozialgeschichte bezeugt es) läßt sich nur auf frischangelegten Trampelpfaden und Schotterstraßen des Denkens und Handelns erreichen. Auf einem solchen Pfad wollen wir ein paar Schritte wagen; mehr als einige Hinweise und Anregungen – bezogen allein auf die Bundesrepublik Deutschland, die jüngste Vergangenheit und die nächste Zukunft – kann das heute kaum erbringen. Es wird vieles zu ergänzen und zu berichtigen geben. Die Aufgabe aber ist bekannt und lautet, einige Begriffe durchzuberaten, mit denen sich die Einzelheiten, Grundzüge und Hauptmerkmale der Gemeindeökumene, ihre Möglichkeiten und Grenzen, besser erfassen und verstehen lassen. Gleich abgewehrt freilich sei jede Vermutung oder Erwartung, daß verbindliche christliche Gemeinschaft durch begriffliche Einmütigkeit bewirkt werden könne. Ist und bleibt doch auch die Soziologie, von der man vieles lernen kann (und die für die folgenden Überlegungen mehrfach zu Rate gezogen worden ist), eine Wissenschaft der Konfessionswirren.

*

These I: „Ökumene" ist ein seinem Gehalt nach außerordentlich wertgeladener Begriff.

Das Fremdwort „Ökumene" ist umgeben von einer Aura, wie sie fast nur noch dem Worte „Frieden" eigen ist. Wer ist schon gegen den Frieden?! Aber eine Aura kann auch ruhiges Denken blockieren. Zumindest muß man der stillschweigenden Wertgeladenheit gewahr werden. Man braucht „Ökumene" gewiß nicht herunterzuziehen, aber man sollte ihr das hölzerne Podest nehmen, auf dem sie steht, ein Podest, an dem die „Spitzen-Ökumene" – sicher ungewollt, aber doch nachhaltig – mitgezimmert hat. Auf Dauer wird sich Ökumene jedenfalls nur ereignen, wenn sie sich im schlichten Alltag ereignet und dort, wo es ein volles Miteinander der Menschen gibt bzw. geben könnte.

These II: „Ökumene" ist ein seinem Sinn nach außerordentlich weiter Begriff.

Es empfiehlt sich, „Ökumene" denkbar weit zu fassen und sie als Oberbegriff zu verwenden für alles, was zwischen christlichen Kirchen, Bekenntnissen und Gemeinschaften geschieht, für alles, was interkonfessionell und interekklesial gedacht, gefühlt, gewollt, gesagt und getan wird. Ein so weitgefaßter Begriff braucht aber, wenn er noch greifen soll, neben einer Bestimmung des Werkens immer auch eine Überprüfung am Wirken. Und so sei ergänzend vorgeschlagen, Ökumene dort am Werke zu sehen, wo sie christlich wirkt, wo sich also Nicht- und Unchristen als angesprochen erfahren vom Geist und Wirken Jesu Christi, wo Sonder- und Sektenchristen offen werden und wieder Zugang finden zu Mit-

christen und wo Kirchen- und Gemeindechristen christlicher glauben und leben können. Eine solche Begriffsbestimmung hat auch den Vorteil, daß wir Gedanken wie „christliche Einheit" oder „Una Sancta", die häufig mitgedacht werden im Ökumene-Begriff, die aber heute kaum noch weiterhelfen, beiseite lassen können. Der begrifflichen Klarheit halber sollte man auch nicht von einer Ökumene der Religionen sprechen. Für Verhältnisse und Beziehungen zu anderen Religionen eignen sich andere Begriffe besser, etwa das Wort Dialog.

These III: Um „Ökumene" konkret zu erfassen, ist der jeweils mitgedachte Sozialbereich bewußt zu machen.

Die Sozialwissenschaften unterscheiden heute in beachtlicher Übereinstimmung einen Nah-, einen Mittel- und einen Fernbereich, von welch letzterem dann oft noch ein Weltbereich abgehoben wird. Die ersten drei Bereiche sind jene, die von allen oder doch fast allen Gliedern einer modernen Gesamtgesellschaft irgendwie erfahren werden. Äußerlich gesehen, handelt es sich hier um räumlich-territoriale Einteilungen. Doch erschöpft sich darin noch nicht die Unterscheidung. Das geht auch aus all den Faustregeln zur Bestimmung hervor, von denen die folgende für unsere Verhältnisse am einprägsamsten erscheint: Nahbereich = sprechen, Mittelbereich = schreiben, Fernbereich = fernsehen. Diese Faustregeln, die nicht absolut gelten sollen, sondern nur Verstehenshilfen sind, zeigen recht eindrücklich an, daß wir Menschen jeweils in ganz anderer Weise gefordert sind, daß wir uns jeweils in anderer Weise geben, daß sich Gesellschaft und menschliches Miteinander jeweils anders ereignen, daß die Kommunikation jeweils andere Akzente trägt. Das schafft aber auch, wie später noch zu zeigen sein wird, für jeden Sozialbereich gewisse Eigengesetzlichkeiten und unabdingbare Eigenrechte, die zwischen „Nah", „Mittel", „Fern" und „Welt" zu Spannungen führen können und als solche Spannungen durchgehalten sein wollen.

These IV: Der menschliche Nahbereich unterliegt bei uns weithin einem Wandel vom „Üblicherweise-Zugeteilten" zum „Neuerdings-Erfolgten".*

---

* Die hier verwendeten Ausdrücke „üblicherweise-zugeteilt" und „neuerdings-erfolgt" sollen an die Stelle treten von zweierlei sonst üblichen Unterscheidungen. a) In veralteter und mangelhafter Begrifflichkeit ist längere Zeit von einem Wandel vom „Naturhaften" zum „Kulturhaften" gesprochen worden. b) In neuerer und für bestimmte Untersuchungen durchaus zutreffender Begrifflichkeit wird zwischen „ascribed" („zugeschrieben") und „achieved" („erworben", „erlangt") unterschieden. Gemeint ist hier, daß man einen „status" (im Deutschen: „eine Position") durch eigenes Tun erhält, also erwirbt, beispielsweise den Beruf, während Geschlecht, Nationalität, Konfession und anderes als zugeschrieben zu gelten haben, also ohne ein entsprechendes Tun dem Betreffenden zufallen. In These IV und VI aber geht es uns vorrangig darum, eine durchgängige gesellschaftliche Veränderung anzudeuten, was uns beim vorliegenden Thema nur mit den neugeschaffenen Ausdrücken möglich schien.

Gemeindeökumene meint Ökumene im Nahbereich. Was aber ist der Nahbereich? Es ist *der* Raum, in dem sich ein wirkliches Von-Angesicht-zu-Angesicht ereignet. Immer noch bildet weit überwiegend ein Dorf, ein Landstrich, eine Kleinstadt oder ein Wohnviertel den Nahbereich. In diesen Fällen lassen sich die Nahbereiche also auf Landkarten oder Stadtplänen abstecken, sind sie identisch mit Kleinst-Territorien und muten sie irgendwie gewachsen an. Diese „kontingenten" Nahbereiche haben aber bei uns eine kulturell-technische Entwicklung zu verkraften, die sie nicht selten regelrecht kaputt macht. Schon zu Zeiten unserer Urgroßeltern, noch mehr aber heute formieren sich deshalb neuartige, sagen wir „inzidentelle" Nahbereiche. Es ist eine altbekannte Tatsache, daß Menschen, nachdem sie irgendwo haben hinziehen müssen, entweder beziehungslos werden oder sich zu „etwas" (bis dahin so nie Bewußtem) hingezogen fühlen, will sagen: einen „inzidentellen" Nahbereich mitformieren. Jene Nahbereiche nun, die wir die „üblicherweise-zugeteilten" nennen können, treten in Spannung zu den „neuerdings-erfolgten" wie zu den anderen überkommenen Sozialstrukturen, von denen im folgenden die Rede sein wird. In Form einer Anmerkung sei hier nur noch darauf hingewiesen, daß die Wendung „Ökumene am Ort" problematisch ist, weil nach amtlich-katholischem Verständnis mit „Ort" zunächst und vor allem das Bistum – also ein Mittelbereich – gemeint ist, während die Umgangssprache unter „Ort" die Ortschaft – also einen Nahbereich – versteht.

These V: Menschliches Miteinander ereignet sich in hohem Maße „strukturiert".

Das Modewort „Struktur" erhält für die Sozialwissenschaften seinen Sinn von der Tatsache her, daß sich von menschlichen Gemeinschaften, Teilgesellschaften, Gesamtgesellschaften, Kirchentümern und Staatswesen regelrechte Konstruktionszeichnungen und Baupläne anfertigen und nachzeichnen lassen. Das menschliche Miteinander, so vielgestaltig es sein mag, ereignet sich offenbar überwiegend strukturiert. Machtverhältnisse und Abhängigkeiten, Pressionen und Repressionen folgen bestimmten Regeln; jede Gruppe hat ihren Aufbau und ihre bestimmten Gesetze; das Geld, der moderne Nerv aller Dinge, wird genommen und gegeben auf jeweils ganz bestimmten Wegen; immer folgen Nachrichten und Informationen einem ganz bestimmten Fluß und Rückfluß; und jedes gesellschaftliche Gebilde verfügt über Ver*laut*barungen wie über Ver*leis*barungen. Insbesondere letzteres aber wird selten voll erkannt. Man erhebt die Ver*laut*barungen in Lehre, Liturgie, Kirchenordnung und Verwaltungsreglement, man vergleicht sie, und man stellt die – gewachsenen – Übereinstimmungen und die – verminderten – Widersprüche fest. Die Ver*leis*barungen der verschiedenen Kirchen und Konfessionen aber überhört man, oder man ist doch ratlos, wie sie im semantischen Gesamt zu bewerten seien. Dabei machen die Ver*leis*barungen – will

sagen: das so Verinnerlichte, daß sich darüber nicht mehr zu reden lohnt, aber auch das Nur-angeblich-Selbstverständliche und das Tabuisierte (und deshalb nicht Ausgesprochene oder doch nur unter erheblicher Verletzung dessen, was sich „gehört", Ausgesprochene) – immer annähernd die Hälfte aus. Das aber ist einer der Gründe dafür, daß wir selbst in einer so sehr vom Wandel gekennzeichneten Zeit wie der unseren oft genug Gelegenheit haben zu staunen, wie stabil gesellschaftliche Verhaltensweisen sind, und daß schon totgeglaubte Strukturen sich unerwartet neu beleben. Zudem sind Sozialkörper, wenn sie sich erst einmal herausgebildet haben, alle irgendwie ein kollektiver Versuch zu Leben auf Dauer, verbinden sie nicht nur eine Mehrzahl von Einzelmenschen, sondern streben sie auch danach, eine Mehrzahl einzelmenschlicher Lebensspannen aneinanderzufügen.

These VI: Die „Sozialstrukturen" sind miteinander verflochten, gleichen „erkennbaren Strängen" und prägen sich mehr oder weniger aufeinander ab.

Welche Sozialstrukturen finden wir im Nahbereich vor? Versuchen wir einige aufzuzählen. Da gibt es zunächst und am häufigsten die als Eltern-Kind- und Bruder-Schwester-Beziehung erlebte Familie und die als Entscheidung erlebte Ehe. Entgegen etlichen soziologischen Prognosen und Behauptungen besteht aber auch die „Großfamilie". Sie mag – was der häufigste Fall ist – häuslich getrennt sein, aber sie funktioniert – neuerdings oder immer noch – in einer emotional-pragmatischen Zusammensetzung. Die Großmutter ist, wie es in einigen Untersuchungen heißt, eine „mobile" geworden, und Onkel und Tanten werden zunehmend „adoptiert", aber das grundlegende Phänomen Großfamilie ist keineswegs entschwunden – allenfalls haben sich einige, die chic und modern sein wollten, von den oben erwähnten Prognosen verleiten lassen, die Großfamilie zum Sperrmüll zu tun. Zu Besinnung und Verständigung verhilft vielleicht ein neuer Begriff, und so mag man nun von der „neuerdings-erfolgten" oder der „inzidentellen" Großfamilie sprechen. Jedenfalls ist Gemeindeökumene ohne die Sozialstruktur Großfamilie gar nicht richtig in den Blick zu bekommen. Es gibt Hunderte von Aufsätzen über die konfessionsverschiedene Ehe, daß aber die bundesdeutschen Großfamilien heute entweder mit Einsprengseln oder gar durch und durch konfessionsverschieden sind, harrt noch jeder näheren Erörterung. Doch zählen wir weiter auf: Auch die Nachbarschaft und die Gastwirtschaft alten Stils sind Sozialstrukturen. Eine (bis auf weiteres) entschwindende prägende Sozialstruktur ist die Einkaufschaft. Allerlei formelle und informelle Gruppen können wir als Sozialstrukturen bezeichnen, Fußball- und Schwimmvereine, berufsständische und lebensalterbezogene Verbände sowie Ortsgruppen von Organisationen wie Parteien, Gewerkschaften und Hilfswerken – mit dem neuen ökumenischen Angelpunkt karitativ-diakonischer Zusammenarbeit, an dem einiges

hängt. Auch alle Schulen, vom Kindergarten bis zur Universität, sollte man als Sozialstrukturen nicht unterschätzen, wenngleich das Strukturale da spürbar den Charakter des Vorübergehenden trägt und von einer deutlichen zeitlichen Begrenzung gesprochen werden muß. Kaum überschätzt werden aber können die Sozialstrukturen Werkstatt, Betrieb, Fabrik und Verwaltungsbehörde. Und natürlich ist es nur Bescheidenheit, daß unsere Kirchengemeinden erst als letzte unter den Sozialstrukturen aufgeführt werden.

These VII: Es besteht in unserer Zeit nicht mehr die Möglichkeit, allen Strängen des Sozialgeflechts ein durchgängiges Merkmal „einzustiften" oder „aufzuprägen".

Um es auf eine plakative Formel zu bringen: Der Westfälische Friede ist im Jahre 1948 endgültig und unwiderruflich ausgelaufen. Die religiöse Flurbereinigung, das „Cuius regio – eius religio", die säuberliche Scheidung in hie katholische und hie evangelische Territorien, gehört nach allem, was wir sagen können, der Vergangenheit an. Nahezu überall in Mitteleuropa, in den Niederlanden, in der Bundesrepublik, in der DDR und in der Schweiz, ist es zu Mischungsverhältnissen gekommen und ereignet sich in zunehmendem Maße ein Miteinander der Konfessionen. Oft geht es dabei auch nicht mehr um eine Zweizahl, sondern schon um eine Vielzahl der Konfessionen. Ob nun Zweizahl oder Vielzahl – die Möglichkeit, mit Hilfe der Religion, genauerhin: mit Hilfe *einer* Konfession, die Gesellschaft monochrom einzufärben, ist nicht mehr gegeben. Konfession und Religion sind also nicht mehr das allgemeine Erkennungszeichen und umfassendste Identitätsmerkmal aller Glieder der Gesellschaft. Versuche zu solch monochromer Einfärbung empfinden und erleben wir heute nicht nur als inhuman, sondern auch als – hier diene der angebliche spanische Katholizismus der letzten vier Jahrzehnte als Beispiel – als unchristlich oder – was uns von der DDR bis China mittels der Varianten des Marxismus-Leninismus-Stalinismus-Maoismus vorgeführt wird – als christentumsfeindlich. Eine Zwischenlösung von der Monochromität zur Vielfarbigkeit (oder aber Farblosigkeit, was man als Gefahr nicht übersehen sollte) war und ist die konfessionelle Versäulung, am markantesten ausgeprägt in den Niederlanden, aber auch in vielen anderen Ländern beobachtbar, nicht zuletzt in den Vereinigten Staaten. Die Versäulung, d. h. die nach Konfessionsfarben erfolgende Abgrenzung paralleler Sozialstrukturen vom jeweiligen Kirchenchor über je einen reformierten und einen katholischen Fußballverein bis hin zu den Verbänden reformierter und katholischer Zigarrenhersteller, ist noch längst nicht so veraltet und museal, als wie sie manchmal hingestellt wird. Man muß nur, was noch darzulegen sein wird, die Faktoren erkennen, welche die bisherigen Formen der Versäulung verändern oder auflösen.

These VIII: Die Kirchengemeinden sind wichtige und wertvolle „Knotenpunkte" des Sozialgeflechts.

Wir stehen in der Bundesrepublik bis heute vor der Tatsache, daß in den Kirchengemeinden der Großkirchen – zumindest in ihren Karteien – alle Schichten und alle Zweige der Gesamt-Gesellschaft einigermaßen vertreten sind. Solche Gemeindeverhältnisse bewirken aber – zumindest potentiell – ein erstaunliches gesellschaftliches Miteinander. Und es ist dies eine volkskirchliche Gegebenheit, die man nicht nur soziologisch hochschätzen, sondern auch christlich würdigen sollte. Nicht zuletzt an diesen kirchlichen Verhältnissen dürfte es liegen, daß Klassenspannungen bei uns bislang nie zementiert worden sind. Wir wissen, daß dies nicht überall der Fall ist und daß etwa in den Vereinigten Staaten etliche Denominationen einen Social-Status-Appeal tragen: d. h. in bestimmten Gesellschaftsschichten gehört man bestimmten Konfessionen an. Deshalb ist in Amerika Ökumenismus auch etwas anderes als bei uns, ist er unter anderem Antwort eines schlechten oder eines geweckten Gewissens auf religiös drapierte soziale Zergliederung. Wenn also in den Vereinigten Staaten und in der Bundesrepublik Nahbereiche wie Kirchengemeinden ökumenische Bewegung erleben oder in ökumenische Bewegung eingeführt werden, so ist das nicht ohne weiteres dasselbe. Man muß wissen, was da geschieht, und man muß schauen, daß bundesdeutscher Ökumenismus nicht – was denkbar und möglich wäre – zu sozialer Zergliederung führt.

These IX: Die Gemeindeökumene bedarf ausgewogener und voll bejahter „Abprägungen" von anderen Sozialstrukturen her.

Katholischerseits gut gekannt, evangelischerseits manchmal ironisiert ist das Verständnis der Kirche und dann in einem abgeleiteten Sinne auch der Gemeinde als Mutter. Da hat sich, was schon in These VI angedeutet wurde, die Sozialstruktur Familie auf die Sozialstruktur Gemeinde abgeprägt – abgeprägt aber in einer recht einseitigen Weise. Die Einseitigkeit wird heute durchaus von vielen Christen gespürt. Katholiken wie Protestanten lösen das Problem nun oft in einem regressiven, d. h. kindischen und folglich nicht kindlichen Sinne, indem sie versuchen, das, was sie von der Mutter nicht bekommen, vom Vater, sprich: der anderen Konfession, zu erhalten. Deshalb ist es ganz wichtig, sich der Vater-Mutter-Vorstellungen in bezug auf Sozialgebilde bewußt zu werden. Hat es doch selten Gutes im Gefolge, wenn Vater und Mutter gegeneinander ausgespielt werden. Entweder sollte man die Vater-Mutter-Vorstellungen ganz beiseite lassen oder doch *das* tun, was nette Kinder mehr unbewußt als bewußt zu tun pflegen: sie bringen Vater und Mutter immer wieder miteinander ins Gespräch, sie veranlassen sie zur Kommunikation, sie beginnen schon früh, ein wenig mitzudenken, und sie empfinden familiär. Solcher Zweiseitigkeit der Vater-Mutter-Vorstellung haftet aber immer noch etwas Unrealistisches an – nicht zuletzt dort, wo an *einem*

Ort Sozialgebilde von mehr als zwei Konfessionen vorhanden sind. Man kommt also nur weiter, wenn die Zweiseitigkeit zur Vollseitigkeit wird und wenn sich den Vater-Mutter-Vorstellungen die Bruder-Schwester-Kategorien innig verbinden. Das könnte beispielsweise zur Folge haben, daß man von einem Begriff wie „Pfarrfamilie" um der Ökumene willen Abstand nimmt. Wo Christen sich zwar Brüder nennen, ihre Kirchen aber nicht oder nur unter heimlichem Wenn und Aber als Schwestern akzeptieren und als quasipersonale Größen würdigen, schwingt im Brudergruß unvermeidlich der Klang mit, bisherige familiäre Bande möchten sich als trügerisch erweisen. Wie aber in vielerlei Beziehung, so auch auf christlichem Boden ist die Gefahr der Entwurzelung groß. Und sie scheint sich hier nur dann bewältigen zu lassen, wenn die überkommenen Kirchen und Konfessionen als wertvolle Integrationssysteme voll erkannt und anerkannt sind. Was aber eine Not gebieterisch fordert, sollte die Liebe längst zu geben bereit sein: das uneingeschränkte Ja der Kirchen zueinander – wie immer das im einzelnen aussehen mag.

These X: Ökumenische Gruppen und Kreise stellen – sozialstruktural gesehen – etwas völlig Neues dar.

Ganz unverhältnismäßig zur Wertgeladenheit (These I) und Weite (These II) des Begriffs Ökumene spielen ökumenische Gruppen und Kreise immer noch eine sehr geringe Rolle im kirchlichen Gesamt. Es sind Mischehenkreise, Hauskreise, karitativ-diakonische Kreise, Geselligkeitskreise von „Senioren", Männern, Frauen oder Schülern, Bibelstudiumkreise und Kreise für christliches Glaubenswissen. Überwiegend sind sie informell und von daher in ihrem Bestand labil. Trotzdem haben sie einige Chancen, Innovatoren, Erneuerer, zu sein. Aber sie sind und bleiben bis auf weiteres – das Bild ist der Deutlichkeit halber übertrieben – wie Kornblumen im Getreidefeld. Wir wissen, daß Vereine, Verbände, Organisationen, „Werke", Hilfseinrichtungen usw. ihrer Eigenart nach Nahbereich gestalten und zugleich über den Nahbereich hinaustendieren. Die Beobachter sind sich noch nicht einig, aber es kann sein, daß sich diese Sozialstrukturen eher und nachhaltiger reaktivieren werden als die überkommenen Kirchengemeinden – bedingt durch die eben erwähnte Tendenz über den Nahbereich hinaus. Alle konfessionellen Vereine und Organisationen erbrachten und erbringen eine zusätzliche „Einständung" des einzelnen in die Sozialstruktur Gemeinde und Kirche, d. h. über seine Beheimatung in Gemeinde oder Pfarrei hinaus war und ist er durch den Verein oder die Organisation nochmals irgendwie mit der Kirche verbunden. Ja, es läßt sich sozialgeschichtlich nachweisen, daß die Vereine in dem Maße aufkamen, wie die unmittelbare Bindekraft der Sozialstruktur Gemeinde nachließ. Ökumenische Gruppen und Kreise nun beziehen sich ihrer Natur nach nicht auf etwas Vorhandenes, sondern auf etwas Zukünftiges oder zu Schaf-

fendes. Oft wird es ja geradezu ausgesprochen, daß ökumenische Gemeinschaft deshalb vonnöten sei, weil die unikonfessionellen Gemeinden nicht mehr hinreichend als Sozialstrukturen erfahren werden und weil neue Sozialstrukturen zu finden seien. Das heißt: man will von verlorenen Heimaten hin zu einer gemeinsam gefundenen neuen Heimat. Eine solche „Bewegung" kann zutiefst biblisch und christlich sein, und man bräuchte, wenn der Gang der Dinge tatsächlich so wäre, keinerlei Angst vor ihr zu haben. Aber manchem, der sich schon aufgemacht hat, scheint das volle Bewußtsein der Umzugssituation zu fehlen und auch der Mut, die eigentlich noch unbekannte neue Heimat wirklich zu suchen.

These XI: Auf die Gesamt-Gesellschaft bezogen, überwiegt bei uns ganz eindeutig eine „Abschleif-Ökumene".

Wenn wir in unserem Erfahrungsbereich auf die Sozialstrukturen und das, was mit ihnen geschieht, genau schauen, erkennen wir, daß die zahlreichen interkonfessionellen Gespräche und ökumenischen Kontakte nicht immer von einem Wehen des Geistes zeugen oder Folge wiedererwachten Gehorsams gegenüber Christi Gebot sind. Nicht selten erleben wir da einfach Aus- und Nebenwirkungen von Technik, Industrie und Geopolitik. Niemand kann übersehen, daß in den vergangenen Jahrzehnten alle konfessionellen Hochprofile erheblich abgeschliffen worden sind. Aber was wie eine reuevolle Zurücknahme übersteigerter Eigenprofilierung, einer Profilierung um des Gegensatzes willen, aussieht, ist längst nicht nur gläubige Reue und christliche Buße, sondern zu guten Teilen von außerchristlichen und außerkirchlichen Ursachen veranlaßt. Wir müssen sagen: auch da hat sich der Normtechnizismus unserer Zeit und Welt nicht wenig ausgewirkt. Jene Ökumene, die Hänschen Meier und Lieschen Müller erleben und die sie als gut und richtig empfinden, ist eine Abschleif-Ökumene, ist eine Entwicklung, die – so sehr das überraschen mag – ähnlich dem japanischen Staatsschintoismus oder dem indischen Hinduismus darauf angelegt und aus ist, eine Vielheit religiöser und sozialer Einzelerscheinungen aufzusaugen, sie in einen großen „pool" einzubringen, in ein „Kartell" auch, wenn man so will, und erst auf dieser Grundlage Tempel- und Produktdifferenzierungen, die dann wieder den „Markt" beleben sollen, zu gestatten. Wenn also katholische Traditionalisten und protestantische Fundamentalisten den Ökumenismus als den Paganismus, als das Heidentum der neuesten Zeit bezeichnen, so kann sich selbst diese ihre höchst unfreundliche Sicht der Dinge mit ein paar Argumenten bewehren.

These XII: Die Abschleif-Ökumene vertieft die „Entpersönlichung" unserer gesellschaftlichen Verhältnisse.

In konfessionell gemischten Ortschaften ist es noch vor zehn oder zwanzig Jahren so gewesen, daß es Kaufläden gab für Katholiken und Kaufläden für Protestanten. Wir haben soeben gesehen, daß der Wandel, wenn sich ein solcher

konstatieren läßt, keineswegs durch ökumenische Gesinntheit bewirkt worden ist, sondern durch wirtschaftliche, technische und politische Prozesse. Wir sind unterwiesen und werden ermahnt, dorthin zu gehen, wo die Waren am preiswertesten sind. Welcher kluge Haushalter täte das auch nicht!? Aber unter den heutigen Bedingungen sind Kaufläden und Kaufhäuser in hohem Maße zu Automaten geworden, in die man, wenn man eine bestimmte Ware zu erhalten wünscht, einen bestimmten Geldbetrag hineinzugeben hat, d. h. es erfolgt kaum noch eine personale Kommunikation, die einst fundamentale Sozialstruktur „Einkaufschaft" (These VI) schwindet dahin. Wenn früher ein Protestant in einen katholischen Kaufladen ging, setzte er entweder ein Zeichen, oder er protestierte gegen Sozial-Zwänge. Jedenfalls tat sich da etwas, das im Nebeneffekt – ganz versteckt, aber doch nicht zu unterschätzen – interekklesial und interkonfessionell und immer auch irgendwie christlich war. Das aber gibt es nun nicht mehr. Die Abschleif-Ökumene füllt das Vakuum nur scheinbar aus oder deckt allenfalls ein soziales Minimum ab. Das konfessionelle Nebeneinander von früher aber war – bei aller selbstgezimmerten Höherwertigkeit hier wie dort – immer auch eine unterschwellige Anfrage an das eigene Kirche-Sein geblieben. Wir dürfen ja nicht aus dem einen Extrem ins andere verfallen und nun dem Hochmut huldigen, die konfessionelle Getrenntheit der Vergangenheit wäre nur Sünde gewesen. Der Gegenwart aber kann man vielleicht mit ihren angeblichen eigenen (doch in Wirklichkeit längst nicht immer benutzten) Waffen beikommen. Das hieße dann, daß wir für Bild und Realität der „Konkurrenz" wieder christlich-theologische Tiefe und Substanz gewinnen müßten. Und zwar so, daß wir sie nicht nur von marktwirtschaftlichen Regelmechanismen ableiten, sondern vor allem im sportlichen Wettkampf begründet sehen. Eine solche gründliche Konkurrenz verträgt sich nicht mit Kartellen und Syndikaten, bemüht sich aber ständig um Fairness. Dabei brauchen wir keine Puristen zu sein und können getrost auch sagen: Solche Konkurrenz erfolgt im Interesse der Kundschaft, auch um eines sich möglichst vergrößernden Kundenkreises willen – christlich gesprochen: zum besten der Verkündigung. Sie ist nicht auf bloße Verteilung der Waren aus, sondern tritt in eine effektive Wechselbeziehung zu den Empfängern der Güter ein, sie wird „Einkaufschaft" in einem höchst geläuterten Sinne des Wortes. Sie aktualisiert sich nicht in marktbeherrschender Koexistenz, sondern in Proexistenz und lebt davon, daß ihr ein Siegespreis (1Kor 9,24; 2Tim 2,5; 2Tim 4,7–8) bleibend vor Augen steht.

These XIII: Um der Ökumene willen bedürfen gewisse Spannungen zwischen Nah-, Mittel-, Fern- und Weltbereich einer nüchternen Anerkennung.

Nicht selten haben – damit führen wir Gedanken der Thesen III und XI weiter – Ausdrücke und Wendungen der Ökumene jeweils ihre Vorläufer und Ent-

sprechungen im weltlichen Bereich. Ausdrücke wie „bilateral" und „multilateral" sind seit langem aus Regierungspolitik und Staatsdiplomatie bekannt. Dort auch läßt sich studieren, wie jede Seite die ihr aus mancherlei Gründen nahestehenden Länder und Regierungen auf dem laufenden hält, um weit ältere und nicht minder wichtige Bilateralitäten nicht zu desavouieren. Und wo von „Konvergenz" die Rede ist, steht im Hintergrund eine Konvergenztheorie, die sich zur Vermittlung zwischen ideologischen Blöcken empfiehlt. Vorhandene konvergierende Momente seien zu nutzen, um mehr zu erlangen als nur Koexistenz. Gelegentlich behält sich die oberste Ebene, der Fern- oder Weltbereich, vor, über Zulässigkeit, Umfang und Tragweite der Konvergenzen allein zu befinden; Aktivitäten auf unterer Ebene, also im Mittel- oder Nahbereich, sind dann nicht erwünscht oder gar suspekt. Es genügt, diese Grundzüge in Erinnerung zu rufen, um zu beweisen: Kirchenleitungs-Ökumene ähnelt nicht selten der Staatsdiplomatie, wo die „zuständigen Instanzen" mit friedlichen und vornehmen Mitteln verhindern, daß der Status quo sich in einem unguten Sinne ändert, daß etwa Randgruppen die Grenze überschreiten oder gar verschieben. Gewisse Affinitäten der Randgruppen zum Nachbarland sollen unterfangen werden durch sichtbares, ja demonstratives Verhandeln der Regierungen miteinander, so daß womöglich Glieder der Randgruppen zu der Überzeugung gelangen, ihr Anliegen werde höherenorts voll gewahrt und nach besten Kräften verwirklicht. Doch das ist, von Aufgabe und Interessenlage des Fern- und Weltbereichs her gesehen, kaum möglich. Es werden immer gewisse Antagonismen zwischen Nah-, Mittel-, Fern- und Weltbereich bestehenbleiben. Wer diese Antagonismen leugnet, wer sie als Ungehorsam, Unglauben oder Destruktion hinstellt, handelt entweder unrealistisch oder nur im Interesse *des* Bereiches, in dem *er* das Sagen hat.

These XIV: Dauerhafte ökumenische Flora erwächst wesentlich auf dem Humusboden einer „Graswurzel-Ökumene".

Wir stehen vor der Tatsache, daß nennenswerte gesellschaftliche Mehrheiten von überkommenen Profilen und Identitätsmerkmalen immer erst dann Abschied nimmt, wenn neue Profile sich bewährt haben und neue Identitätsmerkmale voll erprobt sind. Selbstverständlich gilt das auch und vor allem für den Nahbereich. In der Zwischenzeit braucht die Masse der Menschen nur kräftig Angst zu erleben – Angst, die ihr womöglich auch zielstrebig eingejagt wird –, um sie schnell wieder die immer noch nicht verloschene Wärme überkommener Sozialstrukturen aufsuchen zu lassen. Und wir dürfen nicht vergessen, daß die vielgeforderte Rückkehr zu den Ursprüngen, der Rückgriff auf die ältesten, reinsten Quellen von einer nennenswerten Volksmehrheit gar nicht nachvollzogen werden kann. Sozialkundlich läßt sich ferner in Analogie aufzeigen, daß das, was christlich geglaubt, was vernünftig und sachlich richtig ist, noch lange nicht die Chance

besitzt, soziale und im vorliegenden Fall kirchliche Realität zu werden. Auch muß man sich daran erinnern lassen, daß Sozialstrukturen in einem hohen Maße vom Gesetz des „do ut des" bestimmt sind. Hier liegt die Chance der Unstrukturierten, der Vorläufigen, der Unfertigen und derer, die wirklich nur geben wollen. Man kann sie, da ihre Existenz eine basisnahe und eine sporadische ist, „Graswurzel-Ökumene" nennen. Es geht um das christliche „Wirken", von dem in These II die Rede war, es geht um die ökumenischen Gruppen und Kreise von These X und um die „Konkurrenzen" von These XII (gegen Ende).

These XV: Graswurzel-Ökumene bedarf der Gemeinschaft im Herrenmahl; wer Ökumene will, darf *hier* nicht hindern.

Von *einer* Quelle und von *einer* Speise muß auch die Graswurzel-Ökumene leben, sprich: von Wort und Sakrament. Damit aber werden eucharistische Gastbereitschaft, Interkommunion, oder wie immer man es nennen mag, tatsächlich zum springenden Punkt. Vom katholischen Sakramentsverständnis her besteht katholischerseits ein hoher Respekt vor der Sozialrelevanz von Kommunion wie von Interkommunion. Man rechnet bei gemeinsamen Feiern des Herrenmahls mit ernsthaften Folgen für die katholische Kirche als Sozialstruktur und als Societas. Dem kann man beipflichten, aber unter Einschluß auch aller Sozialstrukturen evangelischen Kirchentums. Alles dies freilich unter einer Voraussetzung, von der noch viel zu wenig gesprochen worden ist: der Beziehung von Eucharistie wie Abendmahl zu einem der grundlegendsten Sozialvorgänge überhaupt, zu dem Miteinander-Essen-und-Trinken, zum Miteinander-Mahl-Halten, zum Brotbrechen, zum Die-Speise-Teilen. In etlichen bekanntgewordenen Fällen von Interkommunion wurde nun tatsächlich diese, wie man sagen darf, „Sozialtiefe" wiederzugewinnen versucht, waren diese Interkommunionen alles andere als Show oder Demonstration. Wer diese Dimension sieht und das Bemühen achtet, die „Sozialtiefe" wiederzugewinnen, kann alle Maßnahmen, die solche ernstgemeinte, im Lebensvollzug vorbereitete und tieferlebte Gemeinschaft im Herrenmahl zu verhindern sucht, nur bedauern. Werden doch hier nicht nur Interkommunionen verhindert, sondern auch das Streben erschwert, Eucharistie wie Abendmahl wieder voll zu ihrem Wesen gelangen zu lassen. Leider ist auch hier und noch in jüngster Zeit viel aneinander vorbeigeredet worden. So hat mancher nicht sehen wollen, daß die „Pastoraltheologische Handreichung zur Frage einer Teilnahme an Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern der anderen Konfession" der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche ein hilfreiches Wort für den *Nahbereich* sein wollte und daß das „Wort zur ökumenischen Zusammenarbeit" von Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt aus Kirchenraison und einem Denken an den *Fernbereich* heraus verfaßt war.

These XVI: Die „Nest-Ökumene" ist, wenn sie gelebt werden kann und gelebt wird, eine der Haupthilfen für die Gemeindeökumene und den Konfessionsfrieden am Ort.

In Ehe und Familie wird die Konfessionsverschiedenheit am existentiellsten erlebt, erlitten und wegen der Größe der Aufgabe und dem Ausbleiben jeder Unterstützung nicht selten verdrängt. Warum wird immer nur von den Leiden und Nöten der konfessionsverschiedenen Ehe gesprochen? Warum konnte man noch kaum hören, daß Konfessionsverschiedenheit in der Ehe „erfreut" (also nicht erlitten) worden sei. Wir wollen hier weder eine Antwort wagen noch erneut Klage erheben. Es sollen nur einmal die Sozialstrukturen Ehe und Familie in Beziehung gesetzt werden zu größeren Sozialstrukturen im Nah- und Mittelbereich. Bekanntlich haben die Verhältnisse in Irland (nicht nur in Nordirland) vielerlei Ursachen, so daß man nicht einfach von einem Konfessionskrieg sprechen kann. Aber es ist auch berechtigt, zu sagen: Den Deutschen hätten leicht einmal nordirische Zustände blühen können, wenn es in Deutschland nicht einen hohen Anteil an konfessionsverschiedenen Ehen geben würde. Die „kleine" Sozialstruktur Ehe scheint hier also tödliche Konflikte in größeren Bereichen und Sozialstrukturen mit verhindern zu helfen. Dies zu übersehen, wäre sträflicher Leichtsinn, und gute Ansätze sich nicht entfalten zu lassen, wäre unchristlich. Es ermangelt noch jeden Beweises, daß Nest-Ökumene nur evangelische Gewinne erbringt. Einen Gewinn hätte aber wohl Reform als solche, wie überhaupt „Ökumene" als wirklich in Bewegung gekommene Bewegung immer auf christliche Reform und gläubige Besinnung zielt. Auch mit der Nest-Ökumene ist die Gemeinschaft im Herrenmahl wieder angesprochen, und es dürfte überhaupt keinen Zweifel mehr dulden, daß konfessionsverschiedene Ehen einschließlich ihrer Familien und Großfamilien – wenn letztere schon einmal ein außerordentlicher Anlaß zusammengeführt hat – zu Abendmahl wie Eucharistie zuzulassen sind.

*

Der Leser sieht: Mit der Abfolge von sechzehn Thesen ist noch keine Lösung angeboten worden. Vielleicht ist aber eine Denkbelebung erfolgt. Auf eine von vielen offengebliebenen Fragen sei hier noch hingewiesen: Mit der in den Industrieländern gegebenen Mobilität sind Fern- und Weltbereich gleichsam immer wirklicher und bedeutsamer geworden. Durch diese Mobilität erhalten der Fern- und der Weltbereich – so oberflächlich sie erlebt werden mögen – einen weit höheren Stellenwert als früher. Kleingruppe und Fernbereich treten bei immer mehr Gelegenheiten in ein echtes Bedarfsverhältnis zueinander. Wie aber kann „Ökumene in der Nähe" sozialreal Gestalt gewinnen als „Ökumene in der Weite"? Es kann sein, daß die gegenwärtige Bedarfslage von der weiteren technoökonomischen Entwicklung wieder überholt wird, daß die Mobilität trotz der

rasanten Beschleunigung im Transportwesen wieder abnimmt, daß man Fuß und Fahrrad wieder entdecken wird (wieder wird entdecken müssen) und daß das Reisen nicht mehr in Luftsprüngen erfolgt, sondern für den normalen Sterblichen nur bei längerer Verweildauer noch sinnvoll und bezahlbar ist. Damit aber würde der jeweilige Fernbereich zu einem fernen Nahbereich. Klarheit zu gewinnen über die Gemeindeökumene, über die Ökumene im Nahbereich bleibt also weiterhin eine der vorrangigsten Aufgaben.

Südindische Kircheneinigungsgespräche

Versuch einer Bilanz

VON HUGALD GRAFE

Seit vielen Jahren ist es merkwürdig still geworden um die früher in Deutschland mit lebhafter Teilnahme begleiteten[1] Einigungsgespräche zwischen der Kirche von Südindien (CSI) und den fünf lutherischen Kirchen in ihrem Raum[2]. Die Gründe dafür sind gewiß auf beiden Seiten zu suchen: hier bei uns im allgemeinen Erlahmen des Interesses am Leitbild der organischen Union und dort im Nachlassen des ursprünglichen Eifers in den Verhandlungen selbst. Die Ironie der Geschichte wollte es, daß gerade der krönende und verheißungsvolle Abschluß langjähriger zielstrebiger Arbeit, der Verfassungsentwurf für die vereinigte Kirche von 1969[3], zum retardierenden Moment wurde. Die beteiligten Kirchen haben bis heute nicht die erwarteten Änderungsvorschläge oder zustimmenden Voten dafür vorgelegt. Noch bedeutsamer war als konkretes Ergebnis die Erklärung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den meisten von ihnen aufgrund eines beachtlichen dogmatischen Konsensus. Aber auch dies hatte für den Fortgang der Dinge zunächst eher einen beruhigenden und einschläfernden Effekt.

Aufhorchen mußte man jedoch dann, als im vorigen Jahr die Vertreter wenigstens dreier lutherischer Kirchen zusammen mit denen der Kirche von Südindien in der 11. Sitzung der Zwischenkirchlichen Kommission sich auf den Vorschlag einigten, bei der Gründung der neuen „Church of Christ in South India" (CCSI) in zwei Phasen vorzugehen[4]. In der ersten sollen nur die „Grundprinzipien" des Unionsplans in Kraft treten, in der zweiten die gesamte Verfassung mit sämtlichen organisatorischen Konsequenzen. Das bedeutet in gewisser Weise einen Rückgriff auf ein Konzept, das elf Jahre vorher unter der Devise „alles oder

nichts" im Blick auf organische Union von der Hand gewiesen worden war. Jetzt kann unter dem Einfluß konziliaren Denkens offenbar der Grundsatz „we unite in order to unite" auch auf die Frage der völligen konstitutionellen Integration angewandt werden im Rahmen der Voraussetzung, daß man sich im Fundamentalen von „Faith and Order" einig ist. Diese Wendung in der Entwicklung macht deutlich, daß das Potential der Einigungsbewegung in Südindien bei weitem noch nicht erschöpft ist, und veranlaßt uns zu einem historischen Rückblick. Was ist in dem fast dreißigjährigen Liebeswerben der Kirchen bis heute geschehen?

DIE ERSTEN SCHRITTE AUFEINANDER ZU

Es begann unmittelbar nach Gründung der CSI im Jahre 1947. Zunächst war es der Lutherische Kirchenbund Indiens, dann aber auch die CSI selbst, die ihre Bereitschaft zu Gesprächen für eine erweiterte Unionskirche erklärten. Führende Theologen beider Gruppen (sowie der Baptisten) trafen sich 1948 in Madras, um die Möglichkeiten abzuwägen. Man sprach am Ende der Tagung die Gewißheit aus, daß die trennenden Mauern zwischen den Kirchen nicht unüberwindbar seien.

Daraufhin drängten die Lutheraner darauf, die Rolle von Bekenntnisschriften in der Kirche zu verhandeln. Man kam zu dem Ergebnis, daß eine Übereinstimmung in den Grundlehren, die zum Wesen des Evangeliums gehören, als Vorbedingung für eine Kirchenvereinigung angesehen werden muß. Für die Lutheraner bedeutete dies den Verzicht, die Anerkennung ganz bestimmter historischer Bekenntnisse, z.B. der Augsburger Konfession, dem vollen Wortlaut nach als Bedingung zu fordern, für die Kirche von Südindien die Einsicht, daß man mit einer Paraphrase des Nicänum, wie sie in ihrer Verfassung erscheint, nicht auskommen wird, und die Offenheit, sich überhaupt auf die Linie von gültigen Lehraussagen bei den weiteren Gesprächen einzulassen. Dieser zweite Schritt wurde 1951 vollzogen.

Nun wurde eine Reihe von Themen ausgewählt, die zwischen den Kirchen als kontrovers galten: Gesetz und Evangelium, Erwählung, Abendmahl und Kirche und Amt. In der Zeit bis 1959 verabschiedete man über diese vier Fragen je eine Lehrerklärung (Agreed Statement). Zu ernsthaften Schwierigkeiten und länger anhaltenden Rückschlägen kam es bei den letzten beiden Themen. Beim Abendmahlsverständnis wurde lange um das lutherische Anliegen der manducatio oralis gerungen. Einigkeit erzielte man dann über einen Text, der einerseits „kapernaitische" Vorstellungen („... daß wir das physische Fleisch Jesu von Nazareth essen") verwarf, andererseits das Empfangen von Leib und Blut Christi an Essen und Trinken band und nicht vom Glauben des Empfangenden

abhängig machte. Beim Fragenkomplex „Kirche und Amt" schoß man sich erwartungsgemäß für längere Zeit auf das Problem des Historischen Episkopats ein. Hier war das Resultat die für die lutherischen Partner befreiende Übereinkunft, daß die Kirche nicht mit dem Bischofsamt steht und fällt und daß das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von bischöflicher Sukzession das Verhältnis einer Kirche zu einer anderen nicht bestimmen darf.

Damit lagen im ganzen fünf Agreed Statements vor, in denen sich ein hohes Maß an Übereinkommen unter den verantwortlichen Theologen (Kirchenführern und Dozenten der Theologie) der beteiligten Kirchen über eine Reihe von anstehenden Lehrfragen niedergeschlagen hatte[5]. So konnten nun die Kirchen in offizielle Verhandlungen eintreten. 1961 wurde die CSI-Lutheran Inter-Church Commission gebildet, eine Kommission aus 20 bis 25 Vertretern der sechs Kirchen. Sie ist bisher in 11 Sitzungen zusammengetreten. In ihr wurde auf der Seite der CSI besonders die prägende Kraft von Principal Russell Chandran und Bischof Lesslie Newbigin, auf lutherischer die von Bischof R. B. Manikam maßgebend. Das erste greifbare Ergebnis dieser Zwischenkirchlichen Kommission war ein gemeinsamer Katechismustext für das Gespräch mit Nichtchristen und die christliche Unterweisung. Er wurde 1967 zur Erprobung in den Kirchen empfohlen[6].

„DER GLAUBE DER KIRCHE"

Weitaus schwieriger und zeitraubender als die Arbeit am Katechismus gestaltete sich die Formulierung einer verbindlichen Lehrgrundlage für die gemeinsame Kirche. Sie konnte auf den Ergebnissen der Agreed Statements aufbauen. Doch mußte in den Prozeß die Gesamtheit der Kirchen bis in die untersten Ebenen hineingenommen werden. Theologische Kommissionen, Pfarrkonvente, Regionaltagungen, Synoden und Gemeindeversammlungen hatten sich mit dieser Frage zu beschäftigen. Dies geschah in den verschiedenen Kirchen mit unterschiedlicher Intensität. In einem Falle griffen auch Missionsleitungen in Europa theologisch beratend ein[7]. So vergingen nahezu sieben Jahre (1962–1969), bis eine revidierte Fassung des Doctrinal Statement „The Faith of the Church", in der den offiziellen Wünschen der Kirchen Rechnung getragen war, verabschiedet werden konnte[8], und noch einmal drei Jahre, bis deutlich war, daß alle Kirchen diesem Lehrdokument auch grundsätzlich zustimmten.

Das Lehrdokument „Der Glaube der Kirche" setzt sich aus sieben Artikeln zusammen (wovon der letzte allerdings nicht dem beschriebenen Werdegang unterlag): über die Heilige Schrift, Glaubensbekenntnisse und Bekenntnisschriften, Glaube an Gott, die Kirche, das Amt, die Sakramente und die Hoffnung der Kirche. Es ist ein ausgesprochenes Unionsdokument ohne augenfälligen

Bezug auf die indische Umwelt – eine Tatsache, die oft beklagt worden ist. Demgegenüber ist ein „Missionsbekenntnis" für eine spätere Phase in Aussicht gestellt worden[9]. Es wird erwartet, daß dieses „fuller doctrinal statement" nicht nur eine Auslegungshilfe für das Lehrdokument geben, sondern auch den Glauben der Kirche in der geistesgeschichtlichen Situation Indiens erläutern wird, etwa nach Art des Batak-Bekenntnisses in Indonesien.

In dem nun seit 1969 vorliegenden Text[10], der Teil der Kirchenverfassung bilden soll, wird gelehrt, daß die Heilige Schrift „inspirierte Urkunde und Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes für die Menschheit" ist. Ihre Mitte bildet Jesus Christus, und sie ist die höchste und entscheidende Glaubensregel, durch die der Heilige Geist die Kirche erleuchtet und reformiert. Das Apostolische und das Nicänische Glaubensbekenntnis schützen den echten biblischen Glauben und werden deshalb als verbindlich angenommen („This Church accepts and acknowledges . . ."). Abgestuft wird das Athanasianum anerkannt („recognises"), und zwar als richtige Auslegung des trinitarischen Glaubens. Dann heißt es – und dies ist die erste wesentliche Ergänzung gegenüber der ersten Fassung –: „Sie (die Kirche) erkennt auch die Bekenntnisschriften der Reformation als wertvoll für die Auslegung der Schriftlehre über das Heil des Menschen an, besonders darüber, daß er in Christus aus Gnade durch den Glauben allein gerechtfertigt wird". Im folgenden Artikel über den dreieinigen Gott, dem längsten von allen, wird Rechtfertigung durch den Glauben noch einmal genannt, aber mit der nun doch nur gegen den Hintergrund hinduistischer Gnadenreligionen recht verständlichen Zuordnung des Wortes „allein" zu Christus. Auch sonst spiegelt dieser Artikel, wenn man näher zusieht, an bestimmten Stellen das eigene Glaubenspathos der indischen Kirchen wider, so wenn es einerseits heißt, daß Gott sich allen Menschen nicht unbezeugt gelassen hat und unaufhörlich in Schöpfung, Geschichte, Kultur, Religion und dem Gewissen des Menschen am Werke ist, und andererseits gesagt wird, daß in Christus Gott und seine Liebe zu uns endgültig und vollständig geoffenbart ist und daß die Einwohnung des Heiligen Geistes, die erst durch das Werk Christi möglich wurde, die Realisation Gottes („presence of God") selbst bedeutet. Überhaupt ist es für die theologische Lage in Indien ganz gewiß bezeichnend, daß der Passus über den Heiligen Geist eine sehr gründliche Durch- und Überarbeitung erfuhr[11]. Darin wird am Schluß erklärt: „Derselbe Heilige Geist sendet die Anhänger Christi hinaus in die Welt, um für ihn zu zeugen, überführt die Welt der Sünde und gibt der Kirche die Kraft, das Werkzeug der Vergebung zu sein. Der Geist geht der Kirche in ihrer Mission voraus, indem er den Menschen, die von Natur Feinde Gottes und blind für seine Wahrheit sind, die Gabe des Glaubens an Jesus Christus verleiht, sie zur Buße führt und in ihre Herzen die Liebe Gottes ausgießt. Durch sein Wort und

die Sakramente beruft, sammelt, erleuchtet und heiligt er die ganze christliche Kirche auf Erden, erhält uns im rechten einigen Glauben, eint uns in seiner Gemeinschaft, dolmetscht uns Christus und gibt uns die Gewißheit, daß wir Kinder Gottes und Erben seines Reiches sind. Damit ist der Heilige Geist Vorgeschmack und Garant der neuen Schöpfung Gottes". Die Anklänge dabei an bekannte Wendungen aus Bibel und Luthers Kleinem Katechismus haben es mit ermöglicht, daß das Dokument von den theologisch weniger geschulten kirchlichen Entscheidungsgremien angenommen werden konnte. So gab die Synode der Tamil Evangelical Lutheran Church später ausdrücklich zu Protokoll, daß es mit dem Glauben der Kirche, wie er in den lutherischen Bekenntnisschriften enthalten sei, übereinstimme.

Noch interessanter ist die Art, wie Art. 7 der Augsburger Konfession in dem bedeutsamen Abschnitt über die Kirche Pate stand, der das Problem angeht, mit dem man es in actu zu tun hatte: die Einheit der Kirche Christi. Sie wird als Glaubensartikel grundsätzlich bekannt. Dann aber wird von der notwendigen Sichtbarmachung dieser Einheit für die Welt gesprochen und den Voraussetzungen, die dazu unabdingbar sind. Für diese Fragestellung sind es drei: die rechte Verkündigung des Wortes Gottes, die rechte Verwaltung der Sakramente und eine verbindliche Liebesordnung für die Grundlagen des gemeinsamen kirchlichen Lebens („an accepted ordering of the essentials of the common life of the Church in love"). Das dritte Element war keinesfalls unumstritten, wurde aber gegen die Vorstellung hinzugefügt, als könne man ruhigen Gewissens im gleichen Land Kirchen gleicher Lehre und Sakramente völlig getrennt nebeneinander bestehen lassen. Hinzugefügt wurde im selben Atemzug dann auch, um jedes Mißverständnis einer bestimmten kirchlichen Ordnung als Heils- und Einheitsordnung auszuschalten – wieder in charakteristischer Abwandlung von CA 7 –: „Jedoch ist es nicht notwendig (für das Sichtbarmachen der Einheit), daß Traditionen, Riten, Zeremonien und die nähere Ausführung von Kirchenordnung und -organisation überall gleich seien".

Bei den folgenden beiden Artikeln über Amt und Sakramente wurden die Agreed Statements 4 und 5 weiterentwickelt. Unter den neuen Akzenten ist zu nennen, daß die Bedeutung der Amtssukzession auch historisch eingeschränkt wird: „Aber es gibt Zeiten, in denen die reguläre Übermittlung der Amtsvollmacht unmöglich wird, wenn die wahrheitsgetreue Verkündigung des Evangeliums fortbestehen soll." Beim Heiligen Abendmahl wird die Art der Realpräsenz Christi ein Geheimnis genannt, das unergründbar ist. Buße und Glauben der Teilnehmer am Sakrament entscheiden über dessen Heilswirksamkeit für sie.

Im siebenten und letzten Lehrartikel werden Weltverantwortung des Christen und seine Hoffnung auf die Vollendung der Welt auf eine dialektische Weise

in Beziehung gesetzt. Trotz Vergänglichkeit und Weltgericht sind die ersten Früchte der Vollendung schon reif seit der Auferstehung Christi. So endet die gesamte Glaubenserklärung mit der zur Tat befreienden Gewißheit: „Gott ... kann alles, was wir für Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in dieser Welt tun, auferwecken und in sein ewiges Reich einbauen. Daher sind wir überzeugt, daß unsere Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn."

WEITERE GRUNDARTIKEL DER VERFASSUNG

Das bisher beschriebene Lehrdokument ist selbst Teil des Verfassungsentwurfs von 1969 für die „Kirche Christi in Südindien" und steht da an erster Stelle unter den Leitprinzipien oder Grundartikeln („Governing Principles"), die nur durch ein sehr schwieriges Verfahren geändert werden können[12]. Von ihnen war das episkopale Element am heftigsten und längsten umstritten. Auf der einen Seite herrschte die Auffassung bei vielen, daß, wenn schon das Bischofsamt erklärtermaßen nicht zum „esse" der Kirche gehöre, man ohne weiteres in der vereinigten Kirche präsidentiale und episkopale Strukturen wenigstens vorübergehend nebeneinander bestehenlassen könne. Auf der anderen Seite hatte die Anschauung vom Historischen Episkopat als kräftigstem Mittel zur Einheit zahlreiche überzeugte Anhänger nicht nur innerhalb der CSI, sondern auch unter von Schweden her geprägten Lutheranern. Ein Weiterkommen in dieser Frage wurde durch einen Urentscheid der Synoden der beteiligten Kirchen ermöglicht (1964–1969). Er fiel zugunsten einer von Anfang an einheitlichen bischöflichen Verfassung aus, mit der von einer Kirche (der TELC) erbetenen Maßgabe, daß hierarchische Vorstellungen vom Amt zu vermeiden und eine allen annehmbare Definition des Historischen Episkopats (in der CSI vermieden) zu geben sei. Schließlich legte die Kommission für die Arbeiten am Verfassungsentwurf fest, daß „obschon die Kirche sich zur Regel setzt, daß Bischöfe die Aufsicht bei allen Ordinationen führen, an keiner Stelle Anlaß zu dem Glauben gegeben werden solle, daß das Bischofsamt wesensnotwendig für das Sein der Kirche und des kirchlichen Amtes sei".

Diesen Richtlinien wurde in der „Proposed Constitution" so Rechnung getragen, daß der Dienst des Bischofs nicht wie in der Verfassung der CSI als die höchste Stufe des kirchlichen Amtes nach der des Diakons und Presbyters erscheint. Es ist überhaupt nicht mehr die Rede vom Historischen Episkopat, nicht einmal von einem „Bischofsamt". Man sagt vielmehr: Innerhalb des einen Amtes der Kirche gibt es drei ordinierte Funktionen („offices"), die des Pastors, des Bischofs und des Diakons. (Die Bezeichnung „presbyter" für den Gemeindepfarrer in der CSI würde durch „pastor" ersetzt werden.) Eine festgelegte Reihenfolge dieser Funktionen ist in Aufzählungen und Aufstellungen geflissent-

lich vermieden worden, ebenso wie der Ausdruck „Laie" (layman) für den nichtordinierten Teilhaber des Amtes, der – etwas umständlich – als „Vertreter des allgemeinen Amtes" bezeichnet wird und außer den Pflichten des allgemeinen Priestertums in Familie, Volk und Kirche mit besonderen oder örtlich begrenzten Diensten („commissioned ministries") beauftragt werden kann. Bei Ordinationen sollen Vertreter sämtlicher Funktionen unter dem „Vorsitz" eines Bischofs mitwirken zum Zeichen, daß die gesamte Kirche ordiniert. Bei der Einsetzung von Bischöfen geschieht die Handauflegung durch mindestens drei Bischöfe (womit die Tradition des Historischen Episkopats dann doch gewahrt bleibt), drei Pastoren, einem Diakon und einem Laien. Eine Neuordination, Ergänzungsordination oder ein Akt gegenseitiger Bevollmächtigung soll bei Bildung der CCSI nicht stattfinden. Alle Amtsträger der beteiligten Kirchen, ob bischöflich ordiniert oder nicht, werden als Amtsträger der neuen Kirche übernommen. Die Zusammenführung des Amtes wird in der gemeinsamen Annahme der Verfassung, besonders der Grundartikel einschließlich des Lehrdokuments, gewährleistet werden. Bischöfliche Ordination wird später auch nicht von solchen Amtsträgern gefordert werden, die aus anderen Kirchen in den Dienst der CCSI treten, und zwar ohne eine gesetzte Frist für die Überprüfung dieses Grundsatzes wie derzeit bei der CSI (30 Jahre, d. h. 1977).

Für den Pastor wird in den Grundartikeln niedergelegt, daß er die Verantwortung für Wort und Sakrament hat und den „Vorsitz" beim Heiligen Abendmahl führen soll. Dem Bischof ist die Aufsicht über Verkündigung, Seelsorge, Gottesdienst und Verwaltung gegeben. Bei seiner Wahl sollen Diözese und Gesamtkirche zusammenwirken. Völlig neu für die südindischen Kirchen ist die Konzeption des Diakons. Er ist weder ein Anwärter auf das Pastorenamt noch ein sozialer Funktionär der Kirche, sondern ein Beauftragter der Gesamtkirche ohne die Funktion der Gemeindeleitung. Er soll vorzugsweise einen weltlichen Beruf ausüben und von dort her seine Erfahrungen für den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche einbringen.

Wer die Vorgeschichte der CSI kennt und die verschiedenen Traditionen der geistlichen Ordnung im südindischen Luthertum, wird verstehen, warum die dargelegten Leitprinzipien über das Amt der Kirche im Verfassungsentwurf einen hohen Stellenwert einnehmen. Sie sind eingebettet in die bewährte Verbindung von kongregationalistischen, synodalen und episkopalen Strukturen, mit der die CSI antrat, und können als eine von lutherischem Gedankengut befruchtete Weiterentwicklung dieser Kirchenform gelten. Ausdrücklich wird betont, daß die entworfene Ordnung keinesfalls den Anspruch impliziert, allein göttliche Setzung für alle Zeiten und Verhältnisse zu sein, und keinesfalls volle Gemeinschaft mit Kirchen anderer geistlicher Struktur ausschließt. Aus dem Gesagten

wird auch die Grundidee dieser Kirchenvereinigung deutlich, die auch konkret in den „Governing Principles" ausgesprochen wird: Die Union soll weder als Subtraktions- noch als bloßer Additionsprozeß innerhalb der verschiedenen Traditionen verstanden werden, sondern als Integration der theologisch unaufgebbaren und kirchengeschichtlich bewährten Elemente in ihnen unter Abstoßung dessen, was in der gegebenen Lage dem Evangelium nicht dient. Niemand soll genötigt werden, liebgewordene Ausdrucksformen und Lebensäußerungen seines Glaubens aufzugeben. Dazu wird das schon für die CSI bedeutsame feierliche Versprechen („pledge") aufgenommen, daß keinerlei Gewissensknechtung von seiten kirchlicher Behörden oder Mehrheiten ausgehen darf. Diese Freiheit wird als notwendiger Bestandteil des Wachstumsprozesses angesehen, der mit Gründung der Kirche einsetzen soll. Man erwartet dabei vom Heiligen Geist, der gegenseitiges Vertrauen geschaffen hat, daß er nicht nur weiter zusammenführt und bereichert, sondern auch das kirchliche Leben fortwährend korrigiert und reformiert.

Es sei noch gesagt, daß diese Prinzipien ausdrücklich auf das gottesdienstliche Leben angewandt werden. Hier wird weitgehende Freiheit für alte und neue Formen gewährt. Das ius liturgicum liegt bei Gemeindepfarrer und Einzelgemeinde gemeinsam. Einheitliche Riten sollen nur für Ordinationen (von Anfang an) und Konfirmationen (zu einem späteren Zeitpunkt) eingeführt werden.

Die dargelegten Grundartikel könnten nach den – etwas vagen – Beschlüssen der Zwischenkirchlichen Kommission von 1975 an Bedeutung noch gewinnen, wenn sie mit den „Grundprinzipien" im wesentlichen identisch sind, die in der ersten Phase des Zusammenschlusses in Kraft treten sollen. Dies ist durchaus denkbar. Es wäre dann auch möglich, daß schon den detaillierten Beschreibungen der verschiedenen Funktionen des Amtes auf den ihnen folgenden Seiten des Verfassungsentwurfs[13] Gültigkeit zugesprochen werden wird. Einer späteren Zeit wird aber wahrscheinlich die Entscheidung über die Vorlagen betreffs Kirchengliedschaft und Kirchenzucht etc. vorbehalten sein und ganz sicher die über eine einheitliche Durchorganisierung der Kirche[14] nach Gemeinden, Pastoraten, Diözesen (mit einer mittleren Stärke von 50 000 abendmahlsberechtigten Gliedern und eigenen Verfassungen) und Bezirken (sprachlich-politisch gegliedert je einer für Tamil Nadu, Kerala, Karnataka und Andhra Pradesh mit Regionalsynoden ohne gesetzgebende Gewalt), abgesehen vielleicht von der Generalversammlung der CCSI, die man sich auch aus der ersten Phase nicht wegdenken kann. Aber es ist müßig, darüber jetzt Vermutungen anzustellen. Offen ist ja vor allem noch, wie die Kirchen offiziell auf den Vorschlag der stufenweisen Zusammenführung reagieren werden und überhaupt, wie schon eingangs gesagt, auf die Leitideen und Einzelheiten des Verfassungsentwurfs. Was aber erschwert ihnen den Prozeß der Einigung?

PRAKTISCHE SCHWIERIGKEITEN UND GEISTIGE HINDERNISSE

Zunächst ist dies zu nennen: Die Synoden der südindischen Kirchen werden in Abständen von zwei, drei oder gar vier Jahren abgehalten. Abschließende Voten kann man nicht eher erwarten und dann auch nur, wenn die Vorbereitung solcher Beschlüsse durch Publikationen, Übersetzungen und Ausschußsitzungen gründlich genug gewesen ist. Anderenfalls wird um weitere zwei, drei oder vier Jahre vertagt – für die Zaudernden immer die beste Lösung. In den langen Zeiträumen verliert sich der Schwung der Bewegung leicht. Ganze Generationen von engagierten Verhandlungsführern treten ab. Die neuen sind versucht und oft auch genötigt, in vieler Hinsicht von vorn anzufangen. Von den 20 Gliedern der Zwischenkirchlichen Kommission von 1975 sind nur vier an der Arbeit des Verfassungsentwurfs beteiligt gewesen und davon nur einer intensiv.

Dazu kommen neue Entwicklungen und Konstellationen, die die Arbeit von vielen Jahren gefährden können, wenn sie noch zu keinem konkreten Abschluß geführt hat. So hat 1973 das Wiedererwachen des Interesses der Baptisten in Südindien, die Anfang der fünfziger Jahre aus den Gesprächen ausgeschieden waren, das Lehrdokument in Frage gestellt, in dem es heißt, daß auch Kinder getauft werden „sollten". Und 1975 erschien der Plan einer allindischen Bundeskirche, The Bharath Christian Church, aus der Kirche von Nordindien, der Kirche von Südindien und der Mar-Thoma-Kirche. Zu den Verhandlungen darüber sollen nun auch Lutheraner und Baptisten eingeladen werden. Das alles macht die südindische Entwicklung nicht weniger kompliziert und wird mit Sicherheit Verzögerungen und weiteres Abwarten zur Folge haben.

In eine noch tiefere Problematik aber führt die Beobachtung, daß durch die letzten drei Jahrzehnte hindurch innerhalb der lutherischen Kirchen zwei Richtungen nicht zum Ausgleich gekommen sind: auf der einen Seite die Überzeugung, daß das Luthertum Indiens aufgerufen und stark genug sei, seinen eigenen Beitrag zu einer neuen, gesamtevangelischen Kirche in Südindien zu leisten und mit allen damit verbundenen Risiken in ihr aufzugehen, und auf der anderen Seite das Bestreben, aus dem Lutherischen Kirchenbund Indiens eine Vereinigte Lutherische Kirche zu schaffen, die sich in neun Regionen über ein weites Gebiet Indiens verstreuen würde, um die Frage der lokalen Einheit der Kirche einer späteren Zeit zu überlassen. In den letzten sechs Jahren hat die letztere Richtung Auftrieb erhalten durch einen Führungswechsel im Lutherischen Kirchenbund, der die Ära Bischof Manikams ablöste, und durch einen im föderalistischen Sinne mißverstandenen konziliaristischen Ökumenismus, der sich mit Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zufriedengibt. Eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte dabei auch die Tatsache, daß die in Nordindien beheimateten

lutherischen Kirchen sich von der 1970 ins Leben gerufenen Kirche von Nordindien fernhielten und ihren Rückhalt in der Gemeinschaft mit den Schwesterkirchen des Südens suchten. Ihnen ist im vorigen Jahr von der Zwischenkirchlichen Kommission empfohlen worden, auch ihrerseits sich in die Einigungsbewegung einzureihen. Auch der Lutherische Kirchenbund selbst, der sich 1975 unter Wahrung seines föderativen Charakters den Namen United Lutheran Churches of India gab, hat seinen autonomen Gliedkirchen nicht nur keine Hindernisse in den Weg der Unionsgespräche gelegt, sondern sie auch in vorsichtiger Weise dazu ermutigt, allerdings mit dem Wunsch, daß keine lutherische Kirche im Alleingang handelt, was wiederum den Einsatz einzelner Kirchen schwächt, wie zur Zeit den der zahlenmäßig stärksten AELC, die sich dabei in Polarität zu der (Missouri-verwandten) IELC vorfindet.

Es kann auch kein Zweifel darüber bestehen, daß soziologische Bindungen und Motive sich mit konfessionalistischen mischen, obwohl sie nur in intimen Gesprächen zu Tage treten. Unter einigen Lutheranern in Schlüsselpositionen besteht eine bis zu einem gewissen Grade verständliche Sorge, ihre Führungskräfte könnten von denen zweier vorherrschender Kasten innerhalb der CSI überspielt werden. Was für die Gesamtkirche gilt, gilt vielleicht noch schärfer für die Einzelgemeinde: Bei Zusammenlegungen von Gemeinden und Teilungen würden sich vielerorts die Kräfteverhältnisse der gesellschaftlichen Gruppen verschieben. Noch ist das Geflecht von Ängsten und Komplexen um diese Frage kaum angegangen, geschweige denn ethisch-seelsorgerisch entwirrt worden. Reichlich spät wurde es in aller Deutlichkeit genannt (1973), aber für die Weiterarbeit blieb es doch so gut wie tabu. Andere nichttheologische Fragen meist juristischer Art wie Besitzstand und Diözesangrenzen betreffend sind in den letzten Jahren an Ausschüsse zur Vorklärung verwiesen worden, und man kann auf das Ergebnis ihrer Tätigkeit gespannt sein, besonders weil gerade sie nun doch die verborgenen „kommunalen Interessen" (wie es in Indien heißt) berühren.

Ausgeprägtes Gruppendenken spiegelt sich zudem in der besorgten Frage wider: Was soll aus den Geldern unserer Partnerkirchen und -missionen werden? Obwohl es bei den Finanzen kaum eine radikale Gleichmacherei in der CSI gegeben hat, obwohl beteuert worden ist, daß gerade für die Regelung von Geldangelegenheiten eine längere Übergangszeit nötig sein wird, obwohl der Lutherische Weltbund und andere Geldgeber beruhigende Erklärungen abgegeben haben, ist diese Frage nicht verstummt und muß als ein schwerwiegendes Bedenken innerhalb der lutherischen Kirchen gewertet werden, von denen manche wohlhabender erscheinen als die CSI.

Zuletzt aber findet sich die konservativ-kommunale Geisteshaltung durch jene theologischen Erwägungen bestätigt, die mit Recht die wahre Einheit in

Vielfalt und Pluralität suchen. Es kann da aber sehr undifferenziert gedacht werden. Das Gespenst einer Superkirche, die mit einer Verfassung alles über einen Leisten schert, hat sich 1969 erhoben und ist noch nicht gebannt. Gebannt könnte es werden, wenn man erkennt, daß in der Intention des Verfassungsentwurfs gerade die Idee der Einheit in der Vielfalt liegt, einer Vielfalt, die bis in die örtliche Ebene hinein von sich verpflichtender Liebe umklammert wird. Gebannt könnte es vollends dann werden, wenn man in Zukunft beidem noch überzeugenderen Ausdruck im Unionsplan verleiht – *der Einheit* dem Hindu zum Zeugnis, daß die Kirche Jesu Christi nicht in Kasten aufgegliedert ist und die göttliche Wahrheit nicht aufteilbar in viele Ströme, die in dasselbe Meer fließen, und *der Vielfalt* dem Hindu zum Zeugnis, daß die Kirche Jesu Christi nicht aus Gesetz, Verfassung und einklagbarer Rechtsordnung ihr Leben hat, sondern aus tiefer und reicher Geistigkeit.

ANMERKUNGEN

[1] Hans-Werner Gensichen hat über sie berichtet in: Evangelische Missionszeitschrift 1954, 75–84 und 102–108, Lutherische Rundschau 1955, 81 ff.; 1956/57, 193 ff., und 1958/59, 94 ff., Vilmos Vajta in: Lutherische Rundschau 1956/57, 122 ff., Sigfrid Estborn in: Ökumenische Rundschau 1956, 13–19, und Lutherische Rundschau 1959/60, 214 ff., August Kimme in: Lutherisches Missionsjahrbuch 1963, 76–86 und Felix Moderow in: Um Einheit und Gestalt der Kirche, Berlin 1964.

Eine kurze englischsprachige Zusammenfassung der Hauptergebnisse aus den gedruckten Protokollen der Einigungsgespräche bis 1969 bietet: Paul, R.D. and Kumaresan, Jacob, Church of South India – Lutheran Conversations, Madras 1970.

Die seit 1960 alle zwei Jahre in dem Survey of Church Union Negotiations in der Ecumenical Review erscheinenden Kurzberichte (ER 1960, 238 ff.; 1962, 232; 1964, 422 f.; 1966, 260; 1968, 274; 1970, 259 ff.; 1972, 359; 1974, 311 f.; 1976, 318 f.) sind des öfteren bruchstück- und fehlerhaft.

[2] Die lutherischen Kirchen in Südindien sind: die Andhra Evangelical Lutheran Church (AELC), die Arcot Lutheran Church (ALC), die India Evangelical Lutheran Church (IELC), die South Andhra Lutheran Church (SALC) und die Tamil Evangelical Lutheran Church (TELC).

[3] Proposed Constitution for the Church of Christ in South India, Madras (Christian Literature Society) 1969.

[4] Minutes of the 11th Meeting of the CSI-Lutheran Inter-Church Commission, Secunderabad o. J. (1975).

[5] Text z. B. bei Chandran, J. R. (Hrsg.), The CSI-Lutheran Theological Conversations 1948–1959, Madras 1964, 165–180.

[6] „Appendix C, Catechism", in: Seventh Meeting of the C.S.I.-Lutheran Inter-Church Commission, Nagercoil o. J. (1967), 13–21, siehe auch Zorn, Herbert M., „The History of a Joint Catechism: Progress in India", in: Concordia Theological Monthly 1969, 38–50.

[7] Siehe z. B. United Comment by the CSM and LELM Boards on the Doctrinal Statement „The Faith of the Church", Madras (Tranquebar Printing and Publishing House) o. J. (1964).

[8] Sie hat in Oosthuizen, G. C., Theological Battleground in Asia and Africa, London 1972, 108 f. kurze Beachtung gefunden.

[9] Siehe First Meeting of the C.S.I.-Lutheran Inter-Church Commission, Bangalore o. J. (1961), 3 und Sixth Meeting ..., Nagercoil o. J. (1966?), 12 und 18. Es ist nötig, daß sich die Kommission selbst daran erinnert.

[10] In Proposed Constitution ... (siehe oben Anm. [3]), 1–7.

[11] Vgl. dazu Wagner, Herwig, Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien, München 1963, 266 f.

[12] Proposed Constitution, 1–13.

[13] a.a.O., 15–30.

[14] a.a.O., 30–45.

Die Armen im Blickpunkt*

Ein Interview mit SAMUEL L. PARMAR

UPPSALA UND NAIROBI

Wenn Sie die Entwicklungsdiskussion in Nairobi und Uppsala miteinander vergleichen, stellen Sie dann einen Unterschied im Grundton fest? In Uppsala herrschte eine gewisse Lautstärke und Zuversicht, während der Ton in Nairobi bescheidener war und die Diskussion sich mehr auf die Zweideutigkeiten der Entwicklung konzentrierte. Worin sehen Sie den Grund dafür?

Wir haben meines Erachtens in Uppsala drei grundlegende Fehler gemacht, die jedoch erst im Nachhinein erkennbar sind. Alles, was dort gesagt wurde, wurde in der besten Absicht und aufgrund unseres damaligen Entwicklungsverständnisses gesagt. Doch durch später gewonnene Erkenntnisse wurden drei Grenzen deutlich. Erstens: Der Optimismus in Uppsala beruhte auf einem falschen Verständnis der Komplementarität der Interessen der Industriegesellschaften und der Entwicklungsländer. Wir glaubten, daß es durch internationale Zusammenarbeit möglich wäre, wirtschaftliches Wachstum zu erreichen, und daß das Problem der Armut gelöst wäre, wenn eine hohe Zuwachsrate verwirklicht werden könnte. Wir haben den grundlegenden Konflikt zwischen technologischer Revolution und soziopolitischen Veränderungen in den Entwicklungsländern nicht erkannt. Selbst in der Nachkolonialzeit stellen die Beziehungen zwischen entwickelten Ländern und Entwicklungsländern ein Herrschaftsverhältnis der Starken über die Schwachen dar, und die ganze Technologie und Sachkenntnis, auf die wir uns verlassen haben, werden zu mächtigen Herrschaftsinstrumenten.

---

* aus: The Ecumenical Review, Vol. XXVIII No. 3, Juli 1976.

Handel und Auslandshilfe, Transfer von Technologie, ausländische Investitionen, multinationale Konzerne usw. führen eher zur Unterwürfigkeit, als daß sie zur Verbesserung der sozioökonomischen Verhältnisse der Entwicklungsländer beitragen. Wir stellen heute das ganze Spektrum der bestehenden internationalen Beziehungen in Frage: Können sie wirklich die Interessen sowohl der Armen als auch der Reichen fördern? Untergraben oder verkehren sie nicht gar die Interessen der Armen, indem sie die Interessen der Reichen fördern? Wir haben nicht alle Antworten, doch schon die Tatsache, daß wir diese Fragen stellen, führt uns zu einer anderen Betrachtungsweise des Entwicklungsproblems.

Zweitens: In Uppsala haben wir uns noch auf Ressourcen verlassen, um Versprochenes zu erfüllen; wir meinten, das Problem der Ressourcen bewältigen zu können, wenn es uns nur gelänge, die reichen Nationen dazu zu überreden, 1 % ihres Bruttosozialprodukts für Auslandshilfe zu geben, und wenn die Kirchen bereit wären, ein Beispiel zu setzen, indem sie 2 % ihres Einkommens für Entwicklungshilfe geben. Wenn wir nur Ressourcen wie Kapital und Technologie bereitstellen könnten, wären die übrigen Entwicklungsprobleme zu lösen. Doch ein Großteil der Armut in den Entwicklungsländern ist nicht einfach die Folge mangelnder Ressourcen, sondern auch der Art von Institutionen, die vorhanden sind, wie zum Beispiel das System des Landbesitzes, die Beziehung zwischen den Kapitaleigentümern und den vom Kapital Beschäftigten und das Maß der Beteiligung der Bevölkerung an den Entscheidungsprozessen. Das Erziehungs- und Bildungssystem, das die Trennung zwischen dem Volk und seinen Interessen fördert und das nur die Zahl der zur Elite Gehörigen vergrößert, ist nicht unseren Erwartungen gemäß zum Instrument des sozialen Wandels geworden. Sobald man es mit dem Bereich der Institutionen zu tun hat, muß man sich die Frage stellen, wer Nutzen aus ihnen zieht, wer sie beaufsichtigt und in wessen Interesse sie konzipiert worden sind. Das führt zu der weiteren Frage der Machtausübung, und das ist ein politisches Problem.

Drittens: In Uppsala standen wir noch unter dem Eindruck, daß Entwicklung von oben bewirkt werden könnte. Es war viel davon die Rede, daß man eine öffentliche Meinung bilden müsse, indem man versucht, die Verantwortlichen im Entscheidungsprozeß – Regierungen und andere – sowohl in den Industrie- als auch in den Entwicklungsländern dazu zu bekehren, die richtige Politik zu betreiben. Wir hatten nicht erkannt, daß wir das Problem nicht einmal am Rande berühren, solange wir nicht die Menschen mobilisieren, in deren Interesse die ganzen Entwicklungsbemühungen durchgeführt werden sollen.

Bis wir nach Nairobi kamen, hatten wir genug empirische Erfahrung gesammelt, um zu erkennen, daß wir uns in Uppsala geirrt hatten. Heute sehen wir die Bedeutung von Beziehungen, Institutionen und politischen Faktoren. Wir

haben auch erkannt, daß es echte Entwicklung nur geben kann, wenn die Armen im Blickpunkt stehen; und damit die Armen im Blickpunkt stehen, darf die Entwicklung nicht von oben kommen, sondern muß von unten, vom Volk her aufgebaut werden. Wir werden jetzt realistischer und gewinnen darum ein klareres Verständnis von Entwicklung. Doch es gibt keine bequemen Antworten auf die Fragen: Wie kann man die Menschen mobilisieren und zu ihrer aktiven Beteiligung am Geschehen beitragen? Wie soll man im politischen Bereich tätig werden? Ressourcen zu beschaffen, ist leicht, aber am Wandel der Institutionen mitzuwirken, ist schwer. Darum werden Sie vielleicht in den Entwicklungsdokumenten von Nairobi eine gewisse Zurückhaltung feststellen.

NEUE SCHLAGWORTE, NEUE AKZENTE

Das bedeutet, daß man von technischen Begriffen wie „Bruttosozialprodukt", „Transfer von Ressourcen" usw. zu einem mehr politischen Vokabular übergegangen ist mit Begriffen wie „Befreiung" und „Volksbewegung". Was ist Ihrer Meinung nach das Entscheidende in dieser Akzentverschiebung?

Charles Birch hat in seinem Vortrag in Nairobi gesagt: „Die Reichen müssen einfacher leben, damit die Armen überhaupt leben können" („The rich must live simply in order that the poor can simply live"). Das ist ein schöner Satz, ein treffliches Motto, doch zugleich offenbart sich dahinter ein grundlegendes Umdenken. Denn nach unseren Vorstellungen vom Wachstum mußten wir die Reichen benutzen – ihre Produktionsmöglichkeiten benutzen und darauf aufbauen; selbst wenn sie dadurch noch reicher würden, wäre das nicht von Schaden, denn letztlich würden auch die Armen noch davon profitieren. Heute sagen wir, daß die Reichen sich einschränken sollten, damit Ressourcen für die Armen frei werden. Die Produktion sollte auf Grunderzeugnisse für die Armen abgestellt sein und nicht auf Luxusartikel zur Bedürfnisbefriedigung der Reichen. Wenn man solche Entscheidungen vorschlägt – in welcher Gesellschaft auch immer –, greift man in das ein, was die Reichen inzwischen für ihr Recht halten: das Recht, ihr Einkommen auf dem Markt auszugeben; und auf dem Markt richtet sich die Produktion nach dem, was die Reichen ausgeben oder investieren, zum Beispiel im Hotelgeschäft, das nicht nur den Reichen in dem entsprechenden Land, sondern auch den Reichen überall in der Welt zugute kommt. Dadurch bleiben zu wenig Mittel für den so dringend erforderlichen Wohnungsbau für die Armen. Um all dies einzuschränken, ist politisches Handeln geboten. Wenn aber Investitionen in der Produktion von Grunderzeugnissen wie Nahrungsmittel wünschenswert sind, dann bedeutet das eine Verschiebung vom städtischen auf den ländlichen Sektor, auf die kleinen Landwirte und die landwirtschaftliche Eigenproduktion; denn in unserer Gesellschaft stellte die landwirtschaftliche Eigen-

produktion den Hauptunterhalt des Landwirts dar, der das Land mit Korn versorgt. Dann beginnen wir darüber nachzudenken, wie wir die Produktivität der kleinen Landwirte steigern können. Es ist erwiesen, daß die grüne Revolution den Großbauern zugute gekommen ist, weil sie sich – im Gegensatz zu den Kleinbauern und den Landarbeitern ohne eigenen Grundbesitz – die neue Technologie leisten konnten.

Eine Verlagerung zugunsten der schwächeren Gruppen der Gesellschaft erfordert politische Entscheidungen. Um z.B. in der Landwirtschaft die Rolle der kleinen Landwirte und der Landarbeiter ohne Grundbesitz zu stärken, muß eine Bodenreform durchgeführt werden; die aber rührt an die Macht der Landaristokratie. Oder wenn man die Fähigkeiten der Leute zu einfachen handwerklichen Arbeiten nutzt (nicht handwerkliche Arbeiten für den Export, denn damit würde man nur die Reichen im eigenen Land oder in anderen Ländern versorgen), um grundlegende Bedürfnisse zu befriedigen, dann fordert man die Macht der organisierten Industrie im Land heraus. In all dem können die wirtschaftlichen Entscheidungen, die sich aus unserer neuen Sicht der Dinge ergeben, nur durchgeführt werden, wenn politische Veränderungen in den Machtverhältnissen der Gesellschaft bewirkt werden.

„Volk" ist ein Begriff, der in mancherlei Weise gebraucht werden kann; wie kommt nach Ihrer Meinung das neue Verständnis der Volksbewegungen in der ganzen Entwicklungsdiskussion zum Ausdruck?

In einem kurzen Aufsatz über menschliche Entwicklung, den ich für Nairobi geschrieben habe, habe ich versucht zu zeigen, daß wir, wenn wir von menschlicher Entwicklung reden, darum bemüht sind, unser Hauptaugenmerk auf die Armen zu richten. Viele von uns, die über die Armen reden, sind selbst nicht arm; wir gehören zu einer verhältnismäßig privilegierten Klasse in unserer Gesellschaft; und wir müssen zugeben, daß unsere Gesellschaft in Klassen gesehen wird. Das muß nicht unbedingt nach marxistischem Muster geschehen, doch man muß einer bestimmten Klasse den Vorrang geben – denen, die unter der Armutsgrenze liegen und deren Existenzminimum nicht gesichert ist. Hier versuchen wir, den Begriff des wünschenswerten Minimums einzuführen; und wir müssen unser Augenmerk auf alle die richten, die darunter liegen. Wenn wir also von „Volk" reden, dann reden wir von denen, die zu den Besitz- und Rechtlosen gehören; und ihre Interessen müssen den Vorrang erhalten – ihre ökonomischen, sozialen und darum auch politischen Interessen. Denn wenn nicht ihre politischen Interessen gestärkt werden, werden sie nicht in der Gesellschaft dazu befähigt, für ihre ökonomischen und sozialen Interessen zu kämpfen. In diesem Sinne müssen die Begriffe „Volk", „Volksbeteiligung" und „Volksbewegung" dieser Klasse in der Gesellschaft zugeordnet werden.

Dennoch habe ich den Eindruck, daß die unter uns, die im Grunde genommen nicht zu dieser Klasse gehören, eine entscheidende Rolle zu spielen haben, denn historisch gesehen ist die Initiative zur Mobilisierung der minder-privilegierten Klasse immer von der Intelligenz ausgegangen. Wir sollten uns nicht dadurch gehemmt fühlen, daß wir der soziologischen Klassifizierung nach nicht zur Klasse der Unterprivilegierten gehören.

SICH MIT DEN ARMEN IDENTIFIZIEREN

Es ist gesagt worden, daß die Kirche sich mit den Armen identifizieren muß. Doch in den meisten Kirchen der Welt wird das Bild von der Mittelklasse bestimmt. Ist es de facto für die Kirchen möglich, sich mit den Armen zu identifizieren und ihnen in ihrem Kampf beizustehen?

Um dies zu tun, muß gewiß so mancherlei geändert werden. Wenn die Kirchen ihrer Berufung treu sind, ist dies zweifellos ihr Wunsch; und im Sinne zahlreicher Erklärungen, die wir im Ökumenischen Rat gemacht haben, halten wir es für äußerst wichtig, uns mit den Armen zu identifizieren und an ihrer Seite zu kämpfen. Im Augenblick gehört es zu unserer Aufgabe, in den Diskussionen über Entwicklungsfragen Mittel und Wege herauszufinden, wie man sich mit den Armen identifizieren kann, und zu ergründen, was das für Konsequenzen mit sich bringt. Es ist eine Frage der Werte. Wie Sie gesagt haben, ist die Betrachtungsweise der Kirche traditionsgemäß von der Mittelklasse und ihren Werten her bestimmt. Wie können wir diese Werte ändern, so daß den Bedürfnissen der Armen der Vorrang gegeben wird? Wie kann die Kirche in Entwicklungsländern das Bild einer armen Kirche darstellen? Denn gerade jetzt bietet die Kirche in diesen Ländern oft das Bild einer relativ wohlhabenden Einrichtung, mit Projekten, Programmen und Finanzmitteln von außerhalb. Wir spiegeln nicht die ökonomische Wirklichkeit der Kirche in diesem Land wider. Wirtschaftlich mag die Kirche in Indien arm sein – sie ist de facto arm –, doch mit unserer ganzen institutionellen Aufmachung erwecken wir den Eindruck, relativ wohlhabend zu sein und uns vielen Aktivitäten hinzugeben.

So muß der Lebensstil unserer Arbeit, nicht nur der Lebensstil der Menschen, sondern auch der institutionellen Arbeit der Kirche, sich wandeln. Ich halte das für möglich, vorausgesetzt daß wir wirklich an eine neue Prioritätenskala glauben. Wir können 2% unseres Einkommens einem Projekt für die Armen zukommen lassen; doch damit wird das Problem nicht gelöst. Oder wir können einige von unseren führenden Leuten unter den Armen arbeiten lassen; doch das wäre ein paternalistisches Verhalten. Wir haben uns einfach nicht intensiv genug mit den weiterreichenden Konsequenzen befaßt. Ich bin der Meinung, daß das jetzt nach Nairobi eine unserer Aufgaben sein sollte. Wir haben Begriffe wie

„Volksbeteiligung" und „Volksbewegung" mehr als Schlagworte gebraucht, um ein ökumenisches Bewußtsein zu wecken, und das ist uns meines Erachtens auch gelungen. Doch jetzt müssen wir diesen Begriffen mehr Inhalt geben.

Welches sind die neuen Prioritäten hinter diesen Schlagworten, die Sie bei diesen ersten Bemühungen um Identifizierung mit den Armen für wichtig halten?

Vom wirtschaftlichen Standpunkt aus besteht die wirksamste Methode, die Armen zu mobilisieren, darin, sie in den Produktionsprozeß miteinzubeziehen; sonst bleiben sie nur zum Teil mobilisiert oder überhaupt unbeweglich. Das bedeutet, daß man ihnen Arbeit geben muß, und zwar in ihrer natürlichen Umwelt, in der ländlichen Situation. Wenn sie in die städtische Situation überwechseln müssen, dann beginnen sie, unter einer neuen Form der Ausbeutung zu leiden; und das ist offensichtlich in vielen unserer Gesellschaften der Fall. Ihre Fähigkeiten sollten genutzt werden; und an diesem Punkte wird eine angemessene Technologie wichtig. Wir können nur wenige in den wirklich neuen Fachkenntnissen ausbilden, die für die moderne Technologie erforderlich sind. Landwirte und Handwerker besitzen viele Fähigkeiten; und die sollten dafür eingesetzt werden, die Grundbedürfnisse dieser Gesellschaft zu befriedigen. Arbeitsplatzbeschaffung allein genügt nicht; denn das Einkommen wird für Verbrauchsgüter ausgegeben, und die angeschafften Verbrauchsgüter müssen Grundbedürfnisse erfüllen – Nahrung, Kleidung, Unterkunft: alles Dinge, die in die Kategorie des wünschenswerten Minimums fallen. Damit sollte den Armen die Möglichkeit gegeben werden, aus der Not zu einem einigermaßen menschlichen Lebensniveau aufzusteigen. Sie wären dann vielleicht immer noch arm, aber sie würden erleben, daß ihnen der Nutzen ihrer Anstrengungen unmittelbar zugute kommt. Doch jetzt müssen wir nicht im Blick auf das Bruttosozialprodukt, sondern auf die Dinge hin planen, die der Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse dienen, die lebensnotwendigen Dinge. Dabei müssen die Preise (wenn das Preissystem angewendet werden muß) auf einem Niveau festgesetzt werden, für das das Einkommen aus ihrer Arbeit angemessen wäre, um das wünschenswerte Minimum zu erreichen.

Wenn man die Arbeitsplatzbeschaffung und die Versorgung mit den lebensnotwendigen Dingen als erste Priorität anerkennt, hat das verschiedene Konsequenzen. Zunächst einmal heißt das, daß man die Produktion von nicht-lebensnotwendigen Dingen in einer Gesellschaft nicht zulassen darf. Das beinhaltet eine neue Prioritätensetzung für Investitionen, eine Einschränkung des Konsums seitens der hohen Einkommensgruppen, die sich auch auf den Markt auswirkt – denn die Produktion auf dem freien Markt wird vom Profit her bestimmt, und mehr Profit läßt sich in der Regel mit den Artikeln für die Reichen machen. Anreize müssen gegeben sein, doch der Profit sollte nicht das Hauptkriterium

für die Ausrichtung der Produktion und der Investitionen sein. Die Ausrichtung der Produktion und die Art von Technologie, die erforderlich ist, sollten vielmehr die Rolle der ausländischen Investitionen bestimmen. Aller Wahrscheinlichkeit nach werden die multinationalen Konzerne und ausländischen Investoren keinerlei Neigung zeigen, sich in den Sektoren zu engagieren, die lebensnotwendige Artikel produzieren und die schon vorhandenen Fertigkeiten nutzen.

Aus all dem ergibt sich eine Reihe von Entscheidungen auf nationaler Ebene, die einen Einfluß auf die Art von Ressourcen haben, die von außerhalb ins Land fließen sollten. Dann wären nur solche Ressourcen zugelassen, die den Prioritäten zugute kommen, die auf die Interessen der Armen abgestimmt sind. Vom Wesen ihrer Ziele her können multinationale Konzerne grundsätzlich derartige Prioritäten gar nicht fördern, doch wenn sie dazu bereit wären, wäre für sie ebenso wie für ausländische Investitionen genug Spielraum vorhanden. Alle größeren Organisationen der UNO, die Weltbank und andere sagen heute, daß wir uns primär den Ärmsten der Armen zuwenden sollten. Wir tun dies, indem wir ihnen Arbeit beschaffen und das wünschenswerte Minimum sichern. Doch einige von uns – und das hat nach und nach auch Eingang ins ökumenische Denken gefunden – trennen in ihrem Denken den Begriff des wünschenswerten Minimums nicht von der Notwendigkeit, eine Art von Maximum vorzuschreiben. Vom rein ökonomischen Standpunkt aus – wenn auch das ideologische Argument sehr wichtig ist – könnte man sagen, daß wir der Produktion von weniger lebensnotwendigen Dingen eine Grenze setzen sollten, damit die Ressourcen den wesentlicheren Dingen zugeführt werden können. Das kann geklärt werden, doch jetzt beginnt die eigentliche Aufgabe, und meiner Meinung nach sollte sie in unserem ökumenischen Denken Priorität erhalten.

DIE NEUE WELTWIRTSCHAFTSORDNUNG UND DIE ARMEN

Sie haben in gewissem Sinne die Diskussion wieder etwas mehr in technische Bahnen gelenkt. Ich denke dabei an die Tagung der UNCTAD in Nairobi, die fortlaufenden Gespräche in Paris zwischen bestimmten unterentwickelten und einigen entwickelten Ländern und die ganze Diskussion innerhalb der Vereinten Nationen über eine neue Weltwirtschaftsordnung. Glauben Sie, daß eine solche neue Weltwirtschaftsordnung zur Stärkung der politischen Entscheidungen beitragen könnte, auf die Sie hingewiesen haben?

Fragen zu der neuen Weltwirtschaftsordnung (NWWO), der UNCTAD und den Pariser Gesprächen sollten von drei grundsätzlichen Überlegungen ausgehen. Erstens: Welche Philosophie steht dahinter? Versuchen wir, eine internationale Ordnung zu schaffen, in der die Interessen der Armen die höchste Priorität haben? Ich habe die Befürchtung, daß es in den Diskussionen bislang nicht

primär um diese Fragen ging. Wenn für die NWWO hier nicht die Priorität liegt, wird sie für uns, die wir von menschlicher Entwicklung und dem zentralen Anliegen der Armen reden, nur eine abgewandelte Form der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung sein, die keine Gleichberechtigung praktiziert und Elemente der Beherrschung der Schwachen durch die Starken enthält.

Die reichen Industrieländer haben unter dem Aspekt der Interdependenz angefangen, von der Notwendigkeit einer neuen WWO zu reden. Das bedeutet für sie, daß ihr Wohlstand von den Rohstoffen und Ressourcen der Dritten Welt abhängig ist. Doch wozu brauchen sie diese Rohstoffe? Um ihren Reichtum zu sichern? Meiner Meinung nach liegt hier die entscheidende Frage: Wenn die Industrieländer sich für eine neue WWO einsetzen, um ihren eigenen Wohlstand zu sichern und zu vermehren, dann geht es nicht primär um die Armen. Wenn die Entwicklungsländer nach einer neuen WWO, besseren Preisen für ihre Waren und nach Märkten für ihre Fertigerzeugnisse verlangen, dann ist es sehr wohl möglich, daß die herrschenden Klassen in diesen Ländern meinen, durch eine bessere Verhandlungsposition mehr erreichen zu können. Auch ihr Hauptinteresse würde nicht unbedingt den Armen gelten. So wie die Lage sich heute darstellt, argumentieren die Entwicklungsländer vom Prinzip der Gerechtigkeit her. Und als einer, der im Namen eines solchen Landes spricht, hoffe ich, daß wir, wenn wir für internationale Gerechtigkeit eintreten, auch bereit sind, uns für nationale Gerechtigkeit einzusetzen. Wenn die Philosophie, die hinter der neuen WWO steht, nicht die Armen zu ihrem Hauptanliegen macht, dann kann ich mich nicht dafür begeistern.

Zweitens: Wir aus den Entwicklungsländern haben immer wieder gesagt, daß die internationalen Wirtschaftsbeziehungen zu unserem Abhängigkeitsverhältnis geführt haben. Wenn die Handelsbedingungen und Marktaussichten sich verbessern, werden wir vielleicht sogar noch mehr in die vorhandenen internationalen Beziehungen verwickelt. Unsere Exporte werden zunehmen, wir werden versuchen, uns in zunehmendem Maße auf Artikel zu spezialisieren, die in den entwickelten Ländern gefragt sind; und es ist damit zu rechnen, daß wir mehr im Interesse ihrer Wirtschaft – auch die der osteuropäischen Länder – als im Interesse der Armen in unserem eigenen Land produzieren.

Drittens: Die empirische Erfahrung in den Entwicklungsländern, die eine größere wirtschaftliche Macht erlangt haben, wie z.B. die ölexportierenden Länder, beweist, daß sie mehr dazu neigen, sich den Lebensformen der reichen Nationen anzupassen, als im Interesse der Armen neue Strukturen aufzubauen. Man denke an die Investitionen, die sie machen, den Stil ausländischer Hilfe, dem sie folgen, oder die Prioritätenskala in ihrer internen Wirtschaft: ihr Hauptinteresse scheint nicht den Armen zu gelten. Alles tendiert dahin, so wie eine der

reichen Industrienationen zu werden. Doch damit werden die grundlegenden Probleme der Armut nicht gelöst. Ich bin der Meinung, daß die neue WWO vom Standpunkt der Armut und der eigenständigen Entwicklung her gesehen werden muß. Was bewirkt sie für die eigenständige Entwicklung? Wenn sie Abhängigkeit fördert, untergräbt sie die Eigenständigkeit. Wenn sie Wohlstand fördert, gilt ihr zentrales Interesse nicht den Armen. Wenn sie Nachahmung fördert – was der Fall zu sein scheint –, dann fördert sie bestimmt nicht die authentische Entwicklung, die unser Anliegen ist.

Ich streite die Bedeutung einer neuen internationalen Ordnung nicht ab; doch dies wäre keine neue Ordnung; es wäre die alte Ordnung unter einem etwas ansehnlicheren Etikett. Auf der Weltebene werden die Veränderungen nur langsam vor sich gehen; doch die augenblicklichen Verhandlungen zwingen uns, das Problem in neuen Dimensionen zu sehen. Einige der Zugeständnisse, die vielleicht gemacht werden, sind wohl kurzfristig von Bedeutung; doch im Hinblick auf die menschliche Entwicklung habe ich nicht den Eindruck, daß die kritischen Fragen bei denen, die die neue WWO diskutieren, bisher entscheidende Beachtung gefunden haben.

WARUM EIGENSTÄNDIGKEIT?

Sie scheinen einen ziemlich starken Nachdruck auf den Begriff der Eigenständigkeit zu legen. Warum halten Sie ihn für so wichtig, und welches Ziel wird Ihres Erachtens damit verfolgt?

Ich bin der Ansicht, daß eigenständige Entwicklung schon allein vom Standpunkt des rationellen Gebrauchs der Ressourcen gerechtfertigt ist. Wenn man einen Entwicklungsprozeß einleitet, muß man damit beginnen, die vorhandenen Ressourcen voll auszunutzen. Wenn ein Land z.B. Ressourcen an organischem Dünger hat, muß es diese voll ausschöpfen, bevor es – wenn nötig – zur Ergänzung Kunstdünger einführt. Wenn es jedoch die eigenen Ressourcen an organischem Dünger nicht nutzt und ganz von Kunstdünger abhängig wird, dann begibt es sich in eine Form der wirtschaftlichen Abhängigkeit, statt einen Prozeß in Gang zu setzen, durch den der Selbstaufbau gefördert wird. Arbeitskräfte und bestimmte Kenntnisse und Fertigkeiten stehen in den Entwicklungsländern zur Verfügung; und in jedem Entwicklungsprozeß müssen diese zunächst einmal genutzt werden. Eigenständigkeit ist für uns die einzige Möglichkeit, um die Menschen zu mobilisieren; denn sie beinhaltet einen optimalen Gebrauch der vorhandenen Ressourcen, ohne gegebenenfalls die Notwendigkeit anderer Ressourcen auszuschließen. Sonst gerät ein Land zwangsläufig in die Art von Abhängigkeit, in der viele Länder heute schon leben.

Wie beurteilen Sie die Chancen einer bedeutenden Akzentverschiebung vom quantitativen zum qualitativen Wachstum?

Ich glaube, die Atmosphäre dafür ist heute günstiger, weil wir die Grenzen des quantitativen Wachstums erfahren haben. Zahlreiche Länder, die detaillierte und ausgedehnte Wirtschaftsprogramme erprobt haben, haben festgestellt, daß ihre Ziele nicht erreicht worden sind. Im Gegenteil: die Ungleichheiten haben zugenommen, die Möglichkeiten einer Ausbeutung der Armen haben sich vergrößert, und die Abhängigkeit von den reichen Nationen hat sich verstärkt. So hat in allen Entwicklungsländern ein Prozeß des Umdenkens eingesetzt; und die Zeit ist vielleicht günstig für das, was man eine neue Betrachtungsweise der Wirtschaft nennen könnte. Wie oben schon erwähnt, bedeutet das eine Verlagerung von der Produktion zum Zwecke des Profits zur Produktion zum Zwecke der Befriedigung allgemein anerkannter sozialer Bedürfnisse.

WIE KANN MAN DER NAHRUNGSMITTELKNAPPHEIT ABHELFEN?

Nahrungsmittelknappheit ist noch immer eines der augenfälligsten Zeichen von Unterentwicklung. Viele Kirchen, besonders in den Vereinigten Staaten und Kanada, nehmen dieses Problem sehr ernst. Was würden Sie einer Gemeinde dort raten, die dringend etwas tun möchte, um die Nahrungsmittelproduktion fördern zu helfen?

Das Grunderfordernis ist schnelles Handeln. Der erste Schritt ist Verteilung – nicht nachdem mehr produziert worden ist, sondern sofortige Verteilung. Der zweite Schritt ist Bewahrung, damit kurzfristig erst einmal mehr zur Verfügung steht. Das ist noch keine Produktionssteigerung, sondern eine vermehrte Verfügbarkeit von Gütern durch verminderte Vergeudung. Die langfristige Lösung ist dann natürlich eine Steigerung der Produktion und Hilfe von denen, die gegebenfalls durch ihre Überschüsse zu dieser Steigerung der Produktion beitragen können. Ich sehe in der Hilfe eine langfristige Lösung – ebenso wie in dem Gedanken einer Nahrungsmittelbank, die für Zeiten der Knappheit ein gewisses Vorratspolster bietet.

Ich glaube, dieser Rat ist auch in meinem eigenen Land bei Nahrungsmittelknappheit angebracht: Verteilung, Bewahrung, rationellere Nutzung und Verwendung von Nahrungsmitteln und gesteigerte Produktion. Das trifft auch auf die Freunde in den reichen Nationen zu. Sie sollten nicht warten, bis die Nahrungsmittelproduktion in den USA sich steigert und mehr Überschüsse erbracht hat; sie sollten auch nicht Indien helfen, seine Nahrungsmittelproduktion zu steigern, um das Problem zu lösen; das ist eine langfristige Lösung. Die erste Frage ist, wie die zur Verfügung stehenden Nahrungsmittel angemessener verteilt werden können. Denn es sind zur Zeit genug Nahrungsmittel in der Welt

vorhanden, um dem Hunger zu begegnen. Wenn das bedeutet, daß die Reichen etwas weniger essen, dann müssen sie dazu bereit sein.

Auch wenn man das ganze Problem der Produktion fürs erste einmal ausklammert, kann man doch in der Frage der unmittelbaren Bedürfnisse etwas tun. Bewahrung, d.h. Einschränkung der Vergeudung, ist von größter Bedeutung. Viele Vorschläge sind gemacht worden im Zusammenhang mit dem unökonomischen Prozeß der Verwandlung von Korn in Fleisch und dem verschwenderischen Umgang mit Nahrungsmitteln in einer reichen Wirtschaft. Zur Zeit der Obsternte verkommen in Westeuropa Äpfel und Birnen auf dem Boden, weil es zu teuer kommt, sie pflücken zu lassen. In Nordamerika ist wohl die Situation die gleiche: die Nutzung wichtiger Nahrungsmittelressourcen wird von kurzsichtigen ökonomischen Kostenerwägungen diktiert und nicht von dem weitreichenden Interesse für die Hungrigen in der Welt. Es ist eine Ironie, daß einerseits in Westeuropa Äpfel und Birnen auf dem Boden verkommen und daß andererseits Obst aus einer Reihe von Entwicklungsländern eingeführt wird, so daß die wirtschaftlich schwachen Gruppen im Herkunftsland es sich nicht mehr leisten können. Die Obstpreise in den exportierenden Ländern ziehen an und die Armen können es nicht mehr erschwingen. Das ist eine seltsame Art und Weise, die Nutzung von Nahrungsmittelressourcen zu bestimmen: weil die Löhne so hoch sind, ist Vergeudung gestattet.

In vielen Krankenhäusern in westlichen Ländern wird häufig Essen weggeworfen, weil festgesetzte – und zwar große – Portionen serviert werden, statt daß man dem Bedürfnis jedes einzelnen Patienten entsprechend kleine Portionen austeilt. Ich habe mir sagen lassen, daß man pro Station mindestens zwei Mitarbeiter mehr brauchen würde, um den individuellen Bedürfnissen nachzukommen. Und das würde zu viel kosten. So werden festgesetzte Portionen serviert, und was nicht gegessen wird, wird weggeworfen oder ans Vieh gefüttert. Wenn die Reichen nicht bereit sind, diese Art von Vergeudung einzuschränken, die mit einigen Aspekten des Lebensstils in den wohlhabenden Ländern zusammenhängt, dann verfehlen alle ihre guten Absichten und Pläne ihre Wirkung. Die Frage der Produktion ist ein langfristiges Problem; die Welt muß mehr produzieren, die Entwicklungsländer müssen mehr produzieren; und das bedarf der Zusammenarbeit zwischen den Reichen und den Armen.

Gibt es irgendetwas Praktisches, was eine amerikanische Gemeinde tun kann, zum Beispiel Geld spenden, um die Nahrungsmittelproduktion ankurbeln zu helfen? Oder glauben Sie, daß Finanzhilfe auf lange Sicht der Eigenständigkeit schadet, von der Sie gesprochen haben?

Finanzhilfe ist ein sekundärer Faktor. Nach meiner Ansicht beginnt Eigenständigkeit mit seiner Entscheidung innerhalb einer Gesellschaft, eines Landes

oder einer Gruppe im Hinblick auf die jeweiligen Prioritäten und Grundbedürfnisse und mit dem Entschluß, die eigenen Ressourcen zu mobilisieren, um diesen Grundbedürfnissen gerecht zu werden und keine etwaige Hilfe von außen in Anspruch zu nehmen. Wenn wir dessen sicher sind, daß ausländische Finanzhilfe nicht unsere Prioritäten ändert oder die örtlichen Bemühungen untergräbt, dann ist Raum für eine solche Hilfe. Anderenfalls wäre jede Hilfe von außen fruchtlos. Eigenständigkeit ist die erste Voraussetzung, an der jede Hilfe sich orientieren sollte. Ist dieser Orientierungsrahmen nicht gegeben, dann führt diese Hilfe zur Abhängigkeit, zu größerer Hilflosigkeit, zum Bitten um mildtätige Gaben und zu anderen fragwürdigen Phänomenen, die in der ökumenischen Diskussion gang und gäbe sind.

Kann von außen irgendetwas getan werden, um die Eigenständigkeit zu fördern?

Finanzielle Mittel können den Geist der Eigenständigkeit nicht fördern. Das können Ideen und Erfahrungen. Und ich bin dessen gewiß, daß einige Erfahrungen der heute reichen Nationen hilfreich für uns sein können in unserem Bemühen, neue Prioritäten zu setzen. Wenn das geschehen ist und wenn wir den Mut haben, mit unseren eigenen Ressourcen zu beginnen, dann ist vielleicht Raum für Hilfe und für gegenseitiges Geben und Nehmen. Doch für mich ist es ein Widerspruch, wenn man die Entwicklung zur Eigenständigkeit mit ausländischen Finanzmitteln beginnt. Auswärtige Hilfe sollte nur dazu gebraucht werden, diese Entwicklung zu fördern, zu beschleunigen und wenn möglich auszuweiten, d. h. wenn sie in einer Gruppe erprobt worden ist, können auch Mittel eingesetzt werden, um diese Erfahrung in anderen Gruppen zu wiederholen. Doch wenn keine Geldmittel zur Verfügung stehen, sollte deshalb der Entwicklungsprozeß nicht gehemmt werden; denn er gehört zum Zukunftsbild und zu den Bemühungen der einheimischen Bevölkerung. Hier liegt das Problem: Ausländische Finanzmittel haben solche Prozesse oft gebremst oder im Keim erstickt; sie haben statt dessen zu einem Gefühl der Abhängigkeit anderen gegenüber geführt.

DIE NEUE GESELLSCHAFT

Was Sie sagen, klingt im wesentlichen optimistisch, und das in einer Zeit, in der die gegenwärtige Weltsituation eher pessimistisch stimmt, mit Inflation und ökonomischen Problemen in den reichen Ländern und mangelnder Bereitschaft, Zugeständnisse an die armen Länder zu machen, während in den armen Ländern selbst nationale Eliten und rechtsgerichtete Regierungen sich breitmachen, deren Interessen nicht die der Armen sind.

Ich bin nicht optimistisch in dem Sinne, daß ich glaube, alles wird leicht zu bewältigen sein, sondern ich bin optimistisch, weil wir uns heute klarer sind als

vor einem Jahrzehnt über die Richtung, die wir einzuschlagen haben. Das gibt uns eine gewisse Hoffnung; denn Klarheit in der Zielsetzung ist wichtig, um unsere Marschroute festzulegen. In gewisser Weise hat die internationale Zusammenarbeit in den letzten zwanzig Jahren keinerlei Erweis erbracht, daß sie zur Entwicklung beigetragen hat. Wenn darum die Zusammenarbeit durch gegenwärtige Schwierigkeiten beeinträchtigt wird, werden die Entwicklungsländer dadurch gezwungen, ihre eigenen Ressourcen und Möglichkeiten genauer zu überprüfen und zu versuchen, in ihren Entwicklungsmodellen und -methoden eigenständiger zu sein. Das wäre ein hoffnungsvolles Zeichen.

Was die nationalen Eliten betrifft, so werden sie ihre Macht nicht ohne weiteres aufgeben. Sie genossen gewisse Vorteile, solange die Weltgemeinschaft den Entwicklungsländern aus ihren kurzfristigen Schwierigkeiten heraushalf und sie sich das zugute halten konnten. Heute, wo die Industrieländer weniger geneigt sind, Auslandshilfe zu gewähren, und sehr viel mehr in ihren eigenen Problemen der Arbeitslosigkeit und der Inflation befangen sind, wird der Druck in den Entwicklungsländern sehr viel stärker werden. Dieser Druck kann zu dem anderen Extrem führen – und das ist auch oft der Fall –, nämlich daß die nationalen Eliten oder die herrschenden Oligarchien noch defensiver und noch autoritärer werden. Diese Tendenzen werden wohl kaum großen Optimismus wecken. Doch ich glaube, daß die Widersprüche dadurch zumindest schärfer heraustreten; es kommt zu einer stärkeren Polarisierung. Die negative Rolle der Machthaber wird deutlicher; und ich glaube, daß das, in der historischen Perspektive gesehen, zu entscheidenden Veränderungen in den Entwicklungsländern führen wird.

Es ist im Hinblick auf die Vollversammlung von Nairobi gesagt worden, daß die Kirchen aufgefordert worden wären, ein Bild der Gesellschaft zu entwerfen, die sie zu gestalten dächten, daß aber die Vollversammlung selbst nicht viel an Orientierungshilfe oder Ideen dazu geliefert hätte. Wie beurteilen Sie dieses Problem?

In meiner Sicht der neuen Gesellschaft spielt nicht das Problem der Armut, sondern das Problem der Armen die zentrale Rolle. Armut wird leicht zu einem statistischen Begriff. Und wir haben in den Entwicklungsländern diesen Begriff der Armut in den letzten 25 Jahren gebraucht und gesagt, daß Indien ein armes Land ist und Bangladesh ein armes Land ist und so weiter, und haben dabei all die Machtinteressen und Machtunterschiede vergessen, die innerhalb eines Landes existieren. Wir scheinen zu glauben, daß irgendwie alles im Land verbessert werden sollte; doch bei steigender Wachstumsrate geht der Gewinn nicht an die Armen, sondern an die, die besser gestellt sind. Statistisch gesehen sind wir weniger arm als früher, denn unser Pro-Kopf-Einkommen ist etwas höher, als

es sonst immer war. Aber die Verhältnisse der Armen haben sich nicht geändert; zahlenmäßig gibt es sogar in Indien heute mehr Arme als vor 25 Jahren.

Und so muß unser Hauptinteresse den Armen gelten; und die ganze Sicht der neuen Gesellschaft muß auf diesen Begriff aufgebaut sein – und natürlich auch auf anderen, wie den der eigenständigen Entwicklung. Das Kernproblem der Eigenständigkeit ist die Frage, wie die Armen dazu mobilisiert werden können, ihre eigenen Probleme selbst in Angriff zu nehmen. Die Antwort heißt: indem sie ihre Fähigkeiten und Ressourcen nutzen. Sich mit ihrer Armut befassen, sollte keine Sache der Wohlfahrt oder der Liebestätigkeit sein; es sollte vielmehr darum gehen, ihr eigenes Potential zu entdecken und zu mobilisieren, damit sie zum nationalen Produktionsprozeß beitragen und an der politischen Entscheidungsmacht teilhaben können. Das unterscheidet sich erheblich von den früheren Betrachtungsweisen. Ein weiteres wichtiges Element in einer neuen Gesellschaft wäre die Abstimmung der Produktion auf die Grundbedürfnisse des Volkes – der Armen – und nicht auf den Marktprofit. Wenn die Armen im Mittelpunkt unserer Bemühungen stehen – d.h. die armen Menschen, nicht die Armut als abstrakter Begriff –, dann halte ich es für möglich, versuchsweise ein Bild der erstrebten neuen Ordnung zu entwerfen.

Theologische Sprachanalytik im Vorfeld der ökumenischen Fragestellung

Nach dem Verständnis der meisten Kirchen gehört zur Kircheneinheit wesensgemäß ein in Worten aussagbarer und ausgesprochener Consensus des Glaubens. Dieser Consensus braucht nicht notwendig in denselben Worten zur Aussage zu gelangen. Wohl aber gehört zum Consensus des Glaubens die ausdrückliche gegenseitige Anerkennung, daß in solchen verschiedenen Worten derselbe Gott und dieselben Heilstaten Gottes bekannt werden. Darum steht in der Mitte der Bemühungen um die Einigung getrennter Kirchen die Bemühung um den Consensus und damit um die Beseitigung der Lehrgegensätze und der aus der Geschichte überkommenen Anathematismen. Zwar ist in den letzten Jahren versucht worden, unter Umgehung dieser schwierigen Aufgabe die Einigung durch den gemeinsamen Einsatz für sozialpolitische Programme und durch oft recht unbestimmte religiöse Gemeinschaftserlebnisse zu gewinnen. Aber so notwendig auch eine neue Begegnung im spirituellen Bereich und der Einsatz für die Benachteiligten und Unterdrückten ist, der Consensus im Glauben kann dadurch nicht ersetzt werden. Insofern ist die Kritik, die aus dem Bereich der orthodoxen, der römisch-katholischen und auch der Reformationskirchen an manchen Einseitigkeiten in der ökumenischen Entwicklung der letzten Jahre geübt worden sind, berechtigt.

Freilich erfolgte diese Kritik weithin in einem restaurativen Rückzug auf den traditionellen Consensus innerhalb der eigenen Kirche. Das wurde damit begründet, daß die Bemühungen um den Consensus der getrennten Kirchen in eine Sackgasse geraten und ergebnislos geblieben seien. Dies aber trifft nicht zu. Denn zweifellos sind im ökumenischen Gespräch der vergangenen zwanzig Jahre nicht nur in biblisch-exegetischen, sondern auch in dogmatischen Fragen sehr beachtliche Fortschritte in Richtung auf einen neuen Consensus hin erfolgt, und weitere Fortschritte dürfen erwartet werden. Denn die Methoden des ökumenischen Gesprächs sind zunehmend differenzierter geworden und die Geschichtlichkeit der dogmatischen Aussagen ist deutlicher erkannt worden. Auch eine weitere Differenzierung der Methoden ist zu erwarten. Darüber hinaus ist zu beachten, daß für die Consensus-Frage sehr wichtige Problembereiche noch gar nicht systematisch in Angriff genommen sind, wie z. B. die Frage der „Hierarchie der Wahrheiten" und damit die Frage nach dem Gewicht, das den einzelnen dogmatischen Aussagen innerhalb des Ganzen der kirchlichen Lehre und für die gegenseitige Abgrenzung der Kirchen zukommt.

Besonders aber fällt auf, daß im ökumenischen Dialog, wenngleich es hier um einen in *Worten* auszusagenden Consensus geht, die *Sprache* noch kaum zum Gegenstand umfassender und tiefer gehender Reflexion gemacht worden ist. Wie wichtig aber diese Reflexion ist, ist leicht einzusehen. So bestehen zwischen den Kirchen z. B. erhebliche Unterschiede in der Lehre von der Freiheit bzw. Unfreiheit des Willens, aber im Akt des Sündenbekenntnisses ist den Gliedern einer jeden Kirche bewußt, daß der Mensch sich nicht selbst von der Schuld

befreien kann. Es bestehen zwischen den Kirchen auch erhebliche Unterschiede in der theoretischen Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Tun in der Gnadenlehre, aber im Akt des Zuspruchs stehen die Mahnung „Schaffet euer Heil mit Furcht und Zittern" und die Begründung „denn Gott wirkt in euch das Wollen und das Vollbringen nach seinem Willen" (Phil 2,12f), nicht miteinander im Widerspruch. Auch die Unterschiede in der Verhältnisbestimmung von Brot und Leib Christi sowie von Wein und Blut Christi erhalten im ganzen der Abendmahlslehre einen veränderten Stellenwert, wenn man bedenkt, daß im aktuellen Vollzug der Mahlfeier das Interesse ganz auf die Gabe gerichtet ist, die die Spendeworte zusprechen, nämlich Christi Leib und Blut. Über solche Beispiele hinaus kann man immer wieder beobachten, daß Unterschiede, die zwischen den Kirchen in der Struktur der reflektierenden Lehre bestehen, in der Struktur der gottesdienstlichen Anbetung und Verkündigung keine Rolle spielen. Offensichtlich entstehen manche Unterschiede durch Übertragung einer Aussage in eine andere Sprachstruktur und können durch Rückübersetzung in die Sprachstruktur des ursprünglichen Sitzes im kirchlichen Leben eine Klärung erfahren und sich vielleicht als komplementär zusammengehörig erweisen oder gar auflösen.

Da der Glaube sich der Sprache bedient und die Gemeinschaft des Glaubens sich im Consensus des Bekenntnisses, des Gebetes und der Verkündigung manifestiert, kann die Theologie nicht an dem vorübergehen, was in anderen wissenschaftlichen Disziplinen über die Sprache erarbeitet worden ist. Dies war ja von jeher selbstverständlich im Hinblick auf die Philologie. Es haben jedoch neben der Philologie und der vergleichenden Sprachwissenschaft, auch neben der Sprachpsychologie, in den letzten Jahrzehnten Bemühungen um eine systematische Analyse der Sprache stattgefunden, in denen es um die Herausarbeitung der für die verschiedenen Sprachen und Wissenschaften grundlegenden Strukturen und Kriterien wahrer Aussagen und um eine exaktere Erfassung der Sprache als des wichtigsten kommunikativen Zeichensystems geht. In dieser besonders von dem Wiener Kreis, von Bertrand Russel und Wittgenstein ausgegangenen und vor allem im angelsächsischen Raum weiterentwickelten sprachanalytischen Forschung sind verschiedene Richtungen zu unterscheiden, die teils mehr den logischen, teils mehr den linguistischen und den strukturellen Problemen nachgehen, teils mehr um die philosophische Wesensbestimmung der Sprache auf dieser Grundlage bemüht sind. Es ist weithin üblich geworden, alle diese verschiedenen Forschungsrichtungen unter dem der analytischen Philosophie zusammenzufassen. Auf sie soll hier hingewiesen werden.

Es ist bekannt, daß sowohl Russel und der frühe Wittgenstein des „Traktatus logico-philosophicus" als auch Vertreter des logischen Positivismus dezidierte Urteile über die Sinnlosigkeit religiöser und metaphysischer Sätze abgegeben haben. Dem entspricht es, daß sprachanalytische Untersuchungen die theologischen Aussagen weithin übergehen. Charakteristisch hierfür ist z.B. die erstmalig noch während des Zweiten Weltkriegs veröffentlichte, seitdem in vielen Auflagen und Übersetzungen verbreitete und im deutschen Sprachraum im Verlag der Darmstädter Blätter nunmehr bereits in vierter Auflage vorliegende „Semantik, Sprache im Denken und Handeln" des Amerikaners *S. J. Hayakawa*. Nimmt man zu diesem sehr instruktiven Werk die beiden im selben Verlag erschienenen interessanten und thematisch weitgespannten, aus dem Amerika-

nischen übersetzten Sammelbände „Wort und Wirklichkeit, Beiträge zur allgemeinen Semantik" I und II (übersetzt und herausgegeben von Günther Schwarz im selben Verlag) hinzu, so findet man hier zwar die Zusammenhänge zwischen allgemeiner Semantik und Persönlichkeitsentfaltung, Erziehung, Umgang zwischen Mensch und Nationen etc. in vielseitigen Beiträgen zahlreicher Autoren erörtert, aber die durch die Religion gestellten semantischen Probleme bleiben ohne thematische Erörterung. Trotzdem wird der Theologe gut tun, die in diesen Bänden implizit enthaltene Anfrage an das theologische Sprachverständnis ernst zu nehmen.

Inzwischen ist eine gewisse Öffnung der analytischen Philosophie für religiöse Aussagen erfolgt. In dieser Richtung hat sich besonders das Spätwerk Wittgensteins ausgewirkt. Die Theologen waren an der analytischen Philosophie lange Zeit uninteressiert und sind es weithin auch noch heute. Wenn sie ihnen aber begegnete, verhielten sie sich jedenfalls in der ersten Zeit fast durchweg ablehnend und defensiv. Da die sprachanalytischen Forschungen damals häufig – wie z. B. im logischen Positivismus – mit primitiven philosophischen Dogmatismen verbunden waren, war die Ablehnung leicht gemacht, zumal wenn dem Theologen die reiche und differenzierte Geschichte der Erkenntnistheorie und der Metaphysik vor Augen stand. Erst langsam wurden die unter solchen Dogmatismen verborgenen berechtigten Fragestellungen und Ergebnisse der analytischen Sprachforschung sichtbar. Als sich nun Theologen diesen Fragestellungen zuwandten, hat das bei manchen zur Preisgabe der Theologie an die analytische Philosophie bis hin zu den Thesen einer „Gott ist tot"-Theologie geführt – eine Preisgabe wie sie in der Theologiegeschichte dieses Jahrhunderts auch gegenüber der Psychologie und der Soziologie nicht selten stattgefunden hat. Aber es wurden auch Fragen aus dem Bereich der analytischen Philosophie erkannt, denen sich eine Theologie, die bei ihrem Thema bleiben will, zu stellen hat – wie sie auch umgekehrt Fragen an die analytische Philosophie richten muß, auf daß diese nicht dogmatistisch fixiert die Sprache vergewaltigt. Dieses gegenseitige Befragen ist inzwischen in Gang gekommen.

Es ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, die sehr interessante Geschichte des Dialogs zwischen Theologie und analytischer Sprachphilosophie im einzelnen darzustellen. Es soll hier nur auf drei Bücher hingewiesen werden, die diese Geschichte zum Gegenstand haben und die darüber hinaus um eine weitere systematische Klärung bemüht sind. Aus dem amerikanischen Raum stammen die beiden Werke von *James A. Martin*, „Philosophische Sprachprüfung der Theologie, eine Einführung in den Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie" (Chr. Kaiser Verlag, München 1974) und *John Macquarry* „Gott-Rede, eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie" (Echter Verlag, Würzburg 1974). Die Arbeit von *Wolf-Dieter Just* „Religiöse Sprache und analytische Philosophie, Sinn und Unsinn religiöser Aussagen" (Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1975) ist aus einer deutschen Dissertation hervorgegangen.

Der deutschen Ausgabe des Buches von Martin geht eine Einleitung von Gerhard Sauter und Hans Günter Ulrich voraus, in der das nun zehn Jahre alte Werk in umsichtiger und erhellender Weise in den gegenwärtigen Stand der Diskussion eingeordnet wird. Das Werk selbst weist in seinem ersten Kapitel auf die Vorgeschichte des Dialogs zwischen der Theologie und der analytischen

Philosophie von Tertullian bis zur Neuzeit hin. Dabei wird freilich deutlich, daß die heutige analytische Philosophie sich nicht ganz zu Unrecht als ein Novum versteht und daß sie nur durch einen schmalen Strang mit der älteren Theologie- und Philosophiegeschichte verbunden ist. In den folgenden Kapiteln werden „Der Kontext des neuen Dialogs: Der Aufstieg der analytischen Philosophie in England" (2), „Die Themen des neuen Dialogs: Das Problem der religiösen Erkenntnis und die Beschaffenheit theologischer Aussagen" (3), „Die Ausweitung des Dialogs; das Auftauchen umfassenderer Formen philosophischer Analyse" (4) und die „Bestimmungen der verschiedenen Funktionen religiöser Sprache" (5) abgehandelt. Der Leser wird hier in einer überaus lebendigen Weise in den Dialog hineingenommen, der zwischen den verschiedenen Vertretern der analytischen Philosophie untereinander und zwischen ihnen und verschiedenen Theologen und Vertretern einer Metaphysik stattgefunden hat und weiter stattfindet. Es werden hier sehr interessante Einblicke in einen Bereich angelsächsischen Forschens vermittelt, der in Deutschland nur sehr wenig bekannt ist. So wird über verschiedene ältere Versuche berichtet, durch die man theologischerseits religiöse Aussagen gegenüber der scharfen Kritik des logischen Positivismus dadurch zu rechtfertigen suchte, daß man bestritt, daß es sich bei ihnen um kognitive Aussagen handele, und sie vielmehr als Ausdruck von Gefühlen oder personalen Begegnungen oder von Überzeugungen deutete, die der Lebensorientierung dienten. Eine Ableitung der Aussagen über Gott aus religiösen Bedürfnissen wurde demgegenüber von Findlay als „ontologischer Gegenbeweis von Gottes Existenz" bezeichnet (S. 127). Der entscheidende Durchbruch zu der Möglichkeit einer freien, unverkürzten Begegnung von Theologie und analytischer Philosophie erfolgte erst mit der Erkenntnis der im logischen Positivismus enthaltenen Verengung und Verzerrung. „Diese Verzerrung resultierte aus zwei falschen Annahmen in der früheren Vorschrift für deutliches Sehen: (1) der Annahme, daß es die grundlegende oder normative, wenn nicht sogar die einzige Funktion der Sprache sei, Tatsachen festzustellen; und (2) der Annahme, daß Sätze, die Tatsachen feststellen, diese Tatsachen ‚abbilden'" (S. 105). Vom späten Wittgenstein, John Wisdom, Austin u. a. wurde nun mit Nachdruck betont, daß das Abbilden nicht die einzige Bedeutung von Sätzen ist. „Wie viele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Behauptung, Frage und Befehl? – es gibt *unzählige* solcher Arten: unzählige verschiedene Arten der Verwendung alles dessen, was wir ‚Zeichen', ‚Wörter', ‚Sätze', nennen. Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes" (Wittgenstein zit. S. 105f). Wittgenstein hat für diese mannigfaltigen Satzmöglichkeiten die wenig glückliche Bezeichnung des „Sprachspiels" verwendet. Austin sprach von „performativen Äußerungen". „Bei einigen Arten von Äußerungen wie bei Versprechen, Eiden, Anordnungen, Befehlen, feierlichen Ernennungen und Proklamationen werden nicht nur Dinge *über* den Gegenstand der Äußerung gesagt: Hier ist die Äußerung selbst ein *Tun*, ein *Vollführen* dessen, was gesagt wird. Austin stellte eine detaillierte und erschöpfende Liste der Arten performativer Äußerungen auf" (S. 122). Eine andere kategoriale Einteilung derartiger Äußerungen unternahm D. M. Evans (S. 139). Innerhalb der Mannigfaltigkeit der „Sprachspiele" und „performativen Äußerungen" haben William Hordern und W. Zuurdeeg die durch das totale Engagement des Menschen, durch den Bereich der Gemeinschaft und die kultische Antwort auf das Mysterium gekennzeichnete Besonderheit des theologischen

Sprachspiels herausgearbeitet und die Kognitivität der theologischen Sprache geltend gemacht (S. 144ff), ohne daß jedoch das Verhältnis zwischen theologischen und anderen Sprachspielen ganz geklärt würde. Das letzte Kapitel (6) erörterte die Zukunft des Dialoges mit wichtigen Hinweisen auf die Stellungnahmen von Ferré, Van Buren, Ramsey und Crombie, um die Wichtigsten zu nennen. Diese „Einführung in den Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie" ist u.a. deshalb besonders förderlich, weil hier die Kritik nicht von einer festen Position, sondern in einem unablässigen, mit guten Gründen fortschreitenden Fragen und in einer ungewöhnlichen Offenheit für noch unabsehbare Antworten erfolgt.

Die Untersuchung von Just geht ebenfalls in historischer Reihenfolge der Geschichte des Verhältnisses von analytischer Philosophie und religiöser Sprache nach. Die wichtigsten der angelsächsischen Autoren, über die Martin berichtet hat, kehren hier wieder. Wesentliche Veränderungen des Gesprächsstandes in den Jahren seit dem Erscheinen von Martins Buch werden nicht festgestellt. Neu aber ist die Berücksichtigung einiger deutscher Autoren hinzugekommen, insbesondere die der Theologiekritik von Hans Albert. Die Fragestellung der Arbeit ist nicht so weit geöffnet wie die von Martin, sondern besonders auf die Verifizierungs- und Falsifizierungsproblematik konzentriert, wie auch ihr Untertitel „Sinn und Unsinn religiöser Aussagen" besagt. So bekommen hier auch Rudolf Carnap und Karl Popper ein größeres Gewicht. Nach einer Einleitung sind „Der logische Atomismus: religiöse Aussagen und das Problem der Unsagbarkeit" (II), „Der logische Positivismus: religiöse Sprache und das Problem der Verifikation" (III), „Der kritische Rationalismus: religiöse Aussagen und das Problem der Falsifikation" (IV) und „Die Philosophie der normalen Sprache: religiöse Aussagen und Funktionsanalyse" (V) der Gegenstand der Untersuchung. Die Berichterstattung ist zuverlässig und bleibt nicht nur deskriptiv, sondern ist Schritt für Schritt von einem Abschnitt „Zur Kritik" begleitet. Der Verfasser ist Theologe. Seine Kritik ist daher nicht nur von sprachphilosophischen, sondern auch von theologischen Voraussetzungen her bestimmt. Freilich ist zu fragen, ob er gegenüber dem Ansturm des logischen Positivismus und kritischen Rationalismus den Anspruch des Glaubens auf wahre Erkenntnis noch hinreichend berücksichtigt und vertreten hat, – ob er nicht statt dessen den personalen Handlungscharakter der Glaubensaussagen mit einer zwar apologetisch naheliegenden, aber doch theologisch nicht vertretbaren Einseitigkeit betont hat. Mit Recht weist Just auf die Verschiedenheit der „Redeformen" religiöser Äußerungen wie „Lobpreis, Bekenntnis, Gebet" hin (S. 151). Aber zu Unrecht urteilt er: „Ob es sich nun um eine doxologische Äußerung, eine Bekenntnisaussage, ein Gebet oder einen Hymnus handelt – der objektive Aussageinhalt (die lokutionäre Rolle) ist nicht das eigentliche Wichtige, sondern das, was der Redende mit diesen Worten ‚tut' (die illokutionäre Rolle)" (ebda.). Dem widerspricht schon die phänomenologische Analyse. Denn wenn z.B. in der Doxologie die Worte „Ich glaube" oder „Ich preise" im allgemeinen gar nicht vorkommen, sondern die Aussage ganz und gar auf Gott, seine Allmacht und Liebe konzentriert ist, ist es unmöglich, den Aussageinhalt für weniger wichtig zu halten als den menschlichen Akt des Aussagens. Im übrigen kann nicht übergangen werden, daß neben Lobpreis, Bekenntnis und Gebet auch Verkündigung und Lehre elementare „Redeformen christlichen Glaubens" sind. Darum ist es auch keine „Sinnverkehrung" (ebda.),

wenn die Kirche in Lehraussagen von Wesenseigenschaften desselben Gottes spricht, den sie in der Doxologie preist. Der Satz: „Religiöse Äußerungen mit der Alternative ‚kognitiv – nicht-kognitiv' zu konfrontieren, halte ich für einen Regelverstoß" (S. 149), ist keine Lösung des Problems. So ist die Arbeit weniger für neue Fragestellungen im Dialog zwischen analytischer Philosophie und Theologie geöffnet als die von Martin. Aber berechtigt ist die im Schlußkapitel (VI) geforderte engere Verbindung von sprachanalytischen und hermeneutischen Fragestellungen.

Der Aufbau des Buches von Macquarry ist nicht von der Geschichte der analytischen Philosophie her bestimmt. Es setzt diese Geschichte, und zwar besonders die Durchbrechung der Enge des logischen Positivismus und die Überwindung seiner von der Physik her bestimmten einseitigen Urteile über wahre und falsche Aussagen voraus. In seiner Einführung zu der deutschen Ausgabe hat Bernhard Casper darauf hingewiesen, daß diesem Werk bereits die Analysen von T. Ramsey und seine Hervorhebung der für die theologische Sprache kennzeichnenden Anruf-Antwort-Struktur zu Grunde liegen. „Was John Macquarry aber über die Erkenntnisse Ramseys und die Vertrautheit mit den Fragestellungen der Ordinary-Language-Philosophy in seine Überlegungen einbringt, ist die Kenntnis der kontinentalen Philosophie, vor allem die Kenntnis des hermeneutischen Denkens" (SA). So begegnet der Leser in dem Buch auf Schritt und Tritt einer großen Vielseitigkeit der Gesichtspunkte. Dem entspricht es, daß der Aufbau des Werkes von systematischen Überlegungen bestimmt ist. Nach der Problementfaltung (I und II) bietet es zunächst „allgemeine Überlegungen zum Thema Sprache" (III), behandelt sodann „Das theologische Vokabular" (IV), „Theologie und logischer Empirismus" (V) und „Typen theologischer Lehre" (erläutert an der Sprache des Athanasius) (VI). In der Mitte steht ein grundsätzliches Kapitel über „Sprache und Interpretation" (erläutert an Heidegger). Es folgen dann drei Sonderthemen theologischer Sprachanalyse: Mythologie (VIII), Symbolik (IX), Analogie und Paradox (X), um dann mit zwei allgemeinen Themen zu schließen: „Empirische Sprache" (XI) und „Die Sprache der Existenz und des Seins" (XII). Durch den Reichtum der Themen und die Vielseitigkeit ihrer Behandlung ist das Buch sehr anregend. Es geht stärker von religiösen und theologischen Fragestellungen aus als die beiden anderen. Aber das hindert den Verfasser nicht, die analytische Philosophie ernst zu nehmen und mit allem Nachdruck ihre Bedeutung für die Theologie hervorzuheben. Interessant sind so die Erläuterungen zu den fünf Punkten, in denen der Autor die wichtigsten Entdeckungen der Sprachphilosophie zusammenfaßt: die Mannigfaltigkeit der Sprachen, Widerstreben gegen die Tendenz, alle Sprachen auf *eine* Redeweise zu reduzieren, die Sinn- und Bedeutungsvielfalt, die indirekte Sprache und die Notwendigkeit, die Sprache im Kontext der Situation zu untersuchen (S. 101–108). Von der Berücksichtigung der Sprachphilosophie erwartet er großen Nutzen 1. für die Selbstkritik der Theologie, 2. für die biblische Theologie (entgegen einer isolierten Betrachtung der einzelnen biblischen Wörter) und 3. für die Konstruktion einer neuen philosophischen Theologie (S. 108–110). Das Grundschema, von dem Macquarry die einzelnen Sprachprobleme angeht, ist vom Akt des Sagens her genommen und durch vier Faktoren bestimmt: zunächst durch eine „dreigliedrige Relation", in der zu unterscheiden sind: „die Person, die etwas sagt, die Sache, über die sie es sagt, und die Person bzw. Personen,

zu denen sie es sagt" – sodann durch die Sprache, die die dreigliedrige Relation durch Wörter und Sätze vermittelt (S. 61). Dieser Ansatz beim Akt des Sprechens ist sowohl für die allgemeine Sprachanalyse als auch für die Analyse theologischer Aussagen sehr wichtig. Die kognitive Bedeutung theologischer Aussagen ist hier nicht zugunsten der personalen Beziehung preisgegeben, sondern mit dieser zusammen betont festgehalten. Es fragt sich jedoch, ob dieses Sprachschema im Verlauf des Buches ganz zum Tragen kommt, da der Verfasser – ähnlich wie Paul Tillich – von Gott häufig neutrisch spricht als dem „Sein", dem „heiligen Sein" und ähnlich, und die personale Relation Mensch-Gott, der dieses Sprachschema entsprechen würde, nicht im Mittelpunkt steht. Trotzdem ist der hier geführte Dialog zwischen Theologie und analytischer Philosophie in vieler Hinsicht förderlich, auch weil hier stärker als in den beiden anderen Veröffentlichungen die Geschichte der Theologie und die Kirche präsent sind.

Gerade in ihrem unterschiedlichen Miteinander sind diese Bücher als Einführung in die Probleme philosophischer und theologischer Sprachanalyse zu empfehlen, wobei in jedem dieser Bücher zahlreiche Hinweise auf weitere Literatur enthalten sind. Ganz besonders aber ist das Buch von Martin für die Einarbeitung in diesen Problembereich geeignet. Er schließt mit der Feststellung: „daß der neue Dialog zwischen Philosophie und christlicher Theologie in vieler Hinsicht gerade erst begonnen hat" (S. 186). Auch die anderen Autoren weisen auf Fragen hin, deren Bearbeitung noch aussteht. Darum wird der Wert der hier vorliegenden Veröffentlichungen nicht herabgesetzt, wenn auf Grenzen hingewiesen wird, die ihnen bei mannigfachen Unterschieden im einzelnen mehr oder weniger gemeinsam sind:

1. Auch nach dem Durchbruch durch den logischen Positivismus sind die Analysen theologischer Aussagen weitgehend mehr von den Fragestellungen und Ergebnissen der analytischen Philosophie als von der Besonderheit der Glaubensaussagen her bestimmt. Was z. B. in der formgeschichtlichen Erforschung biblischer Texte an Grundstrukturen der Glaubensaussagen (vergleiche z. B. die Besonderheiten von Gebet, Hymnus, Doxologie, Segen, Überlieferung, Verkündigung, Lehre, Bekenntnis) unter Berücksichtigung ihres Sitzes und ihrer Funktion im kirchlichen Leben erarbeitet worden ist, ist hier noch kaum zu einer tiefergehenden systematischen Begegnung mit den „Sprachspielen" und der Systematik „performativer Äußerungen" der analytischen Philosophie gebracht worden, – sie sind übrigens bisher auch nur unzureichend bei der Auslegung dogmatischer Texte berücksichtigt worden. Vielleicht wirkt die ältere defensive Haltung der Theologen gegenüber der analytischen Philosophie darin noch nach, daß die Erörterung der Glaubensaussagen zu selbstverständlich als ein Teil der allgemeinen Analytik angesehen wird. So gewiß der Glaube in der Sprache der jeweiligen Umwelt sich auszusprechen hat und somit die allgemeine und die theologische Sprachanalyse sich gegenseitig durchdringen müssen, darf doch gefragt werden: Ist es so selbstverständlich, daß theologische Aussagen nur als ein Sonderfall der allgemeinen Sprache zu verstehen sind? Könnte nicht vielleicht auch umgekehrt die allgemeine Sprache als Sonderfall der den Menschen, dem All und Gott zugewandten Glaubensaussagen zu verstehen sein?

2. Eine Grenze dieser Arbeiten besteht auch darin, daß sie weithin nur recht unbestimmt die theologischen Aussagen in das Gespräch mit der analytischen Philosophie einbringen. Es geht meistens mehr um Aussagen der Religion und

der Metaphysik im allgemeinen als um die Aussagen des christlichen Glaubens. Die besonderen Auswirkungen des Inhalts des christlichen Glaubens, nämlich die durch die Paradoxie der Christusbotschaft ermöglichte und erschlossene personale Beziehung zum göttlichen Du, die Besonderheit christlicher Gotteserkenntnis und der christlichen Antworten auf Gottes Heilsoffenbarung werden z. T. gar nicht, z. T. nur schwach und vordergründig berücksichtigt. Insofern bleiben die drei Bücher, bei vielen Unterschieden im einzelnen, in mancher Hinsicht noch im Vorfeld einer Analyse christlicher Glaubensaussagen und einer christlichen Theologie der Sprache.

3. Damit bleiben sie auch im Vorfeld ökumenischer Theologie. Die Fragen der Übersetzung der theologischen Aussagen aus einer Aussagestruktur in eine andere und damit die ökumenisch so wichtigen Fragen nach der inhaltlichen Einheit unterschiedlicher theologischer Aussagen sind hier noch nicht in Angriff genommen. Die Bemühung um die genauere Bestimmung von gegensätzlichen und komplementären, von defizienten und falschen Aussagen ist hier noch nicht erfolgt. Wohl aber wird in diesen drei Büchern deutlich, daß sich in der sprachanalytischen Forschung Gesichtspunkte ergeben haben, die für diese Fragestellungen wichtig sind und im ökumenischen Dialog auf die Dauer nicht übergangen werden dürfen.

Diese Beobachtungen an den drei angezeigten Veröffentlichungen wird man nicht ohne weiteres verallgemeinern dürfen. Sie schließen nicht aus, daß es andere Untersuchungen gibt, in denen unter Berücksichtigung der philosophischen Sprachanalytik die Besonderheit theologischer Aussagen in einzelnen Punkten bereits präziser herausgearbeitet ist. So sei hier z. B. auf die beiden Arbeiten von *Paul Ricoeur* und *Eberhard Jüngel* über die Metapher hingewiesen („Metapher", Sonderheft der Zeitschrift „Evangelische Theologie", Chr. Kaiser Verlag, München 1974). Freilich geht es hier nicht um die Analyse theologischer Sprache im ganzen, sondern um ein spezielles Thema, das – zusammen mit dem Analogieproblem – bereits eine lange Tradition philosophischer und theologischer Reflexion hinter sich hat und auch von daher differenzierter neu in Angriff genommen werden konnte als andere neue sprachanalytische Themen wie z. B. die des „Sprachspiels". Dabei bezieht sich Ricoeur mehrfach ausdrücklich auf verschiedene linguistische und strukturalistische Richtungen analytischer Philosophie. Aber mehr implizit ist auch die Abhandlung von Jüngel ein wichtiger Beitrag zu den dort gestellten Fragen.

Beide Autoren haben die Bestimmungen des Aristoteles vor Augen, der zwischen den „herrschenden" Wörtern, die in einer bestimmten Bedeutung von allen verwendet werden, und den ausschmückenden Aussagen, die vom herrschenden Sprachgebrauch abweichen und daher zunächst fremd und vieldeutig sind, unterscheidet. Die Metapher gehört daher nach Aristoteles in den Bereich der Rhetorik, die die Wahrheit der Aussagen nicht nur verdeutlichen, sondern auch zu verschleiern vermag. In sorgfältigen Analysen der wichtigsten Texte zeigt Jüngel auf, daß sich bei Aristoteles auch Ansätze dafür finden, daß dem Gebrauch von Metaphern in bestimmten Fällen die Bedeutung von Wissenserweiterung in solche Bereiche hinein zuzuerkennen ist, für die die geläufigen „herrschenden" Wörter nicht ausreichen. Damit ist zugleich ein Ansatz dafür gegeben, daß nicht nur über Wahrheit und Falschheit der Sätze, sondern auch über den Akt des Aristoteles gegenüber seiner Grundunterscheidung zwischen herrschenden und

ausschmückenden Wörtern und gegenüber seiner einseitigen Konzentration auf die Urteilssätze nicht zum Tragen gekommen. Im Unterschied hierzu sind Ricoeur und Jüngel in jeweils eigenständigen Gedankengängen zu einander ähnlichen Ergebnissen gekommen. So nimmt Jüngel in seiner Zusammenfassung den Einsatz bei den Thesen: „1. Metaphorische Rede ist weder uneigentliche noch vieldeutige Sprache, sondern eine besondere Weise eigentlicher Rede und eine in besonderer Weise präzisierende Sprache." „2. Zur eigentlichen und präzisierenden Redeweise der Metapher gehört die Dimension der Anrede. Metaphern sprechen an und sollen ansprechen. Das unterscheidet sie von der definierenden Aussage, die nicht anreden, sondern ausschließlich feststellen will." „3. ... die Metapher setzt sprachlich frei, während die Definition sprachlich begrenzt und festsetzt. Auf beide Weisen wird Seiendes sprachlich präsisiert." Durch metaphorische Rede kommt es „4. zu einer *Erweiterung* der vertrauten Welt" (S. 119). An den Thesen über die „durchweg als metaphorisch" (15) verstandene Sprache des christlichen Glaubens sei besonders These 21 hervorgehoben: „Die theologische Metapher hat in der Sprache des christlichen Glaubens ihre besondere Funktion darin, den Menschen so anzusprechen, daß er die Möglichkeit des Nichtseins als eine nicht nur allein durch Gott überwindbare, sondern als von Gott im Leben, Tod und Auferwecktwerden Jesu Christi ein für allemal überwundene Möglichkeit mit dem Zusammenhang seiner Erfahrungen in Übereinstimmung bringen kann. Dabei kommt es zu einer *Erfahrung mit der Erfahrung*, die im Zusammenhang der gemachten Erfahrungen als Seinsgewinn glaubhaft werden muß" (S. 121f). Ricoeur hat sein Verständnis der Metapher auf die Deutung der Gleichnisse Jesu ausgeweitet. Es lehnt sowohl die allegorische als auch die von Jülicher geforderte Konzentration auf *einen* Vergleichspunkt ab und macht geltend: „Das Himmelreich ist nicht wie *wer*, sondern wie *wenn*, m.a.W. ist es die ‚Handlung' als solche, die Träger des metaphorischen Prozesses ist. Genau gesagt: der metaphorische Prozeß geht aus von diesen Zügen der ‚Handlung'" (S. 60). In diesen Untersuchungen ist eine echte gegenseitige Durchdringung von philosophischer und theologischer Sprachanalyse erfolgt, wobei auf theologischer Seite ohne defensive Zurückhaltung in Freiheit immer wieder biblische Aussagen zur Geltung gebracht werden. Mit gegenseitiger Durchdringung meine ich das, was Ricoeur im Hinblick auf das Verhältnis von theologischer und philosophischer Hermeneutik als „sehr komplexe Beziehung" einer „gegenseitigen Einschließung" bezeichnet hat: „einerseits erscheint die christlich-theologische Hermeneutik im Verhältnis zur philosophischen Hermeneutik, wenn man diese als *allgemeine* Hermeneutik versteht, als Hermeneutik eines Teilbereichs. Denn finden sich hier nicht dieselben Kategorien, Wort und Schrift, Erklärung und Interpretation, Verfremdung und Aneignung? Aber eben indem wir die theologische Hermeneutik als eine bestimmte, den biblischen Texten geltende Hermeneutik verstehen, machen wir zwischen philosophischer und theologischer Hermeneutik ein umgekehrtes Verhältnis sichtbar. Die theologische Hermeneutik weist so eigenständige Merkmale auf, daß das Verhältnis zwischen ihr und der philosophischen Hermeneutik sich Schritt um Schritt umkehrt, so daß die theologische Hermeneutik sich die philosophische Hermeneutik schließlich als ihr *Organon* unterordnet" (S. 34).

Auch diese Untersuchungen bleiben insofern im Vorfeld der ökumenischen Fragestellung, als sie auf die inhaltlichen und strukturellen Unterschiede der

Metaphern im Leben der verschiedenen Kirchen nicht eingehen. Aber es spielen Metaphern und Gleichnisse z. B. in der östlichen Liturgie eine viel größere Rolle als in der westlichen und werden dort im allgemeinen realistischer verstanden als hier. Das ökumenische Problem tritt noch mehr hervor, wenn man über die auf das Wort konzentrierten semantischen Fragen hinaus die unterschiedliche semiotische Bedeutung der wortlosen Bilder im Kultus berücksichtigt.

Sodann sei noch hingewiesen auf eine hilfreiche Auswahl englischer „Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache", die von *Ingolf U. Dalferth* unter dem Titel „Sprachlogik des Glaubens" „herausgegeben, aus dem Englischen übersetzt und mit einer Einführung versehen" worden ist (Beitr. z. ev. Theol. Bd. 66, Chr. Kaiser Verlag, München 1974). Dieser Quellenband ist sehr zu begrüßen, da die englische Literatur zu unserem Thema in Deutschland weithin noch weniger bekannt ist als die amerikanische. Der Band beginnt mit einer durch Präzision und Straffheit ausgezeichneten Einführung des Herausgebers in die analytische Philosophie und ihre Verarbeitung in der englischen Religionsphilosophie und Theologie und schließt mit einer ausführlichen, systematisch angeordneten Bibliographie. In der Auswahl kommen dreizehn Forscher mit repräsentativen Beiträgen zu Wort. Sie ist sehr anregend, da die Beiträge nicht einfach aneinander gereiht sind, sondern um zwei Themen kreisen und innerhalb jedes dieser Themen dialogisch aufeinander bezogen sind. Z. T. stammen sie aus Symposien, wie sie in England seit Jahren zwischen Sprachanalytikern, Religionsphilosophen und Theologen stattfinden. Der I. Teil enthält Beiträge aus der älteren Diskussion über Falsifizierbarkeit und Verifizierbarkeit religiöser Aussagen. Im II. Teil wird die Diskussion vergegenwärtigt, die der spätere Wittgenstein ausgelöst hat. Es geht hier einmal um die Frage, ob religiöse Aussagen „als logisch selbständiges, immanenten Kriterien gehorchendes Sprachspiel" aufzufassen (S. 60) und als vernünftig und als verständlich zu bezeichnen sind. Mit dieser Fragestellung ist auch der Blick freigegeben für die Besonderheit der verschiedenen Formen religiöser Aussagen und ihrer Rolle im Leben der Menschen. Auf Grund seiner sehr interessanten Sprachanalyse des Gebetes meint der Philosoph Dewi Z. Phillips „die Grammatik des christlichen Glaubens ans Licht bringen" zu können. „Dies versuchte ich zu tun, indem ich beichten, danken und bitten im Gebet mit beichten, danken und bitten in anderen Kontexten verglich" (S. 251). Auch wenn Phillips in den hier vorliegenden Texten auf die ökumenische Fragestellung nicht eingeht, führen doch seine Untersuchungen, wenn sie in grundsätzlicher Weise bedacht werden, an sie heran. Das gilt auch von seiner Kritik an dem Mißverständnis der Glaubensaussagen als „isolierte, selbstgenügsame Sprachspiele", – „als in sich geschlossene, esoterische Spiele" (S. 259).

Wenn in dieser Abhandlung mehrfach vom „Vorfeld der ökumenischen Fragestellung" gesprochen wurde, so wäre dies völlig mißverstanden, wenn sie als Fehlanzeige im Hinblick auf die ökumenische Frage verstanden würde. Vorfeld bedeutet nicht ein Feld, das mit dieser Fragestellung nichts zu tun hätte, sondern ein Feld, das zu durchschreiten ist, um in der ökumenischen Fragestellung weiterzukommen. Im übrigen kann dieser Bericht schon deshalb nicht als Fehlanzeige verstanden werden, da er auf die relativ zufällig bei der Redaktion eingegangenen Veröffentlichungen zum Thema beschränkt ist. Wohl aber will er auf die grundsätzliche Bedeutung des Sprachproblems für die Bemühung der Kirchen-

einigung und auf die Notwendigkeit der ökumenischen Verarbeitung der sprachanalytischen Forschung hinweisen.

Edmund Schlink

Ökumene im französischen Sprachraum

„Die ökumenische Bewegung hat ihren Schwung verloren; sie ist ins Stocken geraten oder sogar im Rückgang!" Solche Äußerungen kann man von verantwortlichen Leitern sowohl im französischen Sprachraum als auch anderswo hören.

Es handelt sich dabei aber eher um Einzelfeststellungen als um eine tiefergehende Analyse. Man braucht nur hinzuweisen auf die rasche Entwicklung der Bewegung in den letzten 50 Jahren oder auch auf die grundlegenden Gesinnungsänderungen, um die Lage ganz anders zu beurteilen.

Die unglückliche „Affäre" um Bischof Lefebvre in Econe, von Presse und Rundfunk ungut breitgetreten, beweist *a contrario*, welche Gefahr ein lebendiger Ökumenismus für die Traditionellen bedeutet.

Wir haben es mit einer Bewegung zu tun, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann und der seit 19 Jahrhunderten existierenden Spaltung der Christenheit zuwiderläuft. Trotz ihrer raschen Entwicklung muß man aber Geduld bewahren, sich nicht von falsch gestellten Problemen verwirren lassen und die Einfältigen zum Schweigen bringen, die des Glaubens sind, daß mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 1948 oder der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils 1962 die Einheit der Christenheit in kürzester Zeit verwirklicht werden könnte. Diese Einfältigen fragten sich nämlich nicht, welcher Art diese Einheit sein würde. Vielmehr sah jeder von ihnen sie als Erfüllung seines persönlichen Traums: entweder als Rückkehr zu Rom oder als Protestantisierung aller Katholiken und Orthodoxen oder was immer sie sich wünschten. Heutzutage liegt es klar auf der Hand, daß jene Hoffnungen veraltet sind und daß allerorts nach einer neuen Art von Einheit gesucht wird. Die Ereignisse der letzten Jahre (1973–1975) beweisen dies zur Genüge. Sowohl die Bischofssynode in Rom als auch der Orthodoxe Kongreß in Bukarest, der Internationale Kongreß für Weltevangelisation in Lausanne, zahlreiche Bischofsversammlungen und evangelische Synoden, die Konferenz für Weltmission und Evangelisation in Bangkok und endlich die 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi waren alle nur bemüht um die Verkündigung des „Jesus, der befreit und eint". In anderen Worten: Das erste, wenn nicht einzige, Ziel der Christenheit ist wieder die Verkündigung des Evangeliums an die Welt. Dem ist so, weil einerseits die Kirche durch den totalitären Druck der Staaten gezwungen wird, zu dem zurückzukehren, was das Wesentliche ihrer Sendung ausmacht, und es ihr andererseits immer klarer wird, daß diese Verkündigung nur auf der einzigen Grundlage des Gebets Christi „Ich bitte, daß sie alle eins seien, auf daß die Welt glaube" überhaupt glaubhaft wirken kann.

Ist nun diese Tendenz, die sich in der ganzen Welt bemerkbar macht, auch im französischen Sprachraum lebendig?

Sprachgemeinschaft: Vielleicht sollte man sich zuerst fragen, ob diese Begrenzung der Analyse auf einen besonderen Sprachraum das Problem nicht in einen künstlichen Rahmen zwängt.

Als der amerikanische Theologe Robert McAfee Brown sein bemerkenswertes Referat in Nairobi vortrug, erklärte er u. a., ehe er in der zweiten Hälfte des Vortrags auf Spanisch fortfuhr: „Es gibt jedoch noch einen anderen Imperialismus, dessen ich mir heute in aller Schärfe bewußt bin – den Imperialismus der Sprache nämlich. Leute aus den Vereinigten Staaten gehen automatisch davon aus, daß ihre Sprache, Englisch, die wahre ‚ökumenische Sprache' sei. Die Tatsache, daß soviel Englisch gesprochen wird, mag für uns ein Vorteil sein – für die große Mehrheit von Ihnen, die Englisch nicht als ihre Muttersprache sprechen, ist es jedoch ein Nachteil." Später machte er dann noch deutlich, daß er nicht nur den ausschließlichen Gebrauch einer einzigen Sprache verurteilte, sondern auch die speziellen Arbeitsmethoden und Mentalitäten, die durch diese Sprache bedingt sind.

Es ist wohl nicht nötig, besonders zu betonen, daß Franzosen, Deutsche und Russen, ganz abgesehen von den Vertretern der Dritten Welt, hocherfreut waren über diese Beurteilung, denn selbst wenn sie Englisch *sprechen*, so *denken* sie nicht Englisch.

Deshalb ist der Sprachraum eine künstliche Begrenzung und die Reflexionen über ökumenische Aktivitäten im französischen Sprachraum müssen in den Rahmen der allgemeinen Ökumene gestellt werden. Der französische Sprachraum kann uns nur eine Teilsicht der Ökumene geben. Was McAfee Brown vom Englischen sagte, gilt ebensogut für andere Sprachen, wie z. B. Französisch, Deutsch, Russisch oder Spanisch, um so mehr als viele Französisch Sprechende auch nicht französisch denken, z. B. die Menschen aus Madagaskar, den Mittelmeergebieten, Afrika, Libanon oder Polynesien, denen die imperialistische Kolonisation die französische Sprache aufgezwungen hat. Diese Sprachgrenzen müssen abgeschafft werden. Nicht indem man etwa Esperanto zwangsmäßig einführt, sondern durch die aktive Mitarbeit an einer echten kulturellen Revolution, die übrigens bereits im Gange ist und durch die man allein hoffen kann, vielleicht nicht eine universale Sprache, wohl aber eine weltweite Vermischung und Anpassung der verschiedenen Mentalitäten zu schaffen.

In dieser Sicht werden wir uns also auf Ökumene im französischen Sprachraum begrenzen, und zwar in vier verschiedenen Abschnitten: die Lage innerhalb des Protestantismus, zwischen Protestanten und anderen Christen, zwischen Christen und nichtchristlichen Gläubigen und schließlich im christlichen Verlagswesen und Schrifttum. Wir hoffen, so zeigen zu können, daß im Rahmen des französischen Sprachraums – genauso wie anderswo – diese kulturelle Revolution im Vormarsch ist.

Innerhalb der evangelischen Kirche

Auf diesem Gebiet ist die Lage wohl leider am unerfreulichsten. Ist es nicht zutiefst enttäuschend zu sehen, daß die protestantischen Konfessionen immer noch getrennt leben in einer Zeit, da der aufbauende Austausch zwischen Christen und Anhängern anderer Religionen oder Ideologien immer stärker wird?

Ein typisch negatives Beispiel dafür ist die Lage in der „Fédération Protestante de France". In diesem 1907 gegründeten Kirchenbund kam keinerlei Einheit zwischen Reformierten, Lutheranern und Baptisten zustande. Wohl schlossen sich einige Pfingstgemeinden und die „Mission Mondiale Tzigane" oder die „Eglise Apostolique" an, aber die Organisation, in der sich jeder gerne mit anderen trifft und auch zuhause fühlt, ist und bleibt ein Bund oder, noch schlimmer, ein Verband, wie Pastor Marc Boegner es vor seinem Tode ausdrückte. Die bekannte „Leuenberger Konkordie", nach der es keine übermäßige Trennung zwischen Lutheranern und Reformierten mehr gibt, ist in Frankreich ohne praktische Wirkung geblieben.

Demgegenüber meinen manche, daß dies eines jener überholten Probleme sei, die man fallen lassen sollte, weil in ihrer Sicht die Zeit der organischen Einheit vorüber ist; heute sollten die Christen der Welt nicht mehr darum kämpfen, sondern eine Idee der Menschen verteidigen und sich bemühen, daß sich eine neue Theologie aus diesen gemeinsam geführten Kämpfen entwickelt. Wahrscheinlich haben sie recht, sofern man bereit ist, das Althergebrachte in Amt, Gemeinde, Theologie, Ethik und Kultur ohne Herzweh abzubauen. Nichtsdestoweniger verstehen Außenstehende nicht, wieso ein derartiger Verband, der keinerlei Macht über die Einzelkirchen besitzt, heute noch 6 bis 8 Kirchen zusammenhalten kann, deren Differenzen sie nicht begreifen und die zusammen kaum 7–800 000 Glieder zählen.

Angesichts einer derart unlogischen Situation haben die Belgier ihre „Eglise Protestante de Belgique" geschaffen, ohne jedoch die wenigen belgischen Protestanten vollzählig erfassen zu können. Andere Teilunionen wurden auch in Kamerun oder Madagaskar gebildet. Aber das Bemerkenswerteste auf diesem Gebiet ist die totale Verschmelzung in ihren obersten Gremien zweier in der Mehrzahl französischsprechenden Konfessionen: die „Alliance Réformée Mondiale" und der „Conseil Congrégationaliste International" (CCI); doch selbst da gab es wenig praktische Realisationen in den verschiedenen Ländern.

Ein Zusammenschluß jedoch ist von bleibendem Wert und erscheint als echte „Ökumene ohne Grenzen", und zwar die „Communauté Evangélique d'Action Apostolique" (CEVAA). Sie wurde in der Hauptsache von dem französischen lutherischen Theologen Henry Bruston kurz vor seinem Tod ins Leben gerufen. Sie ist eine Gemeinschaft für missionarische Aktionen und theologisches Denken, ohne Nationalitäten- oder Rassenunterschiede. Sie vereint in voller Gleichberechtigung die alten Kirchen des Kontinents und die heute unabhängigen Kirchen Afrikas, Madagaskars, Ozeaniens, der Schweiz sowie die Waldenser Kirche Italiens. So gut wie alle protestantischen Konfessionen sind in diesen Kirchen vertreten, und ihre Gemeinschaft wird kollegial geleitet. Schon seit mehreren Jahren ist sie ein wichtiges Element im Leben der allgemeinen Kirche. Es ist ihr gelungen, ohne Reibungen die Dritte Welt in ihren eigenen Augen zu rehabilitieren, und zwar so erfolgreich, daß die ehrwürdige „Société des Missions de Paris", die jene jungen Kirchen ins Leben gerufen hatte, ihre Autoritätsstellung aufgab und nun in einer Reihe mit ihnen steht unter der Bezeichnung „Département Evangélique Français d'Action apostolique" (DEFAP). Sie betreibt eine neue, gemeinschaftliche Missionsaktion mit den 25 Partnerkirchen sowohl in Dahomey, als Beispiel, als auch in Frankreich selbst. Eine Reihe von Arbeitstagungen für die Erneuerung von Theologie und Ethik wurde bereits von ihr

angeregt. Sie ist ein Vorbild, denn ähnlich wie Jean Monnet (siehe seine *Memoiren*, Fayard 1976) im Dienste der europäischen Idee mit Hilfe der höchsten politischen und gewerkschaftlichen Instanzen Frankreichs, Deutschlands, Hollands, Englands, Belgiens und Italiens durch die Gründung der verschiedenen Europäischen Gemeinschaften die möglichen Ursachen kommender Konflikte aus der Welt schaffte, so lebt uns die CEVAA vor, wie etwa eine überkontinentale Kirche aussehen könnte, in der die vorgefaßten Meinungen und Interessen der einzelnen Partner allmählich vor dem allgemeinen missionarischen Werk zurücktreten.

Sie ist selbstverständlich Mitglied der „Conférence des Eglises de toute l'Afrique" (CETA), steht aber de facto mit ihr in Konflikt eben wegen ihrer übernationalen Zielsetzung. Während nämlich die CETA nach ihrer Konferenz in Lusaka (Sambien) in einem *Moratorium* erklärte, daß alle weißen Missionare oder Missionshelfer schnellstens Afrika zu verlassen hätten, will die CEVAA Weiße und Schwarze ohne jegliche Diskriminierung zur Zusammenarbeit einsetzen.

Zwischen Protestanten und anderen Christen

Auf diesem Gebiet sind die Resultate trotz der oft zurückhaltenden und bremsenden Aktion der katholischen Kirche seit drei Jahren positiv. Die Bischöfe Frankreichs, Quebecs, Belgiens, Afrikas sind bereit zum Dialog und zu gemeinsamen Aktionen, außer vielleicht in einigen Fällen in der Schweiz. Gewiß gibt es einige traditionsgebundene Integristen sowohl bei Protestanten als auch bei Katholiken und bei den westlichen französischsprechenden Orthodoxen. Solche Männer verlangsamen den Vormarsch und zwingen die verantwortlichen Leiter zu einer Vorsicht in strategischer Hinsicht, die nur bedauert werden kann. Aber ihr Einfluß ist bereits ebenso im Rückgang wie der Einfluß alternder Kriegsteilnehmerverbände auf die junge Generation.

Zur besseren Übersicht ist es aber wohl angebracht, auf diesem Gebiet verschiedene Aspekte zu unterscheiden: Theologie – Praxis – Sozialarbeit und Politik – örtliche Aktionen.

In der Theologie kann man sagen, daß es keine größere Debatte im französischen Sprachraum mehr gibt, die innerhalb der konfessionellen Grenzen gefangen bliebe. Alle Themen, die seit fünf Jahrhunderten mehr oder weniger scharf debattiert worden sind, werden gemeinsam wieder aufgenommen, einschließlich der Fragen um die Autorität des Papstes oder um die Mariendogmen. Theologie wird gemeinsam gelehrt, sowohl in Zaire als im „Institut d'Etudes Oecuméniques de Paris", das die Räume des „Institut catholique" benützt, im „Institut de théologie orthodoxe Saint Serge de Paris", im „Institut de Théologie Protestante de France" und in den theologischen Fakultäten der Schweiz, Belgiens und Kameruns.

Das beste Beispiel liefert wohl die offiziöse „Groupe des Dombes", benannt nach einem Dominikanerkloster, in der der erste katholische Ökumeniker, Pater Couturier, tätig war. Diese Arbeitsgemeinschaft, die katholische und evangelische Theologen in gleicher Zahl vereint, hat erfolgreich daran gearbeitet, die Abendmahlslehren in Einklang zu bringen und ebenfalls – was noch schwieriger war – die Lehre vom Amt. Die Schriften, die mit der Genehmigung der Hierarchie in Umlauf gesetzt wurden, werden im gesamten französischen Sprachraum gelesen.

Nur auf dem Gebiet der Ethik bleiben die Oppositionen so scharf wie eh und je. In Fragen wie etwa Abtreibung, Empfängnisverhütung, Euthanasie oder außerehelichem Geschlechtsverkehr bleiben die gängigen evangelischen, katholischen und orthodoxen Stellungnahmen unvereinbar. Es ist jedoch festzustellen, daß die evangelische Seite nicht mehr so scharf behauptet, die katholische Kirche sei mit ihrer starren Haltung im Unrecht, und die Katholiken fangen dank eines eingehenden Bibelstudiums zu sehen an, daß die traditionelle katholische Ethik nicht restlos mit der Heiligen Schrift übereinstimmt. Hat nicht kürzlich der Bischof von Besançon Geschiedene zur Eucharistie zugelassen? Nebenbei bemerkt ist jener Bischof Msgr. Le Bourgeois Vorsitzender der „Commission épiscopale pour l'oecuménisme".

In der Praxis müßte ausführlich hingewiesen werden auf die außergewöhnliche Aktion der reformierten Mönche in Taizé, auf ihren Konzil der Jugend und dessen vielseitige praktische Realisationen in der ganzen Welt. Es ist Tatsache, daß Zehntausende von Jugendlichen diese Stätte des Glaubens aufsuchen und dort entdecken, daß ein Glaube ohne Werke nicht denkbar ist, wie es schon im Jakobusbrief steht. Die Gemeinschaft arbeitet außerhalb jeder traditionellen Konfession und wird deshalb oft als verwirrend empfunden, aber ist das nicht zu begrüßen, wenn man bedenkt, daß Scharen von Jugendlichen aus allen Ländern und Lebenslagen dort das Wesentliche finden, das sie zum Leben brauchen?

Auf demselben Gebiet müßte man auch die charismatischen Gruppen erwähnen, bei denen die alten konfessionellen Schranken gefallen sind. Doch ist dies eher eine angelsächsische Bewegung, obwohl sie sich im französischen Sprachraum ausbreitet.

Auf dem Gebiet der Information hat ein wichtiges Ereignis stattgefunden, das wahrscheinlich noch einzig in seiner Art dasteht. Im Jahre 1961 wurde vom Verfasser dieses Berichts das „Département et Bureau d'Information Protestant de la Fédération Protestante de France" ins Leben gerufen. Ein Wochenblatt für Presse und Information wurde herausgegeben unter der Bezeichnung BIP. Zehn Jahre später ließ das nationale Sekretariat der Katholischen Bischöfe anfragen, ob es möglich sei, BIP ein ähnliches katholisches Organ anzuschließen mit der Bezeichnung SNOP. Das machte keinerlei Schwierigkeiten, und im Februar 1972 erschienen in voller Zusammenarbeit das evangelische BIP, das katholische SNOP und ein gemeinsames ökumenisches Blatt mit Namen Bip-Snop. 1975 wurde von den Orthodoxen eine ähnliche Bitte vorgebracht, und im Oktober konnte bereits das neue Blatt SoP erscheinen. Seither sind sämtliche Leiter von Presse und Rundfunk im französischen Sprachraum auf die vier Blätter abonniert, dies alles unter der Leitung des Direktors des Bureau d'Information Protestant, in den Räumen der Fédération Protestante de France und im Rahmen der Association des Services d'Information Chrétienne (ASIC). Ein Redaktionskomitee, bestehend aus Mitgliedern der drei Kirchen, kommt regelmäßig zusammen und hat soeben beschlossen, im Mai 1977 die vier Ausgaben zu einem einzigen Heft mit der Bezeichnung ASIC zusammenzuschließen.

Man könnte noch mancherlei praktische Aktionen erwähnen. Aber die spektakulärste ist ohne Zweifel die Herausgabe der ökumenischen Übersetzung der Bibel in französischer Sprache (TOB). Die Arbeit hatte bereits 1965 mit der Übersetzung des Römerbriefs begonnen, an der zahlreiche katholische, evangelische, orthodoxe und jüdische Theologen zusammengearbeitet haben. Die Ge-

samtübersetzung der Bibel kam 1975 heraus und gab Anlaß zu einer Feier in der Kathedrale Notre-Dame in Paris unter Mitwirkung aller Konfessionen. Bemerkenswert ist einmal die gemeinsame Formulierung des *Vaterunsers*, die schon seit einigen Jahren im Gebrauch ist, dann aber besonders die zahlreichen gemeinsam formulierten exegetischen Anmerkungen. Dies ist etwas ganz Besonderes und Wichtiges. Seit die TOB erschienen ist, haben sich Theologen und Gelehrte in über 15 anderen Sprachen an die Arbeit gemacht. Fortan werden – dank dieser ungeheuren Leistung – Unwissende nicht mehr von einer katholischen und einer evangelischen Bibel reden können!

Auf sozialem und politischem Gebiet werden die Mehrzahl der Aktionen oder Erklärungen nun gemeinsam durchgeführt, sowohl in Frankreich als in den meisten französischsprechenden Ländern, und zwar bei den obersten Instanzen wie auch den unteren Schichten. Sehr oft haben die Kirchen in Belgien, der Schweiz, Kanada und sogar manchmal in Afrika, Madagaskar oder Ozeanien gemeinsam Stellung genommen, wenn es z.B. um das Internationale Jahr der Frau ging oder um die Rassenpolitik in Südafrika, die Polizeirepression in Lateinamerika, insbesondere in Chile und Argentinien, die Lage im Libanon, die Aktion zugunsten der Gastarbeiter oder die Leiden der Christen im Osten. Gemeinsame Stellungnahmen gab es natürlich auch angesichts der Innen- oder Außenpolitik der Länder Europas, insofern diese sich offen im Widerspruch befand mit den elementarsten Grundsätzen des Evangeliums, wie z.B. anläßlich des massiven Waffenhandels Frankreichs mit allen möglichen Ländern oder seiner Nuklearpolitik.

Wenn man dann noch von dem „Mouvement des chrétiens pour le socialisme" sprechen will, in dem Christen aller Konfessionen zusammenarbeiten, müßte man auch die rechtsgerichteten konservativen Bewegungen erwähnen, die sich auf Geistliches beschränken und in denen ein etwas fragwürdiger Ökumenismus doch auch existiert.

Wichtiger erscheint da die bekannte „Communion de Boquen", die lange Zeit in Bernard Besret ihren geistigen Führer hatte. Obwohl sie seit kurzem in schwerer Bedrängnis steht, fährt sie doch fort, Menschen unterschiedlichster Herkunft in Scharen anzuziehen, und bringt es fertig, eine tiefe, echte Spiritualität mit äußerst riskanten soziopolitischen Positionen zu vereinigen.

Was im Privatleben der einzelnen Christengruppen geleistet wird, kann hier nicht aufgezählt werden. Da gibt es überall Bibelarbeit, Männer-, Frauen- und Jugendgruppen, karitative oder soziale Arbeitsgruppen, in denen kein Konfessionsunterschied mehr besteht. Man kann wohl sagen, daß es kaum mehr auffällt, wenn ein evangelischer Pfarrer in einer katholischen oder orthodoxen Kirche predigt oder umgekehrt. Beinahe scheint es, als ob die letzte zu überwindende Schwierigkeit nur noch von den oft unbewußten, negativen Einstellungen kommt, die durch die jahrhundertelangen Trennungen und Vorurteile geschaffen wurden. So kann man wohl hoffen, daß all dies gemeinsame Suchen, Wirken und Bibellesen bald auch diese Einstellungen überwinden und zu einer Neuerweckung der Kirche führen wird. Womöglich werden sogar die gegenwärtige Krise, der beängstigende Abbau der Vergangenheit und die allgemeine religiöse Unsicherheit positiv zu dieser Erweckung beitragen.

Zwischen Christen und Andersgläubigen

Hier ist das Gebiet, wo es wirklich im vollen Sinne Ökumene gibt. Jahrhundertelang war es unmöglich, innerhalb der gespaltenen Christenheit ins Gespräch zu kommen. Aber daß man als Christ Austausch mit Andersgläubigen pflegen könne, war schlechthin undenkbar. Juden und Mohammedaner waren „ungläubige Hunde", die man mit dem Schwert zu bekämpfen oder mit Gewalt zu bekehren hatte. Von Hindus, Buddhisten usw. wußte man überhaupt nichts. Obwohl es im Laufe der Geschichte zu einigen zaghaften Anläufen gekommen war, wurde die Annäherung doch erst Wirklichkeit, als der ÖRK sein Referat für den Dialog mit Andersgläubigen und das Zweite Vatikanische Konzil ein römisches Sekretariat für nichtchristliche Religionen gründete.

Auf diesem Gebiet warnt man immer wieder vor zwei Hauptgefahren: dem Synkretismus einerseits und dem Verzicht auf jegliche Evangelisationsarbeit andererseits. Im französischen Sprachraum scheint die Furcht vor diesen Gefahren seit kurzem überwunden zu sein. Es wurde klar, daß die erste Frucht solcher Begegnungen und Dialoge eine Festigung des Glaubens an Jesus Christus war. Die zweite, genauso wichtige, ist die gegenseitige Entdeckung der echten geistigen Schätze der verschiedenen Religionen. Endlich scheint die unglaubliche, seit Jahrhunderten sogar im Katechismus gepflegte Unwissenheit der Christen gegenüber allen anderen Religionen im Schwinden begriffen zu sein.

Dies neue Interesse der westeuropäischen Kirchen (in Frankreich, Belgien, der Schweiz) für andere Religionen wurde stark gefördert durch die Tatsache, daß heute Millionen von meist mohammedanischen Gastarbeitern in ihren Ländern wohnen; ebenso fördernd ist das Problem, vor das uns seit Jahrhunderten das jüdische Volk und in letzter Zeit nun der Staat Israel stellen. Dieses Interesse hat hingegen nichts gemeinsam mit der neuerdings auftauchenden Attraktion, die die mohammedanische und östliche Weisheit auf ratlose Jugendliche ausübt.

In den meisten Kirchen im französischen Sprachraum existieren Arbeitsgemeinschaften zwischen Christen, Moslems oder Juden oder sogar Hindus. Die katholische Kirche Frankreichs tut viel in dieser Hinsicht, ebenso die Kirchen Belgiens, der französischen Schweiz oder Französisch-Kanadas. Der französische Protestantismus hat eine „Commission Eglise-Islam" und eine andere „Eglise Peuple d'Israel" gegründet.

Mehrmals haben auch in letzter Zeit Kirchen ihre Räume den Mohammedanern zur Verfügung gestellt, und christliche Prominente haben ihr möglichstes getan, um zu erreichen, daß am Freitag regelmäßig religiöse Sendungen im Fernsehen geboten werden, wie es bereits am Sonntag für Christen und Juden üblich ist. Schließlich gibt es zahlreiche christliche Theologen, die regelmäßig an Zusammenkünften mit Moslems, Juden, Hindus oder Buddhisten teilnehmen, wie übrigens auch mit Marxisten, wie z. B. in Tripoli, Dakar, Tokio, Löwen, Tunesien oder Cordoba.

Diese Art Ökumene liegt noch in den Anfängen. Man kann aber hoffen, daß sie bereits mithilft, der Christenheit ein feineres Gespür zu geben für den schon viel zu lange dauernden Skandal ihrer eigenen Gespaltenheit.

In Schrifttum und Verlagswesen

Schon seit Jahren machen Rundfunk, Fernsehen und weltliche Presse keinen Unterschied mehr zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen. Auch

in der religiösen Presse herrscht eine erfreuliche Zusammenarbeit. Es ist für Protestanten, Katholiken und Orthodoxe üblich geworden, in den Tages-, Wochen- oder Monatszeitungen der anderen zu schreiben. Diese Tendenz ist täglich im Wachsen. Am engsten aber ist diese Art Osmose im Verlagswesen. Die TOB wurde von dem katholischen Verlag Le Cerf und dem evangelischen Verlag Labor et Fides zusammen herausgegeben. Ebenso ging es mit dem Buch des schweizerischen evangelischen Theologen André Bieler „La Politique de l'Espérance", das Labor et Fides und der katholische Verlag Le Centurion gemeinsam herausgaben oder auch mit der von der Fédération Protestante herausgegebenen Broschüre über Sexualität.

Mit dem wichtigen Thema der Hoffnung haben sich zahlreiche Autoren befaßt, wahrscheinlich angeregt durch Jürgen Moltmann. So hat z.B. der evangelische Wirtschaftswissenschaftler Claude Gruson versucht, in seinem Buch „Programmer l'espérance" (Calman Lévy) eine neue Weltwirtschaftsordnung vorzuschlagen, während der christliche Marxist Roger Garaudy in „Le projet Espérance" (Robert Laffont) sich mit der Zukunft der Menschheit im Lichte christlich-marxistischer Religiösität befaßte und der italienische Prophet Tullio Vinay zusammen mit dem französischen Pfarrer Georges Richard-Molard ein Buch über „Riesi ou la force de l'Agape" (Buchet-Chastel) herausgab, in dem versucht wird, aufgrund der seit 1961 in Riesi, Sizilien, gesammelten Erfahrungen eine *ganz andere* Wirtschaftspolitik zu definieren, die ein Ausweg sein könnte aus der Sackgasse, in der sich sowohl das kapitalistische wie auch das kommunistische System heute befinden. Da wäre auch noch das Buch „Espérer" (Le Cerf) des Katholiken Pierre Ganne oder „Les années terribles de l'Espérance" (Laffont) eines weiteren Katholiken, Lucien Barnier, beides straffgearbeitete Studien zur Belebung der Hoffnung. Wenn auch das Wort Hoffnung im Titel fehlt, ist sie doch Grundthema von „Les Jardiniers de Dieu" (Calman Levy) oder „Le Malheur innocent" (Stock) des katholischen Journalisten Georges Hourdin, der den Glauben an das Leben und die Kirche neu belebt; herrlich ist auch das Buch der Protestantin France Quéré „Dénuement de l'Espérance" (Le Seuil).

Bücher über Spiritualität, Theologie, Bibelstudium mit ökumenischem Einschlag gibt es so viele, daß man keine vollständige Liste aufstellen kann. Man kann nur die wichtigsten anführen und muß alle Übersetzungen und Kommentare über ausländische Autoren weglassen, wie z.B. Werke über R. Bultmann anläßlich seines Todes, Karl Rahner, Hans Küng, John Robinson und fortlaufend über Tillich, Bonhoeffer, Brunner, Dorothee Sölle, R. Niebuhr und andere mehr.

Das Bemerkenswerteste in den drei letzten Jahren ist wohl die Herausgabe der gesammelten Werke von Pierre Teilhard de Chardin (Seuil), in denen bekanntlich die ökumenische Idee kosmische Dimensionen annimmt. Dann gibt es weitere neue Bibelübersetzungen von Kanonikus Osty (Seuil), Pierre de Beaumont (Fayard-Mame), dem Großrabbiner Zadoc Kahn (Cerf, Bergers et Mages), André Chouraqui (D.D.B.) und andere mehr sowie zahlreiche Kommentare und Studien, z.B. „Aujourd'hui la Bible", eine ökumenische Enzyklopädie (E'd. S.H.C. Paris), „Aux Philippiens d'aujourd'hui", „Le Décalogue", „Le Notre Père" des Pfarrers Alphonse Maillot (Labor et Fides), „Des Evangiles à l'Evangile" (Centurion) des Paters Etienne Charpentier, „Le Nouveau Testament" (P.U.F.) von Oscar Cullmann und „L'Ancien Testament" (P.U.F.) des

Straßburger Professors Edmond Jacob, „Flash sur l'Apocalypse" von einem anderen Professor der Theologischen Fakultät Straßburg, Pierre Prigent (Delachaux et Niestlé) oder „Vérité sur l'Apocalypse" (Buchet/Chastel) des Schweizers Henri Stierlin. Ebenso lesenswert sind die wissenschaftlichen Werke, die in den Serien bei Le Cerf, Labor et Fides, Mame oder Grasset erscheinen, so die Serie „Ce que je crois", in der zahlreiche bekannte Persönlichkeiten ihre Position klarzustellen versuchen, manchmal in recht wenig ökumenischer Weise, wie z. B. Maurice Clavel in „Dieu est Dieu, Nom de Dieu". Der belgische Kardinal Suenens hat der charismatischen Bewegung ein Buch gewidmet „Une nouvelle Pentecôte" (D.D.B.), und Abt Laurentin schreibt über „Le Pentecôtisme chez les catholiques" (Beauchesne).

Was das Leben der Kirche betrifft oder den Dialog zwischen den Kirchen, gibt es zum Beispiel „La Trame de l'oecuménisme" von Pater René Beaupère OP (Ed. St. Paul et SNPP), „Vers une même foi eucharistique" (Presses de Taizé), das die Ergebnisse der letzten Arbeiten der Groupe des Dombes bringt, „Le Temps du Rassemblement" (Seuil) von W. A. Visser't Hooft, eine Art Memoiren von einem der wichtigsten Vorkämpfer des ÖRK, „Dialogue avec le Patriarche Athénagoras" (Fayard) des orthodoxen Professors Olivier Clément, „Mutation de l'Eglise et conversion personelle" (Aubier-Montaigne) von Marcel Légaut, „Vivre l'Inespéré" (Presses de Taizé) von Roger Schutz, dem Prior von Taizé, „Les chrétiens séparés de Rome, de Luther à nos jours" (P.U.F.) von Jean Boisset, „Le Procès Luther" (Aubier-Montaigne), eine bemerkenswerte Rehabilitation Luthers von dem katholischen Pater D. Olivier, „L'autre Soleil" (Stock) von Professor Olivier Clément, „Lieux d'Eglise" (Seuil) von Ph. Boitel, wo von Taizé, Boquen und Ligugé die Rede ist.

Ebenso zahlreich sind Schriften über Ethik oder sozial-politischen Einsatz. Vielleicht sollte man auf diesem Gebiet als erstes das soeben erschienene „César et Jésus Christ" (Albin Michel) des Dominikaners Jean Cardonnel und des Pfarrers Aimé Esposito-Farèse erwähnen, ein scharfes Pamphlet über die seit Konstantin der Macht Cäsars unterworfene Kirche und eine Vision der kommenden befreiten Kirche. Daneben gibt es „Libération de l'homme" (D.D.B.) von dem Leiter der Communion de Boquen Bernard Besret, „Questions sur l'homme" (Stock) von Olivier Clément, ein Versuch, den Sinn des Menschen zu erfassen in Liebe, Sexualität, Kultur, Tod und Fest, „Théologie du politique" (Ed. Universitaires) des Dominikaners F. Biot, das die heutigen Zusammenhänge zwischen Glauben und politischem Einsatz studiert, „La Théologie de la Révolution" (Ed. Universitaires) des Paters J. Comblin über die Stellung des Christen gegenüber der Revolution, „Je cherche la Justice" (France-Empire) von Jean Girette, ein Ingenieur, der Arbeiter wurde und die Möglichkeiten einer echten sozialen Gerechtigkeit herauszuarbeiten versucht, „Prospective et Prophétie" (Le Cerf) des evangelischen Professors André Dumas, eine Studie für Ökumene im Wirtschaftsleben, „Les nouveaux possédés" (Fayard) über die neuen Chancen der Religion in einer technisierten Welt von Jacques Ellul oder „Théologie de la libération" (Seuil) von Gustavo Gutiérrez*, das so oft im ÖRK zitiert wird, „Croire aujourd'hui" (Ed. St. Paul) des 1976 verstorbenen evangelischen Professors Georges Crespy, eine wirkungsvolle Aktualisierung des Glaubens in

* G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, Kaiser-Grünewald 1973.

der heutigen Welt, „La Femme, antiféminisme et Christianisme" (Le Cerf-Desclée) von dem Katholiken J. Aubert über die Verantwortung der Kirche gegenüber der Frau, „Thanatos" (Laffont) von Jacques Brehant, Gedanken eines berühmten Krebsforschers über den Tod, „J'étais médecin chez les hippies" (Albin Michel) über eine positive Art mit gefährdeten Jugendlichen umzugehen, „La Fin des Riches" (Calman-Lévy) des Wirtschaftswissenschaftlers Alfred Sauvy über die Wechselwirkungen zwischen kapitalistischer und Dritter Welt, „La Révolution parallèle" (Seuil) von Pierre Emmanuel, der den Versuch macht, durch den Gemeinschaftsgedanken und die Zusammenarbeit aller Menschen eine neue Kultur zu schaffen, „Les émigrés portugais parlent" (Casterman) von Waldemar Monteiro über das Leben der Gastarbeiter in den Industrieländern, „Saison violente" (Seuil) von Emmanuel Robles, ein Beitrag zum Kampf gegen Rassendiskrimination, „Le Silence des Armées (Laffont) von Bernard Clavel, eines der immer zahlreicher werdenden Bücher zur Verteidigung der Kriegsdienstverweigerer.

Andere Bücher sind rein historischer Natur. Da ist zum Beispiel „Le Temps des Réformes" (Fayard) des evangelischen Historikers Pierre Chaunu, der sich um die nötigen Bedingungen einer gangbaren Zukunft bemüht, oder „Introduction à l'histoire de notre temps" (Seuil, drei Bände) des katholischen Professors René Remond.

Mehr und mehr wird auch über die Weltreligionen geschrieben. Da ist einmal, seit 1973, die Serie „Deux Milliards de Croyants" (Buchet-Chastel) unter der Leitung von G. Richard-Molard, in der bereits fünf Bände vorliegen, unter Mitarbeit von Spezialisten, die jeweils den behandelten Religionen angehören, mit dem Gesamtschema: Geschichte – Gedankengut – Leben: „Le Catholicisme – hier – demain" mit Jean Daniélou, Jean Honoré und Paul Poupard, „Le Protestantisme – hier – demain" mit Frank Delteil, Roger Mehl, G. Richard-Molard und Daniel Robert, „Croyants hors-frontières – hier – demain" mit Georges Casalis, Pierre Gallay, Viviana Pâques, Marie-Magdeleine Davy, Laënnec Hurbon und Martial Sinda, „Le Judaisme – hier – demain" mit Robert Aron, André Neher und Victor Malka, „L'Islam – hier – demain" mit Mohamed Arkoun, Louis Gardet und Ali Merad. All diese Werke wurden bereits mehrfach übersetzt; weitere über Hinduismus, Buddhismus, Orthodoxie mit Jean Renneteau, Olivier Clément und Frau Behr-Sigel, den Anglikanismus usw. sind in Arbeit.

Diese Serie, die im französischen Sprachraum wachsendes Interesse findet, scheint den Anstoß gegeben zu haben für eine ganze Reihe anderer Studien über bisher im Westen unbekannte Religionen. Da ist zum Beispiel „Le Talmud et ses maîtres" (Albin Michel) von D. Malki, oder „Le Judaisme" (Le Centurion) von Victor Malka über den Gegenwartswert der biblischen Religion, „Connaître l'Islam" (Fayard) von Louis Gardet oder „Le Christ et l'Islam" (Seuil) von M. Hayek, wie auch „J'ai rencontré l'Islam" (Le Cerf) von Pater Michel Lelong, mit einem Vorwort von Ali Merad, und „Les Musulmans: consultation islamo-chrétienne" (Beauchesne), ein Sammelwerk für ein besseres Verständnis der Schriften und der Mentalität einer Religion, die siebenhundert Millionen Menschen umfaßt. Bücher über orientalische Religionen oder Kirchen sind seltener, da keine von ihnen im französischen Sprachraum Fuß gefaßt hat. Jedoch kann man einzelne Versuche anführen, z.B. „Mystique de l'Inde, Mystère chrétien"

(Fayard) von Jules Monchain, der versucht, im Lichte seiner eigenen Erfahrung und Meditationen als Katholik die wichtigsten Aspekte des Hinduismus aufzudecken, „Une nuée de témoins" (Droguet Ardant) mit einem Vorwort von André Mandouze, in dem christliche Denker Seite an Seite stehen mit den Mystikern des buddhistischen Orients und des mohammedanischen und hinduistischen Fernen Ostens, „Le chemin de la Mecque" (Fayard) von Muhammad Asad, ein zum Islam übergetretener Jude, der die Spiritualität des mohammedanischen Nahen Ostens entdeckt, oder auch „Le Christ et l'Hindouisme" (Centurion) des Paters R. Panikkar, der sich bemüht, ein tieferes Verständnis einer der wichtigsten Religionen zu vermitteln.

In den verschiedensten Gebieten wären hunderte von Schriften zu erwähnen wie z.B. „Lecture matérialiste de l'Evangile" von Belo, „Les problèmes de l'athéisme" von C. Tresmontant, auch Bücher über die Probleme des Alterns, der Prostitution, der Emanzipation der Frau oder der Jugendarbeit, die alle eine ökumenische Resonanz haben, da solche Probleme allen Glaubenden gemeinsam sind.

Schlußwort

So kann man wohl sagen, daß sowohl im praktischen Leben als auch im Schrifttum das, was wir in dieser Zeitschrift im Jahre 1970 (vgl. ÖR Heft 1/1970 S. 63 ff.) uns erhofften, im Begriff ist, Wirklichkeit zu werden, nämlich die Ausdehnung des Interesses für andere über die ganze Welt und über sämtliche Kulturen hin. Dieses Interesse, diese gegenseitige Kenntnis sind der einzige Weg, gemäß dem Evangelium des für alle Menschen gestorbenen und auferstandenen Christus das Kommen des Reiches Gottes zu fördern.

Georges Richard-Molard

Der Zweite Kongreß für Orthodoxe Theologie

I. VORGESCHICHTE UND VERLAUF

Vom 19. bis 29. August 1976 fand 40 Jahre nach dem ersten Unternehmen gleich repräsentativer Art[1] im Interorthodoxen Zentrum Penteli bei Athen der „Zweite Kongreß Orthodoxer Theologischer Hochschulen", wie die offizielle Bezeichnung im Programmheft lautet, statt. Die etwa 100 Teilnehmer waren überwiegend Professoren von 13 Fakultäten, Geistlichen Akademien und Theologischen Instituten sowie vier weiteren Theologischen Institutionen für orthodoxe Theologie. Dazu kamen von den orthodoxen Kirchen entsandte einzelne Bischöfe und Theologen, denen sich in täglich wechselnder Zahl bis zu 100 Gäste anschlossen. Offizielle Gäste waren die 13 Beobachter aus der römisch-katholischen, anglikanischen, alt-katholischen und den protestantischen Kirchen. Konferenzsprachen waren Griechisch, Russisch, Englisch und Französisch.

Die Initiative war unter führender Beteiligung von Professor N. Nissiotis von der Athener Theologischen Fakultät ausgegangen. Die sachliche Vorbereitung und Durchführung der Konferenz lag bei Professor Savas Agouridis und seinen Kollegen mit ihrem Stab in besten Händen, was auch allgemeine Anerkennung fand. Dagegen darf man vielleicht sagen, daß eine eigentliche „Steuerung" des geistigen Geschehens der Konferenz weniger spürbar wurde, als es Besucher von Konferenzen des Weltrates der Kirchen mit den entsprechenden Vor- und Nachteilen zu erleben gewohnt sind. In seinen Grundzügen knüpfte der zweite Kongreß an den ersten vom Jahr 1936 an. Doch die Zusammenhänge der beiden Kongresse greifen weiter und sind ganz allgemein tiefer begründet in der ökumenischen Erfahrung der Gesamtorthodoxie im Laufe der letzten fünfzig bis sechzig Jahre. Tatsächlich sind sie überhaupt nur zwei besonders markante Erscheinungen im Zusammenrücken und in der Selbstfindung der Orthodoxie und ihrer Theologie in diesem Jahrhundert. Es ist hier nicht möglich, auf den ersten Kongreß, seine Form, seinen Inhalt und auch nur auf seine Beschlüsse und Erwartungen einzugehen. Sie wurden in doppelter Weise neu aufgenommen und weitergeführt: einmal im Zusammensein orthodoxer Vertreter auf zahllosen Konsultationen und Versammlungen des Weltrates der Kirchen seit 1945 und weiter durch das Entstehen einer panorthodoxen Gemeinschaft unter der Initiative und Koordination des Ökumenischen Patriarchates. Und waren auch die seit 1961 gehaltenen Panorthodoxen Konferenzen vor allem Versammlungen von offiziellen Vertretern selbständiger orthodoxer Kirchen, so bedingte die daraus erwachsende Zielsetzung einer gesamtorthodoxen Synode eine umfassende theologische Arbeit, wie diese 1936 in Athen dem ersten Theologenkongreß als große Vision vorgeschwebt hatte. Auf diese hin waren dann auch eine Reihe von orthodoxen Theologenversammlungen ausgerichtet, die in den letzten Jahren vor dem Athener zweiten offiziellen Kongreß stattgefunden haben (Penteli, Thessaloniki, St. Wladi-

mir/New York, alle 1972)[2]. Zugleich verstärkte sich, koordiniert vom Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy bei Genf, die weitgespannte Vorbereitung auf die Große und Heilige Synode[3]. Auf dem Hintergrund dieser Entwicklungen ist das Programm des zweiten Athener Kongresses zu sehen. Dabei fällt auf, daß die weitgreifende Thematik wenig spezifisch in der Formulierung ist. Als Generalthema des Kongresses galt „Die Theologie der Kirche und ihre Verwirklichung". Es wurde gegliedert in eine dreifache allgemeine Thematik: I. „Die Theologie als Ausdruck des Lebens und des Bewußtseins der Kirche", II. „Die Theologie als Ausdruck der Anwesenheit der Kirche in der Welt" und III. „Die Theologie in der Erneuerung des Lebens der Kirche". In der Eröffnungssitzung erklärte dazu Professor Nissiotis in seinem Einführungsreferat zum Generalthema: „Das Thema, wie es formuliert ist, gestattet zu unterscheiden zwischen Selbstvergewisserung der Theologie der Kirche und ihrer Realisierung in der Welt. Zwischen beiden gibt es weder Dualismus noch Spannung. Nach der durch das Thema nahegelegten Zielsetzung wird es sich darum handeln, den Beitrag der orthodoxen Theologie für das Leben sowohl der Kirche wie der Welt besser zu untersuchen, wenn diese Theologie ihren Grundlagen als Theologie der Orthodoxen Kirche treu bleiben will. . . . Der Blick auf die seit dem ersten Kongreß eingetretenen Veränderungen im sozialen und politischen Milieu, in dem das Denken der Einen Katholischen und Apostolischen Kirche sich entwickelt, rechtfertigt und fordert geradezu die harmonische Koexistenz verschiedener Ausdrucksformen in der Gedankenbildung. Diese Formen ergänzen sich gegenseitig und bilden zusammen die Grundlage einer authentischen orthodoxen Theologie. . . . Doch unsere Theologie ist oft in Gefahr, den Geist zu ersticken. Unser Hauptproblem als orthodoxe Theologen heute besteht darin, daß wir die theologischen Prototypen einer ausgezeichneten, sehr tiefgründigen Ekklesiologie besitzen, ohne sie zu verwirklichen und sozusagen auch wirklich auszuarbeiten. . . . Mehr vielleicht als die Vorgänger und trotz gewisser verheißungsvoller Zeichen von Erneuerung ist die gegenwärtige Theologengeneration es sich schuldig, besser die Notwendigkeit der Metanoia als notwendige Bedingung der theologischen Diakonie zu erfassen." Selbstverständlich vermögen diese kurzen Auszüge nur anzudeuten, wie einer der wichtigsten Promotoren des Kongresses dessen Aufgabe und deren Formulierung im Programm verstanden wissen wollte: Offenbar sollte ihr umfassender Charakter von der Aufnahme der drängenden großen Fragenzusammenhänge her über die Aussprachen, zumal in den fünf Gruppen, zur Konkretheit bestimmter Antworten führen.

In diesem Sinn war das Programm auf die aktive Teilnahme aller Anwesenden angelegt. Zugleich erwuchs daraus das ungelöste Problem seiner Verwirklichung, indem die in den Referaten und Korreferaten entfalteten Gedanken vor allem den unbestrittenen orthodoxen Konsensus festhielten und die in den Gruppen sich entwickelnden offenen Fragen eine eher gefühlsmäßige und von praktischen Gesichtspunkten bestimmte Polarisierung der Kongreßatmosphäre entstehen ließen, die im Plenum sich schon allein aus Zeitmangel nicht genügend artikulieren und so auch nicht mehr lösen ließ. An sich standen dem Kongreß statt fünf im Jahr 1936 diesmal zehn Arbeitstage zur Verfügung. Er hörte 18 Hauptreferate über neun Hauptthemen und zu jedem der 18

Hauptreferate je zwei Korreferate. Dazu gab es außer den 21 vielfach nur kurzen Plenumsaussprachen fünf Arbeitsgruppen, die je zwölfmal sich zu Aussprachen von anderthalb Stunden trafen. Naturgemäß entfaltete sich hier die innere Bewegung des Kongresses in besonderer Weise. Da es jedoch zum konkreten Feedback im Plenum nicht mehr kam, konnte es schließlich auch nicht mehr zur Annahme eines für den ganzen Kongreß gültigen Resumés der Gruppenaussprachen kommen. So ist zu erwarten, daß auch der offizielle Kongreßbericht über den zeitlich und sachlich so wesentlichen Teil des Kongresses kaum etwas Authentisches wird berichten können. Wer jedoch ähnliche Situationen auf ökumenischen Tagungen erlebt hat und die Problematik von Gruppenberichten kennt, die unter Zeitdruck von der Tagungsleitung den Gruppen abverlangt wurden, wird die geistige Freiheit respektieren, die hier bereit war, sich auch ein Ungenügen einzugestehen.

Wenn wir damit den Bericht über den Verlauf des Kongresses im unmittelbaren Sinn abschließen, so bleibt nur noch zu bemerken, daß auch die gedruckten Berichte von Athen 1936 und Thessaloniki 1972 erkennen lassen, wieviel während des Verlaufes nicht voll zum Tragen kommen konnte und wie sehr sich auch diese Kongresse als Anstoß für die Weiterarbeit zu verstehen suchten. In diesen Horizont sind deshalb auch die neun Hauptreferate zu stellen, die sozusagen die greifbar bleibende Substanz des Kongresses darstellen, zumal sie selbst ihrer Länge wegen vor dem Kongreßplenum nur in mehr oder weniger starker Verkürzung gehalten wurden. Dies waren im

Hauptteil I:

1. „Liturgie und Spiritualität"
   a) C. Andronikof (Paris), b) Athanasios Jeftič (Belgrad).
2. „Gemeinschaftsgeist und Konziliarität"
   a) N. Zabolotsky (Leningrad), b) K. Mouratides (Athen).
3. „Geschichtliche und eschatologische Aspekte im NT"
   a) Theodoros Stylianopoulos (Brookline), b) Th. Totju Koev (Sofia).

Hauptteil II:

1. „Das Zeugnis der Dynamik des Heiles"
   a) Alexander Schmemann (New York), b) Nazim Tarazi (Libanon).
2. „Mission und Pastoral"
   a) Bischof Anastasios Jannulatos (Athen), b) Georg Marcu (Sibiu).
3. „Die Dynamik der Welt in der Kirche".
   a) Dumitru Staniloae (Bukarest), b) Constantin Eltschaninoff (Paris).

Hauptteil III:

1. „Kritische Prüfung der Wege der Theologie"
   a) Metropolit Chrysostomos Konstantinides (Ökum. Patriarchat),
   b) Johannes Romanides (Thessaloniki).
2. „Katholizität und Nationalismus"
   a) Johannes Karmiris (Athen), b) Bischof Antonij von Ploesti (Bukarest).
3. „Die ökumenische Dimension der Orthodoxie"
   a) Aleksej Ossipov (Moskau),
   b) Basilios Th. Istavridis (Ökumenisches Patriarchat).

Es wäre nun jedoch ein unmögliches Unterfangen, in diesem Bericht eine Skizzierung auch nur der Umrisse der in diesen Referaten enthaltenen Gedan-

ken zu versuchen. Dafür kann nur auf den Kongreßbericht verwiesen werden, dessen Erscheinen Professor Savas Agouridis für den Anfang des Jahres 1977 glaubte in Aussicht stellen zu können. Es soll hier nur noch zweierlei versucht werden, was zum Verständnis der heutigen Situation und der Aussagen orthodoxer Theologie vielleicht hilfreich sein kann: Die Grundzüge theologischer Übereinstimmung aufzuzeigen und von den Akzentsetzungen und Differenzierungen zu berichten, wie sie sich im Athener Kongreß dargestellt haben, wobei über die Referate hinaus auch die Aussprachen im Plenum zu berücksichtigen sind.

II. ORTHODOXER KONSENSUS

Vergleicht man bestimmte Formulierungen in den Titeln mit dem Inhalt der gehaltenen Referate, so fällt auf, daß Begriffe wie „Spiritualität" (pneumatikotes), „Konziliarität" (synodikotes), „Gemeinschaftsgeist" (koinotikon pneuma) und in gewissem Sinn auch „Erneuerung des Lebens der Kirche" im Text selbst kritisch bis ablehnend oder überhaupt nicht benutzt werden. Auch in den Aussprachen wurden sie als Neologismen bezeichnet. Zwar habe auch die Alte Kirche solche aufgenommen, doch komme es auf die klärenden Bestimmungen an, die eine legitime Integration erst ermöglichen. Dies aber fehle noch für die Neologismen im Kongreßprogramm.

Eine eher positive Aufnahme fanden dagegen die Begriffe der „Dynamik des Heiles", der „Dynamik des Zeugnisses vom Heil" sowie der „Dynamik der Welt in der Kirche" und schließlich der „Selbstkritik der Theologie". Das entscheidende Kriterium dafür scheint uns in allen Fällen in der orthodoxen Pneumatologie zu liegen, in der sich seit Jahrzehnten im Zusammenhang mit der Hinwendung zur Patristik eine Rezeption der Lehren von Gregorios Palamas vollzieht. Nicht geschaffene Gnadenkräfte im Menschen und in der menschlichen Gemeinschaft, sondern die Unmittelbarkeit der ungeschaffenen Energien Gottes bewirken als sein Heiliger Geist, als „Herr und Lebendigmacher", das Heil der Welt und des Menschen. Und hier liegt für uns der Punkt, von dem her hier in kurzer Zusammenfassung das Gemeinsame eines orthodoxen Konsensus in den Kongreßreferaten, jenseits ihrer jeweiligen besonderen Thematik und Problematik, zu umschreiben versucht wird.

Nicht umsonst ist die Orthodoxe Kirche des Ostens als die Kirche der österlichen Freude und des Pfingstgeschehens bekannt. Um dieses recht zu verstehen, muß aber gesehen werden, daß es dabei um den einen, einzigartigen Zusammenhang von Glauben, Erfahrung und Leben im Blick auf die Wirklichkeit Gottes und die Wahrheit vom Heil der Welt geht. Dieser Zusammenhang der göttlichen Oikonomia ist kein Gedankensystem wie das der Philosophien, Ideologien oder auch letzten Endes der Religionen. Dieser Zusammenhang lebt von der einfachen, im tiefsten Sinne „kindlich-gläubigen" Annahme des einzigartigen Geschehens der Offenbarung des lebendigen Gottes. Ihn bezeugt zentral die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes in dem gottmenschlichen Erlöser Jesus Christus, von dem die Kirche ihr Dasein hat. Die Theologie ist deshalb über ihre einzelnen Disziplinen als menschliche Wissenschaft hinaus wesentlich und im höheren Sinn Erkennen des Heiles Gottes im Gebet, das zum „Schauen des Unschaubaren" führt, wenn der Mensch in der

Askesis, der Übung im Guten, die Vollendung der Heiligung erreicht. Dies aber geschieht für die ganze Menschheit vom Pfingstereignis her in seiner die Grenzen von Raum und Zeit überschreitenden Bedeutung und Auswirkung. Darauf beruht die geschichtliche Realität der im ewigen Heilswillen Gottes begründeten Kirche. Zugleich aber vollendet sich im Pfingstgeschehen für die Glaubenserkenntnis der Kirche die Offenbarung des in sich selbst unergründlich bleibenden Geheimnisses der göttlichen Trinität. Durch den in ihr wirkenden Heiligen Geist bewahrt die Eine Heilige Katholische und Apostolische Kirche die ihr anvertraute Erkenntnis des Einen und Wahren Gottes und die Fülle des ihr geschenkten, auf das Heil der Welt und das Ewige Reich Gottes gerichteten neuen, unvergänglichen Lebens. In dieser Sicht des Glaubens gehören Kirche und Welt zusammen. Die Dynamik dieses allem Volk verkündeten Heiles bestimmt das Zeugnis der Kirche von der in Jesus Christus angebrochenen Gottesherrschaft und ist darauf gerichtet, alles Gottwidrige der Welt und ihrer Dynamik, die als göttliche Schöpfung selbst gut ist, zu überwinden. Die Welt ist in der Sicht des Glaubens „Noch-nicht-Kirche" auf das ewige Reich Gottes und seine Herrlichkeit hin. Theologischen und im tiefsten Sinn untrüglichen Ausdruck findet die Wahrheit des trinitarischen Glaubens gegenüber allen nur menschlichen Gedanken in den Entscheidungen der Konzile oder Synoden, zumal der sieben ökumenischen der Alten Kirche, die als gültiger Ausdruck der Wahrheit von dieser anerkannt wurden. Dabei stützt sich die Kirche auf das Schriftzeugnis nicht als Begriffs-Wortlaut, sondern als Geschehens-Hinweis, der im Konsensus der vom Heiligen Geist geleiteten Stimmen der Väter der Kirche. Alle Entfaltung von Lehre und alle Ordnung in der Kirche muß darum hiermit in Übereinstimmung bleiben, so gewiß neue Situationen neue Entscheidungen verlangen.

Von diesem theologischen Grundverständnis her sind die ungeachtet bestimmter Akzentsetzungen und zu Tage tretender Tendenzen im Bewußtsein der Kontinuität mit der Alten Kirche auch in Athen festgehaltenen Positionen orthodoxer Theologie zu verstehen:

1. Das Festhalten an der sichtbaren und kontinuierlichen Existenz der Einheit der Kirche um der Wahrheit Gottes in seiner Offenbarung willen.

2. Das Verständnis des apostolischen Amtes, das von Christus der Kirche eingestiftet ist und im Amt der Bischöfe durch Handauflegung in Verbindung mit der Bewahrung der Überlieferung des Glaubens weitergegeben wird.

3. Das Verständnis der Heiligen Überlieferung als Wirkung des Heiligen Geistes im Ganzen der Kirche zur Erhaltung der Reinheit des Glaubens und Heiligkeit des Lebens in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift.

4. Das Verständnis der sieben Sakramente und unter diesen neben der Taufe als Eingliederung in den Leib Christi die Eucharistie als Lebensmitte der Kirche und Quelle des neuen Lebens aus Gott in Christus durch den Heiligen Geist, von woher das ganze Leben des Christen als „liturgisch" verstanden wird. In der Eucharistie hat der Glaubende als Glied des Leibes Christi Anteil an der ewigen Versöhnung, die ein für allemal im Kreuzesopfer Jesu Christi bewirkt wurde: In der Eucharistie und nur in ihr ist der Konflikt des menschlichen Daseins als Geschöpf Gottes zwischen Sünde und Heiligkeit, zwischen Geschichte und Endzeit, aufgehoben.

5. Diese Gemeinschaft der Gläubigen wird das Volk Gottes und Leib Christi genannt: in der Welt, doch nicht von dieser Welt, sichtbar und unsichtbar, in dieser Welt und sie verwandelnd und die bleibende Stadt, das Jerusalem, das oben ist, suchend.

6. Der ganzen Kirche und in ihr dem apostolischen Amt der Bischöfe ist die Wahrung der Reinheit des Glaubens mit Autorität aufgetragen, wobei jedoch die Theologie in ihrer unlöslichen Verbindung mit der Kirche und ihrer Ausrichtung auf das Schauen der Wahrheit eine einzigartige Aufgabe behält.

7. Gerade diese Aufgabe aber verbindet die Theologie, besser noch den einzelnen Theologen selbst mit der Gemeinschaft aller Gläubigen im steten Ringen um die Heiligung nicht von seinen eigenen Kräften, Kenntnissen und Vorstellungen her, sondern aus der Verbindung mit der umwandelnden und erleuchtenden Heiligkeit und Liebe Gottes, der allein der Heilige und die Liebe selbst ist. In dieser Haltung aber begegnen sich, wie es gerade der Orthodoxie eigen ist, Welt-Kirchenoffenheit und Monastizismus als Grundbestimmungen des wandernden Gottesvolkes.

All dies könnte aus Zitaten in Athener Referaten und Aussprachen im einzelnen erhärtet werden und bildete jedenfalls den Basso continuo in der Symphonia orthodoxa des Kongresses.

III. AKZENTE UND TENDENZEN

Hält der Basso continuo die Vielfalt der Stimmen mit ihren unterschiedlichen Klangfarben und wechselnden Figurationen im Grundrhythmus zusammen, so gehören sie doch gerade so zum lebendigen Bild des Ganzen. Und davon soll in sieben Punkten in kurzen Hinweisen noch die Rede sein.

1. Da gab es zunächst einmal die Anmeldung eines sachlichen Gegensatzes nüchterner Wissenschaftlichkeit theologischer Forschung und Lehre im akademischen Alltag zu dem, was gelegentlich die „himmlische Theologie" genannt wurde. Ohne Frage steht dahinter ein weitreichendes und ernstzunehmendes Anliegen. Doch blieb es faktisch bei einer mehr peripheren Akzentsetzung, zumal von keiner Seite Recht und Sinn beider theologischen Dimensionen, der mystischen des Glaubens und der irdisch-realen Tatsachenerforschung und Darstellung, bestritten wurden.

2. Grundsätzlicher mußten einige Stimmen der nicht stark vertretenen und wenig zu Wort kommenden jungen Theologengeneration verstanden werden. Hier wurden vor allem unbequeme Fragen gestellt, wie sie sich in paradoxen Situationen der modernen, weitgehend säkularisierten, außerkirchlichen Welt stellen, an denen die Kirche und ihre Theologie aber nicht vorbeisehen kann, wie Reich Gottes und revolutionärer Kampf für Gerechtigkeit oder Glaubensrealität im Atheismus, schließlich vielleicht auch nur die Beanstandung zu großer Sicherheit im Weitersagen des schon immer Gesagten, oder das Empfinden notwendiger Änderungen „zwischeneingekommener", gerade nicht ursprünglicher Formen des Denkens und realer Strukturen im geschichtlichen Leben der örtlichen Kirchen.

3. Von eindrucksvoller Deutlichkeit war der Hinweis des Athener Professors, Bischof Anastasios Jannulatos, auf die, wie er es nannte, „traumatischen

Situationen", die sich in der Realität des Lebens der Kirche im Unterschied zur Darstellung nach außen hin nicht leugnen ließen: „Bei zwischenkirchlichen Zusammenkünften haben gewöhnlich viele orthodoxe Theologen die Tendenz, diese Situationen mit Schweigen zu übergehen und die orthodoxen Verhältnisse zu idealisieren. Doch im Rahmen einer gesamtorthodoxen Aussprache wie dieser hier, drängen Selbstkritik und objektive Betrachtung der Realität sich auf." Der Bischof von Androussa, der mit der Tätigkeit der Apostolischen Diakonie in der Kirche Griechenlands verbunden war, spricht dann von der Lage des Klerus, von der Situation vieler Theologen, von den Großstädten mit ihrer pastoralen Unterversorgung, den Nöten der kirchlichen Diaspora, der völlig ungleichen Verteilung an bestimmten Stellen vorhandener Mittel für den andererorts dringenden diakonischen und missionarischen Einsatz und von der aus all diesem erwachsenden faktischen Begünstigung der Vorstellung vieler im Volk der Kirche, der Klerus oder doch ein bestimmter Teil desselben sei „die Kirche". „Anstatt Mitarbeiter in Christus in der gemeinsamen Aufgabe der Mission und der Diakonie zu werden, nehmen so die Laien, die doch die überwältigende Mehrheit der Kirche bilden, die Rolle von Zuschauern und Richtern ein." Der Bischof erwähnt auch die Aktualität der Beteiligung der Frauen in der Kirche und schließt nach gerafftter Aufzählung einer weiteren langen Reihe traumatischer Situationen mit den Worten: „Die Tatsache, in unerschrockener und ehrlicher Weise unsere Traumatismen und unsere Fehler in der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche anzuerkennen, ist eine viel gesündere Haltung als die idealistische, die geherrscht hat, um uns vor uns selbst und vor den ‚anderen' zu entschuldigen."

4. Ein weiter Bereich divergierender oder auch nur verschiedenartiger Akzentsetzungen tat sich in der Behandlung der Fragen um das Thema Kirche und Welt auf, ohne allerdings dabei den schon bezeichneten theologischen Rahmen der Zusammengehörigkeit beider in der göttlichen Oikonomia des Heiles zu sprengen.

Spielt auch der klassische westliche Gegensatz von Kirche als societas perfecta und verlorener, gefallener Welt in der orthodoxen Theologie keine Rolle, so kennt diese doch die Problematik der „Welt in der Kirche" und die „Kirche in der Welt" als Frage ihres Ineinanders und Miteinanders in der alles umfassenden Heilsökonomie Gottes. Hier gibt es einmal die realistische Haltung eines Pessimismus im Blick auf Lebens- und Geschichtswirklichkeit im Gegensatz zum Optimismus einer Heilung der Übel von den Auswirkungen der in der Kirche sich der Welt erschließenden Erlösung her. Diese beiden Akzente traten deutlich im Doppelreferat von Eltschaninoff und Staniloae hervor. Besonders eindrucksvoll war dabei die spekulative, auf Dionysios Areopagita und Maximus Confessor unter Verwendung von Gedanken des griechischen Denkers der Gegenwart Pannaiotes Kannelopoulos gestützte Sicht einer doppelten Dynamik des menschlichen, allgemeinen Strebens nach Freiheit und Gerechtigkeit und der Selbsthingabe des Heiligen im Leben der Kirche, die sich nicht direkt berühren, aber doch vom Ziel der Wege Gottes her eine Einheit bilden.

Indem Staniloae, der angesehene rumänische Dogmatiker, mit diesen Gedanken das Ja zum Verhältnis von Kirche und Staat in einer sozialistischen Umwelt verbindet, verdienen seine Vorstellungen besondere Beachtung.

Den Weg historischer Reflexion geht im gleichen Fragenbereich Alexander Schmemann. Er sieht das Selbstverständnis der Orthodoxie in einer noch unbewältigten Bindung an die untergegangene „heilige Welt" im byzantinischen christlichen Imperium. Es kommt ihm darauf an zu zeigen, daß sich diese Bindung im legitimen Selbstverständnis der Orthodoxie nur dadurch lösen kann, daß Wert und Unwert, Schmemann gebraucht dabei die geschichtlichen Begriffe „Erfolg" und „Mißerfolg", der byzantinischen „christlichen Welt" in die eschatologische Perspektive des in Christus gekommenen und allein in ihm zu vollendenden Reiches Gottes gestellt werden. Das bedeutet für ihn, daß die Kirche, die um das Heil in sich selbst kreist, ebenso ihren Sinn verfehlt wie die Welt, die die Kirche auszustoßen versucht.

5. Stark verschiedene Tendenzen bestimmten im dritten Fragenbereich des Kongresses, der Erneuerung des Lebens der Kirche, die Gedanken über die Aufgabe der „Selbstkritik der Theologie" im Blick auf ihren Weg im geschichtlichen Leben der Kirche. Beide Referenten, Metropolit Chrysostomos und Professor Romanides, bejahten Begriff und Aufgabe einer solchen Selbstkritik, die schon vierzig Jahre früher im ersten Kongreß unter dem Thema fremder Einflüsse auf die orthodoxe Theologie breit zur Sprache gekommen war. Auch waren beide darin einig, daß eine legitime Selbstkritik orthodoxer Theologie von ihren anerkannten kirchlichen Voraussetzungen und Aufgaben auszugehen habe. Während jedoch Metropolit Chrysostomos das umfassende Schema eines Gesamtüberblicks orthodoxer Theologiegeschichte sozusagen als Raster einer ausgebreiteten Forschungsarbeit entfaltete, aus der erst Wertungen und Urteile erwachsen würden, stellte Professor Romanides den Fortschritt auf dem Weg zur Gottesschau als das entscheidende Kriterium in den Mittelpunkt. Beide Darlegungen fanden ungeachtet ihrer Verschiedenheit in den Aussprachen grundsätzliche Anerkennung, jedoch keine weiterführende Behandlung.

6. Ein weiteres komplexes Problem orthodoxer Theologie wurde unter dem den Umfang der Sache nicht deckenden Thema „Katholizität und Nationalismus" von dem anerkannten Altmeister orthodoxer Theologie Professor em. Johannes Karmiris und einem der engsten Mitarbeiter des rumänischen Patriarchen Justinian, Bischof Antonij von Ploesti, behandelt. Während jedoch Prof. Karmiris in magistraler Weise die klassische Lehre der Katholizität entwickelte und dagegen den schon 1872 von einer örtlichen Synode des Ökumenischen Patriarchates verurteilten „Phyletismus" als Prototyp des Nationalismus und Rassismus abgrenzte, wertete Bischof Antonij die natürlichen, schöpfungsgemäßen Wirklichkeiten der Völker und Nationen auch im Bereich des Kirchlichen positiv. In den Aussprachen wurde zwar darin kein direkter Gegensatz gesehen, jedoch verschiedene Anschlußprobleme hervorgehoben: Einmal sei die Grenze zwischen nationalem Interesse und Nationalismus ohne eindeutiges Kriterium nicht zu ziehen, vor allem aber stellte sich die Frage im Bereich der kirchlichen Organisation der neuzeitlichen, weltweiten orthodoxen Diaspora als eine brennende. Diese wurde plastisch besonders von amerikanischer Seite dargestellt. Der Kongreß war sich darin einig, daß hier eine dringende Frage für die erwartete Große Heilige Synode vorliege, die kaum noch Aufschub verträgt. Überzeugende Lösungsmodelle der vor allem auch unkanonischen Situation liegen nicht vor. Manche erwarten positive Lösungsansätze von einer flexiblen Anwendung des 28. Kanons von Chalkedon, d.h. von einer vermittelnden

Aktion und übernationalen Hilfe des Ökumenischen Patriarchates, ohne schon klare Wege des Vorgehens angeben zu können.

7. Ohne auch im letzten hier zu behandelnden Punkt den Rahmen des großen orthodoxen Konsensus zu sprengen, traten deutlich divergierende Tendenzen in der Behandlung des Themas der ökumenischen Dimension der Orthodoxie hervor. Zu deutlichen Spannungen kam es vor allem dann, wenn es um die Bewertung der Ziele der ökumenischen Bewegung ging. Dabei wurden Stimmen laut, die eine Überprüfung der Beziehungen zur ökumenischen Bewegung und der Mitgliedschaft der Orthodoxie im ÖRK (evtl. nur Beobachterstatus) forderten. Einigkeit besteht darüber, daß die Orthodoxie ihr Selbstverständnis im Kreis der heterodoxen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unverkürzt und mit aller Deutlichkeit um der Wahrheit willen zum Ausdruck zu bringen habe. Die Schwierigkeit der Verständigung liegt im Wie dieses Ausdrucks und in den Grenzen der ökumenischen Gemeinsamkeit als Kirche der Orthodoxie mit den nichtorthodoxen Christen, ihren Kirchen und Gemeinschaften, wozu noch die außerhalb der Verbindung mit dem Weltrat der Kirchen liegende Nähe und zugleich Trennung im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche kommt. Es waren vor allem die Vertreter des Moskauer Patriarchates, die Professoren Zabolotsky und Gundjaev, die am schärfsten das Trennende zum Ausdruck brachten und sich dabei auf die Erklärung des Patriarchates gegen säkulare Verfremdung der ökumenischen Zielsetzung auf die Einheit der Kirche hin beriefen. Auch wurde die Zielsetzung der allmählichen Fortentwicklung der bestehenden Verbindung im Weltrat auf „konziliare Gemeinschaft" hin, wie sie in Nairobi bejaht wurde, entschieden abgelehnt. Im Zusammenhang damit wurde auch die Neigung und Praxis der Genfer Ökumene zu dem, was in orthodoxer Sicht als Unterwanderung und Aushöhlung legitimer und traditioneller katholisch-orthodoxer Begriffe eine Gefahr bezeichnet, vor der die orthodoxe Theologie auf der Hut sein müsse. Ohne direkt auf solche Fragen einzugehen, stellte Prof. Basilios Stavridis als Historiker der Beziehungen der Orthodoxie zur ökumenischen Bewegung in einem ausgezeichneten Überblick über die Entwicklung dieser Beziehungen in diesem Jahrhundert den positiven Charakter der ganzen Entwicklung für die Gemeinschaft der Orthodoxen Kirchen hervor und forderte eine verstärkte sachliche und um der Wahrheit willen voll engagierte, organisierte orthodoxe Beteiligung an der ökumenischen Bewegung unserer Zeit. Auch hier kam es nicht mehr zu einer vollen Entfaltung der deutlich gewordenen Problematik in der Aussprache.

IV. ERGEBNIS

Im greifbaren Sinn kann im Unterschied zum ersten Kongreß von 1936 von bestimmten Ergebnissen nicht gesprochen werden. Es wurden keine Thesen angenommen oder verworfen, keine Resolutionen verfaßt und Botschaften versandt. Auch wurden keine praktischen Dinge beschlossen wie die Gründung einer allgemeinen orthodoxen Zeitschrift oder die Herausgabe eines theologischen Lexikons u. a. m. Es wurde kein Statut beraten und nicht einmal ein Fortsetzungsausschuß gewählt. Deutlich zum Ausdruck gebracht wurde allein der Wunsch nach Fortsetzung dieser Art von repräsentativen Kongressen orthodoxer theologischer Hochschulen, und zwar in einer möglichst engen Folge von etwa drei Jahren, wie schon erwähnt, das nächste Mal in Bukarest, vorbereitet

durch einen aus Vertretern der beteiligten Hochschulen oder Fakultäten gebildeten Ausschuß. Und doch gibt es ein Ergebnis. Es besteht in einer Doppelheit geistiger Art:

Einmal wurde die in Athen 1936 als Gemeinschaftsaufgabe erfaßte Zusammengehörigkeit aller Institutionen orthodoxer Theologie in Ost und West in ihrer Notwendigkeit neu erkannt und bejaht. Und zweitens wurde die grundlegende und unaufgebbare Kirchlichkeit dieser Theologie und der sie tragenden Institutionen in ihrer bewußten Verbundenheit sowohl mit den einzelnen örtlichen orthodoxen Kirchen wie mit deren panorthodoxer Gemeinschaft unzweideutig bekräftigt.

Und wenn diesem doppelten Ergebnis noch etwas hinzugefügt werden darf, so könnte man vielleicht sagen: In Athen 1976 wurde in der Fortentwicklung orthodoxer Theologie über die Grenzen der Schultheologie des XIX. Jahrhunderts und gewisse z. T. national bedingte Sondertheologien hinaus mit dem Einbringen der Ernte intensiver patristischer Studien und dem Erwachen eines breiteren liturgischen und ökumenischen Bewußtseins die Schwelle erreicht zum Hervortreten einer der ganzen Kirche, der ganzen Christenheit und der ganzen Welt zugewandten von ihren lebendigen Quellen her sich erneuernden Theologie der Einen Heiligen Katholischen und Apostolischen Kirche.

Werner Küppers

ANMERKUNGEN

[1] Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes. 29 Novembre – 6 Décembre 1936, publié par les soins du Président Prof. Hamilkar S. Alivisatos Athènes Impr. „Pyrsos" S.A. 1939, 540 p.

[2] Vgl. IKZ 63 (1973) 29; Irenikon 45 (1972) 469–484; 46 (1973) 16–33; Jahrbuch Bd. 19 Universität Thessaloniki Theol. Fak. hrsg. v. J. Anastasiou, Thessaloniki 1974, 425 S.; s. a. Kleronomia 6 (1974) 205–212 und Irénikon 46 (1973) 167–171.

[3] Jahrbuch Bd. 19 Universität Thessaloniki, 1974, 77–86: Les exspectations des Eglises Orthodoxes au sujet du Grand et Sacré Synode Orthodoxe.

Chronik

Vom 21.–28. November fand eine Prosynode zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils in Chambésy bei Genf statt, an der sich die Vertreter von 13 autokephalen Kirchen beteiligten. Einmütig beschlossen wurde der Themenkatalog für das Konzil, eine stärkere Mitarbeit im ÖRK und die intensive Fortsetzung der zwischenkirchlichen Gespräche.

Eine offizielle Delegation des Lutherischen Weltbundes (LWB) besuchte Ende Oktober den Vatikan und führte auch mit Papst Paul VI. ein Gespräch über die Einheit der Christen. Zur VI. Vollversammlung des LWB im Juni 1977 in Daressalam/Tansania wird der Vatikan drei Beobachter entsenden.

Fünfzehn führende evangelikale Theologen trafen Ende September in Glion (Schweiz) mit zwölf Vertretern des ÖRK zu einem Kolloquium über „Die Autorität der Bibel" zusammen. Diese Zusammenkunft stellte einen weiteren Schritt in den Bemühungen des ÖRK dar, mit evangelikalen Gruppen gezielte Kontakte aufzunehmen.

Die Vertreter der verschiedenen Konfessionen angehörenden Ökumenischen Institute in Europa haben auf einer Konsultation vom 18.–21. Oktober in Leuenberg (Schweiz) eine engere wissenschaftliche und praktische Zusammenarbeit ins Auge gefaßt.

Der Deutsche Evangelische Missionstag (DEMT), ein Zusammenschluß von über 50 Missionsgesellschaften und anderen Trägern missionarischer Aktivitäten, hat mit Ablauf des Jahres 1976 zu bestehen aufgehört. Seine Aufgaben werden künftig von dem neugegründeten „Evangelischen Missionswerk in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)" und der „Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen" wahrgenommen.

Vertreter der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) sowie der zehn regionalen Arbeitsgemeinschaften trafen sich vom 1.–3. November in Dorfweil/Ts. zu einer Konsultation über ihre theologische und sachliche Zusammenarbeit.

Ende November wurde in Hildesheim die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen im Lande Niedersachsen gegründet, der 15 Kirchen angehören, darunter die ev.-luth. Landeskirchen Hannover, Braunschweig und Oldenburg, die ev.-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland und die röm.-kath. Bistümer Hildesheim und Osnabrück-Münster.

Für die Wahl oder Berufung von evangelikalen Christen in die Synode und den Rat der EKD hat sich der Leitende Bischof der VELKD, Landesbischof D. Eduard Lohse, ausgesprochen.

Ihr 90jähriges Bestehen in Deutschland feierte die Heilsarmee Ende Oktober mit einem Jubiläumskongreß in Hannover. Die Heilsarmee ist Vollmitglied der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und Berlin (West).

Von Personen

Der katholische Neutestamentler, Prof. Dr. Karl Kertelge (Trier), Stellv. Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, wurde an die Universität Münster berufen.

Der erste katholische Mitarbeiter in der Ökumenischen Centrale und Stellv. Direktor am Institut für Europäische Geschichte, Dr. Peter Manns, wurde zum Honorarprofessor an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz ernannt.

Der auch durch seine Mitarbeit in der Ökumene bekanntgewordene Professor Dr. Ferdinand Hahn wurde auf den Lehrstuhl für Neues Testament im Fachbereich „Evangelische Theologie" an der Universität München berufen.

Prof. D. Dr. Wilhelm Dantine, Ordinarius für Systematische Theologie an der Universität Wien, seit Jahren Mitarbeiter unserer Zeitschrift, wurde am 6. November 65 Jahre alt.

Der frühere Generalsekretär des ÖRK, Dr. Eugene C. Blake, vollendete am 7. November das 70. Lebensjahr.

Der Bischof der Ev.-methodistischen Kirche in der Bundesrepublik, Dr. C. Ernst Sommer, von 1970–76 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, wurde am 2. Dezember 65 Jahre alt.

Der Begründer des Deutschen Evangelischen Kirchentages, D. Dr. Reinhold von Thadden-Trieglaff, durch Jahrzehnte eine der führenden Persönlichkeiten des deutschen Protestantismus und der Ökumene, starb am 10. Oktober 85jährig in Fulda.

Metropolit Juhanon Mar Thoma, von 1954–61 einer der sechs Präsidenten des ÖRK, ist im Alter von 84 Jahren in Trivandrum (Indien) gestorben.

Im Alter von 82 Jahren starb am 5. Dezember in Bad Vilbel der frühere Bischof des in der DDR gelegenen Teiles von Schlesien D. Ernst Hornig, der in der innerdeutschen Ökumene der Nachkriegszeit eine beachtliche Rolle spielte, nicht zuletzt durch seine in mehreren Auflagen erschienene Darstellung der ökumenischen Bewegung „Der Weg der Weltchristenheit".

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 7. Dezember 1976)

Klaus von Stieglitz, „Ansätze zur Rezeption der Ergebnisse von Nairobi", Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Heft 12, Dezember 1976, S. 472–490.

Die Nairobi-Nacharbeit kann davon ausgehen, daß ein neuer – der wichtigste! – Abschnitt eingesetzt hat: die Rezeptionsphase, deren Beginn durch von Stieglitz' Aufsatz eindeutig markiert wird. Rezeption – ein vielförmiger Vorgang, zugleich Einladung zur Einheit, Bewähren der Ergebnisse in der Wirklichkeit der Gemeinde, Prüfen an der Schrift, Kommunikation unter den Kirchen. Und alles das im Bewußtsein gegenwärtiger Polarisierungen und Krisensituationen! Freilich: „Kirchen, die rezipieren, zeigen damit ihre Bereitschaft, an der Überwindung einer Krise mitzuwirken." „Die Auseinandersetzungen zwischen dem Weltbereich Nord und Süd, zwischen ‚ökumenisch' und ‚evangelikal' schwarzer und weißer Theologie", sie sind somit „keine Störfaktoren, sondern konziliare Grundelemente" (S. 474). Ansatzpunkte für ein Weiterwirken der Nairobi-Texte sind da und bei den Angesprochenen auch „eine Bereitschaft, die dem Willen zur Rezeption nahe ist": Sichtbare Einheit, was bedeutet sie unter den Aspekten von Konziliarität, Versöhnung der Gegensätze, Einheit am Ort, Gottesdienst, eucharistischer Gemeinschaft? Was heißt gemeinsames Zeugnis an jedem Ort als weltweite missionarische und evangelistische Aufgabe der Kirchen? Wie steht es mit der schwierigen Methodenfrage in der Mission, damit, daß „der Name auch wirklich genannt wird"? Diese Problembereiche, dazu die Fragen des Zusammenlebens der menschlichen Familie, der christlichen Verantwortung für die Schöpfung, der gerechten Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, der Religionsfreiheit – das alles wird an den Texten veranschaulicht und in seinem Bezug auf unsere Kirchen- und Gemeindewirklichkeit dargestellt. Das Zugehen auf die sichtbare Einheit, das gemeinsame Zeugnis und das Niederreißen trennender Schranken können zu erklärten Zielen von Ortsgemeinden und Mitgliedskirchen werden. Ansätze zur Rezeption von Nairobi sind da. Wir sollten sie entwickeln!

Weitere, der Rezeption von Nairobi gewidmete Artikel dieses Heftes:

Peter Cornehl, „Homiletik und Konziliarität", S. 490–506;

Richard Boeckler, „Ein Jahr nach Nairobi. Perspektiven der Ökumene im Spiegel der Nairobi-Dokumente und ihrer Kritik", S. 536–546.

Zur Auseinandersetzung mit Nairobi außerdem:

René Beaupère O.P., „Le Conseil oecuménique des Eglises à Nairobi", Istina, No 3, Juli–September 1976, S. 229–237.

F. O. (Pseudonym), „Erlebt die ökumenische Bewegung eine Wende? Ökumenischer Weltrat und konfessionelle Weltbünde nach Nairobi", KNA-Ökumenische Information, Nr. 43, 20. Oktober 1976, S. 5–8.

Hans A. Frei, „Die Fünfte Vollversammlung des ÖRK in Nairobi", Forts., Internationale Kirchliche Zeitschrift, 3. Heft, Juli–September 1976, S. 176–192.

Michael, Bischof von Astrachan, „Rückblick auf die V. Vollversammlung des Weltkirchenrates in Nairobi", Stimme der Orthodoxie, Teil I: Heft 9, S. 23–32; Teil II: Heft 10, S. 39–44.

Gerhard Grohs, „Die Ökumene wird verändert, aber sie verändert auch diejenigen, die sie verändern wollen. Zur Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Genf, August 1976", der überblick, Heft 3/1976, S. 46 f.

Die Ökumene – auf der Genfer Zentralausschußsitzung wurde das sichtbar – steht vor einem ernsten Konflikt: „Will sie den Charakter einer *Bewegung* behalten, die über alle Landes- und Kirchengrenzen hinweg christliche Ethik und christlichen Glauben verwirklicht, oder will sie zu einem *Weltbund* der Kirchen werden, dessen beamtete Vertreter ab und zu zusammenkommen, um Verträge zu ratifizieren und öffentliche Erklärungen abzugeben?" (S. 47). Immerhin, „der Einfluß der Institutionen hat sich, so schien es in Genf, seit Uppsala verstärkt, obwohl man beschloß, die Gemeinden und kirchlichen Gruppen energischer als bisher in die ökumenische Arbeit einzubeziehen" (S. 47). Inhaltlich sind die Ergebnisse unterschiedlich. Positiv vor allem der Nachdruck, mit dem das Anti-Militarismus-Programm und die stärkere Zuwendung zu den Menschenrechten bekräftigt wurden, wenngleich erst die Zukunft zeigen wird, wie diese Aufgaben konkret werden können. Enttäuschend dagegen das Schicksal der Entwicklungsbank, die vergeblich auf die Unterstützung der wohlhabenden Kirchen hoffte und mit dem dürftigen Anfangskapital von einer knappen Million US-Dollars die Arbeit aufnehmen soll. Ungewiß auch die Zukunft des Ökumenischen Instituts in Bossey, für das, wenn es über 1978 hinaus gerettet werden soll, „noch manche kleinen Finanzwunder geschehen müssen" (S. 47). Besondere Aktivität entfalten die orthodoxen, und vor allem die russischen Delegierten, sie sicher nicht immer nur aus theologischen Gründen. Doch nur gut, wenn „die Zahl der Kirchenführer aus dem Ostblock wächst, die sich der Ökumene aussetzen. Die Ökumene wird verändert, aber sie verändert auch diejenigen, die sie verändern wollen" (S. 47).

Die Zentralausschußsitzung, Genf 1976, ist Thema einer ganzen Reihe von Zeitschriftenbeiträgen, u. a.:

Gerhard Rein, „Die Realisten unserer Welt irritieren. Der ÖRK und die militärische Kultur", der überblick, Heft 3/1976, S. 41 f.

Robin Gurney / Frances Smith / Stephen Whittle, „Central Committee – Geneva 1976", One World, No. 19, September 1976, S. 6 ff.

Hans Norbert Janowski, „Ökumene auf dem Weg durch die Wüste. Der Zentralausschuß des Weltkirchenrates tagte in Genf", Evangelische Kommentare, Heft 9, September 1976, S. 515 bis 517.

Siegfried von Kortzfleisch, „Ein Gebot der Glaubwürdigkeit. Der ÖRK und der Kampf um Religionsfreiheit", Lutherische Monatshefte, Heft 9, September 1976, S. 496–498.

Philip A. Potter, „The Churches and Religious Liberty in the Helsinki Signatory States", The Ecumenical Review, No. 4, October 1976, S. 442–459.

Josef Smolik, „Aspekte des Ökumenischen", Standpunkt, Heft 10, Oktober 1976, S. 268–270.

Lawrence D. Folkemer, „Dialogue and Proclamation", Journal of Ecumenical Studies, Summer 1976, No. 3, S. 420–439.

Gespräch und Gemeinschaft mit Menschen anderen Glaubens werden zur Notwendigkeit, wenn die christliche Verkündigung kulturelle Grenzen überschreitet. Sie werden notwendig, auch wenn der Theologe die Konsequenzen des interreligiösen Dialogs nicht zu ermessen vermag. Einige Thesen über das Verhältnis von

Dialog und christlicher Verkündigung können dennoch gewagt werden: 1. Religiöser Pluralismus ist ein Faktum. Es zu deuten, nicht es zu bestreiten ist die Aufgabe des Theologen. 2. Im Zeitalter kultureller und religiöser Annäherungen hat der christliche Theologe Zeugnis abzulegen für das Einzigartige des christlichen Anspruchs. 3. Interreligiöser Dialog heißt den Raum offenhalten für das Werk des Heiligen Geistes; Ehrlichkeit und Bescheidenheit sind die Bedingungen dafür. 4. Dialog ist eine Ergänzung, nicht eine Bedrohung des Zeugnisdienstes. 5. Verkündigung und Dialog sind einander zugeordnet. Beide schaffen die Gelegenheit dafür, daß Gott zu Wort kommt und Menschen ihm und einander Rechenschaft geben. 6. Sich der Wahrheitsfrage stellen, ist etwas anderes als bloße Relativierungstendenz. Und schließlich 7. Christliches Zeugnis darf nicht auf Proselytismus aus sein; es ist Zeugnis, nicht Überredungskunst, begleitet von Solidarität und menschlichem Mitverstehen.

Gottfried Klapper, „Kirche als Volkskirche und Diaspora", Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1977, S. 108–134.

„Wer die Verpflichtung der Kirche für das eigene Volk und damit die Volkskirche akzeptiert, muß auf der anderen Seite auch die Diasporaexistenz der Kirche bejahen. Kirche ist immer eine Minorität und wird es nach biblischem Zeugnis bis ans Ende bleiben" (S. 114). Am Beispiel der lutherischen Kirchen in Großbritannien und in den USA, in der DDR, in Rumänien und in der Sowjetunion wird „das Problem von Volkskirche und Diaspora in seiner historischen Kompliziertheit und doch geistlichen Durchsichtigkeit verdeutlicht" (S. 119) und damit zugleich veranschaulicht, wie „der Glaube an Gottes Gnade und nicht an soziologische Gesetze die Kraft der Kirche ausmacht" (S. 118). „Kirche ist immer eine Minorität... Sobald die Kirche, unter welchem Vorzeichen auch immer, beginnt, große Weltpolitik zu machen, statt Weltmission zu treiben, hat sie ihren einzigartigen, von niemandem anderen wahrnehmbaren Auftrag verleugnet... Die Weltvollendung ist nicht von einer christlichen Mehrheit durch politische Entscheidungen zu erwarten, sondern vom Kommen des Herrn" (S. 114).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

„*Chandu Ray* – Aseian Strategy for Evangelism". An Interview. Christianity Today, August 27, 1976, S. 14–17.

Peter Meinhold, „Katholische Kirche und Ökumenischer Rat. Das Für und Wider eines katholischen Beitritts", KNA-Ökumenische Information, Nr. 42, 13. Oktober 1976, S. 5–8.

Casey Miller / Kate Swift, „Women and the Language of Religion", The Christian Century, April 14, 1976, S. 353–358.

Reinhard Slenczka, „Die Theologie der Kirche und ihre Verwirklichung. Vom 2. Kongreß der orthodoxen Theologischen Fakultäten", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 23, Dezember 1976, S. 677–679.

„Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur CCIA-Konsultation über Fragen der KSZE-Schlußakte, der Menschenrechte und der Religionsfreiheit: Schlüsselfrage Menschenrechte", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 20, Oktober 1976, S. 580 bis 583.

ORIENS CHRISTIANUS. Wiesbaden

Bd. 19 Nr. 21: Gd 985

Neue Bücher

GLAUBENSGESPRÄCH

Siegfried Schulz, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus. Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1976. 464 Seiten. Efalin geb. DM 75,–.

Im Blick auf das gegenwärtige ökumenische Gespräch, wo bisweilen einseitig nur die Gemeinsamkeiten herausgestellt werden, könnte es durchaus hilfreich sein, daß evangelischerseits auf das ursprüngliche Anliegen und das zentrale Thema der Heiligen Schrift nachdrücklich hingewiesen wird. Der Verf. ist der Auffassung, daß durch eine konsequente historisch-kritische und sachkritische Exegese, wie er sie vertritt, „wirklich neue Impulse für interkonfessionelle Gespräche ausgelöst und eine ökumenische Einigung eingeleitet werden" könne (S. 433). In der Tat hat sich gerade exegetische Arbeit in jüngster Zeit als weiterführend erwiesen. Wer allerdings ein derart klischeehaftes Bild vom Katholizismus hat (S. 77 ff) und diesen sofort mit „Abfall vom Evangelium" gleichsetzt (S. 7), wer entsprechend „Frühkatholizismus" innerhalb des Neuen Testaments von vornherein als negatives Werturteil verwendet (S. 7 f. 384 ff. u. ö.), wer demgegenüber die Bezeichnung „Frühprotestantismus" für Paulus einführt und damit die evangelische Kirche für älter als die (früh-)katholische deklariert (S. 431), wer sich zwar ständig auf die Rechtfertigungslehre als die Mitte der Schrift beruft, die allein „sachkritische, geistlich-kirchliche und sozial-ethische Relevanz" habe (S. 430), umgekehrt aber der Auffassung ist, daß, von Paulus her geurteilt, die Evangelien als Leben-Jesu-Schreibung „eine überflüssige, letztlich unbegreifliche und vor allem theologisch überholte (!) Spielart der Evangeliumsverkündigung" seien (S. 226), erweist weder dem ökumenischen Gespräch noch der evangelischen Kirche und Theologie einen Dienst.

Zweifellos gibt es das Phänomen des „Frühkatholizismus" im Neuen Testament, aber kurzerhand 3/4 des Neuen Testaments der „Sachkritik" zu unterwerfen und nur noch die 7 unbestreitbar echten Paulusbriefe als theologisch maßgebend gelten zu lassen, dürfte ein höchst fragwürdiges Verfahren sein. Sicher müssen wir auch nach der eigentlichen „Mitte" der Heiligen Schrift fragen, jedoch ist dies kaum mit einem solchen Ausscheidungsverfahren getan. Im übrigen ist das Gesamtbild der nachpaulinischen Schriften des Neuen Testaments so schief und verzerrt dargestellt, daß man hier, trotz vieler allgemein anerkannter Beobachtungen, nun in der Tat gar keine „Mitte" mehr finden kann. Zudem fragt man sich bei Schulz, ob die sachliche Intention der Rechtfertigungslehre nicht auch in anderer Gestalt als bei Paulus auftauchen könne, ob ferner die paulinischen Briefe ihrerseits denn keinen geschichtlichen Bedingungen unterliegen und ob die Rechtfertigungslehre, auf die sich der Verf. beruft, eigentlich nur in abstrakten Formeln besteht, ohne daß irgendwo gezeigt werden müßte, wie die paulinische Evangeliumsverkündigung in ihrem Vollzug aussieht und sich konkret bewährt. Schließlich ist es höchst merkwürdig, wenn sich ein Exeget ständig auf die Rechtfertigungslehre als Zurückweisung jeder Selbstsicherheit des Menschen beruft, aber mit einem Anspruch auftritt, der mit dem von evangelischer Seite so oft als typisch „römisch" angeprangerten Autoritätsanspruch bestens konkurrieren könnte.

Gegenüber katholischen Kollegen kann man als evangelischer Theologe nur bedauern, daß ein solches Buch geschrieben und veröffentlicht worden ist.

Ferdinand Hahn

Hermann Dembowski, Einführung in die Christologie. Mit einem Beitrag von Wilhelm Breuning. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976. 221 Seiten. Kart. DM 38,50.

Selten genug, aber in diesem Falle aus zwingenden Gründen, verwandelt sich eine kritische Rezension in eine grundsätzliche Empfehlung. Nicht, daß nicht bei einzelnen Punkten Rückfragen sinnvoll und nötig wären, jedoch fehlt dazu hier der Raum, und überdies würden sie am Gesamturteil nichts ändern; konkrete Probleme bleiben übrigens stets diskutabel und hinterfragbar – eben dies einzuschärfen, ja, dies für das ganze Unternehmen einer theologischen Christuslehre als Notwendigkeit zu behaupten und bis zum Ende selbst durchzuhalten, ist einer der besonderen Vorzüge dieses Buches.

Der Autor benützt diese „Einführung" nicht dazu, seinen eigenen Antwortversuch darzulegen und zu empfehlen, sondern referiert ihn nur äußerst knapp (S. 171) – man kann jedoch auf seine Arbeit „Grundfragen der Christologie, erörtert am Problem der Herrschaft Christi" (1969) zurückgreifen. Das soll und kann natürlich nicht heißen, daß seiner Darstellung Eigenprofil mangelt; dieses wird im Gegenteil in Darstellung und Diktion einleuchtend deutlich, nicht zuletzt in der klaren, knappen und trotz einiger Eigenwilligkeiten durchsichtigen Sprachgestalt. Diese beleuchtet in ihrer Weise eine wesentliche Grundvoraussetzung des Verfassers, in welche man nur einstimmen kann: die Einsicht in die geschichtsimmanente Notwendigkeit der bisherigen, historisch gewachsenen, christologischen Entwürfe als auch in deren grundsätzlicher Überholtheit, da eine grundlegend veränderte Situation des christlichen Glaubens in der Welt von heute zu neuen Denkansätzen zwingt. Daher wird die dogmengeschichtliche Entwicklung auch mit großem Einfühlungsvermögen für das entsprechende zeitgemäße christologische „Klima" beschrieben – ein Musterbeispiel pädagogisch-didaktischer Behandlung von Geschichte der christlichen Theologie überhaupt. Andererseits werden kompromißlos Widerspruch wie provozierende Anfragen unserer Generation gegenüber bisherigen Klischees aufgewiesen und ernst genommen.

Obwohl Dembowski den Ertrag der Reformation in der Christologie an keiner Stelle preisgibt, sondern klar und bestimmt als unaufgebbar herausstellt, rückt er doch seine Überlegungen deutlich in den heutigen ökumenischen Dialog, mag dieser vielleicht auch allzu skizzenhaft geraten sein. Eine große Hilfe bedeutet allerdings das freilich ebenfalls sehr knappe Referat über die neuere katholische Christologie von W. Breuning (S. 191–212); die nahezu selbstverständliche Einfügung dieses Beitrages aus katholischer Feder beleuchtet sehr gut, wie nahe sich heute christliche Theologen verschiedener, von ihnen bejahter, Konfession in der eigentlichen Kernfrage des christlichen Glaubens berühren.

Diese wird von Dembowski von Anfang bis zum Ende in immer neuen Wendungen so beschrieben: „Wie kann man den Menschen Jesus, Gott und Heil recht und wirksam zusprechen?" (S. 221). So geht er an die vergangene, gegenwärtige und künftige Geschichte der Christologie heran, damit aber auch an die Grundfrage der gegenwärtigen Kirche in ihrer ökumenischen Gestalt, und findet durch Aufnahme der inner- und außerchristlichen Kritik einerseits, andererseits durch den Mut zur Gegenkritik zu neuen Richtlinien und Kriterien für die nie aufhörende, aber auch nie gelöste Aufgabe der Christologie, in theologisch-wissenschaftlicher Verantwortung die Bedeutung Jesu von Nazareth so zu vermitteln, daß die Menschen in, mit und durch ihn Heil und damit Gott neu erfahren.

Es ist zu erwarten, daß Leser dieses Buches Freude und Zuversicht gewinnen, sich eingehender in den komplexen Bereich christologischer Lehre zu vertiefen, um dadurch für die gegenwärtige kirchliche Lehre und Verkündigung wie aber auch für die heutige Weltwirklichkeit Orientierung und Hoffnung zu erhalten.

Wilhelm Dantine

Ordination und kirchliches Amt. Herausgegeben von Reinhard Mumm unter Mitarbeit von Gerhard Krems. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn/Luther-Verlag, Bielefeld 1976. 176 Seiten. Kart. DM 15,80.

Der vorliegende Band, gewidmet den 1975 verstorbenen Ökumenikern Lorenz Kardinal Jaeger und Bischof Wilhelm Stählin, ist eine Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. Er enthält die Referate und Ergebnisse der 35. Tagung dieses Kreises, die vom 1.–5. April 1974 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald zum Thema: „Die Lehre von der Ordination unter Bezug auf die geltenden Ordinationsformulare" durchgeführt wurde.

„Wenn die Kirchen einander näher kommen wollen, kann die Amtsfrage nicht ausgeklammert werden" (S. 165). Diese dem Bericht von der Tagung entnommene grundlegende Feststellung des Herausgebers sagt m. E. alles über die Ernsthaftigkeit und Bereitschaft, mit der die Teilnehmer der Tagung die Frage des Amtes behandelt haben. Vor dem Hintergrund der damaligen Diskussion um das Memorandum über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" haben sie sich bemüht, „nicht nur theologische Ansichten auszutauschen, sondern die in den Kirchen gültigen Ordnungen" (S. 165) zu untersuchen und zu vergleichen, hier vornehmlich die evangelischen Ordinationsformulare. Gerade hier liegt m. E. die Bedeutung des vorliegenden Berichtsbandes. Der Austausch von theologischen Argumenten ist im ökumenischen Dialog sicherlich unumgänglich. Doch wäre es ein geradezu unerlaubter und unvollständiger Dialog, ließe man die in den Kirchen geltende Praxis unberücksichtigt. Denn gerade hier kommt der Glaube der Kirchen authentisch und verbindlich zum Ausdruck, der letzten Endes der eigentliche Maßstab für das „Für" und „Wider" im Dialog sein muß. Freilich werden auch durch eine solche „Praxisanalyse" gewisse theologische Differenzen nicht aufgehoben, wie z. B. hier in der Frage des Verhältnisses von Episkopat und Presbyterat oder in der Frage der apostolischen Sukzession. Das Positive liegt aber darin, daß dadurch Übereinstimmungen zwischen den Kirchen festgestellt werden, die vorher nicht für möglich gehalten wurden oder außer acht blieben. Ein solches Beispiel, ein Wunder für die Tagungsteilnehmer selbst (S. 165), ist die gemeinsam und einstimmig verabschiedete „Stellungnahme" (S. 168 bis 171), die aus der Befragung von einer Anzahl evangelischer Ordinationsformulare Aussagen über das kirchliche Amt enthält (Voraussetzungen der Ordination, Wesenselemente des übertragenen Amtes, Vollzugsform der Ordination), die auch von den römisch-katholischen Teilnehmern der Tagung akzeptiert werden konnten. So gesehen stellt der Berichtsband eine wichtige und für das zwischenkirchliche Gespräch über das Amt unentbehrliche Hilfe dar sowie eine wertvolle Ergänzung der Publikationen in dieser Frage.

Athanasios Basdekis

Helmut Feld, Das Verständnis des Abendmahls. (Erträge der Forschung, Bd. 50.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976. 144 Seiten. Mitgliedspreis DM 18,–, Ladenpreis DM 31,50.

Die Reihe „Erträge der Forschung" der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft wendet

sich vornehmlich an Studenten, Examenskandidaten und an alle, die im Berufsleben stehen und den Kontakt mit der gegenwärtigen Forschung behalten und erweitern wollen.

Es ist sehr zu begrüßen, daß die heute auch für einen Fachmann kaum noch zu überschauende Literatur über das Verständnis des Abendmahls in der neueren Theologie in vorliegendem Werk zusammengestellt und in ihren Hauptgesichtspunkten nach den wichtigsten Fragestellungen aufgeschlüsselt wird. Der Schwerpunkt liegt dabei vor allem auf der Darstellung der exegetischen Forschung über das Abendmahl: der Problematik der Möglichkeit historischer Erkenntnisse über das Abendmahl überhaupt, der Diskussion über die Rekonstruktion der Abendmahlsworte Jesu und ihrer späteren kultischen Umformung, der Frage, ob dieses Mahl als Paschamahl und als Opfermahl zu verstehen ist. Es werden die vier neutestamentlichen Abendmahlsberichte nach ihren textkritischen Problemen und ihren theologischen Intentionen dargestellt.

Verhältnismäßig breiten Raum nimmt die Darstellung der Entfaltung der Theologie des Abendmahls in der christlichen Kirche, angefangen von den Gemeinden des NT bis in die Zeit der Reformation ein. Die gegenwärtige ökumenische Diskussion um das Abendmahl und um die Möglichkeiten einer Abendmahlsgemeinschaft wird dagegen lediglich anhangartig kurz genannt. An dieser Stelle vermißt man bedeutende Dokumente der interkonfessionellen Gespräche (genannt wird lediglich das Malta-Papier) ebenso wie die einschlägigen Studien und Dokumente des Ökumenischen Rates der Kirchen. In die exegetische Problematik, die in den ökumenischen Dokumenten mehr am Rande steht, wird man dagegen zuverlässig eingeführt.

Peter Neuner

Charles Boyer S. J., Le mouvement oecuménique. Les faits – le dialogue. Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1976. 242 Seiten. Paperback. Lit. 7.500.

Der Autor ist Professor an der Gregoriana, und sein Buch ist durch die weit ausgreifende Analyse wie durch die aktuelle These, mit der es schließt, gleich bemerkenswert. Bemerkenswert durch seine Analyse: denn es wird nicht nur die Geschichte der Ökumene aufgerollt, von den frühen Vorstadien angefangen, über die großen Konferenzen seit Edinburgh (1910), über das 2. Vatikanische Konzil (1961–1965) bis hin zu Nairobi (1975) als vorläufigem Schlußpunkt, auch die hauptsächlich beteiligten Kirchen selbst, in ihrer Dialogposition und in ihren konfessionsspezifischen Lehrpunkten, werden dem Leser vor Augen geführt. Alles unter der vom Autor gleich zu Beginn ausgesprochenen Prämisse: „Wenn ich als Katholik den Ökumenismus darstellen möchte – seine Natur, seine Ansichten, seine Möglichkeiten –, so muß ich von vornherein feststellen, daß nach dem Verständnis meiner eigenen Kirche nur diese selbst die Kirche ist und daß die Einheit im Glauben nur eine Einheit in ihrem Glauben sein kann" (S. 9). Nähe und Affinität zum katholischen Verständnis von Glauben und Kirche bedingen Aussichten und Erfolg des entsprechenden Dialogs, was den Autor zu der Überzeugung und zu der aktuellen These führt, „daß die zunächst zu verwirklichende Union, an der alle Christen interessiert sein müßten und die der ganze Ökumenische Rat fördern sollte, die Union der römisch-katholischen Kirche mit der gesamten Orthodoxie ist. Diese Union, glaube ich, ist in unserer Gegenwart möglich" (S. 244).

Richard Boeckler

Friedrich Hübner, Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik. Breklumer Verlag, Breklum 1976. 280 Seiten. Leinen DM 19,50.

Diese gesammelten Beiträge von Bischof Hübner beschäftigen sich umfassend mit theologischen Problemen in der Beziehung zwischen Luthertum und Ökumene. Darüber hinaus aber vermittelt der Band Eindrücke über die Entwicklung und Haltung eines Mannes, der heute als ein Repräsentant der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche im Zentralausschuß des Ökumenischen Rates sitzt. Seine Bemühungen um die Nordelbische Kirche, seine reiche missionarische Erfahrung vor allem in Indien, sein Bemühen um die engere Verbindung der lutherischen Kirchen und sein gemeindeorientiertes Leitbild einer Bekenntnisgemeinschaft innerhalb der Weltchristenheit zeigen eine Fülle fruchtbarer ökumenischer Ansatzpunkte. Der Titel des Bandes führt allerdings in eine Sackgasse, und einige Beiträge sind in aktuellen Einzelheiten so weitgehend überholt, daß es dem Nichtfachmann schwerfallen wird, aus dieser Sammlung mehr zu entnehmen als das Bild eines aufrechten Lutheraners. Zweifelhaft erscheint vor allem, ob die harten Vorwürfe gegen den vorvorletzten Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes der EKD, D. Martin Niemöller, zum jetzigen Zeitpunkt noch einmal aufgewärmt zu werden verdienen (S. 34 ff.). Das Vorwärtsweisende und Erhellende von Bischof Hübners Ausführungen wären an dieser wie an anderer Stelle durch einige Aussparungen sicher verstärkt worden. Vor allem der letzte Teil mit seinen theologischen Konsequenzen aus der ökumenischen Diskussion und der Darstellung kirchlicher Vereinigung verdient Aufmerksamkeit bei Lesern aus den unierten und reformierten Kirchen.

Walter Müller-Römheld

Reinhard Frieling / Herbert Schultze, Religionsunterricht und Konfessionen. Kirchliche Grundsätze und ökumenische Offenheit nach evangelischem und katholischem Verständnis. (Bensheimer Hefte Nr. 48.) Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. 76 Seiten. Kart. DM 7,80.

Kirchlich-konfessioneller, ökumenisch-bikonfessioneller oder weltanschaulich neutraler Religionsunterricht? Man ist noch nicht hinaus über das Für und Wider in diesen Fragen, die seit langem die Debatte über den Religionsunterricht beherrschen. Um so größer die Verantwortung der Kirchen. Sie ist nach dem Würzburger Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" wieder stärker bewußt geworden und wird durch die beiden Beiträge dieses Heftes: Reinhard Frieling „Konfessionalität und Offenheit im Religionsunterricht" und Herbert Schultze „Die Grundsätze der Religionsgemeinschaften und der Religionsunterricht" erneut unterstrichen. Wir erhalten pädagogisch wie theologisch wichtige Klärungen, gleich wichtig für den Bildungspolitiker wie für den Pädagogen und den Kirchenmann.

Richard Boeckler

Das Vaterunser. Gemeinsames Beten von Juden und Christen. Herausgegeben von M. Brocke, J. J. Petuchowski und W. Strolz. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1976. 288 Seiten. Kart. lam. DM 28,–.

Es wird in ökumenischen Kreisen sehr viel von „Spiritualität" gesprochen, und oft weiß man nicht recht, was das eigentlich sei. Der vorliegende Band kann getrost als ein Musterbeispiel dafür angesehen werden, wie man die Spiritualität zweier unterschiedlicher Traditionen auf ihre Gemeinsamkeiten hin untersuchen kann, ohne sie zu reduzieren, bis nur noch der kleinste gemeinsame Nenner übrigbleibt.

Die Beiträge gehen auf ein Symposium der Stiftung „Oratio Dominica" aus dem Jahre 1973 zurück, und man merkt ihnen an, daß sie nicht unabhängig voneinander

entstanden sind. So bilden sie ein zusammenhängendes Ganzes, das den Leser mit hineinnimmt in diese „Spiritualität im Vollzug". Der Ansatzpunkt ist durchaus kritisch: Wie kann man das Vaterunser beten nach Auschwitz und Treblinka? Und auch die Schlußüberlegungen zur seelsorgerlichen Praxis weisen auf Gefährdungen und Krisen im Sprechen dieses Gebetes hin. Aber was dazwischen an Ausdeutungen, Zusammenhängen, Parallelen und Glaubenszeugnissen zum Vaterunser geboten wird, verweist auf einen reichen Schatz geistlichen Lebens, aus dem Juden und Christen gleichermaßen schöpfen können.

Da wird nicht nur – nach gründlicher Analyse des alt- und neutestamentlichen Hintergrundes – einfach konstatiert, daß Juden und Christen beide dieses Gebet in allen seinen Bitten sprechen können; es werden vielmehr verwandte Gebete des Judentums, der griechischen Antike und Jesu selbst im vollen Wortlaut gedruckt und in überzeugender Weise nachbuchstabiert. Daß damit vor allem das jüdische Gebetsleben in seiner Strenge wie in seiner Reichhaltigkeit dem christlichen Leser zugängig und eingängig gemacht worden ist, kann nur dankbar begrüßt werden.

Vielleicht kann sich die innerchristliche Ökumene von einem solchen Beispiel inspirieren lassen, wenn sie sich auf die Suche nach gemeinsamer geistlicher Tradition macht.

Klaus Schmidt

KIRCHENKUNDE

Peter Manns, Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Bd. 46.) Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1967. 75 Seiten. Brosch. DM 14,–.

Dieses Werk, dessen verspätete Anzeige nicht zu Lasten des Rezensenten geht, verdankt seine Entstehung dem dritten Internationalen Lutherforschungs-Kongreß, der 1966 in Järvenpää in Finnland stattfand. Auf diesem Kongreß waren zum ersten Mal auch katholische Forscher zugegen, unter ihnen auch Peter Manns. Mit seiner 1967 veröffentlichten Studie wollte Manns, ein Schüler von Joseph Lortz, gleichsam innerhalb der katholischen Lutherforschung Bilanz ziehen und zur Klärung verhelfen.

Schon damals lag die Zeit bloßer Polemik weit zurück. Was Manns jedoch zur Feder greifen ließ, war die Sorge, daß die in der Lortz-Schule betriebene historische Beschäftigung mit der Reformation und der Theologie Luthers abgelöst werden würde durch eine lediglich systematisch-theologische Auseinandersetzung mit zentralen Themen der Theologie Luthers. Insbesondere hatte Manns dabei Otto Hermann Pesch im Auge, der nach verschiedenen Vorarbeiten in seinem umfangreichen Buch „Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs", 1967, gerade in dem entscheidenden Artikel der Rechtfertigung keinen ausschließenden Gegensatz zwischen Luther und Thomas zu sehen vermochte.

Dagegen hat Manns hervorgehoben, daß die Beschäftigung mit Luther „mehrgleisig" erfolgen müsse, nämlich durch alle Disziplinen der Theologie. Im übrigen vermißt Manns bei Pesch, aber auch bei manchen anderen katholischen Lutherforschern, die Berücksichtigung der Tatsache, daß Luther als Häretiker verurteilt worden ist. Manns will hier keineswegs einer bloßen Ketzerpolemik früheren Stils das Wort reden. Auch ist er wie sein Lehrer bereit, von Luther Wesentliches zu lernen. Gleichwohl, so meint er, dürfe gerade bei einer ökumenischen Bemühung um Luther das Häretische in dessen Theologie nicht verschwiegen werden. Schließlich wendet sich Manns gegen die haupt-

sächlich von Gerhard Ebeling vertretene Lutherdeutung im Sinne einer existentialen Interpretation; dadurch würden bestimmte Linien, die sich zugegebenermaßen bei Luther auch fänden, einseitig herausgestellt.

Das Buch von Manns hat längst seinen Platz innerhalb der neueren katholischen Lutherdeutung. Ob seine Wiedergabe der Positionen anderer immer deren Intention voll gerecht wird, mag hier dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall ist es verdienstvoll, daß Manns auf bestimmte Gefahren hingewiesen hat, die gerade bei der begrüßenswerten gemeinsamen Bemühung um Luther und die Reformation gesehen und vermieden werden müssen.

Bernhard Lohse

Die Quäker. Herausgegeben von Ricenda C. Scott. (Die Kirchen der Welt, Bd. XIV.) Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1974. 260 Seiten. Ln. DM 35,– (Subskriptionspreis DM 30,80).

An Literatur über das Quäkertum besteht – auch im deutschsprachigen Raum – an sich kein Mangel, aber es liegt auf der Hand, daß in einer Reihe, die sich „Die Kirchen der Welt" nennt, ein Band über die Quäker nicht fehlen darf. Sind doch gerade sie lebendiger Beweis dafür, daß es in der Ökumene nicht auf Zahlen und Institutionen, sondern auf innere Kraft und geistliche Dynamik ankommt (in der Bundesrepublik zählten die Quäker 1972 nur 435, auf der ganzen Welt weniger als 200 000 Mitglieder!). Die elf Beiträge des Bandes machen mit Wesen und Dienst des Quäkertums ebenso vertraut wie mit ihrer jeweils situationsbedingten Geschichte und Ausprägung, wobei als Schwerpunkte, Amerika, Skandinavien, Deutschland, Indien und Japan gesetzt worden sind. Immer wird dabei auch den schwer einzuordnenden Beziehungen zur Ökumene besonderes Augenmerk gewidmet. Schon hieran wird dem Leser verdeutlicht, daß die Quäker nicht das Bild einer in sich geschlossenen, unangefochtenen und unanfechtbaren Gemeinschaft bilden, sondern mitten im Wandel der Zeit ihren eigenen Weg von ihrem Selbstverständnis her neu zu bestimmen und zu finden suchen.

Kg.

Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion. Herausgegeben von Hans-Joachim Mund. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1976. 102 Seiten. Kart. DM 9,80.

Kein Zweifel, daß das Petrusamt zu den noch unaufgearbeiteten Kontroversfragen zwischen den Konfessionen gehört. Wenn darum diese Problematik – unter Ausklammerung der päpstlichen Unfehlbarkeit freilich – von der „Evangelisch-Ökumenischen (jetzt wieder: Hochkirchlichen) Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses" in den Mittelpunkt ihrer Jahrestagung vom September 1973 gestellt wurde, so ist dies schon in sich ein Verdienst. Von den aus diesem Anlaß damals gehaltenen und hier veröffentlichten fünf Vorträgen sind die Bestandsaufnahme der neueren Diskussion in der katholischen Kirche von Johannes Ries „Neue Aspekte zum Petrusamt", die gelehrte Abhandlung von Georg Kretschmar „Erwägungen eines lutherischen Theologen zum ‚Petrusamt'" und die schon in Heft 2/1975 dieser Zeitschrift veröffentlichte Untersuchung von Karl Christian Felmy „Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie" besonders hervorzuheben. Man entnimmt daraus, daß die Debatte auch in der katholischen Kirche neu und unter verschiedenartigen Gesichtspunkten in Gang gekommen ist, daß in den Kirchen der Reformation das Verständnis für Autoritäten und Institutionen als Ausdrucksformen der Einheit der Kirche wächst und daß auch die moderne orthodoxe Theologie trotz Ablehnung des römischen Primats (weil ex sese, non ex consenu ecclesiae) den Gedanken als sol-

chen – wenn auch auf unterschiedliche Weise – aufgegriffen und entfaltet hat. Daraus ergeben sich Ansätze, die den beginnenden Dialog – in den USA ist man bereits weiter als bei uns! – vorbereiten helfen.

Auf diesem Hintergrund verdienen auch die Vorträge von Hans-Joachim Mund „Das Bild von der Kirche als Schiff und Fels im Neuen Testament oder Kirche zwischen Anpassung und Beharrung" sowie Helmut Echternach „Unerfüllte ekklesiologische Motive im Ansatz der Reformation" gelesen zu werden.

Kg.

Max Keller-Hüschemenger, Die Lehre der Kirche im Urteil der Lambeth Konferenzen. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1976. 166 Seiten. Leinen DM 32,—.

Es handelt sich bei diesem Buch um den dritten Teil einer zusammenhängenden Forschungsarbeit. Vom selben Verfasser erschien 1972 „Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus" und 1974 „Die Lehre der Kirche in der Oxford-Bewegung". Auch hier geht es um die spezifisch lutherische Fragestellung, welche Bedeutung der Lehre in funktionaler ebenso wie in materialer Hinsicht in der von den Lambeth-Konferenzen repräsentierten anglikanischen Kirchengemeinschaft zukommt. Mit der Analyse des Lehrverständnisses sollen zugleich auch seine ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen aufgezeigt werden.

Dem Hauptteil der Arbeit geht voraus (1) ein Überblick über die Geschichte der Lambeth-Konferenzen von 1867 bis 1968, die Erörterung ihrer staatskirchenrechtlichen Legalität und kirchlichen Autorität und (2) der Hinweis auf die im Platonismus liegende erkenntnistheoretische-philosophische Basis und die beiden theologisch-ekklesiologischen Grundprinzipien eines evolutiven Geschichtsverständnisses und der Comprehensiveness, der eigentümlich anglikanischen Form von Katholizität. – Das Lehrverständnis wird dann dargelegt an den beiden kirchenautoritativen Dokumenten der 39 Articles of Religion und des Book of Common Prayer, wobei der zunehmende Autoritätsschwund der 39 Artikel und damit ein Zurücktreten des reformatorischen Elementes gegenüber dem katholischen festgestellt wird (S. 69). Nach anglikanischer Anschauung gehören zur tragenden Struktur der kirchlichen Lehre die drei Faktoren Schrift/Offenbarung, Geschichte/Tradition und Vernunft/Gewissen. Hier ist die Tendenz zu beobachten, den Zeugnischarakter des katholischen „Relates", nämlich der altkirchlichen Tradition, in eine authentische Interpretationsfunktion der Schrift zu verwandeln. – In dem Abschnitt über die Funktionen der Lehre wird unterschieden zwischen ihrer personal-heilsbezogenen, ihrer kirchenkonstitutiven und ihrer ordnungsbezogenen Rolle. Für diesen Komplex zeigt sich das größer werdende Gewicht des katholischen Elementes darin, daß neben der Lehre dem Amt und dem Gottesdienst keineswegs eine abgeleitete und damit eine nur sekundäre, sondern vielmehr eine fundamentale Bedeutung zukommt. Die Hochschätzung des gottesdienstlichen Lebens und ein Verständnis des Historic Episcopate, das gegenüber dem Element der Lehre deutlich den sakramentalen Funktionsfaktor hervorhebt, profilieren den Anglikanismus als Konfessionsgruppe mit eigenständigem theologischen und ekklesiologischen Charakter (S. 130).

Obwohl Keller-Hüschemenger aufgrund seines dezidiert lutherischen Lehrverständnisses wiederholt Vorbehalte gegenüber den katholischen Tendenzen der Lambeth-Konferenzen äußert (so z. B. S. 70, 87, 91, 98, 130–132), kommt er zu dem ausgewogenen Urteil, daß in dem für den Anglikanismus charakteristisch integralen wechselseitigen Bezugssystem von Lehre/

Amt/Gottesdienst die Lehre bewahrt wird „vor doktrinaler Intellektualisierung und Isolierung von den übrigen Seins- und Funktionsbereichen der Kirche und unlösbar mit ihnen hineingenommen (ist) in den ordnungs- und praxisbezogenen Lebensvollzug der Kirche" (S. 145). Damit dürfte zugleich auch eine kritische Frage formuliert sein, die von der viamedialen katholisch-reformatorischen Comprehensiveness her den kontinentalen Reformationskirchen immer wieder gestellt wird.

Die Arbeit hätte noch an Wert gewonnen, wenn sie nicht nur konfessionskundlich deskriptiv und systematisch angelegt worden wäre. Kirchen- und dogmengeschichtliche Perspektiven müssen in eine solche Betrachtungsweise besser integriert werden. Wie steht es zum Beispiel mit der Frage, ob und in welcher Weise die Lambeth-Konferenz von 1968 vom II. Vatikanischen Konzil beeinflußt wurde? Auch die Entwicklung des Anglo-Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg als kirchengeschichtliche Voraussetzung für wichtige Verlautbarungen der Lambeth-Konferenzen unseres Jahrhunderts hätte mehr zur Sprache kommen müssen. Das heißt: Ist die Fragestellung einer solchen Arbeit im Sinne der von S. 145 zitierten Erkenntnis nicht einfach zu eng, um einen geschichtlichen Prozeß in seiner Tragweite für ein christliches Lehrverständnis zu erfassen?

Georg Günter Blum

Katholiken und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Herausgegeben von Günter Gorschenek. 368 Seiten. DM 12,80.

Protestanten und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Herausgegeben von Hans-Wolfgang Heßler. 373 Seiten. DM 12,80. Geschichte und Staat-Band 200–202 bzw. 203–205. Günter Olzog-Verlag, München – Wien 1976. Beide Bände sind zusammen erhältlich in der Kassette „Christen und ihre Kirche" zum Preise von DM 24,—.

In diesen beiden Bänden geben 11 evangelische und 34 katholische Autoren ein detailliertes Bild von Wesen, Geschichte, Aufbau, Aktivitäten und Statistiken ihrer Kirche, unterbaut durch reichliche Literaturangaben. Faktisch ist kein Gebiet ausgelassen, das kirchliche Selbstdarstellung oder Tätigkeit betrifft, ob es sich nun um den internen Bereich oder die Stellung in Staat und Gesellschaft handelt. Der Mitarbeiterkreis ist nicht nur fachlich qualifiziert, sondern auch so zusammengesetzt, daß der theologischen und praktischen Vielfalt in den beiden Kirchen Rechnung getragen ist. Für die evangelische Seite seien hier nur die Namen von Eberhard Stammler, Erwin Wilkens, Hans-Werner Gensichen, Theodor Schober, Günther Linnenbrink und Hans-Norbert Janowski genannt, für die katholische Seite Ferdinand Klostermann, Victor Conzemius, Heinrich Fries, Josef Homeyer, Wilhelm Wöste, Karl Forster, Bernhard Vogel, Johannes Brosseder, Franz Henrich u. a.

Erfreulich, daß auch der ökumenischen Entwicklung jeweils ausführlich Raum gegeben wurde. Wenn freilich in dem diesbezüglichen Artikel des protestantischen Berichts von dem rückläufigen ökumenischen Interesse der katholischen Kirche gesprochen wird, so vermißt man in diesem Zusammenhang den Hinweis auf die Vollmitgliedschaft der Deutschen Bischofskonferenz in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen und die Erklärung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit", von der man wohl mit Recht gesagt hat, daß bisher kaum eine andere Kirche im deutschsprachigen Raum so ausführlich ihre Haltung gegenüber und in der Ökumene dargelegt und begründet hat. Von katholischer Seite wird in letzter Zeit

nicht ganz unberechtigt Klage darüber geführt, daß man dies in der evangelischen Kirche nur ungenügend oder gar nicht zur Kenntnis nehme.

Solche Sammeldarstellungen fordern den Rezensenten unvermeidlicherweise gelegentlich zu kleinen Korrekturen oder Präzisierungen heraus. Doch tritt das zurück gegenüber dem hohen Informationswert dieser beiden Bände, von dem nicht nur deutsche, sondern mindestens ebenso auch ausländische Benutzer dankbar profitieren werden, um sich mit dem kirchlichen Leben in der Bundesrepublik vertraut zu machen. Man bedauert jedoch, daß im Zeitalter der Ökumene nicht ein dritter Band den kleineren Kirchen gewidmet ist, über die es – mehr als bei den Großkirchen – an zusammenfassender und leicht zugänglicher Information fehlt.

Kg.

Günther Gaßmann/Harding Meyer/Gunars J. Ansons (Hrsg.), Neue transkonfessionelle Bewegungen. Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung. (Ökumenische Dokumentation III.) Verlag Otto Lembeck/Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1976. 208 Seiten Kart. DM 19,80.

Die Urteile über das Phänomen sind markant, aber zeigen eine gewisse „Verlegenheit, wenn es darum geht, Ausmaß, Bedeutung und Konsequenzen dieser Erscheinung genauer zu beschreiben" (S. 7). Kündigt sich eine „Umgruppierung der christlichen Gemeinschaft" an, „eine Art konfessioneller Kontinentverschiebung"? Was ist es um jene „Bewegungen und Gruppierungen innerhalb der Christenheit, die gleichsam quer zu den traditionellen konfessionellen Aufgliederungen verlaufen und die bestehenden Grenzen der Konfessionskirchen überkreuzen" (S. 7)? Man muß sie, wie hier in vorbildlicher Weise, aus ihren eigenen Dokumenten und Erklärungen sprechen lassen, um Eigenart und Charakter der sogenannten transkonfessionellen Bewegungen zu erfassen. Drei große Bewegungen treten vor uns hin: die evangelikale, die aktionszentrierte und die charismatische Bewegung, jeweils, bevor sie selbst zu Wort kommen, in einer knappen, skizzenartigen Beschreibung vorgestellt – wobei hier zur Bezeichnung „aktionszentrierte Bewegung" hinzuzusetzen ist: es sind dies „Tendenzen und Gruppen in der Christenheit, für die – mit unterschiedlicher Begründung und Betonung – die welt-verändernde *Aktion* das *zentrale* Anliegen des christlichen Glaubens ist" (S. 103). Instruktiv wie die Texte ist die den Dokumenten vorangestellte „Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Forschung, Straßburg" (S. 9–43).

Richard Boeckler

Alex Proc (Hrsg.), Jahrbuch der Orthodoxie. Schematismus 1976/77. Athos-Verlag, München 1976. 244 Seiten. Brosch. DM 39,80.

Wie aus den obigen bibliographischen Angaben hervorgeht, handelt es sich hier um einen Schematismus über die orthodoxen Kirchen für das Jahr 1976/77. Dieser enthält für den Leser wichtige Informationen über sämtliche orthodoxen Kirchen, die in diesem Buch in der Reihenfolge ihrer Entstehung und jurisdiktionellen Zuordnung aufgeführt wurden. Die darin enthaltenen Angaben betreffen hauptsächlich das Episkopat der jeweiligen orthodoxen Kirche, ihre Organisationsformen, Lehranstalten und Veröffentlichungen. Der geschichtliche Abriß, eine Selbstdarstellung der jeweiligen Kirche, vermittelt ebenfalls einen recht guten Einblick in die Entstehungsgeschichte dieser Kirchen. Man kann sich sicherlich vorstellen, wie schwierig es ist, solche Angaben über eine Vielzahl von Kirchen zu bekommen. Daß dieses dem Verfasser weitgehend gelungen ist, ist umsomehr zu begrüßen.

Es ist freilich nicht zu vermeiden, daß einem bei der Zusammenstellung der Namen und Daten von Personen gewisse Ungenauigkeiten unterlaufen können, was sicherlich den Sinn und Zweck des Schematismus keinesfalls mindert. So sind z. B. gewisse unterschiedliche Schreibweisen ein und desselben Namens zu erklären (so S. 19/20 Nr. 7, 10 und 13). Noch wichtiger scheinen mir einige andere Fehler, die sicherlich auf die Schwierigkeiten zurückzuführen sind, fremdsprachige Namen ins Deutsche zu übertragen. Der Leser wird z. B. schwer nach einer Metropolie von Elis (Eleia) S. 146 oder nach einer Metropolie von Patras in Kreta (richtig Petras) S. 26 suchen. Auch der Titel des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel müßte hier korrigiert werden. Seine richtige Bezeichnung ist „Erzbischof von Konstantinopel, dem Neuen Rom (und nicht Neu-Rom) und Ökumenischer Patriarch" (S. 19). Darüber hinaus ist zu fragen, wieso bei manchen Bischöfen der akademische Titel erwähnt wird (so z. B. S. 20 Nr. 13), bei den meisten hingegen nicht, und warum wiederum manche Bischöfe gesondert erwähnt werden (so z. B. Bischof Giannulatos als Professor der Theologischen Fakultät von Athen, S. 154). Fragen muß man sich aber auch, warum die von der Metropolie von Thessaloniki herausgegebene Zeitschrift „Gregorios Palamas" unter den Veröffentlichungen des Ökumenischen Patriarchats aufgenommen wird (S. 23) und nicht unter jenen der Kirche von Griechenland, zumal diese Metropolie auch bei der Aufzählung der Diözesen der Kirche von Hellas erwähnt wird (S. 152), was man besser verstehen würde. Dasselbe gilt sicherlich auch für die von der Metropolie von Österreich herausgegebene Zeitschrift „Stachys" (S. 23 bzw. 36). Erwähnen muß man außerdem, daß dem Schematismus eine gewisse Einheitlichkeit fehlt. So vermißt man z. B. bei den Patriarchaten von Antiochien, Rumänien und Serbien die Zusammensetzung der Patriarchalsynode, während sie bei anderen angegeben wird, man findet z. B. Angaben über Klöster nur bei wenigen Kirchen, ebenso wie Angaben über kirchliche Gerichte, Verwaltungsgremien und Kommissionen. Solche und ähnliche Fälle wird man sicherlich mehr, als hier angegeben, finden können.

Es bleibt dennoch das Verdienst des Herausgebers, daß bei einer solchen Fülle von Angaben aus so vielen Kirchen ein Schematismus der Orthodoxie herausgegeben werden konnte, womit den verschiedenen kirchlichen Institutionen sicherlich eine hilfreiche Dokumentation geboten wird.

Athanasios Basdekis

GEMEINSAME SYNODE

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1976. 928 Seiten. Geb. DM 19,–.

Die 18 Beschlüsse der Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland – alle bereits einzeln veröffentlicht – werden in dieser offiziellen Gesamtausgabe nach nochmaliger gründlicher Überprüfung gesammelt vorgelegt und gelten damit – so Kardinal Döpfner, dem der Band gewidmet ist, in dem wenige Tage vor seinem Tode geschriebenen Geleitwort – „in der vorliegenden Gestalt als endgültig und authentisch". Nach der „Allgemeinen Einleitung" von Prof. Karl Lehmann folgen die Texte der Beschlüsse, denen jeweils eine erklärende und kommentierende Einleitung durch namhafte Vertreter des deutschen Katholizismus vorangestellt ist. Eine reiche „Dokumentation" bietet Zeittafel, Statut, Geschäftsordnung, Verfahrensweise usw. der Synode, auch auf die Erläuterungen verfahrenstechnischer Begriffe

und ein zusammenfassendes Register ist große Sorgfalt verwandt.

Die Einführung zu dem Beschluß „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" hat P. Gerhard Voß OSB geschrieben (S. 765 ff.). In sachkundiger Kürze bringt er eine Fülle von Material bei, doch gerade deswegen vermißt man einen Hinweis auf die ökumenische Bedeutung der Zugehörigkeit der römisch-katholischen Kirche zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), der die Deutsche Bischofskonferenz in gleichem Jahre beigetreten ist (März 1974), in dem auch der Beschluß über die „Pastorale Zusammenarbeit" von der Synode angenommen wurde (Nov. 1974). Beides muß sicherlich im Zusammenhang gesehen werden, wie ja auch der Text des Beschlusses ausweist (vgl. 9.3.3, S. 804). Während indes auf der gleichen Seite Wesen und Zielsetzung der Konferenz Europäischer Kirchen in einer Fußnote erklärt werden, fehlt bedauerlicherweise eine gleiche Information über die – leider! – kaum bekanntere und doch wohl noch enger auf die innerdeutsche Ökumene bezogene Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen.

In der ökumenischen Diskussion der kommenden Jahre dürfte hierzulande dieses Dokumentarwerk zum unentbehrlichen Instrumentarium gehören. Ein II. Band mit den „Arbeitspapieren" der Sachkommissionen soll in absehbarer Zeit folgen.

Kg.

Synode – Ende oder Anfang. Herausgegeben von Dieter Emeis und Burkhard Sauermost. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1976. 536 Seiten. Kart. DM 24,80.

Hatte die im Herder Verlag erschienene Gesamtausgabe der Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland den Schwerpunkt auf Verständnishilfe und Dokumentation gelegt (doch auch „Hinweise und Anstöße für die praktische Umsetzung" geben wollen), so haben sich die 29 Autoren dieses Handbuches, die alle an der Synodalarbeit beteiligt waren, um eine positiv auswertende und zugleich kritisch sichtende Interpretation und Anleitung „für die Praxis in der Bildungs- und Gemeindearbeit" bemüht. Dadurch sollen die 18 Beschlüsse der Synode und die sechs Arbeitspapiere ihrer Sachkommissionen als weiterführender Impuls für den Prozeß der kirchlichen Erneuerung wirksam gemacht werden, denn die Synode darf nicht ein Ende, sondern muß ein Anfang sein, sofern sie überhaupt einen Sinn gehabt haben soll. Mit Umsicht, Ausgewogenheit und dem nötigen fachlichen Rüstzeug sind die Aussagen der Synode zu den konkreten Fragen und Problemen der Basis in Beziehung gesetzt worden. Dabei erweist sich auch hier die ökumenische Komponente als „durchlaufende Perspektive", die nach dem Willen der Synode alle ihre Verhandlungen bestimmen sollte. Verwiesen sei u. a. auf die Verlautbarungen zum Gottesdienst (S. 147 ff.) und zur „Pastoralen Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" (S. 391 ff.), wobei zum letztgenannten Thema neben Peter Lengsfeld als einziger nichtkatholischer Autor auch Heiner Grote vom Bensheimer Konfessionskundlichen Institut zu Worte kommt. Auch die Stellungnahme der EKD zu diesem Dokument ist abgedruckt.

Die hier dargebotene Aufbereitung von Konferenztexten für die Verwendung in der Gemeindepraxis kann als beispielhaft gelten und sollte auch im ökumenischen Bereich Nachahmung finden. Sie wird inhaltlich ohnehin nicht nur die katholische Kirche noch auf lange Zeit eingehend zu beschäftigen haben.

Kg.

Peter Düsterfeld / Helmut Rolfes (Hrsg.), Unsere Hoffnung. Predigtmodelle zu einem Bekenntnis des Glaubens in dieser

Zeit. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976. 186 Seiten. Kart. 19,80.

Predigtmodelle zur Hoffnung. Ein glücklicher Gedanke, etwas der Art anzubieten und durch Beispiel und Konkretion zu veranschaulichen, was das Würzburger Grundsatzdokument „Unsere Hoffnung" bereits so glücklich als Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit beschrieben hat. Die Predigten und Betrachtungen, 53 an der Zahl, lassen jeweils einzelne inhaltliche Aspekte des Synodendokuments hervortreten, variieren, aktualisieren und konkretisieren sie. Daß evangelische Christen gerne an diesem Buch mitgearbeitet haben, zeigt, wie sehr „Hoffnung" ein gemeinsames Thema der Kirchen ist und wie sehr das theologische Grundsatzdokument der Würzburger Synode ein ökumenisches Dokument geworden ist.

Richard Boeckler

GESELLSCHAFTSORDNUNG

Hermann Kunst / Heinrich Tenhumberg (Hrsg.), Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung. (Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen, Bd. 4.) Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976. 167 Seiten. Paperback DM 7,80.

„Soziale Gerechtigkeit und Internationale Wirtschaftsordnung" ist der Titel des Memorandums, das von der Gemeinsamen Katholisch-Evangelischen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen in der Bundesrepublik (GKKE) aus Anlaß der Vierten Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD IV) in Nairobi im Mai 1976 der Öffentlichkeit vorgelegt wurde und das den Teil A des vorliegenden Bandes bildet. Wie es bei der „sozialen Frage" des 19. Jh. um die gesellschaftliche Integration der Arbeiter gegangen sei, so sei heute zur Überwindung der Unterentwicklung in der Dritten Welt eine Veränderung der Weltwirtschaftsstrukturen notwendig, um zu einem Interessenausgleich zwischen Industrie- und Entwicklungsländern zu kommen. Es sei dabei zwar nicht Aufgabe der Kirche, für eine bestimmte Wirtschaftsordnung einzutreten, doch stellt das Memorandum von der „marktwirtschaftlichen Konzeption" ausgehend die Leistungs-, Start- und Verteilungsgerechtigkeit als notwendige und konstitutive Prinzipien für eine vor allem auch von den Entwicklungsländern geforderte „Neue internationale Wirtschaftsordnung" heraus. In Anlehnung an die Forderungen der Entwicklungsländer werden Maßnahmen zu einzelnen Sachbereichen empfohlen wie zum Welthandel und zur Rohstoffpolitik, zur Kapital- und technischen Hilfe, zur Agrar- und Ernährungspolitik, zum Technologie- wie Rüstungstransfer, zu Privatinvestitionen und zur Anpassung der Wirtschaftsstruktur in der Bundesrepublik an die wirtschaftlichen Bedürfnisse der Entwicklungsländer. Zum Abschluß des Memorandums wird die Frage nach einem „neuen Lebensstil" gestellt.

Diesem etwa 25-seitigen Memorandum sind eine Anzahl von Einzelbeiträgen von verschiedenen Autoren zu Grundsatz- und Fachfragen beigefügt. Unter anderem zeigt hier Jürgen Heinrichs die systematische Beschränktheit der Forderungen im Rahmen der „Neuen Weltwirtschaftsordnung" auf, insofern sie sich allein auf den Staat als Träger wirtschaftlicher Rechte und Pflichten beziehen, und zum anderen, sofern sie ohne Alternative ein liberales Marktwirtschaftssystem für den internationalen Handelsaustausch zur Richtschnur machten. Theodor Dams fordert, daß wesentliche Grundlagen und Prinzipien unserer eigenen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung dahingehend überprüft werden müßten, inwieweit sie internationale Startgerechtigkeit für die Ent-

wicklungsländer ermöglichten; ohne diese sei die Forderung nach Leistungsgerechtigkeit nicht zu erfüllen. Hinsichtlich der Rüstungsexporte in Entwicklungsländer fordern die Friedensforscher Ulrich Albrecht, Peter Lock und Herbert Wulf, daß die Bundesrepublik die gesetzlich vorgesehenen Kontrollmaßnahmen wirksamer als bisher einsetzen und die Exportselbstbeschränkung nicht aufheben oder lockern solle.

Die von manchem bereits zum ideologischen Schreckgespenst stilisierte „Neue Weltwirtschaftsordnung" wird in dem vorliegenden Band sachlich und differenziert dargestellt. Es zeigt sich, daß viele Forderungen der Regierungen der Entwicklungsländer sich durchaus in dem Rahmen bewegen, der für Wirtschaftstheoretiker in bezug auf die Wirtschaftsordnung der westlichen Industrieländer schon längst zum Gemeingut geworden ist. Das bedeutet aber längst nicht, daß die gesellschaftlichen Gruppen in der Bundesrepublik tatsächlich bereit sind, entsprechende wirtschaftspolitische Entscheidungen zu treffen, wie das unter anderem auch die in diesem Band enthaltenen freundlich-positiven Stellungnahmen von Bundeskanzler Helmut Schmidt und des Bundestagsausschusses für wirtschaftliche Zusammenarbeit suggerieren können. Die letztliche Hilflosigkeit der kirchlichen Appelle, die bestehende Machtverhältnisse häufig mehr verbrämen als erhellen, und die Unzulänglichkeit der Forderungen der „Neuen Weltwirtschaftsordnung" in sich, machen deutlich, daß die entwicklungspolitische Verpflichtung der Kirchen, die Lage der Masse der Armen erträglicher und menschenwürdiger zu machen, mit der Erstellung eines solchen Memorandums noch lange nicht zu Ende sein kann.

Karl-Heinrich Rudersdorf

Für ökumenische Solidarität. Eine Arbeitshilfe zur Überwindung des Rassismus. Redaktion: Arnim Juhre. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1976. 104 Seiten. Paperback DM 19,80.

Obwohl das Anti-Rassismus-Programm jetzt mehr als sieben Jahre alt ist, gibt es nicht allzu viele Veröffentlichungen, in denen seine didaktische Aufarbeitung versucht wird. Auch das vorliegende Buch ist keine Arbeitshilfe, sondern eine Materialsammlung. Die einzelnen Beiträge sind unterschiedlich zu bewerten. Zur theoretischen Behandlung des Rassismusproblems bringen die Beiträge von Dunn und Kattmann/Riechers nicht genügend Klarstellendes. Dagegen wird aus Moltmanns beiden Beiträgen sehr gut deutlich, warum Theologie und Kirche durch den Rassismus entscheidend herausgefordert sind. Nützlich für die Arbeit können auch die informatorischen Beiträge (Weßler und ffrench-Beytagh) über die Apartheidgesetzgebung und die weiße Einwanderung nach Südafrika sein. Unklar bleibt, warum das Zitat von James Baldwin (S. 26) nicht nach der ersten Quelle, nämlich der deutschen Fassung seines Vortrags in Uppsala 1968 zitiert wird. Die reformierten burischen Kirchen Südafrikas sind wegen der Rassismusfrage zwar aus dem Ökumenischen Rat, nicht aber aus dem Reformierten Weltbund ausgetreten (S. 38).

Claus Kemper

Rolf Italiaander (Hrsg.), Indonesiens verantwortliche Gesellschaft. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1976. 384 Seiten. Kart. DM 28,—.

Indonesien besteht aus 13 677 Inseln – 6 044 davon sind bewohnt, haben ihr wirtschaftliches, wenngleich oft auf Landwirtschaft beschränktes Leben, ihre vielfach eigene kulturelle Prägung. Man könnte „von etwa 6 000 verschiedenen Kulturen" sprechen, und doch bildet die indonesische Gesellschaft eine Einheit, zusammengehalten durch eine gemeinsame Geschichte niederländischer Kolonisation, durch die Gemeinsamkeit staatlicher Unabhängig-

keit, durch die starke Prägung durch den Islam. Denn 83% der 120 Millionen Indonesier sind Moslems, nur 8% Christen. Eine Religion muß jeder Indonesier haben, so will es die Verfassung, und so ist das religiöse Moment, ob vom Mehrheits- oder Minderheitsstandpunkt aus, integrales Element der Gesellschaft.

Wie stellt sich diese Gesellschaft – ihre gegenwärtige Situation und ihre künftige Aufgabe – aus der Perspektive indonesischer Protestanten dar? So die Frage, über die Rolf Italiaanders Sammlung von Berichten und Aufsätzen informieren will. Zumeist stammen die Beiträge von indonesischen Autoren, und die Thematik, um einige Stichworte zu geben, ist weitgefächert: Indonesische Geschichte, Islamischer Staat, Sprache und Literatur, Religion und Staat im Islam, Christliche Kirchen in Indonesien, Entwicklungshilfe des Auslands, Ökumenische Bewegung in Indonesien, Verantwortliche Gesellschaft. Nicht alle Beiträge sind original und frisch, manches wurde aus zurückliegenden Veröffentlichungen genommen und ergänzt, manches verdankt sich mehr zufälliger Wahl. Mehr Kostprobe also als wirklicher Überblick? Ein Hauptbefund jedoch, von Theodor Müller-Krüger im Geleitwort ausgesprochen, drängt sich vielleicht gerade dadurch besonders überzeugend auf: „Es sind der Islam und das Christentum, die für die Zukunft des indonesischen Volkes die Zeichen setzen" (S. 17).

Richard Boeckler

MENSCHENRECHTE

Johannes Neumann, Menschenrechte auch in der Kirche? Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1976. 220 Seiten. Brosch. DM 14,80.

Wenn sich die sozialethische Arbeit der Kirchen beider Konfessionen in steigendem Maße dem Gedanken der Menschenrechte in den letzten Jahren zugewandt hat und in ihnen eine für die Gegenwart entscheidende Grundlage und Bindung für staatliche Machtausübung erblickt, wenn auch der Ökumenische Rat sich dieser Rechte des Menschen in besonderer Weise angenommen hat, so erhebt sich in diesem Zusammenhang notwendig die Frage, ob nicht die Kirchen in ihrer eigenen inneren Ordnung solche Rechte anerkennen sollen. Dabei geht es weniger um die Frage, daß die Kirchen in ihrer in die Welt ausgreifenden Tätigkeit in bestimmten Bereichen sich an die staatlichen Grundrechte zu halten haben; sie muß aus dem Verhältnis von Staat und Kirche in jedem Lande beantwortet werden. Es handelt sich vielmehr darum, ob auch im Innern der Kirche Rechte des einzelnen Christen anerkannt sein können. Dies Problem, in dessen Erörterung die evangelische Seite erst eintritt, ist, zumal seitdem in den 60er Jahren die Menschenrechte allgemein in Enzykliken (vor allem Pacem in terris) Annahme fanden, von katholischen Autoren öfters bejaht worden. Die Kurie selbst hat in ihren Entwürfen für eine Lex Fundamentalis solche innerkirchlichen Rechte vorgesehen. Auch Neumann setzt sich für die Verwirklichung von Menschenrechten im kirchlichen Raum ein, weist auf Ansätze im geltenden kanonischen Recht hierzu hin, aber er erkennt schärfer als andere, daß es hier nicht um eine einfache Aufnahme der in weltlichen Ordnungen ausgeformten Freiheitsrechte in die Kirche gehen kann, sondern daß hier in Fundament und Ausgestaltung eigentliche Rechte des Christen zu entwickeln sind, die aus der Würde der Person hervorgehen. Er verweist auf das Recht der Gewissensfreiheit, die aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen abzuleitende Gleichheit, das Recht auf Gottesdienst und kirchliche Unterweisung, auf Mitverantwortung, sucht also spezifische geistlich-kirchliche Christenrechte zu entwickeln. Ich glaube, daß dies für das Kirchenrecht der richtige und fruchtbare Ansatz ist, dem man zustimmen kann.

Im zweiten Teil erörtert der Verfasser in kritischer Auseinandersetzung Fragen, die sich aus grundrechtlichen Gedanken für die Gestaltung der Verfahren zur Verteidigung der Glaubenslehre (Lehrbeanstandung) bei der Kurie wie bei der Deutschen Bischofskonferenz ergeben. Die Schrift faßt in klarer und überlegener Weise die neueren Arbeiten der katholischen Seite zu diesem Problem zusammen und versteht es, dieses auch in konkreten, kritischen Fragen eindringlich, aber maßvoll in ihrer Problematik lebendig zu machen.

Ulrich Scheuner

Menschenrechte. Texte internationaler Abkommen, Pakte und Konventionen. Herausgegeben von Peter Pulte. (Heggen-Dokumentation 6.) Heggen-Verlag, Opladen 1974. 222 Seiten. Paperback DM 12,—, Staffelpreise.

Das einzige, was an Menschenrechten neben ihrem Anspruch „allgemein" ist, dürfte ihre Verletzung sein. Die ökumenische Bewegung, die von Anfang an aus der modernen Menschenrechtsdiskussion nicht wegzudenken ist, hat sich aber trotz dieser Erfahrung nicht entmutigen lassen, diese Thematik voranzutreiben. Wer sich damit befaßt, wird daher eine Sammlung wie die vorliegende mit den wichtigsten Dokumenten zum Menschenrechtsschutz nur begrüßen können. Diese Edition enthält in chronologischer Folge neben den Grundtexten (Charta der UN, Allg. Erklärung der Menschenrechte, Europ. Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Menschenrechtspakte der UN) einige wichtige Zusatzprotokolle, UN-Erklärungen (u. a. zur Rassendiskriminierung und zu den Rechten der Frau) sowie Übereinkommen und Verfahrensordnungen. Der Herausgeber steuert eine sehr einfache Einleitung und ein kurzes Literaturverzeichnis bei.

Eine derartige Edition läßt sich beurteilen hinsichtlich der getroffenen Textauswahl, der Kommentierung, der Erschließung weiterführender Literatur und – last not least – bezüglich der Konkurrenz. Verglichen mit der Ausgabe „Internationale Dokumente zum Menschenrechtsschutz" von F. Ermacora (Stuttgart 1971) vermißt man die genaue Angabe der Belege (UN-Doc.) ebenso wie kurze Hinweise auf Entstehung, Funktion und Ratifikation der einzelnen Dokumente. Unverständlich ist, warum von den 29 Artikeln der Allg. Erklärung der Menschenrechte lediglich die Art. 1–16 abgedruckt sind; dagegen wäre es kein Verlust gewesen, wenn die Zusatzprotokolle 2, 3 und 5 des Europarates lediglich paraphrasiert worden wären. Einschlägige Literatur zu den einzelnen Texten wird nicht genannt, und das Literaturverzeichnis beschränkt sich auf wenige deutsche Titel (unter denen das Standardwerk von A. Khol, Zwischen Staat und Weltstaat, Stuttgart 1969, fehlt), ohne die völlig unerläßliche internationale Diskussion von Menschenrechtsproblemen sowie der Auslegungsdifferenzen zwischen Ost und West, Nord und Süd auch nur zu berühren. So hat der Leser mit dieser Edition zwar wichtige Texte rasch zur Hand, aber die Arbeit damit wird nicht empfohlen werden können.

Wolfgang Lienemann

KIRCHE UND ISLAM

Michael Fitzgerald / Adel Th. Khoury / Werner Wanzura (Hrsg.), Moslems und Christen – Partner? (Islam und westliche Welt, Bd. 1.) Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1976. 205 Seiten. Kart. DM 25,—.

Die Aufsatzsammlung enthält im 1. Teil („Einführende Grundlagen zum Verständnis der moslemischen Denk- und Lebenswelt") vier Beiträge, in denen von katholischen Theologen und Islamologen knapp und informativ in das Wesen des Islam eingeführt wird (Adel Th. Khoury „Der

Islam als religiöses Phänomen"; Michael Fitzgerald „Der Koran und die islamische Theologie"; Werner Wanzura „Anleitung zum Lesen des Koran"; Adel Th. Khoury „Zum islamischen Gesellschaftssystem"). Da die Aufsätze für einen breiten Leserkreis bestimmt sind, beschränken sie sich bei der Angabe von Belegstellen auf den Koran selbst und verzichten auf die Heranziehung der Tradition.

Das im Titel genannte Thema kommt erst im 2. Teil des Bandes zum Tragen („Zum gegenwärtigen Stand der Beziehungen zwischen Moslems und Christen") und wird in der Hauptsache von zwei Moslems entfaltet (Muhammed S. Abdullah „Christentum und Islam – Möglichkeiten der Ökumene", und Mohammed Talbi „Islam und Dialog"), während ein katholischer Beitrag leider fehlt; denn der Aufsatz von Jean M. Gaudeul über „Bibel und Koran" ist wohl für die Praxis des christlich-moslemischen Gesprächs hilfreich, bringt aber keine grundlegenden Gedanken zum christlich-moslemischen Verhältnis. Der letzte Beitrag, von dem evangelischen Theologen Michael Mildenberger geschrieben („Die Situation der Moslems in Deutschland"), beschränkt sich auf eine Analyse. Deshalb konzentriert sich das von der Frage des Titels geweckte Interesse auf die beiden Darstellungen aus moslemischer Sicht. Dabei bieten die Ausführungen des in Deutschland lebenden Journalisten Abdullah sowohl in formaler Hinsicht (keine Quellenangaben für die vielen Zitate, Ungenauigkeit in der Zitation) als auch im Blick auf den Inhalt (zu vordergründige Darstellung der Sachverhalte) viele Angriffsflächen für die Kritik. Sehr wertvoll ist der Beitrag des tunesischen Historikers Talbi, welchem man abspürt, daß er selbst im Dialog lebt. Die Wahrheitsfrage wird nicht ausgeklammert, und die ganze Problematik von Zeugnis und Dialog nach allen Richtungen hin mit großer Sensibilität entfaltet.

Obwohl der Band in der Reihe „Islam und westliche Welt" erscheint, wäre ein Hinweis darauf nützlich gewesen, daß ein erheblicher Teil der Christenheit seit der Entstehung des Islam in ständigem Kontakt mit ihm lebt.

Eberhard Troeger

Hermann Boventer (Hrsg.), Muslime unter uns – Herausforderung an die Kirche. (Bensberger Protokolle Nr. 14. Veröffentlichungen der Thomas-Morus-Akademie.) Thomas-Morus-Akademie, Bensberg 1976, 110 Seiten. Brosch. DM 5,—.

Der Band enthält die Referate und Diskussionsergebnisse einer katholisch-islamischen Studienkonferenz, welche im Frühjahr 1976 in Bensberg stattfand. Ausgehend von der Tatsache, daß mehr als eine Million Muslime in Deutschland leben, wird in den Vorträgen gefragt, welche Herausforderung an die Kirchen in Deutschland in dieser Situation liegt. In der Antwort beschränken sich die moslemischen und katholischen Konferenzteilnehmer erfreulicherweise nicht auf den mitmenschlichen Bereich, sondern sprechen die grundsätzlichen Fragen des christlich-islamischen Verhältnisses an (Muhammed S. Abdullah „Christlich-islamischer Ökumenismus – aus der Sicht des Islam"; Adel-Theodor Khoury „Einige Überlegungen zum Dialog zwischen Christentum und Islam"). Dabei wird deutlich, daß sowohl die katholische Theologie den Islam als auch die islamische Theologie die biblischen Religionen in ihr jeweiliges universales („ökumenisches"!) Heils-System einzuordnen vermögen und dadurch eine Basis für den Dialog finden. Nur am Rande klingt durch, daß diesem – jeweils unterschiedlich begründeten – Heils-Universalismus die reformatorische Theologie mit ihrer Sicht der Krisis des Religiösen sehr unverständlich ist.

Die übrigen Beiträge haben mehr informatorischen Charakter, sind deshalb aber

gerade für die Praxis moslemisch-christlicher Begegnung hilfreich (Muhammed S. Abdullah „Moslems in Deutschland"; Smail Balic „Der islamische Glaube"). Die beiden moslemischen Referenten vertreten einen für moderne Fragen offenen, letztlich aber noch vorkritischen, orthodoxen Islam. In dem Referat von Dr. Smail Balic über „Mentalitätsprobleme" wird eine m. E. recht einseitige Sicht geboten. Der gleiche Referent berichtet auch über den katholisch-islamischen Dialog von Tripolis im Frühjahr 1976 („Das Christentum im Gespräch mit dem Islam"), während Werner Wanzura P. A. die Arbeit der von ihm geleiteten Ökumenischen Kontaktstelle für Nichtchristen im Erzbistum Köln darstellt. Abschließend faßt Josef Herberg als verantwortlicher Tagungsleiter die Problematik und die Ergebnisse der Konferenz kurz zusammen.

Eberhard Troeger

NAHOSTKONFLIKT

Paul Löffler, Arabische Christen im Nahostkonflikt. Christen im politischen Spannungsfeld. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1976. 98 Seiten. Kart. DM 9,80.

Der Verfasser schreibt im Vorwort: „Ich bin überzeugt, daß es nur einen sinnvollen Zugang zum Nahostkonflikt gibt, nämlich die Bereitschaft zum Dialog mit den Betroffenen ... Man muß sich mit den verschiedenen Seiten auseinandersetzen, weil jede parteilich ist." Sein Buch ist eine Einführung in den Dialog mit einer Seite, die hierzulande kaum beachtet, geschweige denn gehört wurde. Denn was wissen wir über die vom Nahostkonflikt in ihrer Existenz bedrohten rund 8 Mill. Christen im Orient?

Löffler schildert eingangs, wie sich aus arabischer Sicht Entwicklung und Probleme des Konfliktes – im Unterschied zur israelischen Perspektive – darstellen. Es folgt eine konfliktbezogene kurze Vorstellung der fünf Konfessionsfamilien, einiger besonders wichtiger Kirchen (z. B. die der Maroniten im Libanon) und der ihnen gemeinsamen dreifachen Auseinandersetzung: mit dem Zionismus, einer ideologischen Re-Islamisierung in einigen Staaten und mit dem aus dem Westen eindringenden Modernismus bzw. Säkularismus. Löfflers These zum vielschichtigen Nahostkonflikt: „Hier prallen ... zwei nationale Befreiungsbewegungen aufeinander, die jüdische und die arabische. Hier stoßen die tief verwurzelten Selbstverständnisse von drei Religionsgemeinschaften zusammen, das der Juden, das der arabischen Muslime und der arabischen Christen" (S. 11).

Die Hälfte des Bandes bringt Stimmen der arabischen Christen zu Wort. Für sie ist „der Nahostkonflikt kein Anlaß zu distanzierten Überlegungen, sondern eine Überlebensfrage" (S. 32). Die acht Texte, jeder mit Informationen über seine Entstehung und die Verfasser versehen, sind originale (ins Deutsche übersetzte) und repräsentative Stellungnahmen aus dem Nahen Osten. Fast alle richten sich, oft scharf und leidenschaftlich, direkt an uns westliche Christen. Die Themen diktiert der Konflikt, z. B. das Unrecht an der palästinensischen Bevölkerung und ihr Leiden; die theologische Argumentation des Zionismus und der einseitig pro-israelischen christlichen Theologen im Westen; die Notwendigkeit des Dialoges mit Juden und Muslimen; „Jerusalem als Symbol der Gemeinsamkeit" der drei Religionsgemeinschaften im Nahen Osten. Niemand sollte erstaunt sein, daß sich eine arme und bedrohte, von den Großkirchen allein gelassene christliche Minderheit in einer eignen Weise ethisch wie theologisch am Evangelium orientiert.

Der 3. Teil des Buches ist eine große Hilfe, diese „Stimmen von Betroffenen" zu verstehen, denn der Verfasser gibt in einer systematischen Skizze Erläuterungen der „Standpunkte, Selbstverständnisse und

Interessenkonflikte". Ein wertvoller Dienst an fairer Meinungsbildung. Seine eigene Meinung läßt er zurücktreten. Wo sie durchscheint, ist es die eines kenntnisreichen und verständnisvollen Anwalts der von einem der schwierigsten und gefährlichsten Konflikte unserer Welt direkt betroffenen Mitchristen. Paul Löfflers Buch schafft die Möglichkeit, sie selbst und ihre Meinungen besser kennenzulernen, bevor Fragen gestellt und Urteile abgegeben werden. Und uns europäischen Christen macht es bewußt, „daß auch wir durch unsere Geschichte – des Antisemitismus wie Kolonialismus – und durch Interessenverflechtungen am Konflikt beteiligt sind" (S. 8).

Georg Richter

GOTTESDIENSTE

Norbert Römpler / Renate Zinkhan, Ökumenische Gottesdienste. Modelle für Schule und Gemeinde. Verlag J. Pfeiffer, München 1975. 222 Seiten. Paperback DM 24,–.

„Ökumenische Gottesdienste" – der Rezensent befürchtet Langeweile. Gibt es nicht eigentlich schon zuviel Bücher, Broschüren, Loseblattsammlungen, die zu diesem Thema Texte und „Modelle" anbieten. Doch schon nach dem ersten Absatz der Einleitung kann er erfreut etwas Neues erwarten. Nicht Form und Gestaltung des Gottesdienstes stünden hier zur Debatte, sondern die Frage nach dem Inhalt, nach der Beteiligung der Betroffenen usw. Gottesdienst sei eine Möglichkeit, Mensch zu werden; Gottesdienst lasse sich nicht auf bestimmte Stunden begrenzen. Solche und ähnliche willkommene Provokation reizen zum Weiterlesen. Und so liest er Bemerkenswertes über Vorbereitungsteams, über die Themen dieser Gottesdienste („die Alltäglichkeit, das Einerlei, die Enge"), die Schüler und Lehrer des Gymnasiums einer Kleinstadt erarbeitet, ja vielmehr: „*erlebt*" haben. „Leben", so liest er, „das ist für uns der zähe Versuch des Immer-wieder-von-vorn-Beginnens, des die Hoffnung nicht Preisgebens, es könnte sich hier und heute an uns und durch uns doch noch manches ändern." Solche Vorbemerkungen lassen auf wirkliche Modelle hoffen, zumal wenn man noch die existentielle Betroffenheit bei der Diskussion des neuralgischen Punktes „Predigt" spürt. Der Leser wird mit auf den Weg genommen, in die Prozesse eingespannt, die diese Gruppe bis zum „Ergebnis" Gottesdienst durchgemacht hat, lernt ihre Schwierigkeiten mit Gebetstexten, Liedern, ökumenischer Zusammenarbeit verstehen.

In drei Teilen werden nach der Einleitung elf verschiedene Gottesdienste mit allen Texten, Liedangaben etc. abgedruckt, die auch erkennen lassen, wie die Gruppe an ihrer Aufgabe gewachsen ist. Erfreulich und hilfreich sind die (durchaus selbstkritischen) „didaktischen Analysen" nach jedem „Modell", die dem Leser gerade für die eigene Arbeit brauchbare Einsichten vermitteln können.

Eine gute Ergänzung erfahren die Texte durch das Nachwort von Professor Ludger Zinke, auch wenn seine Reflexionen mitunter etwas hoch geraten sind, sie verstärken aber die Gesamttendenz dieses sensiblen Buches erheblich. Es mag dem Rezensenten nachgesehen werden, daß er gerade auch im Nachwort seine (alte) These bestätigt sieht, wonach ein neuer Gottesdienst noch keine neue Gemeinde schaffe (so erfreulich er sein kann), sondern daß eine neue Gemeinde erst einen neuen Gottesdienst schaffe.

Das Buch wird dem katholischen Leser noch mehr zu geben haben als dem evangelischen, weil es sich selbst, trotz seines ökumenischen Ansatzes, eher als Beitrag zur postkonziliaren Liturgiereform versteht. Insgesamt aber ist es eine mitunter aufregende Anregung für alle, die sich um gegenwartsnahe Gottesdienste mühen.

Otmar Schulz

Vinzenz Felder / Kurt Bader / Alfred Schweizer, Ökumenische Gottesdienste. Rex-Verlag, Luzern – München 1975. 120 Seiten. Brosch. DM 16,80.

In zwölf Modellen zeigen zwei reformierte und ein katholischer Pfarrer, wie sie in einem Schweizer Ort gemeinsame Gottesdienste praktizierten. Von der Vesper zum Advent bis zur Taufe von Kindern aus Mischehen, von der Versöhnungsfeier bis zur ökumenischen Trauung, vom Thema Einheit bis zur Abendmahlsfeier für Mischehepaare sind Problemkreise in gottesdienstliches Geschehen umgesetzt worden, die auch in Deutschland heftig diskutiert werden. Die Verfasser betonen (S. 90), daß sie die kirchenrechtlichen Bedenken „keineswegs leichtfertig übergangen" haben, aber aus pastoralen Erwägungen heraus „mußte einmal ein Zeichen" aufgerichtet werden. So wird an den Tauf-, Trauungs- und Abendmahlsgottesdiensten erkennbar, wie gerade konfessionsverschiedenen Ehepaaren eine seelsorgerliche Hilfe geboten wird. Weil es um die Ermöglichung einer Gemeinsamkeit im Glauben trotz konfessioneller Trennung geht, muß das „Zeichen" auf das Zentrum, Christus, hinweisen. Dies scheint mir gelungen zu sein.

Dennoch bleibt zu fragen, ob die liturgischen Mischformen solcher ökumenischen Gottesdienste das Verständnis für die andere Tradition fördern und damit einen Beitrag zur gegenseitigen Bereicherung und Erneuerung im Glauben leisten.

Heinz Szobries

Sigisbert Kraft, Der deutsche Gemeindegesang in der Alt-katholischen Kirche. Kirchenlied – Messgesang. Private Vervielfältigung, Karlsruhe 1976. 259 Seiten und Anhang.

Die hier vorgelegte Dissertation des Karlsruher Dekans und Dozenten für Pastoraltheologie am Bischöflichen Seminar des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken hat über den engeren Bereich der Hymnologie und (konfessionellen) Gesangbuchgeschichte hinaus eine besondere Bedeutung. Als Mitglied der Kommission des Einheitsgesangbuchs „Gotteslob" und als Vertreter der Alt-Katholiken in der „Arbeitsgemeinschaft ökumenisches Liedgut" (AÖL) nimmt der Verfasser die Möglichkeit wahr, die Ansätze für gemeinsame kirchliche Gesänge zu dokumentieren. Was sich im historischen Teil der Arbeit für alt-katholische Gesangbücher erwiesen hat, gilt allgemein: „Viele der gerade im Kirchenlied möglichen Aussagen sind kein alt-katholisches Proprium. Sie können deshalb getrost mit den Worten anderer Christen gemacht werden" (S. 188). Daraus ergibt sich, daß „die Zukunft des Kirchengesangs in stärkerem Maße ökumenisch bestimmt und mitverantwortet sein" wird (S. 190).

Die daran anschließenden „Überlegungen zur zukünftigen Gesangbucharbeit" (S. 190–212) spiegeln die in der AÖL erarbeiteten Kriterien wider (Vgl. die Buchbesprechung „Gemeinsame Kirchenlieder" in ÖR 4/1973, S. 562 f.). Wenn der Gottesdienst als Versammlung der Gemeinde ein kommunikatives Geschehen ist, dann hat das Lied als Ausdruck und Hilfe dazu eine besondere Bedeutung: Es verdeutlicht die Kontinuität christlichen Gottesdienstes durch die Jahrhunderte und drückt Verbindung und Verbundenheit der konkreten Gemeinde mit anderen Gemeinden im Lobpreis Gottes und Bekenntnis des Glaubens aus. Für die Liedauswahl gilt deshalb der „Gesichtspunkt, daß die Glieder der Gemeinde einander die Fülle des Evangeliums zusingen und Gott in Dankbarkeit preisen können" (S. 196). Von der Sache und von den Vorarbeiten der Fachleute her ist das „Gesangbuch der Zukunft, das neben einem etwa 300 Nummern starken Stammteil konfessionelle und regionale (d. h. diözesane und eigenkirchliche) Proprien enthält, keine Utopie mehr" (S. 200).

Diese das ökumenische Gespräch zusammenfassenden „Überlegungen" sollten mit den praktischen Hinweisen (zur Ausbildung von Geistlichen, Liedkatechese, Religionsunterricht, Liedauswahl für den Gottesdienst und zu Funktion und Ausführung der Messgesänge) in einem Sonderdruck den Kirchenleitungen, Kantoren und Pfarrern bekanntgemacht werden. Denn „der Gesang ist nicht fakultative Zugabe, sondern Bestandteil des Gottesdienstes" (S. 203).

Heinz Szobries

Arbeitskreis für Gottesdienst und Kommunikation (agok) (Hrsg.), Liturgische Nacht. Ein Werkbuch. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1974. Paperback DM 5,–.

Keinem, der seinerzeit in Düsseldorf an der „Liturgischen Nacht" teilgenommen hat, ist sie so schnell wieder aus dem Gedächtnis verschwunden. Den einen blieb sie haften, weil sie sich geärgert hatten, weil sie meinten, nun aber entschieden protestieren zu müssen (einige Kostproben sind in den „Pressestimmen" mit abgedruckt), den meisten aber, weil sie hier ein Fest mitgefeiert hatten, das die Dimensionen des Gewohnten wohltuend, Hoffnung weckend sprengte. Es hätte des Streits um dieses ökumenische Fest nicht bedurft, um eine ausführliche Dokumentation anschließend wünschenswert erscheinen zu lassen. Schon die Stimmen der Befürworter, die Fragen: „Wie habt Ihr das gemacht? – Können wir das auch? – Laßt uns an Eurem Material, an Euren Erfahrungen teilhaben!" wären Grund genug gewesen, die „Liturgische Nacht" mit ihrer Vorarbeit und Nacharbeit gründlich darzustellen. Und das haben Friedrich Karl Barth, Peter Cornehl, Harry Haas, Uwe Seidel, Ronnie Sequeira, Edda Stelck und Dieter Trautwein für den Arbeitskreis für Gottesdienst und Kommunikation in hervorragender Weise besorgt. Skizzen, Bilder, ein detailliertes „Protokoll" der „Nacht", die „Hinweise für die Praxis" u. a. m. machen diese Dokumentation zu einem Arbeitsbuch, dessen Hinweise und Materialien auch heute noch – auch nach der in meinen Augen vor allem auf Grund ihrer Größe nicht so gelungenen „Liturgischen Nacht" beim Kirchentag in Frankfurt/M. – brauchbare Hilfen für jede Gruppe sein können, die sich aufmacht, ein ökumenisches, ein mutmachendes Fest zu feiern.

Otmar Schulz

Welchen Stellenwert haben die im letzten Jahrzehnt so zahlreich entstandenen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen? Wie stellt sich ihr theologisches Profil dar, wo liegt ihr kirchlicher Standort, ihre ökumenische Bedeutung? Hans Jörg Urban, jahrelanger Mitarbeiter in der Ökumenischen Centrale und selbst am Aufbau der Arbeitsgemeinschaften wesentlich beteiligt, ist in einem hier in überarbeiteter Form dargebotenen Vortrag auf der Konsultation der Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in Dorfweil/Ts. diesen Fragen nachgegangen, um zu einer Klärung und Weiterführung dieser in unseren Kirchen verhältnismäßig neuen Entwicklung beizutragen. Sonderdrucke sind zum Preis von –,60 DM erhältlich.

Grundsätzliche Überlegungen zu den konkreten Zielen der ökumenischen Arbeit insgesamt steuert auch Abt Athanasius Polag OSB bei. Einen Versuch eigener Art, das Ökumeneverständnis unter soziologischem Aspekt zu erschließen, unternimmt Heiner Grote in seinem bedenkenswerten, aber sicherlich auch zum Widerspruch herausfordernden Beitrag „Gemeindeökumene im Geflecht der Sozialstrukturen". Alle diese Untersuchungen bemühen sich, den Auftrag von Nairobi nachzuvollziehen und mit Leben zu erfüllen, nämlich wie denn wohl die vielbeschworene Einheit der Christen sichtbar, greifbar, erlebbar gemacht werden könne.

Jahrzehnte hindurch ist die Kirche von Südindien Musterbeispiel für eine Kirchenunion in der Ökumene gewesen. Daher sah man ihrer Fortführung und Ergänzung durch die Einigungsgespräche mit den Lutheranern erwartungsvoll entgegen. Über deren heutigen Stand berichtet Hugald Grafe, der 12 Jahre hindurch ein theologisches Lehramt in Südindien innegehabt hat. – An der Entwicklungsdebatte auf der V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi im Vergleich mit Uppsala 1968 läßt uns der indische Soziologe Prof. Samuel L. Parmar teilnehmen. Dieser Aspekt unserer ökumenischen Gesamtarbeit sollte uns auch in allen theologischen Diskussionen immer gegenwärtig sein.

Ein bisher kaum erörtertes Thema greift Edmund Schlink unter „Dokumente und Berichte" in seiner Abhandlung „Theologische Sprachanalytik im Vorfeld der ökumenischen Fragestellung" auf. Unter den Länderberichten haben wir nach 7jähriger Pause wieder einmal die ökumenischen Vorgänge in Frankreich darstellen lassen (Georges Richard-Molard). Aufmerksamkeit sollten auch die Verhandlungen auf dem Zweiten Kongreß für orthodoxe Theologie im vergangenen Spätsommer in Athen finden, da sich hier Themen abzeichnen, die für die immer mehr in den Vordergrund rückenden Dialoge mit den orthodoxen Kirchen von Bedeutung sind.

Nach der ersten großflächigen Aufarbeitung der Ergebnisse von Nairobi im hinter uns liegenden Jahre stehen wir jetzt in einer Periode intensiver Vertiefung der von der V. Vollversammlung ausgegangenen Anstöße und Einzelprobleme. Das ist ein langfristiger und sicherlich auch mühsamer Prozeß, der viel Geduld und Denkarbeit erfordert, aber ohne den wir ökumenisch nicht vorankommen. Unsere Zeitschrift versucht, an ihrem Teile dazu beizutragen. Das ist jedoch nur möglich durch eine enge Zusammenarbeit zwischen Herausgebern, Schriftleitung und Lesern. Wir sind deshalb für alle Anregungen zur inhaltlichen und äußeren Gestaltung der „Ökumenischen Rundschau" und nicht zuletzt für Stellungnahmen zu einzelnen Beiträgen dankbar, die zu einem gegenseitigen Gedankenaustausch führen und deren ganze oder teilweise Veröffentlichung wir von Fall zu Fall gerne prüfen wollen.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt am Main 1 / Pfarrer Dr. Georg Günter Blum, 3551 Elnhausen / Pastor Dr. Richard Boeckler, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt am Main 1 / Prof. D. Dr. Wilhelm Dantine, Bartensteingasse 14, A-1010 Wien / Wiss. Assistent Dr. Hugald Grafe, Schillerstraße 32, 8520 Erlangen / Dr. Heiner Grote, Eifelstraße 35, 6140 Bensheim / Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Auf der Schlicht 16, 6203 Hochheim / OKR Claus Kemper, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt am Main 1 / Prof. Dr. Werner Küppers, Paul-Lechler-Straße 11, 7400 Tübingen / Wolfgang Lienemann, Schmeilweg 5, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Bernhard Lohse, Sedanstraße 19, 2000 Hamburg 13 / Dr. Walter Müller-Römheld, Am Hang 10, 6370 Oberursel/Ts. / Wiss. Assistent Dr. Peter Neuner, Werinherstraße 50, 8000 München 90 / Prof. Dr. Samuel Parmar, 9E Motilal Nehru Road, Allahabad 211002, U.P. Indien / Abt Athanasius Polag, Abtei St. Matthias, 5500 Trier / Pasteur Georges Richard-Molard, 116 avenue de la Paix, F-92320 Chatillon / Karl-Heinrich Rudersdorf, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt am Main 1 / Helmut Scheier, Goethestraße 40, 5632 Wermelskirchen 1 / Prof. Dr. Ulrich Scheuner, Römerstraße 118, 5300 Bonn / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Am Büchsenackerhang 48, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen / Dr. Klaus Schmidt, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt am Main 1 / Pastor Otmar Schulz, Ostring 52, 6231 Schwalbach/Ts. / Pastor Heinz Szobries, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt am Main 1 / Pfarrer Eberhard Troeger, Walkmühlstraße 8, 6200 Wiesbaden / Dr. Hans Jörg Urban, Leostraße 19 a, 4790 Paderborn.

Zum Gespräch mit anderen Religionen

Von Vorurteilen zum Verständnis

Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog
herausgegeben von Franz von Hammerstein

168 Seiten 1976 DM 15,–

Dieser Band ist eine Dokumentation zum Dialog zwischen Ökumene und Judentum.

Unter den Autoren befinden sich Uriel Tal, Shemaryahu Talmon, George Appleton, Ellen Flesseman-van Leer und Krister Stendahl.

Dialog mit anderen Religionen

Material aus der ökumenischen Bewegung
herausgegeben von Hans Jochen Margull und Stanley J. Samartha

186 Seiten 1972 DM 18,–

Dokumentation und Darstellung der Anfänge eines Gesprächs zwischen Vertretern anderer Religionen und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Mit Chronologie und Bibliographie. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der christlichen Mission heute, zur Beziehung zwischen einheimischer Kultur und Verkündigung und zu einem neuen Verständnis der Beziehung zu Buddhisten, Hinduisten, Juden und Moslems im gemeinsamen Dienst für den Frieden der Menschheit.

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 2. Auflage 1976 Leinen DM 34,–

Ein Beitrag zur Diskussion über den Dialog der Religionen. Aussagen von Vertretern verschiedener Religionen zum Thema Einheit der Menschheit.

Verlag Otto Lembeck
Leerbachstr. 42 6000 Frankfurt am Main

Tübinger Theologische Studien

Thomas Broch
Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin
Bd. 10. ca. 528 S. Kt. ca. 78,– DM

Diese Arbeit rückt unter dem Aspekt der Freiheit das gesamte Werk Teilhards und seine Grundstrukturen in den Blick.

Johann Figl
Atheismus als theologisches Problem
Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart
Bd. 9. ca. 280 S. Kt. ca. 42,– DM

Die Arbeit befragt bedeutende Theologen der Gegenwart auf ihre Auseinandersetzung mit dem Atheismus hin.

Wolfgang Gramer
Musik und Verstehen
Eine Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos
Bd. 8. 243 S. Kt. 35,– DM

Dieses 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.

Dietmar Mieth
Dichtung, Glaube und Moral
Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg.
Bd. 7. 270 S. Kt. 46,– DM

Am Tristanroman Gottfrieds von Straßburg macht Mieth das Spannungsverhältnis von ethischer Norm und ethischem Modell deutlich.

GRÜNEWALD

Wilhelm Korff
Norm und Sittlichkeit
Bd. 1. 216 S.
Kt. 29,– DM

Hans Wagenhammer
Das Wesen des Christentums
Bd. 2. 262 S.
Kt. 38,– DM

Arno Schilson
Geschichte im Horizont der Vorsehung
Bd. 3. 352 S.
Kt. 36,– DM

Gerhard Heinz
Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts
Bd. 4. 443 S.
Kt. 52,– DM

Hermann Josef Pottmeyer
Unfehlbarkeit und Souveränität
Bd. 5. 452 S.
Kt. 54,– DM

Nahil El-Khoury
Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer
Bd. 6. 180 S.
Kt. 24,50 DM

Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

Muslime — unsere Nachbarn

Beiträge zum Gespräch über den Glauben

von Willi Höpfner, Gerhard Jasper, Paul Löffler und Ulrich Schoen

Herausgegeben von Gerhard Jasper im Auftrag der Kommission „Gemeindedienst für Weltmission und Ökumene" des Deutschen Evangelischen Missionsrats.

ca. 56 Seiten, 1977 Einzelpreis 2,80

Mengenpreise: ab 10 Ex. 2,60, ab 50 Ex. 2,50, ab 100 Ex. 2,20, ab 500 Ex. 2,–

War mit „Moslems in der Bundesrepublik" (DM 2,–) 1974 eine erste Informationsbroschüre über die Anpassungsschwierigkeiten der Gastarbeiter aus dem Bereich des Islam vorgelegt worden, so dringt die vorliegende Darstellung tiefer in das Wesen dieser Religion ein. Mit diesem Bändchen werden die Voraussetzungen für ein Gespräch miteinander geschaffen. Die Autoren zeigen die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der beiden Hochreligionen im Gottesverständnis, im Verständnis Jesu und Mohammeds, der Stellung Jerusalems und in den Forderungen des Evangeliums und des Korans für die Lebensweise der Gläubigen. Worterklärungen und Literaturverzeichnis runden den Band ab.

Eine hilfreiche Lektüre für Gemeindepfarrer und alle, die täglich mit Muslimen zu tun haben.

Verlag Otto Lembeck
Leerbachstraße 42
6000 Frankfurt/Main

Soeben erschienen

Die Familie im Netz sozialer Beziehungen

Ross V. Speck und Carolyn L. Attneave, 208 Seiten, Alcor, DM 24,–

Für mich liegt der Hauptwert dieses höchst bemerkenswerten Ansatzes darin, daß überhaupt auf die Bedeutung von Nachbarschaften und Freundschaften – neben der eigenen Familie – im Geflecht der Hilfen so deutlich hingewiesen wird und daß alle Kräfte, auch die ehrenamtlichen, Anstöße zum Nachdenken darüber erhalten sollen, wie man solche ursprünglichen Beziehungen, die *jede* Familie in mehr oder weniger großem Umfang hat, beleben und wirksam machen könnte für das „Heilwerden" einer Familie.

Ein Dozentenurteil

Über weitere Titel im Zusammenhang der sozialen Aufgaben der Gemeinde, zum Beispiel

Probleme praktisch lösen	DM 6,50
Zum Helfen befähigen	DM 12,50
Gruppenarbeit mit älteren Menschen	DM 12,80

verlangen Sie nähere Information und das neue Gesamtverzeichnis 76/77

LAMBERTUS VERLAG GMBH
D 78 Freiburg · Postfach 1026



Das Neue Testament im ökumenischen Dialog

Ein bedeutender Autor – ein aktueller Kommentar

Eduard Schweizer:

Der Brief an die Kolosser

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
in Koproduktion mit dem Benziger-Verlag

232 Seiten, broschiert DM 36,80; Subskriptionspreis DM 29,80

Der Brief an die Kolosser trägt zwar den Absender des Paulus, doch ist es umstritten, ob diese neutestamentliche Schrift tatsächlich aus der Feder des Apostels stammt oder ob sie einem seiner Schüler zugeschrieben werden muß. Von speziellem Interesse ist dieser Brief wegen seines besonderen Christusbildes: Danach ist Christus der Herr der gesamten Welt, seine Herrschaft umgreift das ganze All. Außerdem geht es hier um das Verhältnis des Christen zur Welt. Der Brief verurteilt eine Begegnung in der christlichen Gemeinde, die den Glauben als völlige Absage an die Welt versteht und das Heil in einer reinen Konzentration auf das Innere und das Jenseitige sucht. Andererseits nimmt er das Anliegen einer Gemeinde auf, die in einer brüchig gewordenen Welt lebt und sich fragt, wo denn Zuversicht und Hoffnung zu finden seien. Der Gemeinde wird hier gesagt, daß in Christus eine neue Welt angebrochen ist, in der auch trennende Unterschiede verschwinden dürfen. Dem Anliegen von EKK gemäß, versucht Eduard Schweizer, durch eine fundierte Exegese, mit zahlreichen Hinweisen auf die Wirkungsgeschichte die Bedeutung dieses Briefes für die heutige Verkündigung herauszuarbeiten. Dabei weist er auch auf jene Aussagen hin, die den Brief als für das ökumenische Gespräch relevant erscheinen lassen.

Neukirchener Verlag · 4133 Neukirchen-Vluyn 2

Aktuelle Veröffentlichungen aus unserem Verlag:

Lukas Vischer

Veränderung der Welt – Bekehrung der Kirchen

111 Seiten DM 9,80

In vier Kapiteln setzt sich der bekannte Schweizer Theologe, Direktor des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung in Genf, mit den Schwerpunkten der Fünften Vollversammlung in Nairobi auseinander: Bekenntnis zu Christus, Dialog, den sozialkritischen Aussagen und der Diskussion der Frage nach der kirchlichen Einheit. Von diesen Themen aus erschließt sich die Fülle der ökumenischen Aussagen.

Paul Löffler

Arabische Christen im Nahostkonflikt

Christen im politischen Spannungsfeld

98 Seiten DM 9,80

Der Verfasser, lange als Theologieprofessor in Beirut tätig, dokumentiert und beschreibt die religionssoziologische Situation der arabischen Christen, ihr Engagement im arabischen Nationalismus und ihr Leben in der arabisch-islamischen Welt. Der Band deutet die ideologischen und religiösen Hintergründe der Spannungen aus christlicher Perspektive.

Eine ausführliche Besprechung des Bandes findet sich auf Seite 116.

Ökumenische Dokumentation III

Neue transkonfessionelle Bewegungen

Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung

Herausgegeben von Günther Gaßmann, Harding Meyer und Gunars J. Ansons

208 Seiten DM 19,80

Texte der Evangelikalen: Frankfurter Erklärung (1970), Berliner Erklärung (1974), Lausanner Verpflichtung (1974) und Eine Antwort auf Lausanne (1974). – Aussagen von charismatischen Gruppen: Erklärung von Mecheln/Malines (1974), Erklärungen der Amerikanischen Bischofskonferenz über Charismatiker u. a. – Dokumente von politischen Aktionsgruppen: Christen für den Sozialismus, Priester für die Dritte World u. a. Mit Bibliographie, Einführung und Register.

Eine ausführliche Besprechung des Bandes findet sich auf Seite 108.

Verlag Otto Lembeck
Leerbachstr. 42 6000 Frankfurt am Main

Wolfgang Huber/Johannes Schwerdtfeger (Hrsg.)

Kirche zwischen Krieg und Frieden

Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus
Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft. Band 31. 627 Seiten. Leinen mit Schutzumschlag. 43,– DM.

Der Band enthält kritische Analysen der Bedingungen und Chancen für friedensförderndes Handeln von Kirchen und christlichen Gruppen in der modernen Gesellschaft. Er bietet ein neues Modell der Verknüpfung historischer Untersuchungen mit gegenwärtigen Fragestellungen und damit ein neuartiges Modell historischer Friedensforschung. Er stellt eine wichtige Informationsquelle und Arbeitsunterlage für alle dar, die im Bereich der kirchlichen Praxis, der Pädagogik und der Forschung an Fragen der Kirchenstruktur, des kirchlichen Friedenshandelns und der neueren kirchengeschichtlichen Entwicklung interessiert sind.

Wolfgang Huber/Johannes Schwerdtfeger (Hrsg.)

Frieden, Gewalt, Sozialismus

Studien zur Geschichte der sozialistischen Arbeiterbewegung
Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft. Band 32. 850 Seiten. Leinen mit Schutzumschlag. 72,– DM.

Hiermit liegt die erste umfassende Darstellung zu dem wichtigen Thema »Frieden, Gewalt, Sozialismus« im deutschen Sprachraum vor. Der Band ist zugleich ein methodisch neuartiger Beitrag zur historischen Friedensforschung. Die Untersuchungen behandeln den Zeitraum von der Mitte des 19. Jahunderts bis zur Gegenwart; nach Möglichkeit sind sie im internationalen Vergleich durchgeführt. Der Band stellt eine wichtige Informationsquelle und Arbeitsunterlage für alle dar, die im Bereich politischer und gesellschaftlicher Praxis, der Pädagogik und der Forschung an Fragen der Friedenspolitik und an der Geschichte der Arbeiterbewegung interessiert sind.

Ernst Klett Verlag

Wilhelm Dantine
Hoffen — Handeln — Leiden

Christliche Lebensperspektiven
263 Seiten, DM 26,80
(Gemeinsam mit dem Verlag Herder, Wien)

Durch die sogenannte anthropologische Wendung der Theologie sind die Perspektiven der Humanwissenschaften und damit auch die konkreten Nöte und Chancen des heutigen und morgigen Menschen verstärkt in das Blickfeld der Theologie geraten.

Der erste Teil des Werkes steht unter dem Titel Apokalyptik oder Hoffnung und reflektiert unter theologischen Vorzeichen, d. h. in der Spannung zwischen Apokalyptik und eschatologischer Hoffnung, die Ambivalenz der Zukunft: Weltkatastrophe oder Weltzukunft. Der zweite Teil stellt sich dem Problem des gesellschaftlich-politischen Agierens und den damit verbundenen Leiden.

Wolfgang Trillhaas
Aufgehobene Vergangenheit

Aus meinem Leben
296 Seiten,
gebunden DM 32,—

Der Verfasser stand in verschiedenen Ämtern und Situationen im Kirchendienst und vierzig Jahre im akademischen Lehramt. Er will nicht von seiner individuellen Entwicklung erzählen, sondern sein Gegenstand ist das Erlebte selbst. Er erfaßt es mit unverstelltem Blick und erzählt, frei von Fraktionen und „Schul"urteilen, erfrischend unbefangen, menschlich und unbestechlich.

„Nirgends habe ich eine so klare, würdige und um Gerechtigkeit bemühte Darstellung des tiefen Umbruchs der Universität gelesen wie hier."

Robert Rochow, Düsseldorf

„. . . ein sehr menschliches und vornehmes Buch."

Walter Fürst

H.-W. Gensichen (Hrsg.)
Missionsgeschichte der neueren Zeit

3., verb. u. erweiterte Auflage
68 Seiten, kart., DM 15,80
(Die Kirche in ihrer Geschichte, Lfg. T)

Gensichen stellt in meisterhaft gedrängter und doch klarer Zusammenfassung die Missionsgeschichte der neueren Zeit dar, und zwar jeweils die römisch-katholische, die evangelische und die (russisch-) orthodoxe Mission im 16. und 17. Jahrhundert, im 18. Jahrhundert, von 1800 bis 1914 und seit 1914 mit sehr zahlreichen Belegen. Verdienstlich ist die, Fehlurteile der Vergangenheit zurechtrückende, Darstellung der Bedeutung Luthers und der Reformation für die Mission.

An historischer Strenge zeichnet sich G.s Darstellung vor allen deutschen Darstellungen der Missionsgeschichte aus.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Spiritualität als Alternative

VON MICHAEL MILDENBERGER

Spiritualität – ein „Begriff mit Hof"

Immer wieder tauchen Begriffe auf, in denen sich entscheidende Erfahrungen und Erwartungen einer Zeit bündeln und konzentrieren. Weit über ihren traditionellen Gehalt und Gebrauch hinaus gewinnen sie aktuelle Bedeutung. Dadurch werden solche Vokabeln allerdings rasch zu Modewörtern, deren Aussagekraft durch Inflation und Vieldeutigkeit gefährdet ist. Um einen klaren Kern herum legt sich gleichsam ein „Hof" vielschichtiger Bezüge und unscharfer Assoziationen.

Heute ist „Spiritualität" ein solches Schlüsselwort. Wer sich über seinen Erfahrungs- und Sinngehalt Rechenschaft zu geben versucht, muß sich also von vornherein klarmachen, daß er es nicht mit einem eindeutig geprägten Begriff zu tun hat. Im Gegenteil, „Spiritualität" hat eher den Charakter einer unscharfen Chiffre – einer Chiffre freilich, die sich vielen offenbar gerade deshalb immer häufiger anbietet, weil sie, ohne auf eine enge Definition festgelegt zu sein, aber doch mit hinreichender Deutlichkeit, einen bestimmten Erfahrungs- und Erwartungszusammenhang unserer Zeit verhältnismäßig umfassend artikuliert.

In einem Essay grenzte Walter Dirks Frömmigkeit und Spiritualität gegeneinander ab und umschrieb dabei die Vokabel „Spiritualität" in ihrer traditionellen Bedeutung. Es sei durchaus angebracht, von verschiedenen Spiritualitäten zu sprechen, etwa von der französischen und italienischen oder von franziskanischer und benediktinischer Spiritualität. „Spiritualitäten sind entwickelte und ihrer selbst bewußte Glaubens- und Gefühlssysteme, wie sie in der Geschichte einander abgelöst haben oder sich nebeneinander ausbildeten." Spiritualität ist also, anders als Frömmigkeit, „bezogen auf kulturelle und soziale Wirklichkeiten".[1] Damit ist sie gleichzeitig konkreter und komplexer als Frömmigkeit.

Folgt man dem Hinweis von Walter Dirks und fragt nach heute lebendigen Spiritualitäten, so ergibt sich ein widersprüchliches Bild. Einerseits lassen sich durchaus solche kulturell und sozial verwurzelten Spiritualitäten ausmachen und voneinander abheben: die Spiritualität afrikanischer Christen etwa oder des reformerischen Hinduismus. Andererseits aber verweist das Wort in seinem gegenwärtigen Gebrauch offensichtlich nicht mehr so sehr auf soziokulturelle Bedingtheiten, sondern wird umgekehrt geradezu zum Signal universaler Er-

fahrungen und Perspektiven. In diesem Sinn ist beispielsweise „spirituality" seit Jahren eines der zentralen Themen im Denken des indischen Ökumenikers M. M. Thomas.

Hier kommt übrigens eine andere sprachliche Schwierigkeit in den Blick: die Diskussion in der ökumenischen Bewegung und darüber hinaus wird üblicherweise auf Englisch geführt – „spirituality" jedoch hat einen deutlich anderen Akzent als „Spiritualität". Im Englischen ist „spirituality" fast eine Art anthropologischer Grundkategorie, die die Geistigkeit des Menschen im Gegensatz zu seiner leiblich-naturhaften Dimension bezeichnet. So formulierte M. M. Thomas auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok: „Der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch sein Wissen darum, daß er zwar Teil der Natur ist, sie aber transzendiert . . . Menschliche spirituality ist der Weg, auf dem der Mensch nach letzten geheiligten und sinnvollen Strukturen sucht, innerhalb derer er sich selbst erfüllen und verwirklichen kann"[2]. „Spirituality" wird also wesentlich umfassender gebraucht als das deutsche Pendant.

Solche Vorüberlegungen zur sprachlichen und begrifflichen Unschärfe von Spiritualität könnten zu der skeptischen Frage verleiten, ob man das Modewort nicht am besten möglichst rasch wieder aus dem Verkehr ziehen sollte. Zumindest die evangelische Schultheologie begegnet ihm denn auch mit spürbarer Abneigung[3]. Freilich ist damit der Erfahrungs- und Erwartungshorizont auch noch kaum in den Blick gekommen, innerhalb dessen die neue Rede von Spiritualität heute hauptsächlich auftaucht. Sie gewinnt ein überraschend konkretes Profil, wenn man diesen Horizont genauer ins Auge zu fassen versucht.

„Die nichtmateriellen Dimensionen der Lebensqualität"

Der Kontext für das neu erwachte Interesse an Spiritualität wird gebildet durch die Grunderfahrungen, die heute allen Menschen mehr oder weniger unausweichlich zugemutet sind und die sich in der Wachstumsproblematik bündeln. „Wenn man die bedrohlich zunehmende materielle Aktivität auf unserem verwundbaren, endlichen Planeten betrachtet, wird man folgern müssen, daß wir uns in einem Stadium befinden, an dem die Vorteile, die durch größere materielle Produktion und die materielle Nachfrage einer wachsenden Bevölkerung entstehen, die negativen Auswirkungen dieses Wachstums nicht mehr aufwiegen, die sich für die nichtmateriellen Dimensionen der Lebensqualität ergeben." Dieser Satz aus einem Bericht der ökumenischen Weltkonferenz über die „Bedeutung von Wissenschaft und Technik für die Entwicklung des Menschen", die im Sommer 1974 in Bukarest stattfand, bezeichnet den Sitz im Leben, an dem das Fragen nach Spiritualität aufbricht.[4] Aufgeschreckt von der immer deutlicher

empfundenen Bedrohung des Humanen durch die rapide materielle Expansion, wird man sich der Unersetzlichkeit jener „nichtmateriellen Dimensionen der Lebensqualität" bewußt und sucht nach Möglichkeiten und Lebensformen, um sie zu bewahren oder wiederzugewinnen.

Meistens ist es eine ganze Kette verwandter Stichwörter, die hier fallen und die – jedes in sich eher vage und emotional gefüllt – in ihrem Ensemble jene „nichtmateriellen Dimensionen der Lebensqualität" umschreiben: Spontaneität, Kreativität, Bedürfnislosigkeit, Sensibilität, freie Kommunikation, Spiritualität. Sie umreißen das Programm eines neuen Lebensstils. Sie sind die Signale alternativer Lebens- und Bewußtseinsmodelle, die hoffnungsvoll oder schon fast resignierend den Zwängen der materiell orientierten Macher- und Maschinengesellschaft entgegengehalten werden. Das eine Mal liegt der Nachdruck beim individuellen Lebensentwurf. Ein andermal rücken mehr die gesellschaftlichen Dimensionen in den Vordergrund: Ausgleich zwischen den Reichen und den Armen dieser Erde, verantwortlicher Umgang mit der Natur, Abbau von Gewalt. In solchen Appellen und Experimenten nimmt die Notwendigkeit innerer Wandlung, einer in die Tiefe reichenden Bewußtwerdung, schöpferischer Umkehr zu den geistigen Wurzeln des Menschlichen, einen zentralen Platz ein. Und eben hierfür steht die Chiffre „Spiritualität". Spiritualität als Programm, Spiritualität als notwendige Alternative.

Ein weiterer Aspekt dieser Grundsituation ist zu nennen. Dem wachsenden Bedürfnis, die spirituelle Dimension des Menschseins neu auszuloten und zu pflegen, um angesichts des materiellen Übergewichts überhaupt Mensch bleiben zu können, kommt aus dem Raum der asiatischen Religionen, aber auch von seiten der „primal religions"[5], ein reiches Angebot meditativer Einübung und mystisch-mythischer Selbstvergewisserung entgegen.

Mit diesen Andeutungen kommt das Feld gegenwärtiger Erfahrungen, Bedürfnisse und Hoffnungen in den Blick, in dem heute über Spiritualität nachgedacht werden muß. Es geht nicht darum, traditionelle christliche Frömmigkeitsmuster mit einem modischen Begriff zu aktualisieren; erst recht nicht darum, ihn über den Leisten überkommener konfessioneller Polemik zu schlagen. Solche Versuche verkennen die religiöse und theologische Brisanz der Entwicklung, die sich hier vollzieht.

Aber ist denn wirklich eine so brisante spirituelle Dynamik unter uns im Gange? Es ist allem Anschein nach dürftig bestellt um die innovatorische Kraft jener alternativen Experimente. Außer einigen Landkommunen und Treffs im Milieu jugendlicher Subkultur, deren Überleben vom Funktionieren der sozioökonomischen Strukturen, die sie überwinden wollen, abhängig ist, außer der meditativen Bewegung, die von kirchlicher Vereinnahmung ebenso bedroht ist

wie von der Vermarktung durch geschäftstüchtige Gurus, und außer jenen zum totalitären Gegenentwurf pervertierten sogenannten „Jugendreligionen", die gegenwärtig die apologetischen Kräfte des Establishment in Atem halten[6], bleibt nicht viel übrig. Die Welle der „neuen Religiosität" und mit ihr der Aufbruch zur Spiritualität scheinen bereits verrauscht. Handfestere Formen der Wirklichkeitsbewältigung haben sich durchgesetzt.

Doch sollte der kurzfristige Pragmatismus, der sich in jüngster Zeit verbreitet hat, nicht darüber hinwegtäuschen, daß die globalen Herausforderungen keineswegs bewältigt, ja noch nicht einmal ernstlich aufgegriffen sind. Es ist keineswegs ausgemacht, daß die Erde, die wir unseren Kindern und Enkeln hinterlassen, ihnen Qualität und Würde des Menschseins auch nur im gleichen Maße wie uns ermöglicht. Jedenfalls sollte die These Erhard Epplers nicht in Vergessenheit geraten, wer Werte bewahren wolle, müsse Strukturen verändern. Strukturveränderung aber kann nur zusammen mit Bewußtseinsänderung erfolgreich sein[7]. Die neue Spiritualität also, weit entfernt davon, überholt zu sein, hat ihre Bewährungsprobe überhaupt erst vor sich. Viele scheinen das zu ahnen. Nur so ist die immer wieder überraschende Bereitschaft zu erklären, sich auf jene „nichtmateriellen Dimensionen der Lebensqualität" ansprechen zu lassen. So scheint entgegen dem äußeren Eindruck eine latente Disposition für die Erfahrungen und Erwartungen einer neuen Spiritualität vorhanden zu sein. Um so wichtiger ist es, die damit intendierten Motive und Werte bewußt zu machen und perspektivisch zu verstärken. Drei Aspekte heben sich dabei besonders deutlich heraus.

Das Elementare wiederentdecken

Ein erster Aspekt, der die sich abzeichnende Spiritualität charakterisiert, ist der Drang nach Ursprünglichkeit, nach dem Elementaren und Einfachen.

Am unmittelbarsten äußert er sich als Zivilisationskritik. Die Sekundärstrukturen einer künstlich geschaffenen Welt scheinen die organisch vorgegebenen natürlichen Primärstrukturen zu überwuchern und zu zerstören. Das maschinelle und chemische Instrumentarium der technokratischen Zivilisation zerfrißt den Boden, ihre Betontürme und Plastikdächer verstellen den Himmel. An den Brennpunkten und Bruchstellen dieser Zivilisation setzt die Kritik ein, wächst allmählich ein neues, verändertes Bewußtsein, eine andere innere Einstellung der Natur gegenüber, werden erste, wenn auch oft naive Versuche praktischer Gegensteuerung unternommen[8]. Rousseau'sche Ideen – „zurück zur Natur" – werden aufgegriffen – wieder einmal, möchte man fast sagen. So sind denn auch Wandervogel- und Jugendbewegung des Jahrhundertanfangs nicht fern, ebensowenig die spätantike Sehnsucht nach der bukolischen Idylle.

Mit solchen kulturgeschichtlichen Reminiszenzen ist die Grenze der Tendenz zur „natürlichen" Ursprünglichkeit angedeutet. Sie wird zur Selbsttäuschung und zum nostalgischen Regreß, wo sie vergißt, daß „menschliche Existenz ihrer Natur nach künstlich, das heißt nur im geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext zu führen und zu stabilisieren ist" [9].

Eine andere Seite des gegenwärtigen Drangs zum Ursprünglich-Elementaren ist das Wiedererwachen des Mythischen. Der Kulturphilosoph Leszek Kolakowski, einem humanistisch interpretierten Marxismus verpflichtet, hat in den letzten Jahren immer wieder den Verlust des Sakralen in der Gegenwart beklagt. Eine rein profane Kultur ohne den Widerpart des Heiligen und die Tiefe des Mythischen müsse in Verflachung, Anpassung und Sinnlosigkeit enden. Ohne den berechtigten Kampf religionskritischer Aufklärung zurückzunehmen, sieht er im Mythos die schöpferische Unmittelbarkeit und Unverfügbarkeit des Menschlichen bewahrt. „Das legitime Bedürfnis nach dem Mythos angesichts der legitimen Selbstverteidigung vor der Gefahr des Mythos, dieser Zusammenstoß bildet den neuralgischen Punkt unserer Zivilisation." [10]

Weniger bewußt reflektiert als unkritisch vollzogen wird das „legitime Bedürfnis nach dem Mythos" heute immer wieder spürbar. Nicht Säkularisierung und Entmythologisierung, die großen Fragen der letzten Jahrzehnte, bewegen die Geister. Nicht „Glauben und Verstehen", die Leitfrage Rudolf Bultmanns, ist ihre Frage, sondern „Glauben und Erfahren". Wobei „Erfahrung" im Gegensatz zum geschichtlichen oder gar historischen Ansatz in der Unmittelbarkeit eines zeitlosen „Jetzt" ihren Schwerpunkt hat. So ist man auf der Suche nach Mythen, Riten und Symbolen, in denen sich diese „Ewigkeit im Heute" verdichten und ausdrücken kann [11].

Vor allem jedoch zielt der Drang zum Elementaren, der den ersten Aspekt einer neuen Spiritualität darstellt, auf die Erfahrung von Bedürfnislosigkeit, Verzicht und Armut. Ein ganzes Bündel von Motiven kommt in diesem Stichwort zusammen: der Überdruß an einem ständig hochgetriebenen Konsum; die Einsicht, daß der materielle Wohlstand ja keineswegs „glücklicher" gemacht hat; ein wachsendes Problembewußtsein für den sogenannten Nord-Süd-Konflikt; die Erkenntnis, daß mehr soziale Gerechtigkeit auf der Erde jedenfalls nicht ohne Konsumverzicht der Reichen erreicht werden kann. Schließlich aber steht hinter diesen Motiven die Wiederentdeckung einer nicht mehr hinterfragbaren Verknüpfung von Armut und Spiritualität: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme" (Mt19,24); oder in der Doppelfassung der ersten Seligpreisung: „Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer – Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr" (Lk6,20; Mt5,3).

Es mag angesichts der Armut, die den größeren Teil der Menschheit elementarer Lebensrechte und -chancen beraubt, und angesichts ihrer Wurzeln in wirtschaftlicher und politischer Ausbeutung unverantwortlich erscheinen, in den reichen Industriegesellschaften Armut als spirituelles Exerzierfeld zu propagieren. Wo der Wohlstand selbstverständlich ist, wird Armut zum romantischen Luxus. Doch modisch auf „ärmlich" gemachte Jeans sind etwas anderes als bewußter Verzicht in der Konsequenz einer inneren, spirituellen Haltung. Armut ist seit je ein spirituell gefüllter Begriff. In allen Religionen gingen geistliche Erneuerungsbewegungen im Gewand der Armut einher, die in der „Hauslosigkeit" lebt. „Hauslosigkeit", die Existenz des asiatischen Bettelmönchs bezeichnend, ist nicht nur eine Beschreibung von Askese, sondern auch der Freiheit dessen, der seine wahre Heimat nicht in dieser Welt hat. Armut wird zur Außenseite einer inneren transzendentalen Erfahrung von Identität und Glück.

Es ist schwer abzusehen, welche Tragweite solche neuen Versuche und Erfahrungen mit der Armut, gestützt auf die lautersten Gestalten aus der Geschichte der Religionen, entwickeln kann. Soviel jedenfalls ist deutlich: eine der härtesten Fesseln der institutionalisierten Religion ist die Bindung an Besitz. Sie ist der Preis für geschichtliche Kontinuität und gesellschaftliche Konsistenz. Die Kirchen in den Industriegesellschaften können an ihrem spirituellen Defizit ablesen, wie hoch heute dieser Preis für sie ist.

Die Reise von außen nach innen

Ein zweiter Aspekt neuer Spiritualität, der in der gegenwärtigen kulturellen und sozialen Situation hervortritt, ist der Zug zur Innerlichkeit, zur meditativen „Reise in den inneren Raum". Er ist so offenkundig und umfassend, daß er, begrüßt oder geschmäht, geradezu zum Inbegriff der „neuen Religiosität" geworden ist.

Den ständig wachsenden und sich verzweigenden Strom der Meditationsbewegung zu schildern, erübrigt sich, da er inzwischen oft genug dargestellt wurde. Das Spektrum reicht von östlichen Übungswegen wie dem buddhistischen Zen und dem indischen Yoga über westlich-östliche Mischformen, etwa die Transzendentale Meditation, bis zur Wiederentdeckung christlicher Traditionen und zu psycho-physiologischen Therapien[12]. So verschieden das Angebot, so unterschiedlich ist auch die Qualität.

Deutlicher als am Siegeszug der meditativen Bewegung in den letzten Jahren läßt sich nirgendwo ablesen, wie sehr „Spiritualität" als Alternative gesucht und empfunden wird. Das Pendel schlägt nach der anderen Seite aus: Entspannung statt Streß, Stille statt Lärm, Selbstbesinnung statt Getriebensein. Oder, mit den

Worten eines Schweizer Neurologen: „Die Zeit ist reif für eine neue Mystik", weil „die Krise des Westens eine Krise der Veräußerlichung, des Materialismus, der technischen Machbarkeit aller Dinge und eine Dominanz des verstandesmäßigen Denkens ist" [13]. Die Analyse, die die Reise in den inneren Raum als Weg zur Krisenbewältigung für den Westen versteht, macht deutlich, daß es um mehr als eine kurzatmige Reaktion geht. Offenbar steht der Mensch des Westens unter dem Eindruck tiefer Selbstentfremdung; einer Entfremdung, die durch die Konsequenz – oder muß man sagen: Perversion? – einer geschichtlichen Entwicklung verursacht ist, die bestimmte Anlagen seines Wesens einseitig und exzentrisch begünstigte. So kreisen denn alle ernsthaften Bemühungen um das Ziel, die Entfremdung aufzuheben und zu sich selbst, zur Identität, zur Mitte des eignen Wesens, zum Ganzsein zurückzufinden.

Der Vorwurf, der Weg nach innen sei ein realitätsflüchtiger Rückzug in quietistische Innerlichkeit oder gar der neurotische Regreß in ein infantiles Stadium, liegt nahe und wird oft genug erhoben. Sicher sind solche Tendenzen zu beobachten, vor allem unter der jungen Generation. Doch bringt, richtig verstanden und praktiziert, die „Reise in den inneren Raum" nicht einen Verlust, sondern einen Zuwachs an Realitätsbezug.

Verstellungen und Blockierungen werden abgebaut, und in einem Prozeß ganzheitlicher Wandlung wird ein neuer Zugang zur Wirklichkeit gewonnen. In der meditativen Übung des Sich-los-lassens, im wartenden, bereiten Annehmen „findet ein Platzwechsel statt zwischen dem sich selbst verhafteten Ich und dem neu hervortretenden Personzentrum, der eine Art innerer kopernikanischer Wende darstellt . . . Das Ich geht unter, aber es entsteht eine neue . . . Person, die unendlich viel mehr diesen Namen verdient, als was man landläufig, auch in der Theologie, unter Person versteht. Der Mensch wird verwandelt, mit einer Radikalität, die den Tatbestand der mortificatio und einer ihr entsprechenden vivificatio erfüllt" [14].

In der mystischen Transzendenzerfahrung findet sich das Selbst. Erst die darin erfahrene Vergewisserung macht ein verantwortliches, der Liebe verpflichtetes Handeln in der Welt möglich. Die „Hinreise", der religiöse Weg der Seele zu sich selbst, ist notwendig, damit die „Rückreise" in die Weltverantwortung gelinge. So Dorothee Sölle [15]. Die „Hinreise", in Meditation und Versenkung angetreten, sei die Hilfe der Religion auf dem Weg der Menschen zu sich selbst. Freilich, das ist die Pointe, „die äußerste Geborgenheit des Sich-Entsinkens, die wir mit einem alten Wort ‚Religion' nennen", sei „zugleich der äußerste Progreß . . . Aus der innersten Erfahrung der Gründung unserer Identität ist die Rückreise notwendig; ohne sie verfällt das menschheitliche Unternehmen der ‚Hinreise' zu einem bloß privaten Trost- und Ablenkungsmittel" [16].

Sicher, die Intensität und Konsequenz der hier vorgetragenen Erfahrungen und Überlegungen ist selten. Was heute landläufig als Meditation angeboten und als Übung der „Innerung“ [17] praktiziert wird, kommt kaum einmal zu jener äußersten Kehre. Aber sie ist der perspektivische Zielpunkt, unter dem sich viele Menschen auf den Weg machen, angetrieben von der Sehnsucht nach dem religiösen Glück des Ganzseins. Wenn irgendwo, dann hat hier die neue Spiritualität ihr Herzstück.

Bewußtwerdung

Als dritter Aspekt in der gegenwärtigen Spiritualität ist ein eigentümlich schillerndes Gefühl kosmischer Solidarität und universalistischer Harmonie zu nennen. Es ist getragen von einer inneren Wahrnehmung der Einheit alles Lebendigen und kann, etwa unter dem Einfluß von Drogen, zum rauschhaften Zerfließen der Grenzen des Ich in der Schrankenlosigkeit kosmischer Rhythmen führen. Es kann aber auch, von einer kritischen Geistigkeit und sozialen Verantwortung in Zucht genommen, einen Prozeß intensiver ganzheitlicher Bewußtwerdung und Sensibilisierung in Gang bringen.

Bewußtwerdung und sogar Bewußtseinserweiterung ist eines der großen Versprechen der erwachenden Spiritualität – so sehr, daß man versucht ist, das Fremdwort „Spiritualität“ einzudeutschen und durch „Bewußtwerdung“ zu ersetzen. Hildegunde Wöller schreibt: „Ich meine heute, daß das, was in der Subkultur vor sich ging, mit Bewußtwerdung noch nicht viel zu tun hatte. Pforten der Wahrnehmung wurden geöffnet, das Erleben intensiviert, Schranken beseitigt, Eindrücke, Informationen, Begegnungen konnten in breitem Strom einfließen.“ Und sie fährt fort: „Die Aufgabe unsres Zeitalters ist die Gewinnung eines diaphanen Bewußtseins, wie Jean Gebser es nennt. Es soll alle bisherigen Bewußtseinsstrukturen der Menschheitsgeschichte in sich aufnehmen und zu einem durchscheinenden Ganzen vereinigen“ [18].

Zunächst also ist eine prinzipielle Offenheit intendiert, die im Vertrauen auf die Einheit des Geistes alles aufnimmt, was an Spiritualitäten in den Weiten und Tiefen der geistigen Geschichte der Menschheit gespeichert ist. Diese Offenheit wird heute mit großer Selbstverständlichkeit praktiziert. Sie erschließt einen kaum geahnten Fundus spiritueller Reichtümer, geht aber vielfach mit einer bedenklichen Unfähigkeit zur kritischen Sichtung einher. So stehen wir heute vor einem spirituellen Synkretismus, von dem noch kaum abzuschätzen ist, ob er sich jemals zu einem „durchscheinenden Ganzen“ wird abklären und vereinigen lassen. In seinen besten Zeugnissen jedoch leuchtet etwas von der universalen Fülle und Transparenz auf, die nach Hegel das Zu-sich-selbst-kommen des menschlichen Geistes begleitet.[19]

In den östlichen Religionen lebt ein unmittelbares Bewußtsein der Universalität und Einheit alles Lebendigen, in die auch die menschliche Existenz fraglos eingefügt ist. Teilhabe ist der Modus, in dem die Welt und anderes Leben erfahren wird. Im Widerspruch gegen ein distanzierendes Herrschaftsverhältnis über die in der Objektivierung tote Natur wächst heute auch im Westen ein Bewußtsein, das den Menschen eingeordnet sieht in eine umfassende „Biosphäre". Es kann sich in naturwissenschaftlich-ökologischer Terminologie oder aber im Erlebnis- und Sprachraum des Religiösen artikulieren. Jedenfalls zeichnet sich in ersten Umrissen ein tiefgreifendes Umdenken ab, ein Bewußtseinsschritt hin zu einer geistigen Haltung kosmischer Solidarität und Mitkreatürlichkeit.

„Je tiefer der Mensch in sich eindringt, desto mehr erkennt er die Zusammengehörigkeit aller Menschen, erkennt er sein eigenes Ich in dem Ich der anderen. Diese Erkenntnis ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch zu einem Bewußtsein findet, das sich gesellschaftlich verantwortet." Konzentrierter als dieser Text aus der religiösen Subkultur läßt sich die gesellschaftliche Dimension der Bewußtwerdung nicht ausdrücken. Hier klingt etwas an von dem „diaphanen Bewußtsein" Jean Gebsers, jener geistigen Integration des Individuellen in ein „durchscheinendes Ganzes". Es ist der Anfang der „neuen Sensibilität", von der Herbert Marcuse sprach. Zu ihr gehört die Fähigkeit eines neuen Umgangs mit sich selbst; ein Wachwerden für den anderen, dessen Empfindungen und Erwartungen nicht um des eignen Sichdurchsetzens willen beiseite geschoben, sondern aufgenommen werden; ein Einüben in die „Sphäre des Zwischen" (Martin Buber), die in der Begegnung menschliche Wirklichkeit allererst stiftet[20].

Letzte Perspektiven der Bewußtwerdung kommen in den kühnen Visionen einer Spiritualität in den Blick, die weit über den heutigen Zeitpunkt hinaus die Geschichte der Menschheit und der Natur in einem geistigen „Punkt Omega" (Teilhard de Chardin) zum Ziel kommen sieht. Sie tauchen als schöpferische Kraft in einzelnen Ausnahmegestalten wie Sri Aurobindo auf, bilden aber, von ihnen an den Horizont gemalt, ein Ferment im spirituellen Leben der Gegenwart. „Wenn eine spirituelle Entfaltung auf Erden die verborgene Wahrheit unsrer Geburt in die Materie hinein ist, wenn das, was sich in der Natur abgespielt hat, im tiefsten Grunde eine Evolution des Bewußtseins ist, kann der Mensch, wie er jetzt ist, nicht das letzte Wort sein, das diese Evolution zu sprechen hat. Als ein Ausdruck des Geistes ist er zu unvollkommen . . . Wenn aber sein Geist fähig ist, sich dem zu öffnen, was über ihn hinausgeht, besteht kein Grund, warum nicht der Mensch selbst zum Übergeist und zur Übermenschlichkeit gelangen sollte oder zumindest seine Geistigkeit, sein Leben und seinen Körper einer Evolution jenes mächtigeren Wortes, das durch

den in der Natur sich offenbarenden Geist seinen Ausdruck finden wird, verfügbar machen sollte“ [21].

Spiritueller Synkretismus?

Unter drei Aspekten ist der Horizont gegenwärtiger spiritueller Erfahrungen und Erwartungen abgeschritten worden. Verhältnismäßig klar in den Grundzügen, doch schillernd und teilweise widersprüchlich in einzelnen Ausformungen, setzt sich daraus das Bild einer Spiritualität zusammen, die auf die kulturelle und soziale Situation vornehmlich des Westens bezogen ist. Sie ist herausgefordert durch die krisenhafte Bedrohung der Lebensqualität und besonders ihrer nichtmateriellen Dimensionen und ist engagiert im Kampf um die Verwirklichung menschlicher Existenz in ihrer Fülle und Tiefe. Gleichzeitig zeichnen sich in ihr Impulse einer umfassenden menschheitlichen Bewußtwerdung ab.

Dieses Bild hat ein Element des Zufälligen und Eklektischen an sich. Es bleibt zu sehr in den Verkürzungen einer soziokulturellen Momentaufnahme hängen, als daß es die tiefsten Aspirationen zum Ausdruck bringen könnte, die sich heute mit der Chiffre „Spiritualität“ verbinden. Es sind umfassendere Geistesströme und weiterreichende Entwicklungsperspektiven, die darin zum Tragen kommen. Ohne sie in ihrer Tiefe ausloten zu können, seien wenigstens zwei solcher Entwicklungslinien angedeutet, die in ihrer Bündelung und gegenseitigen Verknotung heute das Gewicht und Gefälle von Spiritualität ausmachen.

Die erste und wohl wichtigste bildet die immer intensivere Begegnung und Durchdringung der Kulturen und Religionen.[22] Es hat immer schon die Erscheinung der „Akkulturation“ gegeben, doch nie in dem globalen Ausmaß und der Unausweichlichkeit wie heute, wo Information, Mobilität und Interdependenz ein immer dichteres Netz menschheitlicher Kommunikation schaffen.

Vor diesem Hintergrund ist auch die „synkretistische“ Tendenz zu sehen, die ein so offenkundiges Merkmal der gegenwärtigen Spiritualität ist. Allerdings wird sie von vielen ihrer Sprecher gerade nicht als eine aus biographischen, sozioökonomischen und kulturellen Zufälligkeiten zusammengesetzte Mischung verstanden, sondern als eine bedeutsame und zukunftsträchtige Konvergenz von bisher getrennten geistigen und religiösen Erfahrungsbereichen. Besonders die Begegnung des abendländischen Westens mit dem asiatischen Osten wird als eine spirituelle Entwicklung von weltgeschichtlichem Ausmaß empfunden, durch die die Menschheit einen wesentlichen Schritt weiterkomme auf dem Weg zu sich selbst.

Werden heute also erste Konturen eines globalen spirituellen Bewußtseins sichtbar? Was die einen erhoffen, ist für die anderen ein Ausblick endzeitlichen Schreckens. Für sie kann „Spiritualität“ lediglich die Chiffre für einen amor-

phen Synkretismus bedeuten, der die religiöse Landschaft nivelliert, die Wahrheitsfrage außer Kraft setzt und der Perversion einer „Welteinheitsreligion" auf humanistischer Grundlage den Weg bereitet[23].

Es ist in der Tat keine Frage, daß die sich abzeichnende und hier beschriebene Spiritualität „synkretistisch" ist. Mehr noch. Eine der stärksten Triebkräfte ist der Drang, die kalt und starr gewordene Lava der Dogmen und Institutionen zu durchbrechen, aus denen man den Feueratem des Geistes entwichen glaubt. Die Kirchentümer und religiösen Traditionen, in einer langen Geschichte ihrem religiösen Ursprung entfremdet und unlöslich verfilzt mit den sozioökonomischen und politischen Kräften, die um der Menschlichkeit willen überwunden werden müssen, können für den „inspirierten Menschen" nicht mehr Heimat sein. Der Geist kann sich nicht verwalten lassen durch die beamteten Hüter der Lehre, nicht domestizieren durch die religiösen Grenzwächter. Ein heftiger Zug gegen alles Dogmatische und zur Institution Drängende geht deshalb durch die Zeugnisse der gegenwärtigen Spiritualität. Gerade darin ist sie freilich nicht neu, sondern nur ein frisches Kapitel in jener uralten Kirchen- und Ketzerhistorie, in deren gegenseitiger Spannung sich die Geschichte der Religion seit je fortentwickelt[24]. So ist es eine ausgesprochene Laienbewegung, die sich unter der Flagge der Spiritualität sammelt und quer durch alle Konfessionen, Kirchen und Religionen miteinander solidarisiert.

Hinter der „antiklerikalen" Solidarisierung der spirituellen Kräfte wird allerdings eine noch tiefere Schicht sichtbar, die das Problem des Synkretismus noch schwieriger macht. Meditation sei Erfahrung, stellt Albrecht Strebel fest, deren Gehalt vorher nicht fixiert werden könne. Insofern sei damit ein Element der Unstabilität, des Unkonventionellen gegeben, „das sich auch gegen kirchliche Lehre und Form wenden kann". Aus demselben Grund fördere sie die Begegnung der Religionen. Denn es gehe dabei um Grunderfahrungen, die hier wie dort gemacht werden. „Meditation ist keine Einheitsreligion. Aber sie scheint auf einen Grund zu stoßen, wo gewisse Abgrenzungen keine Gültigkeit mehr haben"[25].

Damit trifft die Untersuchung wieder auf jenen Kern, der in der gegenwärtigen Spiritualität so entscheidend ist: Erfahrung. Karl Rahner hat einmal gegeschrieben: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein"[26]. Hier wird auf einen gemeinsamen Wurzelboden letzter Grunderfahrung verwiesen, auf dem die Frage nach dem Unterscheidenden der Religionen – etwa dem Gegensatz zwischen personalem Gott und apersonaler Transzendenz – und damit auch die Frage nach einer spezifisch christlichen Spiritualität ganz neu zu stellen ist.[27]

„Vielleicht sind Christen besonders dazu berufen, . . . etwas auszuarbeiten, was man eine Spiritualität des Kampfes nennen könnte. Können nicht gerade diese unsere Kämpfe ein Teil des Festes des Menschen werden, so wie wir ihn sehen, nach dem Bilde Gottes geschaffen, für den der Sohn Gottes gestorben ist? Wie können wir einander helfen, unsere Kämpfe so zu führen, daß sie ein Bestandteil unseres Gottesdienstes werden?" [28] Diese Sätze, von M. M. Thomas in seinem Bericht vor der ÖRK-Vollversammlung in Nairobi zitiert, fassen die zweite Entwicklungslinie in den Blick, aus der heute Spiritualität ihre Tiefe und ihr Gefälle gewinnt.

Drängt die erste in der meditativ-mystischen Erfahrung auf Selbstfindung und Ganzsein des Menschen, so eröffnet diese zweite Linie – in gewisser Weise gegenläufig – die Perspektive geschichtlicher Befreiung und eschatologischer Heilserfahrung. Das Bild der „Hinreise" und der ihr komplementären „Rückreise" legt sich an dieser Stelle noch einmal nahe. Damit verbietet sich auch von vornherein jeder Versuch, eine „mystische" gegen eine „emanzipatorische" Spiritualität auszuspielen oder einen Antagonismus zwischen „östlicher" und „christlicher" Spiritualität zu konstruieren [29].

Dies vorausgesetzt hat die Rede von einer besonderen Berufung der Christen, also von einer spezifisch „christlichen Spiritualität", fraglos ihren guten Sinn. Sie ist auf jenes biblische Urdatum des Exodus bezogen, auf die Befreiung des Volkes aus der Knechtschaft in die heilende, festliche und verpflichtende Gegenwart Gottes. Damit ist eine Reihe inhaltlicher Aussagen gesetzt, die die Spiritualität christlicher Existenz prägen. Sie bilden gleichzeitig die Kriterien zur notwendigen Scheidung der Geister. Denn „Spiritualität des Kampfes" bedeutet ja nicht zuletzt die Entlarvung und Abwehr falscher, aus der verkehrten und letztlich zerstörerischen Egozentrik des Menschen erwachsener „Spiritualitäten" [30].

Die Entwicklung der biblischen Spiritualität, ihre Konzentration in der Gestalt und Botschaft Jesu [31], die immer neuen Versuche der Christen und Kirchen, sie in der Nachfolge Jesu zu verwirklichen, müssen hier nicht nachgezeichnet werden. Doch sei ein Schlüsseltext verhältnismäßig ausführlich zitiert, weil er nicht nur die biblische Spiritualität bündig beschreibt, sondern unmittelbar die Brücke zur heutigen Weltsituation und damit zum Leitmotiv „Spiritualität als Alternative" schlägt. In seinem Bericht vor dem ÖRK-Zentralausschuß in Berlin 1974 wies M. M. Thomas darauf hin, die ersten geschichtlichen Ansätze zur Befreiung des Menschen hätten nur in einem von „messianischen" Religionen geprägten Klima entstehen können. Selbst in modernen säkularen Ideologien

habe sich dieser Messianismus erhalten, zeige allerdings gerade da die Gefahr, seine Verheißung zu verfehlen und den Menschen seines Menschseins zu berauben. „Die Spiritualität des erobernden Messias, des Übermenschen, der den leidenden Messias leugnet, sowie die technischen, gesellschaftlichen und religiösen Umwälzungen unserer Zeit und der daraus resultierende Freiheitsraum des Menschen führen zwangsläufig zu Aggressivität, Verschwendung der Ressourcen, Gefährdung der Umwelt und Mißbrauch von Macht sowohl zur Ausbeutung und Unterdrückung ganzer Völker als auch zur Selbstzerstörung . . . Deshalb beginnt man heute allmählich einzusehen, daß der Geist des Messianismus selbst eine Quelle der Entmenschlichung sein kann . . . Wir können der Alternative – entweder Selbstzerstörung in Freiheit oder Überleben durch die Rückkehr zur Unfreiheit – nur dann entgehen, wenn wir uns zum Messianismus des leidenden Dieners bekennen“ [32].

„Messianismus des leidenden Dieners“ – damit gewinnt Spiritualität eine Tiefendimension, die sie weit von jedem verschwommenen Spiritualismus und Idealismus unterscheidet. Spiritualität lebt und leidet in den harten Realitäten, die die Menschen an der Menschwerdung hindern. Sie kommt von der Befreiung her, der sie sich verdankt, von jener letzten Geborgenheit, die sie am Ziel der „Hinreise“ umfing. Und sie hat vor sich das verheißene Land, die Hoffnung auf das messianische Reich. Aber heute ist sie auf der Wanderung durch die „Wüste der Konflikte und der Armut“ [33]. Sie leidet unter dem Schmerz des noch ausstehenden Reichs, unter dem zerstückten Menschsein, unter den Leiden der Bedrückten, Ausgebeuteten und um ihr Leben Betrogenen. Darum ist sie eine „Spiritualität für den Kampf“. Denn das Reich soll kommen, das Zerstückte soll ganz sein, die Leidtragenden sollen getröstet werden. Darum kann sie sich nicht in eine welt- und verantwortungslose Jenseitigkeit verflüchtigen.

Im Gleichnis Jesu war es der Samariter, nicht der Rechtgläubige, der dem Messianismus des leidenden Dieners Gestalt gab. Das sollte alle, die über die Gefahr des Synkretismus besorgt sind, nachdenklich machen. So fragt der Sozialist Milan Machovec, ob nicht vielleicht heute die Schüler von Karl Marx gegenüber den Christen „das größere Recht haben, sich selbst als authentische Fortsetzer des alttestamentlichen Messianismus und der urchristlichen Sehnsucht nach radikaler Änderung zu verstehen“ [34]. Sozialistische Spiritualität? Müßten die Christen lernen, den Marxisten „als potentiellen Verbündeten und Bruder zu begrüßen“, wie es umgekehrt der Marxist Machovec tut? Freilich sind es nicht Ideen, Postulate und Hoffnungen, die entscheiden, sondern das Tun des Notwendigen. Daran fehlt es bei Marxisten und Christen gleichermaßen.

„Spiritualität" bleibt eine Chiffre. Sie ist eine menschliche Haltung, ein menschlicher Versuch der Existenzgestaltung, gebunden an soziale und kulturelle Wirklichkeiten. Aber sie geschieht nicht ohne den Geist, der dem Menschen eingehaucht ist. So weht trotz aller Gebrochenheit und Zweideutigkeit der göttliche Atem der Freiheit und der Liebe durch die verschlungene Geschichte menschlicher Spiritualität. Auch wo sie heute versucht, in einer krisenhaften Weltsituation alle spirituellen Kräfte dem Menschen zur Hilfe zu versammeln.

„Wir sind Freigelassene, denn in dem Reichtum und der Fülle der Erfahrungen, inmitten der alltäglichen Arbeit, umgeben von den bestehenden Widersprüchen und Widerständen, haben wir die Möglichkeit der Umkehr, der konzentrierten Formung unseres innersten Willens, selbst wache Wirklichkeit zu werden. In uns ist der Zugang zu den hilfreichen und wirksamen Energien, denen wir uns öffnen können: die innewohnenden Kräfte des Bewußtseins, der Seele und des Geistigen: die schöpferische Feuerkraft der Liebe" [35].

ANMERKUNGEN

[1] Walter Dirks, Alte Wörter, Kaiser Traktate 21, München 1976, S. 44.

[2] Das Heil der Welt heute, Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, herausgegeben von Philip A. Potter, Stuttgart 1973, S. 33 f.

[3] „Wie steht es mit der deutschen Theologie?" Diese Frage richteten die Evangelischen Kommentare an sechs Theologen (Jan Milič Lochman, Eduard Lohse, Wilhelm Dantine, Manfred Josuttis, Helmut Thielicke, Peter Stuhlmacher). Man sucht in den Antworten (Evangelische Kommentare 11/1976 und 1/1977) vergeblich nach dem Stichwort Spiritualität. Ebensowenig wird es in den pneumatologischen Ansätzen der gegenwärtigen Theologie konstruktiv verwendet; vgl. den ausführlichen Überblicksbericht „Neue Perspektiven der Theologie des Heiligen Geistes?" in: Herder-Korrespondenz 9/1976, S. 456 ff.

[4] Zitiert nach: Von Uppsala nach Nairobi – Ökumenische Bilanz 1968–1975, epd-Dokumentation Band 15, herausgegeben von Hans-Wolfgang Heßler, Bielefeld/Frankfurt 1975, S. 131.

[5] Es ist bedeutsam, welche Rolle in dem Prozeß spiritueller Neubesinnung neben den Verbindungen zu afrikanischen und asiatischen Traditionen für die Jugend vor allem die traditionalistischen Kulturen mittelamerikanischer Indianerstämme spielen. Die mythischen Überlieferungen der Hopis werden ebenso zum Katalysator wie die Berichte des kalifornischen Anthropologen Carlos Castaneda von seiner Begegnung mit dem alten mexikanischen Indianer Don Juan und seiner magischen Weltschau.

[6] Die ernsthafteste, weil wirtschaftlich und politisch mächtigste dieser Gruppen scheint die „Vereinigungskirche" des Koreaners San Myung Mun zu sein. Dagegen dürften die „Children of God" des Amerikaners Moses David Berg ebenso kurzlebig sein wie die „Divine Light Mission" des jungen Inders Guru Maharaj Ji. Anders steht es mit der Hare-Krishna-Bewegung, die durch ihren konsequenten Anschluß an eine der klas-

sischen Traditionen des Hinduismus eine spirituelle Potenz hoher Qualität für sich fruchtbar machen kann. Im übrigen sind die religiöse Kraft und der gesellschaftliche Einfluß dieser Gruppen wesentlich geringer, als das öffentliche Echo vortäuscht. Zum Ganzen vgl. Friedrich-Wilhelm Haack, Die neuen Jugendreligionen, München, 7. Aufl. 1976, sowie die laufenden Berichte im „Materialdienst aus der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen".

[7] Dies etwa ist der Kern der Aktion „Neuer Lebensstil", die der holländische Rat der Kirchen im November 1974 ins Leben gerufen hat.

[8] Im Hohenlohischen fangen junge Bauern an, nach anthroposophischen Prinzipien mit biologisch-dynamischem Landbau zu experimentieren. Ihre Aussagen zielen unmittelbar auf eine andere Spiritualität: „Der Mensch will alles in die Hand bekommen und mit Gewalt lösen, statt in die Natur hineinzuhören und hineinzuschauen." (Zitiert nach Gerhard Weimer, Heil und Unheil aus dem Boden? Materialdienst aus der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 5/1976, S. 66 ff.) Aus allen anderen Lebensbereichen ließen sich unschwer ähnliche Erfahrungen, Vorstellungen und Ansätze einer veränderten „spirituellen" Einstellung nachweisen.

[9] Vgl. Christian Graf von Krockow, Die Krise des westlichen Selbstbewußtseins, in: Radius, Februar 1977, S. 23 ff.

[10] Leszek Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos, München 1973, S. 133. Kolakowski fügt hinzu: „Ist es, anders gesehen, möglich, gleichzeitig ein von der Alltäglichkeit narkotisiertes Leben, das unempfindlich ist für die Anziehung der mythischen Abgründe, und ein Leben zu vermeiden, das von der tödlichen Gewißheit des Mythos betäubt wäre und in dessen wohltätiger Fruchtlosigkeit versinkt?"

[11] Ein besonders anschauliches, freilich auch fragwürdiges Beispiel ist die Hare-Krishna-Bewegung. Jeden Ansatz kritischer Aufklärung negierend greift sie zurück auf den Mythos des Hirtengottes und Weltenherrschers Krishna, der im ekstatischen Kult vergegenwärtigt wird. Doch sollte man nicht nur solche regressiven Erscheinungen registrieren. „Liturgische Nächte", ein frisches Gespür für den sakramentalen Gehalt der eucharistischen Feier, die neue Wertschätzung dessen, was – um wieder die angelsächsische Spiritualität heranzuziehen – „worship" bedeutet: solche Beobachtungen im christlichen Bereich weisen darauf hin, wie umfassend diese Tendenz ist.

[12] Die darstellende und praktisch anleitende Literatur zur Meditation ist unübersehbar geworden. Darum seien nur einige Sammelbände und Überblicksberichte angegeben: Albrecht Strebel, Meditation in West und Ost – Wesen und Formen, Information Nr. 65 der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, August 1976; Udo Reiter, Meditation – Wege zum Selbst, München 1976; Roman Bleistein, Hans-Georg Lubkoll, Robert Pfützner (Hrsg.), Türen nach Innen, München 1974; L. Boros, J. B. Lotz, B. Staehelin, E. Benz, P. Waser, W. Strolz, Bewußtseinserweiterung durch Meditation, Freiburg 1973; Michael Mildenberger, Heil aus Asien?, Stuttgart 1974.

[13] Jürg Wunderli, Schritte nach innen, Freiburg 1976.

[14] Hellmut Haug, Es ersteht eine neue Person, in: Lutherische Monatshefte 5/1973, S. 257 ff. In teilweise eindrücklichen Selbstzeugnissen schildern Ulli Olvedi und Hildegunde Wöller diesen im Sterben und Neuwerden sich vollziehenden Weg der Selbstfindung in: Der unverbrauchte Gott – Neue Wege der Religiosität, herausgegeben von Ingrid Riedel, München 1976, S. 64 ff.

[15] Dorothee Sölle, Die Hinreise – Zur religiösen Erfahrung – Texte und Überlegungen, Stuttgart 1975.

[16] Dorothee Sölle, a.a.O., S. 164.

[17] Die Wortschöpfung von Friso Melzer, einem der evangelischen Wortführer der meditativen Bewegung, faßt ganz glücklich zusammen, worum es geht. Vgl. Friso Melzer, Innerung – Wege und Stufen der Meditation, Kassel 1968.

[18] Hildegunde Wöller, a.a.O., S. 82 f.

[19] Vgl. Thomas Berry, Contemporary Spirituality: The Journey of the Human Community, in: Word out of Silence, Cross Currents Vol. XXIV, No. 2–3, S. 180.

[20] Vgl. Helmut Aichelin, Das Wiedererwachen des Mythos – Was ist neu an der „Neuen Religiosität"? Information Nr. 56 der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, September 1974, S. 25. Dazu: Ferdinand Menne (Hrsg.), Neue Sensibilität – Alternative Lebensmöglichkeiten, Sammlung Luchterhand 159, Darmstadt 1974, und Dieter Duhm, Der Mensch ist anders, Lampertheim 1975.

[21] Sri Aurobindo, The Life Divine, S. 753 f. Zitiert nach: Satprem, Sri Aurobindo – Das Abenteuer des Bewußtseins, Weilheim 1970, S. 236.

[22] Sie ist oft dargestellt und analysiert worden. Vgl. etwa: Günter Lanczkowski, Begegnung und Wandel der Religionen, Düsseldorf 1971; Gunther Stephenson (Hrsg.), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt 1976.

[23] Vgl. Reich Gottes oder Weltgemeinschaft? Herausgegeben von Walter Künneth und Peter Beyerhaus, Bad Liebenzell 1975, S. 222.

[24] Keiner hat den spirituellen Eruptionen und Revolutionen der Menschheit so intensiv nachgespürt wie Ernst Bloch. Sie sind ihm die wahre Geistes- und Hoffnungsgeschichte, die es für die noch ausstehende Menschwerdung des Menschen fruchtbar zu machen gilt.

[25] Albrecht Strebel, a.a.O., S. 43. Vgl. Jürgen Linnewedel, Mystik Meditation Yoga Zen, Stuttgart 1975. Linnewedel untersucht die Formen mystischer Versenkung in den verschiedenen Religionen mit dem Ergebnis, die Entsprechungen seien so unübersehbar, daß man „eine einheitliche Grundstruktur" voraussetzen müsse.

[26] Zitiert nach: Hans Waldenfels, Meditation – Ost und West, Einsiedeln 1975, S. 78.

[27] Sehr gründlich geschieht das bei Jacques Albert Cuttat, Asiatische Gottheit – Christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären, Einsiedeln o. J.

[28] David Jenkins, Einige Fragen, Hypothesen und Thesen für eine Untersuchung hinsichtlich der Menschenrechte, in: Die Welt wartet auf die Verwirklichung der Menschenrechte, epd-Dokumentation 5/1975, Frankfurt 1975.

[29] Schematisierungen und Typisierungen sind immer in der Gefahr, die Komplexität, der Wirklichkeit zu vergewaltigen. Eine der verkehrtesten Simplifizierungen ist die antithetische Stilisierung eines „östlichen" und eines „westlichen" Menschen. Vom benediktinischen „ora et labora" bis zu der Parole „Kampf und Kontemplation" der Communauté de Taizé straft die christliche Geschichte diese Typisierung Lügen. Für die östlichen Religionen und Kulturen gilt das gleiche. Wo solche Gegensätze offenkundig sind, etwa zwischen dem „Aktivismus" des Westens und der „Weltflüchtigkeit" des Ostens, da sind sie bereits Hinweis auf ein Defizit, auf den Verlust des Ursprungs und der Mitte.

[30] Vgl. M. M. Thomas, Die Bedeutung des Heils heute, in: Das Heil der Welt heute, herausgegeben von Philip A. Potter, Stuttgart 1973, S. 34. Von diesem Ansatz aus wäre das Verhältnis von Spiritualität und Ideologie zu entwickeln – eine notwendige Auf-

gabe, will die Theologie endlich von dem ungenügenden Begriff der „Quasi-Religionen" wegkommen, den Paul Tillich formte.

[31] Die Magna Charta biblisch-christlicher Spiritualität sind und bleiben die Seligpreisungen.

[32] M. M. Thomas, in: epd-Dokumentation 39/1974, S. 21–23. Vgl. Ökumene heute – Arbeitsmaterial für Gespräche in kleinen Gruppen, herausgegeben von den Evangelischen Landeskirchen in Baden und in Württemberg, Stuttgart 1976, S. 32.

[33] In seiner Schlußansprache auf der ÖRK-Vollversammlung in Nairobi sprach Philip Potter von der Wüstenwanderung. „Wir haben entdeckt . . ., daß wir Spiritualität nötig haben, um die Wüste gemeinsam ertragen zu können. Durch diese Versammlung hindurch hat uns die Erkenntnis der Buße, der Metanoia, der Notwendigkeit einer Veränderung unseres Denkens, unseres Verhaltens, unseres Lebensstils begleitet . . .". Zitiert nach: Ökumenische Centrale, Materialdienst Nr. 4, Frankfurt, Mai 1976.

[34] Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart 1972, S. 253. „Es ist also anders, als die Christen heute oft meinen: Nicht je *weniger* einer ‚Marxist' ist, desto mehr neigt er zum Christentum. Umgekehrt, je tiefer und anspruchsvoller der Marxist sich selbst und die riesige Tragweite seiner Aufgaben versteht, je *mehr* er Marxist ist, desto tiefer kann er auch aus der jüdisch-christlichen Überlieferung lernen und den Christen als potentiellen Verbündeten und Bruder begrüßen. Nicht also Überläufer und Verräter, sondern Menschen, die dem Wohl der Arbeiterklasse und der lebendigen Zukunft des Marxismus treu geblieben sind, die bereit sind, eventuell dafür auch zu leiden, sind fähig, dem Christentum und den Christen echte Dienste zu leisten, echte neue Perspektiven zu eröffnen" (a.a.O., S. 19 f.).

[35] Ronald Steckel, Herz der Wirklichkeit – Bilder einer Bewegung, Wuppertal 1973, S. 110.

„Spiritualität" — oder die Frage nach der Qualität christlicher Existenz

VON HEINRICH-HERMANN ULRICH

Seit einiger Zeit ist der Begriff „Spiritualität" in den Vordergrund des theologischen und kirchlichen Interesses geraten. Blättern wir allein den letzten Jahrgang (1976) der „Evangelischen Kommentare" durch, so begegnet uns das Thema in immer neuen Variationen: „Spiritualität aus der Bibel" (H. O. Wölber); „Spiritualität als Lebensstil" (Friedr. Heer); „Spiritualität und geschichtliches Handeln" (Wilh. Dantine); „Spiritualität in der missionarischen Praxis" (H. Bürkle); „Spiritualität für den Kampf in Asien" (Gabriele Dietrich); „Geistliche Konzentration des kirchlichen Lebens" (Eberhard Jüngel). Natürlich haben auch andere Periodica sich dem Thema zugewandt, und es gibt mittlerweile eine beachtliche Zahl von Artikeln und Betrachtungen zur Frage nach einer „neuen Spiritualität". Doch zeigt schon der Querschnitt durch eine einzige Zeitschrift die Fülle und Breite der mit dieser Thematik angesprochenen Aspekte.

Anstöße von Nairobi

Zweifellos hat die 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 23. November bis 10. Dezember 1975 in Nairobi (Kenia) hier entscheidende Schrittmacherdienste geleistet. Bereits in seinem Einführungsreferat hatte M. M. Thomas als Vorsitzender des Zentralausschusses eine *„Spiritualität für den Kampf"* (spirituality for combat) gefordert, wobei er auf eine Formulierung von David Jenkins zurückgriff und diese wie folgt definierte: „Wir sollten niemals vergessen, daß wir nicht lediglich gegen andere, sondern auch gegen uns selbst kämpfen, nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen eine irregeleitete Spiritualität wie etwa die Vergötzung einer Rasse, einer Nation oder einer Klasse und gegen die Rechtfertigung von Ideen, die inhumane und unterdrückerische Strukturen noch verstärken. Ausgangspunkt einer jeden Spiritualität der Gerechtigkeit muß daher die reuige Abkehr von den Götzen und die Hinwendung zum lebendigen Gott und zur Rechtfertigung durch den Glauben sein" (Bericht aus Nairobi 75, Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse, offizieller Bericht des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. von Hanfried Krüger und Walter Müller-Römheld, Frankfurt 1976, S. 250).

Aber auch über das Einführungsreferat von M. M. Thomas hinaus durchzog der Wunsch nach einer *„neuen Spiritualität"* – ähnlich der Forderung nach einem „alternativen Lebensstil" – zahlreiche Berichte und Diskussionen in Nairobi, besonders in den Sektionen II, III, IV und VI. Schließlich gab es einen eigenen „Workshop Spiritualität", der einen bemerkenswerten Bericht mit zahlreichen detaillierten Forderungen vorlegte und sich dabei auch nicht scheute, den Stil der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates deutlich zu kritisieren. Bemerkenswert ist besonders der Vorschlag, ein *„Programm des Suchens und Entdeckens"* aufzustellen, um „die vielen Zeichen des Heiligen Geistes, der heute unter uns wirkt, zu erforschen" und „um herauszufinden, wo und wie das liturgische Leben von Ortsgemeinden oder liturgische Ereignisse von Gruppen und Gemeinschaften dabei Kraft und Stütze sein können". Auf Anregung der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste hat der Rat der EKD diesen Vorschlag aufgenommen und eine Arbeitsgruppe ins Leben gerufen, die sich mit der anstehenden Thematik im Blick auf die Situation in der Bundesrepublik beschäftigt und dazu ein weiterführendes Programm ausarbeitet.

Lukas Vischer faßt die von Nairobi ausgehenden Impulse wie folgt zusammen: „Überschauen wir diese rasche Übersicht, so wird deutlich, daß das politische Engagement auf der Vollversammlung viel unmittelbarer als früher geistliche Fragen aufgeworfen hat. Es mag damit zusammenhängen, daß in Nairobi so viel von neuer Spiritualität und neuem Lebensstil die Rede war. Fast alle Überlegungen münden schließlich in die Frage nach der geistlichen Bewährung der Kirchen, der Gemeinden und jedes einzelnen ein. Es ging dabei nicht um die Mobilisierung neuer Kräfte. Wenn M. M. Thomas in seiner Eröffnungsrede von der Notwendigkeit einer Spiritualität des Kampfes sprach, dachte er nicht in erster Linie an aktivistischen Einsatz, sondern eher an die Verbindung ruhigen Vertrauens und militanten, erwartungsvollen und doch vom Erfolg nicht abhängigen Willens zur Veränderung. Ist aber nicht noch ein Schritt darüber hinaus erforderlich? Die Aufgaben, die sich aus der Entwicklung von Wissenschaft und Technologie für die menschliche Gesellschaft ergeben, reichen weiter als alles, was an die Kirchen herangetragen worden ist. Sie verlangen derartige Änderungen und Opfer, daß es zu einer eigentlichen Wende im geistlichen Leben der Kirchen kommen muß. Nur eine *Spiritualität neuartiger Radikalität* wird hier bestehen können. Zugleich ist aber deutlicher denn je, daß jeder Einsatz von Ungewißheit umgeben bleibt. Es bedarf darum in steigendem Maß einer Spiritualität der Grenzen, Menschen, die mit wenig Gewißheit in der Ungewißheit zu leben wissen und sich von den Grenzen, die uns gezogen sind, nicht entmutigen lassen" (Veränderung der Welt – Bekehrung der Kirchen, Denkanstöße der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi, Frankfurt 1976, S. 80f.).

Verstehen wir diese Äußerungen richtig, so sind sie zunächst einmal die *Anzeige eines Defizits.* Dies wird bereits an der angewandten Terminologie sichtbar. Schlägt man die neueren theologischen und kirchlichen Lexika auf, so erfährt man zwar einiges über Spiritismus und Spiritualismus, auch gibt es Aufklärung über die Spiritualen in der katholischen Kirche sowie über Negro Spirituals; doch der Begriff der Spiritualität bleibt unerwähnt. Es scheint auch kein Wort der deutschen Sprache zu geben, das den damit gemeinten Inhalt präzise ausdrückt. „Frömmigkeit" oder „Innerlichkeit" kommen jedenfalls als Übersetzungsmöglichkeiten nicht in Frage, obwohl die damit gemeinten Anliegen durchaus eingeschlossen sind. Doch ist der Begriff der Spiritualität weiter und offener: er erstreckt sich z. B. auch auf den Lebensstil und ist deshalb ganzheitlich gemeint, als Einheit der menschlichen Existenz nach Leib, Seele und Geist, als Zusammenklang von Sein und Tun, von Meditation und Aktion, von Haben und Verzichten.

Wo theologische und kirchliche Lexika uns im Stich lassen, leistet ausgerechnet die „weltliche" Brockhaus-Enzyklopädie Auslegungshilfe. Spiritualität wird hier als ein Begriff definiert, der originär in der katholischen Theologie Frankreichs zu Hause ist und christliche Frömmigkeit bezeichnet, „insofern sie *das unter Mitwirkung des Menschen vollzogene Werk des Geistes Gottes* ist. Weiterhin ist mit Spiritualität die *personale Aneignung der Heilsbotschaft* gemeint. Durch das sich so entfaltende geistliche Leben soll der Mensch in eine immer tiefer ausreifende persönliche Beziehung zu Gott in Christus treten, die sich nicht nur in Gebet und Kult, sondern auch im Dienst an der Kirche und den Menschen ausprägt und mit den entsprechenden Haltungen auch die jeweils ausgeübten profanen Berufe durchformt. In der Gegenwart scheint sich eine neue Form der Spiritualität herauszubilden; sie läßt sich kennzeichnen als eine Rückkehr zu den Quellen und durch eine aus vertiefter Innerlichkeit erwachsende *Offenheit für die Aufgaben der Welt*" (17. Band, S. 748).

Ähnlich sagt es Wilhelm Dantine: „Der Wortgruppe ‚Spiritualität' und ‚spirituell' haftet im deutschen Sprachgebrauch etwas Schillerndes an. Das ist offen zuzugeben; gerade darin aber liegt eine Chance für die Verwendung dieser aus dem französischen Katholizismus bei uns eingedrungenen Begrifflichkeit. Sie vermeidet die traditionelle deutsche Polarisierung von ‚geistig' und ‚geistlich', und sie ist trotz ihrer Nähe zu ‚Intellektualität' dennoch weit genug, um leibliche, naturhafte, geschichtlich-gesellschaftliche Bereiche mitzuumfassen, mindestens nicht auszuschließen, was unsere deutschen Begriffe wie Geist, Frömmigkeit und die lateinischen Fremdworte dafür leider durchweg tun. Der Einkauf

des Schillernden stellt so etwas wie ein notwendiges Übel dar: Wir brauchen einen sprachlichen Bewegungsraum, um *dem Geiste Gottes andere Dimensionen zu erschließen,* als sie ihm von den Schultheologen, insbesondere auch den von einem ideologisierten Personalismus beherrschten protestantischen, bislang erlaubt war" (Phantasie zum Aufbruch aus dem Gewohnten, Spiritualität und geschichtliches Handeln, in: Evang. Kommentare, Heft 10/1976, S. 582).

Betrachtet man einige der wiedergegebenen Zitate etwas genauer, so fällt auf, daß die Forderung immer wieder dahin geht, den Begriff der Spiritualität aus einer gewissen Engführung herauszubringen und ihm „andere Dimensionen zu erschließen" wie z.B. „leibliche, naturhafte, geschichtlich-gesellschaftliche Bereiche" (Dantine). Spricht Lukas Vischer von einer „Spiritualität neuer Radikalität", die durch die technisierte, verwissenschaftlichte und zugleich an ihre Grenzen stoßende Entwicklung der Gesellschaft erforderlich geworden sei, so kennzeichnet die Brockhaus-Enzyklopädie die wünschenswerte neue Spiritualität als „eine Rückkehr zu den Quellen" sowie als „eine aus vertiefter Innerlichkeit erwachsende Offenheit für die Aufgaben der Welt".

Damit wird das festgestellte Defizit etwas deutlicher umrissen. Definieren wir – darin der Brockhaus-Enzyklopädie folgend – Spiritualität als das „unter Mitwirkung des Menschen vollzogene Werk des Geistes Gottes", so wurde dieses Werk bisher zu einseitig auf die personale Existenz, auf die Bezirke menschlicher Innerlichkeit, bezogen. Alle übrigen Dimensionen des göttlichen Schöpfungs- und Versöhnungshandelns blieben mehr oder weniger ausgeklammert. Sie kamen entweder gar nicht oder nur am Rande vor. Damit aber wird der Finger auf eine Wunde gelegt, die sich in Theologie und Kirche immer schmerzhafter bemerkbar macht: der *Mangel an einer überzeugenden Pneumatologie.*

Einer der wenigen Theologen, die schon sehr frühzeitig darauf hingewiesen haben, ist Hendrik Berkhof. In seinem bereits 1968 erschienenen Buch „*Theologie des Heiligen Geistes*" schreibt er: „Es kann kein Zweifel sein: *die Pneumatologie ist ein vernachlässigtes Feld der systematischen Theologie.* Dafür gibt es tiefliegende Gründe. Einer der tiefsten Gründe liegt in der Natur des Geistes selbst . . . Er lenkt unsere Aufmerksamkeit ständig von sich selbst fort auf Christus hin. Einerseits verbirgt er sich in Christus, andererseits verbirgt er sich mit seinen Werken im Leben der Kirche und im Leben der einzelnen . . . Für die Vernachlässigung des Geistes sind auch historische Gründe anzuführen. Enthusiasten aller Zeiten – Montanisten, Wiedertäufer, Quäker, Anhänger der Pfingstbewegung und vieler anderer Bewegungen, die die Gegenwart des Geistes betonten – haben die offiziellen Kirchen entmutigt; denn diese mußten fürchten, daß das Band zwischen dem Geist und dem geschichtlichen Christus, dem Geist und dem Buchstaben der Schrift oder dem Geist und dem institutio-

nellen kirchlichen Leben gelöst würde. Diese Situation fand unter anderen Namen ihre Fortsetzung in der Kontroverse zwischen Liberalismus und Orthodoxie. In ihr stellte der Liberalismus einen neuen Spiritualismus dar, der von der Orthodoxie verworfen wurde, weil der liberale ‚Geist' eine bloße Ausweitung, Überhöhung des menschlichen Geistes zu sein schien ohne den notwendigen christologischen Horizont. Aus diesem Grunde legte die orthodoxe Erneuerung nach dem Ersten Weltkrieg eine neue Betonung auf die Christologie, freilich weitgehend auf Kosten des Interesses am Wirken des Geistes hier und jetzt" (Hendrik Berkhof, Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen 1968, S. 10f.).

Abschließend zu dieser Feststellung kommt Berkhof zu folgender Beurteilung der Situation: „So leben wir mit einer *unglücklichen und unfruchtbaren Alternative*, deren böse Konsequenzen sich unweigerlich bemerkbar machen. Auf der einen Seite sehen wir die etablierten großen Kirchen – ohne den Willen, auf die bewegende Aktion des Heiligen Geistes zu achten; mitten in ihnen ist der Glaube in Gefahr, eine intellektuelle, traditions- und institutionsgebundene Angelegenheit zu werden. Auf der anderen Seite sehen wir die rapide zunehmenden Pfingstbewegungen, bei denen die Realität des Geistes oft in gefühlsgeladenen, individualistischen und extravaganten Erscheinungen gesucht wird. Beide Teile leben in ihren Einseitigkeiten von den Mängeln und Irrtümern der anderen, die ihnen einen Vorwand liefern, ihre eigenen Schwächen und Irrtümer nicht zu sehen – aber auch nicht die biblische Wahrheit, die die anderen vertreten" (S. 11).

Spiritualität als Teilhabe an der Sendung Christi

Der *neue Ansatz*, den Berkhof sucht, um aus den Einseitigkeiten und Verengungen der Pneumatologie herauszukommen und gleichzeitig den gegenwärtigen Herausforderungen für eine „neue Spiritualität" zu begegnen, ist die *Verbindung von Geist und neuer Schöpfung, von Spiritualität und Sendung*. Zu diesem Ansatz kommt er freilich nicht auf spekulativem, sondern auf exegetischem Wege, indem er neuere bibelwissenschaftliche Erkenntnisse über den Zusammenhang von Christus und Pneuma im Neuen Testament aufnimmt (vgl. dazu vor allem: Ingo Hermann, Kyrios und Pneuma, Studien zur Christologie der Paulinischen Hauptbriefe, München 1961).

Den *pneumatologischen Haupttrend* in der gegenwärtigen kirchlichen Theologie umschreibt Berkhof mit folgenden Worten: „Vom Geist wird gewöhnlich in noetischen, applikativen, subjektiven Begriffen gehandelt. Er ist die Kraft, die unser Erkennen auf Christus richtet und unsere Augen für sein Werk öffnet. Das Hauptergebnis seines Werkes ist die Erweckung des Glaubens an Christus.

Das Werk des Geistes ist nur instrumental. Er selber wünscht, zurückzutreten und verborgen zu bleiben, um der Begegnung zwischen Christus und dem Menschen allein Raum zu lassen. So ist der Geist eine zweite Realität neben Christus, ihm aber gänzlich untertan. Sein Dienst erfüllt sich in der Zueignung des Versöhnungswerkes Christi, in der Wahrmachung der Rechtfertigung aus dem Glauben" (S. 25).

Will man diesen Haupttrend in einem kurzen Satz charakterisieren, so könnte man sagen: *Die Pneumatologie wird von der Christologie verschlungen.* Ein typisches Beispiel dafür ist etwa die Theologie von Karl Barth, zumindest in seiner früheren Zeit.

Demgegenüber fragt Berkhof, ob diese Auffassung den neutestamentlichen Aussagen über den Geist voll gerecht wird, und er antwortet: „Es gibt gute Gründe, diese Frage zu verneinen. *Der Geist ist weit mehr als ein Instrument oder die subjektive Kehrseite des Werkes Christi. Sein Kommen zu uns ist ein großes neues Ereignis in der Reihe der rettenden Taten Gottes.* Er schafft eine eigene Welt, eine Welt der Bekehrung, der Erfahrung, der Heiligung; des Zungenredens, der Prophetie und der Wunder; der Sendung, der Erbauung und der Leitung der Kirche usw. Er setzt Amtsträger (‚Geistliche') ein; er organisiert; er erleuchtet, inspiriert, erhält; er tritt für die Heiligen ein und hilft ihrer Schwachheit auf; er durchforscht alle Dinge, sogar die Tiefen der Gottheit; er leitet in alle Wahrheit; er gewährt eine Vielfalt von Gaben; er überzeugt die Welt; er erklärt die Dinge, die in Kürze kommen werden . . . Diese und ähnliche Worte haben alle jene im Sinn, die noch in jedem Jahrhundert der Kirchengeschichte gegen den Mangel geistlicher, vom Geist geschenkter und gestalteter Realität im offiziellen Leben der Kirche protestierten. Sie taten es im Namen der neutestamentlichen Verheißungen über das Wirken und die Gaben des Heiligen Geistes" (S. 25 f.).

Die Berechtigung dieses Protestes erkennt Berkhof an. Doch sieht er zugleich in der einseitigen Betonung dieser biblischen Aussagen die Gefahr, daß der Geist sich von Christus emanzipiert und daß die christologische Substanz schwindet. Hier vollzieht sich gleichsam der umgekehrte Vorgang wie im Haupttrend gegenwärtiger Theologie: *die Christologie wird von der Pneumatologie verschlungen.*

Die biblische Lösung und damit die Überwindung der falschen Alternative liegt nach der Meinung von Berkhof weder in der einen noch in der anderen Richtung, sondern in der *Erkenntnis, daß „Christus der Geist und der Geist Christus in Aktion"* ist (S. 28). Aus dieser Identität ergibt sich zugleich der *Bezug zur Sendung:* „Der Geist ist die neue Weise des Lebens und Handelns Jesu Christi. Durch seine Auferstehung wird er eine Person in Aktion, durch die

fortgesetzt und im Weltmaßstab wirksam gemacht wird, was er in seinem irdischen Leben begann . . . Als unserem Repräsentanten (‚corporate personality' nach H. W. Robinson) obliegt ihm ein zweifaches Werk. Auf der einen Seite hat er als *pars pro toto* zu tun, was das totum (aller Menschen) weder fähig noch willens ist zu tun. Er tat es durch seinen Gehorsam, sein Opfer und seine Auferstehung – ein für allemal und als der Eine für alle. Und nun, da er den alten Menschen, unsere sündige Existenz, in den Tod gegeben hat und da er den neuen Menschen in seiner Auferstehung empfangen hat, indem er selbst dieser neue Mensch geworden ist, muß er seine neue Realität in die alte Menschheit hineinpflanzen, hat er also *von dem pars zum totum* zu gehen. Dies eben tut er als der Geist, und wir verstehen nun, warum der Geist . . . nicht gegeben werden konnte, bevor Jesus verherrlicht war . . . Demnach ist Christi auferweckte und erhöhte menschliche Natur nicht nur der Ausgangspunkt, sondern ebenso das Ziel seines Wirkens im Geist. Die neue Gestalt (morphe) des Einen ist der Anfang; die Gleichgestaltung (symmorphia) der Vielen ist das Ende" (S. 30f.).

Spiritualität, so folgern wir, kann deshalb *kein Selbstzweck* sein – sei es für die Kirche, sei es für den einzelnen. Verstehen wir sie als Teilhabe und Mitwirkung am Werk des Heiligen Geistes, so weist sie immer über sich hinaus, denn es geht ja um die Bewegung von dem Einen zu den Vielen, von Jesus Christus zur Welt. Daß dieser Zusammenhang nicht immer gesehen wurde und daß das missionarische Zeugnis der Kirche oft kraftlos, undeutlich oder überhaupt nicht vorhanden war, liegt an dieser Geist- und Sendungsvergessenheit der Christenheit über lange Strecken der Kirchengeschichte. Spiritualität wurde so zu einem Instrument der Selbstpflege: im Katholizismus als kooperatives Prinzip zur Erhaltung der Kirche, im Protestantismus als personales Prinzip zur Erweckung des persönlichen Glaubens an Christus und zur Annahme der Rechtfertigung. Erst wenn *Spiritualität und Sendung* wieder in ihrer *Zusammengehörigkeit* gesehen werden, können diese Engführungen und Vereinseitigungen überwunden, können der Spiritualität neue Dimensionen erschlossen werden.

Hier liegt der Sinn der Formulierung von M. M. Thomas *„Spiritualität für den Kampf"*, mit der er zugleich die Losung des Jugendkonzils von Taizé 1975 aufgenommen hat: „Meditation und Engagement". Beide Formeln – ähnlich der Vorstellung des Ignatius von Loyola von „meditativus in actione" – wollen sagen, daß die Zuwendung zu Gott, die Teilhabe am Wirken seines Geistes, immer in die Welt weist: sei es im Sinn der missionarischen Verkündigung, sei es im Sinn des diakonischen Dienstes am Menschen, sei es im Sinn der Mitgestaltung des politischen und gesellschaftlichen Lebens. *Spiritualität und Sendung gehören deshalb zusammen.* Zugleich macht diese Formel deutlich, daß der Sen-

dung Jesu Christi immer *Widerstand* begegnet, der zum Kampf herausfordert. „Das christliche Leben ist ein ständiger Kampf gegen die Mächte der Zerstörung, der Angst und der Verzweiflung, die uns in Unbeweglichkeit und Gespaltensein festhalten . . .“ (Bericht über Nairobi, S. 321). Darauf muß der Christ gefaßt sein und sich für diesen Kampf wappnen. *Spiritualität wäre dann die Zurüstung zu diesem Kampf,* der nicht Fleisch und Blut gilt, sondern jenen „Mächten und Gewalten, die in der Finsternis dieser Welt herrschen“ (Eph6,12), und das Bild des miles Christi im Neuen Testament (Eph6,12ff.) wäre in der Tat die angemessene Beschreibung christlicher Existenz. Muß man noch sagen, daß dies mit Kreuzzugsmentalität nichts, aber auch gar nichts zu tun hat? Denn der Geist, der in dieser „Spiritualität für den Kampf“ waltet, ist ja nicht der Geist der Vernichtung, sondern der Liebe (vgl. Luk9,55). Was aber den Lebensstil des miles Christi anbetrifft, so wird er geprägt nicht von der Frage, was denn wohl gerade noch „erlaubt“ sei, sondern von der anderen Frage, was denn wohl für die Sendung des Christen am besten „taugt“ (1Kor6,12). Auf das heute so dringlich zur Diskussion stehende Problem von Konsum und Askese im Leben des Christen fällt unter diesem Aspekt ein ganz neues Licht „. . . Keine echte Spiritualität dient nur der Selbstbefriedigung . . .; alle christliche Spiritualität bedeutet Buße, Zucht (Askese), Opfer und Leidensbereitschaft (Phil2,7-8)“ (Bericht aus Nairobi, S. 321).

Spiritualität als Leben mit der Kirche

Stellen wir nun die Frage, wer denn primär Träger jener Sendung ist, die der Geist bewirkt, so bekommen wir von den christlichen Konfessionen verschiedene Antworten. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht *Luthers Erklärung des Dritten Glaubensartikels:* „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet und im rechten Glauben geheiligt und erhalten, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben.“

In dieser Formulierung, die sprachlich wie theologisch großartig durchgeformt ist, steckt eine *Tendenz: der einzelne wird hier der Kirche eindeutig vorgeordnet.* Wir finden diese Tendenz in allen reformatorischen Bekenntnisschriften (das „pro me“!), und sie ist der Ausgangspunkt einer Frömmigkeit geworden, in der die personalen Kategorien die Hauptrolle spielen und in der die Teilhabe am Werk des Heiligen Geistes primär auf die persönliche Aneignung des Heils zielt. Wir wissen um die segensreiche Geschichte dieser Frömmigkeit, aber wir müssen

fragen: Wird Luthers Tendenz dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, also der Vorlage für seine Erklärung, gerecht? Hier heißt es doch in *eindeutiger Vorordnung der Kirche vor dem einzelnen:* „Ich glaube an den Heiligen Geist, eine heilige, allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben."

Diesem Trend – der Vorordnung der Kirche vor dem einzelnen – ist der Katholizismus gefolgt. Die beiden maßgeblichen Enzykliken „Divinum illud" (1897) und „Mystici corporis" (1943) bekräftigen unmißverständlich, was schon immer Glaube der katholischen Kirche war. Als das vornehmste Werk des Geistes wird hier die Schaffung und Erhaltung der sakramental-hierarchischen Struktur der Kirche angesehen, von der der einzelne hinsichtlich seiner Partizipation am Heilsgeschehen abhängig bleibt: „Wie der göttliche Erretter den Parakleten, den Geist der Wahrheit, sandte, der als sein Repräsentant die verborgene Leitung der Kirche auf sich zu nehmen hatte, so wies er Petrus und seine Nachfolger an, daß sie ihn auf Erden offenbar machen sollten durch ihre Leitung der christlichen Gemeinschaft" („Mystici corporis", Sektion II, 1).

Ist die traditionelle *protestantische Spiritualität* demnach primär die auf Christus gerichtete *Herzensfrömmigkeit*, so versteht sich *katholische Spiritualität* traditionell primär als *Teilhabe am Leben der Kirche*. „Wo der Katholizismus die Relation zwischen dem Geist und der Kirche als eine unmittelbare, die Relation zwischen dem Geist und dem einzelnen hingegen als eine vermittelte, sich auf die erstgenannte gründende betrachtete, trat die radikale, sich auf den Geist berufende Form des Protestantismus für die genaue Umkehrung dieser Ordnung ein. Nach ihr ist der Geist für den einzelnen bestimmt. Das Herz des Gläubigen ist seine Wohnstätte" (Berkhof, S. 51).

Muß es bei dieser Antithetik bleiben? Oder müssen wir nicht den Mut haben, die angezeigte Problematik neu zu durchdenken und *traditionelle Lösungen infrage zu stellen?* Daß der Protestantismus ein spürbares Defizit in der Ekklesiologie hat und daß protestantische Spiritualität demgemäß einen geringen Bezug zur Kirche hat, liegt auf der Hand. Ohne Zweifel hängt dies mit seiner Abneigung gegen alles Institutionelle und Hierarchische zusammen. Aber müssen wir hier nicht umlernen und auch eine gewisse Selbsttäuschung aufgeben? Der institutionelle Aspekt gehört nun einmal unabdingbar mit dem Leben selbst zusammen. Will es erhalten werden, braucht es Kontinuität. Kontinuität aber ist nicht denkbar ohne Institution. „Das Neue Testament", so sagt deshalb Berkhof, „hat nicht die geringste Mühe mit der *Erkenntnis, daß der Geist mit äußerlichen, sichtbaren Akten, Ämtern und Organisationsformen verbunden ist*" (S. 58).

Daraus folgert er: „Solange wir den einzelnen an die erste Stelle setzen, verhindern wir den echten Blick auf die Kirche als den Nährboden und die Mutter für den einzelnen und sein Leben. Stellen wir aber die Kirche voran, so sehen wir, wie der einzelne aus ihr geboren wird, und unsere Erkenntnis wird logisch in die Richtung auf ihn geführt. Die logische Reihenfolge ist nämlich, *daß Christus auf die Sendung weist, die Sendung auf die Kirche und die Kirche auf den einzelnen*" (S. 56).

Werden wir durch die modernen Human- und Sozialwissenschaften nicht zu ähnlichen Erkenntnissen geführt? Die Gesellschaft ist vor dem Individuum, und der Prozeß der Individuation setzt den Prozeß der Sozialisation voraus. Durch die Gemeinschaft wird der Mensch zum Menschen, lernt er gehen, sprechen, kommunizieren. Tatsächlich spielt die *religiöse Sozialisation* auch *für die Prägung der Spiritualität eine entscheidende Rolle.* Bekehrung, Wiedergeburt, Erneuerung – sie können oft wie ein plötzliches Ereignis über den einzelnen hereinbrechen. Aber ebenso setzen sie zumeist einen längeren Weg der Aneignung voraus. Beziehen und nähren wir als Kinder unser Glaubensleben nicht tatsächlich vom Vorbild der Eltern, vom Frömmigkeitsschatz der Kirche, von den Gottesdiensten und Gebeten der Gemeinde, von überlieferten Gesangbuchliedern und Katechismuslehren? Diese Vorgabe ist nicht zu leugnen, und es wäre ein Akt der Wahrhaftigkeit, wenn wir auch als Protestanten eine Spiritualität bejahen und anstreben, die sich als Anteilhabe am Leben der Kirche versteht.

Freilich wäre der Begriff „Kirche" in diesem Zusammenhang noch einer kritischen Betrachtung wert. Es kann nicht die irreformable hierarchische Struktur sein, die hier gemeint ist. Dagegen müßte das *„Ecclesia semper reformanda"* hervorgekehrt und unterstrichen werden. Aber es kann auch ebensowenig die reine Personengemeinschaft sein, die sich erst aus der Addition der einzelnen Gläubigen ergibt. Hiergegen steht die Erkenntnis von der Vorgabe der Kirche als institutioneller Wirklichkeit. Beide zusammen – die Bezugnahme auf Institution wie auf Gemeinschaft – ergeben erst jene Spiritualität, die wir meinen, wenn wir sie – in reformatorischer Entschiedenheit, katholischer Universalität und ökumenischer Weite – als Anteilnahme am Leben der Kirche charakterisieren: „Der Geist als Christus in Aktion vollzieht ein *zweifaches Werk:* ein Werk der *Repräsentation,* der Vergegenwärtigung einerseits und der *Inkorporation,* der Einverleibung, andererseits. In Taufe, Predigt und Eucharistie, wie im Werk des Amtes überhaupt, wird der eine Christus unter uns Gegenwart. Die Institution ist der Weg dieser Vergegenwärtigung . . . Und wie die Vergegenwärtigung ihr Ziel in der Einverleibung findet, so findet die Einverleibung ihr Ziel in dem Aufbau der Gemeinde als einer Verheißung der neuen Menschheit, als eines Gemeinwesens, das nach dem Bild Christi geformt ist" (Berkhof, S. 71).

Spiritualität als Leben mit Gott

In seinem geistvollen Artikel „Der Königsweg der Spiritualität" (Evang. Kommentare, Heft 12/76, S. 725 ff.) nimmt Hans-Otto Wölber wie kein anderer Autor mit großer Entschiedenheit dafür Partei, daß *Spiritualität als das personale Verhältnis zu Gott,* „unsere Verwiesenheit an die Unmittelbarkeit zu Gott" (Karl Rahner), verstanden werde. Im normalen christlichen Alltag seien wir immer nur konfrontiert mit begrifflichen, liturgischen und strukturellen Objektivationen. Doch es komme darauf an, diese Objektivationen zu durchbrechen und auf das Wehen des Geistes zu achten, dessen Wirken methodisch nicht faßbar sei.

Die Stoßrichtung dieser Formulierungen geht in zwei Richtungen: einerseits wird darauf aufmerksam gemacht, daß die *„Gottesbeziehung nicht machbar"* ist – weder durch christliche Praktiken noch durch ostasiatische Yoga-Übungen oder transzendentale Meditation, andererseits ist sie *Kern und Stern aller Spiritualität,* so daß ein Christ sich nie mit „Objektivationen" begnügen kann, sondern immer den Durchbruch durch traditionelle und institutionelle Verkrustungen des Glaubenslebens im Auge haben muß, um zur Unmittelbarkeit, zur personalen Beziehung zu Gott durchzustoßen. „Das Wort Gottes, das das Vehikel für den Geist darstellt, zeigt, daß es jede Art von Spiritualität gibt: Träumer und Visionäre, Zungenredner, Enthusiasten und theologische Eiferer, aber auch stille Zuhörer und Täter wie Maria und Martha. Was bei alledem geschieht, ist das *Leben mit Gott,* und dies genau halte ich für die beste Formel für Spiritualität. Leben mit Gott ist dabei rundum verstanden: handeln und sich besinnen, etwas zu Herzen nehmen, Verantwortung tragen, den einzelnen und das große Ganze ins Auge fassen, aktiv helfen und stille sein. Vor allem aber . . . gehören zu diesem Leben Gebet, Hymnus, Symbol, Ritus und Feier, also Religion."

Spiritualität in diesen personalen und ganzheitlichen Dimensionen ist demgemäß eine *„Sensibilisierung für Gott"*, ein *„Suchvorgang"*, ein Drängen, Anklopfen und Ringen um die Begegnung mit dem lebendigen Herrn: „Es handelt sich eben nicht um das Pochen auf Ideologie, um fertige Sätze, um einen sach- und systembezogenen Glauben, um Kult und Kirchenordnung, um Versenkung in sich selbst, um emotional erzeugte Erhebungen. Diese spirituelle Statik ist unbiblisch. *Biblisch ist das Ringen mit Gott."* Die Bibel ist der „Königsweg" solcher Spiritualität, weil sie nicht nur von Menschen berichtet, die in dieser Weise Gott gesucht und gefunden haben, sondern weil sie uns die Gebete, Gedanken und Regungen selbst ins Herz legt, die zu solchem „Suchvorgang" motivieren.

Doch Spiritualität ist nicht nur Suchen, sondern ebenso *Finden* oder besser: *Gefundenwerden.* Wo es dazu kommt – und es kommt dazu nicht durch irgendeinen seelischen Mechanismus, sondern nur durch das Wirken des Geistes –, da wird die *Natur des Menschen durch den Geist gleichsam mit Beschlag belegt.* Der Mensch wird verwandelt und erneuert in das Bild dessen, der ihn geschaffen und erlöst hat. Was vorher Lehre und Begriff war, wird lebendige Wirklichkeit (vgl. dazu: Theodor Haug, Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes heute, Stuttgart 1948). Ausgehend von den Formulierungen in Luthers Erklärung zum dritten Artikel haben die alten Dogmatiker in diesem Zusammenhang vom „*Ordo salutis*" gesprochen und darunter einen Weg verstanden, den der Geist führt: von der Berufung und Erleuchtung über Bekehrung und Wiedergeburt bis zur Heilsgewißheit und Heiligung (vgl. Emil Wacker, Ordo salutis, neu hrsg. von Martin Pörksen, Breklum 1960).

Natürlich kann ein solches Ordo-Denken leicht dazu verführen, den Glaubensstand des einzelnen zu messen und zu klassifizieren, und gerade dies wäre der Tod jeder echten Spiritualität. Doch ist mit den neutestamentlichen Begriffen ja nichts anderes gemeint als das Fortschreiten auf einem Wege, den der Glaube weist, als ein Wachsen und Reifen zum „Mannesalter in Christus" (Eph4,13 ff.). Wie sagt es die bereits zitierte Brockhaus-Enzyklopädie? „Mit Spiritualität ist die personale Aneignung der Heilsbotschaft gemeint. Durch das sich so entfaltende geistliche Leben soll der Mensch in eine *immer tiefer ausreifende Beziehung zu Gott in Christus treten,* die sich nicht nur in Gebet und Kult, sondern auch im Dienst an der Kirche und an den Menschen ausprägt und mit den entsprechenden Haltungen auch die jeweils ausgeübten profanen Berufe durchformt."

Wenn das Neue Testament von diesem Fortschreiten auf dem Glaubenswege, von Rechtfertigung und Heiligung, von Wachsen und Reifen, von Sterben und Auferstehen spricht, so ist damit jedoch alles andere gemeint, als ein geistlicher Automatismus. Vielmehr herrscht die Überzeugung, daß der Weg des Glaubens nur beschritten werden kann, wenn gleichzeitig in Anspruch genommen wird, was Gott an Gaben und Zeichen dafür bietet. *Spiritualität wäre dann die Inanspruchnahme dieser Gaben und Zeichen:* im Hören auf das Wort der Schrift, in Gebet und Fürbitte, in Beichte und Absolution, in Abendmahl und seelsorgerlichem Zuspruch. Nur wo solche Inanspruchnahme der Gnade täglich neu geschieht, kann der Glaube gegen alle Anfechtungen bestehen. Es wäre die Anerkenntnis, daß wir Gottes und seines Geistes bedürftig sind, um leben zu können. Aber gerade diese Anerkenntnis wäre der wahre *„Königsweg der Spiritualität".*

Grundsätze und Praxis ökumenischer Berichterstattung

Aus evangelischer Sicht

VON HANS-WOLFGANG HESSLER

1. Verhältnis von Ökumene und Publizistik

Bei diesem Thema werden einige zunächst terminologische Schwierigkeiten haben. Was ist hier mit „ökumenischer Berichterstattung" gemeint? Ist damit gemeint so etwas wie eine ökumenisch, also eine interkonfessionell gemeinsam betriebene und verantwortete publizistische Arbeit? So wie sie von einigen ökumenischen Einrichtungen ausgeht. Oder ist damit gemeint ganz generell eine publizistische Wirksamkeit, die in ihren Inhalten und in der Art und Weise der Vermittlung eine ökumenische Intention oder Dimension hat beziehungsweise anstrebt? Auch das ist bei uns und international zu finden. Oder ist damit ganz schlicht eine Berichterstattung über ökumenische Vorgänge gemeint? So, wie sie heute praktisch von allen kirchlich orientierten publizistischen Einrichtungen, mit mehr oder weniger Kompetenz und Sachverstand, auf nationaler und übernationaler Ebene geleistet wird. Im hier behandelten Kontext ist letzteres gemeint.

Von hierher ergibt sich eine weitere Anfrage an das Thema. Die Frage nämlich, ob es für diese ökumenische Berichterstattung überhaupt spezielle „Grundsätze" gibt und geben darf. Viele meiner Kollegen werden das – mit guten Gründen – bezweifeln. Kirchliche Publizistik ist ein Teil der allgemeinen Publizistik. So ist auch ökumenische Berichterstattung ein Teil der allgemeinen Publizistik. Es kann somit auch für die publizistische Behandlung ökumenischer Vorgänge themenspezielle Grundsätze gar nicht geben. Es kommen für sie die gleichen Grundsätze und Regeln in Betracht, die unter Journalisten für die Berichterstattung über alle anderen Vorgänge und Themen gelten und maßgeblich sind.

Das heißt konkret: Für die ökumenische Berichterstattung gelten die gleichen Arbeitsnormen und Kriterien wie anderswo in der Publizistik. Das bedeutet: sachliche Richtigkeit, weitestmögliche Vollständigkeit innerhalb des zur Verfügung stehenden Raumes, Aktualität, Relevanz und Kontextvermittlung. In der Konstellation dieser fünf Koordinaten entstehen Information und Nachricht. So sollte auch ökumenische Berichterstattung zustande kommen.

Das alles freilich schließt nicht aus, daß sich im ständigen intensiven publizistischen Umgang mit ökumenischen Sachverhalten ein paar allgemein gültige Einsichten und Erfahrungen einstellen. Diese werden sich dann aber mehr auf die Beurteilung und Einordnung bestimmter Tatbestände und weniger auf die Methodik ihrer publizistischen Aufbereitung und Vermittlung beziehen.

Wir im Evangelischen Pressedienst jedenfalls arbeiten auch bei der Sammlung, Aufbereitung und Weitergabe von Informationen aus der Ökumene möglichst strikt nach den in der Publizistik generell für das Nachrichtenwesen gültigen Gesetzen und Regeln. Das ist schon mit Rücksicht auf die Adressaten des von uns verbreiteten Materials notwendig. Das Nachrichtenangebot muß in Form und inhaltlicher Gliederung so gestaltet sein, daß es einen Zugang in die anderen Kommunikationssysteme findet.

Gleichwohl reizt das Thema zu ein paar grundsätzlichen Anmerkungen. Diese beziehen sich jedoch auf das Verhältnis von Ökumene und Publizistik im ganzen. Ich beschränke mich in diesem Zusammenhang auf drei.

Das hier angeschnittene Thema erinnert an eine gute Bundesgenossenschaft. Ökumene und Publizistik haben eine außerordentlich enge Beziehung zueinander. Beide Größen sind in einer besonderen Weise aufeinander angewiesen. Es besteht zwischen beiden eine permanente Wechselwirkung.

Wieso? Auf der einen Seite: Publizistik hat einen starken fortwährenden Anteil daran, daß sich Ökumene realisiert. Wie geschieht das? Das geschieht dadurch, daß Publizistik permanent ein Bild vom anderen zu vermitteln versucht. Dadurch, daß Publizistik den Dialog, in seinen Übereinstimmungen und ebenso in seinen Kontroversen, in Gang hält. Schließlich dadurch, daß sie Einsichten und Erfahrungen weitergibt und damit auch fortschreibt. Zeitlich und geographisch.

Auf der anderen Seite: Im Gegenzug dazu wirkt Ökumene in die Publizistik hinein. Sie wirkt daran mit, daß Publizistik sich eine zusätzliche Dimension erschließt, daß sie ihre eigentliche Weite wahrnimmt. Wie geschieht das? Das geschieht dadurch, daß die Ökumene mit ihrer Thematik und Universalität die Publizistik fortwährend aus einer engen Provinzialität herausstößt, in die diese immer wieder zurückfällt. Dadurch, daß sie den Blick vom einzelnen und vom Detail auf die Gesamtheit und das Ganze wendet. Dadurch, daß sie unaufhörlich mit ihren Vorstellungen und Kriterien den Status quo in Frage stellt und im Sinne erlaubter und notwendiger Einmischung zu Grenzüberschreitungen ermutigt. Das geschieht schließlich dadurch, daß Ökumene, weil sie keine eigenen Interessen im Spiele hat, die Interessen anderer öffentlich und glaubwürdig vertreten kann und im Gewirr der Stimmen die Zwischentöne hörbar macht und für alles das in der Publizistik einen Komplizen sucht und in bestimmten Gegebenheiten auch finden muß.

Hier greifen in vielerlei Hinsicht Funktion und Intention von Ökumene und Publizistik erkennbar ineinander. Hier kann es dazu kommen, daß die Publizistik die Ökumene ökumenischer und die Ökumene die Publizistik publizistischer macht. So kann sich in einer einzigartigen Umkehrung hier Ökumene als eine publizistische Möglichkeit und dort Publizistik als eine ökumenische Möglichkeit erweisen und darstellen.

Die Frage nach der ökumenischen Berichterstattung erinnert gleichzeitig daran, daß die Ökumene auch in ihren offiziellen Bekundungen der Publizistik in der Hierarchie der Dienste schon frühzeitig einen hohen Stellenwert eingeräumt hat. Es ging dabei stets um zwei Dinge gleichzeitig. Es ging einmal darum, die Kirchen dazu anzuhalten, die Möglichkeiten der modernen Massenkommunikation für sich selber voll in Anspruch und in Gebrauch zu nehmen. Und es ging zum anderen um die Bereitschaft auf seiten der Ökumene und der Kirchen, nun auch ihrerseits aktiv eine Mitverantwortung für die Sicherung der medialen Kommunikation im ganzen als einer wichtigen Funktion in der Gesellschaft zu übernehmen.

Es gibt dazu einige recht bemerkenswerte Aussagen ökumenischer Gremien, die in der regionalen und nationalen Diskussion über die Rolle der Publizistik in Kirche und Öffentlichkeit und über die für die soziale Kommunikation unerläßlichen Freiräume bedauerlicherweise nur selten aufgegriffen worden sind. Darunter verdient auch heute noch der 1968 von der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala vorgelegte Bericht „Die Kirchen und die Medien der Massenkommunikation" Erwähnung.

Dieser von einer internationalen Gruppe führender Publizisten unter Vorsitz von Hanns Lilje erarbeitete Bericht nennt die Medien „die Bindeglieder der modernen Welt". Gleichzeitig ist von ihnen als von „potentiellen Werkzeugen der Mission" die Rede. Das Verhältnis von Ökumene und Publizistik würdigt diese Ausarbeitung mit einem gewichtigen historischen Vergleich. Es heißt dazu wörtlich: „Im allgemeinen war der Beitrag der Massenmedien zum interkonfessionellen Verständnis für die ökumenische Bewegung ebenso wichtig wie die Erfindung der Druckkunst für die Reformation."

Hier in diesem Bericht von Uppsala wird betont auch von der Partnerschaft gesprochen, die Ökumene, Kirche und Publizistik miteinander eingehen sollten, sowie von der Notwendigkeit, daß die Kirchen mitverantwortlich für die Funktionsfähigkeit der Publizistik im ganzen sind. Die Kirchen werden in diesem Sinne dazu aufgefordert, „ihr traditionelles Mißtrauen gegenüber den Medien aufzugeben und eine feste Partnerschaft mit denjenigen einzugehen oder zu suchen, die die modernen Kommunikationssysteme schaffen, erstellen, gebrau-

chen und bewerten." Gleichzeitig appelliert der Bericht mit dem Ziel einer allgemeinen kommunikationspolitischen Mitverantwortung an die Kirchen, „daß nicht nur der Gebrauch, sondern auch die Struktur und die Funktion der Medien das volle Engagement der christlichen Gemeinschaft erfordern. Beiden muß die gleiche Aufmerksamkeit gewidmet werden."

In eine ähnliche Richtung weisen Äußerungen des Lutherischen Weltbundes zu Inanspruchnahme und Sicherung der medialen Kommunikation. Hier ist speziell zu verweisen auf einen Bericht, den Ausschüsse des Lutherischen Weltbundes für Massenkommunikation und Publikationsstrategie 1972 vorgelegt haben. Die gemeinsame Äußerung dieser beiden Planungsausschüsse führt die weitreichenden inhaltlichen Wirkungen aus dem Miteinander von Kirche und Publizistik vor Augen. Es heißt darin: „Der öffentliche Charakter der Medien bringt die außerordentliche Chance mit sich, den öffentlichen Charakter der christlichen Botschaftsverkündigung neu zu entdecken." Die mediale Kommunikation werfe nicht nur Fragen auf im Blick auf Quantität der Anzusprechenden, sondern auch im Hinblick auf die Qualität der Botschaft selbst.

In diesem Zusammenhang muß schließlich erinnert werden an das, was das Zweite Vatikanische Konzil zu den Möglichkeiten der Publizistik und der modernen Massenkommunikationsmittel formuliert hat. Dazu ist heranzuziehen das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die „Werkzeuge der sozialen Kommunikation" (Presse, Film, Theater, Rundfunk und Fernsehen) aus dem Jahre 1963.

Eine weitere, dritte, allgemeine Anmerkung zum Verhältnis Ökumene und mediale Kommunikation führt bereits in die unmittelbare Nähe der publizistischen Praxis. Und damit auch in die Praxis der ökumenischen Berichterstattung. Sie betrifft den Umgang mit der Information. Auch dazu äußern sich der Uppsala-Bericht des Ökumenischen Rates der Kirchen und das Kommunikations-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils. Beide Seiten, Ökumenischer Rat und, in den Formulierungen allerdings wesentlich zögernder und einschränkender, römisch-katholische Kirche, bekennen sich darin zu den Grundprinzipien einer offenen Informationspolitik und damit zum Grundgedanken uneingeschränkter Informationsfreiheit, in der Öffentlichkeit ebenso wie in der Kirche. Das ist ein bemerkenswerter Tatbestand, den es festzuhalten gilt.

Die entsprechenden Formulierungen lauten (im Bericht der Vollversammlung von Uppsala): Gleichzeitig (mit dem Eintreten für Informationsfreiheit anderswo) „haben die Kirchen selbst in ihrer Informationspolitik und -praxis die Verpflichtung, Information frei zugänglich zu machen. Außer in Bereichen wie etwa der privilegierten Kommunikation in der Beichte sollte die Kirche sich nicht

scheuen, ihr eigenes Leben der öffentlichen Kritik auszusetzen. Die Kirchen dürfen nicht auf andere Institutionen Prinzipien anwenden, die sie in ihren eigenen Angelegenheiten nicht zu praktizieren bereit sind."

Das römisch-katholische Dekret über die Werkzeuge der sozialen Kommunikation plädiert für die gleichen Grundsätze, freilich, zumindest für protestantische Ohren, mit einigen nicht unwichtigen Nuancierungen. Die römische Version zur Informationspraxis lautet: „Es gibt also in der menschlichen Gesellschaft ein Recht auf Information über das, was dem Menschen, sei es als einzelner oder als Mitglied der Gesellschaft, je nach seiner besonderen Situation zu wissen zukommt. Die rechte Ausübung dieses Rechtsanspruches erfordert aber, daß die Mitteilung inhaltlich stets der Wahrheit entspricht und auch, bei Beachtung der durch Recht und menschliche Rücksicht gezogenen Grenzen, vollständig ist. Zudem muß sie in der Form ethisch einwandfrei sein, das heißt, beim Sammeln und Verbreiten von Nachrichten müssen die ethischen Grundsätze sowie die Rechte und Würde des Menschen geachtet werden; denn nicht alles Wissen bringt Nutzen, ‚die Liebe aber baut auf' (1Kor8,1)".

Beide Äußerungen, die des Ökumenischen Rates, ebenso die des Konzils (wobei der Hinweis „nicht alles Wissen bringt Nutzen" zusätzliche Reflexion verdient), beschreiben den Handlungsspielraum publizistischen Engagements mit seinen Möglichkeiten und Begrenzungen. Sie rühren damit zugleich an die vielen Probleme, Streitfragen, Empfindlichkeiten, Frustrationen und Konflikte, die den Alltag des Nachrichtenjournalisten bestimmen. Auch den Alltag des Publizisten, der es mit ökumenischen Sachverhalten zu tun hat.

Es gibt nicht nur die Möglichkeiten der Information. Es gibt ein Recht auf Information. Darüber muß weiter gesprochen werden. Im ökumenischen Kontext. Aber genauso auch in den Gegebenheiten der regionalen und örtlichen Kirche.

2. Möglichkeiten und vorhandene Instrumentarien

Aber nun zu Situation und Praxis der ökumenischen Berichterstattung selbst. Diese sehen je nach Publikationstyp unterschiedlich aus. Ökumene kommt quantitativ und qualitativ in der säkularen Publizistik anders vor als in der kirchlichen, in der Tagespresse anders als in der Wochen- und Monatspublizistik. Die folgenden Beobachtungen und Erfahrungen kommen aus einem dieser publizistischen Sektoren: aus der kirchlichen Nachrichtengebung, genauer gesagt, aus der Arbeit der Zentralredaktion des Evangelischen Pressedienstes in Frankfurt. Hier die wichtigsten Punkte.

Erstens. Die Berichterstattung über ökumenische Vorgänge hat in der aktuellen Nachrichtenarbeit in den zurückliegenden Jahren ständig zugenommen. Man

kann sagen, daß heute durchschnittlich ein Drittel der verbreiteten Nachrichten einen deutlichen ökumenischen Bezug hat. Wenn nicht noch mehr.

Es handelt sich dabei einmal um Meldungen, die sich unmittelbar mit der Wirksamkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen, seiner Einrichtungen, Programme und regionalen Gremien beschäftigen. Es geht dabei zweitens um Informationen über Vorgänge und Entwicklungen in anderen Kirchen und konfessionellen Gruppen im In- und Ausland, die für die übrigen Kirchen und Konfessionen von außerordentlicher Bedeutung sind oder für sie „wichtig zu wissen sind". Es geht schließlich dabei drittens um die Vermittlung von Informationen, die ganz allgemein im Sinne ökumenischer Zielsetzungen etwa im Blick auf den theologischen Dialog oder im Hinblick auf vermehrte Weltverantwortung von Belang sind und ein gemeinsames Denken und Handeln der Kirchen in der ökumenischen Gemeinschaft fördern können. Ökumenische Information stimuliert ökumenische Gemeinschaft, auch dort, wo sie sie kompliziert. Es bleibt bei alledem eingeräumt, daß praktisch jede Information über Kirche eine ökumenische Dimension hat oder eine ökumenische Botschaft mittransportiert.

Tatsache ist jedoch, daß sich das ökumenische Informationsangebot im ganzen permanent vermehrt hat. Damit verbindet sich aber auch die kritische Anfrage, inwieweit von dem verfügbaren Material nun auch wirklich Gebrauch gemacht wird. Es fehlt offenbar von einer bestimmten Ebene an das erforderliche Interesse oder die notwendige Kommunikationsstruktur, um vorhandene Informationen weiterzuvermitteln. Wie könnte sonst in der Evangelischen Kirche in Deutschland von einem „ökumenischen Informationsdefizit", speziell in den Gemeinden, gesprochen werden?

Zweitens. Für die ökumenische Berichterstattung sind die ersten Anfänge eines Korrespondentennetzes im Entstehen. Dazu gehören beim Evangelischen Pressedienst ein eigenes Büro am Sitz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, ständige Korrespondenten in West- und Osteuropa sowie in Übersee, zum Beispiel im südlichen Afrika. Die ökumenische Berichterstattung basiert ferner zu einem wesentlichen Teil auf Materialien, die über spezielle Informationsdienste aus dem In- und Ausland zugänglich gemacht werden. Es handelt sich dabei in etwa um folgende Publikationstypen:

Um Informationen aus dem eigenen Lande. Hierher gehören die regelmäßigen Informationen aus den verschiedenen konfessionellen Kirchengruppen (zum Beispiel „velkd informationen", ein Materialdienst aus den lutherischen Kirchen des Landes), aus ökumene-orientierten und konfessionskundlichen Einrichtungen (zum Beispiel „Materialdienst" des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim), aus ökumenisch engagierten Organisationen und Einzelinitiativen (zum Beispiel

„Einheit der Christen in Hamburg", herausgegeben von der örtlichen Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg).

Um Informationen aus anderen Ländern. Hier geht es im wesentlichen um die Pressedienste ausländischer Kirchen oder Kirchengruppen. Aus der Vielzahl dieser Dienste werden an dieser Stelle nur einige wenige genannt. Aus dem Westen: „Religious News Service" (Vereinigte Staaten), der freilich wegen seiner völligen Kirchen-Unabhängigkeit eine Sonderstellung einnimmt, die Dienste aus dem europäischen Norden „Church News from Denmark", „News from the Church of Sweden" und die „Nachrichten der Kirche Finnlands", aus Österreich der Informationsdienst der „Salzburger Gruppe" (Aktionsgemeinschaft für Kirche und Gesellschaft). Aus der DDR und den osteuropäischen sozialistischen Ländern: der „Evangelische Nachrichtendienst in der DDR, ena", der „Ungarische Kirchliche Pressedienst", die „Tschechischen ökumenischen Nachrichten, tön", das Warschauer „Informations-Bulletin, ChSS" (Christlich Soziale Gesellschaft), das „Information Bulletin" des Außenamtes und „The Journal" des Moskauer Patriarchats der russisch-orthodoxen Kirche.

Um Informationen aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen, seiner Abteilungen, aus regionalen ökumenischen Gremien und Räten, aus den konfessionellen Weltbünden und anderen internationalen kirchlichen Organisationen. Hierzu gehören die Publikationen der Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates wie die englischsprachige Monatsschrift „One World" und der wöchentlich erscheinende Informationsdienst „EPS Ecumenical Press Service", die Veröffentlichungen einzelner Kommissionen und Abteilungen des Rates wie etwa der „Monatliche Informationsbrief über Evangelisation" der Kommission für Weltmission und Evangelisation oder der „CCIA Newsletter" der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten in Genf. In diese Reihe gehören ferner die Informationen aus den regionalen ökumenischen Zusammenschlüssen wie etwa der „KEK Dokumentationsdienst" der Konferenz Europäischer Kirchen, der „AACC Newsletter" der Allafrikanischen Konferenz der Kirchen, die „CCA News" der Christlichen Konferenz von Asien und „ECU NEWS" des Südafrikanischen Rates der Kirchen.

In dieser Kategorie sind ferner aufzuführen Veröffentlichungen wie die „LWF/LWB Information" des Lutherischen Weltbundes, der „Reformierte Pressedienst" des Reformierten Weltbundes, der „European Baptist Press Service" der Europäischen Baptisten-Föderation, aber auch eine Publikation wie der „Alt-Katholische Internationale Informationsdienst AKID", der Presse- und Informationsdienst der Alt-Katholischen Kirche. Hierher gehören schließlich Veröffentlichungen themenspezifischer Art wie der „Informations Service"

des Vatikan-Sekretariats für die Einheit der Christen und aktionsorientierter Art wie etwa die „cfk informationen" der Christlichen Friedenskonferenz.

Es ist eine Fülle informativen ökumenischen Materials vorhanden. Aber auch hier ist festzustellen, daß das damit vermittelte Angebot an ökumenischer Unterrichtung und Erfahrung kaum rezipiert wird – weder in der Publizistik noch im aktuellen Gespräch der Kirche im allgemeinen.

Drittens. Eine wichtige Funktion nehmen im Prozeß der ökumenischen Berichterstattung die Kommunikations- und Pressebüros der großen ökumenischen und internationalen konfessionellen Organisationen ein. Gemeint sind hier natürlich in erster Linie die Kommunikationsabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, das Informationsbüro des Lutherischen Weltbundes und die Pressearbeit des Reformierten Weltbundes. Sie stellen in der Tat so etwas wie Umschlagplätze der ökumenischen Information dar. Jedenfalls sollten sie das sein.

Dabei werden jeweils nach eigener Interessenlage recht unterschiedliche Erwartungen an solche zentralen Stellen herangetragen. So wird bei der Kommunikationsabteilung des Ökumenischen Rates kritisch angefragt, ob sie neben Information und Interpretation der Vorstellungen und Vorhaben des Rates dem Leben und dem Denken in den Mitgliedskirchen sowie den Reaktionen der Mitgliedskirchen auf das Vorgehen des Rates nicht noch mehr Raum einräumen sollte. Beim Lutherischen Weltbund hingegen kommt die kritische Anfrage vor, ob er neben der umfangreichen Unterrichtung über seine Mitgliedskirchen nicht noch etwas detaillierter über die internen Vorgänge und Tätigkeiten der Weltbundorganisation und seiner Abteilungen selber informieren sollte.

Den Büros dieser großen Organisationen fällt heute zudem eine wichtige kommunikationspolitische Entwicklungsaufgabe zu. Sie werden überall dort helfen müssen, wo für den ökumenischen Informationsaustausch die erforderlichen Kommunikationsstrukturen noch fehlen und wo die Kirchen am Ort auch in absehbarer Zukunft nicht in der Lage sein werden, diese Strukturen in ihrem Lande aus eigenen Kräften zu schaffen. An diesem Informationsaustausch in beiden Richtungen sind die einen wie anderen interessiert. Den internationalen Organisationen hat für eine durchgreifende Hilfe in dieser Hinsicht bisher leider das notwendige Potential an personellen und finanziellen Mitteln gefehlt.

So leidet die ökumenische Berichterstattung auch heute noch unter dem bedauerlichen Zustand, daß über Bereiche, in denen die erforderlichen publizistischen Instrumentarien zur Verfügung stehen, ständig und ausführlich berichtet wird, daß über andere Gebiete und Kirchen, die über diese Apparatur nicht verfügen und die sich deshalb selber nicht bemerkbar machen können, über lange Zeiten so gut wie nichts bekannt wird. Das ist ein ökumenisches Handikap, das man auf Dauer nicht hinnehmen kann.

Viertens. Wichtige Anstöße hat die ökumenische Berichterstattung und überhaupt die Ökumene-engagierte Publizistik durch einige professionelle internationale Organisationen erhalten, die auf sehr verschiedenen Ebenen, national, in europäischer und auch in weltweiter Größenordnung aktiv sind oder waren. In dieser Hinsicht haben in der Bundesrepublik über eine lange Zeit die Evangelisch-Katholischen Publizistentreffen eine Rolle gespielt. Sie haben in regelmäßigen Abständen ökumenisch aufgeschlossene Publizisten aus beiden Konfessionen zu Gesprächen über grundsätzliche und praktische Fragen ihres gesellschaftlichen und kirchlichen Engagements zusammengeführt und in einigen Vorgängen so etwas wie einen publizistischen ökumenischen Gemeinsinn entstehen lassen.

Es gab dabei eine Zeit, in der man sich in diesem Kreis als eine Art „Feuerwehr" verstanden hat, die bei der Gefahr von Mißverständnissen bei der publizistischen Behandlung einschlägiger Themen in Aktion treten sollte. Die gemeinsamen Treffen und die daraus erwachsenen gemeinsamen publizistischen Initiativen haben nicht unerheblich zu den Bemühungen beigetragen, die schließlich zum gemeinsamen evangelisch-katholischen Kirchentreffen in Augsburg geführt haben. Im Moment wird darüber diskutiert, ob angesichts so vieler anderer inzwischen vorhandener Möglichkeiten der ökumenischen Begegnung diese Plattform des Kontaktes und des Austausches tatsächlich noch notwendig ist. Vor allem auf römisch-katholischer Seite plädieren starke Stimmen für eine Weiterführung dieser Treffen.

Auf europäischer Ebene besteht der Ökumenische Arbeitskreis für Information in Europa. Diese Organisation in der kirchlichen Publizistik tätiger beziehungsweise an Kirche und Ökumene interessierter Journalisten aus West- und Osteuropa hat sich in den letzten Jahren zu einem stabilen Forum gemeinsamer Überlegungen und zu einer funktionsfähigen Möglichkeit für gemeinsame Initiativen entwickelt. Es geht dabei um praktische informatorische Arbeitshilfe, um ein offenes Gespräch über aktuelle Fragen aus den Überschneidungsbereichen von Kirche und Gesellschaft im gesamteuropäischen Kontext und schließlich um ein die Unterschiede in den Gesellschaftsordnungen übergreifendes Vertrauensverhältnis unter Publizisten.

Die Jahrestagungen des Arbeitskreises finden im Wechsel im Osten (zuletzt 1976 in Eisenach) und im Westen (1977 auf dem Liebfrauenberg in Elsaß-Lothringen) statt. Nachdem in dieser ökumenischen Runde lange Zeit die Entspannungsproblematik und deren ökumenisch-publizistische Behandlung im Vordergrund gestanden hatte, läßt sich jetzt die Hauptthematik zunehmend von der Forderung nach einer „menschlicheren Gesellschaft" bestimmen.

Auf weltweiter Ebene ist die Weltvereinigung für Christliche Kommunikation (World Association for Christian Communication, WACC) tätig. Sie gliedert sich auf in mehrere regional-kontinentale Zusammenschlüsse, in sogenannte Regional Associations (für Europa mit Sitz in München), mit einer weltweiten, also interkontinentalen Gesamtorganisation (mit Sitz in London). Sie befaßt sich mit allen Medien, also mit der Druckpublizistik ebenso wie mit Hörfunk und Fernsehen, mit audiovisuellen Möglichkeiten ebenso wie mit Gruppen-Kommunikation. Die WACC ist gleichzeitig diejenige ökumenische Stelle, die mit Spenden aus den Mitgliedskirchen der Ökumene und anderer Gruppen den Aufbau des medialen Kommunikationswesens in der Dritten Welt organisatorisch, personell und finanziell zu fördern sucht. Mit dieser Organisation könnte den Kirchen und interessierten Gruppen tatsächlich so etwas zuwachsen wie ein ökumenisches Handlungsinstrument zur Intensivierung von Kommunikation und ökumenischer Information in einem weltweiten Maßstab und das zudem gleichzeitig noch in einem zweckmäßigen Medienverbund. Sie ist davon ausgegangen, daß in dieser Aufgabe in der säkularen und in der kirchlichen Publizistik tätige Mitarbeiter zusammenwirken. Es wird schwer sein, das – zur säkularen Seite hin – durchzuhalten.

Fünftens. Immer wieder wird die Frage nach einer stärkeren Integration auf dem Gebiet der ökumenischen Berichterstattung gestellt. Damit wird in der Bundesrepublik vor allem auch der Tatbestand angesprochen, daß hier zwei kirchliche Nachrichtenagenturen mit einem erheblichen ökumenischen Informationsangebot nebeneinander bestehen. Gemeint sind Evangelischer Pressedienst und Katholische Nachrichtenagentur. Beide Einrichtungen, zumindest aber der Evangelische Pressedienst, sind der Meinung, daß sie ihre Funktion, jedenfalls in der gegenwärtigen Situation, in der bisherigen Arbeitsteilung am effektivsten ausrichten können. Das heißt: beide Agenturen arbeiten in ihrem jeweiligen Bereich möglichst strikt themenorientiert und in den unvermeidlichen Überschneidungsgebieten möglichst ökumenebewußt. In diesem Falle kann die spezifizierte Arbeitsteilung tatsächlich das ökumenischere sein.

Sechstens. Gleichzeitig mit der Frage nach der Berichterstattung aus der Ökumene ist in letzter Zeit mit Nachdruck die Frage aufgeworfen worden, wie sich die Evangelische Kirche in Deutschland ihrerseits mit ihren Vorstellungen, Beschlüssen und Erklärungen besser, authentischer und verständlicher den Kirchen und interessierten Gruppen in der Ökumene vermitteln kann. Nach einer Experimentierphase von einem Jahr erscheint nunmehr seit Anfang 1977 viermal im Jahr ein „EKD-Bulletin" in englischer Sprache. Es handelt sich dabei um eine offizielle, von mehreren Dienststellen und Einrichtungen der EKD verantwortete Veröffentlichung. Die EKD will damit selber einen Beitrag zur

Vervollständigung und damit zur Verbesserung der ökumenischen Berichterstattung leisten.

3. Defizite und bisheriges Unvermögen

Das hier angeschnittene Thema ökumenische Berichterstattung verweist natürlich gleichzeitig auch auf einige Defizite, auf bisheriges Unvermögen auf kommunikationspolitischem und -technischem Gebiet sowie auf Überlegungen, in denen man noch nicht vorangekommen ist. Dabei wird vor allem auf folgendes aufmerksam zu machen sein:

1. Es besteht nach wie vor noch keine ausreichende Koordination und Zusammenarbeit unter den mit ökumenischen Themen befaßten Nachrichtenagenturen, vergleichbaren Pressebüros und einschlägigen Diensten. Das hat zur Folge: Es fehlen gemeinsame Absprachen über eine Beschleunigung des gegenseitigen Informationsaustauschs und über die damit notwendige Verbesserung der Übermittlungstechnik; es kommt nicht zu personal- und kostensparenden gegenseitigen „Amtshilfen" bei der Wahrnehmung wichtiger ökumenischer Ereignisse; der Aufbau eines gemeinsamen Korrespondentennetzes ist über erste Anfänge nicht hinausgekommen.

2. Trotz der Bekundungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Zweiten Vatikanischen Konzils gibt es immer noch kein wirksames öffentliches gemeinsames Eintreten für die Sicherung eines ungehinderten Informationsflusses. Es ist auch kirchlicherseits zu einer offensiven Informationspolitik noch nicht gekommen. Je mehr Informationen verfügbar sind, desto geringer wird die Möglichkeit, daß sich unzutreffende Informationen halten können. Gemeinsame ökumenische Arbeit hat einen möglichst einheitlichen ökumenischen Informationsstand zur Voraussetzung.

3. Der Gedanke, daß sich vergleichbare nationale Nachrichtendienste zu einem übernationalen, ökumenischen Nachrichtensystem zusammenfinden, ist zwar in die Debatte geworfen worden, in seinen vielen Möglichkeiten jedoch ernsthaft nicht durchdiskutiert worden. Es kann sich dabei nicht um eine ökumenische Welt-Nachrichtenagentur handeln. Das ist abwegig. Vorstellbar hingegen ist ein Gespräch über Möglichkeit und Angebot eines zentralen Pool- und Service-Systems, zu dem alle regionalen Agenturen beitragen und von dem sie alle gemeinsam in der aktuellen Berichterstattung einen Nutzen hätten. Vorhandene Instrumentarien und Ressourcen lassen sich zugunsten aller sicherlich noch besser miteinander in Verbindung bringen. Darüber sollte weiter geredet werden.

4. Auch auf die kirchlichen Presse-Einrichtungen kommt die Frage nach der Einspeicherung ihrer Informationen im Kommunikationsgebäude der neuen

Computer-Technologien zu. Nur über diesen Weg elektronischer Verarbeitung, Sammlung und Vermittlung werden in der Zukunft international Informationen über Kirche und Ökumene in die säkularen Medien einzubringen sein. Auch darüber – über diese Perspektive der ökumenischen Berichterstattung in der Zukunft – müßte gemeinsam gesprochen werden.

5. In einigen Kirchen hat es jüngst eine neue interessante Diskussion über Rolle und Platz der Publizistik in der Kirche gegeben. Sie ist leider isoliert geführt worden. Andere Kirchen und Gruppen haben an den Einsichten und Erfahrungen dieser Gespräche nicht profitieren können. Auch in diesen kommunikations-theoretischen Reflexionen sollte eine ökumenische Vermittlung zustande kommen. Vielleicht reizen Anregungen aus den einzelnen Kirchen den Ökumenischen Rat, seine in Uppsala 1968 vorgelegten Überlegungen zu Kirche und medialer Kommunikation weiterzuführen.

6. Noch ein weiteres Defizit. Weder einzelne Kirchen noch die Ökumene in ihrer Gesamtheit haben sich bisher in der Lage gesehen, zu der aktuellen Auseinandersetzung über die Notwendigkeit einer Neuordnung der Nachrichten-Kommunikation in der Welt einen Beitrag zu leisten. Ökumene und Kirchen möchten sich stets, evangeliumsgehorsam, an der Seite der Benachteiligten sehen. Es gibt als Folge unserer heutigen westlich orientierten Kommunikationsstrukturen menschenrechtsverletzende Benachteiligung aufgrund bewußt oder unbewußt vorenthaltener Information. Ökumene und Kirche werden sich auch in dieser entscheidenden Auseinandersetzung von ihrem Mandat, die Sache des Schwächeren zu vertreten, nicht dispensieren können. Sie werden das auch nicht tun wollen.

Zwischen Nairobi und Daressalam

Auf einer der üblichen Zusammenkünfte zwischen dem württembergischen Evangelischen Oberkirchenrat und dem Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Tübingen am 26. Januar 1977 wurden die nachstehenden Vorträge von Professor Peter Beyerhaus und Professor Karl Ernst Nipkow gehalten, die wir in vollem Wortlaut wiedergeben (die Red.).

I.

Varianten oder Alternative?

VON PETER BEYERHAUS

Die Namen der Hauptstädte der beiden ostafrikanischen Nachbarländer Kenia und Tanzania weisen auf viele Ereignisse sowohl der Politik wie der Kirchengeschichte hin. In unserem Zusammenhang steht *Nairobi* für die 5. Vollversammlung des ÖRK Ende 1975, – *Daressalam* für die 6. Vollversammlung – nun noch nicht wieder des ÖRK! – sondern des Lutherischen Weltbundes vom 13. bis 25. Juni 1977. Die beiden afrikanischen Metropolen liegen nur 800 km Luftlinie voneinander entfernt. Kurz ist auch der zeitliche Abstand zwischen den beiden ökumenischen Konferenzen, noch geringer aber ihr thematischer Unterschied: „Jesus Christus befreit und eint!" haben die Teilnehmer von Nairobi einander versichert. „In Christus eine neue Gemeinschaft" soll das lutherische Echo darauf lauten.

Diese dreifache Nähe von Nairobi '75 und Daressalam '77 hat wiederholt die kritische Anfrage ausgelöst, ob es denn überhaupt gerechtfertigt sei, sich zweimal hintereinander einen so großen Aufwand an Zeit, Arbeitskraft und Unkosten zu leisten. In der Tat: Die Zusammenkunft von z. T. den gleichen führenden kirchlichen Vertretern aus allen sechs Kontinenten kann nur dann guten Gewissens in Kauf genommen werden, wenn Daressalam nicht einfach eine blasse Kopie von Nairobi wird, sondern einen tiefschürfenden eigenständigen Beitrag, bzw. eine echte Alternative bringt.

1. *Weltgemeinschaft als ökumenisches Zentralthema*

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auf die Fülle von Unterthemen der beiden Tagungen einzugehen. Ich möchte mich vielmehr konzentrieren auf das

eine Hauptthema, das sich immer stärker nach vorne zu schieben scheint und zum eigentlichen Kristallisationspunkt allen ökumenischen Denkens und Handelns wird. Es ist der Begriff der *Weltgemeinschaft.*

In der ökumenischen Bewegung ist es schon immer um die Einheit der ganzen Kirche auf der ganzen Erde gegangen. Aber das theologische Denken in den ersten Jahrzehnten der Ökumene verlief dem Duktus von Joh17,21 entsprechend doch eher konzentrisch von innen nach außen: Aus der inneren geistlichen Einigung erfolgt als Frucht die rettende und einigende Wirkung auf die Welt.

a) *Die Vision von Uppsala*

Die Konferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966 brachte eine schicksalhafte Wende. Nicht mehr Vertreter von Kirchen sprachen zu der ganzen Christenheit und der übrigen Menschheit, sondern die Experten säkularer Handlungswissenschaften sprachen zu den Kirchen und wiesen ihr eine neue Rolle auf: „Die Kirche als Faktor einer neuen Weltgemeinschaft".[1] Hier fällt das Stichwort, das zwei Jahre später in Uppsala '68 zum Kernbegriff der ökumenischen Sprache überhaupt wurde: Die World Community, gebildet von allen Völkern, über die bisherigen Trennungen von Rassen, Klassen und auch Ideologien und Religionen hinweg, wird nun das eigentliche und gleichsam direkt anvisierte Ziel der ökumenischen Bewegung.[2] Dies Ziel kann auch mit dem Begriff der „neuen Menschheit" wiedergegeben werden.[3] Häufig spricht man von ihm in einer Art prophetischem Sendungsbewußtsein. Die Träger der ökumenischen Bewegung haben eine große *Vision* empfangen, die sie zu mutigen und schöpferischen Taten inspiriert.

Diese ökumenische Vision von der kommenden Weltgemeinschaft enthält zwei wesentliche Implikate für das Handeln der Kirche. Das eine ist die Partizipation an denjenigen revolutionären Bewegungen, die für den Umsturz bestehender unterdrückerischer Herrschaftsstrukturen kämpfen. Das andere ist der Abbau solcher geistiger Barrieren, die dem freien Zusammenwirken getrennter Segmente der menschlichen Gesellschaft entgegenstehen. Insofern sind die beiden bahnbrechend neuen Aktivitäten des ÖRK, die zwei Jahre nach Uppsala 1970 ins Leben gerufen wurden, die logischen Konsequenzen aus der neuen ökumenischen Vision: Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und der Dialog mit den Vertretern anderer Religionen und Ideologien.

b) *Evian*

In das gleiche Jahr 1970 fällt nun auch die 5. Vollversammlung des LWB in Evian am Genfer See.[4] Wie Uppsala stand Evian unter dem Vorzeichen der studentischen Revolution, die auch die Kirchen für ihre sozial-utopischen Ziele

zu erobern suchte. Evian bedeutete den entscheidenden Schritt zur inneren Angleichung des LWB an die neue Ausrichtung und Zielsetzung des ÖRK.[5] In dem Hauptreferat des Heidelberger Sozialethikers H. E. Tödt wurde unter Zustimmung der Mehrheit der Delegierten der Versuch unternommen, die traditionellen Kernbegriffe des Luthertums, die Rechtfertigung aus dem Glauben und die Zwei-Reiche-Lehre, unter dem radikalen Aspekt der Weltverantwortung mit neuem Gehalt zu füllen. Gleichzeitig vollzog die zweite, der Einheitsfrage gewidmete Sektion die grundsätzliche Öffnung des Luthertums gegenüber allen bisher mit Reserve behandelten Konfessionen bis hin zur Pfingstbewegung. Am Ende seiner 5. Vollversammlung in Evian stand nach den Worten von Bischof Hans-Otto Wölber „ein neuer Weltbund".[6] Zu seiner Veränderung gehörte auch eine Strukturreform, durch die die besondere theologische Studienabteilung durch ein sog. interdisziplinäres Studienreferat abgelöst wurde, das mit dem Tödt-Schüler Ulrich Duchrow besetzt wurde. Außerdem wurde die frühere, in ihrem Handeln wohl potenteste Abteilung, die Kommission für Weltmission, in eine Kommission für zwischenkirchliche Beziehungen umgewandelt. Zwei entscheidenden Lebensäußerungen insbesondere des abendländischen Luthertums waren damit im Interesse der Weltverantwortung und Ökumenizität die Flügel gestutzt.

c) *Löwen 1971*

In das folgende Jahr 1971 fällt ein weiteres bedeutsames Ereignis in der Geschichte des ÖRK. Nachdem im Vorjahr mit den beiden erwähnten neuen Programmen des Antirassismus und des Dialogs zwei der klassischen drei ökumenischen Ströme, nämlich die für Praktisches Christentum und die für Weltmission, auf die neue Vision der Weltgemeinschaft ausgerichtet worden waren, erfolgte die entsprechende Operation nun auch bei der dritten Bewegung, nämlich der für Glauben und Kirchenverfassung. Das geschah auf der Sitzung der Faith and Order-Kommission in Heverlee bei Löwen.[7] Die hier bearbeitete Studie „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" trug, wie für die Ausrichtung des ÖRK überhaupt, so auch für die von Faith and Order speziell programmatischen Charakter. Sie bedeutet nichts Geringeres als ein Disengagement von den klassischen Themen und dem Suchen nach zwischenkirchlicher Einheit mit Hilfe von theologischen Konsensusbemühungen zugunsten einer kausalen, methodischen und finalen Verflechtung der Kirchenunionsfragen mit dem sozialpolitischen Einheitsstreben der Menschheit überhaupt.[8]

2. *Die Antwort und Problematik von Nairobi*

a) *„Die kontextuale Methode"*

Es stellt sich die Frage, ob diese Neuausrichtung der Ökumene auf die Einheitsbestrebungen der säkularen Geschichte nicht eine fatale Weichenstellung war. Die in Löwen approbierte Arbeitsweise auch von Faith and Order wird mit dem Namen „kontextuale Methode" bezeichnet. Aus dem Eingehen auf die Verflechtung der Kirche mit den sozialpolitischen Problemen der Gegenwart wird auf die Ursachen der kirchlichen Uneinheit zurückgefolgert. Umgekehrt gibt die Solidarisierung mit den menschheitlichen Integrationsbestrebungen zugleich den kirchlichen Unionsbemühungen eine neue Motivation.[9] Damit verbunden ist ein faktischer wie auch prinzipieller Verzicht auf dogmatische Aussagen, die in dem a priori der biblischen Offenbarung gründen. Das läßt sich am besten an dem Rechenschaftsbericht studieren, den Generalsekretär Philip Potter in Nairobi ablegte. In diesem Vortrag fehlte der biblische Bezug so gut wie ganz; an seine Stelle ist der Begriff der „Herausforderung durch die Weltsituation" getreten. Wir können feststellen, erklärte Potter, „daß wir aus der Erkenntnis dessen, was Gott in dieser Welt wirkt, unseren Marschbefehl für das, was wir zu tun haben, erfahren".[10]

b) *Die Arbeitsweise von Nairobi*

Dieser neuartige methodische Denkansatz hat, wie schon zuvor bei der Weltmissionskonferenz zu Bangkok '73[11], die Vorbereitung und das Programm der 5. Vollversammlung des ÖRK bestimmt. Die Arbeit in den Sektionen war aktionsorientiert und wurde in ihrer Zielrichtung durch die zäh vertretene Sicht der jeweiligen Leitungsgremien und der von ihnen im voraus bestimmten „Sachverständigen" normiert[12].

Es hat in Nairobi nicht an Widerständen gegen diese neue Art ökumenischen Arbeitens wie auch die geistige Gesamtschau, die ihr zugrunde liegt, gefehlt. Das Überraschende in der 5. Vollversammlung war die Heftigkeit dessen, was bisweilen als „konservativer Gegenschlag" bezeichnet worden ist[13]. Der unerwartet starke Einschlag des *evangelikalen* Elementes äußerte sich in Aufnahme der Impulse von Lausanne '74 in einer energischen Forderung nach Wiederbelebung der verkümmerten missionarischen Verpflichtung des ÖRK. Die intensiv vorbereitete *orthodoxe* Gruppe rief in der zweiten Sektion dazu auf, den seit Uppsala '68 propagierten Begriff der Konziliarität nicht kurzschlüssig im Sinne von gemeinsamen sozial-ethischen Notmaßnahmen, als vielmehr in der sakramentalen Dimension der Kirche zu suchen. Sie war ja für die klassischen Konzile die unabdingbare Voraussetzung der Übereinkunft.

c) *Ergebnisse*

Am Ende der Nairobi-Konferenz stand zunächst eine allgemein verbreitete Unsicherheit über ihre eigene Bedeutung. Allgemein konstatierte man mit Befriedigung, daß sich die Befürchtung, es würde hier zur großen Konfrontation und damit zu einer Vertiefung des in Uppsala aufgetretenen Konflikts zwischen progressiven und konservativen Kräften, zwischen Nord und Süd kommen, nicht erfüllt habe[14]. Diese gruppendynamisch wohl zutreffende Beobachtung erspart uns allerdings nicht die kritische Rückfrage, ob der in Nairobi gewahrte ökumenische Zusammenhalt wirklich auf einem Konsensus gefundener Lösungen beruht. Dies dürfte, aufs Ganze gesehen, zu bezweifeln sein. An der Zielsetzung der Weltgemeinschaft ist in Nairobi gewiß festgehalten worden. Ja, die Konfrontation mit den erschreckenden futuristischen Prognosen des Klubs von Rom[15] in der sechsten Sektion hat wohl vielen Teilnehmern ein erschrockenes Bewußtsein von der Unausweichlichkeit solcher Zielsetzung erstmalig vermittelt. Aber von einem echten Konsensus kann man schon deswegen nicht sprechen, weil den Lösungsversuchen der Sektionsberichte und Entschließungen der verbindliche theologische Referenzrahmen fehlt – übrigens eine Zeitkrankheit heutiger kirchlicher Stellungnahmen überhaupt. Hinter den von den Redaktionsausschüssen gefundenen Formulierungen verbergen sich manche Zweideutigkeiten und nur in losem Kompromiß gekittete fundamentale Gegensätze.

Das wurde besonders eklatant beim Bericht der Sektion III: „Auf der Suche nach Gemeinschaft. Das gemeinsame Streben von Menschen verschiedenen Glaubens, verschiedener Kulturen und Ideologien." Erst nach Erstellung einer Präambel, die sich ebenso entschieden zur Mission bekannte wie den Synkretismus verwarf, ging er in zweiter Lesung durch. Aber die beanstandeten Begriffe „erweiterter Ökumenismus" und „gemeinsame Spiritualität" sind nicht zurückgezogen worden, und der Präambel ist nachträglich von Hans Jochen Margull, einem führenden Mitarbeiter im Dialogprogramm, der Krieg erklärt worden[16]. So zeigt gerade die dramatische Dialogdebatte, daß sich auch nach Nairobi im Blick auf die vom ÖRK gesuchte Gemeinschaft zwei unversöhnliche Haltungen gegenüberstehen: Die eine sieht wahre Gemeinschaft nur im artikulierten Glauben an das geoffenbarte Evangelium als möglich an, die andere meint, eine gemeinsame Basis schon in der vom gleichen Heiligen Geist gewirkten Erfahrung in allen Religionen finden zu können.

Damit bin ich schon bei dem wichtigen Punkt angelangt, in dem viele in Nairobi einen echten Durchbruch zur Versöhnung zwischen dem sozial-humanitären und dem evangelistisch-orthodoxen Flügel zu erblicken glauben: die Entdeckung einer neuen *Spiritualität*[17]. Es ist eine Spiritualität des Engagements, in der sich politischer Kampf und Kontemplation zu einer übergreifenden Synthese

gefunden haben. Aber es erscheint mir auch hier als überaus fraglich, ob der diffuse Begriff der Spiritualität, in dem von der Glossolalie bis hin zur Zen-Meditation die verschiedenartigsten religiösen Erfahrungen zusammengetragen werden, wirklich dazu geeignet ist, ein neues Band für die gesuchte Einheit der Kirche und der Menschheit zu knüpfen.

Kann es für den Christen legitime gemeinsame geistliche Erfahrung geben, ohne daß hier zunächst eine diakrisis toon pneumatoon stattgefunden hat? Droht da nicht ein neuer Einbruch von Schwärmerei auf weltweiter Breite? Gerade hier müßten wohl die spezifischen Anfragen des mit dem Enthusiasmus ja nicht unerfahrenen Luthertums einsetzen.

3. *Die Voraussetzungen des LWB für Daressalam*

Wie stehen nun die Aussichten auf einen wirklich weiterführenden Beitrag des LWB zur Einheitsthematik?

a) *Die neue Rolle der konfessionellen Weltbünde*

Zunächst ist mit Erstaunen festzustellen, daß die konfessionellen Weltbünde neuerlich eine Aufwertung innerhalb der ökumenischen Bewegung erfahren haben. Auf der 5. Vollversammlung des ÖRK ist eine Erklärung über „Die Beziehungen zwischen dem ÖRK und den weltweiten Konfessionsfamilien" angenommen worden[18]. Dies Dokument erkennt den Weltbünden bei gleichbleibenden kritischen Anfragen eine begrüßenswerte Rolle in der einen ökumenischen Bewegung zu. Aufgrund ihres Engagements in den Kirchenunionsgesprächen und der allgemeinen Besinnung auf die universale Gemeinschaft des Volkes Gottes, wie schließlich auch des Eintrittes der römisch-katholischen Kirche in die Ökumene hätten die weltweiten Konfessionsfamilien eine immer wichtigere Rolle in ihr zu spielen begonnen und stellen sich die Aufgabe, „in Zukunft eine noch bedeutsamere Rolle zu übernehmen". Man hat in Genf erkannt, daß sich bei den ökumenischen Bestrebungen die konfessionellen Weltbünde gar nicht umgehen lassen. Man braucht sie einerseits als gewichtigere Verhandlungspartner mit der katholischen Kirche, andererseits bei der Gewinnung solcher konfessionell gebundenen Kirchen, die zum ÖRK bisher noch kritisch stehen. Hier wird den Weltbünden also die taktische Aufgabe der Ökumenisierung konservativer Kirchen gestellt.

Diese Mittlerrolle können sie heute deswegen übernehmen, weil sie seit Uppsala '68 jeglichem Konfessionalismus entsagt haben. Zwar versteht z. B. der Präsident des LWB, Mikko Juva, die Kontinuität im gemeinsamen Bekenntnis als dessen eigentliches Wesen[19]. Er fügt aber sofort hinzu: „Dasselbe (!) Be-

kenntnis verbindet uns auch mit allen anderen Christen der Welt zu der einen, heiligen, allgemeinen christlichen Kirche." Die Sonderlehren der Reformationskirchen haben also keinen kirchenscheidenden Charakter mehr. Diese ihre gleichzeitige Bestätigung und Relativierung wird in dem genannten Arbeitspapier mit dem Begriff „versöhnte Mannigfaltigkeit" gerechtfertigt. Der logische Satz vom Widerspruch ist also auf die Bekenntnisschriften nicht mehr applikabel.

b) *Lutherische Möglichkeiten*

Worin könnte nun ein spezifisch lutherischer Beitrag zum ökumenischen Thema der neuen Gemeinschaft liegen? Altbischof Lilje hat in einem anläßlich seines Todes ausgestrahlten TV-Interview erklärt, es sei die besondere Aufgabe des Luthertums in der Ökumene, alle Erörterungen immer wieder auf einige wenige Grundelemente des christlichen Glaubens zurückzubeziehen. Unter diesem Aspekt bietet sich m. E. für Daressalam eine Rückbesinnung auf 5 zentrale Formeln der Reformation Martin Luthers an: Solus Christus, sola scriptura, sola fide, zwei Regimente und Realpräsenz.

1. *Solus Christus:* Entgegen vielen zeitgenössischen Bemühungen, sich zwar pflichtgemäß auf Jesus zu berufen, um dann aber sein Bild ideologisch zu übermalen, gilt es heute, auf das unverkürzte Christusbekenntnis des universalkirchlichen Konsensus des vere Deus, vere home zurückzulenken. Anders kann die Kirche aus ihrer gegenwärtigen Identitätskrise, die eine Krise ihrer Christologie ist, nicht herausfinden.

2. *Sola Scriptura:* Das Unterfangen, unter Berufung auf ein angeblich prophetisches Amt Gottes Anruf aus den zeitgeschichtlichen Herausforderungen zu postulieren, ist im Sinne von Barmen I als Versuchung zur falschen Prophetie zurückzuweisen, um zum Schriftprinzip zurückzukehren.

3. *Sola Fide:* Die Tendenz, das allein durch Christus vollbrachte und von ihm zu vollendende Heilswerk durch einen Auftrag an die Kirche zu ersetzen, mit Hilfe säkularer Mittel die Welt vor dem Untergang zu retten („die Kirche muß ...") ist als Verwechslung von Gesetz und Evangelium und damit als Rückkehr zur Werkgerechtigkeit zu demaskieren.

4. *Gottes beide Regimente:* Entgegen der schamhaften Ausklammerung der Zwei-Regimente-Lehre bzw. deren Diskreditierung als angeblichen Ausdruck eines Heilsindividualismus, ist gerade ihre Betonung der der Vernunft zugewiesenen Weltverantwortung einerseits, ihre Wahrung des eschatologischen Vorbehaltes gegenüber pseudo-messianischen Reich-Gottes-Utopien andererseits herauszustellen[20].

5. *Realpräsenz:* Gegenüber der horizontalistischen Umdeutung des Heils- und Gemeinschaftsverständnisses in die gesellschaftsverändernde Aktion sollte

die sakramentale Realpräsenz Christi im Abendmahl geltend gemacht werden. Wie die beiden orthodoxen Theologen John Meyendorff in Löwen[21] und Cyrill Argenti in Nairobi[22] gezeigt haben, ist ja die Eucharistie die dichteste Vorausdarstellung jener neuen, eschatologischen Gemeinschaft schon in dieser Zeit, in der sich Gott mit seiner Schöpfung, unter Wahrung der menschlichen Freiheit, wiedervereinigt und sie mit seinen Lebenskräften durchdringt.

c) *Die Genfer Vorbereitungen für Daressalam*

Wird es nach jetziger Voraussicht in Daressalam zu einem solchen Ringen um den lutherischen Beitrag zur theologischen Sanierung der Ökumene kommen? Ermutigend ist, daß in dem von Risto Lehtonen und Gerhard Thomas erstellten Studienbuch für die Vollversammlung wenigstens einige der eben angeführten Loci als wesentliche Merkmale lutherischen Glaubensverständnisses genannt werden[23]. Auch sonst finden wir – allerdings zwischen manchen penetranten Konzessionen an den zeitgeistigen Jargon! – insbesondere in den methodischen Hilfestellungen für die Arbeitsgruppen im II. Seminar „In Christus – eine Gemeinschaft im Heiligen Geist" einige erfrischende Hinweise auf die christologische und soteriologische Basis christlicher Koinonia, wie z. B. die Betonung des Gottesdienstes der Gemeinde als der Mitte, aus der die Christen ihre geistliche Kraft schöpfen.

Das Problem von Daressalam beginnt allerdings damit, daß es an heute schon vorliegenden theologisch tiefschürfenden Vorarbeiten ebenso fehlt, wie dies bei den letzten ÖRK-Konferenzen der Fall war. Das Studienbuch wäre eine gute Gesprächshilfe für kirchliche Rüstzeiten, aber es läßt keine Ansätze weiterführender Art in der geistlich-akademischen Tradition der lutherischen Theologie erkennen. Gut ist, daß die vorgesehenen Bibelarbeiten Texte aus dem Römerbrief behandeln, bedenklich, daß dabei der Rechtfertigungsbegriff nur gestreift, die heilsgeschichtliche Dimension von Römer 9–11 sogar übergangen wird!

Insgesamt wird man sagen können, daß das Studienbüchlein für Daressalam wesentlich theologischer als die extrem provozierenden Vorbereitungsmaterialien für Nairobi ist. Andererseits sind in einer Reihe von Formulierungen auch alle bedenklichen Möglichkeiten angelegt, die in den Ergebnissen von Nairobi zu finden sind.

Wesentlich intensiver ist an einer ekklesiologischen Studie gearbeitet worden, deren abschließender Text aber bisher noch nicht verfügbar ist. Sie trägt den Titel: „Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen."[24] Hier sind in der Tat die beiden Brennpunkte genannt, um die in der heutigen Situation das theologische Nachdenken kreisen müßte. Wie kann die Kirche sich den menschlichen Nöten einer im ganzen bedrohten Welt stellen und gleichzeitig

ihre Identität als Ekklesia, d. h. als eine ihrem Wesen nach aus der Welt herausgerufenen Gemeinschaft bewahren? An dieser Studie haben sich eine Reihe regionaler Arbeitskreise beteiligt. Sie haben die Fragestellung jeweils auf ihre eigene geschichtliche Situation bezogen. Allerdings hat gerade diese Studie schon vor ihrem Abschluß eine heftige Kontroverse ausgelöst. Sie ist nämlich ein Musterbeispiel dafür, was jene „kontextuelle Methode", mit der seit Evian auch im LWB experimentiert worden ist, zu leisten bzw. auch nicht zu leisten vermag. Hier werden in einem interdisziplinären Verfahren theologische, soziologische und politische Gesichtspunkte in ein Wechselspiel gebracht, um dadurch zu neuen ekklesiologischen Aussagen zu kommen. Das bedeutet aber zugleich, daß es für solche Ekklesiologie ebenso wie für die kirchliche Verkündigung keine normativen dogmatischen Kriterien mehr gibt. Versuche dazu werden sogar unter den Ideologieverdacht gebracht.

Im Blick auf die empirische Selbstdarstellung der Kirchen stecken in solchem Mißtrauen zutreffende Beobachtungen. Wenn man jedoch diese Betrachtungsweise zur neuen theologischen Methode schlechthin hochstilisiert, so verdrängt man damit die rechte Lehre zugunsten eines jeweils gewünschten politischen Handelns. Dies trägt dann scheinbar seine Rechtfertigung pragmatisch in sich selbst, gerät aber in Wirklichkeit leicht in den Sog nichtchristlicher Ideologien. Dieser Gefahr ist der LWB insbesondere bei seiner *Chinastudie* erlegen[25], die in ihren radikalsten Aussagen den Errungenschaften des Maoismus geradezu messianische Dignität zuerkannt hat. – Gegenüber dieser ideologischen Vereinnahmung der Kirche bietet die ekklesiologische Studie mit ihrem Begriff der „Identität" insofern keinen Schutz, als es in den verschiedenen Studiengruppen völlig gegensätzliche Vorstellungen davon gab, worin denn eigentlich die Identität der Kirche zu suchen sei, bis hin zur schwarzen Variante der Volkstumstheologie in der Afrikanischen Theologie.

Gegenüber dieser Entwicklung der theologischen Arbeit des LWB in der Ära Appel-Duchrow hat Dr. Kurt Schmidt-Clausen, ehemaliger Generalsekretär des LWB, auf der Exekutivkomitee-Tagung in Uppsala protestiert[26]. Seine Forderung nach einer Rückkehr zu mehr „klassischer Theologie" hat viel Beifall gefunden, ist aber sofort auf den leidenschaftlichen Gegenangriff Duchrows und anderer Mitglieder der Studienabteilung gestoßen[27]. Duchrow machte sich dabei zum Anwalt der Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas. Denn in ihrem Interesse habe die Genfer Studienabteilung versucht, die Verflochtenheit der reichen Großkirchen des Westens in das System der sich global bereichernden Gesellschaften herauszufinden. Damit ist nun vor die anstehende Auseinandersetzung über die Legitimation theologischer Methoden ein massiv politisches Vorzeichen gesetzt worden. Es ist zu befürchten, daß dadurch die Diskussion in

Daressalam – auf dem Hintergrund des afrikanischen Nationalismus in der heutigen Rhodesienkrise – geradezu ins Agitatorische ausgleiten könnte. Es wäre tragisch, wenn so die Chance zu einer theologischen Rückbesinnung des LWB vertan werden würde.

Die Delegationen der europäischen Gliedkirchen sollten sich diesmal auf ihrer Reise nach Ostafrika keine ideologisch motivierten Schuldkomplexe ins Gepäck schieben lassen. Statt dessen sollten sie das Beste mitnehmen, was ihnen im Erbe der lutherischen Reformation anvertraut ist: eine sich an Schrift und Bekenntnis ausrichtende gesunde theologische Denkbemühung. Gerade um der Erwartungen der Ökumene willen sollten sie ihr Licht nicht unter einen Scheffel, sondern auf den Leuchter stellen. Man wird ihnen auch in den afrikanischen Kirchen dafür dankbar sein.

ANMERKUNGEN

[1] So der Titel des vom ÖRK 1966 im Kreuz-Verlag herausgegebenen Vorbereitungsbandes. Vgl. auch den Berichtsband über die Genfer Konferenz: Appell an die Kirchen der Welt, Kreuz-Verlag 1968[3].

[2] W. Künneth/P. Beyerhaus (Hrsg.), Reich Gottes oder Weltgemeinschaft? Die Berliner Ökumene-Erklärung zur utopischen Vision des Weltkirchenrates, TELOS-Dokumentation 1975.

[3] J. Ruff, „Die neue Menschheit — politisches Leitbild der Ökumene seit Uppsala 1968", ebd., S. 171–183.

[4] J. Jeziorowski (Hrsg.), Herausforderung der Zukunft, Porto Alegre – Evian-les-Bains 1970. V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Kreuz-Verlag 1970.

[5] J. Schöne, „Der Kurswechsel im Lutherischen Weltbund", in: U. Asendorf/F.-W. Künneth (Hrsg.), Leuenberg-Konkordie oder Diskordie, Berlin 1974, S. 169–194.

[6] H.-O. Wölber bei Jeziorowski, a.a.O., S. 127.

[7] K. Raiser (Hrsg.), Löwen 1971, Beiheft zur ÖR Nr. 18/19, Stuttgart 1971.

[8] E. Lange, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?, Stuttgart 1972.

[9] M. M. Thomas, „Bericht des Vorsitzenden des Zentralausschusses", in: H. Krüger/W. Müller-Römheld (Hrsg.), Bericht aus Nairobi, Frankfurt 1976, S. 238 f.

[10] Ph. Potter, „Bericht des Generalsekretärs", ebd., S. 256.

[11] Heil der Welt im Horizont der Erfahrung. Eine Textsammlung, ÖRK Genf 1972.

[12] P. Beyerhaus, „Nairobi – Tendenzwende oder Konsolidierung?", in: Theol. Beiträge 2/76, S. 65.

[13] P. Beyerhaus/U. Betz (Hrsg.), Ökumene im Spiegel von Nairobi '75, S. 178.

[14] W. Arnold und H.-W. Heßler, Ökumenische Orientierung Nairobi, Frankfurt 1976, S. 9 und 153.

[15] Ch. Birch, „Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit", in: Beiheft zur ÖR Nr. 30, Frankfurt 1976, S. 95–111.

[16] H. J. Margull, „Die beschränkte Suche nach der Gemeinschaft", ÖR Heft 2/76, S. 201.

[17] H.-O. Wölber, „Die Evangelikalen und die ökumenische Gemeinschaft. Gedanken nach Nairobi", Theol. Beiträge 3/76, S. 99.

[18] Bericht aus Nairobi '75, a.a.O., S. 208 f.

[19] Mikko Juva, „Der LWB auf dem Weg nach Daressalaam", Velkd informationen Nr. 26, 18. November 1976, S. 29.

[20] U. Asendorf, „Die Lehre von den beiden Reichen und die Theologie der Revolution", Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, 1969, S. 34–51.

[21] J. Meyendorff, „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit", ÖR Heft 2/72, S. 160–181.

[22] C. Argenti, „Die Einheit der Christen", in: Beiheft zur ÖR Nr. 30, S. 25–32.

[23] R. Lehtonen/G. Thomas (Hrsg.), In Christus eine neue Gemeinschaft. Ein Studienbuch zur Vorbereitung auf die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Genf 1976, S. 51.

[24] U. Duchrow, „Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen. Zwischenbericht über die ekklesiologische Studie der Studienkommission des LWB", in: Luth. Rundschau 1/76. Vgl. dazu auch die Aufsätze von K. Raiser, W. Kistner und M. Buthelezi im gleichen Heft.

[25] epd-Dokumentation 2/1975; Luth. Monatshefte 7/1974, S. 379 und 10/1974, S. 543 ff. Zur Kritik: W. Schilling, Das Heil in Rot-China?, TELOS-Dokumentation 1975 und Jörg Baur, „Eifer für das Fremde. Kritische Anmerkung zur Löwener China-Studie", LMH 7/76, S. 391–393.

[26] K. Schmidt-Clausen, „Wohin führt der Weg des Lutherischen Weltbundes? Beobachtungen und Anmerkungen zur Jahrestagung des LWB-Exekutivkomitees 1976", (Manuskript), in: Niedersächsische Ev. Zeitung, Nr. 43 vom 24. 10. 1976.

[27] epd-Nachrichtenspiegel Nr. 50 vom 15. 12. 1976, S. 10.

II.

Rückblick — Vorblick — Gemeinsamkeiten — Unterschiede

VON KARL ERNST NIPKOW

1. *Zwei Vollversammlungen auf dem afrikanischen Kontinent*

Die 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi war die erste auf dem afrikanischen Kontinent, die 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam wird ebenfalls die erste in Afrika und überhaupt die erste außerhalb des europäisch-amerikanischen Raumes sein. Afrika ist einer der ärmsten Kontinente; von den 54 afrikanischen Staaten gehören 22 zu den ärmsten Ländern der Welt. Afrika ist zugleich „der notorisch religiöse Kontinent" genannt worden. Was dies auch heißen mag, im Vergleich zu uns wachsen die jungen Kirchen in Afrika, am stärksten die einheimischen Kirchen, die independent churches. In zwei, drei Jahrzehnten könnte Afrika das neue Zentrum der Weltchristenheit sein, meinen manche.

Mikko Juva, der Präsident des LWB, hat auf der Sitzung des Exekutivkomitees im August 1976 die Hoffnung geäußert, daß sich durch Daressalam die lutherischen Kirchen auf ein „universaleres" Verständnis des Weltbundes zubewegen werden. „Besonders wir Christen aus den entwickelten Industrieländern haben allen Grund, Afrika offenen und bescheidenen Sinnes zu begegnen, damit wir von seinem frischen, sich ausbreitenden, zutiefst menschlichen und frommen christlichen Glauben etwas lernen." In Nairobi hat dieser Lernprozeß bereits begonnen. Mein Gesamteindruck ist jedoch, daß wir noch sehr unsicher darin sind, wie Kirchen den Reichtum ihrer Gaben miteinander teilen und wie das christliche Zeugnis, das so lange Zeit einseitig von Europa und Nordamerika nach Afrika (und Asien) ging, nun in einer Gegenbewegung von den jungen Kirchen in unserer säkularisiertes westliches Kulturchristentum zurückkommen und von uns wahrgenommen und aufgenommen werden soll. Nairobi und Daressalam sind für die *Einübung eines neuen wechselseitigen Empfanges* wichtig.

Man sieht im übrigen schnell, daß die folgenden vier Herausforderungen ebenso grundsätzliche wie zum Teil alte Fragen neu aufwerfen, die nicht auf Afrika beschränkt sind.

– Jener äußerst bewegte *enthusiastische* Flügel der unabhängigen Kirchen erneuert das Problem „der fließenden Grenzen zwischen Enthusiasmus und

echter Geistbegabung" wie schon in Korinth und fordert die Klärung des Verhältnisses von Geist und Schrift, fordert eine für die ganze Ökumene wichtige schriftgemäße Lehre vom Heiligen Geist, „welche die Freiheit und den Reichtum des Wirkens des Geistes wie seine Selbstbindung an das Wort und die von Christus eingesetzten Sakramente umgreift".[1]

- Die *missionarische* Kraft der jungen Kirchen in Afrika und anderswo stellt besonders uns die Rückfrage nach dem Selbstverständnis unserer Volkskirchen.
- Die Verbindung von *bibelnaher Evangelisation* und *gesellschaftlicher Mitverantwortung* beim nation building enthält unter neuen Bedingungen das Problem des Verhältnisses von Wortzeugnis und Dienst (Gesellschaftsdiakonie).
- Das *Einheimischwerden des Christuszeugnisses und des christlichen Lebens* in der eigenen Kultur spiegelt das Problem der kulturellen Bindung der Verkündigung, die notwendige Verflochtenheit und die notvolle Abhängigkeit. Die Wahrheit der Offenbarung muß in lebendiger menschlicher Erfahrung Fleisch werden, wenn denn diese Wahrheit vom Menschen verstanden werden und Herz und Gewissen treffen soll, und sie darf gleichwohl unter keinen Umständen mit kulturellen, nationalen und politischen Lebensmustern und -interessen verwechselt werden.

2. *Ökumenischer Rat der Kirchen und Lutherischer Weltbund auf dem Weg zu mehr ökumenischer Verbindlichkeit*

Nairobi und Daressalam sind Schritte auf dem Weg zu mehr ökumenischer Verbindlichkeit, weil in Nairobi sich die ökumenische Bewegung als *Bewegung der Kirchen* verstanden hat und in Daressalam die Kirchen des Lutherischen Weltbundes ihre *ökumenische Verpflichtung* klären und verwirklichen wollen. Nairobi hat für die lutherischen Kirchen und ich denke auch für andere Kirchen die Möglichkeit eröffnet, neu aufeinander zuzugehen, weil in allen Anhörungen zur kritischen Beurteilung der Arbeit des Genfer Stabs die Empfehlungen für die Zukunft darauf hinauslaufen, den Beziehungen zwischen dem ÖRK und den Mitgliedskirchen „höchste Priorität" zu geben.[2] In den Richtlinien für die zukünftige Arbeit der Programmeinheit III „Erziehung und Erneuerung" ist dies zugespitzt formuliert worden: Genf soll ein „Forum des Erfahrungsaustausches" für die Kirchen sein, aber nicht allen ein einziges „übergreifendes Konzept" aufdrängen („one overall concept").[3]

Der Generalsekretär des LWB knüpft für die Vorbereitung von Daressalam hieran an: „Die ÖRK-Vollversammlung von Nairobi hat ohne Zweifel neue Möglichkeiten schöpferischer Zusammenarbeit geschaffen, die im einzelnen zu prüfen sind. Tatsache ist, daß der Ökumenische Rat der Kirchen denselben kri-

tischen Wendepunkt in der Geschichte der ökumenischen Bewegung erreicht hat. Bezeichnenderweise haben die Mitgliedskirchen in Nairobi gezeigt, daß sie einen Weltrat wollen, der auf die Erfordernisse und den Willen der Kirchen eingeht".[4] Entsprechend ist die erklärte Absicht des LWB, die lutherischen Kirchen auf ihre auf CA VII zurückgehende, satzungsmäßig verankerte ökumenische Verpflichtung anzusprechen. „Luther wollte keine neue Kirche, sondern er wollte die Eine Heilige Katholische Kirche reformieren".[5] „‚Denn für die wahre Einheit der christlichen Kirche genügt es, daß das Evangelium einmütig verkündigt und die Sakramente gemäß dem Wort Gottes gereicht werden' (Augsburgisches Bekenntnis, Art. VII). Das Luthertum hat diese ökumenische Dimension seines Ursprungs erst in den letzten Jahrzehnten wieder zunehmend entdeckt" (ebd., S. 73).

Die Vollversammlung in Daressalam soll klären, wie das *Verhältnis von Konfession und Ökumene* inmitten einer konfessionell gespaltenen Christenheit zu sehen ist. Daressalam wird hierbei auch die Formel prüfen, die auf der Konferenz in Löwen entwickelt, in Salamanca aufgenommen und in Nairobi zu entfalten versucht worden ist, den Begriff der *„konziliaren Gemeinschaft"*.[6] Aus den Vorbereitungspapieren für Daressalam ist leider nicht abzulesen, in welcher konkreten Form, dem Modell etwa der Leuenberger Konkordie folgend, weitere konziliare Einigungsverhandlungen mit Methodisten, Baptisten oder anderen aufgenommen werden könnten. Diese und ähnliche Vorschläge, z.B. auch der Ausbau der „Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen" zu „Ökumenischen Räten" als Einübung in ein universales Konzil aller Christen (Heribert Mühlen), sind im Anschluß an Nairobi gemacht worden.[7] Klaus von Stieglitz verfolgt den Gedanken weiter und spricht von „Konzilen am Ort".[8] Aus Nairobi bringen die Kirchen nicht das Ziel der Einheit mit: die sichtbare Einheit und eucharistische Gemeinschaft. Von der römisch-katholischen Kirche ganz abgesehen, muß man nüchtern feststellen, daß wir noch lange Zeit im „präkonziliaren" Bereich bleiben werden. Und doch hat bereits diese Vollversammlung im Austrag der Konflikte konziliaren Geist gezeigt. Trotz noch getrennter Abendmahlsfeiern (orthodoxe Kirchen) waren die gemeinsamen Gottesdienste und die Bibelarbeit ein Vorgeschmack der Einheit in Christus, die unsere konfessionellen, theologischen, kulturellen und politischen Unterschiede überwindet.

Wenn Daressalam auf eigene Weise auf dem Wege zu ökumenischer Gemeinschaft „in Christus" weitergehen wird, könnten beide Vollversammlungen im Zusammenwirken besser erreichen, was fast ganz fehlt: die geistliche Erfahrung und Willensbildung der Kirchen in ökumenischen Vollversammlungen als ökumenisch verbindliche Fragen an jede einzelne Ortsgemeinde zu erkennen. Aus Nairobi kommt die Empfehlung, „jede Studie und jedes Programm des ÖRK"

damit zu beginnen, „daß untersucht wird, was es für die Ortsgemeinde konkret bedeutet" (unter Berücksichtigung der Vielfalt der Situationen).[9] Zusätzlich wird empfohlen, Papiere des Zentralausschusses „zum Studium der Mitgliedskirchen" nicht nur den zuständigen Ökumenereferenten zu schicken, sondern jeweils mindestens 50 Ortsgemeinden verschiedener Mitgliedskirchen in aller Welt.[10] Die hinter diesen und anderen Sätzen stehende Absicht hat in Nairobi unter den Begriffen der *„Dezentralisierung"* und *„Regionalisierung"* zu einer wichtigen Neuorientierung im Verhältnis zwischen der Genfer Zentrale und den Mitgliedskirchen geführt.

3. *Ökumenische Bewegung und trinitarische Theologie*

Die überraschendsten und aufschlußreichsten Gemeinsamkeiten (neben bemerkenswerten Unterschieden) zwischen Nairobi und der Vorbereitung für Daressalam sind an der zugrunde liegenden theologischen Denkfigur abzulesen.

Nairobi hat *keine Tendenzwende* hinsichtlich des Engagements der ökumenischen Bewegung für die *Weltverantwortung der Christen* angesichts der Leiden und Ungerechtigkeiten dieser Welt gebracht. In Nairobi ist jedoch eine spürbare *theologische Wendung zur geistlichen, spirituellen Vergewisserung* vollzogen worden, um Gott in Jesus Christus die Ehre zu geben und für den Dienst in der Welt die rechte Orientierung zu finden. Auf der einen Seite ist keins der Programme seit Uppsala zurückgenommen worden; neue Themen sind vielmehr hinzugekommen, das Antimilitarismus-Programm, die ökologische Herausforderung (Referat Charles Birch), die Probleme der Diskriminierung der Frau, die Erziehungsfrage u. a. Gegenüber Uppsala ist jedoch die „Wildnis" der Weltprobleme (Ph. Potter) noch komplexer und beängstigender, sind die kirchlichen Verlegenheiten angesichts dieser Situation noch schmerzlicher geworden. Die Teilnehmer in Nairobi haben versucht, geistlich Grund zu fassen, die Quelle des Mutes zu erfahren, den wir in dieser entmutigenden Welt brauchen, und die Kraft des Heiligen Geistes zu erbitten.

Hans-Otto Wölber hat es ähnlich formuliert: Plötzlich waren „neue Stichworte da, wie Spiritualität und Kontemplation." „Neue Aufmerksamkeit galt den enthusiastischen charismatischen Bewegungen der Christenheit in der weiten Welt. Bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi im November/Dezember vorigen Jahres lag in dieser Richtung die spürbarste Wendung. Wir waren gefaßt auf erhebliche Auseinandersetzungen hinsichtlich des richtigen Engagements bei den Nöten der Dritten Welt, aber mitten in den Konflikten und in einer neuen Erfahrung ratlosmachender Tragik unseres Menschseins gerade auch im politischen Horizont, fand man auf einer anderen Ebene zu-

sammen. Man fragte nicht mehr nur, wie können wir diese Welt ändern, man fragte, woher bekommen wir Kraft? Was macht den Menschen zum Überwinder und hilft ihm zu bestehen? Woher kommt seine trotzige Hoffnung gegen Resignation? Wie ernst und illusionslos müssen wir über unser Menschenwesen reden? So kam die Bibel mehr zu Wort. So waren Gebete und Gottesdienste intensivere Elemente der Versammlung, und es war so auch Frieden über den Konflikten. Viele haben dies als eine Kurskorrektur und als Beginn einer neuen Synthese verstanden".[11]

Ist es möglich, die zugrundeliegende theologische Figur Nairobis auch systematisch zu fassen, oder fehlt ein theologischer Bezugsrahmen? Man erkennt einen *impliziten trinitarischen Ansatz*, der in einer charakteristischen Akzentuierung und Bewegung verläuft. Diese Bewegung nimmt ihren Ausgangspunkt beim 2. Artikel, beim Heil in *Jesus Christus*. Dies Heil wird als die Erfahrung des „gegenwärtigen" Herrn „in der Perspektive des kommenden Reiches Gottes durch den *Heiligen Geist*" verstanden (3. Art.). Der Heilige Geist wiederum weist als „die Macht der *neuen Schöpfung*" den Christen ein in den Dienst an der vorhandenen ganzen *Schöpfung heute* „in Gebet und Handeln" (1. Art.).

Der Bericht der Sektion I vollzieht am deutlichsten die trinitarisch gemeinte Denkbewegung, in der Jesus Christus Grund und Ausgangspunkt, aber die Erfahrung seiner Gegenwart und Verheißung des Reiches Gottes Schwerpunkt und Angelpunkt für die Zuwendung zur gegebenen Schöpfung in ihrer Verfallenheit und Sünde ist; ein aus dieser umgreifenden christologisch-pneumatologisch-eschatologischen Bewegung des 2. und 3. Artikels abgelöster Schöpfungsglaube kommt als eigenständiger Ansatz nicht zur Sprache. Einige Zitate mögen die implizierte Denkbewegung andeuten:

„Im Bekenntnis zu Christus und in der Bekehrung unter seine Herrschaft erfahren wir die Freiheit des Heiligen Geistes und verkündigen wir die letztgültige Hoffnung für die Welt."[12] – „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" (a.a.O., S. 12). – „Wir bekennen Christus in der Perspektive des kommenden Reiches Gottes. Sein Geist ist der Geist des neuen Zeitalters. Diese Vision macht uns nüchtern und hoffnungsvoll zugleich. Nichts von dem, was wir als einzelne, als Kirchen oder als Gesellschaft vollbringen, wird als solches in der Lage sein, das messianische Zeitalter heraufzuführen. Menschen konnten niemals durch Werke gerechtfertigt werden. Dennoch ist die Verheißung des Reiches Gottes gültig und ermutigt die Christen, ihr in Gebet und Handeln zu entsprechen" (a.a.O., S. 16). Der Weg der Nachfolge ist ein Weg unter dem Kreuz. „Wir sollten sein Kreuz nicht verweigern. Er wird uns sein Leben nicht verweigern" (a.a.O., S. 13).

Die Verweise auf Rechtfertigung und Kreuz sollen dazu dienen, *kein gesetzliches und utopistisches Mißverständnis* aufkommen zu lassen. Ein anderes ist ebenfalls deutlich. Es kann für das Christuszeugnis *keine „Trennungen im Denken und Handeln zwischen den persönlichen und den korporativen Dimensionen"* geben. „‚Das ganze Evangelium für den ganzen Menschen und die ganze Welt' bedeutet, daß wir keinen Bereich des menschlichen Lebens und Leidens ohne das Zeugnis der Hoffnung lassen dürfen" (a.a.O., S. 8).

Die Vollversammlung in Nairobi hat der *„weltweiten missionarischen und evangelistischen Aufgabe"* der Kirchen neue Priorität gegeben.[13] Die Sendung des Volkes Gottes in die *ganze* Welt und das Ringen um *Einheit* sollen nicht kirchlichen Integrationsinteressen oder humanitären Weltverbrüderungsgesichtspunkten dienen, sondern stehen unter dem Gebot Jesu Christi, *„auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube"*.[14] Daher trifft auch die Beurteilung nicht zu, die Nairobi auf dem Weg zu einer religiös überhöhten säkularen Welteinheit sehen möchte. Das Gesamtereignis der Vollversammlung ging nicht in diese Richtung. Ausdrücklich heißt es: „Ein Suchen nach Einheit wäre falsch, das nicht im Zusammenhang mit der Verheißung Christi gesehen wird, alle Menschen zu sich zu ziehen".[15] „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predige!" (1Kor9,16), so schließt Sektionsbericht I. „Die Welt ist nicht nur Gottes Schöpfung; sie ist auch Gottes Missionsfeld" (a.a.O., S. 17). Die Kirche muß das Evangelium bezeugen; und nur in diesem Zusammenhang ist sie in eins „dazu berufen, zu erkennen und zu bezeugen, *daß Gott in der Geschichte und in der geschaffenen Welt Gerechtigkeit will*" (S. 30 Hervorhebung durch mich). So wie „der Teufelskreis von Sünde, Tod und Teufel" den „Teufelszirkel von Hunger, Unterdrückung und Gewalt aus sich heraus" setzt, „geschieht Befreiung zu Gerechtigkeit, besserer Gemeinschaft und Menschenwürde innerhalb der umgreifenden Freiheit des Geistes, der nichts anderes ist als die Macht der neuen Schöpfung" (S. 8).

Das Studien- und Vorbereitungsbuch für die Vollversammlung des LWB in Daressalam vollzieht nun eine *überraschend ähnliche theologische Denkbewegung*. Bereits das Thema der Vollversammlung ist ähnlich: „In Christus – eine neue Gemeinschaft" (das Thema von Nairobi: „Jesus Christus befreit und eint"). Jesus Christus ist der Grund und Ausgangspunkt (2. Art.). Die drei vorgesehenen „Seminare" beschreiben darüber hinaus einen ähnlichen Dreischritt. Im Seminar I soll „in Christus", „die *Gemeinschaft in der Sendung*" erfahren und bedacht und das Thema *„Mission"* intensiv behandelt werden (vgl. Nairobi Sektion I). Darauf soll im Seminar II „in Christus" die *„Gemeinschaft im Heiligen Geist"* erfahren und das Thema *„Kirche" behandelt werden* (3. Art., vgl. Nairobi Sektion II). Seminar III thematisiert „in Christus" die *„verantwortliche*

Sorge für die Schöpfung" (1. Art.) und entfaltet die christliche *Weltverantwortung* mit denselben Einzelthemen wie Nairobi, dem „Kampf gegen den Rassismus und für die Würde des Menschen", der „Chancengleichheit für Frauen und Männer", den Problemen der Religionsfreiheit, der Macht, der Bildung, der Qualität des Lebens und des „Friedens für die Menschheit und ihre Welt" (vgl. Nairobi Sektion IV – VI).

Der *trinitarische Ansatz* wird im Vorbereitungsbuch für Daressalam ausdrücklich festgestellt (man beachte wieder die bezeichnende Reihenfolge): „So ist die neue Gemeinschaft in Christus trinitarisch bestimmt. Sie ist durch ihre Beziehung zu *Christus*, durch ihre Beziehung untereinander im *Heiligen Geist* und durch ihre Beziehung zur Welt als *Schöpfung* Gottes charakterisiert" (S. 86, Hervorhebungen durch mich). Deutlich wird auch der christologische Grundakzent ausgesprochen, wenn der Text fortfährt: „Außerhalb unserer Christusbeziehung gehen auch die anderen Beziehungen verloren. Allein durch Christus stehen wir in Beziehung zum trinitarischen Gott" (ebd.).

Ähnlich wie in Nairobi wird „die Verheißung des Reiches Gottes" als „eine universale Verheißung für die ganze Schöpfung" und Menschheit verstanden: „Die Verheißung des Reiches Gottes ist eine universale Verheißung für die ganze Schöpfung. Die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zielt auf die Erneuerung der Gemeinschaft zwischen Gott und seiner Schöpfung und allen seinen Geschöpfen untereinander. Diese Versöhnung Gottes mit seiner ganzen Schöpfung hat die neue Gemeinschaft des Leibes Christi durch ihr Leben, Verkündigung und Handeln zu bezeugen" (S. 95). Die Bewegung vom 2. über den 3. zum 1. Artikel, die Hinwendung zur Schöpfung in der eschatologischen Perspektive der verheißenen neuen Schöpfung, die in Christus als Versöhnungshandeln Gottes schon angebrochen ist, führt von einem „statischen" Schöpfungsglauben zu einem *„dynamischen" Schöpfungsverständnis*. Die Christen werden Zeugen einer neuen Wirklichkeit und dadurch schon jetzt Mitarbeiter Gottes an der Erneuerung unserer Welt. Ähnlich wie in Nairobi wird „die neue Gemeinschaft in Christus" darum auch als „eine Gemeinschaft gerechter Beziehungen" verstanden (S. 86), ein Satz, der dann die Ausführungen über „die theologische Basis der Menschenrechte" einleitet.

Klarer als die Dokumente von Nairobi wird Daressalam versuchen, wenn man dem Vorbereitungsbuch folgen darf, innerhalb der ähnlichen trinitarischen Denkbewegung *durchgängig* die *Rechtfertigungsverkündigung* laut werden zu lassen.

Anders als Nairobi wird ferner die Gemeinschaft im Heiligen Geist, der pneumatologisch-eschatologische Aspekt, auf die Kirche hin ausgelegt. Das Seminar II soll nach dem Vorbereitungsbuch ausgesprochen ekklesiologisch orientiert sein.

Besser als in Nairobi wird im Seminar III die Verantwortung für „eine gerechte und lebensfähige *Gesellschaft*" (so die Formel von Nairobi) von vornherein als umfassende Sorge für die ganze *Schöpfung* verstanden, so wie es in Nairobi der australische Biologe Charles Birch eindrucksvoll umrissen hatte: als Verantwortung für die menschliche *und* nichtmenschliche Schöpfung. Nairobi hat diesen Impuls nur halbherzig und unklar aufgenommen. Daressalam knüpft hier an und führt fort.

Insgesamt gesehen ist die Vollversammlung des LWB in Daressalam nicht gegenläufig zur Vollversammlung des ÖRK in Nairobi konzipiert, im ganzen eher parallel. Das Vorbereitungsbuch besteht aus vielen Fragen; es teilt die schmerzlichen Probleme von Nairobi und sucht in ähnlicher Weise, in Buße und „aktiver Reue", den Weg des Zeugnisses „in Christus".

ANMERKUNGEN

[1] H. H. Eßer, Erwägungen zur theologischen Gestalt von Nairobi, ÖR 25 (1976), 4, S. 142 f.

[2] Bericht über das Hearing I zum Generalsekretariat, in: H. Krüger/W. Müller-Römheld (Hrsg.), Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt/M. 1976, S. 309.

[3] Assembly Reports and Proposals Concerning WCC Programmes, vollständige, englischsprachige Dokumentation des Berichts des Ausschusses für Programmlinien vom 9. 1. 1976, Genf.

[4] Protokoll der Tagung des LWB-Exekutivkommittees, August 1976.

[5] In Christus – eine neue Gemeinschaft, Studienbuch zur Vorbereitung auf die VI. Vollversammlung des LBW in Daressalam, S. 62.

[6] Vgl. H. Krüger/W. Müller-Römheld (Hrsg.), Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt/M. 1976, S. 26 ff.

[7] R. Frieling, Die Einheit der Kirche. Traum und Wirklichkeit, in: W. Arnold/H.-W. Heßler (Hrsg.), Ökumenische Orientierung Nairobi, Frankfurt/M. – Basel 1976, S. 71 f.

[8] K. v. Stieglitz, Ansätze zur Rezeption der Ergebnisse von Nairobi, Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 65 (1976), 12, S. 478.

[9] Bericht über den Workshop „Spiritualität", in: Bericht aus Nairobi 1975, a.a.O., S. 322.

[10] Assembly Reports and Proposals Concerning WCC Programmes, vollständige Dokumentation des Berichts des Ausschusses für Programmlinien vom 9. 1. 1976, Genf.

[11] Zit. n.: In Christus – eine neue Gemeinschaft, Studienbuch, a.a.O., S. 69.

[12] Bericht aus Nairobi 1975, a.a.O., S. 8.

[13] Vgl. die Verfassung des ÖRK, Bericht aus Nairobi 1975, a.a.O., S. 327; s. ferner die Programmrichtlinien, ebd. S. 312 f.

[14] Verfassung des ÖRK, in: Bericht aus Nairobi 1975, a.a.O., S. 327.

[15] Bericht der Sektion II über „Die Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Forderungen", in: Bericht aus Nairobi 1975, S. 32.

Der Mangel an Theologie in der kirchlichen Entwicklungspolitik

Neue theologische Entwürfe aus der Dritten Welt*

VON KARL-HEINRICH RUDERSDORF

Die christlich-protestantischen Kirchen leisten seit Jahrzehnten – und wenn man die Missionsgeschichte hinzunimmt noch sehr viel länger – praktische „Entwicklungshilfe" im weitesten Sinne für Länder der heute sogenannten Dritten Welt. Dennoch ist bisher weder der theologische Ort all dieser Aktivitäten ausreichend geklärt noch hat sich bislang eine einigermaßen übereinstimmende christlich-kirchliche Entwicklungskonzeption herausgestellt. Die umfangreichen Unternehmungen der christlich-protestantischen Mission über die eigentliche Evangelisation hinaus – besonders im Schul- und Gesundheitswesen – wurden entweder überhaupt nicht weiter begründet und als selbstverständliche Akte der christlichen Nächstenliebe interpretiert, oder sie wurden in einem kulturmessianischen Sinne als Vorarbeit bezeichnet, um die zu missionierenden Menschen erst auf das als notwendig erscheinende zivilisatorische Ausgangsniveau „anzuheben", um ihnen danach das Evangelium angemessen verkündigen zu können.

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ging insbesondere von den USA und den dortigen Kirchen zusätzlich zu den bisherigen missionarischen Aktivitäten eine Hilfebewegung für arme Länder aus, die zum Teil an die älteren kulturmessianischen Vorstellungen auch in ihren säkularisierten Ausformungen anknüpfte und sich aber vor allem als praktisch-tätige weltweite Abwehr des Kommunismus verstand. Die USA stützten sich dabei sehr stark auf das Instrument der Vereinten Nationen und deren Unterorganisationen. Diese Entwicklungshilfebewegung erfuhr ihren entscheidenden politischen Durchbruch Anfang der 50er Jahre im Zusammenhang mit dem Korea-Krieg. Sie geriet aber in eine Krise, als sich zeigte, daß der sogenannten (ersten) Entwicklungsdekade von 1960 bis 1970 kein Erfolg beschieden war. Zugleich war die ursprünglich überwältigende Vormachtstellung der USA in den Vereinten Natio-

* Teile dieses Beitrages wurden bereits am 25. November 1976 im Rahmen einer Abendseminar-Reihe der Evangelischen Akademie Berlin vorgetragen und stützen sich u. a. auf die Dissertationsarbeit des Vf.: „Das Entwicklungskonzept des Weltkirchenrats", SSIP-Schriften, Saarbrücken, 1975.

nen (und parallel dazu der amerikanischen Kirchen im ÖRK) zugunsten der Vertreter von Entwicklungsländern eingeschränkt worden. Die Ausgangslage veränderte sich zusätzlich, als die Entwicklungsländer vor allem im Zusammenhang mit der sogenannten Ölkrise im Jahr 1973 sehr viel nachdrücklicher als bisher ihre wirtschaftlichen und politischen Forderungen vortragen konnten. Die verschiedenen ökonomischen Zielvorstellungen der Regierungen der Entwicklungsländer werden seit der Sondervollversammlung der Vereinten Nationen 1974 unter dem Begriff „Neue Weltwirtschaftsordnung" zusammengefaßt.

Die Kirchen in den industrialisierten und wirtschaftlich reicheren Ländern haben auf diese neue Lage bisher unterschiedlich reagiert. Die einen neigen dazu, mehr oder weniger enttäuscht ihr früheres Engagement nicht fortzusetzen – so insbesondere die US-amerikanischen Kirchen. Die anderen versuchen in teilweiser Anknüpfung an die bisher verfolgte Linie, die Forderungen der Entwicklungsländer, soweit es ihnen möglich erscheint, positiv aufzunehmen – so etwa die evangelische und die römisch-katholische Kirche in der Bundesrepublik (z. B. mit ihrem Memorandum zur IV. Welthandelskonferenz 1976 in Nairobi). Bei diesem unterschiedlichen Verhalten und auch bei der Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche macht sich aber als Nachteil bemerkbar, daß die protestantischen Kirchen kaum eine überzeugende und allgemeiner anerkannte Lehrtradition in sozialen und wirtschaftlichen ebensowenig wie in naturwissenschaftlichen und technologischen Fragen hervorgebracht haben. Allzu gerne wurden diese Probleme der politischen „Obrigkeit" bzw. den technischen „Eigengesetzlichkeiten" überlassen. Im Vergleich zu individual-ethischen Fragen (Liebe, Sünde, Ich-Du-Beziehung, Ehe, Tod etc.) besteht hier bekanntermaßen ein großer theologisch-kirchlicher Nachholbedarf.

Nicht zuletzt aufgrund dieses Mangels wurde der ÖRK von seinen Mitgliedskirchen beauftragt, bei den sozialen und technologischen globalen Problemen einen Schwerpunkt seiner Arbeit zu sehen. So wurde in Genf 1962 eine entsprechende Abteilung gebildet, die 1966 die Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft" organisierte. Eine Hauptproblematik dieser Konferenz kam bereits in ihrem Untertitel zum Ausdruck: „Christen in der technischen und gesellschaftlichen Revolution unserer Zeit". Die teilnehmenden „Technologen" an dieser Konferenz kamen vor allem aus den nordatlantischen Ländern und waren angesichts der technischen und wirtschaftlichen grundsätzlichen Lösbarkeit der anstehenden weltweiten Probleme mehr oder weniger optimistisch. Die „sozialrevolutionär" orientierten Teilnehmer wurden insbesondere von Lateinamerikanern inspiriert und waren hinsichtlich der tatsächlichen Veränderungsmöglichkeiten vor allem aufgrund von überwiegend technischen und wirtschaftlichen Maßnahmen weitgehend pessimistisch. Kurz vor der Vollversammlung des

ÖRK 1968 in Uppsala fand eine gemeinsame evangelisch/römisch-katholische Konferenz für „weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen" in Beirut statt. Hier waren aufgrund der vorgenommenen Einladungspolitik die „Technologen" praktisch unter sich und entfalteten ihre Vorstellungen in weitgehender Anlehnung an Konzeptionen der Vereinten Nationen und der Weltbank. Im Verlauf dieses an den technisch-wirtschaftlichen Möglichkeiten orientierten Studienprogramms von „Kirche und Gesellschaft" stieß man aber in den darauffolgenden Jahren auf die vielfältigen Probleme der Umweltbelastung, der Begrenzung der Rohstoffe, der Energiegewinnung etc. Die Untersuchungen des „Club of Rome" fanden relativ frühzeitig Beachtung und Bearbeitung durch dieses Studienprogramm des ÖRK. Als Ziel wurden herausgestellt und definiert die „Qualität des Lebens" (Margaret Mead) und die „gerechte und lebensfähige Gesellschaft" (Just and sustainable society, Charles Birch). Was aber nach wie vor weitgehend vernachlässigt blieb, war die Frage, wie diese Ziele politisch und sozial durchgesetzt werden könnten. Die Frage der gesellschaftlichen Revolution war im Rahmen des Studienprogrammes von „Kirche und Gesellschaft" seit 1966 nicht weiter ausgearbeitet worden. Obwohl die Wirkungslosigkeit der zahlreichen kirchlichen Appelle an die Einsicht der politischen und wirtschaftlichen Machtträger hätte inzwischen offenkundig sein müssen, wurden keine entsprechenden Schlußfolgerungen gezogen.

Eine theoretisch-theologische allgemein anerkannte Weiterarbeit an den Fragen der gesellschaftlichen Veränderungen, an der „Theologie der Revolution", fand seit 1966 aber auch nicht im Rahmen der sonstigen Abteilungen des ÖRK (und auch kaum außerhalb des ÖRK) statt. Allerdings gab es einzelne konkrete Programme des ÖRK, die sich in dieser Tradition verstehen lassen, wie z.B. die Unterstützung der humanitären Aktivitäten von Befreiungsbewegungen, besonders im südlichen Afrika. Ebenso kann der Aufruf, keine wirtschaftlichen Investitionen im südlichen Afrika vorzunehmen, in diesem Sinne verstanden werden. Auch mit der Bildung der ÖRK-Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD) 1970 wurde beabsichtigt, die internationalen Beziehungen wenigstens im kirchlichen Bereich strukturell zu verändern. Der „transfer of power" an die Projektpartner in Übersee wurde zu einem wesentlichen Kriterium der Arbeit dieser Kommission gemacht. Neuerdings versucht diese Kommission außerdem in zunehmendem Maße, Volksbewegungen („peoples movement") in der Dritten Welt direkt zu unterstützen. Aber schon z.B. bei der Forderung nach einer „Neuen Weltwirtschaftsordnung" zeigte sich im Bereich des ÖRK eine Unsicherheit bei der Frage, ob diese Forderung im Sinne einer zu begrüßenden politisch-sozialen Entwicklung in der Dritten Welt zu verstehen sei oder ob sie nicht vielmehr an den Bedürfnissen der armen Massen in den

Entwicklungsländern vorbeigehe oder ihnen zuwiderlaufe. Außerdem wird die Forderung nach einer „Neuen Weltwirtschaftsordnung" vor allem von den wirtschaftlich privilegierten Eliten der Entwicklungsländer vorgetragen, und eine Realisierung käme zumindest zunächst vor allem ihnen zugute. Wie weit das bei der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 vorgeschlagene Anti-Militarismusprogramm sich in einem gesellschaftsverändernden Rahmen verstehen wird, ist noch offen; immerhin gehört die Forderung nach weltweiter Einschränkung von Rüstungsausgaben zugunsten mehr Aufwendungen für Entwicklungshilfe schon seit langem zu dem immer wiederkehrenden Entschließungsritual weltkirchlicher Konferenzen, ohne daß bislang genauer aufgezeigt worden wäre, wie dies konkret politisch durchsetzbar wäre. Wenn man z. B. von dem erfolglosen Verlauf der Gespräche der EKD mit Industriefirmen über deren Investitionen in Südafrika ausgeht (vgl. epd-Entwicklungspolitik Nr. 21/76 S. 10-14), wird man aber auch von ähnlichen Gesprächen mit der Rüstungsindustrie nur abraten müssen.

Aber alle diese unterschiedlichen Aktivitäten und Programme haben bislang noch nicht zu einer christlich-protestantischen Theorie des sozialen und politischen Eintretens der Kirchen für die Entwicklung besonders der verarmten Bevölkerungsmehrheiten in den Ländern der Dritten Welt geführt. Alle bisherigen Versuche zu einer „Theologie der Entwicklung" zu gelangen, fanden weder in der Theologie noch in den Kirchen größeren Widerhall. Einer der Fehler der bisherigen Diskussion bestand wohl darin, daß Theologen aus reichen Ländern, sicherlich subjektiv mit besten Absichten, für Kirchen in armen Ländern Konzeptionen entwerfen wollten. Nur selten spielten Theologen aus der Dritten Welt selbst bei Entwicklungskonferenzen eine wirklich dominierende Rolle. Im August vergangenen Jahres hat sich nun nach längeren Vorkontakten eine nach konfessionellen und regionalen Gesichtspunkten repräsentativ zusammengesetzte kleine Gruppe von Theologen ausschließlich aus Lateinamerika, Afrika und Asien in Daressalam, Tansania, zu einem etwa einwöchigen Seminar getroffen. Zu den zehn protestantischen, zehn katholischen und zwei orthodoxen Theologen gehörten so bekannte Namen wie Gustavo Gutiérrez, Kolumbien, Manas Buthelezi, Südafrika, J. Russell Chandran, Indien, und Sergio Torres, Chile. Sie erarbeiteten ein Memorandum, das Grundpositionen aufzeigt (veröffentlicht auf englisch in: Study Encounter No. 3/1976, ÖRK Genf; auf deutsch S. 211 ff. dieser Ausgabe).

In einem ersten Teil dieses Memorandums wird die politische, soziale, wirtschaftliche, kulturelle, rassische und religiöse Situation der Dritten Welt analysiert, um den Hintergrund für ihre eigene „Lebenserfahrung als unterdrückte Männer und Frauen der Menschheit" (§ 2) aufzuzeigen. Insbesondere geht

dieser erste Teil des Memorandums auf die Ursachen der Unterentwicklung und Herrschaftsmechanismen ein, und zwar mit analytischen Kategorien, die in den reichen Ländern häufig als marxistisch-ideologisch abgelehnt werden, die aber in der Dritten Welt als weithin anerkannte Erklärungsmuster schon längst ihre Plausibilität unter Beweis gestellt haben. „Eine Theologie der Dritten Welt", schlußfolgert dieser Teil des Memorandums, „muß diese historische Situation berücksichtigen. Sie muß sich die Frage stellen lassen: . . . Wie haben die Christen auf dieses Phänomen der Invasion anderer Länder durch westliche Mächte reagiert? . . . Wie verhält sich die christliche Theologie zur anhaltenden Ausbeutung in der Welt? . . . Welches ist ihr Beitrag zum Aufbau einer gerechten Weltgesellschaft? . . . Welchen Beitrag wird die Kirche zur Befreiung der unterdrückten Völker leisten, die lange unter der Herrschaft einer Rasse, eines Geschlechts und einer Klasse gelitten haben?" (§ 14).

In einem zweiten Teil des Memorandums wird die Rolle der Kirche im Kolonisierungsprozeß und in der heutigen Situation, in der die „Widersprüche im Kapitalismus" die Spannungen in den abhängigen Ländern noch vermehrt haben (§ 12), beschrieben. Trotz gewisser Einschränkungen wird festgestellt, daß die Kirchen historisch gesehen faktisch Verbündete der westlichen Kolonialmächte waren. Aber auch heute sei noch keine Theologie entwickelt worden, um den „Mißbräuchen der Erben der Kaufleute der Kolonialzeit" entgegenzuwirken, das heißt, den „riesenhaften und räuberischen multinationalen Konzernen der heutigen Zeit" (§ 22).

Als eine neue Vision entwirft das Memorandum in seinem dritten Teil eine Theologie, die der „allumfassenden Befreiung der Menschen und Kulturen verpflichtet ist" und die im Prozeß der Teilhabe am Ringen der Völker entstanden sei (§ 26). „Vorboten eines radikaleren Christentums" sei die relative Offenheit vieler Kirchen gegenüber „sozialistischen Veränderungen" (§ 28). Inhaltliches Kriterium für das Evangelium ist, daß es zur „frohen Botschaft für die Armen" wird (§ 32). Da die Sendung der Kirche der Verwirklichung der Ganzheit der menschlichen Person gelte, müsse auch ihnen „die Fülle ihres Menschseins" wiedergegeben werden (§ 33). Der Einsatz für die Armen bedeutet aber, einem Lebensstil der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten verpflichtet und mit ihnen in Aktion verbunden zu sein (§ 35).

Diese kurze Zusammenfassung der Hauptgedanken des Memorandums der Theologen aus der Dritten Welt zeigt eine theologische Argumentation auf, die durch eine Reihe von Kennzeichen bestimmt ist, die mehr oder weniger abweicht von dem kirchlich-theologischen Denken in den reichen Ländern. Zum einen geht diese Theologie vorbehaltlos von ihrem eigenen unmittelbar gegebenen historischen Ort aus. Sie erfaßt diese Situation und deren zum Verstehen unbe-

dingt hinzugehörende historische Vorgeschichte zunächst in den von der zeitgenössischen (Sozial-) Wissenschaft vorgegebenen Kategorien. Freilich wird diese Analyse außerdem nicht nur von abstrakt-wissenschaftlichen Aussagen, sondern von einer Wissenschaft bestimmt, die ihre Erfahrungen aus den unmittelbar täglichen politischen Auseinandersetzungen in ihre wissenschaftliche Arbeit mit einbezieht. Erst nach dieser Analyse werden dann in einem zweiten Schritt theologische Aussagen auf diese Situation hin bezogen aufgestellt. Diese Aussagen bleiben aber ihrerseits nicht abstrakt-theoretisch, sondern zielen auf eine konkrete Parteinahme auf seiten der Armen und Unterdrückten ab. Verpflichtung (commitment) dieser Situation gegenüber wird „zum ersten Akt der Theologie" (§ 31).

Sicherlich ist diese Art Theologie zu treiben, erheblich weit entfernt von den gängigen kirchlich-theologischen Begründungen in relativ reichen Ländern für die Entwicklungshilfe, die nach wie vor bewußt oder unbewußt von einer paternalistischen Haltung den Ländern der Dritten Welt gegenüber bestimmt sind. Der theologische Argumentationsstil des Memorandums wird hierzulande wohl weitgehend als zu stark politisch-„ideologisch" verdächtigt werden. Aber wenn die christliche Botschaft die Welt und die Menschen, die in ihr leben, erreichen will, muß sie sich so „politisch" erklären, falls sie nicht belanglos, oberflächlich und damit den Status quo legitimierend wirken will. Zum anderen ist es wohl aber auch kein Zufall, daß nicht nur eher konservativ-evangelikale, sondern auch sogenannte „linke" Theologen und Christen aus den reichen Ländern irritiert sein werden. Während den einen die Aussagen zu „politisch" sein werden, werden sie den anderen als zu „fromm" erscheinen. Umgekehrt sind freilich gerade die Christen aus der Dritten Welt immer wieder irritiert durch die eleganten und aus ihrer Sicht schizophrenen Trennungen zwischen Mission und Entwicklungshilfe, Evangelisation und Diakonie, zwischen sogenannten „horizontalen" und „vertikalen" Fragen, zwischen Theorie und Praxis, zwischen Glauben und Politik.

Wie könnte aber eine wirkliche Solidarität der Kirchen mit den Armen konkret in einem wirtschaftlich relativ reichen Land aussehen? Immer wieder wird in kirchlichen Denkschriften in reicheren Ländern die Parallelität gezogen zwischen der sogenannten sozialen Aufgabe des 19. Jahrhunderts und dem Problem des heutigen Massenelends in den Entwicklungsländern. Aber so wenig wie es im 19. Jahrhundert ausreichte, mit einzelnen diakonisch-karitativen Aktionen etwas für die durch den Frühkapitalismus ausgebeuteten Arbeiter zu tun, so wenig ist es heute ausreichend, nur mit einzelnen Projekten und Programmen zur Bekämpfung der Massenarmut in der Dritten Welt beizutragen. Unhistorisch und unsoziologisch gesprochen hätte damals wie heute die Kirche auch um

ihrer eigenen Existenz und Glaubwürdigkeit willen versuchen sollen, über ihre Grenzen als Mittelstandsinstitution hinauszukommen, um als Ganze für die Armen und ihre Ziele konkret Partei zu ergreifen. Da es aber wahrscheinlich weitgehend utopisch ist zu erwarten, daß eine reiche Kirche solche Positionen tatsächlich beziehen kann, wird man wohl davon ausgehen müssen, daß dies letztlich nur Sache einzelner Christen und einzelner christlicher Gruppen in solchen Kirchen sein kann. Wichtig wäre dabei aber, daß Gruppen innerhalb der Kirche, die sich konkret politisch einsetzen, nicht von der institutionalisierten Kirche ihre Kirchlichkeit abgesprochen würde.

Ein weiterer Schritt in die richtige Richtung könnte sicherlich darüber hinaus darin bestehen, daß Theologen in den reichen Ländern vermehrt versuchten, auf das zu hören, was Theologen aus der Dritten Welt denken oder sagen. Ein entscheidender Angelpunkt hierbei wird wohl sein, daß die Solidarität mit den Armen nicht als eine weitere zusätzlich hinzutretende Aufgabe der Kirchen angesehen wird, sondern als zum Sein und Wirken der Kirche unmittelbar und konstitutiv hinzugehörend verstanden wird. Wahrscheinlich müßte es aber bereits als ein Erfolg angesehen werden, wenn die reichen institutionalisierten Kirchen zunächst ihre ganze gesellschaftlich-politische Macht wenigstens dazu verwenden würden, daß repressive Maßnahmen gegen nationale und internationale emanzipatorische Bewegungen und ihre Vertreter durch staatliche Machtapparate nicht allzu hemmungslos und brutal, auch mit mehr oder weniger direkter ideologischer oder praktischer flankierender Unterstützung durch Kirchen, eingesetzt würden. Aufgrund der Erfahrungen in der Dritten Welt ist bei einer konkreten Parteinahme auf seiten der Schwächeren anzunehmen, daß sich schrittweise neue theologische Einsichten, neue Formen kirchlichen Gemeindelebens und insgesamt eine Erneuerung der Kirche ergeben würden.

Die orthodoxe Kirche Äthiopiens in der krisenhaften Zuspitzung der Lage des Landes

Die historische Gestaltungskraft, die dem äthiopischen Volk seine unverwechselbare Identität verlieh, liegt in seiner orthodoxen Kirche, die infolge von Bevölkerungsvermehrung und Missionsbemühung – etwa unter Falasha und Kunama – auf 15 Millionen angewachsen ist, die Hälfte des Staatsvolkes. Nicht anders als in Byzanz konnte man in der Geschichte Äthiopiens kaum einen weltlich-staatlichen Bereich und einen kirchlichen Bereich unterscheiden. Königtum und Kirche, geleitet vom ägyptischen Abuna und dem äthiopischen Mönchsführer, dem Etchage, lebten in Symphonie. Bürgerliches Recht war im kanonischen Recht enthalten und wurde von den Liqawent, den Kirchengelehrten in Gondar, praktiziert. Doch die politische Depotenzierung der Kirche war längst vor der Februarrevolution von 1974 schon durch Kaiser Haile Selassie eingeleitet. Und das bürgerliche Recht war durch Neukodifizierung – unter Mithilfe des Pariser Rechtsgelehrten David – vom kanonischen Recht emanzipiert.

Als das moderne Schulwesen, 1906 mit der Gründung einer Hofschule zögernd beginnend, mehr und mehr rivalisierend neben das traditionelle Kirchenschulwesen trat, tat sich jener Graben auf zwischen einer Elite, die mit dem Bildungssprung die Kirche einfach hinter sich liegen ließ, und einer Kirche, die zu einer echten Beantwortung der neugestellten Frage unfähig war und – durch das neue Phänomen einer kirchlich uninteressierten Nachwuchsgeneration verängstigt – sich in den Traditionalismus hineinjagen ließ. Erst dadurch, daß ein Teil der bisher religiös farblosen Intelligenz vom Marxismus fasziniert wurde und diese Ideologie zur totalitären Umstrukturierung der äthiopischen Gesellschaft zu nutzen begann, ist die eigentliche Krise der Orthodoxie offenbar geworden.

Vordergründig scheint diese Krise ein Effekt der Beraubung der Kirche an ihren Existenzmitteln zu sein. Die Landreform vom März 1975, deren positive Wirkung in der Beendigung der Pachtbauernausbeutung in den Ende des 19. Jahrhunderts eroberten Südprovinzen lag, nahm der orthodoxen Kirche ihr Kirchenland, auf dessen Bodenrente die materielle Existenz der Kirche ruhte. Im Süden handelte es sich um kirchlichen Großgrundbesitz, durch den vor allem die kirchliche Arbeit in der Großstadt abgestützt war. In den traditionellen Nordprovinzen kannte man den Priesterbauern, der generationenlang ein Stück Kirchenland bestellte, um seine Familie davon zu nähren, und sich wochenweise vom Agafari zum Altardienst einteilen ließ. Mit der nachbarschaftlichen Bauernschaft lebte dieser Priester auf gleicher wirtschaftlicher Ebene. Jetzt ist das Kirchenland der Priesterfamilie zugefallen und von der Verpflichtung, den Priesterdienst in der Kirche fortzusetzen, ist die Familie frei. Doch auch im Norden pflegte der Kirchenvorsteher, der Aleqa, das Land zu verpachten. Die über 800 Klöster in den Bergen und auf den Inseln des Tana-Sees hatten das reiche Land, das ihnen von Königen und Feudalherren gestiftet war, an Klosterbauern vergeben. Die Entwicklung des abendländischen Mönchtums zum Benediktiner-

tum, das nach der Parole „ora et labora" lebte und den Acker selbst pflügte, war vom äthiopischen Mönchtum nicht mitvollzogen. So steht heute der Aleqa mittellos da, und die Fortexistenz der Klöster ist in Frage gestellt. Im August 1975 war in den Städten der vermietbare Hausbesitz verstaatlicht worden. Damit gerieten alle diejenigen kirchlichen Institutionen in Not, die auf den einkommenden Mietzins aufgebaut waren.

Der deutsche Katholizismus hat die Amputation am Kirchenvermögen durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 gut überstanden, und die orthodoxe Kirche Rußlands ist durch die Nationalisierung ihres Kirchenvermögens durch Lenin gemäß dem Gesetz vom 23. Januar 1918, der zufolge nicht einmal der Abendmahlskelch als Gemeindeeigentum verblieb, nicht zerstört worden. So läßt sich hoffen, daß auch die äthiopische Kirche durch die Weggabe des Kirchenlandes und des städtischen Hausbesitzes nicht zugrunde gehen wird. Aber das Überleben ist für die äthiopische Kirche schwieriger als in den zuvor aufgewiesenen Beispielen. Eine Vorerziehung der Gläubigen zum materiellen Opfer für die Kirche fehlt. Nur das Almosengeben ist eingespielt. Und wenn die Gläubigen auch ihren Tukul, ihr selbstgebrautes Bier, ihr Fladenbrot und ein singendes Herz haben, so haben sie doch kein Geld in der Hand zum Weggeben. Das Budget von 4 Millionen, das die Militärregierung der Kirche für einige Jahre – aber immer nur jahrweise – gewähren will, reicht nur gerade zur Bezahlung der Bischofs- und Verwaltungsbeamtengehälter. Dieser Betrag ist gerade so viel, wie die Armee in vier Tagen verbraucht. Wie werden sich unter den Bedingungen vollständiger Mittellosigkeit die Gemeinde und das künftige Priesterwesen strukturieren?

Der russischen Kirche war es in einer analogen Situation 1918 gegeben, in Patriarch Tichon einen hervorragenden Hierarchen an der Spitze zu haben. Die orthodoxen Rumänen hatten in der Zeit politischer Umstrukturierung ihren Patriarchen Justinian, die Bulgaren ihren Patriarchen Kyrill. Wie steht es in diesem Punkte im orthodoxen Äthiopien? Schon über ein Jahrzehnt lang konnte man aus dem Munde des Ersten Hofgeistlichen Liqa Seltanat Habte Maryam die Kritik hören, die hierarchische Führung der Patriarchatskirche sei zu schwach. Immerhin, Abuna Tewoflos trug die Erfahrung einer langen Periode äthiopischer Kirchengeschichte in sich, hatte er doch zu den fünf ersten nationalen Bischöfen gehört, die nach der Vertreibung der Italiener 1948 geweiht wurden, hatte er doch auch den kranken Patriarchen Baselyos in seinen Funktionen vertreten und beim Besuch von Weltkirchenkonferenzen wie Neu-Delhi 1961 seinen Horizont aufs Ökumenische geweitet. Wenn Patriarch Tewoflos im Februar 1976 von der Militärregierung verhaftet wurde, so gewiß auch, weil man einiges auf sein Schuldkonto schreiben konnte, nicht nur die Verquickung in Affären des Kaisers, sondern auch Zwielichtigkeiten in der kirchlichen Vermögensverwaltung. Seit Abuna Tewoflos einen Fluchtversuch, der mißlang, unternommen hatte, wird er an unbekanntem Ort verwahrt. In der Person des Erzbischofs Yohannes von Tigrai besaß die Kirche einen lauteren, freilich altersstarren Verwalter für die Zwischenzeit, bis im Juli 1976 eine neue Patriarchenwahl stattfinden konnte, bei welcher der sogenannte „Church derg" (der äthiopische orthodoxe vorläufige Religionsrat – eine Institution, über die später weiteres zu berichten sein wird) auf Beachtung demokratischer Spielregeln drang, wenig-

stens was die Zusammenstellung der Wahlsynode betraf. Gewählt wurde nicht der Fähigste der Kandidaten, Abuna Endreyas von Begemder, ein Mann, bei dem sich andauerndes Gebet und Initiativenreichtum einzigartig verbinden, sondern ein schwächerer – ein frommer Mönch, untadelig, in opfervoller Missionsarbeit unter Animisten der Provinz Sidamo bewährt, dem aber Informiertheit fehlt. Ihm kam die herrschende Ideologie zustatten: war er doch bisher einer von den ganz Armen gewesen. Man fragt sich aber im Lande: Inwiefern kam es zur Wahl des Schwächeren? Kamen alle Stimmzettel in die richtigen der fünf aufgestellten Wahlurnen? Es kommt die Lesart auf: Die Militärregierung wünschte einen schwachen Partner. Wer will hier hinter die Kulissen leuchten?

Der Neugewählte nahm den Namen des berühmtesten Heiligen der äthiopischen Geschichte an: Abuna Takla Haymanot. Erinnert man sich noch, in welch abgerissener Kleidung der frühere Mönch herumgelaufen war, so sieht man ihn jetzt doch in neuem Gewand, nach mönchischer Tradition safrangelb gefärbt, und mit einem Mönchskoph, der kronenähnlich erhöht ist, in seinem Sessel Audienzen gewähren. In seinen Verlautbarungen – etwa zum Christfest – sucht der Patriarch ähnlich den Patriarchen der Sowjetnationen diejenigen Momente christlicher Lehre herauszukehren, die mit dem Marxismus konform zu sein scheinen, etwa: Gleichheit aller und Friede allen! Die Amtsstellen in der Patriarchatsverwaltung wurden neu besetzt, zum Teil mit recht geeigneten Beamten. So kehrte Exzellenz Ato Makonnen Zawdie zur Leitung der Patriarchatsverwaltung zurück, die er unter Patriarch Tewoflos, weil er dessen unsaubere Finanzverwaltung angeprangert hatte, hatte verlassen müssen. Obwohl einige der früher inhaftierten orthodoxen Kirchenführer jetzt wieder freigelassen sind, blieben doch die beiden wichtigsten Kleriker, der frühere Hofgeistliche Liqa Seltanat Habte Maryam und der Leiter der Auslands- und Entwicklungsarbeit der Kirche Bischof Paulos, weiter in Haft. Man hört jedoch, daß ihnen in den Gefängnissen – der eine im Gebbi, der andere in der Haftanstalt beim alten Flugplatz – nicht nur die Gelegenheit zu theologischen Studien, sondern auch zur Seelsorge an den Mitgefangenen freigegeben ist.

Zeigte sich in der kaiserlichen Zeit eine Strukturschwäche der orthodoxen Kirche Äthiopiens darin, daß die Hofkirchen und ihre Geistlichkeit von der Patriarchatsjurisdiktion exempt waren und diese Exemption zum Aufbau unabhängiger, den modernen Bedürfnissen entsprechender kirchlicher Werke nutzten, so ist diese Gespaltenheit der Kirche, die zur Rivalität zwischen Patriarch und führendem Hofgeistlichen ausartete, in der nachrevolutionären Situation aufgehoben. Die mit Rom unierte äthiopische Kirche, die in 3 Diözesen nicht ganz 200 000 Gläubige umfaßt, die die liturgischen Formen und kanonistischen Traditionen der Orthodoxie fortsetzen, fürchtet, daß die von der Regierung geförderte Zusammenfassungstendenz auf die unierte Kirche übergreifen könnte. In der Tat wurden ja, so in Galizien und in Transsylvanien, bisher mit Rom unierte Kirchenkörper zur „Disunion" und Eingliederung in die nationale Orthodoxie gezwungen, die den sowjetischen Behörden leichter zu kontrollieren und zu steuern schien.

Mit der Wahl des neuen Patriarchen war die orthodoxe Kirche Äthiopiens keineswegs aus dem Krisenbereich herausgelangt. Im Gegenteil, es ergab sich ein

neues Problem: die Isolation gegenüber den monophysitischen Schwesterkirchen und gegenüber der Weltorthodoxie überhaupt, und zwar gerade auch gegenüber den orthodoxen Kirchen der Sowjetstaaten. Die koptische Kirche, der bei der Autokephalieerklärung der äthiopischen Tochterkirche 1959 ein Rest von Jurisdiktionsgewalt erhalten geblieben war, erklärte die Patriarchenwahl für unkanonisch. Die Begründung lautete, der bisherige Patriarch Tewoflos sei nicht von der Heiligen Synode, sondern durch einen Akt der Staatsregierung seines Amtes enthoben. Nicht nur die monophysitischen Schwesterkirchen, sondern auch dyophysitische Kirchen wie die griechische und russische sahen sich durch den koptischen Akt von der Anerkennung des kanonischen Status der äthiopischen Kirche ferngehalten. Das hatte auch praktische Auswirkungen. So traf nun keine russische Kirchendelegation mehr in Äthiopien ein, und kein äthiopischer Theologiestudent wurde zum Studium an der Geistlichen Akademie Leningrad eingeladen. Seinerzeit waren dort 25 sowjetrussische Stipendien zur Verfügung gestellt worden. Jetzt aber setzen nur elf Äthiopier, die vor der Revolution ausgereist waren, in dieser vorzüglichen Geistlichen Akademie an der Newa ihr Studium fort, wo ein reiches äthiopistisches Material aus den Zeiten der großen russischen Äthiopisten Bolotov und Turaev bereitliegt.

Neben dem Patriarchat ist jedoch ein neues zweites Führungsinstrument der Kirche auf der Szene erschienen: der äthiopische orthodoxe vorläufige Religionsrat. Dieser Rat wurde im Herbst 1975 vom Militärrat als eine Institution ins Leben gerufen, die nach der grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche als Vermittlungsorgan zwischen beiden Instanzen dienen könnte. Die Mitglieder dieses „Church derg", alle vom Militärrat ausgesucht, konnten damals als kirchlich verwurzelt, aber reformorientiert gelten. Der Vorsitzende Dr. Qenafe Req hatte sich als Mitarbeiter des Institutes für Äthiopische Studien als profunder Kenner der kirchlichen Tradition qualifiziert, der Generalsekretär Ato Abebaw Yigzaw war als Leiter der Orthodox Mission als ein effizienter Gestalter eines neuen kirchlichen Vereins- und Publizitätswesens hervorgetreten. Noch jetzt erkennt der Vorsitzende folgende Kurzformel als maßgebend für die Tätigkeit des Religionsrates an: „Die Tradition bewahren, aber die Strukturen reformieren!" Der Religionsrat griff die dringendste Aufgabe auf, die das Patriarchat, obwohl die Situation nach einer Selbstgestaltung der Kirche verlangte, liegengelassen hatte, nämlich eine Konstitution der Kirche unter den Bedingungen der Trennung vom Staat zu entwerfen. Der Entwurf liegt jetzt vor und wird in einer Kirchenversammlung demnächst zu beraten sein.

Der Religionsrat wurde jedoch bald aus politischen Gründen, über die man als Ausländer schwer urteilen kann, bei solchen kirchlichen Kreisen im Lande suspekt, die der Militärregierung mit Kritik gegenüberstehen, und dies einfach wegen der unbedingten Konformität des Religionsrates mit der Regierung. Es gibt schon Kreise, die sich daran erinnern, daß sich innerhalb des Moskauer Patriarchats nach der Oktoberrevolution eine Gruppe reformfreudiger russischer Orthodoxer, die Gruppe der sogenannten obnovlency (Erneuerer) konstituierte, 1922 sogar unter Assistenz sowjetischer Propaganda die Macht in der Kirche an sich riß, schließlich aber zu einem Hilfsorgan der Regierung zur Kirchenzerstörung degenerierte. So sind erfahrene Kirchenführer wie Nebura Ed Dimetros Gorfu und der Leiter der auswärtigen Beziehungen des Patriarchats

Aba Habte Selassie, ein in der Leningrader Geistlichen Akademie promovierter Theologe, beide ursprünglich Mitglieder des „Church derg", aus diesem Gremium ausgeschieden. Die Bischöfe von Sidamo und Harar, die in dieser Körperschaft noch geblieben sind, gelten weithin als bloße Symbolfiguren.

In einer für die Kirche besonders dringenden Frage hat der Religionsrat einen bedeutenden Schritt zugunsten des Fortbestandes der Orthodoxie unternommen: Man erkannte, daß die rund 900 Klöster in den äthiopischen Bergen, in denen sich mitunter bis zu 700 Mönche befinden, mit der Wegnahme des Klosterlandes und der Zuteilung des Landes an die Bauerngenossenschaft der ehemaligen Klosterbauern zum Absterben verurteilt seien. Das äthiopische Mönchtum hat ja die Weiterentwicklung des Abendlandes, die mit den Reformen des Benedikt von Nursia markiert ist, mit seiner Formel „ora et labora" nicht mitvollzogen. Jetzt sollte diese Entwicklung nachgeholt werden. Dr. Qenafe ging zum Oberhaupt des Staates und erbat eine Zurückü berweisung eines Teils des ehemaligen Klosterlandes an die Mönche unter der Bedingung, daß diese selbst das Land zu pflügen begännen. Hier wird der Weltrat der Kirchen eingreifen und geeigneten Klöstern eine Starthilfe zur Aufnahme moderner Landwirtschaft geben.

Jeder nachdenkende Mensch in Äthiopien weiß, daß eine entscheidende Frage für die äthiopische Zukunft darin zu sehen ist, welche Umgangsformen marxistische Ideologie und christlicher Glaube – beide im äthiopischen Leben tief eingewurzelt – miteinander finden. Bei der Trennung von Kirche und Staatsschule mußte natürlich das Lehrfach Moral dahinfallen, das in den orthodoxen Provinzen mit Christenlehre identisch gewesen war. Doch hatte dieses Lehrfach immer eine gewisse Verlegenheit verursacht, die sich darin zeigte, daß es nie zur Publikation von Textbüchern für dieses Fach kam. Es rächt sich jetzt auch bitter, daß die orthodoxe Kirche nicht ihre denkfähigsten Theologen in die Dozenturen für Moral im Lehrkörper des Teacher Training Institute (TTI) entsandte, sondern Priester alter Prägung, die von den Pädagogikstudenten verhöhnt und deren Unterricht geschwänzt wurde. Diese „Dozenten" waren unfähig, überzeugende Problemlösungen für junge Intelligenz anzubieten.

Das Lehrfach Moral wurde in der Staatsschule durch das Lehrfach Marxismus ersetzt. Die Regierungsschullehrer werden in Zweiwochenkursen an zentralen Orten wie Addis Abeba und Baher Dar für den Unterricht befähigt. Von hier aus erfolgt die entscheidende Indoktrinierung der jungen Generation. Die Ingeltungsetzung des Marxismus ist für die orthodoxe Kirche, nachdem sie sich einmal von der Sakralisierung der monarchischen Herrschaftsform, wie sie in Fetha Nagast mit der Vorstellung von der allein legitimen Dynastie salomonischen Blutes grundgelegt war, gelöst hatte, solange irrelevant, als nicht die antireligiösen Implikationen des klassischen Marxismus hervorgekehrt werden. Es gibt aber schon Regierungslehrer, die wissen, daß mit Marxismus die Überwindung von Religion impliziert ist. Sie wissen – und die Schülergeneration hat es von ihnen übernommen –, daß Karl Marx die Feuerbachsche Religionstheorie übernahm, der zufolge Gott eine Projektion des Menschen auf einen an sich leeren Himmel ist. Sie wissen, daß Lenin die Religionskritik Plechanows rezipierte, der die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts synthetisiert hatte. Der übersetzte Plechanow ist selbst in den Buchhandlungen von Pro-

vinzstädten ausgelegt. Wenn dann ein einzelner moderner Lehrer sagt, es gäbe keinen Gott, so spricht sich das in den frommen Kreisen weit herum. Fragt man einen im atheistischen Sinn unterrichteten Oberschüler, ob er meine, daß Christentum und Marxismus verbunden werden könnten, so sagt er: nein! Und stellt man einem gebildeten Geistlichen die gleiche Frage, so antwortet auch er: nein – eine Antwort übrigens, die zu geben den orthodoxen Christen in der Sowjetunion oder in der Volksrepublik Rumänien voll zugestanden ist. Hier tut sich der Graben zwischen Bildungselite und Kirche, von dem schon die panmonophysitische Konferenz von Addis Abeba im Januar 1965 mit Sorge sprach, auf – nur durch die inzwischen erreichte Dominanz des Marxismus für die Kirche bedrohlicher geworden.

Man soll aber nun nicht meinen, daß ein Kirchenkampf in Äthiopien unmittelbar bevorstünde. Beide Seiten vermeiden das geflissentlich: die Kirche in ihrer Obrigkeitsergebenheit, die sie früher gegenüber dem Kaiser praktizierte, der Staat, weil er schon an genug Fronten zu kämpfen hat. Die Gottesdienste der Orthodoxie sind von Menschen überfüllt, mehr noch als vor der Revolution. Wenn es schwerfällt, die zahlreichen Nachtgottesdienste – das Malk der Debtera an den Heiligentagen oder die Mitternachtsmesse der Weihnacht – aufrecht zu erhalten, so liegt dies nur an der früh festgesetzten Stunde der Ausgangssperre: Wer sich nach 10 Uhr abends auf den Straßen blicken ließe, auf den würde geschossen. Man kann bei Parteigängern des *derg* als auch bei Marxisten, die mit EPRP* zu sympathisieren scheinen, den pragmatischen Standpunkt vertreten finden: Wir wissen, daß das Volk seine Kirche liebt, und wir sind für das Volk! Im übrigen sind die Ämter der Administratoren in den traditionellen orthodoxen Nordprovinzen an solche Offiziere vergeben, die mit der bodenständigen Bevölkerung verbunden sind und ein ungetrübtes Verhältnis zu den Bischöfen und Leitern der Awraja Beta kahnat pflegen. Jeder, der den Marxismus kennt, weiß freilich, daß die gegenwärtige religionspolitische Linie nichts über das gesellschaftspolitische Endziel besagt. Vielmehr ist zu vermuten, daß auch in Äthiopien „Generallinien" festgelegt werden, die nur auf Zeit gelten. Im dialektischen Umschlag kann dann später auch ein Gegenteil praktiziert werden.

Die Priester auf dem Lande sind sich der neuen Lage noch kaum bewußt geworden. In einem traditionellen Schulort wie Elias in Godjam gibt es in einem Dörfchen von knapp 3 000 Einwohnern nicht weniger als 100 Priester. Man wundert sich zwar, daß in der Grundschule des Ortes kein Religionsunterricht, statt dessen atheistischer Marxismus unterrichtet wird. Aber jede Reaktion darauf fehlt noch. Keiner der Priester ist auf den Gedanken gekommen, daß man die Kinder der gläubigen Einwohner etwa an den schulfreien Samstagen im Kirchenhof zur christlichen Unterweisung einladen könnte. Ein neuer Typ von Priestertum ist durch die jetzige Lage provoziert.

Als die Nationaluniversität nach über zweijähriger Unterbrechung infolge der Einberufung der Studenten zur Alphabetisierungs- und Ideologisierungskampagne (Samatcha) am 3. Januar 1977 die Vorlesungstätigkeit wieder auf-

---

* Ethiopian Popular Revolutionary Party, diese Partei ist illegal und vor allem unter Studenten verbreitet.

nahm, versuchte das der Universität inkorporierte theologische Holy Trinity Church College ein Gleiches. Doch erfolglos. Es fanden sich von den früheren Studenten nicht mehr als zehn ein. Die anderen waren in der Voraussicht, daß sich aus ihrem Theologiestudium keine Berufschance ergäbe, zu anderen Fakultäten übergewechselt.

Damit hatte der Fehlstart äthiopischer theologischer Arbeit, als welcher die Gründung des Trinity College 1960 zu beurteilen ist, endlich zur Aufgabe des aussichtslosen Rennens geführt. Welche Fehler waren hier begangen worden?

1. Als Unterrichtssprache hatte man das Englische gewählt. Die Studenten aber beherrschten diese Sprache so unvollkommen, daß die Übermittlung spiritueller, den inneren Menschen bildender Werte, die im Amharischen oder in der Ge'ezsprache möglich gewesen wäre, ausblieb.

2. Mangels akademisch ausgebildeter Äthiopier wurde der Lehrkörper aus konfessionsgleichen monophysitischen Indern und Armeniern gebildet, die in der einzigartigen äthiopischen Tradition nicht zuhause waren. Infolgedessen fand nur eine Transplantation moderner amerikanischer Theologie, etwa von Princeton, statt. Die Studenten, die sich immatrikulieren ließen, waren zum geringsten Teil in den traditionellen tamari bet (Kirchenschulen) vorgebildet. Die hohe Kunst des Zema (Gesangskunst), Aquaquam (sakraler Tanz), Qene (geistliche Dichtung) und Terguame Mesaheft (Kunst der Übersetzung und Auslegung) fand im Holy Trinity College keine Pflege. Infolgedessen wurde diese akademische Ausbildungsstätte bei den frommen Kirchenlehrern im Lande als modernistisch suspekt angesehen, und man verweigerte die Überweisung begabter Schüler trotz aller Stipendienangebote.

3. In der äthiopischen Kultur ist das, was man in der europäischen Christenheit eine „Berufung" (a call) nennt, der zu folgen einen reichen Lebenssinn spendet, nicht enthalten. Das College hielt den Studenten die Aufstiegsleiter hin: In der vorgeschalteten Higher secondary school vom 9. zum 12. Grad und dann in den 4 Jahren College erwarb sich der Student einen Gehaltsanspruch von 450 bis 650 Dollar, den die Kirche selten befriedigen konnte. Also sprang man auf der obersten Sprosse der Aufstiegsleiter vom Kirchendienst ab. Die äthiopischen Christen verehren zwar den Opfersinn der Märtyrer bei den gottesdienstlichen Lesungen des Senkessar, aber entwerfen meist ihren Lebensplan weitab davon.

Jetzt, nach der Trennung von Kirche und Staat, Kirche und Schule, muß, wie in allen Volksrepubliken auch in Äthiopien das Theologiestudium aus der Staatsuniversität ausgeschieden werden. Daß das erfolgreich vollzogen werden kann, erweist der hohe Stand etwa der russischen Theologie an den Geistlichen Akademien Zagorsk und Leningrad oder die Überfüllung der rumänischen orthodoxen Seminare und Theologischen Institute unter der Jurisdiktion des rumänischen Patriarchen Justinian. Den patriarchatseigenen Akademien ist das Promotionsrecht erhalten geblieben. In Addis Abeba haben nun im Januar 1977 Verhandlungen zwischen Patriarchat, Universität und Regierung zu dem positiven Ergebnis geführt, daß das schöne Grundstück vom Holy Trinity College Ende Juni dieses Jahres dem Patriarchat übergeben wird und im September das College neu eröffnet werden kann. Offen ist nur die Frage, ob für die Betriebskosten des ersten Anlaufs von Staatsseite ein Budget gewährt werden wird. In-

folge der opfervollen Spenden in den reicheren Kirchen der Sowjetrepubliken bedürfen deren theologische Ausbildungsstätten weniger einer staatlichen finanziellen Stütze als dies in Äthiopien der Fall sein wird.

Die neue Konzeption des Studiums am Holy Trinity College zeigt deutlich, daß das Patriarchat die Fehler des früheren College zu vermeiden fähig sein wird. Man wird voraussichtlich in drei Jahrgängen je 30 Studenten aufnehmen. Voraussetzung für die Immatrikulation wird eine vorherige Ausbildung in den traditionellen Kirchenwissenschaften sein. Es wird jedoch kein höherer Abschluß nach dem Curriculum des Erziehungsministeriums als Klasse 8 verlangt werden. Sicher wird während des Studiums die Ge'ezkenntnis und die Einübung in Zema und Qene lebendig erhalten bleiben und damit eine größere Nähe der Absolventen zum Kirchenleben im Lande. Daß im Lehrkörper ein Dozent für biblische Studien erscheint, ist eine echte Innovation innerhalb der äthiopischen Orthodoxie schon während der vergangenen Jahre. Von diesem Fach her wird ein Verstehensrahmen geschaffen, innerhalb dessen das traditionelle Lehrgut, das oft nur noch memoriert und zitiert wird, seine Leuchtkraft zurückerhält. Die theologische Ausbildung wird sich so völlig vom Curriculum der Regierungsschulen absetzen, daß die Zertifikate, die hier ausgestellt werden, nur in der Kirche verwendbar sind und die Gehaltsansprüche der künftigen Priester- und Kirchenlehrergeneration den Möglichkeiten der Kirche angepaßt bleiben. Ge'ez und Amharisch werden geeignete Vehikel der Übermittlung äthiopischer Spiritualität sein. Dadurch, daß seit 1971 in den Provinzen Begemder, Tigrai und Godjam Kirchenschulen entstanden sind, in denen ausgesuchte tamari unter Fortführung ihrer Kirchenwissenschaft bis zum Grad 8 des Regierungscurriculums gefördert wurden (mit finanzieller Hilfe aus der Bundesrepublik), stehen Studenten bereit, für die die Ausbildung im College von Addis Abeba eine organische Fortsetzung des Studiums bedeuten würde. So läßt sich ein konsequentes theologisches Bildungssystem bereits jetzt in den Umrissen erkennen.

Noch vor wenigen Jahren hatte man daran gedacht, daß der künftige Priester der äthiopischen Kirche seinen Lebensunterhalt durch Ausübung eines Handwerks oder durch eine vergrößerte Bodenrente bei Anwendung moderner landwirtschaftlicher Methoden auf seinem Stück Kirchenland werde erwerben können. So hat der Weltrat der Kirchen, der seit 1971 etwa vierteljährige Priestertrainingskurse in Kolfi bei Addis Abeba einzurichten ermöglicht hatte, mit den theologischen Unterrichtsfächern auch die Ausbildung in verschiedenen Handwerken angeregt. Nicht anders versuchte die von „Brot für die Welt" unterstützte Kirchenschule in Debra Tabor die Schüler für den Besuch von Berufsbildungsklassen wie Lederarbeit oder Tischlerei zu gewinnen. Diese Ansätze führten nicht zu dem erhofften Ergebnis. Die in Landwirtschaft ausgebildeten Priester verwendeten Kunstdünger und Saatgut nur im Pastoratsgarten, die Tischler fertigten nur Möbel fürs eigene Haus an. Die Schüler von Debra Tabor verschworen sich, nur die akademischen Kurse zu besuchen. Nur wenige positive Ausnahmen zeigten sich, die gewiß weitere Unterstützung beanspruchen dürfen. Wo Priester im Lande zu geldbringenden Berufen überwechselten, gaben sie den Priesterdienst, ohne sich vom Glauben zu distanzieren, doch völlig auf. Was als Vision eines Zeltmacher-Priestertums nach der Art des Paulus galt, erwies sich als Fata Morgana. Der künftige Priester Äthiopiens

wird, wenn die Gemeinderäte organisiert sein werden, von diesen Organismen angestellt und mit Geldzahlungen entlohnt sein.

Zur Bearbeitung durch die theologische Reflexion stehen in Äthiopien dringende neugestellte Fragen an. Wie soll die Kirche auf den Vorhalt reagieren, in der Geschichte Äthiopiens habe sie sich mit dem ausbeuterischen Feudalismus verbunden gezeigt und das entspreche ihrem Wesen? Noch hat die Kirche sich nicht auf das Faktum besonnen, daß in ihrem Senkessar Heilige, die der Feudalschicht entstammten, zur Verehrung aufgenommen sind. War doch einer der Neun Heiligen ein Königssohn, und der Gründer des Klosters von Waldebba, Aba Samuel, entstammte der Königsfamilie. Muß die Kirche nicht in den gegenwärtigen Prozeß der Ausbildung eines marxistischen Geschichtsbildes eingreifen und erweisen, daß auch in der Sozialschicht der Herrschenden ein Christentum vertreten war, das die Möglichkeit in sich enthielt, aus den Standesprivilegien sich zu lösen und so arm zu leben wie die Ärmsten sonst?

Wählen wir ein anderes Problem! In einer breiten Bewegung emanzipieren sich die Massen des äthiopischen Volkes aus den historischen Subordinationsverhältnissen. Ist die äthiopische Kirche theologisch gerüstet, inmitten dieses Prozesses überzeugend darzutun, daß diese Herstellung gesellschaftlicher equality für den Christen keine Heilsqualität besitzt und nicht aus dem Zustand der gefallenen Schöpfung herausführt?

Die äthiopische Kirche war bisher weniger eine Stätte theologischer Reflexion als vielmehr eine Ort immerwährenden Gebetes. Es ist in der krisenhaften Situation der Gegenwart nicht zu verkennen, daß sie von daher geistliche Vollmacht gewinnt und dies in entscheidungsvollen Momenten auch erweist. So ist der Kirche in der augenblicklichen parteimäßigen Zerrissenheit des Landes eine einzigartige verbindende und versöhnende Rolle zugefallen, die sie mit spiritueller Kraft wahrnimmt. Am 24. Januar 1977 durchquerte der Erzbischof von Begemder, Abuna Endreyas, ein Städtchen am Ufer des Tana-Sees, aus dessen Bevölkerung man junge Burschen, die der Oppositionsbewegung der EDU* zuzugehören schienen, festgenommen hatte. Eine Menschenwand von schreienden Frauen und an die Wagenwand trommelnden Greisen verhinderte die Weiterfahrt des Bischofs und eine Schießerei begann. Die Frauen, die sich vor die Räder des Wagens warfen, schrien: Wenn Ihr Christen seid, so gebt uns unsere Kinder wieder! Der Erzbischof begab sich mit der inneren Festigkeit, die ihn auszeichnet, unter die Menge und sprach mit ihr. Sein Bischofskreuz, das zuvor die Soldaten des Sozialismus geküßt hatten, legte der Hierarch auf die Stirnen derer, die sich von den Regierungstruppen bedrängt sahen. So geht ein Strom von Benediktionen von der Kirche nach allen Seiten hin in das unglückliche äthiopische Land.

Friedrich Heyer

---

* Ethiopian Democratic Union.

Zwischen Resignation und Hoffnung

Die 13. Vollversammlung der Consultation on Church Union (COCU) in Dayton/Ohio

Vom 3. bis 6. November 1976 fand in Dayton/Ohio die 13. Vollversammlung der „Consultation on Church Union" (COCU) statt, in der z. Z. zehn amerikanische Denominationen über Möglichkeiten eines zukünftigen Zusammenschlusses beraten. Begonnen hatten diese Beratungen im November 1961 mit einer Vorbereitungskonferenz der Episcopal Church, der Methodist Church, der United Presbyterian Church und der United Church of Christ. Hinzugekommen sind seitdem die African Methodist Episcopal Church, die African Methodist Episcopal Zion Church, die Christian Methodist Episcopal Church, die Disciples of Christ, die Evangelical United Brethren (inzwischen mit der Methodist Church vereinigt), die Presbyterian Church in the US sowie – auf der Vollversammlung in Dayton – der National Council of Community Churches. (Vgl. dazu die Berichte in ÖR 18/1969, S. 487 ff. und ÖR 22/1973, S. 378 ff.) Geht man davon aus, daß sich Unionsverhandlungen nach bisherigen Erfahrungen über den Zeitraum einer Generation erstrecken, bevor sie zum Abschluß kommen, dann war mit der Versammlung in Dayton nach fünfzehn Jahren sozusagen die halbe Strecke zurückgelegt – in einem ökumenischen Marathon-Stafettenlauf, als den der Generalsekretär, Dr. G. F. Moede, das Vorhaben der Consultation beschrieb. Halbzeit also – und damit Anlaß, sich über das bisher Erreichte und das noch Ausstehende Rechenschaft zu geben.

Was ist bisher erreicht worden?

Wichtigstes Ergebnis seit der letzten Vollversammlung in Cincinnati ist die von allen General-Synoden bzw. -Versammlungen der einzelnen Kirchen ausgesprochene gegenseitige Anerkennung der Mitgliedschaft. Das heißt z. B. für die Disciples of Christ, die bisher nur die „Gläubigen-Taufe" kannten, auch Anerkennung der Säuglingstaufe, wie sie in den anderen Kirchen geübt wird, und schließt die gegenseitige Zulassung zum Abendmahl ein – bei der Episcopal Church allerdings mit dem Vorbehalt, daß das eigene Verständnis der Konfirmation (durch den jeweiligen Bischof) damit nicht relativiert sei.

In dieser gegenseitigen Anerkennung der Mitgliedschaft schlägt sich zweifellos die weitgehende theologische Übereinstimmung nieder, die in den langjährigen vorhergehenden Verhandlungen gefunden worden ist. Allerdings zeigte sich an dem von der Episcopal Church gemachten Vorbehalt, daß in der Frage des Amtsverständnisses noch Probleme offen sind – Probleme, die dann auch bei der Vollversammlung in Dayton wieder eine Rolle spielen sollten.

Wichtiger als diese noch offen gebliebenen Fragen scheint allerdings ein anderes Problem für die Zukunft von COCU zu sein: Wie nämlich das Vorhaben der Vereinigung in das Bewußtsein der Gemeinden gebracht werden kann. Bis auf

die beiden „Generating Communities", die als Modellversuche für den zukünftigen Vereinigungsprozeß eine Ausnahme bildeten, schienen alle anderen vom Berichterstatter besuchten Gemeinden und Pfarrer kaum etwas von der Consultation zu erwarten. Von vielen wurde verwundert zum Ausdruck gebracht, daß die verschiedenen Denominationen überhaupt noch Geld für dieses Unternehmen ausgeben. Auffällig war, daß diese Einschätzung der Consultation Hand in Hand ging mit der Einsicht, daß grundsätzlich eine Vereinigung der verschiedenen Denominationen notwendig sei. Als Begründung dafür wurde nicht nur die theologische Einsicht genannt, daß die durch Christus gegebene Einheit auch äußerlich sichtbar zu machen sei; es spielten auch praktische Gründe eine Rolle – wie z.B. die Einsicht, daß das parochiale Konzept der Consultation eine wesentlich effektivere und umfassendere missionarische und diakonische Betreuung aller in einem Bereich wohnenden Menschen ermöglichen würde.

Fragt man nach den Gründen, warum die Consultation so wenig Erwartungen bei den Gemeinden auslöst, so wird man allerdings nicht nur die allgemeine, eher auf Selbstbewahrung ausgerichtete Stimmung anführen dürfen, die sich vermutlich am stärksten auf der Ebene der middle judicatories, also der Bischöfe und conference minister, manifestiert, die mit ihren meist kleinen Stäben oft einfach keine Zeit und Kraft haben, über die Aufgaben des nächsten Tages hinaus zu denken und zu arbeiten. Eine weitere Ursache ist darin zu suchen, daß der 1970 verabschiedete Entwurf eines Unionsplanes in den Gemeinden und Gremien, die sich überhaupt mit ihm beschäftigt haben, zwar in seiner theologischen Grundlegung akzeptiert, in dem für das praktische Leben der Gemeinden maßgeblichen strukturellen Teil allerdings weitgehend verworfen wurde. Von daher hat sich offensichtlich bei fast allen an der damaligen Diskussion Beteiligten der Eindruck gebildet, COCU sei nunmehr erledigt. Die Tatsache, daß 1973 in Memphis eine neue Strategie entwickelt worden war, die auf der Grundlage der Theologischen Basis ein allmähliches Zusammenwachsen der Gemeinden ermöglichen sollte, ohne daß es schon zu einer Gesamtvereinigung käme, ist von den Gemeinden weitgehend nicht zur Kenntnis genommen worden.

Die geringe Bereitschaft, sich in dieser Frage konkret zu engagieren, kommt auch in der nur sehr kleinen Zahl von Gemeinden zum Ausdruck, die bereit waren, sich auf den Prozeß der Vereinigung sozusagen als Modell einzulassen. Waren in Memphis 1973 etwa 30 solcher Gemeinden ins Auge gefaßt worden, so waren nach drei Jahren erst vier solcher Gemeinden zustande gekommen. Zwei davon sind noch nicht einmal typisch zu nennen, da sie nicht aus dem Zusammenschluß von schon vorhandenen Gemeinden hervorgegangen waren, sondern wie in Reston von vornherein als ökumenische Gemeinde in einem Neubaugebiet gegründet wurden oder wie in Richmond/Va. aus einem Zusammenschluß solcher Gemeindeglieder entstanden, die sich in den vorhandenen Denominationen nicht mehr zuhause fühlten. Von den beiden übrigen ist nur die auf Hawai bestehende Generating Community insofern ein echtes Modell, als sie wirklich alle neun an der Consultation beteiligten Denominationen umfaßt, noch erweitert durch eine lutherische Gemeinde.

Auf dem Hintergrund dieser knappen Übersicht über Erreichtes und offen Gebliebenes sei nun kurz über die 13. Vollversammlung selbst berichtet:

Eindeutiger Schwerpunkt der diesjährigen Versammlung war zweifellos die *Theologische Basis*. Der Behandlung dieser Basis ging voran ein Grundsatzreferat des Generalsekretärs der Consultation, Dr. Gerald F. Moede, in dem er unter der Überschrift: „e pluribus unum" die Geschichte des amerikanischen Denominationalismus auf dem Hintergrund der 200jährigen Geschichte der amerikanischen Nation darstellte und dabei auf die besonderen Gefahren des Freiwilligkeitsprinzips und des Gruppendenkens hinwies. Demgegenüber versuchte er klarzumachen, daß Jüngerschaft Christi nicht im Zeichen der Spaltung gelebt werden könne und daß Kirchenvereinigungen nach wie vor das unabdingbare Ziel aller ökumenischen Bemühungen sein müsse. Er wies unmißverständlich auf die Schwierigkeiten hin, die in der Aufgabe der konfessionellen Identität bei einer Vereinigung für jede einzelne Denomination auftreten. Daß diese Aufgabe der Identität allerdings kein Verlust, sondern im Gegenteil ein Gewinn sein könne, wurde von ihm in einem doppelten Gedankengang begründet – einmal christologisch mit dem Hinweis auf die Bereitschaft Jesu, sich selbst aufzugeben, um so seine Gemeinde zu gewinnen, zum anderen mit der eigenen Erfahrung tödlicher Bedrohung durch eine lebensgefährliche Erkrankung: Im Durchleiden der Bedrohung durch den völligen Identitätsverlust seien seine Beziehungen zur Umwelt nicht zerstört, sondern erneuert und vertieft worden. Eine Argumentation, die nicht Theologie durch Erfahrung ersetzte, sondern sie im Lebensvollzug konkretisierte und gerade so ihren nachhaltigen Eindruck bei allen Konferenzteilnehmern nicht verfehlte.

Dafür, daß trotzdem keine schwärmerische Begeisterung aufkam, sorgte Dr. Moede selbst mit dem Hinweis auf die teilweise gescheiterten oder zumindest zum Stillstand gekommenen Unionsverhandlungen in Neuseeland, Sri Lanka und Kanada. Das Ziel der Vereinigung sei noch weit und vermutlich nicht mehr von den in Dayton versammelten Delegierten zu erreichen, sondern erst – in dem schon erwähnten Marathon-Stafettenlauf – von einer weiteren Generation.

Daß die erste Etappe in diesem Marathon-Stafettenlauf schon zu Ende geht, wurde bei der Behandlung der Theologischen Basis im Verlauf der Vollversammlung deutlich. Die Vorarbeiten für diese Basis gehen zurück auf die in den 60er Jahren verabschiedeten Prinzipien für die Kirchenvereinigung, die ihrerseits in ihren Grundzügen in den 1970 verabschiedeten Unionsplan eingearbeitet worden waren. Die jetzt vorgelegte Theologische Basis war aufgrund der im Prinzip positiven Reaktionen der Gemeinden und Kirchen auf den theologischen Teil des Vereinigungsplans erarbeitet worden. Damit sollte die Basis für die gegenseitige Anerkennung nicht nur der Mitgliedschaft, sondern auch der Ordination geschaffen werden, die als Voraussetzung für ein geistliches Zusammenwachsen der verschiedenen Konfessionen angesehen wurde. Auf diese Weise hatte die Vollversammlung in Memphis 1973 dem Dilemma zu begegnen versucht, daß zwar der theologische Teil des Planes angenommen, der strukturelle und organisatorische Teil aber fast ausschließlich verworfen worden war. Unter dem Vorsitz von Professor Dr. John Deschner hatte eine Kommission in dreieinhalb Jahren den theologischen Teil des Unionsplans erheblich gestrafft, seines zum Teil etwas hymnischen Stils entkleidet und streckenweise aufgrund der kritischen Rückmeldungen in eine neue Fassung gebracht.

Es kann hier nicht auf die Einzelheiten der Theologischen Basis und ihrer Veränderungen gegenüber dem Plan von 1970 eingegangen werden (vgl. zur theol. Grundlegung von COCU den Bericht in ÖR 18/1969, S. 487ff.). Auffällig sind allerdings folgende durchgängig zu beobachtende Verschiebungen:

1. Im ekklesiologischen Teil wurde der Ansatz bei den verschiedenen biblischen Bildern der Kirche aufgegeben zugunsten eines mehr dogmatischen Ansatzes, der auf den drei für die Consultation on Church Union charakteristischen Begriffen „katholisch", „evangelisch" und „reformiert" fußt. Dabei ist allerdings versucht worden, im wesentlichen die Grundgedanken des ursprünglichen Entwurfes beizubehalten.

2. Ähnlich wurde bei dem Abschnitt über die Eucharistie vorgegangen. Auch hier hatte der ursprüngliche Entwurf die verschiedenen neutestamentlichen Traditionen über das Abendmahl zusammen mit den späteren Deutungen nebeneinander gestellt, um so den verschiedenen, in den Denominationen lebendigen Traditionen gerecht zu werden und sie als gegenseitige Ergänzung aufzufassen. Der neue Entwurf dagegen versucht, diese verschiedenen Auffassungen in einen systematischen Zusammenhang zu bringen, wobei der Opfergedanke in stärkerer Weise als bisher in den Vordergrund rückt. Die Formulierungen zeigen dabei jetzt eine größere Nähe zu den Thesen von Accra über die Eucharistie. Zumindest in der Sprache, wenn nicht auch in der Gedankenführung ist damit ein stärker anglikanisches Element in den Vordergrund getreten, was zweifellos für die reformierten Vertreter die Annahme eher schwerer als leichter macht. Bemerkenswert war jedoch, daß diese Kapitel im allgemeinen wenig Widerspruch fanden, sondern – abgesehen von einzelnen Abänderungsvorschlägen aus den Arbeitsgrupen – weitgehend akzeptiert wurden.

3. Das eigentlich umstrittene Kapitel war dann jedoch das über das Amt, in dem die anglikanisch-presbyterianischen Gegensätze zum Ausbruch kamen.

Mehrere Ursachen waren dafür verantwortlich zu machen: Einerseits machte sich jetzt der Generationswechsel unter den Delegierten bemerkbar, die z.T. nicht mehr miterlebt hatten, daß schon vor 1968 sich alle beteiligten Denominationen darauf geeinigt hatten, das Bischofsamt in der vereinigten Kirche anzuerkennen. Andererseits war in dieses Kapitel eine Reihe von verfassungsmäßigen Bestimmungen mit hineingearbeitet worden, die aus dem ursprünglichen Vereinigungsplan stammten, dort aber schon auf Widerstand gestoßen waren. Die Grenze zwischen Theologie und Kirchenrecht ist in diesem Bereich so schwer zu ziehen, daß Konflikte fast unausweichlich wurden. Dabei wog auf presbyterianischer Seite besonders schwer, daß die Bedeutung des sogenannten „Ruling Elder" – eines zum Predigtamt ordinierten Presbyters – für die Zukunft der vereinigten Kirche überhaupt nicht berücksichtigt worden war. Ein Versuch, aufgrund der in den verschiedenen Arbeitsgruppen geäußerten Kritik diese speziell presbyterianische Tradition noch aufzunehmen, scheiterte. Der dramatischste Punkt der Versammlung war zweifellos erreicht, als der „Stated Clerk" der United Presbyterian Church in the USA die Befürchtungen äußerte, bei einer Annahme der Vorlage in der ursprünglichen Fassung könne seine Kirche erneut aus der Consultation ausscheren, wie sie es schon einmal – allerdings aus anderen Gründen – 1972 getan hatte.

Diese Drohung führte dann zu einer nochmaligen Überarbeitung der Vorlage, in der die verfassungsmäßige Bedeutung der theologischen Aussagen soweit wie möglich heruntergespielt wurde. Außerdem wurden in dem Beschluß, mit dem die Theologische Basis den einzelnen Mitgliedskirchen zur Entgegennahme empfohlen wird, das Kapitel über das Amt insofern herausgehoben, als hierzu Änderungsvorschläge der einzelnen Kirchen ausdrücklich erbeten wurden.

Zum Kapitel über das Amt ist außerdem festzustellen, daß – wie schon im Kapitel über die Kirche – der Gedanke der Sendung der Kirche in die Welt nicht mehr die vorrangige Bedeutung hat, die ihm in den Principles of Church Union und noch im Vereinigungsplan von 1970 zugemessen wurde. Zweifellos kommt auch hier das gewandelte theologische Klima innerhalb der in der Consultation zusammenarbeitenden Kirchen zum Ausdruck.

Gegenüber dem leidenschaftlichen Appell des Generalsekretärs Dr. Moede vor Eintritt in die Verhandlungen in den Arbeitsgruppen, nimmt sich der schon erwähnte Beschluß, mit dem die Vollversammlung die Theologische Basis verabschiedete, außerordentlich vorsichtig aus. Sie empfiehlt darin das Dokument den teilnehmenden Kirchen und bittet sie, „es entgegenzunehmen als eine Feststellung über die heraufkommende theologische Übereinstimmung, damit sie studiert und beantwortet wird und als Leitfaden bei der Arbeit für eine zukünftige gegenseitige Anerkennung der Ämter dienen kann". Als besonders bedauerlich mag dabei gelten, daß die Vollversammlung nicht einmal die „Annahme", sondern nur die „Entgegennahme" den Kirchen empfohlen hat. Damit bekommt der Beschluß einen hohen Grad von Unverbindlichkeit, was zu der Befürchtung Anlaß gibt, daß die Behandlung der Basis in den Mitgliedskirchen nicht mit dem nötigen Ernst, wenn nicht sogar dilatorisch betrieben wird. Wenn die Consultation überhaupt Aussicht auf Erfolg haben soll, wäre allerdings zu fordern, daß die Theologische Basis auf allen Ebenen der beteiligten Kirchen intensiv diskutiert und zur Annahme gebracht würde. Nimmt man diese Beschlußformulierung zusammen mit den bei einigen Delegierten nicht zu übersehenden Symptomen der Ermüdung angesichts des nun schon 15 Jahre währenden Verhandelns, dann könnte die Sorge unabweisbar werden, ob die Consultation überhaupt noch zum Ziel führen wird.

Trotz dieser Besorgnis veranlassen die folgenden Beobachtungen zu einer hoffnungsvolleren Beurteilung der Zukunft von COCU:

1. Auf der Vollversammlung wurde der „National Council of Community Churches" in den Kreis der zusammenarbeitenden Kirchen aufgenommen; damit wird deutlich, daß der Prozeß der Vereinigung von außenstehenden Kirchen immer noch als lohnend und sinnvoll angesehen wird.

2. Aufgrund der innerhalb der Consultation schon stattgefundenen Verhandlungen stehen mehrere Kirchen innerhalb der Consultation in Verhandlungen über Teilvereinigungen:
- die drei afroamerikanischen Kirchen,
- die beiden presbyterianischen Kirchen
- und die United Church of Christ mit den Disciples of Christ.

Dabei kommt den erstgenannten insofern besonderes Gewicht zu, als sie der Schwarzen Theologie innerhalb der Consultation zusätzliche Bedeutung ver-

schaffen würde; die letztgenannte ist deshalb bedeutsam, weil hier Kirchen verschiedener, wenn auch verwandter Theologie aufgrund des in der Consultation entstandenen theologischen Konsensus zusammenfinden. Selbst wenn die Vereinigung der zehn beteiligten Kirchen nicht zum Ziel käme, so wäre schon der Teilerfolg solcher Unionen ein lohnendes Ergebnis der bisherigen Verhandlungen gewesen. Jedoch ist zu hoffen, daß diese Teilunionen auch dem Vereinigungsprozeß aller beteiligten Kirchen auf lange Sicht neue Impulse geben wird. Insofern darf auch die diesjährige Vollversammlung – trotz aller Einschränkungen – als ein vorsichtiger Schritt in die Zukunft angesehen werden. Ob er zum Ziel führt, wird entscheidend davon abhängen, daß die beteiligten Kirchen sich dem Skandal der Zerrissenheit der Kirche stellen und die von der Consultation erarbeiteten theologischen Grundlegungen so ernst nehmen, wie sie es von der Vorarbeit und vom theologischen Ergebnis her verdienen.

Für einen Beobachter aus dem Bereich der EKD stellt sich allerdings auch die Frage, inwieweit wir bereit sind, die von der Consultation geleistete theologische Arbeit aufzunehmen und bei den Gesprächen über eine intensivere Kirchengemeinschaft innerhalb der EKD fruchtbar zu machen. Der wesentliche Vorzug der Theologischen Basis etwa gegenüber der Leuenberger Konkordie ist dabei darin zu sehen, daß sie nicht nur theologische Kontroversen der Vergangenheit aufarbeitet, sondern eine an den gegenwärtigen Problemen und Aufgaben der Kirche orientierte theologische Konzeption entwickelt.

Edzard Rohland

Die Kirchen in der Dritten Welt und ihre theologische Aufgabe

Vorbemerkung der Redaktion

Eine ökumenische Konsultation von 22 Theologen der Dritten Welt hat im August 1976 in Daressalam erste Grundlagen für eine Theologie gelegt, die die besondere Situation aller entwicklungsgehemmten Länder berücksichtigt. Auf dieser Sitzung wurde beschlossen, eine „Vereinigung von Theologen der Dritten Welt" unter Vorsitz von Dr. Russell Chandran (Bangalore) zu bilden und eine Reihe theologischer Konferenzen bis 1979 durchzuführen, auf denen folgende Ziele verfolgt werden sollen:

- Mitwirkung an den gegenwärtigen Tendenzen der Auslegung des Evangeliums in den verschiedenen Ländern der Dritten Welt unter Berücksichtigung der Aufgaben der Theologie im Vergleich zu anderen Glaubensweisen und Ideologien und im Hinblick auf die Kämpfe für eine gerechtere Gesellschaft;
- Förderung des theologischen Gedankenaustauschs durch Bücher und Publikationen verschiedener Länder der Dritten Welt;
- Förderung der Wechselwirkung zwischen theologischer Aussage und sozialer Analyse;
- Kontakt zu und Beteiligung an handlungsorientierten Bewegungen zur sozialen Veränderung.

Die Vereinigung, der allein Theologen aus der Dritten Welt angehören können und die führende Theologen wie Manas Buthelezi (Südafrika) und Gustavo Gutiérrez (Kolumbien) zu ihren Mitgliedern zählt, wird in ihren Bemühungen finanziell unterstützt durch zwei Komitees in Nordamerika und Europa. Dem europäischen Komitee gehören u. a. an: Georges Casalis (Frankreich), François Houtard (Belgien), Paulo Freire und Julio de Santa Ana (Genf) und Johannes Baptist Metz (BRD).

In Anwesenheit des tansanischen Staatspräsidenten Nyerere legten die Theologen das folgende Memorandum vor:

EINLEITUNG

1. Wir, eine Gruppe von Theologen aus der Dritten Welt, sind vom 5. bis 12. August 1976 in Daressalam zusammengekommen, um eine Woche lang gemeinsam die Frage nach unserer Rolle in der heutigen Welt zu untersuchen. Wir sind dabei zu der Überzeugung gekommen, daß die, die den Namen Christi tragen, einen besonderen Dienst an den Menschen in der ganzen Welt zu leisten haben, die verzweifelt nach einer neuen Weltordnung suchen, die auf Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Freiheit gegründet ist.

2. Wir sind in unseren Überlegungen von unserer Lebenserfahrung als unterdrückte Männer und Frauen ausgegangen, die zu dieser, unserer Menschheit

gehören. Wir nehmen das kulturelle und religiöse Erbe der Völker der drei Kontinente – Afrika, Asien und Lateinamerika – ernst. Wir haben unsere Anschauung der Geschichte, unsere Vorstellung von der Aufgabe der Kirchen und unserer Erwartung für die Zukunft dargelegt. Wir fordern alle die, die in den Kirchen Theologie treiben, dazu auf, unsere Erwägungen in Betracht zu ziehen und sich unseren Bemühungen und dem Bestreben all derer anzuschließen, die darum ringen, eine gerechtere Welt zu schaffen, damit die, die an Christus glauben, wirklich teilhaben an dem Ringen um eine neue Weltordnung und eine neue Menschheit.

TEIL I

DIE „DRITTE WELT": DER POLITISCHE, SOZIALE, KULTURELLE, RASSISCHE UND RELIGIÖSE HINTERGRUND

3. Da wir uns in zunehmendem Maße der Auswirkungen der politischen, sozialen, ökonomischen, kulturellen, rassischen und religiösen Gegebenheiten auf die Theologie bewußt werden, möchten wir diese Voraussetzungen als ein Bezugsfeld für unsere theologischen Überlegungen untersuchen.

4. Der Begriff der „Dritten Welt" ist ein neuerer Begriff, der die Länder bezeichnet, die außerhalb der industrialisierten kapitalistischen Länder Europas, Nordamerikas, Japans, Australiens und Neuseelands sowie der sozialistischen Länder Europas – darunter auch die UdSSR – liegen.

5. Der ökonomische Lebensstandard der Länder der Dritten Welt ist niedrig; sie sind technologisch weniger weit fortgeschritten; ihre Produktion liegt vornehmlich im landwirtschaftlichen Bereich; die ihnen gewährten Handelsbedingungen sind ungünstig und werden zunehmend schlechter; der Kapitalbestand ist gering; ihre ausländischen Schulden sind beträchtlich und nehmen auch noch zu. Die „Dritte Welt" ist gespalten zwischen Ländern mit freier Wirtschaft (die westlichen Mächte) und den sozialistischen Ländern, die sich in der Regel abseits halten oder von den kapitalistischen Mächten abseits gehalten werden.

6. Die Länder der Dritten Welt sind reich an natürlichen Ressourcen sowie an kulturellen und religiösen Traditionen, die dem Leben der einheimischen Bevölkerung einen tiefen Sinn verliehen haben. Diese Länder machen historisch gesehen eine langsame und verspätete Entwicklung im Hinblick auf Technologie, Modernisierung der Erziehung, Gesundheits- und Transportwesen und allgemeines Wachstum der Wirtschaft durch. Die Massen sind traditionsgemäß einer langfristigen Ausbeutung durch ihre Herren und Häuptlinge oder durch die Aristokratie ausgeliefert gewesen. Doch vor der Kolonisierung durch die westlichen Mächte hatten sie eine relativ autonome Wirtschaft, verbunden mit einem starken Solidaritätsgefühl. In gewisser Hinsicht waren einige dieser Gebiete dem Westen überlegen im Hinblick auf Wissenschaft, Technik, Methoden der Landwirtschaft und Industrie und auch hinsichtlich der Architektur und der Künste. Religionen mit einer tiefen Lebens- und Kulturphilosophie sind durch Generationen hindurch die Seele dieser Völker gewesen.

7. Der Hauptgrund für das moderne Phänomen der Unterentwicklung der Länder der Dritten Welt ist die systematische Ausbeutung ihrer Menschen und

Völker durch die europäischen Länder. Vom Ende des 15. Jahrhunderts an haben die europäischen Völker in einer groß angelegten Expansionsbewegung ohnegleichen fast den gesamten Rest der Welt unter ihre militärische, ökonomische, politische, kulturelle und religiöse Herrschaft gebracht. Für sie war es ein Triumph der militärischen Technik und ein Abenteuer, hinter dem der Eifer stand, die „Heiden" zu „zivilisieren" und zu „christianisieren". Während sie zum Prozeß der Modernisierung in den kolonialisierten Ländern beitrugen, heimsten sie dabei ungeheure materielle Gewinne ein. Sie plünderten die Reichtümer Nord- und Südamerikas, Asiens und Afrikas. Gold, Silber, Edelsteine und Rohstoffe gingen in ihren Besitz über und vermehrten ihr angehäuftes Kapital. Ihre Länder nahmen durch die Unterentwicklung dieser eroberten und kolonialisierten Ländern an Reichtum und Macht zu.

8. *Mechanismen der Unterentwicklung und der Herrschaft*

a) Die westlichen Mächte übernahmen die Herrschaft in allen gemäßigten Landstrichen, die sie mit ihren eigenen Leuten besiedeln konnten. Wo die Bevölkerung zahlenmäßig gering und militärisch verhältnismäßig schwach war, wurde sie ausgerottet – wie in Nordamerika, in Teilen von Südamerika, in Australien und Neuseeland. Das war eine einfache Lösung, bei der nur einige wenige Menschen übrigblieben, die uns an diesen abscheulichsten aller Völkermorde in der menschlichen Geschichte erinnern konnten.

b) In anderen Gebieten siedelten sich die Europäer neben der einheimischen Bevölkerung an, die sie ihrer Herrschaft unterwarfen, wie in Süd- und Mittelamerika und dem Südlichen Afrika. In Südamerika ist es auf dem Wege der Eheschließungen zu einer starken Rassenvermischung und damit zu einer großen Verbreitung der Mestizen-Bevölkerung gekommen, wobei die Siedler nach wie vor die Herrschaft innehaben.

c) In den meisten dicht besiedelten Ländern hat die imperialistische Macht erst Fuß gefaßt, nachdem die Kaufleute und manchmal auch Missionare sich niedergelassen hatten. Nur wenige Länder wie Thailand und das Hinterland von China entgingen diesem Prozeß. Die Russen ihrerseits breiteten sich in Richtung Süden und in Richtung Osten bis nach Alaska aus.

d) In diesem Prozeß eigneten die westlichen Mächte sich die freien oder befreiten Räume der Erde an und gründeten in ihnen neue souveräne Staaten, um das Land als Rohstoffbasis und zugleich die Macht für immer für sich zu behalten. Sie errichteten überall ein System wirtschaftlicher Ausbeutung, das ihnen zugute kam. Auf diese Weise vernichteten sie ganze Völker, versklavten Millionen von Menschen, kolonialisierten andere und verurteilten alle zu einer Randexistenz; damit legten sie die Grundlage für ihre eigene Entwicklung und die Unterentwicklung der Dritten Welt.

e) Die Kolonisatoren unterhöhlten die Wirtschaft der Kolonien zu ihrem eigenen Vorteil. Sie machten ihre Kolonien dank billiger Arbeitskräfte und guter Absatzmärkte für ihre Fertigwaren zu Rohstofflieferanten. Sie enteigneten gewaltsam die unterdrückten Völker und machten aus dem fruchtbaren Land Zucker-, Kaffee-, Tee-, Gummi- und andere Plantagen. Sie verschleppten Millionen von Menschen als Sklaven oder Kontraktarbeiter von einem Land ins

andere. So ist es zur schwarzen Bevölkerung in Amerika und zu Indern in Afrika, Malaysia, Sri Lanka und auf den Pazifischen und Karibischen Inseln gekommen. Die Kolonialmächte konnten ihren Kapitalbesitz noch vergrößern dadurch, daß sie den Arbeitern Löhne zahlten, die gerade für die bloße Erhaltung des Lebens reichten, und für ihre Exportwaren hohe Preise forderten. Sie setzten die Plünderung der Rohstoffe dieser Länder fort: Öl, Zinn, Bauxit, Kupfer, Bauholz, Gold, Silber, Diamanten usw.

Somit hatten die westeuropäischen Länder für Jahrhunderte freie Hand in Asien, Afrika, Süd- und Mittelamerika. Nachdem Nordamerika unabhängig geworden war, schloß es sich dem Wettrennen um die Kolonialmacht an, zusammen mit Deutschland, Italien und Japan.

f) Als diese Kolonien die politische Unabhängigkeit erlangt hatten, beginnend mit den lateinamerikanischen Ländern im vergangenen Jahrhundert, verfestigte sich eine neue Form der Ausbeutung. In Lateinamerika verloren Spanien und Portugal ihre Vormacht; an ihre Stelle traten Großbritannien, die USA und andere westeuropäische Länder als wirtschaftliche Kolonisatoren.

Auch in Asien und Afrika führte die Erlangung der politischen Unabhängigkeit im allgemeinen zur Übertragung der Macht an die einheimische Elite, die das von den Kolonialmächten errichtete ökonomische System beibehielt. Seit den 1950er Jahren ist die Form der wirtschaftlichen Ausbeutung seitens der USA, der westeuropäischen Länder und Japans in der Dritten Welt noch durch den horizontalen und vertikalen Zusammenschluß von Wirtschaftsunternehmen verstärkt worden. So kam es zur Entwicklung riesiger multinationaler Konzerne, die ihren Sitz in der Regel in den USA, Westeuropa und Japan haben und eine ungeheure ökonomische, politische und kulturelle Macht über ganze Produktionszweige und Handelsbereiche ausüben. Die multinationalen Konzerne haben aus der Ausbeutung der armen Länder mit Hilfe der höchstentwickelten Technologie eine so hohe Kunst gemacht, daß die Kluft zwischen Armen und Reichen in der Welt und in den einzelnen Ländern immer größer geworden ist.

g) Da wir von imperialistischer und politischer Beherrschung gesprochen haben, muß auch die rassistische und sexistische Beherrschung hervorgehoben werden. Die Unterdrückung der Schwarzen und anderer Rassen in den verschiedenen Gebieten war brutal und kannte kein Ende.

Auf allen Ebenen der Gesellschaft und der Kirche sind die Frauen diskriminiert und unterdrückt worden. Ihre Lage hat sich in den neuen unabhängigen Ländern der Dritten Welt nicht geändert. Die verschiedenen Formen der Unterdrückung (politische, ökonomische, rassische, sexistische) haben ihre eigene Identität. Sie sind in einem umfassenden Herrschaftssystem miteinander verbunden und verflochten.

h) In dieser hundertjährigen Ausbeutung der Dritten Welt durch die Europäer und Amerikaner war die kulturelle Unterwerfung der Schwachen ein wesentliches Werkzeug der Unterdrückung. Die Sprachen, die Künste und das soziale Leben der Völker Asiens, Afrikas, Mittel- und Südamerikas waren den unbarmherzigen Angriffen der Kolonisatoren ausgesetzt.

Unglücklicherweise waren die christlichen Kirchen in weitem Maße mitschuldig an diesem Prozeß. Das Gefühl der geistlichen Überlegenheit der Christen

bot sozusagen eine Rechtfertigung für die Unterwerfung und gelegentlich sogar für die Vernichtung von „Heiden". So war die Theologie der Kolonisatoren in den meisten Fällen auf die Rechtfertigung dieser Unmenschlichkeit abgestimmt. Und hat dies nicht im wesentlichen jahrhundertelang als christliche Theologie im Verhältnis zu den unterdrückten Völkern gegolten?

Das Selbstinteresse der sozialistischen Länder

9. Die Volksrepublik China hat einen Weg des eigenständigen Wachstums eingeschlagen auf der Grundlage des Sozialismus und der Beteiligung der Bevölkerung an der Lenkung der Landwirtschaft und der Industrie. Indem sie sich selbst vom kapitalistischen System gelöst hat, war sie in der Lage, den anhaltenden Prozeß der Unterentwicklung umzukehren, der für die Kolonien und die in jüngster Zeit unabhängig gewordenen Länder mit einer „freien Wirtschaft" kennzeichnend war. Nordkorea, Nordvietnam und Kuba sind ähnliche Wege gegangen und haben dabei beachtliche Ergebnisse erzielt. In den vergangenen Monaten haben Südvietnam, Kambodscha und Laos in Asien und Mozambique, Guinea Bissao und Angola in Afrika sich für eine eigenständige sozialistische Entwicklung entschieden. Tansania versucht eine sozialistische Lösung, ohne den ganzen Weg einer totalen Abschaffung der freien Wirtschaft zu gehen. Andere Länder in der Dritten Welt befinden sich in verschiedenen Stadien des sozialistischen Experiments, zum Beispiel Burma, Algerien, Sri Lanka, Äthiopien.

10. Die Sowjetunion und Osteuropa, die als die Zweite Welt betrachtet werden, leisten oft den unterdrückten Völkern anderer Länder Beistand in ihrem Kampf um Befreiung – so in Kuba, Vietnam und Angola. Sie bilden ein wertvolles Gegengewicht gegen die imperialistische Herrschaft der nordatlantischen Mächte, zusammen mit China und den bündnisfreien Mächten der Dritten Welt.

11. Doch auch der Sozialismus hat seine eigenen Probleme, besonders im Hinblick auf die Wahrung der menschlichen Freiheit und den Preis an Menschenleben, den der revolutionäre Prozeß fordert. Wenn auch die sozialistischen Länder in der Regel zu günstigeren Bedingungen „Hilfe" leisten als die kapitalistischen, so geschieht es doch nicht ganz ohne Verpflichtungen und Nachteile für die Empfänger. Die Außenpolitik der sozialistischen Länder neigt manchmal dazu, sich nach dem nationalen Eigeninteresse zu richten und dadurch sogar der anti-imperialistischen Sache zu schaden. Außerdem haben wir aufgrund der Kommunikationsbarrieren nur relativ begrenzte Informationen über die sozialistischen Länder.

12. In jüngster Zeit hat gerade die Verschärfung der Widersprüche im Kapitalismus die Spannungen in den abhängigen Ländern (der Dritten Welt) mit freier Wirtschaft noch vermehrt. Die aufkommenden Erwartungen der Völker haben viel Unruhe und Aufruhr hervorgerufen. Die Inhaber von Privilegien haben – in der Regel in Zusammenarbeit mit den ausländischen Mächten – darauf reagiert, indem sie Militärdiktaturen errichteten und das Kriegsrecht oder den Ausnahmezustand verhängten, wie in den meisten Ländern Lateinamerikas, Asiens und Afrikas. Wir sind heutzutage in diesen Ländern Zeugen einer zunehmenden Unterdrückung von Volksbewegungen, der Inhaftierung von politischen Dissidenten ohne vorherige Gerichtsverhandlung und der Nei-

gung zu ausgeklügelten und unmenschlichen Folterungen. So wird in den meisten Teilen der Dritten Welt die menschliche Freiheit geopfert. Konflikte unter Ländern der Dritten Welt verschlechtern noch die Lebensbedingungen der Massen. Das Stammeswesen, das Kastensystem und andere Formen der religiösen, rassischen und sexistischen Diskriminierung sind weitere Erscheinungsweisen der Ausbeutung.

13. Im Hinblick auf die internationalen Angelegenheiten unternehmen die Führungskräfte der Dritten Welt verzweifelte Anstrengungen, um bessere Preise für ihre Exporte zu erzielen, umfassende Warenabkommen zu erreichen, ihre Auslandsschulden neu zu befristen, multinationale Konzerne und Militärbasen zu kontrollieren oder überhaupt abzuschaffen und den Transfer von Technologie – wie durch UNCTAD IV – selbst zu regeln. Innerhalb des kapitalistischen Systems ist es den OPEC-Ländern – vor allem im Nahen Osten – gelungen, dank der Methode der Auseinandersetzung mit den Erdöl verbrauchenden Ländern, ungeheure Mengen von Erdöldollars zu gewinnen. Das hat den Entwicklungsplänen der armen Erdöl importierenden Länder großen Schaden zugefügt.

14. Eine Theologie der „Dritten Welt" muß diese historische Situation berücksichtigen. Sie muß sich die Frage stellen: Welche Rolle hat die Kirche in dieser Entwicklung in jedem Stadium und in jeder Situation gespielt? Wie haben die Christen auf dieses Phänomen der Invasion anderer Länder durch westliche Mächte reagiert? Welches war die vorherrschende Theologie? Wie verhält sich die christliche Theologie zur anhaltenden Ausbeutung in der Welt? Welches ist ihr Beitrag zum Aufbau einer gerechten Weltgesellschaft? Welchen Beitrag wird die Kirche zur Befreiung der unterdrückten Völker leisten, die lange unter der Herrschaft einer Rasse, eines Geschlechts und einer Klasse gelitten haben?

TEIL II

DIE PRÄSENZ UND DIE ROLLE DER KIRCHE IN DEN LÄNDERN DER DRITTEN WELT

15. Die christlichen Kirchen sind, auch wenn sie ihren Ursprung von Jesus Christus, dem Wort Gottes und der Schrift herleiten, Institutionen, die aus Menschen bestehen und somit der menschlichen Schwäche unterworfen und durch ihre sozio-kulturelle Umwelt bedingt sind.

16. Das Christentum ist in Asien geboren und hat Afrika erreicht, bevor es sich in Europa ausbreitete. Einer verläßlichen Tradition zufolge leiten die orientalischen Kirchen Indiens ihren Ursprung von dem Wirken des Apostels Thomas her; und die Kirche in Ägypten wurde von dem Apostel Markus zu Beginn des christlichen Zeitalters gegründet. Das Christentum blühte in Äthiopien, Nordafrika und in Teilen Asiens in den ersten Jahrhunderten nach Christus.

17. Doch die heutigen Kirchen Asiens, Afrikas, Lateinamerikas und der Karibik haben ihren Ursprung im missionarischen Eifer der europäischen und nordamerikanischen Kirchen. Die Christianisierung Lateinamerikas und großer Teile Asiens und Afrikas war im wesentlichen das Werk spanischer und portugiesischer Missionare. In einer späteren Phase breiteten Missionare aus den anderen

europäischen Ländern – sowohl katholische als auch evangelische – den christlichen Glauben bis an das Ende der Erde aus. In Korea bekehrten Laienchristen aus China die ersten Menschen zum christlichen Glauben und bildeten über Jahrzehnte hinaus christliche Gruppen ohne die Hilfe von Geistlichen oder europäischen Missionaren.

18. Die Missionare, die ihr Land verließen, um den christlichen Glauben auf den Kontinenten Asiens, Afrikas und Lateinamerikas zu verbreiten, waren in der Regel Menschen, denen es um das geistliche Wohl der Menschheit ging. Sie erlitten oft harte Not physischer und psychischer Art. Ihr Bemühen hat zur Bildung christlicher Gemeinden in diesen Kontinenten geführt. Und diese Gemeinden sind ein Zeugnis ihres Eifers und ihrer Hingabe.

Verpflanzung aus dem Westen

19. Dennoch konnten die Missionare sich der geschichtlichen Zweideutigkeit ihrer Situation nicht entziehen. In den meisten Ländern kamen sie im Gefolge der Kolonisatoren – sowohl der Kaufleute als auch der Soldaten. So konnten sie es nicht vermeiden, zumindest teilweise mit dem Vorhaben derer in Verbindung gebracht zu werden, die nach Gold, Gewürzen, Land, Sklaven und Kolonien aus waren. Wenn auch ihr Eifer den Seelen galt, so neigten sie doch dazu, die Expansion der westlichen Länder – sei es durch Handel oder Militär – als eine von der Vorsehung gebotene Gelegenheit anzusehen, Seelen zu erretten und die Botschaft des Evangeliums zu verbreiten. So arbeiteten sie am kolonialen Unternehmen mit, wenn auch ihr christliches Gewissen sich manchmal gegen die Grausamkeiten des brutalen Kolonisationsprozesses auflehnte. Darum ist es nötig, zwischen ihrem guten Willen und der Substanz des christlichen Evangeliums einerseits und den tatsächlichen Auswirkungen der christlichen Mission in diesen Ländern andererseits zu unterscheiden.

20. Die Missionare konnten die Verbreitung des Christentums nur im Sinne einer Verpflanzung der Institutionen ihrer euro-amerikanischen Kirchen – selbstverständlich im Rahmen der imperialistischen Vorherrschaft – verstehen. So wurden die neugewonnenen Christen von ihren Mitmenschen abgesondert und ihrem traditionellen religiösen und kulturellen Erbe sowie ihrem gewohnten Gemeinschaftsleben entfremdet. Dieser Prozeß verstärkte ihren Einfluß auf die Neubekehrten. Die Liturgie wurde en gros von den „Mutterkirchen" eingeführt, ebenso wie die kirchlichen Strukturen und die Theologie. Auch eine pietistische und legalistische Spiritualität, die in der damaligen Zeit in Europa verbreitet war, wurde in den neuen Kirchen eingeführt. Später wurde – weitgehend durch die Vermittlung der Kirchen – auch das westliche Erziehungssystem in den Kolonialländern verbreitet. So haben sich auf diesen Kontinenten christliche Kirchen etabliert, die mehr oder weniger Kopien des europäischen Christentums sind, allerdings angepaßt an die unterlegene Stellung der kolonialisierten Länder.

21. In den frühen Phasen der westlichen Expansion waren die Kirchen Verbündete im Kolonisierungsprozeß. Sie verbreiteten sich unter der Schirmherrschaft der Kolonialmächte; sie zogen Nutzen aus der Ausbreitung der imperialistischen Macht. Dafür leisteten sie dem westlichen Imperialismus einen beson-

deren Dienst, indem sie ihn legitimierten und ihre neugewonnenen Anhänger daran gewöhnten, sich mit der Erwartung einer jenseitigen Entschädigung für ihr diesseitiges Mißgeschick – darunter auch die koloniale Ausbeutung – zufriedenzugeben. Die gewitzten Kaufleute und Soldaten aus dem Westen kamen bald dahinter und nutzten die Gegenwart von Missionaren unter den geknechteten Völkern zu ihrem eigenen Vorteil. So wurde das Evangelium als Mittel gebraucht, um den nationalen Widerstand gegen die Ausbeutung durch fremde Mächte zu besänftigen und Geist und Kultur der unterworfenen Bekehrten zu domestizieren. Die ausländischen Mächte gaben in der Tat den Christen oft privilegierte Vertrauensstellungen im Verwaltungssystem der von ihnen beherrschten Länder. In diesem Prozeß ist die christliche Lehre stark durch das selbstsüchtige Gewinnstreben derer befleckt worden, die sich Christen nannten und im Namen von Kaisern und geistlichen Herrschern Macht ausübten.

Die Rolle der Theologie und der Erziehung

22. Die Theologie der christlichen Kirchen der damaligen Zeit kam nicht nur dem Kolonisierungsprozeß zugute, sondern wurde auch durch ihn genährt. Das Bewußtsein der militärischen und handelsmäßigen Überlegenheit der europäischen Völker wurde durch die Überzeugung untermauert, daß das Christentum den anderen Religionen überlegen ist und daß diese darum „der Wahrheit" weichen müssen. Durch Jahrhunderte hindurch hat die Theologie nicht ernsthaft gegen die Plünderung ganzer Kontinente, ja sogar die Auslöschung ganzer Völker und Zivilisationen protestiert. Die Bedeutung der Botschaft Jesu Christi war so abgeschwächt, daß der Todeskampf ganzer Rassen nicht mehr empfunden wurde. Das sind nicht nur betrübliche historische Realitäten, sondern die unmittelbaren Vorläufer der heutigen westlichen Theologien. Denn diese haben es noch nicht gelernt, gegen die Nachfolger der Kolonisatoren zu protestieren, nämlich die mächtigen Länder Europas, Nordamerikas und Japans. Auch haben sie noch keine Theologie entwickelt, um den Mißbräuchen der Erben der Kaufleute aus der Kolonialzeit entgegenzuwirken, das heißt den riesenhaften und räuberischen multinationalen Konzernen der heutigen Zeit.

23. In den Kolonialgebieten der drei Kontinente haben die christlichen Kirchen die Erziehungs- und Soziallehre gefördert und dadurch geholfen, die Lebensbedingungen der Bevölkerung in diesen Ländern zu verbessern. Unglücklicherweise waren ihre Wertsysteme auf die kapitalistische Herrschaftsstruktur zugeschnitten; infolgedessen waren sie weitgehend akademisch und individualistisch. Das hatte zur Folge, daß die Führungskräfte in den Ländern, denen die Unabhängigkeit zuerkannt wurde (mit Ausnahme der Länder, in denen ein revolutionärer Kampf stattfand), in der Regel aus der Reihe derer stammten, die in der westlichen kapitalistischen Tradition geschult waren. Auf diese Weise trugen die Kirchen – vielleicht ohne es zu wollen – zur Bildung einheimischer Eliten bei, die sich dann später – selbst nach Erlangung der politischen Unabhängigkeit – an der anhaltenden Ausbeutung der Massen beteiligten. Auch den sozialen Einrichtungen, die wohl unmittelbare Notstände lindern konnten, gelang es nicht, ein kritisches soziales Bewußtsein zu erzeugen oder die radikalen Bemühungen um soziale Gerechtigkeit zu unterstützen. So blie-

ben die Kirchen im allgemeinen eine Art ideologischer Bündnispartner der einheimischen Mittelklassen, die sich der Machtelite anschlossen und an den ökonomischen Privilegien der ausländischen Unternehmen teilhatten, die selbst nach der Erlangung der politischen Unabhängigkeit – in Lateinamerika vom 19. Jahrhundert an und in Asien und Afrika seit Mitte der 1940er Jahre – weiterbestanden.

Neuere „liberale" Tendenzen

24. In den letzten Jahrzehnten kann man in den Kirchen der drei Kontinente eine zunehmende „liberale" Tendenz beobachten, die die traditionelle „konservative" Einstellung ablöst. Die liberalen Bewegungen treten dafür ein, daß die Kirchen sich den einheimischen Kulturen anpassen, ebenso wie der Arbeitsweise der parlamentarischen Demokratie im Rahmen eines marktwirtschaftlichen Kapitalismus. Einheimische Ordensleute, Priester und Bischöfe sind an die Stelle der ausländischen getreten. So wurde die Theologie auf die Situation nach Erlangung der Unabhängigkeit abgestimmt. Doch noch bestand kein grundlegendes Bündnis der Kirchen mit den Massen, die um radikale soziale Gerechtigkeit kämpften.

25. In den letzten Jahren haben Gruppen von Christen überall in der Welt begonnen, die Situation der ausgebeuteten Völker besser und mit mehr Einfühlungsvermögen zu verstehen. Innerhalb der Kirchen haben das Zweite Vatikanische Konzil und der Ökumenische Rat der Kirchen den Christen einen neuen Anstoß gegeben, sich für den Aufbau einer gerechten Welt und für Offenheit gegenüber anderen Religionen und Ideologien in der Welt einzusetzen. Mehrere Ortskirchen, regionale Konferenzen und Diözesen haben diese Entwicklung unterstützt (zum Beispiel die Bischofskonferenz von Medellin im Jahre 1968). Bewegungen für die Befreiung der Völker von fremder Herrschaft finden heute mehr Unterstützung seitens der Kirchen als früher, wie aus dem Beitrag des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Bekämpfung des Rassismus ersichtlich ist. Kirchliche Gruppen fangen an, sich der Ungerechtigkeiten im ökonomischen System bewußt zu werden. In vielen Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas werden die Menschenrechte jetzt auch von christlichen Gruppen – darunter auch einige Kirchenführer – verteidigt.

Die orthodoxen Kirchen haben jahrhundertelang gegen verschiedene Formen der Unterdrückung gekämpft und so ihre religiöse und kulturelle Identität bewahrt. Orthodoxe Theologen haben Teil am Prozeß der Erneuerung, indem sie sich der Aufgabe der frühen Kirchenväter zuwenden, nämlich im Kampf gegen die Kräfte der Entfremdung einen relevanten Ausdruck ihres Glaubens zu finden und die Bedeutung des christlichen Glaubens in der heutigen Welt neu zu erkennen.

Der christliche Einsatz für die Befreiung

26. Im Prozeß der Teilhabe am Ringen der Völker ist eine neue Vision der Theologie im Entstehen, die der allumfassenden Befreiung der Menschen und Strukturen verpflichtet ist. Diese Bewegung nimmt in den verschiedenen

Regionen verschiedene Formen an. In Lateinamerika ist die „Theologie der Befreiung" Ausdruck dieser Sicht der Dinge und dieser Verpflichtung. In Kuba, Vietnam, Angola, Mozambique und Guinea Bissao haben Gruppen von Christen sich am revolutionären Kampf beteiligt. Auch im Südlichen Afrika stehen einige Christen mitten im Befreiungskampf. Christliche Herrscher in Ländern wie Tansania und Zambia suchen nach neuen Wegen, um die Ideale des Evangeliums in der heutigen Welt zu verwirklichen. In Asien stehen christliche Gruppen an der vordersten Front im Kampf um die Menschenrechte, besonders in Südkorea und auf den Philippinen.

27. Christliche Gruppen in asiatischen und afrikanischen Ländern befassen sich mit dem Studium der traditionellen Religionen und setzen sich für die Förderung der einheimischen Spiritualität ein. In verschiedenen Teilen Afrikas und Asiens werden ernsthafte Bemühungen unternommen, um eigenständige Liturgien und Theologien – vor allem eine Theologie der Religionen – zu entwickeln. Für viele Theologen in diesen Ländern ist die Bildung wahrhaft authentischer Ortskirchen ein Hauptanliegen. In Lateinamerika sind in fast allen Ländern des Kontinents neue Gruppen entstanden, die sich als Zeugen des radikalen Evangeliums der Befreiung verstehen. Verschiedene Gruppen – wie Frauen, Jugendliche, Studenten, Arbeiter und Bauern – leisten heute einen wichtigen Beitrag zur Erneuerung der Kirchen und zu einer Theologie, die ihren Situationen Rechnung trägt.

28. Somit ist die Gegenwart der Kirchen in diesen Ländern ein Zeichen der Hoffnung. Das Streben nach Eigenständigkeit, die Teilhabe am Ringen der Völker um Freiheit, die Anpassung der Liturgien an die einheimische Kultur, das Entstehen einer relevanten Theologie, die moderne ökumenische Bewegung, das Bemühen um Erneuerung in vielen Kirchen und die relative Offenheit gegenüber sozialistischen Veränderungen sind Vorboten eines radikaleren Christentums.

29. Dennoch bleibt eine entscheidende Herausforderung bestehen. Die Kirchen tragen noch an der Last der Traditionen, der Institutionen und der Theologie, während die ehemaligen Kolonialländer schnell den Anschluß an die moderne Welt gewinnen wollen und Völker überall in der Welt lautstark nach radikalen Veränderungen im Sinne von Gerechtigkeit und Freiheit verlangen und fordern, daß ihrer Kultur Rechnung getragen und dem Gespräch und der Zusammenarbeit mit anderen Religionen mehr Raum gegeben wird.

TEIL III

AUF DEM WEGE ZU EINEM EIGENEN THEOLOGISCHEN ANSATZ IN DER DRITTEN WELT

30. Wir bekräftigen unseren Glauben an Christus, unseren Herrn, den wir mit Freude preisen und ohne dessen Kraft und Weisheit unsere Theologie wertlos, ja zerstörerisch wäre. Indem wir Theologie treiben, trachten wir danach, das Evangelium für alle Menschen relevant zu machen und als seine Mitarbeiter – unwürdig wie wir sind – freudig mitzuwirken an der Erfüllung des göttlichen Heilsplanes für die Welt.

31. Die Theologien aus Europa und Nordamerika sind zur Zeit vorherrschend in unseren Kirchen und stellen eine Form der kulturellen Beherrschung dar. Man muß verstehen, daß sie aus Situationen hervorgegangen sind, die mit diesen Ländern zusammenhängen. Darum dürfen sie auch nicht unkritisch übernommen werden, ohne daß wir die Frage nach ihrer Relevanz für den Kontext unserer Länder stellen. Wir müssen vielmehr, um dem Evangelium treu zu sein und den Menschen unserer Länder gerecht zu werden, über unsere eigenen Situationen nachdenken und das Wort Gottes in bezug auf diese Realitäten interpretieren. Wir lehnen eine akademische Form der Theologie, die vom Handeln isoliert ist, als irrelevant ab. Wir sind im Hinblick auf die Erkenntnislehre zum radikalen Bruch bereit, das heißt, bereit, das Engagement zum ersten Akt der Theologie zu machen und kritisch über die Wirklichkeit der Dritten Welt nachzudenken, so wie sie sich in der Praxis darstellt.

32. Der interdisziplinäre Ansatz in der Theologie und die dialektische Wechselbeziehung zwischen der Theologie einerseits und den sozialen, politischen und psychologischen Analysen andererseits müssen berücksichtigt werden. Wenn wir auch bezeugen, daß die Schöpfung ihrem Wesen nach gut ist und daß der Geist Gottes nach wie vor in unserer Welt und unserer Geschichte anwesend ist, so ist es doch wesentlich, das komplexe Mysterium des Bösen ernst zu nehmen, das sich in der menschlichen Sündhaftigkeit und den sozio-ökonomischen Strukturen manifestiert. Der Ungleichheiten sind viele; sie sind für viele Formen der Entwürdigung des Menschen verantwortlich und erfordern von uns, daß wir das Evangelium zu dem machen, was es eigentlich ist, das heißt zur „frohen Botschaft für die Armen".

33. Die Kirche, der Leib Christi, muß sich ihrer Rolle in der heutigen Wirklichkeit bewußt werden. Sie muß nicht nur Verständnis für die Nöte und Bestrebungen der Menschen zeigen, sondern auch furchtlos das Evangelium von Jesus Christus verkündigen in dem Bewußtsein, daß Gott in unseren menschlichen Nöten und Bestrebungen zu Worte kommt und durch sie zu uns spricht. Jesus identifiziert sich selbst mit den Opfern der Unterdrückung und legt so die Realität der Sünde bloß. Indem er sie von der Macht der Sünde befreit und sie mit Gott und untereinander versöhnt, gibt er ihnen die Fülle ihres Menschseins wieder. Darum gilt die Sendung der Kirche der Verwirklichung der Ganzheit der menschlichen Person.

34. Als Teil der Wirklichkeit der Dritten Welt verstehen wir auch den Einfluß der Religionen und Kulturen und die Notwendigkeit für die Christen, in aller Demut mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Wir glauben, daß diese Religionen und Kulturen einen Platz in Gottes allumfassendem Plan haben und daß der Heilige Geist unter ihnen am Werke ist.

35. Wir rufen zu einem aktiven Einsatz für die Förderung von Gerechtigkeit und die Verhinderung von Ausbeutung, Anhäufung von Reichtümern in den Händen weniger, Rassismus, Sexismus und allen anderen Formen der Unterdrükkung, der Diskriminierung und der Entmenschlichung auf. Wir sind der Überzeugung, daß die Theologen ein besseres Verständnis des Lebens im Heiligen Geist haben sollten; denn das bedeutet auch, einem Lebensstil der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten verpflichtet zu sein und sich mit ihnen im Handeln zu engagieren. Die Theologie ist nicht neutral. In gewissem Sinne ist jede

Theologie engagierte Theologie und wesentlich bedingt durch den sozio-kulturellen Kontext, in dem sie sich entwickelt. Es ist Aufgabe der christlichen Theologie in unseren Ländern, selbstkritisch zu sein gegenüber der Bedingtheit der Theologen durch das Wertsystem ihrer Umwelt. Sie muß in Zusammenhang gesehen werden mit der Notwendigkeit, mit denen zu leben und zu arbeiten, die sich nicht selbst helfen können, und in ihrem Kampf um Befreiung an ihrer Seite zu stehen.

36. Es bestand weitgehend Übereinstimmung im Hinblick auf die Notwendigkeit, Theologie im Kontext zu treiben, wie oben beschrieben. Darüber hinaus sind wir zu der Erkenntnis gekommen, daß unsere Länder gemeinsame Probleme haben. Die Analyse der sozialen, ökonomischen, politischen, kulturellen, rassischen und psychologischen Situation hat klar gezeigt, daß die Länder der Dritten Welt ähnliche Erfahrungen durchgemacht haben. Diese Erfahrungen sollten bei der Aufgabe der Theologie berücksichtigt werden. Nichtsdestoweniger haben wir auch eindeutige Unterschiede in den Situationen und entsprechende Variationen in der Theologie festgestellt. Während die Notwendigkeit der ökonomischen und politischen Befreiung für einige Teile der Dritten Welt als eine entscheidende Grundlage für die Beschäftigung mit der Theologie angesehen wurde, neigten Theologen aus anderen Ländern der Dritten Welt dazu, in anderen Phänomenen ebenso herausfordernde Dimensionen der theologischen Aufgabe zu sehen – nämlich in der Gegenwart anderer Religionen und Kulturen, in der rassischen Diskriminierung und Unterdrückung und in verwandten Situationen wie dem Vorhandensein christlicher Minderheiten in überwiegend nichtchristlichen Gesellschaften. Wir fühlen uns bereichert durch unseren Gedanken- und Erfahrungsaustausch und sehen mit Hoffnung der Vertiefung unseres Engagements als Theologen der Dritten Welt entgegen.

37. So wie wir begonnen haben, müssen wir auch schließen. Wir bitten Gott, er möge uns Beständigkeit in unserer Arbeit schenken und seinen Willen durch uns geschehen lassen, er möge uns immer wieder in allen Dimensionen enthüllen, was es bedeutet, dem Evangelium Jesu Christi verpflichtet zu sein.

SCHLUSS

38. Unsere Begegnung war kurz, aber dynamisch. Wir sind uns jedoch bewußt, an einer historischen Tagung teilgenommen zu haben. Der Präsident von Tansania, Julius K. Nyerere, hat durch seine Anwesenheit bei mehreren unserer Sitzungen unserer Konferenz noch mehr Licht und Wärme verliehen. Wir sind überzeugt, daß das, was wir in diesen Tagen erlebt haben, eine einzigartige Erfahrung in der Beschäftigung mit der Theologie von der anderen Seite der Erde und der menschlichen Geschichte her ist. Nur selten, wenn überhaupt, sind Theologen von unseren drei Kontinenten und ausschließlich aus den unterdrückten Völkern der Welt zusammengekommen, um ihr Denken, ihre Arbeit und ihr Leben neu zu überprüfen. Aus dieser Begegnung sind einige schöpferische Einsichten hervorgegangen. Indem wir sie an andere weitergeben, verpflichten wir uns zugleich in aller Demut, unsere gemeinsame Arbeit fortzuführen, um besser verstehen zu lernen, was Gott in Jesus Christus für die Männer und Frauen unserer Zeit vorhat.

Wir haben aus der Tiefe unserer Lebenserfahrungen gesprochen. Wir bitten alle, unseren Bericht anzunehmen, als einen aufrichtigen Ausdruck unseres gemeinsamen Wissens um das, was unsere Völker jahrhundertelang durchgemacht haben. Wir hoffen, damit zur Förderung eines echten und freimütigen Verstehens unter den Völkern der Welt beitragen zu können.

Chronik

Der Exekutivausschuß des ÖRK, der vom 14. bis 18. Februar in Genf zusammentrat, beschäftigte sich u. a. mit der Nacharbeit von Nairobi. In einem Appell an die Weltöffentlichkeit protestierte der Ausschuß gegen Terror und Gewaltakte in Uganda, bei denen der anglikanische Erzbischof von Uganda, Janani Luwum, eine auch in der Ökumene weltbekannte Persönlichkeit, unter ungeklärten Umständen ums Leben kam.

Der 1963 errichtete Rundfunksender des Lutherischen Weltbundes in Addis Abeba „Stimme des Evangeliums", dessen weitreichende evangelistische Wirksamkeit kaum hoch genug eingeschätzt werden kann, wurde vom äthiopischen Militär enteignet und verstaatlicht.

Eucharistie und Amt standen im Mittelpunkt einer Konsultation des Lutherischen Weltbundes und der röm.-katholischen Kirche, die vom 7. bis 12. März in Paderborn stattfand. Eine solche gemeinsame Arbeitsgruppe, aus der 1971 auch der sog. Malta-Bericht hervorging, besteht seit Mitte der 60er Jahre.

Nach mehrjähriger Vorarbeit hat eine aus 18 Mitgliedern bestehende anglikanisch-katholische Theologenkommission einen Bericht zum Thema „Autorität in der Kirche" veröffentlicht. Die 1967 erstmalig zusammengetretene Kommission hat bereits zwei Dokumente erarbeitet: über die Eucharistie (1971) und das Amtsverständnis (1973). In dem Dokument über die Autorität erklären sich die Anglikaner zwar bereit, dem katholischen Bischof von Rom eine besondere Rolle in einer wiedervereinigten Christenheit zuzugestehen, lehnen aber Primat und Unfehlbarkeit des Papstes ab.

Der Metropolit von Chalkedon, Meliton, besuchte, begleitet von den Metropoliten Damaskinos (Chambésy) und Irineos (Bonn) sowie Bischof Augoustinos (Bonn), am 20. Januar das Kirchliche Außenamt in Frankfurt/Main, um die Beschlüsse der panorthodoxen Prosynode über die Fortführung der orthodox-lutherischen Dialoge vom November vergangenen Jahres (vgl. H. 1/1977 S. 94) zu überbringen. Vorher hatte Metropolit Meliton über das gleiche Thema Gespräche mit dem Lutherischen Weltbund in Genf geführt.

Vom 9. bis 20. Dezember vergangenen Jahres tagte in Nairobi der evangelikale Gesamtafrikanische Kongreß Christlicher Führungskräfte (PACLA) mit mehr als 700 Teilnehmern aus 43 afrikanischen Ländern.

Am 18. Januar trafen sich Vertreter der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz mit führenden Persönlichkeiten der evangelikalen Konferenz Bekennender Gemeinschaften in Hannover zu einem Meinungsaustausch, dessen Verlauf von beiden Seiten als Versuch eines ersten Brückenschlags gewertet wurde.

Von Personen

Prof. Dr. Ulrich Becker (Hannover) wurde an Stelle von Rev. William Kennedy zum neuen Direktor der Abteilung für Erziehung im ÖRK berufen.

Zum Nachfolger des Generalsekretärs des Südafrikanischen Kirchenrats, John Rees, wurde Pastor John Thorne, ein Farbiger, bisher Generalsekretär der Vereinigten Kongregationalistischen Kirche in Südafrika, gewählt.

Die methodistische Zentralkonferenz wählte an Stelle von Bischof Dr. C. Ernst Sommer, der wegen Erreichung der Altersgrenze in den Ruhestand getreten ist, Pastor Hermann Sticher (Ludwigsburg) zum neuen Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.

Der frühere Generalsekretär und jetzige Ehrenpräsident des ÖRK, Dr. W. A. Visser't Hooft, wurde für seine Verdienste um die weltweite Verständigung und Versöhnung zwischen Kirchen und Völkern mit dem Hansischen Goethe-Preis 1977 ausgezeichnet.

Den Professoren Dr. Hans Helmut Eßer (Münster) und D. Georg Kretschmar (München) wurde die Ehrendoktorwürde des „Vereinigten Protestantisch-Theologischen Instituts" in Klausenburg/Cluj (Rumänien) verliehen.

Kirchenpräsident i. R. D. Martin Niemöller, dessen Leben und Wirken auf das engste mit der ökumenischen Bewegung verknüpft ist und immer bleiben wird, vollendete am 14. Januar sein 85. Lebensjahr. Dem Herausgebergremium unserer Zeitschrift gehört er seit deren Gründung im Jahre 1952 an.

Am 21. Januar wurde der auch ökumenisch hochverdiente Bevollmächtigte des Rates der EKD bei der Bundesregierung in Bonn, Bischof D. Hermann Kunst, 70 Jahre alt. Sein Nachfolger im Amt als Bevollmächtigter wurde ab 1. Februar Prälat Heinz-Georg Binder (Bremen).

Der langjährige Vizepräsident des Zentralausschusses des ÖRK, Dr. Ernest A. Payne, wurde am 19. Februar 75 Jahre alt.

Landesbischof i. R. D. Hanns Lilje, jahrzehntelang eine der führenden Persönlichkeiten im ÖRK und im Lutherischen Weltbund, von Anfang an Mitherausgeber unserer Zeitschrift, starb am 6. Januar in Hannover im Alter von 77 Jahren.

Pfarrer i. R. Adolf Freudenberg, ab 1939 erster Flüchtlingsreferent des damals im Aufbau befindlichen ÖRK, dessen Hilfe vielen rassisch und politisch Verfolgten zugute kam, starb am 7. Januar im Alter von 82 Jahren in Bad Vilbel.

Prälat Carlo Bayer, zwanzig Jahre hindurch Generalsekretär der Caritas Internationalis und eines der ersten Mitglieder der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem Einheitssekretariat und dem ÖRK, seit 1972 Leiter des Europäischen Hilfsfonds in Wien, starb am 16. Januar in Rom im Alter von 61 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen 28. Februar 1977)

Nikos A. Nissiotis, „Ökumenische Gedanken zur Ausübung der Lehrautorität in den Kirchen", Una Sancta, Heft 4/1976, S. 276–284.

Es geht Nissiotis um „eine dynamische Lehrautorität der Kirche, die imstande wäre, die theologische Lehre mit der dynamischen Präsenz der Kirche zu verbinden" (S. 276). Welches sind die „grundlegenden Elemente" solcher Lehrautorität? Was überhaupt ist Autorität? Wie konkretisiert sich Autorität Christi? Was will Tradition? Bestimmte Bereiche und Ausdrucksformen einer „wesentlich ekklesiologisch bestimmten Autorität" lassen sich nach Nissiotis ausgrenzen (S. 282 ff.): kirchliche Autorität und Theologie, kirchliche Autorität und ethische Bewußtseinsbildung, der Gefahrenbereich ideologischer Verallgemeinerungen, kirchliche Autorität und Seelsorge. In jedem Fall aber gilt: „Wortführer dieser Lehrautorität müssen Theologen und ordinierte oder nichtordinierte Kirchenführer sein, ganz besonders aber Leute, die sowohl im kirchlichen Leben als auch in den Auseinandersetzungen der Welt stehen und ihr Wissen und ihre Erfahrung in die Ausübung der Lehrautorität der Kirche einbringen" (S. 282).

Nissiotis' Aufsatz leitet eine Reihe von Beiträgen ein, die das genannte Una-Sancta-Heft unter das Hauptthema „Verbindliches Lehren" gestellt hat. U. a. *Karl Lehmann*, „Verbindliche Lehraussagen und Geschichtlichkeit des Lebens der Kirche", S. 285–295; *Wolfgang Beinert*, „Das Petrusamt im ökumenischen Gespräch", S. 296–298; *Hermann Josef Pottmeyer*, „Petrusamt in der Spannung von Amt und Charisma", S. 299–309; *J. Robert Wright*, „Die Anglikaner und das Papsttum", S. 310–319; *Gérard Siegwalt*, „Das Amt der Einheit aus evangelischer Sicht" S. 320–333; *Rudolf Thaut*, „Verbindliches Lehren in den Freikirchen", S. 334–335.

Eine Reihe von Beiträgen ergänzt diese Diskussion, indem sie die Frage einer katholischen Anerkennung der Augsburgischen Konfession erörtern. So: *Wolfhart Pannenberg*, in: Lutherische Monatshefte, H. 12/1976, S. 696 f. und H. 1/1977, S. 27–32, KNA – Ökumenische Information, Nr. 3 und 4/1977; *Heinz Schütte*, ebda., Nr. 5 und 6/1977; *Hermann Dietzfelbinger*, ebda., Nr. 7/8, 1977.

Leo Scheffczyk, „Das ‚Amt der Einheit': Symbol oder Wirkmacht der Einheit?", Catholica, Heft 3/4, 1977, S. 227–245.

Bei der Alternative: Papstamt – Symbol oder Wirkmacht der Einheit geht es Scheffczyk um die Frage, „ob mit der geforderten Reform der immer noch gesehene Einheitsauftrag wirklich seinen angestammten Sinn behalten und ob im Zuge der radikalen Änderung nicht das Wesenskonstitutiv des Amtes verloren gehen kann" (S. 228). Modellhaft werden einzelne Interpretationen des Papstamtes analysiert: „Das ‚charismatische' Modell" (S. 229–237), „Die ‚symbolische' Begründung des Einheitsamtes" (S. 237–241) und „Das quasisakramentale Verständnis des Petrusamtes" (S. 241–245). Mit dem Ergebnis: „Wem ernstlich an einer optimalen Wirksamkeit des Amtes der Einheit gelegen ist und an einem in sich gefüllten Symbol, das die Einheit nicht nur moralisch anregt, sondern wirksam trägt, befördert und schafft, der kann dieses Amt wesentlich nicht von den charismatischen Vorzügen seines Trägers und reziprok von der Spontaneität eines freien Gehorsams abhängig machen... Allein das sakramental verstandene Amt

ist auch das *wesentlich wirksame* Amt" (S. 245).

Das Papstamt ist auch das Thema der übrigen Beiträge dieses Catholica-Heftes: *Albert Brandenburg*, „Die verheißungsvolle Zukunft der Ökumene. Thesen", S. 165–167; *Heinrich Zimmermann*, „Die innere Struktur der Kirche und das Petrusamt nach Mt 18", S. 168–183; *Rudolf Schnackenburg*, „Die Stellung des Petrus zu den anderen Aposteln", S. 184–199; *Gerhard Schneider*, „‚Stärke deine Brüder!' (Lk 22,32). Die Aufgabe des Petrus nach Lukas", S. 200–206; *Josef Ernst*, „Noch einmal: Die Verleugnung Jesu durch Petrus (Mk 14,54.66–72)", S. 207–226; *Günther Gaßmann*, „Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen über das Papstamt", S. 246–258; *Paul Misner*, „Das ökumenische Gespräch über das Papsttum in den USA", S. 259–268; *Ulrich Wickert*, „Und wenn Du dermaleinst dich bekehrst, so stärke deine Brüder", S. 269–294; *Hans Jörg Urban*, „Der reformatorische Protest gegen das Papsttum", S. 295–319; *Helmut Echternach*, „Das Papsttum – evangelisch gesehen", S. 320–355.

In diesem Zusammenhang außerdem *Günther Gaßmann*, „Annäherung in der Papstfrage? Zu einem neuen anglikanisch-katholischen Konsensdokument", Herder-Korrespondenz, Heft 2/1977, S. 98–101; das Konsensdokument selbst, unter dem Titel: „‚Autorität in der Kirche'. Weitgehende Übereinstimmung über den Primat des Papstes", KNA – Dokumentation, Nr. 2/1977.

Reinhard Frieling, „Unterrichtsmaterial zum Thema ‚Katholisch und Evangelisch'", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 5/6, September–Dezember 1976, S. 97–108.

Allgemeines Arbeitsmaterial, Unterrichtsstoffe für die Grundschule, für die Sekundarstufe I, Kirchengeschichte in der Sekundarstufe I, Konfirmandenunterricht, Dia-Reihen und Schallplatten. Unter diesen Rubriken erläutert und begutachtet Reinhard Frieling vom Konfessionskundlichen Institut, Bensheim, das gegenwärtig verwendete Unterrichtsmaterial. Es geht ihm dabei um den „konfessionskundlichen Wert", um die Frage, wie das Thema: „Katholisch und Evangelisch" im Religionsunterricht behandelt wird. Sein Ergebnis ist ernüchternd: „Wenigem gutem Material steht viel Unzulängliches und Ergänzungsbedürftiges gegenüber. Oft werden nur ganz wenige Informationen über die andere Konfession gegeben: die eigentliche Arbeit des Kennenlernens wie des Wertens wird den Schülern als Hausaufgabe überlassen – ein Indiz für pädagogische Unsicherheit" (S. 98). Offensichtlich führen evangelisches Ökumeneverständnis und katholische Prinzipien des Ökumenismus bisweilen zu unterschiedlichen Lernzielen. „Für die Experten und ihre Kirchen könnte die gegenwärtige Lage Anlaß sein, in ökumenischer Gemeinschaft durch gegenseitige Korrekturen bei der Erstellung des künftigen Materials zusammenzuarbeiten" (S. 98).

Hans-Werner Gensichen, „Kirchengeschichte im Kontext. Die Historiographie der jungen Kirchen auf neuen Wegen", Lutherische Rundschau, Heft 4/1976, S. 301–313.

Kirchengeschichte der jungen Kirchen kann nur „eine Geschichte des Werdens und der Entwicklung der einheimischen Christenheit in ihrem Kontext, in der Wechselwirkung mit ihrer Umwelt" (S. 301) sein. Der lange Weg, der dahin führte, von den programmatischen Forderungen Franz Michael Zahns (1877) bis zu einem vorläufigen Abschluß der Entwicklung bei Kenneth Scott Latourette (1884–1968) zeigt, welch revolutionärer Wandel zu vollziehen war und eigentlich noch ist. Eine neue einheimische Kirchengeschichtsschreibung hat eine Grundvoraussetzung:

„die Verschiebung der Prioritäten, die sich daraus ergibt, daß nicht mehr die Kirche des Westens, ihre Mission, ihre Ausbreitung, ihre Selbstdarstellung den Bezugsrahmen der Historiographie abgeben kann, sondern die Kirche am Ort mit ihren Problemen, mit der Gesamtheit ihres Lebens in allen seinen Aspekten" (S. 304). Welche Neuorientierung ein solcher „Übergang von der ‚indigenization' zur ‚contextuality'" mit sich bringt, erläutert Gensichen im Blick auf Fragen der Quellen und der Dokumentation, im Blick auf die Bedeutung kirchlicher Praxis und Programme für die Geschichtsschreibung und im Blick auf die geschriebene Kirchengeschichte selbst. Sollte man, in einer Art radikalen Moratoriums, den Kirchen der Dritten Welt ihre Geschichtsschreibung ganz allein überlassen? Die Tendenz geht nicht dahin. Aber „die Zeit sollte jedenfalls vorbei sein, in der die Geschichte einer jungen Kirche an einem amerikanischen oder europäischen Schreibtisch geschrieben werden konnte, ohne daß die eigentlich Betroffenen daran maßgeblichen Anteil gehabt hätten" (S. 312).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

S. Wesley Ariarajah, „Towards a Theology of Dialogue", The Ecumenical Review, No. 1/1977, S. 3–11.

Maria Borris, „Ursachen für die fehlende Kommunikation zwischen Gastarbeitern und der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland", Concilium, Heft 1/1977, S. 6–10.

Hermann Brandt, „Eine Brücke zum Leben. Das Sakrament im Kontext der Weltverantwortung", Lutherische Monatshefte, Heft 12/1976, S. 678–681.

Peter Brunner, „Das Amt und die Ämter. Über den Auftrag der Kirche nach den lutherischen Bekenntnisschriften", Evangelische Kommentare, Heft 2/1977, S. 84–88.

Dimitrios I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel, „Im Dialog der Wahrheit. Ein Interview", Lutherische Monatshefte, Heft 1/1977, S. 9 f.

Hans A. Frei, „Kennwort ‚Nairobi'. Fragen und Gedanken altkatholischer Delegierter nach der 5. Weltkirchenkonferenz", Alt-Katholisches Jahrbuch 1977, S. 22 f.

Hans A. Frei, „Die Fünfte Vollversammlung des ÖRK in Nairobi", Internationale Kirchliche Zeitschrift, 4. Heft 1976, S. 237–256.

John Moffitt, „Interreligious Encounter and the Problem of Salvation", the Christian Century, No. 37, November 17, 1976, S. 1001–1007.

Konrad Raiser, „Konziliare Gemeinschaft am Ort. Über das Verhältnis von Volkskirche und Ökumene", Evangelische Kommentare, Heft 1/1977, S. 14–17.

Ulrich Scheuner, „Die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen", Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, Heft 4/1976, S. 351–379.

Choan-Seng Song, „Theologische Anfragen aus Asien", Die Zeichen der Zeit, Heft 11/1976, S. 415–425.

Lukas Vischer, „Rechtsprobleme der ökumenischen Bewegung", Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, Heft 4/1976, S. 337–351.

Ruth Whitney, „Is Women's Liberation a Religious Movement?", Religion in Life, No. 4/1976, S. 411–426.

Werner Wittenberger, „Proexistenz der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft der DDR (Geschichtstheologische Erwägungen)", Communio Viatorum, Heft 3/1976, S. 128–138.

GESPRÄCH ÜBER THEOLOGIE UND KIRCHE

Anno Quadt, Gott und Mensch. Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht. Verlag Ferdinand Schöningh, München – Paderborn – Wien 1976. 421 Seiten. Paperback DM 39,50.

Barths Lebensarbeit war der Ruf an die gesamte Christenheit, bei „Schrift" und „Offenbarung" zu bleiben. Dies Verharren war nach seiner Meinung die einzig mögliche Bewegung hin zur Einheit. In hohem Alter stellte er jedoch die bange Frage: „Wie, wenn Rom (ohne aufzuhören, Rom zu sein) uns Andere eines Tages . . . einfach überflügeln würde . . . – wenn wir es erleben müßten, . . . daß nämlich die Stimme des guten Hirten drüben ein klareres Echo fände als bei uns?" (zit. nach E. Busch, K. Barths Lebenslauf, S. 499). Wie Barths Bemühungen in der katholischen Theologie aufgenommen und beurteilt werden, zeigt u. a. auch die neuerschienene Arbeit von A. Quadt. Auch wer sich zunächst nur schnell einen korrekten Überblick über Barths Denken verschaffen will, findet hier eine gute Einführung. Mit dieser Absicht erscheinen im Text von Quadt bewußt sehr ausführliche Barth-Zitate. Die ersten einhundertfünfzig Seiten sind ein thematisch geordnetes „Barth-Lesebuch". Diese Darstellung wird helfen, die Barthsche Theologie einem weiten (hoffentlich nicht nur katholischen) Leserkreis zu erschließen. In den weiteren Teilen seines Buches versucht der Autor dann eine Abgrenzung katholischer Lehre (unter Berufung auf Th. v. Aquin u. a.) von Barth vorzunehmen, – nicht ohne den berechtigten Ansatz Barths zu würdigen und ernst zu nehmen. Dabei tauchen nochmals Namen auf, die zu Unrecht fast vergessen zu sein scheinen. Wir nennen Erich Przywara. Die ehemaligen Studenten der Bekennenden Kirche in der entscheidungsschweren Zeit 1933/35 in Bonn werden glücklich sein, die Namen von Robert Grosche und Prof. Gottlieb Söhngen zu lesen, mit denen uns eine enge, frühzeitig ökumenische, auch kämpferische Gemeinschaft verband, während die Namen Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Hans Küng, mit dem Quadt eine kritische Auseinandersetzung führt, ganz in die Gegenwart weisen.

Der Verfasser wirft Küng eine vorschnelle Harmonisierung zwischen der tridentinischen und der Barthschen Rechtfertigungslehre vor. Das „Simul iustus et peccator" im Sinne des „simul totus iustus et totus peccator" kann die katholische Theologie eben doch nicht lehren! „In diesem Punkt der Rechtfertigungslehre besteht offensichtlich mit Barth keine Übereinstimmung" (S. 266).

Im zweiten Teil des Buches („Diskussionen") steuert der Verfasser direkt auf den entscheidenden Streitpunkt zwischen katholischer und evangelischer Theologie zu: der Lehre von der analogia entis. Karl Barth hatte sie einst bekanntlich „die Erfindung des Antichristen genannt und als einzigen Grund gelten lassen, dessentwegen man nicht katholisch werden kann". Der Verfasser versucht so sorgfältig und genau wie möglich auch die Gründe Barths zu verstehen, warum er von seinem Seinsverständnis aus die Lehre von der analogia entis ablehnen muß: „Die analogia entis hebt den Unterschied, den Abstand, die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf auf" (S. 156). Quadt betont richtig, daß es auch nach Barth zwischen Gott und Mensch die Analogie gibt, die Entspannung zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf. Aber: „Um der wahren analogia entis willen keine analogia ‚entis', sondern analogia fidei!" (S. 159) Der Gegensatz

Barths zu Brunner wird gut zusammengefaßt: „Nicht eine noch vorhandene, sondern eine an Stelle des durch die Sünde eingetretenen Nichts von Gott her neu gesetzte, neugeschaffene Ebenbildlichkeit kann die reale Grundlage der geschöpflichen Entsprechung und der Analogia bilden" (S. 163).

Der wirkliche Unterschied zwischen dem Analogieverständnis Barths und der römisch-katholischen Auffassung liegt nicht in der Bestreitung oder Bejahung der erkenntnis- und seinsmäßigen Entsprechung zwischen dem Geschöpf und Gott, sondern in der begrifflichen Fassung dieser Entsprechung. Zur Erläuterung seines eigenen Analogieverständnisses hat Barth den Begriff „Ereignis" eingeführt. Mit der Ereigniskategorie will Barth nach der Meinung des Verfassers nicht nur einer falsch verstandenen analogia entis begegnen, sondern zugleich auch der univoken Wurzel seines eigenen Denkens. Hier wird u. E. der Verfasser dem Gefälle der Theologie Barths nicht gerecht. Warum hat sich der Verfasser nicht mit der Barth-Studie von E. Jüngel „Gottes Sein ist im Werden" (1967) auseinandergesetzt? Das hätte ihn hier vielleicht weitergebracht! Das Ereignis der Offenbarung ist eben nicht eine Hypothese Barths, sondern Gottes eigene Tat: Das Wort ward Fleisch! Gott begegnet dem Menschen in seinem Wort (KD II, 1). „Je radikaler Gottes Gegenständlich = Sein als Ereignis gedacht wird, desto eindeutiger gilt, daß Gott derjenige bleibt, der sich zum Objekt und so den Menschen zum Subjekt der Gotteserkenntnis macht" (E. Jüngel, a. a. O. S. 59).

Wenn auch die Auseinandersetzung mit der evangelischen Barth-Interpretation in Quadts Buch fehlt, so ist dieses Buch doch eine bedeutende Weiterführung des katholischen Gesprächs mit der Theologie Karl Barths. Kein Geringerer als Prof. Albert Brandenburg hat ihm dies in einem brillanten Geleitwort bestätigt. Aufrichtig schließen wir uns seinem Wunsche an, der Verfasser „möge etwas von dem Prophetischen in der Gotteslehre Barths in dieser trostlosen horizontdüsteren Zeit durchhalten. Wie es auch sei, Karl Barth ist mit seinem Denken befreiende Höhe, Mut und Berufung: Gott alles in allem" (S. 10).

Ökum. Team Dudweiler-Fischbach/Saar
Greven, Küppers, Süselbeck, Unfricht

Reinhold Weier, Das Theologieverständnis Martin Luthers. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Bd. XXXVI.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1976. 317 Seiten. Lw. DM 40,–.

Auf den ersten Blick teilt das Buch eine Menge Schulweisheit mit, die zudem über die im Thema gestellte Aufgabe hinausgreift. Systematisch-theologische Entfaltung und dogmengeschichtliche Durchblicke verkürzen oft mit griffigen Formeln und suchen Luther schultheologisch zu rubrizieren. Der Verfasser, heute Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Trier, mag mehr aus studentischer Lernsituation, denn aus forschendem Sinn geschrieben haben.

Die Aktualität der 1968 in Mainz vorgelegten, jetzt überarbeiteten Habilitationsschrift sieht der Verlag in der gegenwärtigen Bemühung um die Reform des Theologiestudiums. Indes scheint Reinhold Weiers Intention anderer Art. Er ist getroffen von Luthers schroffen Alternativen, seiner Neigung zu Konfrontation und Zuspitzung, die dem Papst, der Papstkirche und der theologischen Tradition hart zusetzen. Weier setzt sich entschieden gegen Luthers „grobe Schematisierung" zur Wehr und sucht die Differenziertheit der geschichtlichen Situation sowie die Vielfalt und den erstaunlichen

Tiefgang des spätmittelalterlichen Theologieverständnisses zu erweisen. So liest sich denn auch die deutende Analyse des Spätmittelalters, dem letztendlich die Liebe des Verfassers mehr gilt als den Neuansätzen Luthers, am spannendsten. Mit 118 Seiten ist dieser dritte Teil auch der umfangreichste des Werkes.

Ertragreich ist auch der zweite Teil des Buches, der Ansätze und Frühformen des Lutherschen Theologieverständnisses untersucht. Hier zeigen sich am besten die genuinen Themen Luthers, wenn auch nur in ihrem Entstehen, nicht in ihrer Reife: Schriftverständnis, Hermeneutik, Anfechtungs- und Kreuzestheologie, das Problem der Rechtfertigung. Demgegenüber bleibt das Theologieverständnis nur ein Randthema, ja eine weithin nicht reflektierte Voraussetzung des Lutherschen Theologisierens, durch die Verquickung von materialer Bestimmtheit und Affekt, von Inhalt und Vollzug der Theologie qualifiziert.

Dieses Theologieverständnis entfaltet der erste Teil des Buches, ausgehend von der Heidelberger Disputation (1518). Er befriedigt am wenigsten; nicht so sehr, weil die Sympathie des Verfassers mit dem einerseits skeptischen, andererseits vermittelnden Geist des Erasmus und Melanchthons hervortritt, sondern der Schematisierung wegen; als hätte es bei Luther nur Antithesen und Alternativen gegeben. Schon die Bedeutung der Paradoxie in seinem Denken müßte vor dieser einseitigen Betrachtung warnen.

So wünschte man sich für diesen Teil, daß er von der Thematik her und in der Durchführung stärker von Luther aus gedacht wäre. Das gelingt nur einmal voll und sehr schön, wo Weier erkennt, wie Luther Theologie treibt als ein geschichtlich Denkender (S. 117).

Das Buch hat den Vorzug sorgfältiger Quellen- und Literaturangabe (deren Auswahl nicht immer gerechtfertigt ist) und eines Personenregisters.

Helmut Scheier

Karl Rahner, Toleranz in der Kirche. Herder-Bücherei Bd. 596. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1977. 128 Seiten. Kart. DM 4,90.

Dieses Taschenbuch faßt drei Abhandlungen von Karl Rahner zusammen, die sachlich auf das engste miteinander verbunden sind. Das Bemühen um die Konfliktbewältigung im Meinungspluralismus innerhalb der Kirche läßt den Verf. „Toleranz" als „das Ertragen der letztlich immer unintegrierten und unintegrierbaren Geschichtlichkeit der Kirche, die noch nicht das vollendete Reich der Versöhnung und Einheit ist, in Geduld und Hoffnung" verstehen (S. 17). Er schlägt vor, möglichst objektive Regeln für solche Konfliktbewältigung zu institutionalisieren, wobei gesellschaftliche Muster und Erfahrungen als Vorbild dienen könnten. Das Gemeinte wird an zahlreichen praktischen Beispielen erläutert, die der Darstellung einen eminent seelsorgerlichen Charakter verleihen.

Die – bereits länger zurückliegende – äußerst subtile Untersuchung „Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche" vertieft und begründet diese Gedankengänge, während der letzte Artikel „Rückblick auf das Konzil" den konkreten Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil als das die gegenwärtige Situation bestimmende Ereignis herstellt. Der Verf. sieht im Konzil „das gewissermaßen amtliche Ende der Pianischen Epoche der neuzeitlichen Kirchengeschichte" (S. 106). Das ist nicht negativ gemeint, vielmehr richtet sich der Blick nach vorne: „Die Zukunft der Welt ist dunkel. Ihr aber will sich die Kirche stellen. Sie will dabei gewiß weder ihre geistige noch ihre institutionelle Identität aufgeben. Sie kann und will aber in der Annahme dieser Zukunft in Hoffnung

auch nicht mehr jene möglichst autarke kirchliche Binnenkultur bewahren, die das Kennzeichen der Pianischen Epoche war" (S. 124).

Diese aus tiefer innerer Anteilnahme am Weg seiner Kirche erwachsenen Beiträge verdienen auch von Nichtkatholiken im lebendigen Mitvollzug ökumenischer Gemeinschaft gelesen und durchdacht zu werden.

Kg.

Wilhelm Dantine, Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weißen? Verlag Herder, Wien 1976. 112 Seiten. Paperback DM 12,80.

Im Vorwort dankt Professor Dantine dem katholischen Verlag „für seine großzügige ökumenische Gesinnung, aus der heraus er diesen Beitrag ... angenommen hat". Ebenso bemerkenswert wie diese Gesinnung ist der Inhalt der aus einer Vorlesung entstandenen Schrift. Denn – um es vorweg zu sagen – die im Titel enthaltene Frage beantwortet der Verfasser positiv, und deswegen verdient das Büchlein Beachtung und Würdigung. Die Vorkämpfer Schwarzer Theologie in den USA und in Afrika sind auf christliche Schulen und Universitäten gegangen. Was sie vertreten, sind Konsequenzen aus dem dort Gelernten. Weil sie und wir aus den gleichen Quellen theologischer und kirchlicher Tradition geschöpft und die gleichen Arbeitsmethoden gelernt haben, müssen wir uns nach der Tragfähigkeit unserer theologischen Konsequenzen fragen lassen, ehe wir den Vertretern Schwarzer Theologie diese Frage stellen.

Genau dies tut Professor Dantine zunächst in der Form einer Darstellung dessen, was unter Schwarzer Theologie zu verstehen sei. Er bezieht sich dabei auf die literarischen Kronzeugen Schwarzer Theologie in den USA und in Afrika, allen voran James H. Cone. Dabei werden die Unterschiede zwischen den USA und Afrika nicht unterschätzt. Auch die südamerikanische theologische Szene wird, soweit nötig, einbezogen. Die aus dieser Darstellung sich ergebenden Erkenntnisse über die Situations- und vor allem die Erfahrungsgebundenheit aller Theologie sollten in einer Periode, in der zunehmend ungut verabsolutiert wird, im Gedächtnis bleiben (S. 16–22).

Was Dantine zum Verständnis des Rassismusproblems sagt, erscheint dem Rezensenten mit großem Abstand als das Präziseste, was es zu diesem Begriff gibt (S. 22–31). In zwei theologischen Spezialkapiteln werden die christologischen (S. 39–64) und soteriologischen (S. 65–97) Aussagen der Schwarzen Theologie sowohl in sich selbst als auch in ihrem Verhältnis zur „weißen" Theologie untersucht. Obwohl unmittelbare Verbindungen nicht nachzuweisen seien, glaubt Dantine Linien von der Schwarzen Theologie nach rückwärts zu europäischen existentialistischen theologischen Aussagen und ihren nordamerikanischen Parallelerscheinungen ziehen zu können (S. 61 u. ö.). In einem abschließenden Kapitel geht Dantine dann allgemein auf die Frage nach einer „selbständigen" Theologie neben der abendländisch-weißen ein (S. 98–111). Die hier herausgearbeitete These heißt: „Dieses erste Kind des Christentums, die weiße abendländische Theologie, muß keineswegs das einzige bleiben ... vielmehr ist zu behaupten, daß weitere selbständige Theologien für eine sinnvolle Entwicklung des christlichen Glaubens in die Zukunft hinein geradezu eine unabdingbare Notwendigkeit darstellen" (S. 104). Inwieweit gegenwärtige Schwarze Theologie dies erfüllt, bleibt allerdings in der Schwebe mit der mehrfach gestellten Frage, wie schwarz eigentlich Schwarze Theologie wirklich sei (S. 49 und 53). Aber „von größter Bedeutung bleibt ... das schwarze Experiment einer autonomen Bestimmung und Artikulation christ-

lichen Glaubens und der damit erhobene Anspruch auf eigene Wahrheitsfindung und Wahrheitsgestaltung" (S. 110).

Jedenfalls sollte die Schrift überall dort verwendet werden, wo die Schwarze Theologie thematisiert und über die Aporien „weißer" Theologie nachgedacht wird.

Claus Kemper

Ökumenisches Gespräch – wohin? Jahrbuch des Evangelischen Bundes, Bd. XX. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. 112 Seiten. Brosch. DM 7,90.

September 1976 versammelte sich der Evangelische Bund in Goslar zu seiner Generalversammlung. Thematisch diesmal im Zeichen jener ökumenischen Stagnation und Resignation, die nun schon seit Jahren das Miteinander der Kirchen kennzeichnet: „Ökumenisches Gespräch – wohin?". Ja, wohin? Die Frage – auf lange Zeit wird sie unser Begleiter sein – sollte, wie hier in den veröffentlichten Beiträgen, eine Herausforderung an uns bleiben. Denn: „Bis heute ist die christliche Ökumene weit mehr der Gefahr einer vorschnellen Kanalisierung ausgesetzt als den Gefahren, die sie in ihrer Vielfalt und Verworrenheit birgt. Bestrebungen, die motio oecumenica, die ökumenische Bewegung, in eine ductio oecumenica, in eine ökumenische Führung, zu verwandeln, können rasch zur Folge haben, daß ein Platzregen von dem Land, dem er gehört und das er befruchten soll, abgeleitet wird in ein Meer ewiggleichen Hinundherwogens" (S. 55), so Heiner Grote in „Grenzen von heute und Wege von morgen. Ein Bericht von der Arbeitstagung 1976 in Goslar" (S. 31 bis 56). Die weiteren Beiträge des Bandes: Johannes Joachim Degenhardt und Gerhard Heintze: „Ökumenisches Gespräch – wohin?" (S. 5–30), Martin Schmidt: „Sichtbare Einheit und kirchliches Amt" (S. 57–91), Erwin Mühlhaupt: „Ist Luther heute noch aktuell?" (S. 92–109). Das Jahrbuch ist dem Andenken des Lutherforschers und Altpräsidenten des Evangelischen Bundes, Heinrich Bornkamm, gewidmet.

Richard Boeckler

KIRCHENKUNDE

Wilhelm Kahle / Gottfried Klapper / Wilhelm Maurer / Martin Schmidt, Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Band 1: Wege zur Einheit der Kirche im Luthertum.

Kurt Schmidt-Clausen, Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Band 2: Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1976. 342 bzw. 272 Seiten. Brosch. DM 28,– je Band.

Eine Geschichte der weltweiten lutherischen Einigungsbestrebungen zu erstellen, ist das Ziel der Reihe: „Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten", die sich mit den beiden angezeigten Bänden vorstellt. Sie bilden so etwas wie einen Bezugsrahmen für das ganze Unternehmen. Zunächst Band 2: Die Jahre 1923–1947 „Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund", fast noch ein Stück Zeitgeschichte, von Kurt Schmidt-Clausen aufgrund ausgebreiteter Studien zu meisterhafter Darstellung gebracht. „Eine weltweit zerstreute Gruppe konfessionsgleicher, isolierter Staats- und Freikirchen wird zu einer Bekenntnis-, Dienst- und Hilfsgemeinschaft" (S. 11). Wie geschieht das? Welches sind die bindenden Faktoren? Die Kraft von Geschichte und Bekenntnis wird ebenso transparent wie die Fragen, Möglichkeiten, aber auch Mängel auf dem Gebiet des Organisatorischen, die Macht von Vorurteilen ebenso wie die Herausforderungen durch Mission, Diaspora und politische Konstellationen. Der Band beschreibt gewissermaßen die eine

Koordinate. Die andere beschreibt Band 1: Wege zur Einheit im Luthertum. Er ist das geschichtliche Gegenstück. Die Einzelthemen hier: „Lutherische Einheit von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts" (Wilhelm Kahle), „Verbindung zwischen nordamerikanischen und deutschen Lutheranern" (Wilhelm Maurer), „Ringen um lutherische Einheit in der Erweckungsbewegung" (Martin Schmidt), „Von der ersten allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz 1868 bis zum Vorabend des ersten lutherischen Weltkonvents" (Wilhelm Kahle) und, wie die eindrucksvolle Dokumentation einer weltweiten Kirche, eine von Gottfried Klapper erstellte kirchenkundliche Übersicht über „Die lutherischen Kirchen in der Welt".

Richard Boeckler

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 19 – 1976. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. 192 Seiten. Leinwand DM 28,–.

Die soeben erschienene 19. Ausgabe des bewährten Jahrbuchs führt in Aufbau und Gestaltung die bisherige Linie fort. Die Thematik ist vielfältig wie immer, umfaßt Vergangenheit und Gegenwart, setzt Schwerpunkte in Kirche, Theologie, Kultur und Staat, zieht große Linien geschichtlicher Entwicklungen aus und befaßt sich ebenso mit detaillierten Einzeldarstellungen. Titel und Inhalt der Aufsätze bestätigen dies auch für den vorliegenden Band: Hans-Heinrich Nolte „Die Reaktion auf die spätpetrinische Altgläubigenbedrückung", Ferdinand J. M. Feldbrugge „Die Rechtslage der Kirche in der UdSSR. Das Pressegesetz und der ‚Samizdat'", Irene Jablonowski „Kirche – Literatur – Religion. Beobachtungen und Randbemerkungen zu einem Thema am Rande der heutigen sowjetrussischen Literatur", Eduard Kneifel „Die polnisch-evangelische Missionsideologie", Hans Petri „Die Geschichte der evangelischen Gemeinde zu Jassy in Rumänien bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs" und Peter Hauptmann „Armenische Kirchenführer als Gäste des Moskauer Patriarchats". Harald Kruska berichtet über die kirchliche Situation in Polen, wobei man ergänzend auf den 1974 gegründeten deutsch-polnischen Kontaktausschuß zwischen dem Polnischen Ökumenischen Rat und dem Rat der EKD als eine Basis der Stabilisierung und des Ausbaus zwischenkirchlicher Beziehungen hinweisen möchte.

Besonders groß ist diesmal die Zahl der Rezensionen, die sich in ihrer sachkundigen Ausführlichkeit als eine Bereicherung des Bandes erweisen.

Kg.

Orthodoxe Kirche Rumäniens, (Hrsg.), De la Théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours. Bukarest 1974. 528 Seiten.

Die Gewichtigkeiten innerhalb der Orthodoxie verschieben sich. Dabei gewinnt die rumänische Orthodoxie zunehmend an Gewicht. War die russische Orthodoxie von der Mitte des 19. Jh. bis zur Revolution theologisch führend, so tat sie sich seitdem, sieht man von der in Saint Serge in Paris geleisteten Exilstheologie ab, trotz der ihr innewohnenden kreativen Kraft angesichts der Verkümmerung ihres wissenschaftlichen Instrumentariums und ihrer Veröffentlichungsmöglichkeiten schwer, große theologische Entwürfe der kirchlichen Öffentlichkeit vorzustellen. Der griechischen Theologie nützt noch immer die Achtung vor der geistlichen Tiefe der griechischen Kirchenväter, die sich in Sprachkontinuität bis in die gegenwärtige Theologie von Hellas auswirkt. Aber die kirchenkritische Radikalität der jungen griechischen Generation zernagt die Substanz der dortigen Orthodoxie. Die rumä-

nische Orthodoxie hat dagegen das Läuterungsfeuer einer Phase ideologie-bestimmter Kirchenkritik schon durchgestanden. Ihre zahlenmäßige Bedeutung – mit 16 Millionen ist sie nach der russischen die zweitstärkste Kirche innerhalb der Orthodoxie, fast doppelt so stark wie die griechische – wird jetzt im ökumenischen Weltbewußtsein aufgenommen. Ermangelten auch im 19. Jh. die von Athen und Kiew inspirierten Anfänge akademischer Theologie noch der Originalität, so ist dies in der gegenwärtigen Theologengeneration anders geworden.

Dies umfassend zu belegen, hat die rumänische Kirche 1974 in französischer Sprache ihren Report vorgelegt. Die jetzigen Träger der theologischen Arbeit sind selber die Verfasser der einzelnen Kapitel: Der unlängst verewigte Kanonist Liviu Stan, die Systematiker Staniloae, Chitescu und Ica, der Liturgiker Braniște, der Homiletiker Propescu, die Kirchenhistoriker Coman und Parcurariu. Das sind die großen Namen!

Dieses Buch blendet auch in die Theologiegeschichte Rumäniens zurück. Schon in einzelnen frühen Werken wie den „Ratschlägen des Voivoden Neagoe Basarab an seinen Sohn Theodosius" erreicht die orthodoxe Spiritualität ein hohes Niveau des Ausdrucks. Im 17. Jahrhundert wird die Theologie in den Klöstern Neamts, Putna und dem oltenischen Bistritza, freilich mit kompilatorischer Methode, gepflegt. Als aber im 19. Jh. politische Unabhängigkeit und Autokephalie erlangt waren, weiteten sich bei der Gründung der ersten Seminare die Horizonte. Die Handbücher für die Studenten zeigten eine eigene Handschrift der Verfasser, die von den Fakultäten gegründeten Zeitschriften bringen informative Artikel. Die ersten der berufenen Professoren hatten in Athen oder Kiew studiert. Die Patriarchen Miron und Nicodim, mehr noch der siebenbürgische Metropolit Balan sandten zahlreiche rumänische Theologiestudenten zum Studium ins westliche Ausland. Jedoch auf diese Weise wurden laizistische Tendenzen importiert, und erst dem jetzt regierenden Patriarchen Justinian schreibt man das Verdienst zu, die theologische Arbeit ganz in die Kirche integriert zu haben.

Nachdrücklich wird in dem rumänischen Werk die Fundierung rumänischer Orthodoxie auf der Bibel betont. Schon 1688 erschien ja in Bukarest die erste Vollbibel in rumänischer Sprache und daran schlossen sich nicht weniger als 25 Bibeleditionen an.

Die Institutionengeschichte wird in der Darstellung nicht vernachlässigt: 1804 begannen die Seminargründungen und zwar im Kloster Socola von Jassy. Hier wurde eine Übersetzung der Kirchengeschichte des Metropoliten Meletios von Athen als Lehrbuch eingeführt. 1834 rückte die Walachei mit der Gründung des Zentralseminars nach, 1836 Buzau und Curtea de Arges. So sprang die Seminarbewegung von Diözese zu Diözese. Was die Kirchengeschichte betraf, setzte sich zuletzt das Lehrbuch von Ioan Mihalcescu durch. 1811 begann bereits mit der Akademiegründung von Hermannstadt die Anhebung auf das akademische Niveau, fortgesetzt 1860 mit der Gründung der Theologischen Fakultät von Jassy, 1881 mit der Gründung von Bukarest. Constantin Erbiceanu, Bukarester Theologieprofessor (1887–1903), wurde als Mitglied der Akademie der Wissenschaften berufen.

Die inspirierende Kraft des heute hochbetagt am Theologischen Institut Bukarest wirkenden Dumitru Staniloae leuchtet auch aus dieser rumänischen Publikation hervor. Glaubensposition, Spiritualität und Gemeinschaftsleben der Kirche sind hier eng aneinander gebunden. Das ist ermöglicht, weil von den Wirkungen der neopalamitisch konzipierten göttlichen Energien ausgegangen wird.

Man kann zwar anzweifeln, ob das vorliegende Werk wirklich schon eine rumänische Theologie*geschichte* darstellt – mit Wendepunkten, die anders markiert werden als durch politische Systemwenden oder Ereignisse der Institutionengeschichte. Es werden in der (durchaus imposanten) katalogähnlichen Bestandsaufnahme noch nicht hinreichend die tiefer sich einzeichnenden Linien des theologischen Gedankens deutlich.

Friedrich Heyer

Ernst Giese, Und flicken die Netze. Dokumente zur Erweckungsgeschichte des 20. Jahrhunderts mit einer Einordnung der Kirchengeschichte von Prof. D. Dr. Ernst Benz, Marburg, Selbstverlag Marburg 1976. 272 Seiten. Paperback DM 12,80.

Wenn das Netzeflicken und Versöhnungsstiften irgendwo nötig ist, dann sicher unter den vielfältig zerstrittenen Konservativen. Es ist für einen neutralen Beobachter schier unverständlich, wieso z. B. der konservative Gnadauer Verband den eigentlich nicht minder konservativen Mülheimer Gemeinschaftsverband wie eine Gruppe Aussätziger meidet und ihm z. B. die langersehnte Mitarbeit im Hauptvorstand der Evangelischen Allianz verstellt. In einer Zeit großer charismatischer Aufbrüche in praktisch allen Kirchen der Welt noch um charismatische Äußerungen vom Anfang unseres Säkulums zu streiten, das mutet schon obskur an. Dieser Streit aber ist Dreh- und Angelpunkt dieser Dokumentation, die der (blinde) Theologe, Dr. Ernst Giese, mit erheblichem Fleiß und mit großer Sachkenntnis in den letzten zehn Jahren zusammengetragen hat. Über 670 Quellenverweise und die Einarbeitung praktisch der gesamten einschlägigen Literatur geben davon Zeugnis. Ob die Gegner der damaligen und der heutigen charismatischen Bewegung durch dieses Buch ihres konservativen Mitbruders aber zu größerer Einsicht und zu objektiverer Stellungnahme kommen werden, ob es gar gelingen wird, die Gräben zuzuschütten, das wage ich zu bezweifeln. So tief reichende Vorurteile (ja gar Feindbilder) sind durch Argumente wohl nicht aus der Welt zu schaffen.

Im übrigen ist dem Nachwort des Marburger Kirchengeschichtlers Ernst Benz nichts hinzuzufügen, der u. a. schreibt:

„Es ist das Verdienst der vorliegenden Arbeit von Pfarrer Dr. Giese, als Ergebnis einer mühsamen Sammlung und kritischen Durchsicht der weitverstreuten und schwer zugänglichen Quellen, die Geschichte der deutschen Pfingstbewegung aus dieser doppelten Verdrängung herausgehoben und in einer sachgemäßen, kritischen Weise in ihrer Gesamtbedeutung für die neuere deutsche Kirchengeschichte dargestellt zu haben" (Seite 245).

Otmar Schulz

GELEBTER GLAUBE

Modelle gelebten Glaubens. Gespräche der Lutherischen Bischofskonferenz über Kommunitäten und charismatische Bewegungen, im Auftrage der Bischofskonferenz herausgegeben von Lutz Mohaupt. (Heft 10 der Schriftenreihe: Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute.) Lutherisches Verlagshaus, Hamburg 1976. 145 Seiten. Brosch. DM 9,80.

Der Titel darf nicht irreleiten. Nicht Einzelbeispiele, auch nicht Modelle gelebten Glaubens sollen vorgestellt werden. Es geht – auch wenn der Band in der Gestalt der Kommunität Casteller Ring (S. 90–103), der Selbitzer Christusbruderschaft (S. 104–107) und in der von Arnold Bittlinger vorgestellten charismatischen Bewegung (S. 78–89) solche Beispiele vor den Leser hintreten läßt – um etwas anderes: um die theologische Beschreibung einer Spiritualität, die sich am reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung orientiert.

Eine „gebundene Spiritualität" (Hans-Otto Wölber). Unter verschiedenen Aspekten kommt sie in den Blick: gesellschaftsbezogen als „soziale Gestaltung von Glauben" (Johannes Hanselmann, S. 9–36); exegetisch in der Auslegung der „Seligpreisungen als Zeugnis gelebten Glaubens" (Eduard Lohse, S. 37–54); dogmatisch-pastoral als „Spiritualität – Das Gebet des Gerechtfertigten" (Hans-Otto Wölber, S. 55–77). Immer ist und bleibt sie „Spiritualität als Leben aus der Rechtfertigung" – so der Titel, den Lutz Mohaupt seinem Versuch einer Systematisierung (S. 108 bis 141) gibt. Er faßt das Gespräch zusammen, das im Mai 1976 die Bischofskonferenz der VELKD über das Thema „Gelebter Glaube" führte und dem die hier veröffentlichten Beiträge sich verdanken. Eine Stellungnahme der Bischofskonferenz (S. 142–144) schließt den Band ab.

Richard Boeckler

Peter Michael Pflüger (Hrsg.), Religiöse Erfahrung im Ausbruch aus den Traditionen. (psychologisch gesehen, Bd. 26/27). Verlag Adolf Bonz, Stuttgart 1976. 169 Seiten. Brosch. DM 9,80.

Neue Religiosität – was ist das? Was bedeutet sie psychologisch gesehen? Welche Bedürfnisse der Psyche spiegeln sich wider in dem, was heute, zumeist außerhalb der christlichen Kirchen oder doch im Ausbruch aus Kirchlich-Traditionellem, an religiöser Erfahrung auflebt. Ein systematisches Erfassen des Phänomens, die umfassende Aufarbeitung aller greifbaren Daten – dazu ist es momentan zu früh. Trotzdem, typische Ausgangspunkte und Wirkweisen neuer Formen religiöser Ergriffenheit lassen sich aufweisen. Kulturhistorisch: die Beschreibung von „Phänomenen neuer Religiosität in der Gegenwart" (Friedrich Heer, S. 22–48). Religionspsychologisch: „Konzeptionen des Überbewußtseins" (Reimar Lenz, S. 49–93). Oder auch religionsphänomenologisch im Blick auf pfingstkirchliche Erfahrungen: „Neue Formen von Gebet und Heilung in der Pfingstbewegung" (Ernst Benz, S. 94–112). Aber auch spezielle Aspekte und Erfahrungen heben sich ab, am Beispiel etwa der „Findhorn-Foundation", einer Kommune auf panreligiöser Grundlage, von der Norbert A. Eichler (S. 113–129) berichtet, oder anhand von Überlegungen über „Musik als Träger spiritueller Erfahrung" (Peter Michael Hamel, S. 130–147), von Erwägungen über „Neue Religiosität und die Medien am Beispiel der Jesus People-Bewegung" (Gerhard Jost, S. 161–167). Dazu schließlich die Anfrage: „Brauchen wir eine neue Mystik?" (Gerhard Weber, S. 148–160). Ingrid Riedel, die eine vorsichtige Zuordnung der verschiedenen Aspekte und Ausgangspunkte versucht (S. 8–21), spricht von einem Recht des Menschen auf Selbsterfahrung. Dazu Friedrich Heer: „Wer nie diese Erfahrung gemacht hat, wer sie verdrängt, ist Sekundär-Natur, lebt nicht aus den Gründen, aus den Quellen, und wird als Kirchenführer, Politiker, Philosoph, Professor heute und morgen wieder die Sache des Menschen, des Gott-Menschen verraten" (S. 47 f.).

Richard Boeckler

Joachim Lell / Ferdinand W. Menne, Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien. Im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses herausgegeben. Patmos Verlag, Düsseldorf / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. 208 Seiten. Kart. DM 19,80.

Immer noch gibt es viele Fragen, die zwar für die Zukunft der Kirchen von großer Bedeutung sind, aber kaum die entsprechende Beachtung gefunden haben. Eine von ihnen hat der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) vor vier Jahren aufgegriffen und mit Hilfe von vielfältigen Arbeitsformen zu klären versucht:

das wechselseitige Verhältnis von Großkirchen und formellen wie informellen religiösen Gruppen wurde literarisch erfaßt und vor allem in zahlreichen Gruppendiskussionen erhoben, die von dem Soziologen Ferdinand W. Menne sorgfältig ausgewertet worden sind. Zu seinem Bericht wurden dann wiederum zahlreiche Stellungnahmen eingeholt, die ebenfalls mit veröffentlicht worden sind, und im Arbeitszusammenhang mit der Untersuchung haben H.-G. Stobbe und Th. Quecke die Frage nach der theologischen Bewertung und ökumenischen Relevanz der Spontangruppen in einem ergänzenden Beitrag weitergeführt.

Da der Bericht eine lesbare Form gewinnen sollte, die ihn für all jene leicht zugänglich macht, „denen das Thema etwas für die eigene Selbstverständigung bedeutet, bedeuten könnte, bedeuten sollte", wurden die Anmerkungen von F.W. Menne nicht in Fußnoten beigegeben, sondern in einem Anhang zum Bericht unter Stichworten wie „Einzelfallstudie", „Theologie und Soziologie", „Religiöse Sensibilisierung", „Gotteserfahrung", „Basis-Ökumene", „Dritte Konfession", „Übergang vom doktrinären zum ethischen Programm", „Kommunitäres Leben" etc. aufgeführt. Jeder der sich mit dem Thema weiter beschäftigen will, wird in diesen Anmerkungen eine Fülle von Literaturhinweisen finden, die sich aus dem breiten Diskussionsspektrum mit dem interdisziplinären Begleitteam ergeben haben, und er wird zudem mit Gewinn die ausführliche Bibliographie benutzen, die Barbara Cloer zum Thema und zu angrenzenden Gebieten zusammengestellt hat.

Hier ist eine Studie entstanden, die nicht nur einzelne Meinungen veröffentlicht, sondern einen langwierigen, schwierigen, aber gerade darin wichtigen und gelungenen Diskussions- und Arbeitsprozeß in vielfältigen Darstellungsformen dokumentiert und auf diese Weise die notwendige Meinungsbildung zu fördern vermag. Die Studie ist darum nicht nur zur Selbstklärung des Lesers geeignet, sondern auch für entsprechende Tagungen, Seminare, Arbeitsgemeinschaften und Unterrichtsprojekte zu empfehlen. Nicht zuletzt verdient sie die Aufmerksamkeit der Kirchen- und Gemeindeleitungen, da Gruppenbildungen, in denen Basis-Prozesse des religiösen und christlichen Lebens ihren Ausdruck gewinnen, nicht länger als bloße Randgruppen betrachtet werden sollten.

Hans P. Schmidt

Friso Melzer, Christliche Ashrams in Südindien. Begegnungen mit Bruderschaften. (Erlanger Taschenbücher Bd. 37.) Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1976. 150 Seiten. DM 16,—.

Hier reist Friso Melzer auf seinen 40 Jahre alten (S. 37) Spuren durch Südindien, stellt dem ihn literarisch Begleitenden eine Reihe von christlichen Ashrams vor und läßt ihn an zugleich höchst kenntnisreichen und zugleich sehr persönlichen Meditationen über aphoristisch ausgewählte Reiseeindrücke teilnehmen. Nicht erwarten darf der Leser eine „wissenschaftliche" Erfassung und Darlegung des Phänomens „christliche Ashrams". Aber er nimmt in gleicher Weise teil an der großen Hoffnung und Erwartung, die am Anfang der christlichen Ashram-Bewegung in Indien standen, wie an den resignativen Empfindungen, die sich inzwischen eingestellt haben (S. 65 ff.). Die Enttäuschung über die geringe Breitenwirkung dieser Bewegung ist um so größer, als die Ashram-Idee große Chancen und viel Richtiges für die Christenheit in Indien – und nicht nur in Indien – in sich birgt.

Die christliche Rezeption der Ashram-Tradition stellt ein Stück überzeugender Indigenisation des Christentums auf indischem Boden und damit zugleich ein Stück Kritik an westlicher Theologie und westlichem Kirchentum dar (S. 38 f.). Eine dem

geistlichen Leben verpflichtete Gemeinschaft mit einem „Lehrer", „Rater" und „Seelsorger" (Guru und Sannyasi) als „die menschliche Mitte eines jeden Ashrams" (S. 54) repräsentiert eine nicht bekenntnisgebundene (S. 50), von westlichen Institutions- und Strukturmustern freie (S. 20), charismatisch geprägte Christlichkeit, wie sie im indischen Kontext natürlich und bei uns zunehmend ersehnt ist. Eine besondere Komponente des Christlichen ist die soziale Gesinnung und der praktische Einsatz im Dienst am Nächsten (S. 31 ff. und 48 ff.), die sich im klassischen Bild des hinduistischen Ashrams nicht finden lassen. Zum hinduistisch angeregten und mystisch begründeten geistig-geistlichen Identitäts- und Harmoniestreben kommt die christliche Aussage von der Ganzheit des Menschen. Das Heil gilt Leib und Seele. Dieses Miteinander von Heil und Heilen findet in zahlreichen Ashrams seinen konkreten Ausdruck in medizinisch-ärztlichen Betreuungsprogrammen, bei denen Schulmedizin und „divine healing" sich durchaus ergänzen können (S. 46 ff.).

Trotz aller Sympathien für die christlichen Ashrams ist Melzer aber erfahren und nüchtern genug, nicht einer schwärmerischen Propagierung der Ashram-Idee zu verfallen. Er sieht Engführungen, Fehlentwicklungen und Gefahren wie etwa das ersatzlose Dahinschwinden der Gründergeneration, das Erlahmen der missionarischen Kraft und das „gebrochene Verhältnis" zum Geld deutlich genug. Auf diese differenzierte Weise der Berichterstattung erhält der Leser eine verläßliche Wertung des Phänomens „christliche Ashrams".

Die Konturen des Bildes, das Melzer dem Leser vor Augen stellen will, werden allerdings dadurch leicht verwischt, daß zuviel Belehrung nicht nur des Lesers, sondern auch der indischen Ashramiten einfließt. Aber der Autor gesteht selbst die vorhandenen Grenzen seines Berichtes ein (S. 75) und macht es damit dem Kritiker leicht, dieses Buch voll kenntnisreich und anregend dargebotener Eindrücke einer Reise zu christlichen Ashrams in Südindien den interessierten Indienfreunden zur Lektüre zu empfehlen.

Werner Hoerschelmann

STELLUNG DER FRAU

Friedrich Heiler, Die Frau in den Religionen der Menschheit. (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 33.) Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York 1977. 194 Seiten. Kart. DM 38,—.

Friedrich Heiler, der universale Kenner und feinsinnige Interpret der Weltreligionen, dessen Todestag sich im April zum zehnten Male jährt, hat die hier veröffentlichten Vorlesungen – seit 1939 unter dem angegebenen Titel gehalten – während seiner mehr als 40jährigen Lehrtätigkeit ständig überarbeitet und ergänzt. Daß neueste Entwicklungen, gerade auch im ökumenischen Bereich – mit Ausnahme einiger weniger Literaturhinweise –, in dieser Darstellung nicht mehr verzeichnet sind, mag man bedauern. Anne Marie Heiler, der Lebensgefährtin des großen Gelehrten, ist es zu danken, den wissenschaftlichen Apparat für das hinterlassene Manuskript erstellt und es uns damit überhaupt zugänglich gemacht zu haben.

In drei Kreisen werden Wertung und Funktion der Frau im religiösen Bereich herausgearbeitet: in den Stammesreligionen und in den Religionen der Antike, in den asiatischen Erlösungs- und Offenbarungsreligionen (einschl. Judentum und Islam) und – der bei weitem umfangreichste Teil! – im Christentum. Dabei ergibt sich, daß überraschenderweise die sog. Hochreligionen im wesentlichen „Männerreligionen" sind, die der Frau trotz bemerkenswerter Ausnahmen und Sonderentwicklungen nur begrenzte Rechte zuerkennen. Die Einstellung der christlichen Kirche ist – schon seit Paulus – gebrochen

gewesen und der Verkündigung und dem Verhalten Jesu damit nicht gerecht geworden. Auch hier gibt es aber erstaunliche Phänomene, die sich in der Geschichte der Alten Kirche abzeichnen: das prophetische Wirken, die Lehrtätigkeit, die Vorsteherschaft von Hausgemeinden und die karitative Tätigkeit der Frauen. Nur ein Teil des daraus entstandenen Amtes der Diakonin ist im 19. Jahrhundert im Dienst der evangelischen Diakonisse wieder aufgelebt. Dazwischen liegt – wiederum mit Ausnahmen etwa im Ordensleben, in der Frömmigkeit, Wissenschaft und Mystik – ein alle Gebiete des kirchlichen Lebens umfassender Prozeß der Entrechtung der Frau, der im Westen insbesondere in der Scholastik seinen Höhepunkt fand und bis heute nachwirkt. Erst im Zweiten Vatikanischen Konzil zeigten sich Ansätze zu einer wenigstens partiellen Neuorientierung.

Friedrich Heiler bringt indes nicht nur detaillierte religions- und kirchengeschichtliche Fakten bei. Die Fülle des von ihm mit gewohnter Akribie zusammengetragenen und ausgebreiteten Materials dient allein dem Ziel, sich für „den anerkannten und geordneten Dienst der Frau" in der Kirche (S. 186) einzusetzen. Von ihrer Aktualität für die Bemühungen um eine gleichberechtigte Mitwirkung der Frauen in der Kirche haben seine Vorlesungen, deren Erscheinen zeitlich mit der Entscheidung der römischen Glaubenskongregation zusammenfiel, auch künftig keine Frauen zum Priesteramt zuzulassen, bis heute nichts verloren.

Kg.

KIRCHLICHE PERSÖNLICHKEITEN

Michael Benckert, Brüderlich verbunden. Bischöfe in Berlin. Gespräche mit Martin Kruse, Kurt Scharf, Albrecht Schönherr. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1977. 146 Seiten. Kart. DM 15,—.

Bischofsverabschiedung und -einführung in Berlin West sind vorbei, und nachdem die direkt oder indirekt Beteiligten eine Vielzahl von Reden gehört und von Artikeln gelesen haben, ist es gut, daß die Hauptpersonen in diesem Band selber zu Wort kommen. Es war ein guter Gedanke des Gesprächspartners Michael Benckert, neben den Stimmen der Bischöfe Scharf und Kruse auch die von Bischof Schönherr zu Gehör zu bringen. Benckert ist in den drei Gesprächen nicht lediglich Fragesteller, sondern im Grunde der vierte Teilnehmer, der gleichsam für den cantus firmus und für konsequente Stimmenführung sorgt.

Ausgangspunkt der Gespräche dürfte Ernst Langes „Eingabe an einen westdeutschen Kirchenführer" gewesen sein, die auch im Anhang abgedruckt wird. Die darin ausgesprochene ökumenische Erwartung an einen Bischof wird in allen drei Unterredungen angesprochen (Kruse: Das Bischofsamt ist „das Amt der Kirche, das die kirchliche Einheit darzustellen und zu bewahren hat"), ebenso auch in Benckerts einleitender Meditation zum Thema „Wenn jemand ein Bischofsamt begehrt". Wie unsere Landeskirchen sich insgesamt an der weltweiten ökumenischen Bewegung beteiligen können, was zu lernen und wie es umzusetzen ist, stellt einen weiteren Gleichklang der Antworten dar. Der „gewisse Relativitätseffekt" der Ökumene wird von den drei Bischöfen in gleicher Weise für notwendig gehalten. Sie lassen sich auch auf das Programm zur Bekämpfung des Rassismus anreden, Schönherr besonders in Verbindung mit den Menschenrechten, Scharf im Blick auf die Lernhemmungen, Kruse vor allem mit der Frage, ob es in den Gemeinden wirklich zu einer Klärung gekommen ist. Übereinstimmung der drei Partner besteht auch, wenn sie Begegnungen mit Christen aus der Dritten Welt beschreiben, und die beiden anderen Bischöfe würden Kruses Feststellung un-

terschreiben können, „daß wir unsere Traditionen zu selbstverständlich überpflanzt haben". Es gibt eine Fülle anderer Einsichten aus den Gesprächen und den nützlichen Anhängen, nicht zuletzt zum besonderen Verhältnis zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und der EKD, zur Kommunikation zwischen Kirchenleitung und Gemeinden (Stichwort Brüsewitz) und zur Rolle der Kirche in der jeweiligen Gesellschaft. Darüber hinaus gibt es bei Scharf und Kruse interessante autobiographische Hinweise. Der Band ist nicht nur für Berlin wichtig; er eignet sich als über den Tag hinausweisende Bestandsaufnahme nicht nur zur eigenen Lektüre, sondern auch als Geschenk für Laien in der Kirche.

Reinhard Groscurth

Wolfgang Trillhaas, Aufgehobene Vergangenheit. Aus meinem Leben. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. 296 Seiten. Linson DM 32,—.

Diese sehr persönlich gehaltenen Lebenserinnerungen des angesehenen, heute 73jährigen Göttinger Theologen sind doch zugleich ein zeit- und kirchengeschichtliches Dokument hohen Ranges. Sie beginnen vor dem Ersten Weltkrieg und führen bis in die Gegenwart, haben ihre geographischen Schwerpunkte in Nürnberg, München, Erlangen und Göttingen, verknüpfen die politischen und gesellschaftlichen wie die kirchlichen und theologischen Wandlungen und Probleme jener Jahrzehnte zu einem eindrucksvollen Gesamtbild und suchen den eigenen Weg und das eigene Verhalten in den Wirren dieses Zeitabschnitts nachdenklich zu reflektieren und zu begründen. Das bezieht sich – um nur einiges zu nennen – auf die Jugendbewegung, den Kirchenkampf, das theologische Lehramt und den Umbruch der alten Universitätsstruktur.

Der subjektive Charakter solcher Rückschau und Wertung macht es unausbleiblich, daß der Leser nicht alle Urteile des Autors über Menschen und Dinge teilen, nicht alle Vorgänge in gleicher Weise sehen und der Schilderung von Situationen und Abläufen daher nicht immer zustimmen wird. Insbesondere mag das auch für die Sicht des Kirchenkampfes gelten, obwohl hierbei sicherlich Auffassungen aufeinanderstoßen, die schon während des Kirchenkampfes selbst kontrovers waren. Das völlige Mißverstehen Martin Niemöllers bei dessen Auftreten in der Nachkriegszeit (S. 205) liegt auf derselben Linie.

Man sollte andererseits aber auch – und das nicht nur in Deutschland! – unvoreingenommen zur Kenntnis nehmen, wie etwa das Dritte Reich – worauf der Verfasser eingehende Überlegungen verwendet – sich auf den Alltag des akademischen Bürgertums auswirkte und wie dieses reagierte. Das bewahrt vor den uns auch noch heute bedrohenden Pauschalurteilen und Verallgemeinerungen. So sind diese Lebenserinnerungen in jedem Falle ein zur Besinnung auf den eigenen Standort und die jüngste deutsche Geschichte in Kirche und Staat anregendes Buch. Die zahllosen Begegnungen mit vielen namhaften Persönlichkeiten in Theologie und Geisteswissenschaften der letzten Jahrzehnte machen es darüber hinaus zu einer geradezu fesselnden Lektüre. (Hierfür wäre freilich ein Namensregister hilfreich gewesen!)

Auch ökumenische Erfahrungen konnte der Verfasser sammeln, wenn auch vorwiegend innerhalb der Grenzen des konfessionellen Luthertums. Daß er dabei trotz aller Dankbarkeit manche Kritik anzumerken hat, wird man ihm gewiß nicht verargen. Eben darin erweist er sich als der engagierte und aufgeschlossene, zwar oft eigenwillige, aber stets freimütige Berichterstatter, als der er uns in dem ganzen Buch entgegentritt.

Kg.

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet und herausgegeben

von Friedrich Wilhelm Bautz. 11. Lieferung: Faustus von Mileve – Fux Johann Josef. Sp. 1–160. Verlag Traugott Bautz, Hamm (Westf.) 1976. Subskriptionspreis DM 19,80.

Auf dieses in seiner Art einzigartige Lexikon sind wir in dieser Zeitschrift schon wiederholt eingegangen. In der vorliegenden 11. Lieferung finden die bewährten Grundsätze des bisherigen Werkes ihre Fortsetzung. Die sorgfältigen und wohl fast immer erschöpfenden Literaturangaben nötigen Bewunderung ab. Der ökumenische Benutzer freut sich der verständnisvollen Würdigung von Persönlichkeiten wie Birger Forell und Walter Freytag, vermißt freilich Namen wie Geoffrey F. Fisher, den 1972 gestorbenen Erzbischof von Canterbury, eine der eindrucksvollsten ökumenischen Gestalten der letzten Generation, der 1946 umfangreiche, wenn auch vorerst gescheiterte Unionsverhandlungen zwischen der Kirche von England und den englischen Freikirchen einleitete und 1948 der Gründungsversammlung des ÖRK in Amsterdam präsidierte; weiter Franklin Clark Fry († 1968), der als Vorsitzender des Zentralausschusses den Ökumenischen Rat durch anderthalb Jahrzehnte hindurch entscheidend mitgeprägt hat, und Prof. Emil Fuchs († 1971), der als Quäker im Kreis der Religiösen Sozialisten und in der Friedensarbeit eine erhebliche Rolle spielte. An solchen Beispielen mag doch die Überforderung des Herausgebers sichtbar werden, der allein für diese gewaltige Arbeit verantwortlich zeichnet.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Peter Beyerhaus, Hausserstraße 43, 7400 Tübingen / Pastor Dr. Richard Boeckler, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt / OKR Reinhard Groscurth, Jebensstraße 3, 1000 Berlin 12 / Hans-Wolfgang Heßler, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Plöck 66, 6900 Heidelberg / OKR Dr. Werner Hoerschelmann, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt / OKR Claus Kemper, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt / Pfarrer Michael Mildenberger, Melittastraße 10, 7000 Stuttgart 70 / Prof. Dr. Karl Ernst Nipkow, Weiherstraße 49, 7400 Tübingen 9 / Superintendent Edzard Rohland, Deweerthstraße 117, 5600 Wuppertal 1 / Dr. Karl-Heinrich Rudersdorf, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt / Helmut Scheier, Goethestraße 40, 5632 Wermelskirchen / Prof. Dr. Hans P. Schmidt, Am Schönblick 6, 6240 Königstein 2 / Pastor Otmar Schulz, Ostring 52, 6231 Schwalbach / Dir. Pfr. Dr. Heinrich-Hermann Ulrich, Stafflenbergstraße 76, 7000 Stuttgart 1 / Pfarrer Hans Unfricht, 6607 Quierschied.

Nachwort der Schriftleitung

Mit diesem Heft sind durch Zuwahl einige namhafte Persönlichkeiten aus der theologischen Wissenschaft und dem kirchlichen Leben unseres Landes in das Herausgebergremium eingetreten:

Prof. Dr. Hans Helmut Eßer
Präsident Dr. Günther Gaßmann
Prof. Dr. Gerhard Grohs
Präsident Dr. Heinz Joachim Held
Prof. Dr. Reinhard Slenczka
Seminardirektor Dr. Rudolf Thaut

Wir danken ihnen auch an dieser Stelle für ihre Bereitschaft, die Mitverantwortung für Weg und Gestaltung unserer Zeitschrift zu übernehmen. Die Basis der „Ökumenischen Rundschau" hat sich damit erweitert, um noch stärker als bisher die Orientierung auf die gegenwärtigen Aufgaben und Entwicklungen in der Ökumene zu suchen.

Schmerzlich bewegt hat uns der Heimgang von Landesbischof i. R. D. Hanns Lilje, der ein Vierteljahrhundert dem Herausgebergremium angehörte. Seiner sei auch hier in Dankbarkeit gedacht.

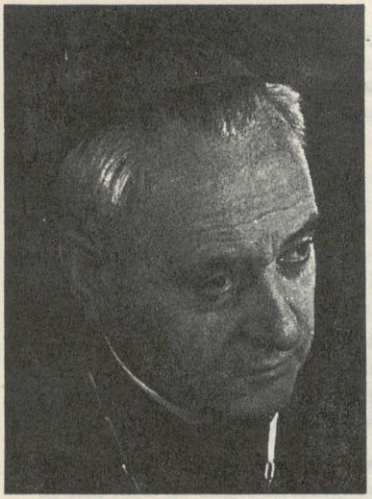
Dieses Heft beginnt mit zwei Grundsatzartikeln zu dem durch Nairobi in den Vordergrund gerückten Thema „Spiritualität". Weitere Beiträge aus dem katholischen, orthodoxen und charismatischen Bereich werden folgen.

Ebenso soll durch Hans-Wolfgang Heßlers Ausführungen zu „Grundsätzen und Praxis ökumenischer Berichterstattung" ein Gespräch zu einem wichtigen und bisher nur wenig durchdachten Fragenkreis in Gang gesetzt werden, wozu wir in der nächsten Nummer Ergänzungen von katholischer und evangelikaler Seite bringen werden.

Die ökumenische Situation zwischen der Weltkirchenkonferenz des ÖRK von Nairobi im Jahre 1975 und der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam im Juni dieses Jahres ist Gegenstand der Vorträge von Peter Beyerhaus und Karl Ernst Nipkow (siehe die Vorbemerkung der Redaktion dazu).

Karl-Heinrich Rudersdorf gibt mit seinem Artikel „Der Mangel an Theologie in der kirchlichen Entwicklungspolitik" einen bedenkenswerten Hinweis auf einen dringend notwendigen Nachholbedarf, wofür das von Theologen der Dritten Welt erarbeitete, auf den westlichen Leser sicher zunächst provozierend wirkende Dokument über ihre theologische Aufgabe (siehe unter „Dokumente und Berichte") erstrangige Beachtung verdient. Unter „Dokumente und Berichte" hat außerdem Friedrich Heyer erneut über die kirchliche Lage in Äthiopien berichtet, womit er uns an einem erschütternden Zerbrechen jahrtausendealter Traditionen und dem Suchen nach dem heutigen Auftrag der Kirche teilnehmen läßt. Den Gegenwartsbezug sucht auch Edzard Rohland in einem weiteren Bericht über die – im Augenblick freilich wenig vorangehenden – Unionsverhandlungen in den USA herzustellen. Auch daraus können wir in unseren Kirchen einiges lernen.

Kg.



Hermann Volk
Ihr sollt meine Zeugen sein

Gedanken zu Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben

136 Seiten. Kt. 12,80 DM

Die in diesem Band vereinigten Predigten und Ansprachen verfolgen ein gemeinsames Ziel. Sie stellen die biblische Wahrheit heraus, daß der Christ in seinem Leben Christus bezeugen muß. Was der auferstandene Christus, der „treue Zeuge", vor der Himmelfahrt seinen Jüngern sagt, ist allen gesagt: „Ihr sollt meine Zeugen sein."

Dieses Zeugnis für Christus kann in verschiedener Weise gelebt werden. Die im ersten Teil veröffentlichten Predigten zur Priesterweihe zeigen das Zeugnis, das der Priester durch seine Sendung geben soll. Die im zweiten Teil veröffentlichten Predigten und Ansprachen decken das Zeugnis im Leben der Eheleute, der Ordensleute und — allen Christen gemeinsam — im Leben des Gefirmten auf.

Auch der gläubig angenommene Tod ist Zeugnis für Christus. Deshalb beschließt die Predigt, die beim Requiem für den am 24. Juli 1976 verstorbenen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Julius Kardinal Döpfner, gehalten wurde, dieses Buch.

Die Ausführungen des Mainzer Bischofs enthalten wertvolle Anregungen für die persönliche Besinnung und für Katechese und Predigt.

Bisher erschienene Titel:

Gesammelte Schriften
Bd. 1. 2. Aufl. 238 S. Ln. 25,– DM
Bd. 2. 343 S. Ln. 32,– DM

Gott hat uns zuerst geliebt
Predigten zum Kirchenjahr
142 S. Kt. 15,80 DM

Der Christ als geistlicher Mensch
Von christlicher und priesterlicher Spiritualität
2. Aufl. 124 S. Kt. 11,80 DM

Christus alles in allen
112 S. Kt. 9,80 DM

Zum Lob seiner Herrlichkeit
Topos-Taschenbuch 54
133 S. Kt. 7,80 DM

Hermann Volk/Friedrich Wetter
Geheimnis des Glaubens
Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit
85 S. Kt. 9,80 DM

Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

Aktuelles zu Europa und die Kirchen

Europa — Herausforderung für die Kirchen

Mit Beiträgen von Hans Apel, Friedrich Heer, Hans-Wolfgang Heßler, Jean Rey, Harald Uhl und Glen Garfield Williams

Herausgegeben von Harald Uhl

150 Seiten DM 12,–

Kreuzwege der europäischen Kirchen

Bericht der VII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Engelberg 1974

172 Seiten DM 12,–

Veröffentlichungen der Konferenz Europäischer Kirchen, Genf:

Jesus Christus — Europa heute

KEK-Studienheft 5 DM 8,50

Frieden in Europa

KEK-Studienheft 6 DM 9,80

Die Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa und die Kirchen

KEK-Studienheft 7 DM 8,50

Europäische Theologie herausgefordert durch die Weltökumene

KEK-Studienheft 8 DM 12,–

Alle deutschsprachigen Veröffentlichungen der KEK sind von uns lieferbar.

Verlag Otto Lembeck
Leerbachstraße 42
6000 Frankfurt/Main

Soeben erschienen

Social Treatment

Soziale Arbeit mit Einzelnen, Familien und Gruppen. James K. Whittaker, 232 Seiten, Alcor DM 24,–

Sehr gut als einführende Lektüre und als Informationsquelle für Praktiker. Neben der Logik der Darstellung muß auch die klare Aussage, die einfache Sprache und die große Deutlichkeit hervorgehoben werden, durch die es dem Verfasser gelingt, sehr differenzierte Inhalte zu vermitteln. Ein Buch, das zur Klärung vieler Diskussionen beitragen kann. *Ein Vorausurteil*

Interessante Neuauflagen:

Familienbehandlung

Das grundlegende Werk der bekannten Autorin Virginia Satir, 2. überarb. Auflage, 224 Seiten, Alcor DM 26,–

Erziehung im therapeutischen Milieu

Ein Modell. Albert E. Trieschman u. a., 2. Auflage, 256 Seiten, Alcor DM 29,80

Das therapeutische Team im Krankenhaus

Hrsg. Werner Lauer, 2. Auflage, 144 Seiten, Alcor DM 16,80

Gymnastik im Alter

Tim F. van der Laan, 3. Auflage, 80 Seiten, illustriert, kart. lam DM 10,80

Verlagen Sie nähere Information

LAMBERTUS VERLAG GMBH
D 78 Freiburg · Postfach 1026

Brennpunkte der Kirchengeschichte

Von Herbert Gutschera und Jörg Thierfelder
280 S., DM 17,80, Best.-Nr. 53510

Charakteristika:

1. Diese Kirchengeschichte greift aus der Fülle des geschichtlichen Materials **Brennpunkte** heraus, Punkte und Zeiten, wo sich kirchengeschichtliche Entwicklungslinien verdichten und zu einem Abschluß kommen. Das jeweilige Problemfeld wird weitergezogen bis in unsere Zeit hinein.
2. Das Buch ist ein **Arbeitsbuch**, in dem die dargestellten Fakten durch Quellen belegt und die Erarbeitung der Quellen durch Arbeitsaufgaben ermöglicht wird.



Lehrerband in Vorbereitung
ca. 150 S., Best.-Nr. 53511

Der Lehrerband informiert über die Konzeption des Buches und die ihr zugrundeliegenden theologischen und didaktischen Voraussetzungen, darüber hinaus will er aber ganz konkret Arbeits- und Einsatzmöglichkeiten des Buches aufzeigen.

Ferdinand Schöningh · Postfach 2540 · 4790 Paderborn

Schöningh

Hans-Jürgen Goertz
Umstrittenes Täufertum

Neue Forschungen

2., durchges. Aufl. 314 Seiten, kart. DM 50,—

Deutsches Pfarrerblatt Nr. 1/76: Alle Beiträge sind von hohem wissenschaftlichem Niveau und stellen einen wertvollen Beitrag zur Versachlichung und Weiterführung der Diskussion um das Täufertum als „Originalgewächs der Reformationszeit" dar. Der Herausgeber hat in einer vortrefflichen Einleitung die gegenwärtige Forschungslage skizziert sowie die einzelnen Vorträge in Beziehung zueinander gesetzt. Gerhard Ruhbach

Kirche und Welt Nr. 35/75: Das Buch vermag aufzuzeigen, welche Impulse das historische Täufertum in das Fragen und Suchen der Kirchen von heute einbringen kann. Es ist beeindruckend, welcher Reichtum und welche Herausforderung in der Geschichte einer Minderheitskonfession liegen kann. Dem Jubiläumsband ist eine weite Verbreitung zu wünschen.

Rudolf Hermann
Gesammelte und nachgelassene Werke

Band VI: Theologische Fragen nach der Kirche

Mit einem Vorwort von Gerhard Krause

Etwa 340 Seiten, Leinen etwa DM 58,—

Aus dem Inhalt: Vorwort / Zur Idee und zum Begriff der christlichen Kirche (Nachlaß 1921) / Zur Verständigung und Besinnung über Glaube und Kirche (1933) / Zur Lage der evangelischen Kirche im Sommer 1933 (Nachlaß 1933) / Luthers Ruf an die Kirche unserer Zeit (1933) / Die Bedeutung der Kirche bei Schleiermacher (1934) / Kirche und Staat (1934) / Theologische Anliegen zur kirchlichen Krisis (1935) / Theologieprofessor und Staatsbeamter. An Reichsminister Rust (Nachlaß 1935) / Stellungnahme zur Augsburger Hochschulentschließung über Vorbildung und Prüfung der Pfarrer. An Präses D. Koch (Nachlaß 1935) / Der Auftrag der Kirche an das Volk. Antwort an G. Kittel (1935) / Christlicher Glaube und politisches Handeln (1935) / Zur Frage der Theologischen Fakultäten (1935) / Vom Wesen echter Volkskirchen (1936) / Kirchenleitung.

Wolfhart Pannenberg
Ethik und Ekklesiologie

Gesammelte Aufsätze

Etwa 256 Seiten, kart. etwa DM 35,—

Die Position des hauptsächlich durch seine Beiträge zu Grundlegungsfragen der Theologie und zur Christologie bekannten Münchner Systematikers in den Fragen der Ethik und der Lehre von der Kirche wird in diesem Band zum ersten Mal zusammenfassend dokumentiert. Dabei zeigt sich, daß das Thema Kirche und Gesellschaft einen Schwerpunkt der theologischen Arbeit Pannenbergs bildet und zugleich auch die praktische Relevanz seiner theologischen Konzeption erkennen läßt. Charakteristisch ist, daß die beiden Themenkreise Ethik und Kirche durch den Band zu einer Einheit verbunden werden.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich



Ermutigung zum Eintreten
für die Lebens-
und Freiheitsrechte
der Menschen

Gottes Recht und Menschenrechte

Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes zum Thema „Kirche und Menschenrechte"

Herausgegeben von J. M. Lochman und J. Moltmann
104 Seiten, broschiert DM 9,80

In den theologischen Traditionen der reformierten Kirchen hat die Entwicklung der Menschenrechte wesentliche Ansatzpunkte gefunden. Diese Kirchen haben hervorragenden Anteil an der Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte und der demokratischen Lebensweise gehabt. Die Generalversammlung des Reformierten Weltbundes hatte 1970 in Nairobi beschlossen, den Mitgliedskirchen als Studienprogramme „die theologische Basis für die Menschenrechte und die Theologie der Befreiung" zu empfehlen. Mit besonderem Nachdruck richtete es sich auf die theologische Basis der Menschenrechte aus.
Es sieht den theologischen Beitrag des christlichen Glaubens zu den Menschenrechten in ihrer Begründung durch das „Recht Gottes auf den Menschen", seinem Ebenbild auf Erden. Gottes Recht auf den Menschen gibt diesem seine unantastbare Würde und somit seine unabtretbaren Rechte und Pflichten.
Doch die Menschenrechte werden ständig verletzt, wie z. B. die wachsende Anwendung der Folter heute zeigt. Sie werden auch ideologisch ständig mißbraucht zur Rechtfertigung der eigenen Interessen gegen die Rechte anderer. Christliche Theologie nennt die Unmenschlichkeit des Menschen Sünde: Er will „sein wie Gott" und verliert damit seine Menschlichkeit.
Durch das Evangelium wird Gottes Recht auf den Menschen als zurechtbringende Gerechtigkeit verkündet (Römer 1,17) und damit auch die Würde eines jeden und aller Menschen offenbar. Wo aber die Würde des Menschen proklamiert wird, da werden auch die fundamentalen Rechte und Pflichten des Menschen in Kraft gesetzt.

Neukirchener Verlag · 4133 Neukirchen-Vluyn 2

Lausanne 1927 - 1977

Vorwort

Die Feier, die über die Pfingsttage in Lausanne stattfand, gab Gelegenheit, der Anfänge der ökumenischen Bewegung zu gedenken. Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung von 1927 war einer der ersten Versuche, Vertreter verschiedener christlicher Traditionen zusammenzubringen. Über 400 Delegierte trafen sich damals in der Universität von Lausanne, um sich darüber klar zu werden, was ihnen gemeinsam war und was sie in Wirklichkeit noch voneinander trennte. Eine derartige Konferenz war damals keine Selbstverständlichkeit, und es ist nicht verwunderlich, daß es 17 Jahre intensiven und hartnäckigen Bemühens bedurfte, bis sie endlich zustande kam. Die Ausdauer jener ersten Pioniere, die sich von keinen Hindernissen entmutigen ließen, verdient es, heute in Dankbarkeit in Erinnerung gerufen zu werden.

Die Feier von 1977 galt aber nicht in erster Linie der Vergangenheit. Sie war vor allem ein Aufruf an die Kirchen heute. „Der Ruf zur Einheit ist wie der Lauf eines Stromes; er hört nie auf. Er ist von Anfang an in jeder Generation auf immer neue Weise laut geworden. Er ist heute in besonderer Weise an uns gerichtet: Die Stimme des Geistes Gottes an die getrennten Kirchen, der Ruf des Hirten an seine verstreute Herde." Diese Sätze sind der Ansprache entnommen, die Charles Brent zur Eröffnung der Weltkonferenz von 1927 hielt. Sie haben nach fünf Jahrzehnten ihre Kraft nicht verloren. Der Ruf zur Einheit ergeht auch heute. Wir stehen 1977 einfach an einer anderen Stelle des Stromes und müssen uns neu fragen lassen, was Einheit heute bedeutet.

Drei Eindrücke haben sich mir während der Feier vor allem aufgedrängt:

Was hat es eigentlich zu bedeuten, daß die Kirchen sich bereits seit so langer Zeit um die Einheit der Kirche bemühen? Manche mögen sich dadurch entmutigen lassen. All diese Anstrengungen! Alle diese Konferenzen, Erklärungen und gemeinsamen Programme! Und doch ist das Ziel noch immer nicht erreicht. Die Kirchen sind nach wie vor getrennt. Der Schluß liegt nahe, daß das Unternehmen der Einheit aussichtslos ist. Ist aber nicht auch eine andere Interpretation möglich? Das gemeinsame Bemühen der Kirchen um die Einheit stellt heute bereits *eine* Tradition dar. Die Kirchen haben sich aufeinander eingelassen. Sie haben nicht mehr nur ihre getrennten Geschichten. Sie sind bereits durch eine gemeinsame Geschichte verbunden. Sie können darum nicht mehr voneinander lassen. Die gemeinsame Tradition der ökumenischen Bewegung, die hinter ihnen liegt, ist so stark, daß sie auch gemeinsam in die Zukunft blicken müssen. Selbst wenn Kirchen Vorbehalte und Bedenken gegenüber diesem oder jenem Aspekt der ökumenischen Bewegung anmelden mögen, können sie sich der wachsenden Gemeinschaft nicht mehr entziehen. Es ist in Lausanne nicht zufällig immer wieder betont worden, daß das gemeinsame Engagement den *point of no return* erreicht habe.

Die Feier in Lausanne war zugleich ein Ruf zu *gelebter Einheit.* Theologische Besinnung, Klärung der Unterschiede, geduldiges Aufarbeiten der Hindernisse, die der Einheit im Wege stehen. Gewiß, niemand wird bestreiten, daß diese Anstrengungen notwendig sind. Der Dialog zwischen den Kirchen darf aber nicht zum Selbstzweck werden. Er muß entschlossen der Gemeinschaft unter den Kirchen dienen. Christen verschiedener Traditionen muß der Weg geebnet werden, gemeinsam zu beten, zu leben und Zeugnis abzulegen. Die Reden, die in diesem Heft enthalten sind, spiegeln diesen Eindruck nur unvollkommen wider, ja er ist wohl durch das geschriebene Wort überhaupt nicht zu belegen. Er lag in der Atmosphäre der Tage. Die Hunderte von Jugendlichen, die sich einfanden, um zu beten, zu singen, zu diskutieren; der Abend, zu dem Taizé eingeladen hatte; der Nachmittag, der von der Bewegung der Focolari vorbereitet worden war; das unvergeßliche Spiel der „Gen Verde"; die Gottesdienste, die die „Internationale Ökumenische Gemeinschaft" veranstaltet hatte – sie bezeugten alle jene unwiderstehliche Sehnsucht nach gelebter Gemeinschaft, nach Zeichen wirklicher Solidarität in dieser Welt der Zerrissenheit, der Ungerechtigkeit, der Gewalt und Unterdrückung. Die theologischen Gespräche müssen dazu dienen, der Macht der Liebe freien Lauf zu verschaffen, die durch die aus der Vergangenheit ererbten Unterschiede noch immer aufgehalten wird.

Die Feier war darum auch ein Ruf, aus den bisher erreichten Ergebnissen des Dialogs die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen. Gewiß, manches ist nach wie vor ungeklärt. Die ökumenische Bewegung steht in mancher Hinsicht noch am Anfang, und es wäre ein Leichtes, eine lange Liste von Fragen aufzuzählen, über die eine Verständigung erst noch erzielt werden muß. Diese weitere Arbeit kann aber nur geleistet werden, wenn die Kirchen anfangen, aus den bisher erreichten Ergebnissen die ersten Konsequenzen zu ziehen. Die unerledigten Fragen können nur in der Gemeinschaft bewältigt werden. Die Kirchen zögern aber. Es ist, als ob sie sich vor der Einheit, die sie doch suchen, fürchteten. Sollen sie wirklich aufbrechen in jenes unbekannte Land neuer Gemeinschaft? Wird der Boden ihren Schritt wirklich tragen? Es ist darum nicht verwunderlich, daß sich in beinahe allen Traditionen heute Bewegungen bilden, die fast krampfhaft die Rückkehr in die vertrauten Gehäuse der eigenen Vergangenheit vollziehen möchten. Viele Zeichen sprechen aber dafür, daß die neue Gemeinschaft in Wirklichkeit bereits weit tragfähiger ist, als die Zweifelnden vermuten. Wenn die Kirchen Entscheidungen fällen, werden sie nicht ins Leere fallen. Die Gemeinschaft, die sie suchen, liegt vielmehr bereits vor ihnen.

Lukas Vischer

Rückblick auf Lausanne 1927

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

Um die Bedeutung der Konferenz von Lausanne im Jahre 1927 wirklich erfassen zu können, muß man bedenken, daß die ökumenische Idee damals etwas radikal Neues war. Die Geschichte der Kirche kannte zwar die großen ökumenischen Konzilien, doch waren dies Versammlungen einer einzigen Weltkirche. Später gab es bilaterale Gespräche zwischen getrennten Kirchen, die zu einem Konsensus in Fragen der Lehre gelangen wollten. Im 19. Jahrhundert dann fanden die ersten internationalen Treffen von Christen verschiedener Konfessionen statt, die sich auf eigene Initiative hin darum bemühten, gemeinsame Arbeitsbereiche wie etwa die Missionsarbeit oder die Evangelisierung junger Menschen festzulegen, die es jedoch sorgfältig vermieden, sich auf die Diskussion strittiger Lehrfragen einzulassen. Niemals jedoch war auch nur die Rede gewesen von einer Weltkonferenz aller Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen und deren Ziel es wäre, eine Vereinigung der Kirchen dadurch vorzubereiten, daß zunächst einmal die Punkte identifiziert würden, in denen Übereinstimmung bzw. Meinungsverschiedenheiten zwischen den Kirchen bestehen. Auf den ersten Blick schien dies eher eine Spekulation nach Solowjewscher Manier zu sein, keinesfalls aber ein auch für Kirchensynoden ernstzunehmendes Vorhaben.

Und dennoch – der Mann, der diese abenteuerliche Idee hatte, war weder ein Träumer noch ein Utopist. Charles Henry Brent hatte ein Jahrzehnt lang in den Armenvierteln von Boston gearbeitet, bevor ihn die (anglikanische) Bischöfliche Kirche 1901 als Bischof nach den Philippinen sandte. Mit ganzer Kraft hatte er sich dem Kampf gegen gesellschaftliche Mißstände gewidmet; als Experte in Fragen der Drogenbekämpfung vertrat er die US-Regierung bei internationalen Konferenzen über den Opiumhandel. So kam es, daß es in der ersten seiner Reden, die ich hörte, gar nicht um kirchliche Fragen ging, sondern – bei einer Konferenz des Völkerbundes in Genf – um den Opiumhandel, dessen Hintermänner er bei dieser Gelegenheit auf das schärfste angriff.

Brents größte Sorge war die offensichtliche Hilflosigkeit der Kirchen angesichts der großen Probleme der modernen Welt und vor allem ihre mangelnde Durchsetzungsfähigkeit in den Missionsländern. Er führte dies in erster Linie auf ihre Spaltung zurück. Anläßlich der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh

gelangte er zu der Überzeugung, daß „Gott eine neue Ära in der Geschichte des Christentums vorbereitet" und daß es daher möglich sei, in den Bemühungen um eine Vereinigung der Kirchen zu konkreten Ergebnissen zu gelangen. Da es Gottes Wille sei, sein Volk vereint zu sehen, seien seine Diener aufgerufen, sich unablässig für die Verwirklichung dieser Einheit einzusetzen. Auf der einige Wochen später in Cincinnati stattfindenden Generalkonvention seiner Kirche kam dann für Brent der entscheidende Augenblick: während eines Gottesdienstes entschließt er sich, die Einberufung einer Weltkirchenkonferenz zu Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung vorzuschlagen. Dieser Vorschlag wird angenommen und eine Kommission gebildet, zu der auch Brent gehört. Da er jedoch sein Bischofsamt nicht vernachlässigen kann, wird Robert Gardiner, der Sekretär der Kommission, mit der schweren Aufgabe betraut, Brents geniale Idee zu verwirklichen. Gardiner muß praktisch am Nullpunkt anfangen: er verfügt über keinerlei Erfahrungen auf der ökumenischen oder internationalen Szene, und er hat nicht einmal eine Liste mit den Adressen der Kirchen, die eingeladen werden sollen. Er übt seine Tätigkeit ehrenamtlich neben seinem Rechtsanwaltsberuf aus – was nicht nur finanziell, sondern auch zeitlich gesehen problematisch ist –, und er hat darüber hinaus lange Zeit keine Mitarbeiter, so daß er in den ersten Jahren z. B. alle seine Briefe mit der Hand schreiben muß. Wird es diesem Laien mit der Ausbildung eines Juristen gelingen, sich im kirchengeschichtlichen Dschungel der Schismata und theologischen Kontroversen zurechtzufinden? Von 1910 bis zu seinem Tode im Jahre 1924 wird er sich mit einer bewundernswerten Energie auf dieses Unterfangen konzentrieren. Aus dem Juristen wird ein Anwalt der christlichen Einheit. Er bombardiert die Kirchen mit Broschüren (allein im ersten Jahr 100 000) und schreibt Tausende von Briefen. Er macht Übersetzer ausfindig, die seine Korrespondenz ins Lateinische, Französische und Italienische übertragen. Selbst einen Mäzen findet er – der Millionär J. P. Morgan stellt ihm 100 000 US $ zur Deckung seiner Unkosten zur Verfügung. Gardiner versucht zunächst, die Kirchenleitungen des angelsächsischen Raums für seine Ziele zu gewinnen. Die Reaktionen sind ausgesprochen positiv. Sodann macht er sich an die sehr viel schwierigere Aufgabe, die orthodoxen Kirchen und die römisch-katholische Kirche zu überzeugen. Hierbei zeigt er sich als außerordentlich fähiger Psychologe: um sich auf die Wellenlänge seines Gesprächspartners, des Metropoliten Antonin von Charkov einzustellen, basiert er seine Argumentation auf die orthodoxe Tradition. Es ist alles andere als selbstverständlich, daß Gardiner zu einer Zeit der totalen Abkapselung des christlichen Ostens vom Westen so tief in die orthodoxe Gedankenwelt hat eindringen können, daß ihm eine solche Argumentation möglich ist. Der Metropolit allerdings beharrt auf seinem Standpunkt: es gibt nicht

zwei voneinander getrennte Kirchen, sondern nur eine wahre Kirche. Gardiner läßt sich nicht entmutigen. Er weiß, daß eine ganze Reihe orthodoxer Theologen den anderen Kirchen sehr viel positiver gegenüberstehen. Anhand der von allen Kirchen anerkannten Taufe im Namen der Heiligen Dreieinigkeit zeigt er, daß nicht alle Bande gerissen sind. Er zitiert Solowjew und den berühmten Moskauer Theologen Philaret, um zu beweisen, daß alle östlichen und westlichen Kirchen der einen universalen Kirche angehören. Der anglikanische Jurist geht sogar so weit, daß er es wagt, einen ekklesiologischen Grundsatz des orthodoxen Metropoliten zu korrigieren und ihm rundheraus zu sagen: „Die byzantinische Tradition stellt den christlichen Charakter der westlichen Christenheit absolut nicht in Frage." Für diesen Beitrag zum Ost-West-Dialog hätte Gardiner wirklich einen Ehrendoktortitel der Theologie verdient. Erste Erfolge seiner Bemühungen zeigen sich bereits im Jahre 1915, als zwei sehr einflußreiche russische Theologen, die Professoren Glubokowski und Troitzki von der Kaiserlichen Theologischen Akademie Petersburg im Amtsblatt der Akademie das Projekt von Glauben und Kirchenverfassung begrüßen.

Bereits im Jahre 1914 hatte Gardiner mit Kardinal Gasparri, dem Staatssekretär des Vatikans, brieflichen Kontakt aufgenommen. In seinem Antwortschreiben begrüßt der Kardinal im Namen des Papstes die Absicht, das Wesen der Kirche zu untersuchen, und weist darauf hin, daß der Papst sich als Quelle der Einheit der Kirche betrachtet. Eine so positive Reaktion auf die Aktivitäten von Glauben und Kirchenverfassung, in der noch nicht die Rede davon war, daß die Katholiken nicht an der Konferenz teilnehmen würden, konnte Gardiner nur ermutigen, und so machte er nach Rücksprache mit Gasparri diesen Brief einem größeren Kreis von Interessierten zugänglich.

Kontakte auf internationaler Ebene waren während des Krieges nur schwierig aufrechtzuerhalten. Die meisten Kirchen identifizierten sich so weitgehend mit „patriotischen" Zielen, daß sie kaum mehr Interesse für ökumenische Probleme aufbrachten. Gerade weil die Kirchen aber im Ersten Weltkrieg eine ihrer Berufung so unwürdige Rolle gespielt hatten, regte sich nach dem Krieg das schlechte Gewissen: mußten sie nicht bereuen, daß sie unfähig gewesen waren, der Universalität der Kirche Christi Ausdruck zu geben, und war dies nicht ein Beweis dafür, daß sie die Frage der christlichen Einheit sehr viel ernster nehmen mußten? 1917 und 1918 war Bischof Brent als Feldgeistlicher selbst in Frankreich gewesen, und diese Erfahrung hatte ihn zu einem überzeugten Pazifisten gemacht. Die Notwendigkeit einer moralischen Instanz, die über genügend Macht verfügen würde, um Kriege in Zukunft zu verhindern, war für ihn ein weiterer und sehr dringender Grund, die Einigung der Kirche voranzutreiben.

Bei Kriegsende war die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in Europa für kaum jemanden ein Begriff. Gardiner hatte nur zu wenigen Kirchen auf dem Kontinent Kontakt. Das lag vor allem daran, daß er den Leitsatz der Bewegung, demzufolge alle diejenigen Kirchen an der Konferenz teilnehmen würden, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen, als sehr wichtig betrachtete. Denn nach Gardiner mußten die Kirchen, die die Fleischwerdung lehren, zwangsläufig ein ganz anderes Verständnis von der Einheit haben als diejenigen, für die Jesus nichts weiter ist als einer der großen Religionsstifter. Es erschien ihm sehr schwierig, unter den europäischen Kirchen diejenigen auszumachen, die den vorgeschlagenen Leitsatz akzeptieren würden.

1919 kommt eine Delegation von Glauben und Kirchenverfassung unter Leitung des Bischofs von Chicago, Anderson, und vier anderer Mitglieder der Bischöflichen Kirche Amerikas nach Europa. Erstaunlich ist, daß die Leitung der Bewegung auch nach neunjährigem Bestehen noch fest in den Händen der Bischöflichen Kirche liegt. Die Europareise der amerikanischen Delegation geht – vor allem auf dem Balkan – unter recht schwierigen und z. T. auch abenteuerlichen Umständen vor sich. Man reist auf einem französischen Kreuzer, einem amerikanischen Torpedoboot und mit Militärfahrzeugen mehrerer verschiedener Armeen. In dem von der Delegation verfaßten Bericht heißt es u. a.: „Die offiziellen Stellen waren von ausgesuchter Höflichkeit, sie stellten uns alles Notwendige zur Verfügung, ohne daß wir ein einziges Mal darum hätten ersuchen müssen. Und dies nur aufgrund der Tatsache, daß wir Amerikaner waren, Mitglieder der Kirche Christi und Vorkämpfer einer Idee, die die vom Krieg gezeichneten und kampfesmüden Völker ansprach und weil diese Menschen alles tun wollten, um die Bemühungen der Kirche um Völkerverständigung zu unterstützen." Die orthodoxen Kirchen des Balkans und des Nahen Ostens empfingen die Delegation mit sehr großer Herzlichkeit. Allerdings war der Zeitpunkt der Reise auch außerordentlich günstig. Die Patriarchate – und vor allem das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel – hatten nie zuvor so viel Anlaß zu der Hoffnung gesehen, daß ein Neuanfang und damit ein größerer Handlungsspielraum möglich sei. Die ökumenische Initiative der Amerikaner konnte also direkt anknüpfen an die ökumenische Initiative Konstantinopels. In seiner Begrüßungsrede sagte der Sprecher des Hl. Synods: „Unsere Freude ist um so größer, als unsere Kirche, noch bevor sie Kenntnis hatte von der löblichen Entscheidung der Ihrigen, beseelt jedoch von dem gleichen Streben und zugewandt dem gleichen heiligen Ziel, eine Liga der verschiedenen Kirchen bereits in Erwägung gezogen hatte, um auf diese Weise eine Annäherung in die Wege zu leiten, damit im Einklang mit dem Willen Gottes und mit Seiner Hilfe der Weg zu einer künftigen Einigung geebnet werde." Hiermit

wurde zum ersten Male ein Hinweis gegeben auf die Enzyklika, die im Januar 1920 erscheinen sollte und in der die Bildung einer Liga der Kirchen vorgeschlagen wurde, die dem eben im Aufbau befindlichen Völkerbund ähnelte. Zwar wurden mit der Schaffung einer solchen Liga Ziele verfolgt, die eher denen der Bewegung für Praktisches Christentum als denen von Glauben und Kirchenverfassung entsprachen, nämlich die Zusammenarbeit in praktischen und sozialen Fragen, doch andererseits war das Bestreben der orthodoxen Kirchen, ihre Isolation zu verlassen und brüderliche Beziehungen zu anderen Kirchen aufzunehmen, so stark, daß sie den Vorschlag von Glauben und Kirchenverfassung – zusätzlich zu dem der Bewegung für Praktisches Christentum – annahmen.

Sehr viel schwieriger noch war der Auftrag, den die Delegation in Rom zu erfüllen hatte. Eigentlich standen die Chancen nicht schlecht, enthielten doch das Schreiben Gasparris von 1914 sowie mehrere Briefe von katholischen Prälaten zustimmende Äußerungen zu der geplanten Konferenz. Um so enttäuschender war dann das Verdikt des Papstes: die katholische Kirche könne an einer Konferenz wie dieser nicht teilnehmen. Die Delegierten mußten mit Erstaunen feststellen, wie sehr sich die Haltung des Papstes ihnen persönlich gegenüber unterschied von seiner Einstellung zur Weltkonferenz. Auf der einen Seite, so berichteten sie später, sein ungemein entgegenkommendes Verhalten, auf der anderen eine durch nichts zu erschütternde Rigidität. Das Kommuniqué, in dem die Haltung des Vatikans in dieser Frage erläutert wurde, war *vor* dem Besuch der Delegation abgefaßt worden. Ein Dialog war also von vornherein nicht möglich.

Roma locuta – war daraus zu schließen: causa finita? Nein – denn es gab einen Mann, der so unerschütterlich an die Richtigkeit, ja sogar Heiligkeit dieser großen Idee glaubte, daß er sich durch nichts aus der Ruhe bringen ließ und mit der ihm eigenen Beharrlichkeit die Belagerung der Festung Rom fortsetzte: Gardiner. In seinem Nachlaß fand ich mehrere Briefe aus seiner Korrespondenz mit Kardinal Mercier, dem Kardinal von Malines, der sich durch sein mutiges Auftreten während des Krieges und durch seine brüderliche Haltung gegenüber den Christen anderer Konfessionen die Achtung der verschiedensten Kreise erworben hatte. Gardiner hatte bereits 1914 Kontakt mit ihm aufgenommen; im September 1919, also nach dem „non possumus" des Vatikans, besuchte er ihn in Philadelphia. Das Gespräch zwischen den beiden muß sehr positiv verlaufen sein, denn Gardiner spricht in einem Brief von dem aufrichtigen Interesse, das der Kardinal den Konferenzplänen entgegenbringt, und schickt ihm die Dokumente für die vorbereitende Tagung im Jahre 1920. Im selben Jahr besucht er ihn zum ersten Mal in Malines. Von besonderem Interesse scheint mir die Tatsache, daß Gardiner dem Kardinal in einem Brief vom Januar 1921 „vertrau-

lich" sagt, der Papst hätte sicherlich ohne größere Schwierigkeiten seine Zustimmung gegeben (would have found no difficulty in accepting), wenn ihm das Projekt auf adäquate Weise präsentiert (properly presented) worden wäre. Außerdem ist aus diesem Brief ersichtlich, daß der Kardinal die Idee vorgebracht hatte, man könne einige führende Katholiken als Berater für die verschiedenen Unterausschüsse einladen. Die wichtigsten Briefe datieren jedoch von 1923 und 1924. Gardiner teilt dem Kardinal mit, er sei vom Geschäftsausschuß von Glauben und Kirchenverfassung angewiesen, den Kardinal um eine Audienz zu ersuchen, anläßlich derer er ihm eine Dankesbotschaft für sein lebhaftes Interesse an der Frage der christlichen Einheit sowie die bisher vorliegenden Programmentwürfe überbringen solle. Im August 1923 stattet er dem Kardinal einen Besuch in Malines ab. Das Gespräch dauert den ganzen Nachmittag bis in den späten Abend hinein. Der Bericht Gardiners an den Geschäftsausschuß ist wiederum so positiv, daß (am 7. März 1924) beschlossen wird, daß Bischof Brent als Präsident des Ausschusses den Kardinal ersuchen soll, sich für die – offizielle oder nichtoffizielle – Teilnahme führender Persönlichkeiten der katholischen Kirche an der Vorbereitung der Weltkonferenz einzusetzen. Noch im April schreibt Gardiner einen längeren Brief an den Kardinal, um alle hinsichtlich der Konferenz eventuell noch bestehenden Mißverständnisse auszuräumen. Er zitiert ein vom Jahre 1919 datierendes Dekret des Heiligen Stuhls, in dem von Gelegenheiten gesprochen wird, „unsere von uns getrennten Brüder zu erleuchten und sie heimzuholen in die Einheit der wahren Kirche", und er stellt sogar die kühne These auf, das Vorhaben von Glauben und Kirchenverfassung decke sich hier mit den Absichten des Vatikans.

Am 9. Mai 1924 schreibt Gardiner einen letzten Brief an den Kardinal. Sechs Wochen später ist er tot. Hat der Kardinal dem Vatikan das Schreiben von Glauben und Kirchenverfassung zukommen lassen? Wahrscheinlich ja, denn er war bereit gewesen, für die Überbringung zu sorgen. Es ist jedoch ebenso wahrscheinlich, daß der Brief nicht gerade positiv aufgenommen wurde. Denn in dem Jahr, als Mercier nach Rom fährt, sind die Gespräche von Malines in eine Krise geraten. Bei seinem vierten Gespräch mit den Anglikanern hat der Kardinal ein von Dom Lambert Beauduin – der mehr Prophet denn Diplomat war – verfaßtes Memorandum gelesen, das sich mit der Frage befaßte, welcher Platz den Anglikanern in einer wiedervereinigten Kirche zukommen könnte. Diese revolutionären Überlegungen, die Lord Halifax unvorsichtigerweise veröffentlicht, lösen im Vatikan beträchtliche Unruhe aus. Der Kardinal ist dadurch als Vermittler von nun an weniger relevant. Doch sowohl Mercier als auch Gardiner haben beispielhaft gezeigt, was es heißt, trotz aller Aussichtslosigkeit die Hoffnung zu bewahren.

Kehren wir jedoch in das Jahr 1920 zurück, eine für die Bewegung sehr wichtige Entwicklungsphase. Es ist zwar etwas übertrieben, wenn Brent sagt, man habe allen Kirchen die Möglichkeit zur Teilnahme gegeben und alle außer der römisch-katholischen Kirche hätten sich zur Mitarbeit bereit erklärt. Immerhin gab es noch eine ganze Reihe von Kirchen, die das Projekt kaum kannten, und darüber hinaus hatten die evangelischen Kirchen Deutschlands offiziell erklärt, aufgrund der internationalen Situation nicht teilnehmen zu können. Eines stand jedoch fest: die Bewegung mußte sich eine breitere Basis schaffen. Daher wurde eine vorbereitende Tagung einberufen, die 1920 in Genf stattfand. Die geduldige Arbeit Gardiners hatte ihre Früchte getragen – insgesamt 70 Kirchen waren vertreten. Besonders erfreulich war die Tatsache, daß die orthodoxen Kirchen nicht weniger als 18 Delegierte entsandt hatten, darunter einige Theologen, die wie z. B. Erzbischof Germanos von Konstantinopel, Professor Alivisatos (Athen) und Professor Zankov (Sofia) eine außerordentlich wichtige Rolle in der Geschichte der Ökumene spielen sollten. Die Teilnahme der Orthodoxen an einer der ersten Tagungen der ökumenischen Bewegung war der Beweis dafür, daß diese sich nicht als westliche oder pan-protestantische, sondern als universale Bewegung verstand. Glauben und Kirchenverfassung war damit internationalisiert. Von nun an lag die Verantwortung nicht mehr ausschließlich bei den Amerikanern, sondern in den Händen eines internationalen Fortsetzungsausschusses.

Aufgrund finanzieller Schwierigkeiten ist dieser Ausschuß jedoch jahrelang nicht in der Lage, seine Tätigkeit aufzunehmen; zwischen 1920 und 1925 hat er kein einziges Mal getagt. Infolgedessen liegt die Leitung weiterhin bei Brent, der inzwischen Bischof von Buffalo (im Staat New York) geworden ist, sowie Gardiner. In diesen Jahren treten aber auch neue Akteure auf. Ich denke hier zunächst an den Oxforder Bischof Gore, einen hervorragenden Theologen und beeindruckenden Redner, der mit seiner katholisierenden und doch modernistischen Theologie die Genfer Tagung dominiert. Ich denke auch an Bischof Palmer von Bombay, einen anderen Anglikaner, der bei Kirchenunionsverhandlungen in Indien eine sehr aktive Rolle gespielt hat. In Genf wird Palmer zum Vorsitzenden des Themenausschusses ernannt, dessen Aufgabe es ist, das Programm für die Konferenz auszuarbeiten und die Vorbereitungen zu leiten. Um Palmers überaus engagiertes Vorgehen zu verstehen, ist zu bedenken, daß er aus Indien kommt, wo die Einheit der Kirche zu einem sehr akuten Problem geworden ist. Einer seiner Kollegen, Bischof Azariah, pflegte zu sagen: „Im Westen ist die Einheit der Kirche wünschenswert, in den Missionsländern dagegen von vitaler Bedeutung." Palmer war einer der Verfasser des Appells gewesen, den die Konferenz von Lambeth (1920) an die Kirchen gerichtet hatte

und in dem die Bischöfe aller anglikanischen Kirchen erklärten, die Zeit sei gekommen, da sich alle voneinander getrennten christlichen Gemeinschaften wieder zusammenfinden und Vergangenes vergessen sollten, um gemeinsam eine katholische und wiederversöhnte Kirche anzustreben. Dieser Appell enthielt auch konkrete Vorschläge zur Erreichung dieses Ziels. Palmer erwartete von der Weltkonferenz also keineswegs nur Orientierungshilfen für die Kirchen oder die Aufstellung einer Liste von Übereinstimmungen bzw. Unterschieden; er rechnete vielmehr mit der Ausarbeitung eines konkreten Plans für die Wiedervereinigung der Kirchen. Die erste Frage, die der Themenausschuß daher für die Diskussion während der Konferenz vorschlug, war folgende: „Welches Maß an Einheit im Glauben ist für eine wiedervereinigte Kirche erforderlich?" Diese Frage ließe vermuten, daß – trotz aller anderslautenden Erklärungen der Gründer von Glauben und Kirchenverfassung – auf der Weltkonferenz die Voraussetzungen für eine allgemeine Union der Kirchen definiert werden sollten. Der Großteil der Kirchen sah sich jedoch außerstande, an einer solchen Konferenz teilzunehmen.

Im Anschluß an die Genfer Tagung waren darüber hinaus die Beziehungen zwischen Glauben und Kirchenverfassung und der Bewegung für Praktisches Christentum zu klären. Gemeinsam war es Erzbischof Söderblom, dem Bundesrat der Kirchen in den Vereinigten Staaten und dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund gelungen, zahlreiche Kirchen für den Plan einer ökumenischen Konferenz zu Fragen der Sozialarbeit und der internationalen Zusammenarbeit der Kirchen zu gewinnen. Konnte man von den Kirchen aber verlangen, Delegationen zu zwei an verschiedenen Orten stattfindenden und nicht einmal terminlich koordinierten Weltkonferenzen zu entsenden? Brent und Gardiner sprechen sich dagegen aus und schlagen vor, beide Konferenzen für 1925 nach Washington einzuberufen. Praktisches Christentum ist nicht einverstanden, da Söderblom und seine Mitarbeiter der Überzeugung sind, man müsse sich zunächst mit den Problemen der praktischen Arbeit auseinandersetzen und damit, ausgehend vom christlichen Handeln, die Diskussion der Glaubens- und Lehrprobleme vorbereiten – ein durchaus vertretbarer Standpunkt. Im offiziellen Schreiben des Ausschusses für Praktisches Christentum an Gardiner wird dies jedoch etwas unglücklich formuliert, und es sind vor allem zwei Aphorismen – oder besser noch: Schlagwörter – die in der Folge zu einer ganzen Reihe von Mißverständnissen führen sollen. Der erste stammt von Dr. Kapler, dem Präsidenten des deutschen Kirchenausschusses: „Die Lehre trennt, aber das Dienen verbindet." Dies konnte sehr leicht als Infragestellung der gesamten Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung verstanden werden. Im übrigen sollte man bald sehen, daß praktische Probleme, wie etwa die Haltung der Kirchen zum Krieg,

die Christen ebenso tief spalten können wie unterschiedliche Lehrmeinungen. Im zweiten Fall handelt es sich um eine Feststellung des Bischofs von Winchester, der die Ansicht vertreten hatte, die Christen müßten beginnen, im Bereich ethischer und sozialer Fragen zusammenzuarbeiten, als seien sie nur ein Leib in einer sichtbaren Gemeinschaft. Im Klartext soll das heißen: mit der Zusammenarbeit im sozialen Bereich müssen wir nicht bis zu dem Tag warten, an dem wir zur vollkommenen Übereinstimmung im Bereich der Lehre gelangt sind. Doch wenn wir aufgerufen werden, so zu handeln, als ob die sichtbare Einheit bereits eine Realität wäre – ist das nicht etwas gekünstelt? Und heißt das nicht, die Frage nach der theologischen Wahrheit zu bagatellisieren? Außerdem wird hiermit implizit gesagt, Praktisches Christentum befasse sich mit den für die Gegenwart relevanten Problemen, wohingegen die Zielsetzung von Glauben und Kirchenverfassung eher langfristiger Art sei. Der Kreis um Brent und Gardiner jedoch vertritt die Auffassung, daß es äußerst dringend sei, die sichtbare Einheit der Kirche zu verwirklichen, denn nur so sei man den Problemen einer gespaltenen Welt gewachsen.

Aus diesen Gründen befinden sich die Führer von Glauben und Kirchenverfassung in einer sehr schwierigen Lage: sie haben zu vermitteln zwischen den „Unionisten" wie Palmer und anderen Anglikanern sowie einigen Asiaten und amerikanischen Protestanten, die die Konferenz als Ausgangspunkt einer umfassenden Vereinigungsbewegung sehen und hier ihre je spezifischen Vorstellungen von der künftigen geeinten Kirche durchsetzen wollen, auf der einen Seite, und auf der anderen Seite den zahlreichen Kirchenführern, die an der Konferenz teilnehmen wollen, um sich zu informieren und Kontakte herzustellen, die jedoch keineswegs zu Einigungsverhandlungen bereit sind, da sie wie Söderblom die praktische Zusammenarbeit für zunächst wichtiger halten.

Dies ist allerdings nicht das einzige Problem, das Gardiner zu lösen hat. Eigentlich wäre zu erwarten gewesen, daß nach der Genfer Tagung die finanziellen Schwierigkeiten überwunden seien, da man hier die Kirchen hatte bitten können, die Verantwortung für die Bewegung zu übernehmen. Dem ist nicht so. Denn einige Monate später muß Gardiner in einem Brief an John D. Rockefeller darauf hinweisen, daß ihm zur Deckung eines Budgets in Höhe von $ 23 000 lediglich $ 3 000 zur Verfügung stehen und daß dieses Budget nicht einmal den Betrag enthält, der für die Tagung des internationalen Fortsetzungsausschusses erforderlich wäre. Wenn keine Spenden eingehen, so fügt er fast mutlos hinzu, dann bleibt der Bewegung nichts anderes übrig, als ihre Tätigkeit einzustellen, und das gerade zu dem Zeitpunkt, wo sie eine größere Breitenwirkung zu erzielen beginnt. Rockefeller schickt umgehend $ 3 500 und verspricht, für je vier gespendete Dollars selbst einen weiteren Dollar zu spenden.

Wenn man bedenkt, mit welchen Spannungen und Konflikten Gardiner leben muß – einerseits dieser großartige Kairos, die Chance, einen großen Schritt vorwärts auf die Einheit hin zu tun, und andererseits die Unzulänglichkeit der ihm verfügbaren Mittel – dann verwundert es nicht, daß sich sein Gesundheitszustand rapide verschlechtert. Er stirbt im Alter von 69 Jahren. Seine ruhige Zuversicht, sein rückhaltloser Einsatz, sein fester Glaube an die Berufung der Kirche sind viel zu wenigen Zeitgenossen bekannt. Es existiert nicht einmal eine Biographie dieses außergewöhnlichen Mannes. Wenn wir der Konferenz von Lausanne gedenken, dann können wir nicht umhin, uns in tiefer Dankbarkeit auch seiner zu erinnern.

Bei seiner Tagung in Bern 1926 beschloß der Fortsetzungsausschuß die Einberufung der Konferenz für 1927. Als Tagungsorte waren Washington, Jerusalem, Den Haag und Lausanne im Gespräch. Daß die Wahl schließlich auf Lausanne fiel, ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, daß die Gottesdienste in der Kathedrale und die Arbeitssitzungen im Palais de Rumine stattfinden konnten.

Die Berner Tagung verlief nicht ohne Spannungen. Siegmund-Schultze spricht von harten Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern des Themenausschusses, die der Konferenz sehr konkrete Vorschläge zur Wiedervereinigung unterbreiten wollten, und denjenigen, die eine völlig offene, nicht auf bestimmten Voraussetzungen und Hypothesen basierende Konfernz anstrebten. Der anglikanische Kanonikus Bate, Sekretär des Themenausschusses, war Wortführer der ersten Gruppe. Interessant ist, daß einige andere, sehr einflußreiche Anglikaner zur zweiten Gruppe zu zählen waren, der sich außerdem noch die amerikanischen und europäischen Lutheraner angeschlossen hatten. Der vom Themenausschuß vorgelegte Programmentwurf ist dann letzten Endes wesentlich abgeändert worden.

Für Charles Brent ist die Eröffnung der Konferenz im August 1927 ein langerwarteter Augenblick. Siebzehn lange Jahre hindurch hat er seine Gebete, seine Gedanken und seine Träume auf „*die* Weltkonferenz" gerichtet, und nun ist diese Idee Wirklichkeit geworden. Wenn sie auch nicht ganz seinen ursprünglichen Vorstellungen entspricht – er hatte die Teilnahme der römisch-katholischen Kirche erhofft, die die Einladung aber nicht angenommen hatte –, so sind doch alle anderen christlichen Konfessionen gut repräsentiert. Fast alle orthodoxen Kirchen, wobei die Russische Orthodoxe Kirche indirekt vertreten ist durch einige Emigranten, darunter bekannte Theologen wie Globukowsky und Bulgakow, und selbstverständlich alle anglikanischen Kirchen sowie die Mehrzahl der protestantischen Kirchen. Die deutschen, finnischen und niederländischen Kirchen haben keine offiziellen Delegierten, wohl aber inoffizielle Teil-

nehmer entsandt. Dennoch ein bemerkenswerter Erfolg, vor allem angesichts der Tatsache, daß es sich um die allererste Konferenz über Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung handelt. Sicherlich kann man die ausgesprochen geringe Beteiligung von Laien, Frauen und jungen Menschen kritisieren, doch dies hat wohl weniger an der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung gelegen als vielmehr an den Kirchen selbst.

Brent wurde – wie hätte es auch anders sein können – zum Präsidenten gewählt. Aufgrund seiner angegriffenen Gesundheit jedoch bat er die Konferenz, ihm Professor Alfred Garvie, einen Kongregationalisten, als Vizepräsidenten zur Seite zu stellen. Garvie mit seinem starken schottischen Akzent und außerordentlich viel Sinn für Humor leitete also die meisten Sitzungen, während Brent ein wenig wie ein Schutzengel oder ein Ombudsman im Hintergrund stand. Ich habe beide bei der Arbeit sehen können, als ich von der Galerie des Konferenzsaals aus versuchte, einen Gesamteindruck von diesem historischen Ereignis zu bekommen. Garvie hatte sichtlich Mühe, den äußerst temperamentvollen Bischof Gore im Zaum zu halten. Hätte ich damals gewußt, daß ich ein halbes Jahrhundert später eine Rede über die Lausanner Konferenz halten sollte – ich wäre ganz sicherlich länger auf der Galerie geblieben.

Die Konferenz beginnt – wie damals in Stockholm – mit einer ganzen Reihe endloser Ansprachen, ehe in den Sektionen die eigentliche Arbeit aufgenommen wird. Das erste Thema lautet: „Die Botschaft der Kirche an die Welt: das Evangelium". Die Kommission, die den Bericht der mit diesem Thema befaßten Sektion ausarbeitet, gelangt ohne größere Schwierigkeiten zu einem positiven Resultat, was wohl in erster Linie dem energischen Vorsitz von Dr. Deißmann (Berlin) zu verdanken ist. Der Bericht wird im Plenum ohne Gegenstimmen entgegengenommen. In einer Erklärung der orthodoxen Kirchen heißt es, dies sei der einzige Bericht, den sie ohne jeden Vorbehalt hätten billigen können. Mehrere Delegierte, darunter vor allem Deißmann, sind der Ansicht, die Konferenz hätte angesichts der positiven Reaktion der Orthodoxen den Bericht annehmen und damit die Gelegenheit wahrnehmen sollen, ein epochemachendes Bekenntnis zum gemeinsamen Glauben der Kirchen abzulegen. Andere wiederum sind sich nicht ganz im klaren darüber, daß zwischen „entgegennehmen" und „annehmen" ein wesentlicher Unterschied besteht. In der Geschäftsordnung jedoch ist festgelegt, daß die Berichte nicht angenommen werden sollen, um nicht den Eindruck entstehen zu lassen, man wolle Druck auf die Kirchen ausüben.

Obwohl in den Vorbereitungsdokumenten wie auch in der Geschäftsordnung ganz eindeutig zu dieser Frage Stellung genommen worden war, befürchten noch immer viele Delegierte, sie könnten vor vollendete Tatsachen gestellt werden, und darüber hinaus könnten die Bemühungen um konkrete Ergebnisse die

Konferenz von ihrer eigentlichen Zielsetzung ablenken. Auch die deutschen Delegierten sowie die anderen Lutheraner hegen diese Befürchtung. Daher geben die lutherischen Delegierten eine gemeinsame Erklärung ab, in der sie insbesondere vor einer Schlußabstimmung über diejenigen Berichte warnen, die Glaubensfragen betreffen. Diese Erklärung ist insofern eher überflüssig, als die Geschäftsordnung eine Annahme der Berichte nicht vorsieht. Sie ist jedoch eine Mahnung für die allzu Ungeduldigen. Die Reaktion auf diese Erklärung ist nicht sehr positiv. Weitere Erklärungen folgen, von denen ich insbesondere die der orthodoxen Delegierten erwähnen möchte, welche beschlossen haben, sich bei der Abstimmung über die Sektionsberichte, mit Ausnahme des Berichts über die Botschaft der Kirche an die Welt, zu enthalten. Sie sähen sich nicht in der Lage, hinsichtlich solcher Fragen wie etwa dem Wesen der Kirche oder dem Glaubensbekenntnis einen Kompromiß einzugehen. Sie weisen jedoch auf ihre Bereitschaft hin, mit anderen Kirchen im Bereich sozialer und sittlicher Fragen zusammenzuarbeiten. Ein sehr kritischer Augenblick für die Konferenz – doch Brent rettet die Situation durch seine ausgewogene Stellungnahme. Er beglückwünscht seine orthodoxen Brüder zu ihrer Freimütigkeit; es sei für sie sicherlich „außerordentlich schwierig gewesen, die Stellung einzunehmen, die sie eingenommen haben, und die sie (...) in einer so feinen Form eingenommen haben." Hiermit war wieder das grundlegende Problem dieser Konferenz angesprochen: ist es möglich, mit den modernen parlamentarischen Methoden eine Antwort auf fundamentale Glaubensfragen zu finden?

Die Berichte über das Wesen der Kirche, das gemeinsame Glaubensbekenntnis, das geistliche Amt und die Sakramente wurden ohne größere Schwierigkeiten entgegengenommen, da in jedem von ihnen sowohl die unterschiedlichen Auffassungen wie auch die Übereinstimmungen aufgeführt waren. Lediglich der siebte Sektionsbericht über „Die Einheit der Christenheit und das Verhältnis der bestehenden Kirchen zu ihr" wurde heftig kritisiert. Diese Sektion hatte sich mit folgenden beiden Fragen auseinanderzusetzen gehabt: a) In welchen Punkten stimmen wir hinsichtlich der charakteristischen Merkmale der geeinten Kirche überein? und b) Wie können wir das in Lausanne begonnene Werk fortsetzen? Vorsitzender dieser Sektion war Nathan Söderblom. War er aber der richtige Mann für diese Aufgabe? Ich würde diese Frage verneinen, denn Söderblom war schließlich der Initiator und einer der wichtigsten Köpfe der Stockholmer Konferenz von 1925, fest davon überzeugt, daß die Bewegung für Praktisches Christentum Vorrang habe vor Glauben und Kirchenverfassung. Vorrang deshalb, weil sie unverzüglich konkrete Arbeit leisten könne, wohingegen Glauben und Kirchenverfassung sich auf Fernziele konzentriere. Die erste Fassung des Sektionsberichts beantwortete die Frage nach der ökumenischen Aufgabe daher

aus der Stockholmer Perspektive. Unter den Teilnehmern kursierte damals folgende humoristische Beschreibung dieses Berichts: erstens ist das Stockholmer Programm das einzig praktizierbare, zweitens schwebt Lausanne in den Wolken, und drittens gibt es zwar Möglichkeiten für andere, ebenfalls in diese Höhen zu entschweben, doch hiervon ist auf der Konferenz nicht die Rede. Natürlich war das übertrieben ausgedrückt, doch wenn man diese erste Fassung heute liest, dann kann man die negative Reaktion der „Unionisten", also der mehr oder weniger anglo-katholisch ausgerichteten Anglikaner, sehr gut verstehen. Und zwar vor allem deshalb, weil dieser Bericht in bezug auf eine künftige vereinte Kirche so außerordentlich großen Wert auf die Vielfalt legte, daß sie den Eindruck haben mußten, das Streben nach Einheit müsse hierdurch beeinträchtigt werden. Bischof Gore äußerte scharfe Kritik und wies darauf hin, daß ihm die Entgegennahme eines solchen Berichts jede weitere Mitarbeit in Glauben und Kirchenverfassung unmöglich machen würde. Bischof Manning – derselbe, der 1910 die Resolution eingebracht hatte, die zur Gründung von Glauben und Kirchenverfassung führen sollte – vertrat die Auffassung, der Bericht sei rein protestantischer Prägung und spiegele in keiner Weise den Standpunkt derer wider, die einen katholischen Kirchenbegriff hätten. Aus diesen Gründen wurde der Ausschuß um Abänderung des Berichts gebeten. Da Söderblom abreisen mußte, um amtlichen Verpflichtungen nachzukommen, wurde die zweite Fassung des Berichts vom stellvertretenden Vorsitzenden, dem anglikanischen Erzbischof von Armagh, unterbreitet. Da man jedoch bei den Abänderungen nach Meinung der „Opposition" nicht konsequent genug vorgegangen war, wurde auch die zweite Fassung nicht entgegengenommen. Was tun? Am letzten Tag der Beratungen schlägt ein Delegierter der Bischöflichen Kirche der USA vor, diese zweite Version mit der Bitte um Beschlußfassung an den Fortsetzungsausschuß weiterzuleiten. Mehrere Delegierte bringen ihre Enttäuschung zum Ausdruck, vor allem Professor Timothy Lew (China), der der Ansicht ist, die Konferenz klammere das eigentliche Problem, die Einheit der Kirche nämlich, hierdurch aus. Da aber Brent und Garvie zu der Auffassung neigen, ein Scheitern der Konferenz könne nur durch die Weiterleitung des Berichts an den Fortsetzungsausschuß vermieden werden, wird diese Lösung schließlich akzeptiert. Übrigens ist die vom Fortsetzungsausschuß überarbeitete Version dann letztlich zu einem sehr viel ausgewogeneren Dokument geworden als die erste Fassung.

Wie reagierte nun die Presse auf die Lausanner Konferenz? Sicherlich muß hier zunächst einmal berücksichtigt werden, daß weder Glauben und Kirchenverfassung zu einer Begegnung mit der Presse noch die Presse zu einer Begegnung mit Glauben und Kirchenverfassung „reif" waren. Kirchliche Gremien hatten damals noch kaum Erfahrungen in der Öffentlichkeitsarbeit, und die Presse

wußte nicht recht, was sie von einer so wunderlichen Zusammenkunft, auf der etwas rätselhafte theologische Probleme diskutiert wurden, zu halten hatte. Und seitens der Delegierten war man ärgerlich darüber, daß die welschschweizerischen Zeitungen sich – verständlicherweise – weitaus mehr für das im nahegelegenen Vevey stattfindende Fest der Weinbauern interessierten als für ihre Konferenz.

Die kirchliche Presse ging sehr ausführlich und im allgemeinen recht positiv auf die Konferenz ein und wertete sie als einen guten Anfang. Ihre Bedeutung allerdings wurde sehr unterschiedlich beurteilt. In mehreren deutschen Zeitschriften war zu lesen, der Versuch der Anglikaner, alle anderen Kirchen von der Richtigkeit des anglikanischen Einheitsverständnisses zu überzeugen, sei gescheitert. In der „Church Times" und in der amerikanischen „Living Church" dagegen wurde die These vertreten, protestantische Kreise hätten – glücklicherweise vergeblich – gehofft, die Konferenz dazu benutzen zu können, eine weltweite pan-protestantische Bewegung ins Leben zu rufen.

Auch in der katholischen Presse wurde recht unterschiedlich Stellung genommen. So fand man neben herablassenden Äußerungen über diese armen Nichtkatholiken, die auf der Suche nach der verlorenen Einheit seien, auch Berichte, die von einem tiefen Verständnis für die Anliegen der Konferenz zeugten; so etwa die Artikel von Professor Hermann Hoffmann und Dr. Max Joseph Metzger, die als Privatleute an der Konferenz teilgenommen hatten.

Die Frage war, wie der Vatikan die Konferenz einschätzte. Anfang Januar 1928 wurde die Enyzklika Mortalium animos veröffentlicht. Pater Louis Bouyer hat sie mit einem Donnerschlag verglichen. Die Fensterscheiben des ökumenischen Hauses vibrierten. Ich erinnere mich noch an die Tagung in Prag 1928, wo Erzbischof Nathan Söderblom, Erzbischof Germanos, Adolf Deißmann, Wilfred Monod, Alfred Garvie und viele andere mehr der einhelligen Meinung waren, die Enzyklika sei ein klarer Beweis für den nicht unerheblichen Einfluß der ökumenischen Idee innerhalb der katholischen Kirche, wobei sie jedoch aus ihrer tiefen Enttäuschung über deren Inhalt keinen Hehl machten.

Enttäuscht war man nicht deshalb, weil der Vatikan wieder einmal erklärte, die katholische Kirche sei nicht bereit, an der ökumenischen Bewegung teilzunehmen. Das war inzwischen hinlänglich bekannt. Viele bedauerten es, andere zogen eine ökumenische Bewegung ohne Beteiligung Roms vor. In zweierlei Hinsicht aber löste diese Enzyklika Befremden aus. Ich meine zunächst einmal den geringschätzigen, ja sogar aggressiven Ton, in dem sie gehalten war und der sich so sehr unterschied von dem, was der Vatikan 1914 durch Kardinal Gasparri hatte äußern lassen, sowie auch von dem Kommuniqué, das 1919 im Anschluß an den Besuch der Delegation von Glauben und Kirchenverfassung herausgegeben worden war und in dem es u. a. geheißen hatte: „Es liegt Seiner

Heiligkeit fern, diese Konferenz zu mißbilligen." Mit der Enzyklika von 1928 aber war genau das geschehen, was man dem Kommuniqué zufolge hatte vermeiden wollen. Darüber hinaus empfanden es ökumenische Kreise als befremdlich, daß die Enzyklika ein völlig falsches Bild von der ökumenischen Bewegung zeichnete. Söderblom sprach sogar von einer Karikatur. Vom Standpunkt von Glauben und Kirchenverfassung war es eigentlich nicht einmal eine Karikatur. Beim Lesen der Enzyklika konnte man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß deren Verfasser es nicht für nötig gehalten hatten, sich auch nur oberflächlich über die Vorbereitungen oder zumindest über die Lausanner Konferenz selbst zu informieren. Offensichtlich hatten sie auch nicht einmal die Berichte der beiden anwesenden Katholiken ernst genommen.

Es ist bekannt, daß Glauben und Kirchenverfassung von Anfang an die grundlegende Bedeutung der christozentrischen Orientierung der gesamten Bewegung hervorgehoben hat. Gardiner hatte dem Vatikan diese Orientierung in Briefen und Broschüren eingehend erläutert, und auch die Konferenz hat sie dann in der Botschaft der Kirche an die Welt klar formuliert. Daher traute man seinen Augen nicht, als man wenige Monate nach Abschluß der Konferenz in der Enzyklika lesen mußte, die Initiatoren ökumenischer Tagungen würden „sowohl Ungläubige jeder Art als auch Gläubige zu ihren Diskussionen einladen; sowohl jene, welche sich nicht schämen, Christus zu verlassen, als auch jene, welche hartnäckig sein göttliches Wesen und den göttlichen Charakter seiner Mission leugnen". Wer behauptet, dieser Satz beziehe sich nicht auf Glauben und Kirchenverfassung, dem wäre ich dankbar, wenn er mir eine andere Stelle in dieser Enzyklika zur Frage der Einheit nachweisen kann, an der ernsthaft auf die bislang wichtigste Konferenz über das Problem der Einheit eingegangen wird.[1]

Meiner Ansicht nach hatte die ablehnende Haltung des Vatikans in erster Linie folgende Gründe:

a) Es war eine deutliche Tendenz zur Einheit zu beobachten; man sprach sogar von einem ökumenischen Frühling. Zahlreiche katholische Priester und Laien schrieben an Gardiner und andere Pioniere der ökumenischen Bewegung. Selbst in der Enzyklika wurde darauf hingewiesen, daß „die (ökumenische) Idee sogar vielen Katholiken attraktiv erscheint". Daher befürchtet der Vatikan,

---

[1] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß das 1927 erschienene Buch von Charles Journet über die Einigung der Kirchen („L'Union des Eglises") eine ganz ähnliche Argumentation verfolgt. Dieses Buch enthält eine scharfe Polemik gegen die Stockholmer Bewegung. Obgleich bereits zu diesem Zeitpunkt umfangreiche Literatur zu Glauben und Kirchenverfassung vorliegt, geht Journet in keiner Weise auf die Vorbereitung der Lausanner Konferenz ein. Und dies in einem Werk über die Einigung der Kirchen!

diese Begeisterung könne sehr leicht dazu führen, daß man Lehrunterschiede als irrelevant betrachte.

b) Es ist ziemlich deutlich, daß sich die Enzyklika in erster Linie an die orthodoxen Kirchen richtete. Denn die ökumenische Bewegung wurde sicher nicht zufällig als „panchristliche" Bewegung bezeichnet – ein Begriff, der aus der Terminologie der griechisch-orthodoxen Kirche stammt. Zur damaligen Zeit schienen diejenigen Mitarbeiter des Papstes, die – allen voran Monsignore Michel d'Herbigny, Direktor des Päpstlichen Instituts für Oststudien – zuständig waren für die Beziehungen zu den Ostkirchen, eine Politik der individuellen Bekehrung zu vertreten. Eine solche Politik aber war unvereinbar mit einer Annäherung der Kirchen. Es ist daher verständlich, daß die Verbrüderung der orthodoxen Kirchen auf der einen Seite und der Anglikaner und Protestanten auf der anderen Seite in diesen Kreisen eine gewisse Verärgerung auslöste.

c) Drittens schließlich hatten die Gespräche von Malines, zu denen einige Katholiken sowie einige Anglikaner bei Kardinal Mercier zusammengetroffen waren, Verwirrung gestiftet. War es möglich, daß der Vatikan Gespräche billigte, in denen ketzerische Gedanken geäußert wurden? Es liegt also nahe, daß mit der Enzyklika klargestellt werden sollte, daß der Glaube nicht in Gefahr war.

Man hätte annehmen sollen, daß der Dialog zwischen den Führern der ökumenischen Bewegung und katholischen Theologen mit der Veröffentlichung der Enzyklika Mortalium animos ein Ende finden mußte. Glücklicherweise war das nicht der Fall. Bereits 1929 erschien ein von einem Katholiken verfaßtes Buch über die ökumenische Bewegung. Der Autor, der Jesuit Max Pribilla, hatte sich eingehend mit der deutschsprachigen ökumenischen Literatur auseinandergesetzt. Söderblom war von diesem Buch so beeindruckt, daß er einen hundertseitigen Artikel in Form eines Dialogs mit Pribilla schrieb. Auch stellte sich Söderblom die Frage, ob mit diesem Buch nicht möglicherweise die Enttäuschung, die Mortalium animos auch für viele Katholiken darstellte, etwas gemildert werden sollte. Langsam, aber sicher setzte sich ökumenisches Gedankengut auch in katholischen Kreisen durch; Pionierarbeit wurde hier vor allem von Paul Couturier, Yves Congar, Maurice Villain, Robert Grosche und vielen anderen geleistet. Und wir alle kennen die Früchte, die diese Arbeit insbesondere während der Amtszeit Johannes XXIII. und während des Zweiten Vaticanum getragen hat.

Bevor ich zum Schluß komme, möchte ich noch kurz auf die Frage eingehen, welche Bedeutung die Konferenz von Lausanne für die Entwicklung der ökumenischen Bewegung hatte. Lassen Sie mich mit sieben Punkten antworten.

1. „Lausanne 1927" bot den isolierten und auf sich selbst konzentrierten Kirchen eine ausgezeichnete Gelegenheit, die ökumenische Dimension der Kirche zu

entdecken. Keiner der Teilnehmer konnte sich noch länger der Einsicht entziehen, daß der Auftrag des Evangeliums viel umfassender und komplexer war, als man bis dahin geglaubt hatte. Diese Erfahrung war demütigend, gleichzeitig aber auch bereichernd.

2. Die Befürchtung, eine Erörterung von Lehrfragen müsse zwangsläufig in Polemik ausarten und eine Epidemie von „rabies theologorum" verursachen, stellte sich als grundlos heraus. Die Diskussionen wurden in einem freundschaftlichen Ton geführt. Die Zeit für den Dialog war angebrochen.

3. Die Konfrontation von Theologen und Ekklesiologien wurde in erster Linie zu einer Konfrontation der „protestantischen" und der „katholischen" Auffassung vom christlichen Glauben. Viele Delegierte nahmen zum erstenmal an einer solchen Konferenz teil. Langsam wurde ihnen klar, daß „die ökumenische Bewegung" – wie Bischof Gore in der *Times* geschrieben hatte – „Früchte tragen würde, wenn die evangelischen Kirchen einsähen, daß sie auf das, was die Stärke des Katholizismus ausmacht, nicht verzichten können, und wenn sich die katholischen Kirchen eingestünden, daß die evangelischen Gemeinschaften ein Zeugnis ablegen, auf das wiederum der Katholizismus nicht verzichten kann."

4. Trotz der eindeutig vorhandenen Meinungsunterschiede hatte man auf der Konferenz jedoch entdeckt, daß es bereits eine wirkliche Einheit gab. Und diese Einheit fand ihren Ausdruck im Bericht der Konferenz an die Kirchen der Welt. Dieser Bericht wurde ein Jahr später in die Botschaft der Jerusalemer Weltkonferenz des Internationalen Missionsrates aufgenommen. Die Orthodoxen hatten in ihrer Erklärung hervorgehoben: „Wir sind eins mit unseren Brüdern im Glauben." Und im Bericht der für den Siebten Verhandlungsgegenstand gebildeten Kommission ist die Rede von einer „bereits bestehenden Einheit im Geiste". Man hatte also zwischen einer bereits bestehenden Einheit im Geiste und der noch zu verwirklichenden völligen kirchlichen Gemeinschaft zu unterscheiden gelernt. Nun brauchte man nicht mehr zu sagen: „Wir wollen so zusammenarbeiten, als seien wir ein Leib", sondern: „Laßt uns zusammenarbeiten, weil wir eine Einheit haben, die ihren Ausdruck finden muß."

5. Die Kirchen, die bei Glauben und Kirchenverfassung mitarbeiteten, waren sich einig geworden, daß die Einheit der Kirche zum Ausdruck gebracht werden mußte. Dies war ein wesentlicher Schritt, denn die vorherrschende evangelische Theologie des 19. Jahrhunderts hatte gelehrt, daß es ausreiche, die unsichtbare Einheit der Gläubigen anzustreben. Von nun an hatte man wenigstens ein gemeinsames Ziel.

6. Es hatte sich deutlich gezeigt, daß die Bewegungen von „Stockholm" und „Lausanne" nur zwei verschiedene Aspekte ein und derselben ökumenischen Aufgabe darstellten. „Praktisches Christentum" ohne theologischen Dialog

würde zu oberflächlichem Aktivismus werden; „Glauben und Kirchenverfassung", losgelöst von den akuten sozialen und internationalen Problemen, würde zur Arbeit im Elfenbeinturm. Als ich 1928 in Leiden zur Erlangung der Doktorwürde eine Reihe von Thesen formulieren mußte, habe ich erklärt, daß man die Einheit der Kirche nicht erfolgreich vorantreiben könne, wenn man nicht zu einer Synthese von Glauben und Kirchenverfassung und Praktischem Christentum gelange.

7. Es war allgemein deutlich geworden, worin die raison d'être der ökumenischen Bewegung bestand: es galt nicht, die Kirchen für die Begegnung mit ihren Feinden zu stärken, sondern den Auftrag der Kirche zu erfüllen, das Volk Gottes, der Leib Christi zu sein, in dem alle Nationen und Rassen miteinander versöhnt sind. Als er die Konferenz eröffnete, sagte Brent: „Auf das dringende Geheiß Jesu Christi sind wir hier versammelt." Dieser Satz wurde zum Leitmotiv der Bewegung. Der Nachfolger von Brent, William Temple, sagte in seiner Eröffnungspredigt für die Zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung: „Die Einheit der Kirche Gottes ist eine ewige Tatsache; unsere Aufgabe besteht nicht darin, sie zu schaffen, sondern sie zur Darstellung zu bringen."

Fünfzig Jahre der Suche nach Einheit

VON YVES CONGAR OP

Da man mir als einem den Ideen verschriebenen Mann die Ehre erwiesen hat, das Thema „Fünfzig Jahre der Suche nach Einheit" zu behandeln, wird dieser Vortrag in seinem Inhalt zwangsläufig theologisch und intellektuell ausfallen. Aber es liegt mir doch daran, ihn mit der Erklärung zu beginnen: Brüder und Schwestern, ich liebe Euch, der Geist Jesu vereinigt uns in der Liebe. Er, in dessen Einheit durch Jesus Christus Gott, unserem Vater, alle Ehre und Herrlichkeit erwiesen wird, umfängt uns heute Abend.

„Fünfzig Jahre der Suche nach Einheit". Was für eine Suche? Sie hat sich in verschiedenen Gestalten entwickelt: Glauben und Kirchenverfassung, Praktisches Christentum, die Konferenzen des Ökumenischen Rates, die Schritte und Stellungnahmen der Orthodoxen, die Kirchenräte, die Kirchenunionen und schließlich der Katholizismus und Rom vor dem Konzil und seit Johannes XXIII. . . . Jede dieser Gestalten geht beinahe wie die Tiere bei Hesekiel ihren Weg. Und doch gehen sie alle von den gleichen Wurzeln aus und bekennen, unter dem Wehen desselben Geistes, auf das gleiche Ziel ausgerichtet zu sein. Alles zusammengenommen stellt eine ungeheure Anstrengung dar. Wieviele Kilometer sind zurückgelegt, wieviele Tage verbracht, wieviele Dollars ausgegeben, wieviel tausend Seiten geschrieben und veröffentlicht worden? Ich habe noch einmal einige hundert davon durchgelesen. Und im Namen des Ökumenischen Rates und des Zweiten Vatikanischen Konzils sagte ich mir dabei folgende Verse von Paul Claudel:

„All das Papier, das ich hinter mir gestapelt habe,
enthält so manches zum Weinen und so manches zum Lachen.
Und was würde ich für ein Gesicht machen,
wenn man mich dazu verurteilte, es wieder zu lesen . . ."

Ich habe nicht alles wieder gelesen. Ich werde auch nicht alles sagen. Ich möchte lediglich in zwei zunächst parallel verlaufenden und dann konvergierenden Kapiteln die Bemühungen von Glauben und Kirchenverfassung umreißen – aber Pastor Visser 't Hooft wird besser darüber reden können als ich. Ich werde mich auf einige Überlegungen beschränken. Anschließend komme ich auf die Bemühungen der römisch-katholischen Seite zu sprechen.

Genauso wie es im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Wichtigste war, daß Menschen sich begegnet sind, sich versammelt haben und einander gesehen und gehört haben, so ist auch das Wichtigste an diesem halben Jahrhundert, daß es diese Aufeinanderfolge von Begegnungen und Zusammenkünften gegeben hat. Diejenigen, die daran beteiligt gewesen sind, haben immer wieder erklärt, daß sie verändert daraus hervorgegangen sind. Sie konnten nicht mehr genauso über die anderen denken und reden wie vorher. Und selbst wenn sie nach entsprechenden Studien im guten Glauben gemeint hatten, die anderen zu verstehen und deren Position formulieren zu können, mußten sie im persönlichen und lebendigen Kontakt mit den anderen doch feststellen, daß sich hier noch etwas ganz anderes eröffnete. Man konnte die Kirchen nicht in Thesen einfangen. Die Anglikanische Kirche ist etwas anderes als die 39 Artikel. Die Kirchen waren etwas Ganzheitliches, wo jedes Element seinen Sinn aus dem Ganzen schöpfte. Es waren geistliche Realitäten, die Menschenleben Nahrung gaben und die aus dem Leben Nahrung fanden. Man konnte sie eigentlich nur durch Erfahrung oder durch ein Weitergeben von Erfahrung wirklich verstehen.

Es ist häufig bemerkt worden, daß paradoxerweise das erste Ergebnis ökumenischer Begegnung eine Festigung des konfessionellen Bewußtseins der Partner war. Bei den Konferenzen von Glauben und Kirchenverfassung hat sich auch das gleiche ereignet wie beim Zweiten Vaticanum, daß z.B. die afrikanischen Bischöfe sich getroffen haben und sich zum ersten Mal ihrer eigenen Position bewußt geworden sind. Unser Freund Nicolas Zernov schreibt: „Diese häufigen Kontakte unter den Orthodoxen waren für sie eine anregende Erfahrung, eine unerwartete Frucht der ökumenischen Bewegung", und auf diese Erfahrung führt er die Initiative zu interorthodoxen Begegnungen zurück, wie z.B. die bemerkenswerte theologische Konferenz von Athen im Herbst 1936.[1] Wie Pater Clément Lialine sagte, wirkt die Ökumene durch Erschütterung und Anstöße. Die Erfahrung, die an einem Ort gemacht wird, findet ihren Widerhall oder ihre Auswirkung anderswo. So hat Kardinal Willebrands die Auswirkung der ökumenischen Bewegung auf das „aggiornamento" der Katholischen Kirche anerkannt,[2] dessen große Umgestaltung des Lebens sich ihrerseits wiederum auf die ökumenische Bewegung ausgewirkt hat. Man hat ebenfalls festgestellt, daß der in Montreal 1963 erzielte Fortschritt hinsichtlich der Frage von Schrift und Tradition sich in den Vereinigten Staaten bei der gemeinsamen Arbeit von Lutheranern und Katholiken über die Frage nach Petrus und dem Papst[3] fruchtbar ausgewirkt hat. Auch werden der Genius und die tiefen Kraftquellen der Orthodoxen Kirche in keiner Weise dadurch geschmälert, daß man den Plan des heiligen und großen panorthodoxen Konzils und im Rahmen dieses Plans das aus unserer Sicht so wichtige Kapitel über die Beziehungen der Orthodoxie

zu den anderen christlichen Kirchen[4] teilweise der ökumenischen Bewegung zuschreibt. Wenn heute einer von uns auf den Berg Athos geht, wird er wohl aufgenommen, aber er vernimmt die Worte: „Wenn Ihr Euch taufen laßt, könntet Ihr gerettet werden..." Die Frage nach der Gültigkeit der katholischen oder protestantischen Taufe hat von orthodoxer Seite seit Beginn des 13. Jahrhunderts und vor allem seit dem 17. Jahrhundert zu widersprüchlichen Praktiken, Beschlüssen und Stellungnahmen geführt, die im übrigen ihrem dogmatischen Wert nach sehr unterschiedlich sind.[5] Es wäre höchst wünschenswert, wenn das große und heilige Konzil diese Frage endgültig bereinigte, und zwar in einer Weise, die der Realität gerecht wird.

Wie wir gleich sehen werden, hat man während dieser fünfzig Jahre auch am Verständnis der Einheit selbst gearbeitet. Ich möchte aber noch einmal die Wichtigkeit der Tatsache hervorheben, daß es Begegnungen und Zusammenkünfte und Kontakte auf allen Ebenen gegeben hat, und dies über eine lange Zeit hinweg. Wir kommen nämlich von weit her und aus einer Situation gegenseitiger Unkenntnis, wenn nicht gar Gegensätzlichkeit und Auseinandersetzung. Als Einleitungsphase für das, was Johannes XXIII. die „gegenseitige Gewöhnung"[6] nannte, war eine gewisse Zeitspanne notwendig. Als ich vor kurzem Texte vom Heiligen Irenäus lesen mußte, war ich überrascht, welche Rolle er der göttlichen Pädagogik und der notwendigen Zeit beimißt, damit eine neue Geistesgabe von den Menschen aufgenommen wird.[7] Hier ging es um eine ganz neue Art des Zusammenseins mit den anderen. Man wollte wirklich zusammen sein. Man suchte wirklich die Einheit, aber unter Christen, die jeder für sich ihre christliche Identität und damit ihren konfessionellen Schatz bewahren wollten. An Erklärungen dieser Art mangelte es nicht.[8] Das ist verständlich, es ist zweifellos sogar eine gesunde Reaktion, denn das Leben jedes einzelnen in seiner Kirche ist etwas Wirkliches und Konkretes, das Wurzeln und Lebenssaft hat. Die geeinte Kirche ist nur ein Plan, ein Ideal, selbst wenn Plan und Ideal auf einer bereits vorgegebenen geistlichen Wirklichkeit aufbauen. Von Lausanne 1927 an finden wir das, was wir in dem von Nairobi geprägten Gedanken der Konziliarität wiederfinden, den Gedanken einer Einheit, die verschiedene Formen zuläßt. „Einheit in der Mannigfaltigkeit", sagte Erzbischof Söderblom in Lausanne.[9]

Nachdem ich den mehr formellen Aspekt des Beitrags zur Einheit angesprochen habe, nämlich die bloße Tatsache der Begegnung, des Zusammenkommens und des Kennenlernens, möchte ich nun etwas über den Inhalt und – hoffentlich – Fortschritt im Streben nach der Einheit während der letzten fünfzig Jahre sagen.

Der Konferenz von Lausanne gingen sechzehn Vorbereitungsjahre unter der Leitung von zwei bewundernswerten Männern voraus: Robert H. Gardiner und

Bischof Charles H. Brent, der am 27. März 1929 in Lausanne verstarb. Die erste Inspiration war protestantisch-episkopal (sie ging von der „Protestantischen Episkopalkirche" in den USA aus – d. Übers.), d.h. „katholisch" nach anglikanischem Verständnis, wie es in Amsterdam wieder aufgenommen wurde,[10] und zwar in folgender Erklärung vom 6. Januar 1916: „Die Grundlage der vorgeschlagenen Weltkonferenz ist der Glaube der ganzen Kirche, wie sie von Christus geschaffen ist, der auf der Inkarnation beruht und durch die Zeiten weitergegeben wurde durch sein Leben, das in ihr wohnt bis daß Er kommt." Das verpflichtete dazu, die Einheit als *ekklesiologische* Einheit in einer Form von Kirche zu suchen, die Verschiedenheiten zuließ, aber auf einer gemeinsamen Grundlage. Mit Hilfe dieser Methode konnte man feststellen, worin man einig und worin man nicht einig war und eine Konsensusebene herausfinden, die zu erweitern man ständig bemüht war.

Das hat zu Ergebnissen geführt, von denen das bemerkenswerteste 1937 in Edinburgh die einstimmig unterzeichnete gemeinsame Erklärung über die Gnade war. Aber selbst wenn das Fazit, das wir daraus ziehen müssen, schmerzlich ist, so ist es doch bezeichnend: Was ist aus dieser Übereinstimmung geworden? Welche Auswirkung hat sie im Leben der Kirchen gehabt? Anscheinend ist sie ohne Zukunft geblieben.

Jedenfalls haben die Arbeitsbedingungen in Glauben und Kirchenverfassung sich geändert, zunächst dadurch, daß die Organisation sich mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen verschmolzen hat, indem sie so etwas wie dessen theologische Kommission mit einer gewissen Autonomie geworden ist, dann aufgrund einer internen Kritik an der Arbeitsmethode, die 1952 in Lund zur Sprache kam: „Wir haben klar erkannt, daß wir keinen wirklichen Fortschritt auf die Einheit hin machen können, wenn wir nur unsere verschiedenen Vorstellungen vom Wesen der Kirche und die Traditionen, denen sie eingefügt sind, miteinander vergleichen. . . . Wir können die eine Kirche nicht dadurch bauen, daß wir versuchen, unser verschiedenartiges Erbgut auf geschickte Art und Weise aneinanderzufügen (...). Wir sind zu der Überzeugung gelangt, daß es für den Fortgang der ökumenischen Arbeit von entscheidender Bedeutung ist, daß die Lehre von der Kirche in enger Beziehung zur Lehre von Christus wie zur Lehre vom Heiligen Geist behandelt wird."[11]

War man damit in diejenige Perspektive eingetreten, die man in Amsterdam die protestantische Linie nannte? Das würde heißen: Nicht das Höchstmaß an sich aus der Inkarnation gemäß einer geschichtlichen Kontinuität ergebender kirchlicher Realitäten zu suchen, sondern sich darum zu bemühen, eine Einheit zu *manifestieren,* die in Christus bereits Wirklichkeit ist, indem man hic et nunc im Gehorsam des Glaubens gegenüber seiner Herrschaft gemeinsam lebt. Ich bin

mir nicht sicher, ob es damals nicht darum ging, ich bin mir auch nicht sicher, ob die gigantischen Ausmaße des Ökumenischen Rates (288 „Kirchen"!) niemals der Präzision der Arbeit geschadet haben. Aber abgesehen davon, daß der Ökumenische Rat selbst immer die Denkweise eines vertikalen Aktualismus (vgl. die „vestigia Ecclesiae" der Toronto-Erklärung) überwunden hat, wurde von Glauben und Kirchenverfassung unter Betonung des doppelten christologischen und pneumatologischen Bezuges weiterhin versucht, den wesentlichen ekklesiologischen Inhalt „der Einheit, die wir suchen" zu präzisieren. Diese Worte deuten hin auf die berühmte Beschreibung im Bericht des Ökumenischen Rates über die Einheit, der 1961 von der Vollversammlung in Neu-Delhi angenommen wurde. Dieser Text nimmt beinahe wörtlich den Anfang des St. Andrews-Berichtes von Glauben und Kirchenverfassung vom Vorjahr wieder auf.[12]

Der Neu-Delhi-Text *ging aus* von der lokalen Gemeinschaft. In Uppsala sprach man von Katholizität. In Neu-Delhi wurde zum ersten Mal der Wunsch laut, „neue allgemeine Untersuchungen über die Arbeitsweise der Konzilien der ersten Jahrhunderte aufzunehmen".[13] War dies ein Echo auf die Ankündigung eines Konzils durch Johannes XXIII. am 25. Januar 1959? Das ist möglich, aber zweifelhaft. Wie dem auch sei, der Begriff „Konziliarität" war in der russisch-orthodoxen Ekklesiologie geläufig. Wenn ich mich auch selbst mit dieser Frage befaßt habe, so möchte ich doch hier nicht verfolgen, wie dieses Konziliaritätsthema bei den Tagungen des Zentralausschusses, bei Konsultationen und bei den Konferenzen von Glauben und Kirchenverfassung wieder aufgenommen und weiterentwickelt wurde. Es kam zu einer Mischung aus der Utopie eines „wahrhaft universalen" Konzils, die noch weiter zurückgeht, und der Neuformulierung einer Theologie der Einheit. Ich nehme hier den von Glauben und Kirchenverfassung bei seiner Tagung in Salamanca 1973 erarbeiteten Text, der im Dezember 1975 bei der Vollversammlung in Nairobi aufgenommen worden ist: „Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (Lokalkirchen) 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 (lokale Kirche) 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." [14]

Es gibt diesen sehr dichten Text, und es gibt die Interpretationen dazu, die zwischen verschiedenen Tendenzen schillern. Manchmal scheint diese Konziliarität nur eine neue Form dessen widerzuspiegeln, was schon seit langem geschieht, was aber hier dynamischer und wie durch einen schönen Mythos „vitaminiert" wirkt.[15] Ein andermal – ganz eindeutig im Salamanca-Text – ist sie Ausdruck einer organischen Einheit: Auf die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rats wird die Theologie der Beziehungen zwischen lokalen Kirchen oder Partikularkirchen innerhalb einer Gemeinschaft des Glaubens und der Eucharistie übertragen, so wie die Orthodoxen und wir sie uns vorstellen können, ausgenommen, was immerhin gewichtig ist, daß man nicht die Vermittlung des Bischofs mit seiner zugleich sakramentalen und juridischen Eigenschaft findet.[16] Entsprechend werden dabei zwei Merkmale unterstrichen: Erstens die Tatsache, daß man ausgeht vom Leben der Kirchen, von der Basis, und nicht von einem universalen Einheitsmodell;[17] zweitens besteht man auf der Achtung der Unterschiede, und zwar soweit, daß man sich fragt, bis zu welchem Punkt man sie zulassen würde, insbesondere im Bereich des Glaubens, seiner Ausdrucksformen und seines Inhalts.[18] Wenn man dieses konziliare Leben definiert als „eine Art, eine Lebensform der Kirche zu beschreiben, in der eine vollkommene gegenseitige Annahme Hand in Hand geht mit einer nicht weniger vollkommenen Achtung der Andersartigkeit des anderen",[19] um welche *Andersartigkeit* handelt es sich dann? Der Gedanke der „koinonia" als einer Einheit ohne Absorbierung in einer Uniformität enthält Einheitsvoraussetzungen, die (noch) nicht klar präzisiert worden sind. So ist diese sehr schöne Beschreibung einer konziliaren Gemeinschaft eher die eines Endziels als die eines Mittels, um dorthin zu gelangen.

Wir begrüßen in ihr jedoch den großen Beitrag von Glauben und Kirchenverfassung zum Ökumenischen Rat. Glauben und Kirchenverfassung hat auch jenen Artikel in der neuen Verfassung über die Zielsetzung des Rates ausgearbeitet, der nach den Worten des ersten Paragraphen die Kirchen aufrufen soll „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".

Wir feiern die 50-Jahrfeier der Konferenz vom 3. – 31. August 1927. Aber am 8. Juli war vom Heiligen Offizium ein Dekret herausgegeben worden, das den Katholiken jegliche Beteiligung an dieser Konferenz oder einer Konferenz gleicher Art und Zielsetzung untersagte.[20] Am folgenden 6. Januar wurde vom Heiligen Stuhl in Rom die Enzyklika „Mortalium animos" [21] veröffentlicht. Das

sind auch 50 Jahrestage, und ich möchte mich offen zu diesen beiden Texten äußern, bevor ich die Entwicklung der Theologie der Einheit auf katholischer Seite während der letzten fünfzig Jahre untersuche.

In der Enyzklika wurde ausgesagt, daß Christus eine Kirche als eine autonome und vollkommene Gesellschaft gegründet hat. Man kann nicht so reden und handeln, als ob seine Verheißung und seine Gegenwart nichtig seien, als ob diese Kirche in dieser Welt sichtbar zu existieren aufgehört habe, als ob das „es wird eine einzige Herde sein" keine Wirkung gehabt hätte. Es gibt also nur einen Auftrag: Diejenigen, die sich von dieser Kirche getrennt haben, zu ihr zurückzuführen; man kann in ihren Versammlungen nur teilnehmen, um für diese Rückkehr einzutreten. Folglich wandte der Papst sich auch gegen die Vorstellung, mit der römischen Kirche „aequo jure", „pares cum pari" zu verhandeln; und er verwarf den Gedanken einer Unterscheidung zwischen „capita fundamentalia" und „non fundamentalia", indem er dafür sogar Beispiele anführte.

Es ist klar, und es wäre auch sinnlos, es zu verbergen, daß das Konzilsdekret „Unitas redintegratio" in mehreren Punkten etwas anders aussagt, ebenso wie die Erklärung zur Religionsfreiheit das Gegenteil zu mehreren Artikeln des Syllabus von 1864 aussagt, und ebenso wie „Lumen gentium" Nr. 16 und „Ad Gentes" Nr. 7 etwas anderes aussagen als „Extra Ecclesiam nulla salus" in dem Sinne, wie man Jahrhunderte hindurch diesen fälschlich klar erscheinenden Grundsatz verstanden hat. Gegenüber solchen Tatsachen vertrete ich als verantwortungsbewußter Glaubender und Theologe folgende Auffassung: das gültige Prinzip, das die Aussagen der Vergangenheit inspiriert hat, zu achten, aber die Historizität, also die Relativität der Form, die dieses Prinzip angenommen hat, zu erkennen und zu erklären, schließlich die Geschichte seiner Entwicklung zu verfolgen und auf *andere Weise* das zu ehren, was an diesem Prinzip immer gültig bleibt. Dieser Schritt ist um so legitimer und selbst relativ leicht, als es sich um Texte des pastoralen Lehramtes handelt, die auf eine bestimmte historische Situation bezogen sind, wie es beim Syllabus und bei Mortalium animos der Fall ist: der Beweis dafür ist, daß im Dezember 1949, ein Jahr nach Amsterdam, die Instructio „Ecclesia catholica" anerkannte, daß die ökumenische Bewegung „afflante Spiritus Sancti gratia" [22] entstanden sei.

In unserem Fall ist das zu achtende Prinzip dasjenige, das man seit den ersten Bekenntnissen des christlichen Glaubens vorfindet, d. h. Eph 4,4 f., auch bei St. Irenäus (wir feiern in diesem Jahr die 19. Jahrhundertfeier der Märtyrer von Lyon, über die er sehr wahrscheinlich den berühmten Bericht verfaßt hat), auch bei St. Cyrill von Jerusalem und den Glaubensbekenntnissen, auf die sich Lausanne ausdrücklich bezog und die wir gemeinsam haben.[23] Was sagen diese Zeu-

gen? „Wir glauben eis hena Theon, eis hena Kyrion, eis hen hagion Pneuma, eis hen baptisma, eis mian hagion katholiken ekklesian". Sie ziehen eine strenge fortlaufende Linie zwischen: einem einzigen Gott, einem einzigen Herrn, einem einzigen Geist, einer einzigen Taufe, einer einzigen heiligen und katholischen Kirche. Sicherlich geben wir das alles zu: William Temple sagte es in Edinburgh wie Konstantinopel in der berühmten Enzyklika von 1920. Aber wir geben dem Begriff „ekklesia" nicht den gleichen Inhalt.

An dieser Stelle kommt ein zweites Prinzip hinzu, das für eine katholische Position wesentlich ist – wobei sich übrigens die Bezeichnung katholisch nicht nur auf die römische Kirche bezieht, sondern auch auf die orthodoxe Kirche und den Anglikanismus, auf Glauben und Kirchenverfassung von seiner ursprünglichen Entstehung her (vgl. obiges Zitat, Fußnote 10 aus einem Text von 1916) und in gewissem Maße auf den Ökumenischen Rat in seiner Gesamtheit, das heißt in dem Maße, wie die Amsterdamer Gegenüberstellung von „katholisch" und „protestantisch" überwunden worden ist.

Dieses Prinzip besagt, daß man unter „Kirche" nicht *nur* die Gläubigen zu verstehen hat, die das Wort Gottes und der Heilige Geist hic et nunc am Evangelium festhalten läßt, sondern einen sichtbaren Leib und eine sichtbare Institution, die seit der Inkarnation, dem Kreuz und dem Pfingstereignis bestehen. Die eine Kirche ist also nicht nur nach vorwärts, sondern auch nach rückwärts zu suchen als eine *Gegebenheit,* die in gewisser Weise seit dem Ursprung und in der Geschichte besteht. In diesem Sinne hatte ich 1937 in einem Buch, das bis zu einem bestimmten Grade von „Mortalium animos" bestimmt war, die Aussagen von Aleksej Stepanović Chomjakow und von Nikolaj Berdjajew zitiert: „Der Mensch kann die Kirche der Apostel nicht wieder erschaffen. Er kann sich nur mit ihr wieder vereinigen." Und „wenn die Kirche nicht immer bestanden hat, wenn ihr Ursprung nicht auf Jesus Christus zurückgeht, dann heißt dies, daß es sie nie geben wird. Die Versammlungen, Konferenzen und interkonfessionellen Zusammenkünfte können ein symbolisches Zeichen für das Auftauchen eines neuen ökumenischen Geistes innerhalb der Christenheit sein, aber sie können nicht den Anspruch auf Schaffung einer Kirche erheben, die zum erstenmal wahrhaft ökumenisch wäre." [24]

Für die katholische Position ist es wesentlich, an diesem Prinzip festzuhalten, und das Zweite Vatikanische Konzil hat sich auch daran gehalten. Aber geht es dann um die schlichte reine „Rückkehr" wie in „Mortalium animos" und anderen römischen Texten? Hier könnte ich aufzeigen, daß der Aufruf zur „Rückkehr" nicht nur Rom eigen ist, sondern daß er auch in mancherlei orthodoxen Texten zum Ausdruck kommt[25] und, wie Pater Pierre-Yves Emery sagt, „wir alle versucht sind, uns die Einheit als eine Rückkehr der anderen, wenn

nicht zu unserer Kirche, so dann doch zumindest zu der Art, wie diese das Evangelium versteht, vorzustellen – was aufs Gleiche hinausläuft." Und weiter: „Von seinem positivsten Aspekt her bringt der Begriff ‚Rückkehr' zum Ausdruck, daß jede christliche Konfession es ablehnt, das zu verleugnen, was sie ihrer Auffassung nach vom Heiligen Geist empfangen hat und dies in der einen und sichtbaren Kirche an rechter Stelle eingebracht sehen möchte."[26] Es ist aber ganz sicher, daß der Begriff „Rückkehr" – woher er auch immer kommen mag – absolut unzureichend ist und überwunden werden muß. Das hat das Zweite Vatikanische Konzil getan. Ich muß jetzt auch kurz darauf eingehen, welche Wege das katholische Denken während der letzten fünfzig Jahre gegangen ist, warum und wie sie, indem sie immer an den beiden von mir herausgestellten Prinzipien festgehalten hat, diese doch auf andere Weise beachtet, d. h. auf eine Weise, die sie dazu führt, mit den anderen in die ökumenische Bewegung einzutreten. Ich muß also sagen, von woher und aufgrund welcher Entwicklung man dahin gelangt ist. Fünfzig Jahre Arbeit, gestützt auf die Bemühungen vorhergehender Generationen. Ich brauchte eine ganze Reihe von Vorträgen, um das richtig zu erklären. Aber ich werde versuchen, es in zwanzig Minuten zu beschreiben!

Im Grunde ist dies, glaube ich, der doppelten biblischen und patristischen Rückbesinnung und der Wiederentdeckung der eschatologischen Perspektive und der „Ökonomie" zu verdanken. Von daher ist es zu einer besseren Formulierung der Beziehung zwischen Kirche und Reich Gottes gekommen. Von daher hat die irdische Kirche ein stärkeres Bewußtsein ihrer Geschichtlichkeit erlangt. Der Abstand zwischen geschichtlicher Kirche und Reich Gottes ergibt für die Kirche die Möglichkeit, besser gesagt die Notwendigkeit, sich zu reformieren, und zwar gleichzeitig in bezug auf ihr vom Evangelium und von den Aposteln vorgegebenes Modell, also die eigentliche Quelle, und in bezug auf das, wozu sie nach vorwärts ausgerichtet berufen ist, als Kirche, die in der Geschichte in die Welt gesandt ist, im Blick auf das Reich Gottes.

Das läßt sogleich erkennen, daß „Rückkehr" unangemessen ist, selbst wenn damit – wie wir gesehen haben – ein echter Aspekt der Treue verbunden ist. Der berühmte Ausspruch von Abbé Paul Couturier: beten „für die Einheit, die Gott will, mit den Mitteln, die Gott will", findet darin seine delikate Rechtfertigung. Gewiß, man darf nicht im Warten auf das, was Gott uns nach vorwärts ausgerichtet geben will, die Gabe vernachlässigen, die er uns geschenkt hat, aber man darf ihr gegenüber auch nicht eine nur statische Treue haben und es versäumen, sich dem zu öffnen, was die Gnade noch nicht vermittelt hat.

Von daher hat sich eine kohärente und sehr umfassende Reflexion entwickelt. Dabei sind alle Aspekte ganzheitlich zu verstehen, aber man kann nicht alles

gleichzeitig sagen. Um der Klarheit willen möchte ich drei Komponenten dieser Entwicklung unterscheiden.

Zunächst der Vorrang, der in der Realität „Kirche" dem Gemeinschaftsaspekt im christlichen Leben eingeräumt wird gegenüber dem rechtlichen Aspekt des Gesellschaftlichen und Organisatorischen. Es stimmt zwar, daß die beiden Gesichtspunkte in „Lumen gentium" nebeneinander bestehen, aber im großen und ganzen ist das Konzil von einer vorwiegend rechtlichen, statischen und geschlossenen Sicht übergegangen zu einer Sicht der Kirche als einer Gemeinschaft, die auch offen und dynamisch ist.[27] Das heißt nicht, daß man ohne weiteres „Gemeinschaft" anstelle von „Gesellschaft" gesetzt hätte. Das wäre übrigens wahrscheinlich gar nicht möglich, denn wie 1860 der Laientheologe Friedrich Pilgram aufzeigte, ist die Kirche eine koinonia, die in Form einer „politeia" besteht.[28] Aber der Gedanke einer Gemeinschaft – Gemeinschaft unter den Menschen, weil es um die gemeinsame Teilhabe an den gleichen geistlichen Realitäten und am selben Gott, Vater, Christus, Heiligen Geist geht – hat beim Konzil und seither bei vielen wichtigen Fragen seine Ausstrahlungskraft bewiesen: Vorrang der christlichen Existenz gegenüber der heiligen Organisation (Reihenfolge der Kapitel II und III von „Lumen gentium"); Wiederherstellung der Bedeutung des Inhalts einer Lehre gegenüber der Autorität, die sie promulgiert, was sich in vielen Bereichen auswirkt: „Hierarchie der Wahrheiten"[29] (dies sind nicht die von „Mortalium animos" kritisierten „Grundartikel", sondern damit wird eine neue Nuance in bezug auf das gesetzt, was die Enzyklika forderte, nämlich mit demselben Glauben an die unbefleckte Empfängnis wie an die heilige Trinität und mit demselben Glauben an die Unfehlbarkeit des Pontifex wie an die Inkarnation unseres Herrn zu glauben: S. 19). Wenn man die existentiellen Schritte des Glaubens und den Inhalt der Aussagen berücksichtigt und nicht nur die formelle Autorität, die eingreift, dann findet die „Rezeption" wieder ihren Platz.[30] In der „apostolischen Sukzession" gewinnt dann nicht nur die Sukzession im Glauben ihren entscheidenden Wert wieder, sondern das Zeugnis der „ekklesia" und der Bischöfe, die das Kollegium vertreten, ist ein entscheidendes Moment bei der Ordination.

Die zweite Komponente schließt sich an die vorhergehende an. Man hat das positiv Christliche bei den anderen erkannt, und nicht nur bei einzelnen Personen, sondern auch bei Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.[31] Der Begriff der „vestigia ecclesiae", der durch die Erklärung von Toronto bekannt geworden ist, wurde in „Lumen gentium" wieder aufgenommen, wo selbst von „quaedam in Spiritu Sancto coniunctio" (Nr. 15) die Rede ist, aber vor allem im Dekret über den Ökumenismus in der so interessanten Kategorie der „unvollkommenen Gemeinschaft". Damit wird offenkundig kein Gleichgewicht zwi-

schen Kirchen hergestellt, aber sie werden doch in eine gemeinsame menschliche Ökonomie hineingestellt, innerhalb derer der Ökumenismus darauf abzielt, eine vollkommene Gemeinschaft herzustellen. Man nähert sich dieser Gemeinschaft. Die theologischen Gespräche selbst tragen dazu bei, aber vor allem die innere Bewegung in den Kirchen, wenn ihnen dies am Herzen liegt, was leider nicht immer der Fall ist. Wie ist das Konzil gleichzeitig dem immer noch gültigen „Mortalium animos" gerecht geworden – d. h. den beiden Grundsätzen, daß es *eine* Kirche gibt, so wie es *einen* Gott gibt, und daß diese Kirche seit Jesus, Pfingsten und den Aposteln nicht aufgehört hat – *und* der Anerkennung der anderen? Durch das „subsistit in" aus „Lumen gentium" Nr. 8, Abs. 2, das wiederaufgenommen wurde in „Unitatis redingratio" Nr. 4, Abs. 3, und dem Text über die Religionsfreiheit Nr. 1, Abs. 2. Dieser Ausdruck erlaubt tatsächlich die Aussage, daß die Kirche Christi und der Apostel in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht ist, ohne damit auszuschließen, daß die anderen in gewissem Sinne „Kirche" sind. Das war die Antwort des Konzils auf das „not to unchurch" der Erklärung von Toronto. Der Relator dieses Kapitels, Msgr. Charue, rechtfertigte den Text folgendermaßen: „ut expressio melius concordat cum affirmatione de elementis Ecclesiae quae alibi adsunt". Die Vorstellung von der Kirche als Gemeinschaft und, im Prinzip, als Fülle läßt dies zu, ohne damit etwas von dieser Kirche abzustreichen. Die Tatsache, daß man von einer gewissen Einheit im Heiligen Geist spricht, korrigiert die scheinbar quantitative und romzentrierte Interpretation, die man häufig der Theologie der „vestigia" und der Enzyklika Pauls VI. „Ecclesiam catholicam" (6. August 1964) vorgeworfen hat. Man kann jedoch nicht umhin, gewisse Gradunterschiede festzustellen. Der Heilige Vater hat immer wieder gesagt, daß mit der orthodoxen Kirche unsere Gemeinschaft fast vollkommen sei, und er hat den Ausdruck „Schwesterkirchen" verwandt, ein Ausdruck, der sehr weit gehen kann, denn er ruft zumindest zu einer Neuinterpretation des Titels „Mater et Magistra omnium Ecclesiarum" auf, den die Kirche von Rom sich ständig gegeben hat (seit wann? Seit dem 7. Jahrhundert).[32]

Eine dritte Komponente ist das, was man ein Wiedererscheinen der Pneumatologie in der Ekklesiologie, das Zweite Vaticanum und die Nachkonzilszeit nennen kann. Vielleicht werde ich einige unter ihnen damit überraschen, denn die Beobachter beim Konzil und seither auch unsere orthodoxen Freunde haben uns immer wieder einen Mangel an Pneumatologie vorgeworfen.[33] Sicherlich läßt sich eine Auffassung der Kirche als gegründete und hierarchisch aufgebaute Gesellschaft mit einer rein christologischen Auffassung vereinbaren, während eine stärker geschichtliche und dynamische Auffassung der Kirche als Gemeinschaft von Personen und lokalen oder partikularen Kirchen eine Pneumatologie

beansprucht. Hier ist nicht der Ort dazu, und ich habe auch nicht mehr die Zeit zu zeigen, daß das Zweite Vaticanum, ohne den notwendigen christologischen Bezug zu vernachlässigen, nicht den Möhler, der römischen Schule und der klassischen Theologie vertrauten Weg der Kirche als kontinuierliche Inkarnation verfolgt hat. Selbst dort, wo „Lumen gentium" eine Parallele zwischen der gleichzeitig sichtbaren und spirituellen Kirche und dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes zieht, heißt es: „Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes."[34] Die Kirche ist nicht *Institution Christi*, ohne Aktualisierung seiner Gnade durch das *Ereignis* des Geistes zu sein.

Das Konzil hat ohne weitere Entfaltung mit einer Anwendung dieser Pneumatologie begonnen, die aber seitdem eine noch in vollem Gang befindliche Entwicklung erfahren hat: als Theologie und Vitalität der Lokal- und Partikularkirchen. Es gibt darüber nicht nur eine beträchtliche Bibliographie, es gibt die Synode des Jahres 1974, es gibt die Tatsachen und ihren tieferen Sinn, nämlich: Der Geist teilt seine Gaben auf unterschiedliche Weise aus, nicht nur an Personen, sondern auch an die Kirchen. Die universale Kirche besitzt nur in dem Maße die Fülle der Gaben des Geistes, als sie Gemeinschaft aller Kirchen ist. Und diese Kirchen, die alle „katholisch" sind, sind dies nicht allein, sondern in der Gemeinschaft des Ganzen. Kurz gesagt, wir versuchen, in der katholischen Kirche die Theologie zu entwickeln und anzuwenden, die der Ökumenische Rat unter der Bezeichnung „konziliares Leben" zusammenfaßt, einschließlich des Aspekts der Achtung einer gewissen Pluralität. Wieweit kann diese Pluralität gehen, wenn gleichzeitig das Recht und die Verpflichtung zur Gemeinschaft geachtet werden sollen, von denen der Heilige Cyprian in seinem unvergeßlichen Ausspruch redet: „Licet, salvo iure communionis, diversum sentire?"[35] Dieses Suchen wird bei uns aktiv betrieben, einerseits durch ausgezeichnete geschichtliche Studien, die in aller Offenheit und Ehrlichkeit feststellen, wie die Lage zu dieser oder jener Zeit oder in diesem oder jenem kirchlichen Bereich war, und die für eine angemessene Kenntnis und rechte Beurteilung der Reformation sorgen; andererseits durch theologisch-ethnographische Studien mit pastoraler Ausrichtung, unter besonderer Berücksichtigung des schwarzen Afrika; und schließlich durch Vorschläge bekannter Theologen wie Louis Bouyer oder Joseph Ratzinger, die sich besonders auf die Bedingungen und Möglichkeiten einer Einigung zwischen den Orthodoxen und uns beziehen.[36] Das kann sehr langwierig sein, stellt aber ernsthafte Bemühungen dar. Wir stehen erst am Anfang einer neuen Ära voller Möglichkeiten und Hoffnung. Gott sei Dank!

Wir wissen alle, und Papst Paul VI. selbst hat es mehrfach gesagt, daß das Papstamt die größte Schwierigkeit auf dem Wege zur Einheit darstellt, während es innerhalb der katholischen Kirche als Prinzip der Einheit angesehen wird. Es geht dabei aber um eine Realität, über die gegenwärtig bei uns historisch und theologisch viel gearbeitet wird und im nicht-römisch-katholischen Bereich Überlegungen angestellt werden, die vor Johannes XXIII. undenkbar gewesen wären, nämlich zur Frage eines universalen Amtes, das ohne weiteres in der Person des Bischofs von Rom lokalisiert wird.[37] Ein Papsttum, so wie es von der Geschichte geschaffen wurde, zentralisierend, imperial, im engen Sinne autoritär – nein! Ein Papstamt, das der Gemeinschaft und der Einheit in einem kollegialen und konziliaren System präsidiert: warum nicht? Präsident Kennedy hat einmal die Bemerkung gemacht: Man muß nicht „Warum?" fragen, sondern „warum nicht?" Damit ändert man die Perspektive. Offenkundig stehen wir erst an der Schwelle der neuen Möglichkeiten. Aber sie sind doch da, sie liegen vor uns.

Ja, *vor* uns. Denn wenn wir einander *so annehmen sollen, wie wir sind* – die Katholiken mit einem Bischof von Rom, einer Verehrung der Mutter Gottes usw.; die Orthodoxen, die Lutheraner, die Anglikaner mit . . . – dann kann dies nicht unter der Form geschehen, wo diese Dinge gerade Ursachen der Trennung waren. Es wird nur unter der Form einer echten Treue geschehen, die aber gereift ist durch eine mutige Selbstkritik, durch Dialog, durch Erforschen, durch den großherzigen Willen, auf das zu antworten, was St. Bernard „Quod tempus requirit" nannte, was unser Auftrag in diesem geschichtlichen Augenblick von uns verlangt.

Zum Schluß meiner Ausführungen stelle ich fest, daß es mir nicht möglich gewesen ist, diese 50-Jahrfeier mit einer schlichten Bilanz der Vergangenheit zu feiern. Ich bin gleichzeitig überrascht über das, was geleistet worden ist, und betrübt darüber, daß man nur so wenig vorangekommen ist. Was kann man tun? Da ich dazu in keiner Weise beauftragt bin, möchte ich mich in meinem eigenen Namen persönlich dazu äußern. Dies geschieht auch aus einer gewissen Beunruhigung gegenüber der heutigen Situation heraus. Und doch bleibe ich zuversichtlich.

Jeden Tag geschehen beinahe überall Tausende von Mikroveränderungen, die schließlich die Situation verwandeln. In meinem Lande lebt man an der Basis praktischer Ökumene zwischen Katholiken und Protestanten, nicht überall, aber an vielen Orten. Das kann zu einer Situation führen, wo man sich die Frage stellen würde: Was trennt uns noch voneinander? Das ist eine Frage, die man nicht leichtfertig stellen kann, sie ist schwerwiegend. Aber durch tägliche Reifung wird einer möglichen Antwort Gewicht verliehen. Die Jugend ihrerseits wäre

bereit zu antworten: Nichts, was wirklich wichtig wäre. Es bildet sich langsam eine Einheit unter Christen heraus – und wird manchmal auch wirklich gelebt – ohne Einheit der Kirchen. Es könnte geschehen, daß sich eines Tages nur noch Pfarrer und Theologen mit gegensätzlichen Auffassungen gegenüberstehen. Und das um so mehr, als selbst innerhalb des Katholizismus eine Kirche am Entstehen ist, die nicht klerikal ist und auf der Grundlage eines christlichen Lebens aufbaut, das dort geführt wird, wo der Lebenspuls der Menschen schlägt. Sicherlich gibt es noch etwas anderes: eine sakrale und sakramentale Kirche. Beide miteinander zu vereinigen, ist eins der Probleme der Stunde, wie auch die Situation, in die uns all dies in unseren Beziehungen zur Orthodoxie stellt, die ihrerseits ihrer jahrhundertealten und so tief empfundenen Sakralität treu bleibt.[38]

Man muß weiterarbeiten an der geschichtlichen Klärung und Überprüfung und dann an den theologischen Fragen. Die Erfahrung, die Tatsachen, z.B. das, wovon die Dokumente, die von Glauben und Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Ämter veröffentlicht wurden, oder „Confessions in Dialogue" zeugen[39] – zeigen, wie sehr die Überprüfung bestimmter theologischer Konzepte und ihre Neuentfaltung über den Abbau von alten Verhärtungen hinaus neuen Raum schaffen, wo Annäherung, wenn nicht völlige Übereinstimmung möglich werden. Die Geschichte ist ein besonders wirksames Mittel der Katharsis. Sie läßt alte Streitigkeiten überprüfen und einen neuen Anfang machen, der befreit ist vom Ballast einer vergifteten Vergangenheit.

Man kann nur wünschen, daß auf höchster Ebene – bei uns ein Konzil, der Papst – offiziell davon Kenntnis genommen wird, daß es in einer bestimmten Frage unter Berücksichtigung der vorliegenden Erläuterungen und Erklärungen und unter festzulegenden Bedingungen keinen Grund zur Trennung gibt – oder keinen mehr gibt. Zum Beispiel in der Frage der Rechtfertigung aus Glauben. Gewiß muß uns der Präzedenzfall von Edinburgh über die Gnade bescheiden und umsichtig sein lassen. Eine solche Erklärung wäre nur dann wirksam, wenn sie aufgrund eines Konsensus und einer entsprechenden Praxis an der Basis formuliert würde. Denn das Volk Gottes als Ganzes ist die Kirche.

Die höchste Autorität oder gegebenenfalls eine höhere theologische Instanz könnte erklären, unter welchen Minimalbedingungen die Gemeinschaft möglich wäre. Ist es notwendig, allen *alles* in gleicher Form aufzuerlegen? Kann man einer Partikularkirche eine Ausrichtung auferlegen, an der sie in keiner Weise beteiligt war – das wäre eine typische Frage der „Rezeption" –, die aber darüber hinaus, zumindest so wie sie erscheint, keine Wurzeln in der Tradition dieser Kirche hat? Pater Louis Bouyer hat diese Frage in sehr mutiger und einsichtiger Weise im Hinblick auf die orthodoxe Kirche gestellt (vgl. Anm. 36). Ich kenne die Schwierigkeiten eines solchen Vorgehens. Es läßt sich nicht verall-

gemeinern. Man könnte dabei nur in ganz präzisen Punkten und unter den Bedingungen einer kirchlichen Geschlossenheit Erfolg haben, die nicht überall besteht.

Habe ich mich damit einem Trugbild hingegeben? Ich fürchte vielmehr, zögernd und kleinmütig zu sein; denn ich habe mich oft jener Worte des großen Bessarion beim Konzil in Florenz bedient, nach denen ich dann schweigen werde: „Welche Entschuldigung könnten wir vorbringen, um zu rechtfertigen, daß wir uns geweigert haben, uns zu vereinigen? Was werden wir Gott antworten können als Rechtfertigung unserer brüderlichen Trennung, wo doch Christus vom Himmel herabgestiegen ist, Fleisch geworden ist und gekreuzigt wurde, um uns zu vereinigen und zu einer einzigen Herde zu machen? Welche Entschuldigung werden wir gegenüber zukünftigen Generationen oder besser gegenüber unseren heutigen Mitmenschen vorbringen können?“ [40]

ANMERKUNGEN

[1] N. Zernov, in: R. Rouse/St. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Teil 1, Göttingen 1958, S. 334.

[2] Vortrag in Frankreich, Januar 1965. In: Vers l'unité chrétienne, 1965, Nr. 3/4, S. 18; Irénikon 38, 1965, S. 205.

[3] Hinweis von G. Gaßmann, in: A. Brandenburg und H. J. Urban, Petrus und Papst, Paderborn, S. 177.

[4] In den Vorschlägen der Vorbereitungskommission wurde diese Frage im Rahmen des ersten Themas, dem der „Ökonomie“ behandelt. Hier heißt es: „Im Bewußtsein der Bedeutung der gegenwärtigen Struktur der Christenheit, erkennt unsere heilige orthodoxe Kirche, wenngleich sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, nicht nur die ontologische Existenz dieser Kirchen an, sondern glaubt auch fest, daß alle ihre Beziehungen mit diesen auf die baldige und so objektiv wie mögliche Klärung des ekklesiologischen Problems und der Gesamtheit ihrer Lehre gegründet werden muß . . .“ (S. 24 im Heft „Propositions de la Commission“, Suppl. zur Nr. 60 von Contacts, 1972/4). Auf der vorkonziliaren Konferenz vom 2. – 29. 11. 1976 wurde jedoch die Frage der „Ökonomie“ nicht aufgenommen, da sie nicht zu Präzisierungen führt; so wurde das ökumenische Thema selbst und für sich behandelt.

[5] Siehe IV. Laterankonzil 1512, Kap. 4 (Denzinger-Schönmetzer, S. 210); William Palmer, Dissertations on Subjects relating to the „Orthodox“ or „Eastern Catholic“ Communion, London 1853; M. Jugie, Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Eccl. cath. dissid, III, Paris 1930, S. 103–125; F. J. Thompson, Economy . . ., in: Journal of Theological Studies N.S. 16, 1965, S. 368–420 (370 ff.; 416 ff.). Vgl. Rouse-Neill, a.a.O., S. 354 ff.

[6] Johannes XXIII., Enzyklika Ad Petri Cathedram, Abschn. 33 (Documentation Catholique 1959, 907); Ansprache an die Priester von Rom vom 30. 1. 1959 (Herder-Korrespondenz 13, 1958–59, S. 274 f.).

[7] Arbeiten von N. Bonwetsch (1923), K. Prümm (1938), H. U. von Balthasar (Irenäus. Geduld des Reifens. Basel 1943), H. J. Kraus (1948–49) . . . Irenäus sagt zum

Beispiel, indem er das Kommen des Geistes auf Jesus bei seiner Taufe kommentiert: So mußte der Heilige Geist sich daran gewöhnen, bei den Menschen zu sein.

[8] Beispiele: Maurice Nesser spricht von „Perspektiven, in denen die Söhne der Reformation voranschreiten können, ohne ihre Kirche zu verleugnen (Notes sur l'expérience ecclésiale, in: Rev. de théol. et de philos., 1950, S. 148); Roger Schutz spricht von der Schaffung einer Einheit, „ohne von jemandem eine Leugnung des Glaubens zu fordern, den seine Väter ihm in ehrlicher Überzeugung weitergegeben haben" (Préparer le Concile des jeunes. Audacieuse aventure. Taizé 1973, S. 113).

[9] N. Söderblom, zitiert von M. Pribilla, Um kirchliche Einheit Stockholm – Lausanne – Rom. Freiburg 1929, S. 182. Das Exekutivkomitee der Generalsynode der Reformierten Kirche in den USA stellte im Blick auf die Reaktionen der verschiedenen Kommissionen auf den Schlußbericht von Lausanne fest, daß jede, verglichen mit ihren konfessionellen Texten, bei ihren Positionen geblieben ist und daß die Antworten genau dieselben gewesen wären wie zur Zeit des Reichstags von Augsburg oder des Trienter Konzils, außer daß sie von gegenseitiger Toleranz begleitet waren (vgl. Convictions. A Selection from the Responses of the Churches to the Report of the World Conference on Faith and Order, held at Lausanne in 1927, ed. by L. Hodgson, London 1934, S. 220). Im Bericht der Sektion VII von Lausanne über „Die Einheit der Christenheit und das Verhältnis der bestehenden Kirchen zu ihr" heißt es: „Zur Einheit der Kirche gehört die Einheit im Glauben und in der Kirchenverfassung, aber Einheit bedeutet nicht Gleichförmigkeit. Es muß Raum für verschiedene Typen der Gestaltung geben, vorausgesetzt, daß die Dinge, welche die Einheit in dem garantieren, was wesentlich ist, unangetastet bleiben". H. Sasse, Hrsg., Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Berlin 1929, S. 544.

[10] Zu dieser Vorgeschichte vgl. K.-Chr. Epting, Ein Gespräch beginnt. Die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1910–1920, Zürich 1972 (Zitat S. 371).

[11] Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund, Schlußbericht Abschn. 2, 20 und 23 (L. Vischer, Hrsg., Die Einheit der Kirche, München 1965, S. 93, 99 und 100).

[12] Vgl. im angeführten Buch von Vischer S. 159 f. (Neu-Delhi) und 288 f. (St. Andrews). J. E. Skoglund und J. R. Nelson (Fifty Years of Faith and Order, New York 1969) unterstreichen diese Kontinuität.

[13] Bericht der Sektion über die Einheit, Abschn. 48, in: Vischer, a.a.O., S. 178.

[14] Reinhard Groscurth, Hrsg., Wandernde Horizonte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit. Frankfurt 1974, S. 164 f. Vgl. auch: What Unity Requires, Faith and Order Paper No. 77, Geneva 1977, S. 14 f., 31 ff. und 64 ff. Diese Broschüre enthält ausführliche Erläuterungen zu diesem Text. Zur Thematik vgl. auch Bruno Chenu, Conseil oecuménique et concile universel, in: Vers l'unité chrétienne, janvier–février 1972, S. 17–29.

[15] Dies kommt eindrücklich in den vielen Veröffentlichungen von H. Mühlen heraus, z. B. Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen, Paderborn 1974.

[16] Siehe z. B. die Stellungnahme des Patriarchats von Moskau, in: Irénikon 49, 1976, S. 189 ff., aber auch die Aussagen von Kardinal Willebrands, L'avenir de l'oecuménisme, in: Proche-Orient Chrétien 25, 1975, S. 3–5 (10).

[17] Ebenso z. B. R. Mehl: „Die Idee einer konziliaren Einheit, das heißt einer Einheit, die nicht nur aus einer Modifizierung der institutionellen Strukturen, sondern aus der

unter den verschiedenen lokalen Kirchen hergestellten Gemeinschaft hervorgeht . . ." (Le Monde, 12 déc. 1975, 30); ders: Le Catholicisme français dans la société actuelle. Paris 1977, S. 219–220.

[18] Vgl. z.B. R. Mehl, ibid.; Ph. Potter auf der Tagung des Zentralausschusses vom 22. – 29. 8. 1973, in: Istina 1974/2, S. 193 f.

[19] Glauben und Kirchenverfassung, zitiert von E. Lanne, L'unité de l'Eglise dans les travaux de Foi et Constitution, in: Nouv. Rev. théol. 97, 1975, S. 820–841 (827).

[20] Acta Apostolicae Sedis 19, 1927, S. 278.

[21] Acta Apostolicae Sedis 20, 1928, S. 5–16. F. Heiler (Die Hochkirche 1931, S. 309, Anm. 6), der die Redaktion P. Rosa, dem Direktor der Civiltà Catholica, zuschreibt.

[22] Vom 20. 12. 1949, in: AAS 42, 1950, S. 142–147; Docum. cath. 1950, col. 329–335.

[23] Irenäus, Adv. Haer. I–10–1 (Harvey I, 90; PG 7, S. 749); Cyrill von Jerusalem, um 348, Katechesen (vgl. Hahn Nr. 124; Denz-Sch. Nr. 41); Lausanne, Bericht der Sektion IV über das gemeinsame Glaubensbekenntnis der Kirche, Abschn. II (Vischer, a.a.O., S. 35 f.).

[24] Von Chomjakow, L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient . . . Lausanne et Vevey 1872, S. 277; N. Berdjajew, L'oecuménisme et le confessionalisme, in: Foi et Vie, Nov. 1931, S. 757–776 (769). Mein Buch „Chrétiens désunis. Principes d'un ‚oecuménisme' catholique", Paris 1937, S. 177–178.

[25] Ich könnte etwa zwanzig zitieren. Vgl. die freimütigen Aussagen von Serge Bulgakow in Lausanne (Sasse, a.a.O., S. 324 f.), der orthodoxen Delegation in Evanston (Vischer, a.a.O., 156–159), von G. Florovsky, J. Karmiris, etc. Vgl. auch F. Gavin, Some aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought, Milwaukee–London 1923, S. 263.

[26] P. Y. Emery, Réforme et Unité à partir de l'Ecriture, in: Verbum caro Nr. 61, 1962, S. 42–65 (62). – Die französische Ausgabe des Ökumenischen Pressedienstes vom 12. Juli 1963, 4, stellte fest, daß Paul VI. in der Ansprache bei seiner Krönung nicht das Wort „Rückkehr", sondern „recomposizione", „Neugliederung" benutzt hat. Ein Vorzeichen für „Unitatis redintegratio"...

[27] Vgl. A. Acerbi, Due ecclesiologie: Ecclesiologia guiridica ed ecclesiologia di communione nella „Lumen gentium", Bologna 1975.

[28] F. Pilgram, Physiologie der Kirche . . ., Mainz 1860, Neuausgabe mit Einleitung von W. Becker, Mainz 1931.

[29] Unitatis redintegratio Abschn. 11. Oscar Cullmann hat geschrieben, daß dies das wichtigste Dekret für die Zukunft des Dialogs sei und diese Worte die revolutionärsten innerhalb des ganzen Konzils seien, The Ecumenical Review 17, April 1965, S. 94.

[30] Siehe meinen Aufsatz „La ‚réception' comme réalité ecclésiologique", in: Rev. des Sciences phil. et théol. 56, 1972, S. 369–403, in einer gekürzten Fassung in Concilium 1972; A. Lumpe, Zu „recipere" als „gültig" annehmen, anerkennen, im Sprachgebrauch des römischen und kanonischen Rechts, in: Annuarium Historiae Conciliorum 7, 1975, S. 118–135.

[31] Siehe „Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Eglises non-catholiques. Un bilan", in: Rev. de Droit canonique 25, 1975, S. 168–198 und Studia Anselmiana.

[32] Siehe meinen in Anm. 31 angeführten Aufsatz, S. 193 ff.

[33] Siehe meinen Aufsatz „Pneumatologie ou ‚Christomonisme' dans la tradition latine?" in: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium 53, Mélanges G. Philips, Gembloux 1970, S. 41–63.

[34] Nr. 8, Abschn. 1. Vgl. Presbyterorum Ordinis Nr. 2, Absatz 1: „Jesus der Herr, ‚den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat' (Joh 10,36), gibt seinem ganzen mystischen Leib Anteil an der Geistsalbung, mit der er gesalbt worden ist (vgl. Mt 3,16; Lk 4,18; Apg 4,27; 10,38)", wo die Kirche nicht mit der Inkarnation als solcher, sondern mit der Salbung Christi durch den Heiligen Geist in Beziehung gesetzt wird – eine von H. Mühlen in zahlreichen Publikationen systematisierte Theologie.

[35] Cyprian auf dem Konzil von Karthago, S. 256 (Hartel I, S. 435), so zusammengefaßt von St. Augustin, De baptismo III, 3, 5, PL 43, S. 141–142. Vgl. meine Arbeit L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique (Mysterium salutis 15). Paris 1970, S. 172 (Anmerkungen).

[36] L. Bouyer, Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Eglises orthodoxes et catholique. Perspectives actuelles, in: Istina 20, 1975, S. 112–115; J. Ratzinger, Pronostics sur l'avenir de l'oecuménisme, in: Proche-Orient Chrétien 26, 1976, S. 209–219.

[37] Ich habe einen Überblick über die wichtigsten Veröffentlichungen gegeben in: Revue des Sciences philos. et théol. 59, 1975, S. 498–503; 60, 1976, S. 297–298 und 693–694; 61, 1977.

[38] Unsere orthodoxen Freunde werfen uns zuweilen vor, daß wir einer „Protestantisierung" folgen und uns so von ihnen entfernen. Hierzu möchte ich bemerken, 1. daß die sakrale und sakramentale Kirche, von der wir sprechen, aus der östlichen Tradition sehr viel an Inspiration und selbst konkreten Formen schöpft. 2. Unsere orthodoxen Freunde haben uns unlängst gesagt und wiederholt: Bevor ihr die Einheit mit uns sucht, einigt euch im Westen, denn die Reformation ist eine westliche Angelegenheit! Ich habe mehr als nur ein Zeugnis dieser Art notiert. Aber diese Bemerkung beseitigt nicht die wirklichen Probleme, deren wir uns sehr bewußt sind. Die Schwierigkeiten wären geringer, wenn die Orthodoxen ökumenisch positiver, offener und aktiver wären, auch im Blick auf uns. Dies sei in aller Hochschätzung und Brüderlichkeit gesagt.

[39] Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt. Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Hrsg. von G. Müller-Fahrenholz, Stuttgart 1975. Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families, 1959–1974. Ed. by N. Ehrenström und G. Gaßmann. Geneva 1975. Für eine katholische Beurteilung vgl. zum Beispiel H.-M. Legrand, Bulletin d'ecclésiologie. Le ministère ordonné dans le dialogue oecuménique, in: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 60, 1976, S. 649–697.

[40] Dogmatischer Diskurs vor den Griechen vom 15. April 1439: PG 151, 610, und E. Candel, Hrsg., Rom 1958, Nr. 77, S. 71.

Welche Einheit?

Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens

VON JÜRGEN MOLTMANN

I.

Theologie vereinigt – Dienst trennt

Wenn man in diesen Tagen auf fünfzig Jahre theologische Arbeit in Faith and Order zurücksieht und unvoreingenommen die Erfolge und die Mißerfolge, die Hoffnungen und die Enttäuschungen abwägt, kommt man zu einem erstaunlichen Ergebnis:

Vor fünfzig Jahren hieß es in der beginnenden ökumenischen Annäherung: *„Lehre trennt – Dienst vereint"*. Darum kam man schnell und problemlos zur Gemeinschaft der getrennten Kirchen in praktischen, diakonischen Aufgaben an den Armen, den Flüchtlingen und Verfolgten. In „Glauben und Kirchenverfassung" getrennt, fand man spontan zueinander in „Leben und Arbeit". Angesichts dieser spontanen Gemeinschaft in der Praxis standen die Theologen in Faith and Order vor der schweren Aufgabe, die kirchentrennenden Differenzen in der Lehre zu überwinden. Es war eher eine allgemeine Skepsis als eine beflügelnde Hoffnung, die ihre Arbeit begleitete.

Heute hat sich die Situation nahezu vollständig umgekehrt. Nach vielen Jahren geduldiger und gründlicher Arbeit muß man sagen: *„Theologie vereinigt – Praxis trennt"*. Nicht um das Filioque wird in der Ökumene gestritten, sondern um das Antirassismus-Programm. Nicht das theologische Verständnis der Eucharistie und der Ämter ist ein Problem, sondern die praktische Anerkennung der Ämter und die gemeinsame Feier. Nach fünfzig Jahren gemeinsamer theologischer Arbeit muß der Christenheit und den Kirchenleitungen heute öffentlich gesagt werden, daß es keine Lehrdifferenzen mehr gibt, die Kirchenspaltungen rechtfertigen. Wir sind zu einem gemeinsamen Verständnis der Eucharistie, der Taufe, des Amtes der Kirche, des Verhältnisses von Schrift und Tradition, Gnade und Rechtfertigung sowie Kirche und Menschheit gekommen, um nur die wichtigsten Punkte zu nennen. Gewiß bleibt in jedem dieser zentralen Punkte des Glaubens noch viel zu tun übrig, aber was jetzt zu tun ist, das kann nur noch gemeinsam getan werden. Es kann nicht mehr in einer gemeinsamen

Kommission getrennter Kirchen getan werden, sondern nur auf dem Boden einer konziliaren Gemeinschaft der Kirchen. Wenn Kirchenspaltungen nicht mehr zu rechtfertigen sind, sind sie dann nicht anzuklagen?

Nachdem die Theologen die kirchentrennenden Differenzen in der Lehre überwunden haben, ist es jetzt an der Zeit, daß die Kirchenleitungen ihren ökumenischen Auftrag verwirklichen und die entsprechenden Konsequenzen ziehen. Die Theologen würden sich selbst nicht mehr ernst nehmen, wenn sie die Kirchenleitungen nicht zu verbindlichen Schritten auffordern würden. Die Zeit der unverbindlichen ökumenischen Versuche, die Zeit der Kommissionen und Arbeitspapiere geht zu Ende. Die Zeit der verbindlichen Konsequenzen in gegenseitiger Anerkennung und wachsender Gemeinschaft miteinander muß beginnen.

Theorie und Praxis der Ökumene gehen Hand in Hand. Man kann nicht verlangen, daß zuerst die Theorie vollständig und widerspruchsfrei entwickelt wird, damit erst dann die Praxis folge. Das wäre ein idealistischer Traum. Man kann von der Praxis aber auch nicht verlangen, daß sie besinnungslos und unkritisch vorangeht, damit die Theorie ihr dann folge. Das wäre eine pragmatistische Gedankenlosigkeit. Theorie und Praxis müssen Schritt für Schritt aufeinander bezogen werden, sonst stimmt weder die Theorie noch die Praxis.[1]

Zur Zeit ist die ökumenische Theologie, wie mir scheint, soweit entwickelt, daß sie ohne Veränderungen in der kirchlichen Praxis nicht weiterkommt. Die theologischen Ergebnisse von Faith and Order verlangen nach der kirchlichen Realisierung der konziliaren Gemeinschaft. Denn die Zukunftsaufgaben von Faith and Order können nur von einer konziliaren Kirchengemeinschaft angegriffen werden. Nachdem die kirchentrennenden Differenzen in der Lehre im Umriß überwunden sind, tauchen vor uns jene theologischen Probleme auf, die die Kirchen nicht mehr getrennt, sondern nur noch gemeinsam lösen können. Es sind die missionarischen Probleme der Weltchristenheit und die ethischen Probleme der Christen in der geteilten und bedrohten Welt heute. Die Zeit drängt!

Es ist darum nicht ratsam, das Erreichte wieder in Frage zu stellen und die verbindlichen Entscheidungen, die notwendig sind, durch die Einrichtung weiterer Kommissionen aufzuschieben. Wir stehen auf einer Schwelle. Das bekannte Land der konfessionell getrennten Kirchen liegt hinter uns. Das unbekannte Land konziliarer Kirchengemeinschaft liegt vor uns. Daß in dieser Situation viele von einer „Schwellenangst" gequält werden, ist nur zu verständlich. In Wirklichkeit aber hat die ökumenische Bewegung den *point of no return* bereits hinter sich. Es gibt eine sachliche Unausweichlichkeit. Die Arbeit von Faith and Order beweist es, und wer immer daran mitgewirkt hat, der weiß es. Diejenige Kirche, die als erste verbindliche Schritte zur konziliaren Gemeinschaft macht, wird als die Kirche gelten, die Christus und dem Reich Gottes am nächsten ist.

Wenn man auf der Grenze zu einer neuen Epoche steht, braucht man einen tragenden geistigen Rahmen, um mit Vertrauen voranzugehen und neue Erfahrungen zu machen. Denn der Geist der Hoffnung muß die Sicherheiten des gewohnten Lebens ersetzen, die man verläßt. Darum fragen wir und lassen uns immer wieder fragen:

II.

Welche Einheit suchen wir?

1. Die ökumenische Bewegung sucht die Einheit der Kirche in der *Wahrheit Christi;* nicht mehr und nicht weniger. Was sie von innen her bewegt, ist das „hohepriesterliche Gebet" Jesu, das er nach Johannes vor seiner Passion an den Vater richtete: „. . . auf daß sie alle eins seien" (Joh 17,21). Mit Recht haben ostkirchliche Theologen westliche Pragmatiker immer wieder darauf hingewiesen, daß die Fortsetzung jenes Gebetes sagt, *welche* Einheit gemeint ist: „. . . gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir; daß auch sie in uns seien, damit die Welt glaube, Du habest mich gesandt". Die Einheit der Kirche, um die Jesus betet und die wir suchen, kann keine andere sein, als Einheit mit der Dreifaltigkeit und Einheit in der Dreifaltigkeit. Das geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes, der den Vater mit dem Sohn verbindet. Es ist die Einheit in der Liebe Gottes und zugleich damit die Einheit in Gott, der in sich selbst Liebe *ist.* Diese *Einheit Christi* in der Kirche sucht die ökumenische Bewegung; nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Ich glaube, daß in dieser Hinsicht die Theologie der Westkirchen von der ostkirchlichen Theologie lernen muß und es auch kann, ohne sich selbst aufzugeben. Die westkirchliche Theologie ist wie das moderne westliche Denken prophetisch und praxisorientiert. Sie will die Wirklichkeit erkennen, um sie zu verändern. Unser Denken ist schon so sehr operationalisiert, daß wir Wahrheit eigentlich nur noch in der Praxis suchen und erfahren. Auch in der Ökumene sind wir – allen voran unsere amerikanischen Freunde – geneigt, aus jeder Hoffnung des Glaubens ein „Programm" zu machen. Was nicht zur Tat wird, hat keinen Wert. Die ökumenische Theologie greift deshalb zur action-reflection-method. In dieser Ausrichtung haben wir Gott gleichsam im Rücken und die Welt als Missions- und Arbeitsfeld vor uns. Doch erst, wenn wir uns herumkehren und die Welt um uns und in uns, Gott aber vor uns haben, beginnen wir die eher mystische, gewiß aber doxologische Theologie der Ostkirche zu verstehen. Dann entdecken wir das Geheimnis der Wirklichkeit. Im grundlosen Staunen werden wir der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes inne und finden ihn in uns und uns in ihm. Durch Gebet, Anbetung, Lobpreis und Meditation antworten wir *auf* Gottes Wort und Geist, bis wir bemerken, daß wir *in* Gott antworten und Raum

in dem offenen Geheimnis der Dreifaltigkeit gefunden haben. Wir reden und schweigen, bis wir bemerken, daß der Heilige Geist selbst in uns redet und wirkt. Dann erfüllt sich das Gebet Jesu an den Vater: „. . . daß auch sie *in* uns seien". Der handelnde Denker will Wirklichkeit erkennen, um Wirklichkeit zu beherrschen. Der staunende Denker will erkennen, um an dem Erkannten teilzunehmen. Beide Weisen des Erkennens sind im lebendigen Wechselspiel aufeinander zu beziehen. Wer hier einseitig wird, der verarmt und macht andere Menschen arm.

Kommen wir von diesem Gedanken auf die Frage nach der Einheit zurück, dann wird es uns leichter, jene Einheit der Kirche zu verstehen, die Jesus nach Johannes gemeint hat: Die Einheit der Jünger und Freunde Jesu untereinander soll der Einheit Jesu mit dem Vater *gleichen*. Der Sohn lebt im Gehorsam und Gebet ganz für den Vater. Er tut seinen Willen und erfüllt seine Sendung. Indem er vorbehaltlos dem Vater *entspricht, ist* er zugleich in dem Vater, und der Vater *ist* in ihm. Die Einheit der Glaubenden, die Kirche genannt wird, ist darum nicht nur eine Versammlung von frommen Individuen, auch nicht nur eine Gemeinschaft in religiösen Vorstellungen und ethischen Werten, sondern wesentlich eine Verbundenheit der Liebe, in der sie miteinander und füreinander da sind. Diese Liebe, durch welche die Glaubenden untereinander der Verbundenheit des Vaters mit dem Sohne entsprechen, ist mehr als ein Tun oder Fühlen. Sie konstituiert ein *neues Sein*, in welchem einer auch in dem anderen *ist*. Diese Gemeinschaft im Sein äußert sich dann in allen Formen der Solidarität, im realen Mit-leiden und in der realen Mit-freude. Sie ist aber mehr als ihre Äußerungen. Die Gemeinschaft der Kirche soll der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes *gleichen*, weil die Einheit der Kirche in der Einheit des Vaters und des Sohnes *begründet* ist.[2]

Welche Einheit also suchen wir? Wir suchen die Einheit des dreifaltigen Gottes, um jener unendlichen Liebe zu entsprechen, die den Vater mit dem Sohn und uns durch den Sohn mit dem Vater verbindet.

Warum suchen wir diese Einheit? Weil die Sendung des Geistes unser Suchen begründet und unser Herz unruhig macht, bis es Ruhe findet in der trinitarischen Einheit Gottes.

2. *Wie kommt diese Einheit zu uns und wie kommen wir in sie hinein?* Das Einheitsgebet Jesu wird das „hohepriesterliche Gebet" genannt, weil es am Anfang der (priesterlichen) Selbsthingabe Jesu steht. Wenn wir uns das deutlich machen, wird unser Blick von der Dreifaltigkeit zum *Kreuz* gelenkt. Die Einheit der Seinen, die Jesus erbeten hat, ist durch ihn selbst in seinem Tod begründet. Die Wahrheit, die ökumenische Einheit schafft, ist darum keine andere als die befreiende, vereinigende und erlösende Wahrheit seines Todes auf Golgatha. In

seinem „vergossenen Blut", in seinem „offenen Herzen" ist die Kirche schon frei und schon tiefer eins, als wir es erkennen und verstehen können.

Diese Erkenntnis hat sich seit Lund 1952 auf vielen ökumenischen Konferenzen und auch im Leben und der Erfahrung vieler Christen durchgesetzt. *„Je näher wir zu Christus kommen, desto näher kommen wir zueinander"*, hieß es in Lund. „Durch unsere Spaltungen hindurch entdecken wir das Geheimnis der uns von Gott in Christus gegebenen Einheit." Was das in der Wirklichkeit unserer Erfahrung heißt, sagt der genauere Satz, der seit vielen Jahren auf allen ökumenischen Begegnungen zu hören ist: *„Je näher wir zum Kreuz kommen, desto näher kommen wir zueinander"*.[3] Ökumene entsteht nicht aus einer humanen Einheitsvision, die wir für andere entwerfen, so wichtig eine solche für die geteilte Menschheit heute ist. Ökumene entsteht vielmehr dort, wo wir uns selbst unter dem Kreuz Christi finden. Unter seinem Kreuz wird offenbar, daß wir Hungrige in der gemeinsamen Armut und Gefangene in der gemeinsamen Sünde sind. Unter seinem Kreuz sind unsere Hände leer und unsere Herzen schwer. Aber unter seinem Kreuz werden Gottlose gerechtfertigt, Feinde versöhnt, Gefangene befreit, Arme reich gemacht und Traurige getröstet. Darum entdecken wir uns gemeinsam unter dem Kreuz als Kinder der gleichen Freiheit Christi und als Freunde in derselben Gemeinschaft des Geistes.

„Je näher wir zum Kreuz kommen, desto näher kommen wir zueinander", das heißt

a) die Kirche ist aus dem Kreuzestod Christi geboren. Seine Todesschmerzen sind die Geburtsschmerzen der Kirche, denn aus dem Leiden des Messias wird das messianische Volk geschaffen. Ob wir die evangelische Kreuzestheologie, ob wir die orthodoxe Eucharistietheologie oder die katholische Theologie des mysterium paschale ansehen, – hier gibt es eine starke Konvergenz und bereits eine tiefe Gemeinsamkeit.

„Je näher wir zum Kreuz kommen, desto näher kommen wir zusammen", das heißt

b) daß diese Einheit der Kirche „unter dem Kreuz", d.h. im gemeinsamen Widerstand und gemeinsamer Verfolgung erfahren wird. Ökumenische Gemeinschaft ist entstanden und entsteht auch heute nicht so sehr auf Weltkonferenzen als vielmehr in Gefängnissen. Aus den Konzentrationslagern und Gefangenenlagern des Zweiten Weltkrieges entstand der ökumenische Wille in Europa. In den Gefängnissen der Diktaturen überall in der Welt wird heute die Einheit der Kirche erlebt. Das ist Basis-Ökumene. In Anfechtungen und unter Foltern entsteht in jenen Zonen des Schweigens schon heute die wahre und eine Kirche. Die Gemeinschaft der Märtyrer reicht tiefer als jene Gemeinschaft, die wir auf provisorische Weise „ökumenisch" oder „konziliar" nennen. Ohne das

Gedenken der Gefangenen und der getöteten Zeugen Christi gibt es keine Hoffnung für die Zukunft der Kirche. Die namentliche Fürbitte für die Kirchen und für die einzelnen Christen „unter dem Kreuz" muß am Anfang aller ökumenischen Gottesdienste, Versammlungen und Konferenzen stehen.

Denn:

Die Kirche ist aus dem Kreuz Christi geboren und sie wird „unter dem Kreuz" wiedergeboren.

Die Kirche ist in der Hingabe Christi für die vielen die *eine Kirche,* und sie wird durch ihre eigene Hingabe in Zeugnis und Widerstand von neuem vereinigt.

3. Welche Einheit suchen wir? Wir suchen die Einheit mit dem dreifaltigen Gott und in ihm.

Wie kommen wir in diese Einheit? Je näher wir zum Kreuz kommen, desto näher kommen wir in diese Einheit.

Zwei große theologische Traditionen kommen hier zusammen und verschmelzen: die evangelische Kreuzestheologie und die orthodoxe Trinitätslehre. Zwar waren sie nie wirklich getrennt, doch ihre Einheit ist nicht immer deutlich erkannt worden. Heute scheint sich gerade hier die wichtigste theologische Konvergenz zu ereignen:

„Das Lamm, das von Anbeginn der Welt geschlachtet ist", steht nach altkirchlicher und orthodoxer Tradition „mitten im ewigen Heiligtum der Dreifaltigkeit".[4] Darum ist das Kreuz das Zeichen der ewigen Liebe Gottes. Folgt man Berdjajew, dann gehören das christliche Mysterium der Dreifaltigkeit Gottes und das christliche Mysterium von Golgatha zusammen. Beide sind eins in der Bewegung der göttlichen Passion.

Kreuzestheologie war für *Luther* die Erkenntnis der Offenbarung Gottes im gekreuzigten Christus: Gottes Weisheit erscheint als Torheit, Gottes Kraft vollendet sich in der Schwachheit, Gottes Herrlichkeit läßt sich schauen in Niedrigkeit, und Gottes Leben wird mächtig im Tod seines Sohnes.[5]

Kreuzestheologie war für *Philaret von Moskau* die Erfahrung „der Liebe des Vaters, die kreuzigt, der Liebe des Sohnes, die gekreuzigt ist, und der Liebe des Heiligen Geistes, die durch die unbesiegbare Macht des Kreuzes triumphiert".[6] Der Gemeinschaft dieser Erkenntnisse ist nichts hinzuzufügen als die notwendige Konsequenz. Diese ist für die evangelische Theologie sicher die Überwindung des modernen Monotheismus und Monismus kraft trinitarischen Denkens. Diese könnte für die orthodoxe Theologie die Überwindung ihrer Neigung zum Platonismus und zum Dualismus kraft der Kreuzestheologie sein.

III.

Schismatisches und ökumenisches Denken

Wenn Christen und ganze Kirchen aus den engen Horizonten ihrer partikularen Traditionen und Konfessionen auswandern und den umfassenden ökumenischen Horizont erkennen, beginnt ein Umdenken. Dieser Lernprozeß, den man an sich selbst beobachten kann, ist mit den Schmerzen und Freuden der Umkehr verbunden. Man beginnt das partikulare Denken zu überwinden. Partikulares Denken ist ein isolierendes, ausschnittartiges und selbstzufriedenes Denken; ein Denken, das, weil es nur sich selbst kennt und bestätigen will, mit einem Absolutheitsanspruch auftritt. Wir halten unsere eigene Partikularität, Begrenztheit und Relativität nicht aus. Darum versteifen sich einzelne und ganze Gruppen auf ihren Besitz. Sie sind von Angst besessen und verbreiten Angst um sich her. Partikulares Denken ist im Grunde schismatisches Denken. Im Zeitalter der Kirchenspaltungen und des konfessionellen Absolutismus haben wir uns an das schismatische Denken so sehr gewöhnt, daß manche es nicht mehr bemerken. Wir grenzen uns ab, wir profilieren uns ängstlich gegen andere, wir behaupten uns und unser Erbe. Das nannte man noch vor kurzem „Kontroverstheologie". Es war Theologie im Dienst der Kirchenspaltung und der konfessionellen Selbstbehauptung. Ökumenisch zu denken heißt, das schismatische Denken zu überwinden. Das ist nur möglich, wenn das partikulare Denken durch ein universales Denken überwunden wird. Wie geschieht das?

Man kann die Glaubens- und Lebenszeugnisse der Christenheit auf ihre Partikularität hin betrachten. Dann gibt es orthodoxe, katholische und protestantische und noch andere Zeugnisse, und das Verstehen endet mit der Erkenntnis: das ist orthodox, das ist katholisch, das anglikanisch und das lutherisch.

Man kann diese Zeugnisse aber auch auf ihre Universalität hin betrachten. Dann versteht man sie als Äußerungen der einen und ganzen Kirche. Dann prüft man sie in diesem universalen Horizont und antwortet in dieser Gemeinschaft. Das theologische Denken wird dadurch nicht leichter, sondern schwerer, weil man die Probleme und Kontroversen dann nicht länger auf die Konfessionsverschiedenheit abschieben kann. Ökumenisch denken heißt: *Bedenke das Ganze: das Ganze der einen Kirche!*

Wenn schismatisches Denken darin besteht, daß man seinen Teil für das Ganze hält und absolut setzt, dann löst das ökumenische Denken dieses Syndrom von Angst und Hochmut auf und ermöglicht es, bewußt unvollkommen, begrenzt, offen für andere und angewiesen auf andere zu existieren. Absolut ist der Anspruch der Wahrheit auf uns, nicht unser Anspruch auf sie. Allumfassend ist das göttliche Reich, nicht unsere Bereiche. Ich glaube, es ist eine Stärke des ökume-

nischen Denkens, durch Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit die Sehnsucht nach dem anderen zu erwecken. Ökumenisch denken, das heißt darum auch: *Bedenke, daß Du nur ein Teil bist: – ein Teil der einen Kirche!*

Ökumenisches Denken darf sich nicht in den Abstraktionen des „Weltmaßstabes" verlieren, wie manche meinen und viele befürchten. Es muß sich immer wieder am trinitarischen Denken orientieren: nämlich an der Einheit der göttlichen Personen. Hier gibt es keine Auflösung ins Allgemeine und auch keine Auflösung ins Besondere. Ökumenisches Denken wird sich heute in drei Perspektiven bewähren müssen:

a) *Die ganze Kirche:* Nachdem durch Jahrhunderte hindurch die vermeintliche Einheit der Kirche in Konflikten immer nur durch Trennung und Abspaltung erkauft worden ist, müssen wir energisch den umgekehrten Weg gehen und sichtbare Einheit durch Vereinigungen finden. Es gehört zur Kraft des Heiligen Geistes, Konflikte auszuhalten und Widersprüche in sich zu überwinden, ohne nach dem leichten Mittel der Ausscheidung dissidenter Minderheiten zu greifen. Möge die Aufarbeitung der Kirchenspaltungen und die Aufhebung der Schismata in der Christenheit aus fast zweitausend Jahren Geschichte nicht noch einmal zweitausend Jahre dauern!

b) *Das ganze Volk Gottes:* Es gibt im Grunde nicht zwei Völker Gottes, ein „altes" und ein „neues". So wie Gott einer ist, so ist auch sein Volk eines. Die ökumenische Bewegung und das ökumenische Denken stoßen darum zuletzt immer wieder auf das erste Schisma, aus dem die Heidenchristenheit hervorgegangen ist: die Trennung von Kirche und Israel. Hier begann das schismatische Denken im Christentum. Hier muß es zuletzt auch aufhören. In dem Juden Jesus Christus sieht uns Heidenchristen nicht nur der wahre Gott und der wahre Mensch, sondern auch Israel an. Durch ihn erkennen wir Israel und sind mit Israel verbunden, denn durch ihn sind die Verheißungen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs auf uns gekommen. Die ökumenische Bewegung wird ohne Israel nicht zur Ruhe kommen und nicht vollendet werden. Darum erkennen wir, daß auch die „ganze Kirche" ohne Israel noch unvollkommen und nicht am Ziel ist. Wir hoffen gemeinsam auf jenes größere Reich Gottes, in welchem Israel und die Kirche eins sein werden. Ökumene mit Israel heißt, die Glaubens- und Lebenszeugnisse Israels als Zeugnisse des *einen Volkes Gottes* zu verstehen lernen. Ökumene mit Israel heißt, in der unvollkommenen Kirche auf das vollkommene Reich zu warten. Es wäre ein großer Fortschritt in der ökumenischen Bewegung, wenn die Kirchen das „Gespräch mit Israel" nicht mehr im Rahmen des „Dialogs mit nichtchristlichen Religionen", sondern mitten im Zentrum von Faith and Order führen würden.

c) *Die ganze Menschheit*

Israel und die Kirche sind endlich nicht um ihrer selbst willen da, sondern für Schalom der Völker und das Heil der Menschen. Der Ökumene der ganzen Kirche und auch der Ökumene des ganzen Volkes Gottes droht die tödliche Gefahr der Selbstisolation, wenn nicht bei jedem ihrer Schritte die geteilte, vom Tod bedrohte Menschheit präsent wird. Das Zusammenwachsen hat seinen Sinn darin, daß man gemeinsam über sich hinaus wächst. Die Spaltungen der Vergangenheit können nur im Blick auf eine größere Zukunft überwunden werden. *Ökumene* ist, wie der profane Name sagt, Offenheit der Kirche für den „bewohnten Erdkreis". Für die Masse des armen Volkes aber ist die Erde unbewohnbar. Israel und die Christenheit haben die Aufgabe, in Solidarität mit dem Volk die Erde bewohnbarer zu machen. Sie haben auch die Aufgabe, für das Überleben der Erde selbst zu sorgen. Denn dieses sind messianische Aufgaben. Sie gehören in die praeparatio messianica des kommenden Herrn (Ps 24).

IV.

Nächste Schritte

Wenn es so ist, daß nach fünfzig Jahren theologischer Arbeit in der Ökumene „Theologie vereinigt", aber „Dienst noch trennt", dann ist jetzt die *Ökumene der Kirchenleitung und des Dienstes* an der Tagesordnung. Zum Abbau der Schranken und der Einseitigkeit des konfessionellen Zeitalters und zu ihrer Erneuerung im ökumenischen Zeitalter sollten die Kirchen ökumenische Synoden und Konzile einberufen.

Hier müssen aber viele Kirchen zunächst in sich und für sich selbst die Öffnung zur ökumenischen Gemeinschaft vollziehen. Die Delegation der ökumenischen Aufgaben an Kommissionen oder Spezialisten hat ihre Zeit gehabt. Die Zeit geht zu Ende. Heute ist die *Ökumene an der Basis der Gemeinde* der nächste Schritt. Die Kirchenleitungen werden ihr dienen, nicht aber sie verhindern dürfen. Die Listen der notwendigen Schritte liegen für einige Kirchen schon vor. Für die katholisch-evangelische Gemeinschaft steht hier nach der gemeinsamen Eucharistieerklärung und der Klärung des Amtsbegriffs die Angleichung der Praxis des Herrenmahls in den getrennten Kirchen und danach die gemeinsame Feier bevor, um nur ein Beispiel zu nennen.

Erst von dieser Basis aus werden die Kirchen in der Lage sein, diejenigen theologischen und praktischen Probleme, die alle gleichermaßen betreffen, auch gemeinsam zu lösen. Es sind dies die neuen Aufgaben aus dem Bereich der Religionen und der Mission. Es sind dies die neuen Aufgaben im Bereich der politischen Freiheit und der ökumenisch-sozialen Gerechtigkeit. Die Schwierigkeiten

auf diesen Gebieten wachsen immens. Ohne ökumenische Gemeinschaft ist kein christliches Subjekt da, das sie überwinden könnte. Unsere Verantwortung ist universal geworden. Die Entscheidungsträger dürfen nicht länger provinziell bleiben.

Die Idee eines ökumenischen Konzils, auf dem die Christenheit mit einer Stimme spricht, mag ein Traum sein. Mit diesem Traum zu leben aber heißt, konkrete Schritte zu seiner Erfüllung zu tun.

Lassen Sie mich mit einer persönlichen Erklärung schließen:

Ich sehe vor mir das Zusammenwachsen der Kirchen zu einer konziliaren Gemeinschaft.

Ich höre diese Gemeinschaft den ursprünglichen Glauben gemeinsam bekennen.

Ich ahne die Gestalt dieser Kirche in den brüderlichen Gemeinden des Volkes: „. . . damit die Welt glaube".

ANMERKUNGEN

[1] Aus der Erkenntnis der kirchentrennenden Bedeutung sog. „nichttheologischer Faktoren" wurde 1953 eine Studie zum Thema „Social and Cultural Factors" angeregt. Doch erst 1955 erreichte Dean Muelder, daß eine Arbeitsgruppe das Thema „Institutionalism" bearbeitete. Ihr Bericht wurde 1963 in Montreal vorgelegt. Danach verschwand das Problem aus dem Bewußtsein von Faith and Order. (Vgl. Ökumenischer Rat der Kirchen. Institutionalismus. Bericht der Studienkommission, Zürich 1963.) Offenbar fehlen die analytischen Methoden, um das angezeigte Problem zu erfassen.

[2] Vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1952[12], S. 392 ff.

[3] Vgl. J. Moltmann, Ökumene unter dem Kreuz, in: Neuer Lebensstil, München 1977, S. 96 ff.

[4] P. Evdokimov, Christus im russischen Denken, Trier 1977, S. 64.

[5] W. v. Loewenich, Luthers Theologia Crucis, Witten 1967[5].

[6] Zit. nach P. Evdokimov, a.a.O. S. 64, 228.

Berufen zur Einheit
oder
Die epikletische Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft

VON NIKOS A. NISSIOTIS

Zur Einheit berufen sein – das bedeutet für uns alle ohne jeglichen Unterschied, in vollkommener Abhängigkeit von Gott zu existieren. Es gibt unter uns keine Privilegierten – besondere Glieder des einen und unteilbaren Leibes Christi –, die diesem Ruf sich entziehen könnten.

Wenn wir die Einheit in diesem Sinne als einen Ruf Gottes verstehen, dann können wir auch das Werk der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die vor nunmehr fünfzig Jahren in dieser Stadt ins Leben gerufen wurde, wirklich erfassen. Mit diesem Ruf zur Einheit müssen wir uns heute wie damals auseinandersetzen. Denn es ist nicht zu leugnen, daß wir trotz aller Fortschritte, trotz aller vorgeschlagenen und auch verwirklichten Einheitsmodelle, trotz der gegenwärtig laufenden zwischenkirchlichen Verhandlungen, trotz des heute zwischen verschiedenen Traditionen herrschenden Verständnisses und Respekts und trotz der Annäherung zwischen christlichem Westen und christlichem Osten heute erst am Anfang eines langen und schweren Weges stehen, der uns zur Vereinigung der drei großen Gemeinschaften der christlichen Tradition führen soll. Man könnte sogar sagen, daß wir hinsichtlich mancher Fragen heute in eine Art Sackgasse geraten sind und etwas den Mut verloren haben. Die Probleme, mit denen wir zu kämpfen hatten, nahmen uns einige unserer Illusionen und ließen ein Gefühl der Bitterkeit in uns zurück. Andererseits aber haben wir erkannt, daß die Kirche nicht von einem Tag auf den anderen wiederzuvereinigen ist und vor allem nicht in der Form, wie wir es uns – ausgehend von unseren jeweiligen Traditionen und unserem theologischen Denken – vorgestellt hatten. Denn neben unseren Partikularinteressen und einseitigen Überlegungen gibt es sehr viele andere Elemente, die hierbei eine Rolle spielen werden.

Daher müssen wir diesen Jahrestag zum Anlaß nehmen, uns wieder der Reflexion zuzuwenden, um eine gewisse Stagnation zu überwinden und dem Streben nach Einheit neue Impulse zu geben. Wir haben es möglicherweise versäumt, unsere Probleme klar und eindeutig zu formulieren und die Tatsache ernst zu nehmen, daß wir zur Einheit berufen sind und sie folglich weder besitzen noch

aus uns selbst heraus schaffen können. Wenn wir davon ausgehen können, daß die Theologie des Heiligen Geistes die bedeutendste Wiederentdeckung ist, die aufgrund der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung bzw. der gesamten ökumenischen Bewegung sowie auch von allen Erneuerungsbewegungen und charismatischen Gemeinschaften gemacht worden ist, dann haben wir heute die Aufgabe, ihre Prämissen kritisch zu überprüfen. Dies scheint mir sowohl für die Gegenwart wie auch im Blick auf die neue Ära, in die wir mit diesem fünfzigsten Jahrestag der Bewegung eintreten, von besonderer Bedeutung zu sein. Lassen Sie mich daher beginnen mit einem Überblick über die pneumatologische Theologie, bevor ich den Versuch machen werde, das Wesen dieser Wiederentdeckung aufzuzeigen – der Wiederentdeckung der zentralen Stellung der Kraft des Heiligen Geistes in der ökumenischen Theologie und im kirchlichen Leben.

1. *Die Wiederentdeckung der pneumatologischen Dimension*

Zunächst einmal steht fest, daß diese Entdeckung sich dort vollzieht, wo Christen an einem Ort und gleichen Sinnes versammelt sind. Die christliche Versammlung – und vor allem eine solche, bei der Vertreter getrennter Kirchen anwesend sind – hat immer und überall eine tiefe theologische Dimension, welche in jedem von uns den Wunsch und die Erwartung der unbegreiflichen und paradoxen Gegenwart des Heiligen Geistes wachwerden läßt. Aus diesem Grund sah sich die ökumenische Bewegung mit einem Geschehen konfrontiert, das sie durch ihre bloße Existenz als Sammlungsbewegung getrennter Kirchen ausgelöst hatte. Dieses Geschehen hat zu einer dynamischen Entwicklung der Theologie des Geistes in den vergangenen Jahrzehnten sowie dazu geführt, daß sich heute charismatische Gruppen, Erneuerungsbewegungen wie auch die Pfingstler als Alternative zum traditionellen Christentum anbieten.

Die erste der christlichen Gemeinschaften, die die pneumatologische Dimension des Rufs zur Einheit erkannt hat, ist die russisch-orthodoxe Gemeinde des St. Sergius-Instituts in Paris gewesen. Diese Auffassung war typisch für Orthodoxe, die unter westlichen Christen leben – mit denen sie ja gemeinsam zur Einheit berufen sind –, während die Mutterkirchen in den östlichen Ländern diese Dimension nicht in gleichem Maße erfahren konnten und daher zunächst weniger berührt waren von dieser Wiederentdeckung des Geistes. Auch die westliche Theologie hat sich ihr nach langem Zögern erst nach und nach und mit der ihr eigenen kritischen Distanz geöffnet. Lassen Sie mich an dieser Stelle hinzufügen, daß die Wiederentdeckung der Pneumatologie auch das Ergebnis einer theologischen Evolution im Westen ist, und zwar insofern, als sie eine Gegenreaktion oder auch ein Korrektiv zur idealistischen und moralischen Theologie

des 19. Jahrhunderts und zum Christozentrismus einer „Theologie des Kreuzes" darstellt, die wiederum selbst als Reaktion auf die philosophische, scholastische und statische Theologie entstanden war. Die Pneumatologie ist wie ein frischer Wind, der sich erhebt gegen den theologischen Rationalismus, gegen die Verschulung und Verwissenschaftlichung der Theologie, gegen die Absicherung durch das systematische Denken, durch Normen, Gesetze und das daraus entstandene kanonische Recht. Sie konfrontiert uns mit dem Paradoxen, dem Außergewöhnlichen, dem Neuen und dem Bruch. Sie ist dynamisches Bezugnehmen auf den ständigen gesellschaftlichen Wandel, auf das neue Zeitalter, das seinen Einzug in die Geschichte hält und ihre Entwicklung beschleunigt. Sie ist der Ruf zur universalen Gemeinschaft und kündigt uns das Kommen des Reiches Gottes an, das die Dynamik der Zukunft enthüllt und damit die statische Dimension der Vergangenheit sichtbar macht, welche das Nachdenken über die kirchliche Tradition verhindert hat.

So hat die Theologie überall in der Bibel von neuem entdeckt, daß der Heilige Geist in allen wichtigen Phasen der göttlichen Ökonomie wirkt. Ebenso wie im 4. Jahrhundert nach der Bestätigung der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater auch die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes als Hypostase und göttliche Person (und nicht als unpersönliche Kraft) festgestellt werden mußte, ebenso hat auch der radikale Christozentrismus, der im Westen begleitet war von der Theologie der Gnade und einer strengen und präzisen Sakramentologie, das Entstehen der Pneumatologie bewirkt, die entweder als Ergänzung dieser Theologie oder auch als Korrektiv betrachtet wurde für die Übertreibungen eines verschleierten Christomonismus und einer zu sehr auf die Identität Christi (des Hauptes) mit seinem Leib fixierten Ekklesiologie.

Damit betrachtet die Theologie der Gegenwart – und zwar sowohl die katholische wie auch die protestantische und die orthodoxe – auf der Grundlage der Bibel den Heiligen Geist als persönlichen Gott, als denjenigen, der die Einheit sowohl Gottes – des Vaters und des Sohnes – als auch zwischen Gott und den Menschen bewirkt, als denjenigen, durch den die Welt sich beständig erschafft und erneuert, durch den sich Christi Fleischwerdung vollzieht (Luk 1,35; Mt 1,18–20), in dem Christus seine messianische Mission erfüllt (Lk 4,14 und 18), der das Blut Christi in Gott für das Heil der Welt darbringt (Hebr 9,14), der Christus wiederauferstehen läßt (Röm 1,4; 8,11), der am Pfingsttag die Kirche gründet (Apg 2,1), der der Kirche den Missionsauftrag gibt. Er ist es, der die Transfiguration des Menschen bewirkt (1 Kor 3,17), der die Kirche zur vollkommenen Wahrheit hinführt (Joh 16,23), der der Welt vor Augen führen wird, daß sie sich hinsichtlich Gerechtigkeit, Urteil und Sünde schuldig gemacht hat, der uns Zugang zum Vater gibt und uns im Glauben festigt (Röm 8,16; Gal 4,6),

der uns die Freiheit in Christus gibt und uns angesichts seiner Rückkehr am Ende der Zeiten an ihn bindet (arrabon) und damit in der Geschichte das eschatologische Zeitalter anbrechen läßt.

Wenn daher in der heutigen Theologie und im Leben der Kirchen eine gewisse Dynamik und Tendenzen zur Erneuerung zu beobachten sind, wenn Egoismus und Selbstgenügsamkeit in zunehmendem Maße einer Hinwendung zur Welt Platz machen, wenn man eine Aufwertung des paradoxen Elements, des Geheimnisvollen, der mystischen oder revolutionären Erfahrung im Namen Christi für notwendig hält, wenn das Bedürfnis wach wird, sich der Universalität der Mission und des Glaubens zu öffnen, wenn das Bedürfnis nach einer Theologie der Kultur, der Politik, des Kampfes gegen den Rassismus, der Gewalt, der Ungerechtigkeit, der Ungleichheit, der Ausbeutung, nach einer kosmischen, eucharistischen und eschatologischen Theologie, nach liturgischer Erneuerung oder einer Bewegung gegen den Institutionalismus verspürt wird, so findet all dies letztlich seinen Ursprung in der Pneumatologie.

Selbstverständlich gibt es nicht nur eine einzige, sondern mehrere verschiedene, den jeweiligen theologischen Traditionen und den jeweils für die Erneuerung der Kirche gewählten Mitteln entsprechende Pneumatologien. Einige unter ihnen akzentuieren den Gegensatz zwischen dem dynamischen Geschehen des gelebten Glaubens als elementarer Kategorie des persönlichen Lebens in Christus einerseits und der Institution als notwendigem Übel andererseits. Andere lehren die Übereinstimmung beider und sehen das sakramentale Leben innerhalb der Kirche durch den Geist gewährleistet. Wieder andere lassen den Dualismus zwischen dem charismatischen Leben des Geistes und dem kirchlichen Leben bestehen. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß eine Vielzahl zentrifugaler Bewegungen zu beobachten ist, durch die sich die Pneumatologie von der Christologie unterscheidet. In der Pneumatologie wird der Geist nicht von Christus in die Welt gesandt; dort ist er nicht sein Geist und wirkt nicht kraft des Heils Jesu Christi. Die Pneumatologie ist radikale Auflehnung gegen jegliche Institution und jegliches theologische Wissen. Gott ist ausschließlich Erfahrung, er manifestiert sich durch das Charisma der Glossolalie oder durch das Schweigen, in denen sich eine in der Freiheit des Geistes gelebte Begeisterung verbirgt, durch Gemeinschaften, die sich endgültig aus den Zwängen der Vergangenheit und der Traditionen gelöst haben. Was Gregor von Nazianz im 4. Jahrhundert sagte, behält auch für uns seine Gültigkeit: „Manche betrachten den Heiligen Geist als Kraft, andere als Geschöpf, wieder andere als Gott; die Mehrzahl der Menschen jedoch weiß ihm keinen Namen zu geben" (Orat. 31,5).

Uns stellt sich nun die Frage, in welchem Maße die Wiederentdeckung der pneumatologischen Dimension zur Förderung der christlichen Einheit, zur Er-

neuerung der Kirche und ihrer dynamischen Präsenz in der Welt beigetragen hat. Zunächst einmal müssen wir zugeben, daß diese Wiederentdeckung für die historischen Kirchen eine ausgesprochen konstruktive Infragestellung bedeutete und sie auf die Notwendigkeit flexiblerer Strukturen aufmerksam machte. Darüber hinaus hat sie die Christen veranlaßt, über ihre eigenen engen Grenzen hinwegzublicken, um auch die anderen Christen zu sehen und sie als Brüder anzuerkennen. Sie hat dazu beigetragen, daß die Kirchen sich dem Außen – d. h. der Welt – zuwandten (Uppsala 1968 und Zweites Vaticanum). Und schließlich war sie eine Infragestellung der Introvertiertheit theologischer Methoden und des scholastischen Denkens.

Nichtsdestoweniger sieht es so aus, als habe diese Pneumatologie trotz einer nicht unerheblichen Annäherung zwischen den großen historischen Kirchen – der katholischen, protestantischen und der orthodoxen Kirchen – keinen entscheidenden Beitrag zum Prozeß der Wiedervereinigung geleistet. Es ist äußerst schwierig, genauer auf die Ursachen dieses Unvermögens einzugehen. Ich möchte mich daher – auch auf die Gefahr der Verallgemeinerung hin – auf die Feststellung beschränken, daß wir alle bis zu einem gewissen Grad unsere Positionen beibehalten haben und daß diese Pneumatologie nicht mehr hat leisten können, als diese Positionen etwas aufzulockern; sie sind heute weniger rigide, offener, verständlicher und dialogorientierter. In der Praxis muß man jedoch allzuoft eine – wenn auch nicht explizite – Wiederaufwertung dieser Positionen und eine sehr subtile Tendenz zur Propaganda feststellen. Die römisch-katholische Pneumatologie stellt zwar alles in Frage, festigt hierdurch aber indirekt die interne Disziplin und rechtfertigt die pyramidenförmige hierarchische Struktur der Kirche. Die protestantische Pneumatologie nimmt geschichtlich bedingte Strukturen nicht widerspruchslos hin, verteidigt jedoch eine kirchliche Institution, die in mancher Hinsicht ihren Ursprüngen nicht mehr gerecht wird und ihre Kontinuität verloren hat. In der orthodoxen Pneumatologie besitzt die Bewegung zum Innern der Kirche und zu einem charismatischen Leben hin zwar einen sehr hohen Stellenwert, aber andererseits wird hier auch die Selbstgenügsamkeit des Sakramentalismus und eines mystischen Esoterismus gefördert.

An der Schwelle zur zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts von Glauben und Kirchenverfassung müssen wir also die Prämissen der Pneumatologie kritisch überdenken. Versuchen wir einmal, sie aus einer anderen und ganz neuen Perspektive zu betrachten, damit wir das Wirken des Heiligen Geistes, des Geistes der Einheit im Leib Christi, besser verstehen lernen.

2. *Die epikletische Bedeutung der Pneumatologie und ihre Konsequenzen für die Einheit*

Um die Theologie effizienter in den Dienst der Einheit stellen zu können, müssen wir ihrer „epikletischen" Bedeutung mehr Aufmerksamkeit schenken, als dies in der Vergangenheit der Fall war. Die Epiklese ist die Vorbedingung für die Ausgießung des Heiligen Geistes: Aufgrund des Heils, das uns in Christus gegeben ist, müssen wir den Heiligen Geist vom Vater erbitten. Mit dieser Anrufung Gottes, des Vaters, bitten wir um die Gnade, die Christus zuteil werden läßt, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Es ist die Erfüllung der Verheißung Christi, seinen Jüngern den Tröster, den Paraklet, zu senden, der sie alles lehren wird (Joh 14,26). Der Geist ist die Gnade Gottes; durch ihn handelt Gott nach eigenem Ermessen, gnädiglich und vollmächtig. Als Antwort auf die Epiklese der Kirche läßt der Heilige Geist das auf dem Kreuz vergossene Blut Christi in seinen Leib, d.h. die Kirche fließen, um sie zum charismatischen Leben zu rufen, sie zu erbauen, sie lebendig zu machen und zur Fülle der Wahrheit zu führen. Der von der Kirche angerufene Heilige Geist verwandelt das Heil Christi, das für alle Zeiten gegeben ist, in eine permanente geschichtliche Wirklichkeit. Die Epiklese eröffnet diese „Möglichkeit-Gewißheit", indem sie die Verheißung Christi erfüllt, denn der Geist ist die Quelle des Lebens; er spendet Leben im Namen des Vaters.

Für die Gläubigen und die Kirche ist die Epiklese somit der wichtigste Augenblick im Wirken des Heiligen Geistes, der Träger des Heils in Christus ist. Die Bibel setzt in gewisser Weise das Heil mit der Anrufung des Namens Gottes gleich. Im Alten Testament erscheint Gott und sagt: In jenen Tagen „werde ich ausgießen meinen Geist . . . Und Zeichen werde ich geben am Himmel und auf Erden: Blut und Feuer und Rauchsäulen . . . Und jeder, der den Namen Jahwes anruft, wird gerettet" (Jerusalemer Bibel, Joel 3,2–5). Dies wird im Römerbrief, der sich auf diesen Text bezieht, *post eventum* bestätigt, d.h. nach dem Pfingstgeschehen, das mit paradoxen Zeichen den Anbruch der Zeit des Heils ankündigt, denn über die Apostel steigt der Geist auf alles Fleisch in der Welt herab. Die Epiklese ist ein Aufruf zu einer neuen Einheit, die keine rassischen, sprachlichen oder religiösen Unterschiede mehr kennt: „Es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen; es ist über sie allzumal der eine Herr, reich für alle, die ihn anrufen. Denn wer den Namen des Herrn wird anrufen, soll gerettet werden" (Röm 10,12–13).

Deshalb wird mit Anbruch des christlichen Zeitalters die Anrufung des Vaters um den Geist zum Höhepunkt der Liturgie. Die Epiklese ist explizit in allen eucharistischen Texten wie auch in den anderen Texten der Gottesdienste nach

östlichem Ritus und implizit in allen Gottesdiensten nach westlichem Ritus enthalten. „Wir rufen dich an, sende deinen Heiligen Geist auf uns herab und auf diese dargebrachten Gaben, sie verwandelnd durch deinen Heiligen Geist" (Chrysostomos-Liturgie). Das ist der liturgische Akt, der den Einsetzungsworten vorausgeht. Der Geist, der die Fleischwerdung Christi bewirkt hat, bewirkt nach der Epiklese durch die Kirche die Verwandlung aller, die in seinem Namen versammelt sind, sowie der Abendmahlselemente, die zu Leib und Blut Christi werden. Ebenso gibt es keinen Taufritus, bei dem nicht der Heilige Geist angerufen wird, und keinen Gottesdienst, nach welchem Ritus er auch immer gefeiert wird, der nicht mit der Epiklese beginnt, in der man sich mitunter direkt an den Heiligen Geist wendet: „Himmlischer König, Tröster, Geist der Wahrheit, allgegenwärtig und alles erfüllend, Hort der Güter und Spender des Lebens, komm und wohne in uns, reinige uns von jedem Fehl und rette, Gütiger, unsere Seelen" (orthodoxer Pfingstgottesdienst).

Im orthodoxen Gottesdienst wird der Heilige Geist hypostatisch als persönlicher Gott angerufen, wann immer die höchste Gnade Gottes den Gläubigen, die als Leib im Namen Christi an einem Ort und gleichen Sinnes versammelt sind, zuteil wird. Für die Orthodoxie gehört der Akt der Epiklese wesensmäßig zum Glauben der Kirche, ja, sogar zum Wesen der Kirche selbst, das somit als *epikletisch* bezeichnet werden kann. Die Kirche ist in gewisser Weise die permanente Anrufung des Vaters um den Heiligen Geist kraft des in Christus gegebenen Heils. Dies ist wohl die beste Definition der Kirche, falls wir überhaupt eine benötigen.

In dieser Epiklese kristallisiert sich das Ziel der Inkarnation und des Heils in Christus, denn wenn Christus die Fleischwerdung auf sich genommen hat, so geschah das, damit wir den Heiligen Geist empfangen können (Athanasius, De Incarnatione 8, PG 26, 996 c). Durch die Epiklese schaffen wir uns neu als Kirche, werden zum Volk Gottes in Kommunion mit Christus und werden zur Mission ausgesandt in die Welt, versehen mit besonderen Gnadengaben, zum Dienst an dieser Welt für ihre Erneuerung in Gerechtigkeit und Freiheit.

Wenn die Epiklese in der Theologie und im Leben der Kirche diese zentrale Stellung einnimmt, dann müssen wir auch versuchen, die sich daraus ergebenden Konsequenzen aufzuzeigen und sie ernst zu nehmen:

a) Epiklese bedeutet zunächst für uns alle eine totale Abhängigkeit von der göttlichen Gnade oder, besser, von der göttlichen Barmherzigkeit. Dies ist die Haltung der Gläubigen, die Buße tun und deren Geist sich gegenüber Gottes Willen demütig unterwirft (aus diesem Grund knien die Gläubigen in der orthodoxen Liturgie nur während der Epiklese nieder). Wenn die Kirche epikletisch ist, dann ist sie gleichzeitig auch kenotisch, nach dem Bilde Christi, der sich

selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm (Phil 2,7), und gibt jedes Streben nach Triumphalismus und Selbstgerechtigkeit auf. Epikletisch sein bedeutet, „den dringenden Ruf in Christus" zu leben, „in Liebe zu überzeugen, im Geist zu kommunizieren" . . ., „einmütig" zu sein, . . ., „nichts aus Zank oder um eitler Ehre willen (zu tun), sondern in Demut einer den anderen höher als sich selbst (zu achten)" (Phil 2,1–3).

b) In der Epiklese wird jeder Gedanke an ein statisches und institutionalisiertes automatisches Wirken des Heiligen Geistes überwunden. Denn es ist nicht in erster Linie der die Einsetzungsworte sprechende Liturg, sondern das Gebet der Kirche durch den Diakonat des Priesters, das der Gnade die Möglichkeit eröffnet, durch den Heiligen Geist zu wirken. Diese Wahrheit hat grundlegende Konsequenzen, wenn wir uns um eine bessere Anwendung der Pneumatologie in der heutigen Theologie bemühen wollen, um der Einheit in größerem Maße zu dienen. Die Kirche steht unter der Leitung des Heiligen Geistes: „Wo der Geist ist, da ist die Kirche" und umgekehrt (Irenäus, Adv. Haer. III, 24, 1). Diese Gewißheit gründet in der Verheißung Christi, den Heiligen Geist all denen zu senden, die ihn gläubigen Herzens anrufen. Die in der Epiklese enthaltene Erwartung des Heiligen Geistes läßt sich nicht durch irgendein unbestimmtes Gefühl der Sicherheit, der absoluten Gewißheit oder durch Vertrauen in ein geheimnisvolles Wirken ersetzen. Es ist der Heilige Geist, der die Gnade austeilt, die Gemeinschaft mit Christus bewirkt und uns zu Gliedern des Leibes macht. Und durch das Wirken des Geistes bleibt Gott transzendent, erhaben, Feuerflamme, Wind, der „bläst wo er will, und du hörst sein Sausen wohl" (Joh 3,8). Gott ist die Liebe und teilt sich dem Menschen durch seine Gnade mit und ist von nun an mit ihm durch den Geist verbunden. Es handelt sich um eine Beziehung der persönlichen Kommunion, das heißt um eine Beziehung, in der ein Unterschied, ja sogar eine gewisse Distanz zwischen Gott und dem Menschen aufrechterhalten wird. So enthüllt uns die Pneumatologie, wenn sie durch die Epiklese interpretiert und angewendet wird, das Mysterium der Gegenwart Gottes durch die Kirche in der Welt. Diese Gegenwart kann nicht unmittelbar sein, denn dann stellte sie für den Menschen aufgrund der Sünde eine Bedrohung und ein vernichtendes Gericht dar. Im Zusammenhang mit der Präsenz Gottes durch das Wirken des Heiligen Geistes kann die Kirche daher nicht eine extreme oder einseitige Position beziehen, sie kann weder absolute Gewißheit haben, noch sich in einen radikalen Agnostizismus flüchten. Sie muß in kontinuierlicher Spannung mit beiden Extremen leben, um zu einer Vereinigung der beiden Positionen zu gelangen: Auf der einen Seite die in Apostelgeschichte 15,18 zum Ausdruck gebrachte Gewißheit „Denn beschlossen haben der Heilige Geist und wir . . .", auf der anderen Seite die Freiheit des Windes,

der „bläst, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl" (Joh 3,8). Die Epiklese impliziert, daß die Kirche nicht durch ihre institutionellen Strukturen gerechtfertigt ist. Diese Strukturen werden natürlich nicht abgelehnt, doch ruft uns die Epiklese auf, sie flexibler und transparenter zu gestalten, auch wenn die Kirche die Gewißheit hat, zur ganzen Wahrheit *hin*geführt zu werden. So bleibt die Kirche durch die Epiklese in der Demut und der totalen Abhängigkeit von der Gnade Gottes.

c) Die Epiklese ist eine spirituelle Vorbereitung auf die Ausgießung des Heiligen Geistes, die Christus der Kirche verheißen hat; der Heilige Geist wird aber über alles Fleisch ausgegossen, und seine Gnadengaben können auch den Heiden gewährt werden (Apg 10,45). Hieraus folgt eine universale Vision vom Wirken des Heiligen Geistes. Der Geist ist nicht nur der Heilsträger in der und durch die Kirche, sondern auch der Lebensspender, der Schöpfer und der Träger der Erneuerung der gesamten Schöpfung: „Gibt es doch keine Gabe, die ohne den Heiligen Geist in die Schöpfung kommt!" (Basilius, De Spiritu Sancto, XIX, 49). Während der Epiklese symbolisieren die zum Himmel erhobenen Arme des Priesters die Erwartung des Heiligen Geistes seitens der ganzen Glaubensgemeinschaft, aber auch seitens aller Menschen, die um das Kommen des Heiligen Geistes als dem Schöpfer und Erneuerer der Welt bitten. Die Epiklese bewirkt auch die Hinwendung der Kirche nach außen: sie wird zur Kirche für die anderen und wirkt als Ferment der Einheit. Ihre Einheit ist nicht ein Ziel, das sie nur sich selbst gesetzt hat; sie steht im Dienst der ganzen Menschheit.

d) Die Epiklese bereitet uns schließlich auf die Wiederkunft Christi vor. Sie offenbart uns, welche Kraft wir aus der Hoffnung auf die Zukunft schöpfen können, eine Kraft, die uns von den Ängsten der Gegenwart befreit, die durch unsere Trennung entstehen, durch unsere Spaltungen, durch das Scheitern des Menschen, dessen Schwäche ihn dazu verleitet, seine Institutionen, seine Denkformen, seine Kultur zu verabsolutieren. Der Heilige Geist identifiziert sich mit der Kirche als Leib Christi in Vorwegnahme der letzten Vereinigung mit ihm. „Und der Geist und die Braut sprechen: Komm!" (Ofb 22,17). In der Ausübung der *Epiklese* verweist dieses „Komm!" auf die eschatologische Erwartung, die unser begrenztes Denken und Handeln mit ihrer Dynamik durchdringt, dank der Hoffnung als dem erhabensten Resultat des Wirkens des Heiligen Geistes.

So baut die Epiklese die Kirche auf ihrem ursprünglichen Fundament wieder auf und lehrt uns eine authentische Pneumatologie, das heißt eine Theologie des Geistes, die in der ihr eigenen Dimension und mit allen ihren Konsequenzen praktiziert wird. Jedesmal, wenn wir uns an den Vater wenden, damit er uns durch Christus seinen Geist sendet, der aus ihm selbst kommt, dann sind wir aufgerufen, uns auf einen Gott einzustellen, der voll Leben ist, auf einen

unruhigen Gott, einen Gott, der selbst in einer ständigen Bewegung von Wechselbeziehung und Communio ist, denn sein Wesen ist Liebe. Das Dogma von der Dreifaltigkeit hat nichts mit einer idealistischen theoretischen Spekulation zu tun. Es ist die höchste Bestätigung dessen, daß Gott das Gegenteil eines statischen, absoluten, unbeweglichen Seins ist. Es ist die Anerkennung der Tatsache, daß Gott selbst ständig *auf uns zu* kommt. Gott ist Einer, aber er ist niemals einsam. Er ist die Einheit von Personen, die zueinander in Beziehung stehen, denn weil er Liebe ist, ist er eine persönliche Beziehung. Er hat nichts gemein mit der Einsamkeit und dem Solipsismus eines religiösen Monotheismus oder einer idealistischen Philosophie.

Die Anrufung des Geistes fordert uns also zur Teilhabe am Glaubensgeschehen auf, das alle statischen Institutionen transzendiert. Nichts kann ein vollständiges Zeugnis dessen geben, was sich im Glaubensgeschehen ereignet. Die Epiklese läßt die Wirklichkeit der Gnade des dreieinigen Gottes in ihrer ganzen Tiefe offenbar werden. Diese manifestiert sich in der Gemeinschaft des Glaubens, deren Institution nichts anderes ist als ein Werkzeug des Dienstes, ein Zeugnis der Armseligkeit des Menschen im Vergleich zu dem charismatischen Reichtum des Heiligen Geistes. Andererseits erinnert uns die Epiklese, gerade weil sie sich durch diese Institution vollzieht, daran, daß wir das Glaubensgeschehen nicht als einen Gegensatz zur Institution ansehen dürfen. Wir müssen uns unaufhörlich und jedesmal, wenn wir den Heiligen Geist anrufen, um eine Synthese zwischen diesen beiden Wirklichkeiten bemühen, die niemals ineinander übergehen werden. Wir müssen dafür sorgen, daß ihre dynamische Beziehung, d.h. eine kontinuierliche Spannung zwischen ihnen, weiterbesteht. Somit ermöglicht und gewährleistet die Epiklese das Urteil des Heiligen Geistes über die ekklesiale Struktur, damit diese unaufhörlich geläutert, korrigiert und wiederhergestellt wird. Indem sie gemeinsam die Epiklese praktizieren, sind die Kirchen als Vertreter der gespaltenen christlichen Gemeinschaften heute aufgerufen, die Konsequenzen daraus zu ziehen und sich gegenseitig zu korrigieren: Es geht weder um eine Vergötterung der als heilig angesehenen klerikalen Institution noch um eine Mißachtung der ekklesialen Institution, die nur noch als ein notwendiges Übel angesehen wird, sondern es geht um eine Bejahung der Institution als ein Werkzeug, kraft dessen der Heilige Geist seine Gnadengaben über alle Glieder der Gemeinschaft ausgießen kann, damit sie ihre Mission und ihren Dienst in der Welt erfüllen.

Anders ausgedrückt: die Epiklese zeigt uns, daß die Institution ihren Wert nicht aus sich selbst schöpft, sondern daß sie die Ader ist, durch die das charismatische Leben des Heiligen Geistes fließt, damit sie ständig erneuert wird und ihre Präsenz in der Welt dynamisch bleibt.

Die Einheit der Kirche, verstanden als ein kontinuierliches Geschehen im Rahmen der flexiblen und transparenten Institution der noch getrennten Kirchen, ist wie „ein zweischneidiges Schwert", d. h. sie befindet sich in einem paradoxen Dualismus. Einerseits haben wir es mit einer gegebenen Einheit zu tun, die uns auf der Grundlage des einen Glaubens, in der einen Taufe, durch den einen Heiligen Geist zuteil wird (Eph 4,1–5), andererseits handelt es sich um eine Einheit, die ständig erschaffen und vollendet wird und die zuwächst auf die Einheit mündiger Menschen nach dem Maß der Fülle Christi (Eph 4,11–13). Das bedeutet nicht, daß es zwei Einheiten gibt; vielmehr zwingt uns die Epiklese zu der Einsicht, daß uns die Einheit durch den Geist gegeben ist, um unaufhörlich durch die Charismata des Heiligen Geistes wiederhergestellt zu werden. Denn der Geist verleiht die Gaben nicht ein für allemal oder auf wundersame Art und Weise. Er fordert, daß der Mensch in Freiheit von diesen Gaben Gebrauch macht. Diese Einheit hat deshalb nichts mit einem Zusammenschluß oder einer rechtlichen Einrichtung zu tun: Es ist eine dynamische Einheit, die sich unaufhörlich erschafft.

Wenn die Charismatiker diesen Doppelaspekt der einen Einheit vergessen, dann muß es zwangsläufig zur Konfrontation, zum Kampf zwischen den nach der Epiklese vom Heiligen Geist ausgeteilten Charismata kommen. Die Glieder der historischen Kirchen sind häufig noch Gefangene ihrer statischen, dogmatischen und legalistischen Konzeptionen von der Einheit. So ist es zu erklären, daß dort, wo ein spiritueller Wettstreit sein sollte, Widerstände und Gegensätze anzutreffen sind; dort, wo eine gegenseitige Teilhabe an den Charismata praktiziert werden sollte, sich die Charismatiker exklusiv verhalten; dort, wo Gegenseitigkeit und Interdependenz herrschen sollten, Entfremdung und konfessioneller Provinzialismus anzutreffen sind. Das Fehlen der Epiklese in der Theologie des Geistes ist eine der Ursachen und gleichzeitig Resultat eines erstarrten Einheitskonzepts, in dem die Institution, die konfessionsgebundene dogmatische Lehrformel und das kanonische Recht Vorrang haben vor dem Leben der Charismata. Diese werden dann zur Ursache der Spaltungen, anstatt das zu bleiben, was sie ursprünglich waren: die treibende Kraft einer dynamischen Einheit. So läuft die Pneumatologie Gefahr, innerhalb der zeitgenössischen Theologie zu einer zusätzlichen Ideologie zu werden und die Spaltungen noch zu vertiefen, indem sie entweder zur Verteidigung historischer konfessioneller Positionen dient oder zur Entstehung neuer Basisgruppen führt, die die Lösung in einer absoluten Unabhängigkeit suchen. Wenn wir die Pneumatologie neu durchdenken und in der Epiklese, mit der sich die Kirchen gemeinsam an Gott wenden, praktizieren, dann werden wir den Ruf des Heiligen Geistes zur Einheit in einer neuen und realitätsbezogeneren Dimension begreifen.

3. *Annäherung zwischen christlichem Osten und Westen auf der Grundlage einer epikletischen Pneumatologie*

Glauben und Kirchenverfassung hat durch seine Arbeit den Rahmen geschaffen, innerhalb dessen die Kirchen gemeinsam diese epikletische Erfahrung machen können, um auf dem Weg einer dynamischeren und in wachsendem Maße universellen Einheit voranzuschreiten. In diesem Rahmen zeichnen sich Konvergenzen ab, die – auf der Grundlage einer auf der von den getrennten Kirchen praktizierten Epiklese beruhenden Pneumatologie – interpretiert und weiterentwickelt werden müssen. Wir können im wesentlichen drei Konvergenzen unterscheiden, welche Glauben und Kirchenverfassung im Laufe der vor uns liegenden Jahre herauszuarbeiten hat.

a) Lassen Sie mich an erster Stelle die Konvergenz zwischen grundlegenden theologischen Positionen des orthodoxen Ostens und des römisch-katholischen Westens nennen. Diese Positionen haben in der Vergangenheit aufgrund des unterschiedlichen Stellenwertes, der diesem oder jenem Aspekt des Geheimnisses der Fleischwerdung und der Ökonomie des Heils beigemessen wurde, nicht unerheblich zur beiderseitigen Entfremdung beigetragen. Eine klare Unterscheidung zwischen Ost und West jedoch führt allzu leicht zu Verallgemeinerungen. Hinzu kommt, daß es schematisierend wäre, Katholiken und Protestanten des Westens als eine homogene Gruppe zu betrachten. Eine Reihe von ekklesiologischen Grundsätzen der römisch-katholischen Kirche kommen denen der Orthodoxen sehr nahe, und hinsichtlich der Lehrverbindlichkeit der Kirche gibt es zwischen Orthodoxen und Protestanten keine tiefgreifenden Differenzen. Darüber hinaus ist festzuhalten, daß in den patristischen Theologien des Ostens und des Westens fast alle theologischen Tendenzen vertreten sind. Wir können folglich nicht behaupten, es gebe eine rein östliche und rein westliche Theologie. Es gibt allerdings zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen hinsichtlich des Mysteriums Christi, und man kann sagen, daß die Auffassungen jeweils spezifisch für den Osten bzw. den Westen sind und daß sie das theologische Denken in sehr vielen anderen Bereichen entscheidend beeinflussen.

Im Osten hat sich schon sehr früh aufgrund der liturgischen Erfahrung eine Theologie der Teilhabe am fleischgewordenen Logos herausgebildet. Hier war die Fragestellung folgende: „Wie kann ich teilhaben am Christusgeschehen?" Der Westen hingegen hat von Anfang an die Frage nach dem Heil des sündigen Menschen anders formuliert: „Wie kann ich erlöst werden in Christus?" Auf diese Weise kam es auf der einen Seite zu einer Theologie der Fleischwerdung auf der Grundlage einer Anthropologie, die den Akzent auf die Transfiguration

und Deifikation des Menschen legte, und auf der anderen Seite zu einer Theologie der Gnade, des Kreuzes und des Heils.

Biblisch betrachtet sind beide Auffassungen gleichermaßen legitim, doch sie prägen das jeweilige Verständnis von der Praxis der Mission und der christlichen Präsenz in der Welt. Die Theologie des fleischgewordenen Wortes und der Teilhabe an ihm hat zu einer eucharistischen und gemeinschaftsbezogenen Ekklesiologie geführt, während sich aus der Theologie von der Erlösung eine prophetische, katechetisch und aktivistisch nach außen gewandte Theologie entwickeln mußte.

Heute können wir dank unserer Annäherung, die sich auch theologisch allmählich besser definieren läßt, davon ausgehen, daß beide Denkweisen einander nicht nur nicht ausschließen, sondern sich vermittels einer auf epikletischer Praxis beruhenden Theologie des Heiligen Geistes noch weiter einander annähern und integrieren müssen. Wenn beide Seiten sich in den kommenden Jahren nicht ernsthaft um eine Lösung dieses grundlegenden theologischen Problems bemühen, dann haben wir kaum eine Chance, auf dem Weg zu einer kirchlichen Gemeinschaft voranzukommen. Die Trennung zwischen Mystik und Prophetie kann keine definitive Spaltung sein. Um eine Synthese bemühen müssen wir uns nicht nur in bezug auf die Vereinigung der sog. „westlichen" mit der „östlichen" Theologie, wobei ich darauf hinweisen möchte, daß diese Begriffe in einer universalen Kirche, in der der Theologie keine geographischen Grenzen mehr gesetzt sind, keine Bedeutung mehr haben – denken wir nur einmal an die afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Kirchen, für die eine Annäherung von vitaler Bedeutung ist. Wir müssen vielmehr eine Synthese anstreben, die die Gesamtheit und Fülle des Glaubens der einen und universalen Kirche umfaßt. Beide Denkweisen – die der Teilhabe am fleischgewordenen Logos und die der Erlösung – müssen also in einer einzigen Theologie koexistieren können, sofern unser gemeinsamer Ausgangspunkt auch weiterhin die von dem einen Heiligen Geist bewirkte Fleischwerdung, das Kreuz und die Auferstehung Christi ist. Die Integration der liturgischen und der prophetischen Theologie ist eine ganz entscheidende Voraussetzung für eine künftige ökumenische Theologie. Hierbei geht es nun keineswegs um Komplementarität oder um eine einfache Addierung, sondern vielmehr darum, die Fülle des Wirkens des Geistes wiederzuerlangen. Das prophetische Wort entspringt aus der liturgischen Erfahrung und aus der eucharistischen Gemeinschaft. Umgekehrt kann die liturgische Erfahrung ohne Einbeziehung der Prophetie nicht wirklich gelebt und praktiziert werden.

Da die Kirche in einem ständigen Spannungsverhältnis zur Welt lebt, ruft sie den Heiligen Geist an, um die Menschen an der Gnade Christi teilhaben zu

lassen, um die Gemeinschaft der Heiligen zu neuem Leben zu rufen und um das Urteil über die Welt zu verkünden. Da die Kirche teilhat an dem durch den Geist fleischgewordenen Wort, muß sie kraft eben dieses Geistes der Welt das Urteil des Kreuzes vor Augen halten. Es handelt sich bei beiden Vorgängen um ein und dasselbe Wirken des Paraklets, der in der Epiklese angerufen wird. So vollzieht sich die Deifikation des Menschen – vermittels der Sakramente und der Liturgie – gemeinschaftsbezogen und auf gesamtkirchlicher Ebene, nicht aber nach Maßgabe einer Individualethik. Ist diese Deifikation echt und authentisch, dann wird sie sich in der Welt durch prophetisches Denken und Handeln der christlichen Gemeinschaft manifestieren, wodurch das Urteil Gottes über die Geschichte zum Ausdruck kommt.

Die Prophetie andererseits kann nicht autonom sein; sie kann nicht vermittels gesellschaftspolitischer Aktivitäten für Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit in der Welt praktiziert werden, ohne daß sie eine Grundlage in der sakramentalen und kerygmatischen kirchlichen Gemeinschaft hätte. Der in der Epiklese angerufene Geist führt weder zu einem mystischen noch zu einem aktivistischen Monismus. Weder verinnerlicht er den Glauben, indem er die Kirche als esoterisches Element von der Welt isolierte, noch veräußerlicht er ihn, indem er es zuließe, daß die Kirche Kompromisse eingeht und sich schließlich unter dem Einfluß der säkularisierten Welt auflöst. Denn in beiden Fällen würde die Kirche ihre prophetische Dimension verlieren.

b) Die Pneumatologie, deren Grundlage die gemeinsame Anrufung des Geistes durch die Kirchen ist, enthüllt uns eine kirchliche Realität, an der wir alle als Mitglieder getrennter christlicher Gemeinschaften teilhaben. Die gemeinsame Epiklese transzendiert die kanonischen Schranken zwischen diesen Gemeinschaften, sie reduziert sie oder macht sie zumindest transparent. Was uns unabhängig von unserer Kirchenzugehörigkeit diese kirchliche Realität entdecken läßt, ist einerseits das eucharistische und charismatische Wesen der Kirche, das uns eine Perspektive eröffnet, um uns – dank einer epikletischen Pneumatologie – deren Grenzen zu zeigen, und andererseits die prophetische Dimension, die die Kirchen gemeinsam in der heutigen Welt verwirklichen. Diese Realität wollen wir *Ekklesialität* nennen. Ihre konstitutiven Elemente sind die Taufe im Namen der Dreieinigkeit zusammen mit der Bestätigung durch den Geist, welche der Epiklese folgt; die eucharistische Feier, in deren Mittelpunkt die Epiklese steht; die Botschaft der Kirche auf der Grundlage der biblischen Botschaft, in der ebenfalls das Wirken des Heiligen Geistes zum Ausdruck kommt; die Charismata als Manifestationen *(phaneroseis)* des Geistes, in denen durch den Dienst in der Welt (Mission, Evangelisation, gesellschaftliches Engagement für Frieden und Gerechtigkeit) die Bande der Einheit ihren Ausdruck finden, und schließlich die

eschatologische Erwartung, die in der Epiklese verwirklichte gemeinsame Teilhabe an der eschatologischen Hoffnung, welche uns verheißen wurde („. . . als Unterpfand den Heiligen Geist gegeben hat" 2Kor 1,22 und Eph 1,14). Diese lebenspendenden Elemente, die uns auf die Epiklese hin geschenkt werden, vereinigen uns von neuem im Leib Christi, sie fordern von uns eine wirkliche und gelebte interkonfessionelle Teilhabe, ein Glaubenserlebnis, das trotz aller konfessionellen Grenzen möglich ist und über diese hinausgeht.

Eine solche Ekklesialität ist weder ein unerreichbares Ideal noch eine Utopie. Sie beruht auf den drei Elementen, die die Sichtbarkeit und die Historizität der Kirche ausmachen: Sakramente, Glaubensbekenntnis, Mission und Diakonie in der Welt. Nichts könnte diese Realität auslöschen, an der wir alle teilhaben, obgleich wir „getrennten" Kirchen angehören. Geleitet vom Heiligen Geist gelangen wir so zu der Überzeugung, daß es ganz einfach undenkbar ist, daß wir jenseits unserer Spaltungen nicht gemeinsam Teil jenes Stroms sind, in dem die lebendigen Wasser des Geistes fließen, daß wir nicht gemeinsam in der Tradition der Einen und Apostolischen Kirche stehen. Angesichts dieser Realität des Lebens im Geist zeigt uns die Epiklese, daß die von den historischen Konfessionen und vom kanonischen Recht gesetzten Grenzen viel zu eng gezogen sind, als daß sie die Tatsache, das Geschehen der Zugehörigkeit zur Kirche, adäquat manifestieren könnten. Diese Grenzen sind vielmehr der Beweis dafür, daß die Menschen in ihrem Bemühen versagt haben, diesem Geschehen im Geiste, der durch sein Wirken die fundamentale Ekklesialität wiederherstellt, eine vorrangige Bedeutung beizumessen.

c) Wir, die wir in dieser Ekklesialität leben, bemühen uns heute um eine konstruktive Untersuchung all jener Elemente, die zu unseren konfessionellen Spaltungen beigetragen haben. Ausgehend von einer epikletischen Pneumatologie muß diese Untersuchung im Ansatz kritisch sein, was jedoch nicht bedeutet, daß die in der Vergangenheit von kirchlichen Instanzen gefaßten Beschlüsse als überflüssig oder falsch betrachtet würden. Was wir heute brauchen, sind sehr eingehende theologische Forschungen auf der Grundlage der Pneumatologie, ist der Versuch, diese Ekklesialität in der Praxis gemeinsam einzuüben und zu bekennen, damit wir uns nicht mehr von Beschlüssen einschränken lassen müssen, die unter Zeitdruck gefaßt worden waren oder die man sich von außen hat aufzwingen lassen, weil andernfalls die Einheit bedroht gewesen wäre. Wenn wir heute also die Konvergenzen in denjenigen ekklesiologischen Bereichen untersuchen, in denen es Divergenzen gibt, dann müssen wir bei unserer Analyse ausgehen von historischen Situationen, die zu Schismata geführt haben. Angesichts der durch die Anrufung des Geistes offenbar werdenden kirchlichen Realität wird es sich um eine charismatische Interpretation handeln.

Die Frage der Autorität in der Kirche; das Verständnis des Bischofsamtes als integraler Bestandteil des Amtes, welches untrennbar verbunden ist mit der Gemeinschaft der Charismatiker; der gemeinschaftliche Charakter der apostolischen Sukzession, die sowohl die persönliche als auch die gemeinschaftliche Dimension des Amtes dessen umfaßt, der als *proestos* (der in Liebe präsidiert) eingesetzt wird und die Aufgabe hat, im Namen aller Mitglieder der eucharistischen Gemeinschaft (und niemals ohne sie!) die eucharistische Kirche, das Zeichen einer charismatischen Autorität der universalen Kirche an jedem Ort zum Ausdruck zu bringen – all dies müssen wir heute durch unsere interkonfessionellen Begegnungen und Erfahrungen neu verstehen lernen.

Epilog

So erklärt sich, daß Glauben und Kirchenverfassung nach fünfzig Jahren im Dienst der getrennten Kirchen nun aus der Perspektive der epikletischen Pneumatologie an die schwierigen und polemischen Themen der Vergangenheit herangehen muß. Trotz der Gefahr einer etwas übereilten Vereinfachung kann man die Geschichte von Glauben und Kirchenverfassung wohl in drei große Etappen einteilen. Die erste war die der interkonfessionellen Information; die zweite die der Konfrontation; und die dritte, in der wir uns heute befinden, die Etappe des theologischen Konsensus und des spirituellen Wetteiferns. Die nach der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra 1974 veröffentlichte Studie „Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt" ist exemplarisch für das, was man als eine Studie konvergierender Richtungen mit dem Ziel eines theologischen Konsensus bezeichnen kann. Und die Studie „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" verweist auf ein umfassenderes Verständnis von der Einheit, die in einer universalen Dimension erscheint und im Dienst der Vereinigung der Welt stehen muß. Und schließlich wird mit der Studie „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" die Grundlage der interkonfessionellen Diskussion dank einem positiven theologischen Hoffnungsverständnis über polemische Formulierungen des Glaubens hinausgerückt. Dies alles sind Themen, die konkret beweisen, wie sich eine Theologie des Heiligen Geistes, dessen Epiklese gemeinsam praktiziert wird, auf die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung in dieser dritten Etappe auswirkt.

Deshalb können wir heute, da wir das zweite halbe Jahrhundert von Glauben und Kirchenverfassung beginnen, trotz einiger irritierender Anzeichen für eine gewisse Malaise und scharfer Kritik an der ökumenischen Bewegung im allgemeinen und an der Arbeit für die Einheit im besonderen dank des epikletischen Verständnisses von der Theologie des Heiligen Geistes mit Zuversicht in die

Zukunft sehen. Die Schwierigkeiten sind eher praktischer Natur, weil nämlich die Ortskirchen (und das ist die Ebene, auf der die Ereignisse gelebt werden müssen) und ihre Führer auf ihre Institutionen konzentriert und viel zu beschäftigt sind, als daß sie sich für interkonfessionelle Übereinkünfte im praktischen Bereich und für den theologischen Konsensus auf der Basis einer gemeinsamen Pneumatologie, die in allen Kirchen auf der ganzen Welt gelebt würde, interessieren könnten. Die Alltagsroutine in den kirchlichen Angelegenheiten verstellt den Blick für die Zeichen der Zeit und läßt keine Zeit, die Zeichen zu erkennen. Zudem ist es nicht leicht, innerhalb dieser kirchlichen Routine die Risiken auf sich zu nehmen, die der von der Gemeinschaft angerufene Geist in diesem Augenblick der Geschichte verlangen würde.

Dennoch kann nichts das Wirken des Heiligen Geistes so, wie es eindeutig in der weitreichenden Annäherung zwischen Christen in Ost und West, zwischen Katholiken und Protestanten, zwischen alten und jungen Kirchen und zwischen liturgischer Spiritualität und prophetischem Handeln in der Welt zum Ausdruck kommt, verhindern. An die Stelle der interkonfessionellen Polemik, die sich in statischen Formulierungen äußert, tritt die gemeinsame Hoffnung, die in uns ist. Sicherlich wird es noch zu neuen Spannungen kommen, und das ist auch richtig so, denn wir müssen uns immer das Scheitern des Menschen im Wirken des Heiligen Geistes vor Augen halten und bußfertig bleiben. Doch die Herausforderung, die der Heilige Geist in diesem Augenblick des Lebens von Glauben und Kirchenverfassung an die Kirchen heranträgt, wird immer deutlicher, drängender und gebieterischer. Bleiben wir also wachsam und erinnern wir uns nach der Anrufung des Heiligen Geistes gegenseitig an das folgende Bibelwort (für das mein Referat nur einen Kommentar darstellt): „Den Geist dämpfet nicht. Weissagungen verachtet nicht" (1 Thess 5,19).

Rezeption im ökumenischen Kontext

VON GÜNTHER GASSMANN

Im Blick auf die letzten zehn oder fünfzehn Jahre wird man von einer Wiederentdeckung der Rolle und Bedeutung des konziliaren Elements im Leben der Kirchen und der ökumenischen Bewegung sprechen können. Auf Anregung der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi beschäftigte sich eine Studienarbeit von Glauben und Kirchenverfassung mit den Konzilen der Alten Kirche und deren Bedeutung für die ökumenische Bewegung. Der Bericht über diese Studie wurde 1967 vorgelegt.[1] Es war vor allem aber das Zweite Vatikanische Konzil, das in vielen Kreisen den Anstoß und Anlaß dazu gab, Begriff und Sache des Konzils und der Konziliarität neu zu durchdenken. Von der Vollversammlung 1968 in Uppsala ausgehend ist dann der Gedanke der „konziliaren Gemeinschaft" als Weg- und Zielbestimmung des ökumenischen Ringens um die Einheit der Kirche zunehmend in den Vordergrund getreten. Es ist wohl zunächst von diesem Hintergrund her zu verstehen, daß eine wesentliche Komponente des Konzilsgedankens, der Begriff der *Rezeption,* nun ebenfalls in letzter Zeit in der ökumenischen Diskussion immer häufiger auftaucht. Doch diese Erklärung reicht nur partiell aus. Es kommt noch hinzu, daß die ökumenische Diskussion sich in einigen Themen einem Maß an Übereinstimmung nähert, daß sich hier die Frage aufdrängt, ob und in welcher Weise diese Übereinstimmungen von den am ökumenischen Gespräch beteiligten Kirchen bejaht und angenommen werden und wie sie mit konkreten Entscheidungen und Schritten darauf reagieren können. Hiermit eng verbunden und parallel dazu haben die vielfältigen bilateralen Gespräche zwischen einzelnen Kirchen und Kirchenfamilien zu einer bemerkenswerten Zahl von gemeinsamen Erklärungen geführt, angesichts derer die beteiligten Kirchen ebenfalls zu Reaktionen oder Entscheidungen herausgefordert sind. In beiden Fällen stellt sich also die Frage der Rezeption mit zunehmender Dringlichkeit.

I. DIE NOTWENDIGKEIT EINES ERWEITERTEN REZEPTIONSVERSTÄNDNISSES

Für diese neue Situation reichen die überkommenen Beschreibungen oder Definitionen von Rezeption nicht mehr aus.[2] Im Rahmen des Konzilsgedankens

wird Rezeption verstanden als „Vorgang, durch den die lokalen Kirchen die Entscheidungen eines Konzils annehmen und damit seine Autorität anerkennen".[3] Als Ausdruck der Annahme- und Entscheidungsprozesse innerhalb einer Partikularkirche kann Rezeption als „kategorialer Rechtsbegriff"[4] bestimmt und nachgewiesen werden. Diese Bestimmung läßt sich auch auf die Beziehungen zwischen Partikularkirchen und die damit verbundenen Entscheidungsprozesse (z. B. Zustimmung von Synoden zu einem Unionsplan) anwenden. Demgegenüber stellt sich die Frage der Rezeption im ökumenischen Gespräch in einer Situation, die als „vorkonziliar" zu bezeichnen ist, und in einer Konstellation von kirchlichen Beziehungen, die äußerst komplex ist. Zwischen den beteiligten Kirchen bestehen unterschiedliche Grade gegenseitiger Annäherung und Anerkennung. Entsprechend variiert auch das Maß vorhandener Gemeinschaft zwischen ihnen. Sie alle haben sich durch ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung dem Ringen um volle Gemeinschaft, um sichtbare Einheit verpflichtet.

Nun wird aber auch in dieser Situation und Konstellation, in diesem komplexen, dynamischen und offenen geschichtlichen Prozeß des Suchens nach der Manifestierung der in Christus geschenkten Einheit von Rezeption gesprochen und Rezeption erstrebt. Weitgehend geschieht dies aber noch in den Kategorien eines vorgegebenen Rezeptionsverständnisses, das dem begrenzten Rahmen des Konzilsgedankens oder partikularkirchlicher Entscheidungsprozesse verhaftet bleibt. Entsprechend wird dann auch mit Hilfe dieser Kategorien das Geschehen oder Fehlen von Rezeption – zumeist letzteres – im ökumenischen Dialog und in ökumenischen Beziehungen konstatiert. Demgegenüber möchte ich behaupten, daß in der ökumenischen Bewegung viel mehr an Rezeption geschieht, als aufgrund der vorherrschenden Kategorien festgestellt wird, und daß viel mehr an Rezeption geschehen könnte, wenn diese tatsächlich sich ereignenden Rezeptionsprozesse als solche erkannt, stärker gefördert und entfaltet und bewußter verfolgt würden. Dies setzt jedoch ein erweitertes Rezeptionsverständnis voraus, das im ökumenischen Kontext und auf diesen hin entwickelt werden muß.

Es geht also nicht um ein völlig neues Rezeptionsverständnis. Auch eine Gegenüberstellung oder gar Entgegensetzung von einem juridischen, institutionellen und einem offenen, flexibel-dynamischen Rezeptionsbegriff kann nicht intendiert sein. Vielmehr müssen die bisherigen Verständnisse von Rezeption, insofern sie in einer engeren und begrenzteren Weise vom Konzilsgedanken oder vom juridisch-institutionellen Strukturgefüge der Partikularkirchen her definiert wurden, in einer solchen Weise erweitert werden, daß sie geeignet werden, die neue ökumenische Wirklichkeit sowohl analysieren als auch mitgestal-

ten zu helfen. Dadurch würde der Rezeptionsbegriff sicher an Präzision verlieren, aber wirklichkeitsgemäßer werden. Letzteres könnte dann sogar positive Rückwirkungen auf die Brauchbarkeit des Rezeptionsbegriffs in seinem angestammten konziliaren und partikularkirchlichen Bezugsrahmen haben. Umrisse eines solchen erweiterten Rezeptionsverständnisses sollen im folgenden entwickelt werden.

II. REZEPTIONSVORGÄNGE AUF ÖKUMENISCHER EBENE

Unter Verzicht auf Einzeldifferenzierungen lassen sich im gegenwärtigen ökumenischen Dialog vier Vorgänge unterscheiden, die zusammen das ausmachen, was man in einem erweiterten Sinne als Rezeption bezeichnen könnte: 1. Die Erarbeitung und Identifizierung des zu Rezipierenden; 2. die Vermittlung und Aufnahme des zu Rezipierenden; 3. die institutionelle Finalisierung dieses Rezeptionsprozesses; 4. die Konsequenzen und Auswirkungen der offiziell anerkannten und bestätigten Rezeption.

1. *Das zu Rezipierende*

Die ökumenischen Dialogprozesse zielen auf Konsensus. Wo sie diesen erreichen, versuchen sie, ihn auszusprechen und in gemeinsamen Texten zu formulieren. Wo sie einen vollen Konsensus in einer bestimmten Frage (z.B. Amtsverständnis) oder einem Fragenkomplex (z.B. Ekklesiologie) noch nicht erreicht, wesentliche Schritte aber auf einen solchen hin getan haben, sprechen wir von Konvergenzen. Auch diese können in gemeinsamen Texten formuliert werden. Im ökumenischen Gespräch können sich weiterhin unterschiedliche Konzeptionen herausbilden (z.B. in der Frage des Einheitsverständnisses), die jeweils von einem Teil der Gesprächspartner vertreten werden und die von den meisten als alternative, einander nicht ausschließende Möglichkeiten verstanden und in gemeinsamen Berichten nebeneinandergestellt werden. Schließlich zeichnen sich im ökumenischen Gespräch Einsichten und Überzeugungen ab (z.B. der Zusammenhang von Erneuerung und Einheit, die Vereinbarkeit von Einheit und Verschiedenheit, die Beurteilung des Rassismus als unchristlich, die Neubewertung der Rolle und Verantwortung der Laien), die von vielen geteilt, aber nicht unbedingt in besonderen Konsensustexten thematisiert, sondern in viele sehr unterschiedlich konzipierte und orientierte Texte mit aufgenommen werden.

Alle diese verschiedenen Texte sind, einerseits, bereits reflektierte und formulierte Rezeption innerökumenischer Dialogprozesse. Diese Rezeption kann auf ökumenischer Ebene dadurch eine Bestätigung, Autorisierung und gelegentlich

ein besonderes Gewicht erhalten, indem ökumenische Gremien (z.B. Zentralausschuß oder Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen) solche Texte entgegennehmen, ihnen ausdrücklich zustimmen, sie an die Kirchen weiterleiten, sie den Kirchen nachdrücklich zum Studium und zu entsprechenden Reaktionen empfehlen, usw. – die Modalitäten dieser Form der Rezeption können sehr verschieden sein. Auch weltweite konfessionelle Gremien (z.B. Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes, Anglikanischer Konsultativrat) können in einer ähnlichen Weise die Ergebnisse bilateraler Gespräche rezipieren. Da aber diese Gremien keine verbindlichen Beschlüsse für ihre Mitgliedskirchen fassen können, bedarf es nun, andererseits, der Verlängerung, des Weiterführens des ökumenischen Rezipierungsvorganges durch die und in den einzelnen Kirchen. Das ökumenisch – in einer vorläufigen Weise – Rezipierte ist zugleich das von den Kirchen nun selbst zu Rezipierende.

2. *Der Rezeptionsprozeß in den Kirchen*

Aus dem letzten Satz ist aber nicht zu folgern, und gerade dies scheint noch immer weitgehend zu gelten, daß der Rezeptionsprozeß in den Kirchen erst dann einsetzt, wenn das zu Rezipierende in einer ökumenisch rezipierten Form (d.h. gemeinsamen Texten) vorliegt. Der zur ökumenischen Rezeption führende Dialogprozeß verläuft ja nicht isoliert von den Kirchen. Diese sind durch ihre Vertreter beteiligt, sie werden über diesen Prozeß und seine Zwischenstadien informiert, sie begleiten diesen Prozeß durch eigene ökumenische Gruppen und Beiträge und bleiben somit von diesem Prozeß nicht unberührt. In diesem Beziehungsfeld geschehen theologisch-geistliche Bewußtseinsänderungen. Neue Perspektiven und Fragen treten in das Blickfeld. Die eigenen Traditionen werden in einem erweiterten ökumenischen Horizont kritisch befragt und überprüft. Gewiß, dies geschieht nicht überall, oft nur in kleineren, interessierten Kreisen, aber es geschieht, und die Auswirkungen solcher Entwicklungen sind häufig nicht unbeträchtlich. Auch vor Verabschiedung der Leuenberger Konkordie haben die Leuenberger Gespräche bereits beträchtliche Kreise gezogen. Längst vor einem Abschluß oder selbst einer Universalisierung des lutherisch-katholischen Dialogs über das Papstamt (der bis jetzt offiziell nur in den USA geführt wird) ist einfach durch den Beginn eines solchen Dialogs das Interesse mancher lutherischer und römisch-katholischer Theologen auf die Frage einer Neukonzipierung des Papstamtes und der damit implizierten Möglichkeit einer Verständigung gelenkt worden. Parallel und in gegenseitiger Befruchtung zum ökumenischen Dialog über die Eucharistie, der seinen vorläufig zu rezipierenden Abschluß im sogenannten Accra-Dokument über „Die Eucharistie" gefunden

hat, verliefen die vielfältigen Erwägungen einzelner Theologen und bilateraler oder ökumenischer Gruppen auf vielen Ebenen, die eine Annäherung oder Verständigung in der Lehre und Praxis der Eucharistie zum Ziele hatten. Alle diese Vorgänge wird man bereits als vorbereitende, partielle, noch nicht formalisierte Rezeptionsprozesse bezeichnen können, die den Boden für mehr formelle Akte der Rezeption bereiten und von daher geradezu notwendig und darum zu intensivieren und zu erweitern sind.

In diesen Bereich der inoffiziellen, vorbereitenden Rezeptionsprozesse gehört wohl auch das, was man als Rezeption in und durch Praxis bezeichnen könnte. Hiermit meine ich, daß von Kirchen oder von Gruppen innerhalb der Kirchen praktische Konsequenzen aus ökumenischen Übereinstimmungen oder Konvergenzen gezogen werden, bevor diese durch die betreffenden Kirchen offiziell rezipiert und damit die sich aus ihnen ergebenden praktischen Konsequenzen autorisiert worden sind. Das herausragendste Beispiel für diese praktische Rezeption zwischen ökumenischer Konvergenz und offizieller partikularkirchlicher Rezeption sind die verschiedenen Formen der Abendmahlsgemeinschaft. Aber auch andere Beispiele ließen sich finden, wie etwa die in vielen Situationen faktisch implizierte und praktizierte gegenseitige Anerkennung der Ämter bei noch ausstehender offizieller Rezipierung derjenigen Ergebnisse ökumenischer Dialoge, die eine offizielle gegenseitige Anerkennung ermöglichen und empfehlen. In diesen beiden und auch in anderen Fällen zeigt die Erfahrung, daß diese Formen einer praktischen Rezeption, sofern sie in einer theologisch und ökumenisch verantwortlichen Weise geschehen, der offiziellen Rezeption und damit (nachträglichen) Autorisierung eine zusätzliche Dringlichkeit verleihen.

Nur in Verbindung mit diesen beiden Rezeptionsvorgängen sind dann auch die anderen Elemente des Rezeptionsprozesses innerhalb der Kirchen zu sehen und zu fördern, durch die ökumenische Übereinstimmungen, Konvergenzen, Konzeptionen und Einsichten aufgenommen und einer offiziellen Rezeption durch die Leitungsgremien zugeführt werden. Hierzu gehören zunächst die verschiedenen Möglichkeiten und Instrumente der Information, Kommunikation und Interpretation, ohne die weder die informellen, vorbereitenden Rezeptionsvorgänge noch Formen einer offiziellen Rezeption möglich sind. Schon in diesem Stadium können in einzelnen Kirchen und Kirchengemeinschaften bereits institutionelle Aspekte des Rezeptionsprozesses ins Spiel kommen. So bedürfen häufig z. B. Ergebnisse aus bilateralen Gesprächen der Entgegennahme und Freigabe durch die zuständigen Autoritäten (z. B. Vatikan, Erzbischof von Canterbury), bevor sie veröffentlicht werden können und eine eingehendere Information, Kommunikation und Interpretation in höchst vielfältigen Formen möglich wird.

Auch die anderen Elemente des Rezeptionsprozesses sind in den verschiedenen Kirchen unterschiedlich strukturiert und akzentuiert. Zu ihnen gehören jedenfalls Beratungen der Texte in verschiedenen Gremien, Gutachten, Stellungnahmen von Einzelpersonen und Gruppen, Beratungen der Texte in ökumenischen Gremien unterhalb der Ebene, auf der die Texte erarbeitet wurden. In diesem Beratungsprozeß zeichnen sich verschiedene Reaktionen ab: positive Aufnahme, differenzierende Zustimmung, weitgehende Ablehnung, unterschiedliche Beurteilungen etc.

3. *Die institutionelle Finalisierung des Rezeptionsprozesses*

Jeder Rezeptionsprozeß mit den angedeuteten informellen und mehr formalisierten Vorgängen müßte, der Theorie nach, in einen Entscheidungsprozeß einmünden, wenn er nicht einfach diffus weiterlaufen und schließlich erlahmen und versanden soll. Mehr noch, Voraussetzungen und Ziel dieses Prozesses fordern grundsätzlich zu Entscheidungen auf institutioneller Ebene auf. Grundsätzlich deshalb, weil das in diesem Prozeß zu Rezipierende auf die Ermöglichung größerer Gemeinschaft und Einheit unter den Kirchen hin angelegt ist. Wenn eine offizielle Reaktion, sei es nun in der Form einer vollen oder partiellen Rezeption oder auch in der Form einer begründeten Ablehnung, verweigert oder vermieden wird, müßte dies als Gleichgültigkeit gegenüber den ökumenischen oder bilateralen Gesprächen interpretiert werden, an denen doch diese Kirchen selbst entweder direkt oder auch indirekt beteiligt sind. Bisher sind solche Akte einer offiziellen Rezeption oder auch Ablehnung nur selten geschehen (eine der Ausnahmen ist z.B. die Annahme der Leuenberger Konkordie durch über 60 lutherische, reformierte und unierte Kirchen in Europa). Da Rezeption aus den eingangs erwähnten Gründen weitgehend nur mit den Kriterien eines überkommenen institutionell-juridischen Rezeptionsverständnisses identifiziert und lokalisiert wurde, ertönt daher in vielen ökumenischen Kreisen unablässig die Klage über eine mangelnde oder sogar ausbleibende Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse.

Demgegenüber wäre aber festzustellen, daß in der Perspektive des hier benutzten erweiterten Rezeptionsverständnisses tatsächlich und an vielen Stellen dennoch eine vielgestaltige Rezeption ökumenischer Übereinstimmungen und Einsichten im Denken und Leben der Kirchen geschieht, auch wenn offizielle Entscheidungen noch ausbleiben oder ausstehen. Je intensiver und umfassender die vielfältigen Rezeptionsvorgänge in den Kirchen Raum gewinnen, um so dringlicher werden die Leitungsgremien vor die Aufgabe der Rezeption auf

ihrer Ebene gestellt, um so mehr wird ihnen gleichzeitig auch eine Rezeption ermöglicht. Konflikte werden sich dann mit Sicherheit einstellen, wenn dennoch Entscheidungen in den Leitungsgremien übermäßig lange hinausgezögert oder überhaupt nicht getroffen werden. Konflikte können aber auch dann zwischen den Leitungen der Kirchen und der „Basis" aufbrechen, wenn die Leitungsgremien unmittelbar, ohne vorausgehende Rezeptionsvorgänge in den Kirchen, ökumenische Ergebnisse rezipieren und daraus auch Folgerungen ziehen, für die der Boden noch nicht genügend vorbereitet ist.

Zudem gibt es in den Kirchen offizielle Entscheidungen von ökumenischer Relevanz, z.B. in Fragen der Mischehe, der eucharistischen Gastbereitschaft, der Rassenfrage, der liturgischen Ordnungen etc., die zwar nicht in der Form einer ausdrücklichen Rezipierung vorliegender ökumenischer Texte geschehen, von der Sache her aber eindeutig als Rezipierung ökumenischer Übereinstimmungen, Konvergenzen oder Einsichten bezeichnet werden können. Man könnte sicher nachweisen, daß diese indirekte Rezeption ökumenischer Anliegen durch offizielle Gremien sich auf die vorausgehenden informellen Rezeptionsvorgänge und die rezipierende Beschäftigung mit Konsensustexten oder gemeinsamen Berichten gründet, ohne aber letztere formell zu rezipieren oder gar zu nennen. Natürlich werden auch hier Texte rezipiert, die aber nun von diesen Entscheidungsgremien selbst oder für diese erarbeitet worden sind – und dies sicher unter Heranziehung ökumenischer Texte. Das bedeutet für das Rezeptionsverständnis in ökumenischer Perspektive, daß Entscheidungen, mit denen ein Rezeptionsprozeß einen gewissen offiziell-institutionellen Abschluß findet, sowohl die Form einer Rezeption ökumenischer oder bilateraler Texte als auch die Form einer Rezeption der in solchen Texten oder auch in anderer Weise sich aussprechenden ökumenischen Übereinstimmungen, Konvergenzen und Einsichten annehmen können. Von hier aus würde sich bei näherer Prüfung auch ein positiveres Bild vom Ausmaß der tatsächlich geschehenen und geschehenden Rezeption ergeben.

Die abschließend autorisierte offizielle, institutionelle Rezeption durch Leitungsgremien hängt natürlich auch von den unterschiedlichen Strukturen und Ordnungen der Kirchen ab. Der Rezeptionsprozeß, um nur zwei Beispiele zu nennen, in einer stark kongregationalistisch organisierten Kirche verläuft anders als in einer Kirche mit zentralistischen Strukturen. Es gibt sogar Kirchen, das hat sich bei der Rezeption der Leuenberger Konkordie wohl zur Überraschung mancher gezeigt, die aufgrund ihrer staatskirchlichen Tradition nicht einmal über angemessene Organe verfügen, die eine für die eigene Kirche verbindliche Rezeption aussprechen können. Diese unterschiedlichen Strukturen müssen deshalb in ihrer Differenziertheit beachtet werden, weil auch sie mit als Erklä-

rung dafür dienen können, warum in einer Kirche Rezeptionsprozesse schneller oder wirksamer oder langsamer verlaufen als in einer anderen.

4. *Konsequenzen und Auswirkungen der Rezeption*

Rezeption durch Leitungsgremien bedeutet ja in jedem Falle eine positive Annahme oder Aufnahme des zu Rezipierenden. Eine solche Rezeption kann folgenlos sein, wenn sie in der Form einer bloßen Bejahung oder „Begrüßung" eines Textes und der sich darin aussprechenden Überzeugungen geschieht, aber daraus noch keine konkreten Folgerungen für das Leben der eigenen Kirche und ihr Verhältnis zu anderen Kirchen gezogen werden, da man entweder die rezipierten Übereinstimmungen und Konvergenzen noch nicht für ausreichend hält oder man aus Sorge, daß durch konkrete Schritte z.B. Identitätsverlust, Konflikte, Verunsicherung etc. hervorgerufen werden könnten, weiterreichende Entscheidungen nicht oder noch nicht wagt. Rezeption kann auch dort folgenlos bleiben, wo sie lediglich eine bereits rezipierte Praxis (z.B. Abendmahlsgemeinschaft zwischen lutherischen und reformierten Gemeinden in vielen Ländern Europas) offiziell bestätigt und nachträglich autorisiert – ein Vorgang, der dennoch wichtig und notwendig ist.

Grundsätzlich aber ist Rezeption mehr als nur ein formaler, verbaler, noetischer Akt. Wie im kirchlichen Leben überhaupt ist sie auch im ökumenischen Kontext auf Auswirkungen angelegt, bei denen es um die Erneuerung, Gemeinschaft und Einheit der Kirchen geht. Auch hier sei gleich vor einer häufig anzutreffenden verengten Perspektive gewarnt. Eine offizielle Rezeption ökumenischer Ergebnisse zielt in ihren Auswirkungen gewiß auf die Beziehungen zu anderen Kirchen, sie kann und darf aber nicht darauf beschränkt werden. Es genügt z.B. nicht, ja auch hier könnte eine Rezeption im Gegensatz zu ihren eigenen Intentionen folgenlos bleiben, wenn einerseits auf der Grundlage der rezipierten Übereinstimmungen und Konvergenzen konkrete Schritte auf eine engere Gemeinschaft mit anderen Kirchen beschlossen werden, andererseits die mit den Übereinstimmungen und Konvergenzen implizierten notwendigen Veränderungen der eigenen Theorie und Praxis nicht vollzogen werden. Wenn also z.B. eine gegenseitige Anerkennung der Ordination auf der Basis einer in einem bilateralen Dialog erreichten und formulierten Übereinstimmung im Ordinationsverständnis von einer der beteiligten Kirchen rezipiert und ausgesprochen wird, diese Kirche aber gleichzeitig durch die Weiterführung einer bestimmten Praxis dieser Übereinstimmung faktisch widerspricht, könnte der andere Dialogpartner aus diesem Grunde eine Rezeption verweigern. Rezeption

im ökumenischen Kontext muß also in den meisten Fällen in ihren Konsequenzen eine doppelte Ausrichtung – nach innen und nach außen – haben.

Im einzelnen werden auch hier die mit der Rezeption verbundenen und intendierten Konsequenzen höchst unterschiedlicher Art sein. Sie können in Beschlüssen für weitergehende oder neue Gespräche, für Zusammenarbeit und Beratung, für eine engere föderative Gemeinschaft, für die Aufnahme verschiedener Formen der Abendmahlsgemeinschaft, für volle Kirchengemeinschaft oder Formen einer organischen Einigung etc. bestehen. Wenn heute mit Recht grundsätzlich betont wird, daß Rezeption kein zeitlich endgültig abgeschlossener Akt ist,[5] dann gilt dies erst recht für den ökumenischen Kontext. Wo hier heute Rezeption geschieht, werden damit zumeist erste, vorläufige Schritte auf größere Gemeinschaft hin ermöglicht, denen weitere Rezeptionsakte auf dem Wege zur vollen Gemeinschaft folgen müssen. Und selbst dort, wo ein gewisser Abschluß des Rezeptionsprozesses erreicht worden ist, wie z.B. bei der Leuenberger Konkordie, sind gleichsam „nachlaufende" Rezeptionsvorgänge nötig (im angeführten Beispiel u.a. in der Form kontinuierlicher Lehrgespräche), um dem Rezipierten geschichtliche Realität zu verleihen, um es zu vertiefen und ihm in anderen Situationen oder späteren Generationen neue Aktualität zu geben.

III. KRITERIEN DER REZEPTION

Die verschiedenen, aber zusammengehörenden informellen und formellen Rezeptionsvorgänge in den Kirchen sind Veränderungs- und Entscheidungsprozesse, die von bestimmten Kriterien abhängig sind. Es geht in ihnen ja um ein Prüfen, Annehmen, Differenzieren oder Ablehnen, bei dem die Frage nach der Wahrheit nicht zugunsten rein pragmatischer oder kompromißhafter Lösungen ausgeklammert werden kann und darf. Die Kriterien für diese Entscheidungsfindung sind in der gespaltenen Christenheit, trotz mancher ökumenischer Annäherung auch in diesen Fragen, noch sehr unterschiedlicher Art. Gewiß stimmen alle am ökumenischen Gespräch beteiligten Kirchen darin überein, daß auch bei der Rezeption ökumenischer Ergebnisse das oberste Kriterium das Zeugnis der Heiligen Schrift ist. Doch neben dieses Kriterium treten bei verschiedenen Kirchen noch wesentliche zusätzliche Kriterien hinzu. Zu diesen gehören, je nach der betreffenden Konfession oder Kirchenfamilie, die Tradition der Alten Kirche, reformatorische Bekenntnisse, die für eine Kirche verbindlichen oder geltenden Dogmen, Lehren, Glaubensüberzeugungen, liturgische Formen, Amtsstrukturen etc. Dabei würde es aber zum Wesen des hier beschriebenen Rezeptionsverständnisses gehören, daß diese zur Heiligen Schrift hinzutretenden Kriterien nicht als starre, unveränderbare Maßstäbe an das zu Rezi-

pierende angelegt werden, sondern daß diese auch einer Befragung von den vorliegenden ökumenischen Übereinstimmungen, Konvergenzen und Einsichten her ausgesetzt werden. Das Ergebnis könnte die Modifizierung bisheriger Positionen oder die Feststellung einer Vereinbarkeit mit diesen Positionen sein, aber auch kritische Rückfragen an das zur Rezeption vorgelegte Material. Ohne eine solche Offenheit gegenüber der eigenen Tradition, die um die Zusammengehörigkeit von Kontinuität und Veränderung weiß, wäre ein echter Rezeptionsprozeß, der über den ökumenischen Status quo hinausführen soll, nicht möglich.

Daß beim Rezeptionsprozeß aber auch noch andere, oft nur sehr schwer faßbare Kriterien eine Rolle spielen, ist offenkundig. Zu diesen gehört das Gewicht faktisch bestehender und höchst wirksamer Traditionen im Denken und in der Praxis einer Kirche, die aber nie in den Rang verbindlicher Lehren erhoben worden sind. Der in einer Kirche herrschende Pluralismus kann oft eine gemeinsame Entscheidungsfindung im Rezeptionsprozeß erschweren. Die Sorge um eine Schwächung oder sogar den Verlust der eigenen kirchlichen Identität scheint, oft unausgesprochen, eines der größten Hindernisse zu sein, das ökumenische Schritte in der Form der Rezeption und der damit verbundenen Folgerungen erschwert. Das Wissen um diese sich als erschwerend auswirkenden Kriterien und deren Einbeziehung in die Reflexion könnte bereits ein erster Schritt zu ihrer rechten Beurteilung und möglichen Überwindung sein.

Schließlich stehen viele Kirchen, die Teil einer größeren Konfessions- oder Kirchenfamilie sind und sich dieser bewußt verpflichtet wissen, angesichts formal-verbindlicher Entscheidungen in ökumenisch relevanten Rezeptionsprozessen vor der Frage, ob sie hier ohne ihre Schwesterkirchen handeln können. Für die orthodoxen Kirchen scheint dies weitgehend ausgeschlossen zu sein. Für die römisch-katholische Kirche zeichnen sich hier im Bereich der lokalen Kirchen und nationalen Bischofskonferenzen Möglichkeiten ab, doch sind diese zum Teil noch ungeklärt und in jedem Falle begrenzt. Aber auch die Mitgliedskirchen des Lutherischen oder Reformierten Weltbundes, der Anglikanischen Gemeinschaft und anderer konfessioneller Weltbünde werden dann große Bedenken haben, ökumenische Schritte im nationalen oder regionalen Bereich zu unternehmen, wenn dadurch gleichzeitig die bestehende Gemeinschaft in der eigenen Konfessionsfamilie belastet oder gefährdet wird. Von diesem sehr ernst zu nehmenden Kriterium her kommt gerade den ökumenischen oder bilateralen Gesprächen auf der Weltebene, die natürlich durch Gespräche auf anderen Ebenen ergänzt werden müssen, eine besondere Bedeutung zu. Abgesehen von der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche können die Leitungsgremien der konfessionellen Weltbünde keine bindenden Beschlüsse für ihre Mit-

gliedskirchen fassen. Dennoch ist es ihnen möglich, durch ihre Formen der Rezeption ökumenischer Vorgänge den Rahmen für Entscheidungen ihrer Mitgliedskirchen abzustecken und solche Entscheidungen zu empfehlen oder von ihnen abzuraten. Dadurch erhielten die Mitgliedskirchen eine gewisse Gewähr dafür, daß sie sich mit ihren Entscheidungen nicht außerhalb der eigenen Gemeinschaft stellen würden. Mit dieser Verantwortung kommt auch hier den konfessionellen Weltbünden über den Dialogprozeß hinaus, an dem sie bereits stark beteiligt sind, für den Rezeptionsprozeß im ökumenischen Kontext eine Bedeutung zu, deren Tragweite sie sich wahrscheinlich noch gar nicht voll bewußt sind.

IV. ZUSAMMENFASSUNG UND THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

1. *Zwischenbilanz*

In der bisherigen Darstellung wurde versucht, Elemente und Vorgänge zu beschreiben, die im Rahmen des gegenwärtigen ökumenischen Ringens um die Einheit der Kirche erkennbar sind und die miteinander und in ihrer Zuordnung und Wechselwirkung Aspekte eines erweiterten Rezeptionsverständnisses im ökumenischen Kontext ergeben können. Dieses induktiv, aber sicher nicht ohne eigene Vorverständnisse erhobene Rezeptionsverständnis ließe sich in seinen Grundzügen etwa so zusammenfassen:

Im ökumenischen Kontext ist Rezeption ein komplexer Prozeß, der sich in den Kirchen auf verschiedenen Ebenen sowohl in informellen als auch formal-institutionellen Vorgängen, entweder parallel oder in Stufen, vollzieht. Im Verlauf dieses Prozesses werden ökumenische multilaterale oder bilaterale Übereinstimmungen, Konvergenzen und Einsichten im Leben und Denken der rezipierenden Kirchen ganz oder partiell aufgenommen und durch Entscheidungen der Leitungsorgane verbindlich akzeptiert. Solche Entscheidungen, die von unterschiedlichen Kriterien bestimmt werden, haben konkrete Auswirkungen auf die eigene, rezipierende Kirche und auf deren Verhältnis zu anderen Kirchen im Rahmen des Bemühens um größere Gemeinschaft und Einheit.

Dem wäre noch hinzuzufügen, daß die in diesem Aufsatz versuchte Beschreibung noch weiter ergänzt und präzisiert werden müßte und daß viele der angeführten Elemente und Vorgänge nicht auf den ökumenischen Bezugsrahmen unserer Darstellung beschränkt, sondern geeignet sind, einer neuen Konzeption von Rezeption überhaupt zu dienen. Ziel dieser analytischen Darstellung war, aus einer Engführung des Rezeptionsverständnisses herauszuführen und Kriterien anzudeuten, mit deren Hilfe wir die sich tatsächlich vollziehenden Rezep-

tionsprozesse aufdecken und beurteilen können. Damit verbunden ist die These, daß sich von den angeführten Kriterien her nachweisen läßt, daß im Blick auf ökumenische Übereinstimmungen, Konvergenzen und Einsichten ein wesentlich größeres Maß an Rezeption in den Kirchen geschieht, als allgemein angenommen und anhand mehr traditioneller Rezeptionsbegriffe festgestellt wird. Daraus folgt aber, daß eine bewußte Intensivierung und Förderung der Rezeption ökumenischer Ergebnisse, die von vielen gefordert und erstrebt wird, aus ihrer ebenfalls vorhandenen Engführung im Sinne einer zugespitzten Ausrichtung auf die Rezeption durch die Leitungsgremien der Kirchen gelöst wird und die ganze Breite und Komplexität der Rezeptionsvorgänge berücksichtigt und nutzt. Das heißt, mit anderen Worten, daß die Auffindung und Analyse bereits sich vollziehender Rezeptionsprozesse und der diese fördernden oder hemmenden Elemente uns helfen könnte, neue Rezeptionsprozesse besser und wirksamer einzuleiten und laufende Rezeptionsvorgänge in geeigneterer Weise als bisher zu unterstützen.

2. *Rezeption im pneumatologischen und eschatologischen Horizont*

Mit der Frage der Rezeption und gerade auch eines Rezeptionsverständnisses im ökumenischen Kontext ist eine Reihe mehr grundlegender theologischer Perspektiven verbunden, die natürlich ebenfalls nicht nur auf die ökumenische Ausrichtung unserer Erwägungen begrenzt sind, zum Teil hier aber besonders deutlich hervortreten. Auch sind manche dieser theologischen Überzeugungen bisher schon mit der Frage der Rezeption verknüpft worden und erhalten im ökumenischen Horizont eine neue Relevanz. Zwei dieser Perspektiven sollen hier umrissen werden.

a. *Die mit dem Begriff der Rezeption umgriffenen Prozesse sind vornehmlich im pneumatologischen und eschatologischen Horizont zu interpretieren.* Nicht zuletzt durch den ökumenischen Dialog und die ökumenische Bewegung überhaupt sind die pneumatologischen und eschatologischen Komponenten christlicher und kirchlicher Existenz ganz allgemein wieder stärker ins Bewußtsein von Theologie und Kirche gerückt worden. Zudem wurde nun auch in spezifischer Weise das Ringen um die Einheit der Kirche in der ökumenischen Reflexion fast durchgängig im Sinne der ständigen Führung durch den Heiligen Geist und immer wieder auch unter dem eschatologischen Vorbehalt der Vorläufigkeit und Hoffnung auf Vollendung und mit der nachdrücklichen Betonung der uns heute und hier auferlegten Verantwortung angesichts des zum Gericht wiederkehrenden Herrn (z. B. Evanston 1954) entfaltet. Entsprechend sind auch die Rezeptionsprozesse, in denen sich ein Stück Voranschreiten auf dem ökume-

nischen Weg realisiert und manifestiert, als Wirkungen der Gegenwart und erneuernden Leitung des Heiligen Geistes zu interpretieren. In ihrer Unabgeschlossenheit sind diese Prozesse gleichzeitig nicht nur als menschlich und institutionell bedingte vorläufige Schritte auf dem Weg zur vollen Einheit zu verstehen, die durch neue Schritte überholt und weitergeführt werden müssen, sondern auch als Hinweise auf die grundsätzliche Vorläufigkeit allen Bemühens um die Einheit der Kirche. In dieser doppelten Perspektive müssen sowohl das Gebet um die Gabe des Heiligen Geistes und die Offenheit für dessen Wirken als auch die nüchterne Einsicht, daß selbst der bedeutsamste durch Rezeption sich manifestierende Fortschritt auf dem ökumenischen Wege noch nicht mit dem Ziel dieses Weges identifiziert werden darf, mit allem Bemühen um Rezeption ökumenischer Ergebnisse verbunden werden.

b. *Rezeption geschieht durch Gemeinschaft und auf Gemeinschaft hin.* Interpretiert man Rezeption im pneumatologischen und eschatologischen Horizont, so scheint mir zur Bezeichnung der Träger und des Zieles von Rezeption der Begriff der Gemeinschaft (koinonia) am geeignetsten zu sein. Rezeption in dem Sinne, wie sie in diesem Aufsatz beschrieben wird, vollzieht sich in der Form einer „interactio" von „sensus fidelium", wie man in manchen kirchlichen Traditionen sagen würde, und Institution. Im Glaubensleben und in der christlichen Praxis der Glieder der Kirche schenkt der Heilige Geist durch seine unterschiedlichen und zum Aufbau der Gemeinschaft zusammenwirkenden Gaben Offenheit und neue Einsichten. So wird auch Rezeption ökumenischer Übereinstimmungen, Konvergenzen und Einsichten möglich. Doch diese Rezeptionsvorgänge dürfen um der erstrebten größeren ökumenischen Gemeinschaft willen nicht die eigene Gemeinschaft spalten oder zerstören. Sie bedürfen daher der Prüfung, Klärung und allgemeinen Annahme. Diese geistliche und darum vom Wirken des Heiligen Geistes nicht zu trennende Verantwortung liegt bei den dazu berufenen Ämtern und Leitungsgremien der betreffenden Kirche, deren Entscheidungen wiederum auch der Prüfung und Annahme durch die Glieder der Kirche ausgesetzt sind. In diesem Wechselwirken innerhalb der Gemeinschaft schenkt der Heilige Geist Rezeption, indem er die eigene Gemeinschaft bewahrt, erneuert und diese zugleich zur Überschreitung ihrer eigenen Grenzen hin zu größerer und tieferer Gemeinschaft mit Christen und Kirchen anderer Traditionen führt.

Kirche als Gemeinschaft hat jedoch nicht nur eine horizontale Dimension, sondern auch eine geschichtlich-vertikale. Sie besteht nicht nur in der Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern, sondern auch mit den Vorläufern des Glaubens bis hin zu den ersten Jüngern und Aposteln. Im Hören auf deren Zeugnis schenkt der Heilige Geist Kontinuität, die der Kirche hilft, mit ihren verpflich-

tenden apostolischen Ursprüngen verbunden zu bleiben. Von diesen ihren Wurzeln her gehört aber zur Kontinuität der Kirche das ständige Ringen um die Bewahrung oder Wiederherstellung der ganzen weltweiten christlichen Gemeinschaft in der gegenseitigen Anerkennung der Taufe, der gemeinsamen Teilhabe an der eucharistischen Gabe, der wechselseitigen Anerkennung der Kirchen, dem gemeinsamen Zeugnis und Dienst, der gemeinsamen Beratung und Entscheidung in konziliaren Zusammenkünften. Kontinuität im Sinne dieser besonderen, in ihr angelegten Verpflichtung impliziert daher Erneuerung, Heraustreten aus den engen und oft erstarrten Grenzen der eigenen Tradition, damit der Heilige Geist die Kirchen zur wahren Kontinuität mit ihrem apostolischen Auftrag, durch den sie dem Willen ihres Herrn gehorsam sein wollen, und zu dessen Erfüllung am Ende unserer Geschichte führen kann. Wo Rezeption ökumenischer Übereinstimmungen, Konvergenzen und Einsichten in der Gemeinschaft einer bestimmten Kirche vom Heiligen Geist geschenkt wird, braucht sich diese nicht ängstlich um ihre eigene Kontinuität zu sorgen, sondern darf sich darüber freuen, daß sie in eine breitere, umfassendere Gemeinschaft christlicher Zeugen durch die Jahrhunderte hindurch eintritt und darin dem apostolischen Zeugnis und Auftrag treu zu sein sucht.

ANMERKUNGEN

[1] Konzile und die ökumenische Bewegung. Studien des Ökumenischen Rates Nr. 5, Genf 1968.

[2] Wie wenig selbst die historische Erhellung des Rezeptionsbegriffs bisher geleistet worden ist, macht Werner Küppers in seinem instruktiven Beitrag im angeführten Genfer Berichtsband deutlich: „Rezeption – Prolegomena zu einer systematischen Überlegung", a.a.O., S. 81 ff.

[3] Bericht der Arbeitsgruppe von Glauben und Kirchenverfassung über „Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die ökumenische Bewegung", in: Konzile und die ökumenische Bewegung, a.a.O., S. 16.

[4] Hans Dombois, Das Recht der Gnade, Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten 1961, S. 826.

[5] Z. B. Lukas Vischer, Ökumenische Skizzen, Frankfurt 1972, S. 42 ff. (Bekenntnis und Rezeption). Georg Kretschmar, Die Konzile der Alten Kirche, in: H. J. Margull, Hrsg., Die ökumenischen Konzile der Christenheit, Stuttgart 1961, S. 73 f.

Spiritueller Aufbruch zur Gemeindeerneuerung

VON HERIBERT MÜHLEN

Ist „Spiritualität" lediglich ein neues Schlagwort, eine neue „Welle" in den Kirchen? Oder zeichnet sich hier ein Geschichtseinschnitt allergrößten Ausmaßes ab, ein Durchbruch zum geistlichen Lebensgrund der Kirche, ein wahrhaft „geistlicher Ökumenismus", der zu den größten Hoffnungen für die ökumenische Zukunft berechtigt?

Philip Potter, der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, sagte auf der Fünften Vollversammlung dieses Rates in Nairobi 1975, der Ökumenische Rat sei eine „charismatische Gemeinschaft, in der nach Gottes Willen jedem Menschen eine besondere, dem gemeinsamen Wohl dienende Gnadengabe zuteil wird, in der alle teilhaben an der höchsten und unerläßlichen Gabe der Liebe. Jeder hat das Vorrecht und die Verantwortung, seine Gabe in der Gemeinschaft des Geistes zu entwickeln und mit den anderen zu teilen". In dem offiziellen Vorbereitungsbuch zu dieser Vollversammlung hieß es bereits: „Die Kirche ist ein Beisammensein, bei dem gemeinsam die *Unmittelbarkeit des Geistes erfahren wird*, eine befreiende und transformierende Erfahrung, die ein neues Reich des Daseins eröffnet, ‚das Leben im Geist', gekennzeichnet durch Freude, Freiheit und Liebe. In ihr findet man die Erwartung von geistlichen Zeichen (Sprachen, Reden, Heilungen, Prophetie) und die die Gemeinschaft betreffenden Merkmale der Solidarität (gegenseitige Hilfe, Sorge für die Bedürftigen)." Die hier genannten, aus einer befreienden Geisterfahrung fließenden geistlichen Zeichen, die Paulus durch „Offenbarwerden des Geistes" nennt (1 Kor 12,7), sind in unserem Jahrhundert *in allen christlichen Großkirchen* in erstaunlichem Maße wieder aufgebrochen, und es besteht die begründete Hoffnung, daß die vielfältigen Geistgaben wieder zum normalen Alltagsleben einer christlichen Gemeinde gehören werden. Jedem Christen ist jeweils seine Geistgabe verheißen (vgl. 1 Kor 12,11), aber viele sind sich dessen nicht bewußt. In einem spirituellen Aufbruch, der auch unter der Bezeichnung „Charismatische Erneuerung" bekanntgeworden ist, werden viele Christen vom Geiste Gottes wieder dazu geführt, diese Geistgaben anzunehmen. Dieser Aufbruch wurde von niemandem geplant oder organisiert, ja, er wurde in diesem Ausmaß nicht einmal erwartet. Er ist selbst und als solcher ein Gnadengeschenk Gottes und in diesem Sinne „charismatisch" (charisma = Gnadengabe). Das Wort „cha-

rismatisch" ist jedoch in unserer modernen Kultur zweideutig geworden. Man spricht von „charismatischen" Führergestalten in der Politik (wobei auch falsche „Propheten" wie Hitler und Mussolini zunächst mit dem Eigenschaftswort „charismatisch" versehen wurden), von einem „begnadeten" Künstler usw.

Im Sprachgebrauch der Großkirchen verbindet man mit dem Wort häufig die Vorstellung von „Sekte". Deshalb ist mit ihm behutsam umzugehen. Vom Neuen Testament her ist gemeint: Erneuerung in Kirche und Gesellschaft ist nicht in erster Linie Ergebnis menschlicher Planung und Strategie, sondern „Charisma", das heißt, Geschenk des Geistes Gottes, jener göttlichen Energie und Dynamik, die wir nur empfangen können.

In Deutschland geschieht dieser Aufbruch – zum Teil in deutlicher Abgrenzung gegen die Entwicklung in anderen Ländern – vor allem als *Gemeinde*-Erneuerung. Im folgenden ist eine Zusammenfassung verschiedener Dokumente versucht, in denen katholische und evangelische Christen gemeinsam Leitlinien für eine Gemeinde-Erneuerung ausgearbeitet haben.[1]

[1] Im Frühjahr 1975 hat der Verfasser dieses Artikels eine Handreichung für die Gemeinde-Erneuerung in der katholischen Kirche verfaßt. Sie ist abgedruckt in: Heribert Mühlen, Einübung in die christliche Grunderfahrung. Unter Mitarbeit von Arnold Bittlinger, Erhard Griese und Manfred Kießig. Teil I: Lehre und Zuspruch, Teil II: Gebet und Erwartung. Mainz 3 1977, Topos-Taschenbücher, 40, 49; hier: Teil II, S. 143 – 151. Diese „ökumenische" Einübung wird im folgenden zitiert unter der Abkürzung E.

Im Frühjahr 1976 haben evangelische Verantwortliche „Theologische Leitlinien der Charismatischen Gemeinde-Erneuerung in der Evangelischen Kirche" ausgearbeitet (= TL).

In die folgende Zusammenfassung eingearbeitet ist ebenfalls: Heribert Mühlen, Die katholisch-charismatische Gemeinde-Erneuerung. Bericht an die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, Stimmen der Zeit, Dezember 1975 (= StdZ).

Weitere Informationen über die Gemeinde-Erneuerung sind erhältlich über: Geschäftsstelle für Gemeinde-Erneuerung in der *Evangelischen* Kirche, Seeburgstr. 1, D-8131 Berg, Starnberger See 3; Geschäftsstelle für Gemeinde-Erneuerung in der *Katholischen* Kirche, Domplatz 3, D-4790 Paderborn. Die letztere Geschäftsstelle liefert auch die von einem ökumenischen Herausgeberteam verantwortete Zeitschrift aus: „Erneuerung in Kirche und Gesellschaft". Das erste Heft (Mai 1977) enthält Berichte aus den Gemeinden, persönliche Zeugnisse, amtliche Dokumente sowie einen Beitrag über theologische Aspekte der charismatischen Gemeinde-Erneuerung. Das zweite Heft erscheint im Oktober 1977. Es wird sich ausführlicher mit der ökumenischen Bedeutung der charismatischen Gemeinde-Erneuerung befassen (Einzelheft DM 5,50 einschl. Porto). Über die Geschäftsstelle in Paderborn ist auch erhältlich: Heribert Mühlen – Otto Kopp, Ist Gott unter uns oder nicht? Dialog über die charismatische Erneuerung in Kirche und Gesellschaft (S. 80; DM 4,–). In diesem Dialog werden Grundfragen der charismatischen Erneuerung besprochen (das Phänomen der Faszination in unserer modernen Kultur, soziale Gotteserfahrung, Rückgewinnung des Urvertrauens, die politische Dimension der charismatischen Erneuerung, die Frage nach der Unterscheidung der Geister usw.).

Die ökumenische Gemeinde-Erneuerung, in der das geistliche Erbe der jetzt noch getrennten Kirchen und geistlichen Traditionen bewahrt und auf Zukunft hin erneuert wird, sieht sich im Schnittpunkt vieler Linien theologischer und spiritueller Impulse in der gegenwärtigen Christenheit. Ihr liegt daran, in die ganze Breite der Kirche hineinzuwirken. Insbesondere geht es ihr um den Aufbau lebendiger und missionarisch verantwortlicher Gemeinden. Gemeinde-Erneuerung setzt eine geschichtlich neue Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes und seine ständige Führung voraus. Die damit gegebenen geistlichen Erfahrungen werden im Lichte der kirchlichen Lehre reflektiert und unter ständiger Anrufung des Heiligen Geistes um die Gabe der Unterscheidung kritisch begleitet (TL, Einleitung).

1. Die Gruppe dient der Verwurzelung des einzelnen in der Gemeinde

Angesichts einer weit verbreiteten Verunsicherung in der gegenwärtigen Umbruchsituation der Kirchen, angesichts des lautlosen oder öffentlichen Auszugs vieler Christen aus ihren Kirchen ergeht der Ruf nach „lebendigen Gemeinden, in denen vielfältige Geistgaben zusammenwirken" (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, 1.1.1). Aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen läßt, müsse eine Gemeinde werden, in der jedes Glied pastorale Verantwortung übernimmt (a.a.O., 1.3.2). Die Ausübung von Geistgaben (Charismen) kann man jedoch nicht durch Seelsorgemethoden „einführen", sie kann nur vom Herrn der Kirche erbetet und in tiefer persönlicher Auslieferung eines jeden einzelnen angenommen werden. Zu einer solchen geistlichen „Erweckung" dienen zunächst einzelne Kerngruppen in der jeweiligen Ortsgemeinde.

Grundsätzlich ist christliche Gemeinde die an einem bestimmten Ort oder innerhalb eines bestimmten Personenkreises (Personalgemeinden, Orden, Genossenschaften) durch Wort und Sakrament begründete, durch den Dienst des Amtes geeinte und geleitete, zur Anbetung Gottes und zum Dienst an den Menschen berufene Gemeinschaft. Gruppen, Kreise, Hausgemeinschaften, kirchliche Vereinigungen und Verbände sind deshalb nicht Gemeinde im eigentlichen Sinne des Wortes. Sie helfen jedoch zur Einwurzelung und Beheimatung des einzelnen in der Gemeinde und in der Kirche. Deshalb kommt ihnen gerade heute eine wichtige Funktion zu (a.a.O., 2.3.2).

Die in ihnen geschenkte menschliche und geistliche Gemeinschaftserfahrung darf aber nicht zu einer Ausgliederung aus der Gemeinde führen. Sie wird letztlich dazu gegeben, damit der einzelne befähigt wird, in einer passiven oder dem Christentum gegenüber indifferenten Umwelt Zeugnis von der Heilskraft des

Kreuzes Christi und der vom Heiligen Geist geschenkten Freude zu geben. Gemeinde ist von ihrem Ursprung her und in ihrer Fortdauer *missionarisch* (TL, Nr. 2). Menschliche und geistliche Gemeinschaftserfahrung dient der Verkündigung der frohen Botschaft, der „Evangelisation" und wird geschenkweise hinzugegeben, wenn Christen voreinander und in der Gesellschaft in Wort und Tat Zeugnis geben von ihrer Glaubenserfahrung und Glaubensbindung.

2. *Evangelisation aus persönlicher Glaubenserfahrung*

„Wir können nicht mehr schweigen über das, was wir gehört und gesehen haben" (Apg 4,20): Der Verkündigung der Apostel liegt eine durch die Sinne vermittelte *Erfahrung* voraus. Das alttestamentliche Bundesvolk konnte Jahwe selbst nicht sehen und hören. Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, hat auch im Neuen Bund keine Stimme und keine Gestalt (Joh 5,37). Er wohnt in unzugänglichem Licht: „Kein Mensch hat ihn gesehen oder kann ihn sehen" (1 Tim 6,16). In Jesus Christus jedoch ist die Güte und Menschenliebe Gottes *leibhaftig*, unseren Sinnen wahrnehmbar, erschienen, so daß die Zeugen des Lebens Jesu das verkünden, was sie selbst *gesehen und gehört haben* (1 Joh 1,1–3). Nach dem Fortgang Jesu können wir seine irdische Gestalt nicht mehr sehen und hören. Er hat uns aber seinen Geist hinterlassen, und dieser zeigt sich machtvoll, mit Sinnen wahrnehmbar (1 Kor 12,7), wenn Menschen sich im Namen Jesu versammeln und ihren Glauben voreinander bezeugen: Wenn wir sehen und hören, wie andere Menschen sich lobpreisend, danksagend und glaubend Gott hingeben, dann *sehen und hören* wir etwas vom Geiste Jesu selbst (Apg 2,33). Diese Erfahrung trifft uns ins Herz (Apg 2,37), ergreift nicht nur unseren Verstand, nicht nur unseren Willen, sondern alle unsere Kräfte.

Gott ist also nicht nur der allmächtige Schöpfer „über uns", sondern er ist *als* der Geist Jesu Christi *unter und zwischen uns anwesend (1 Kor 14,25)*. Die Erfahrung der Anwesenheit des Heiligen Geistes ist im Neuen Testament eine *Wir-Erfahrung*, die weit hinausgeht über sonstige menschliche Gemeinschaftserfahrungen. Durch sie wird dem einzelnen die Kraft geschenkt, sich ganz für Christus zu entscheiden und für ihn Zeugnis zu geben.

In der gegenwärtigen Situation der christlichen Gemeinden ist deshalb Evangelisation zunächst ein Ereignis innerhalb der Gemeinde selbst: *Aufgrund ihrer gemeinsamen Glaubenserfahrung führen die Christen einander zu einer unmittelbaren Begegnung mit Christus selbst hin.* So werden sie fähig, durch eine Evangelisation von Person zu Person diese Glaubenserfahrung auch in die Gesellschaft hinein zu vermitteln. Zugleich wird deutlich: Christentum ist nicht lediglich eine Sammlung unangenehmer Forderungen, sondern die Liebe Gottes

zum einzelnen, seine Anwesenheit, ist nicht weniger erfahrbar als die Liebe zwischen zwei Menschen.

3. *Glaubenserfahrung durch Geisterneuerung*

Glaubenserfahrung, Ausübung von Geistgaben kann man nicht einfach „einführen", wie etwa Räte und Gremien oder auch einzelne liturgische Erneuerungen. Die Einführung des Christen in das volle Christsein geschieht vielmehr seit ältester Zeit in mehreren Schritten: Umkehr, Taufe, Annahme der Geistgaben (vgl. Apg 2,38), Zulassung zur Eucharistie. In der Alten Kirche wurden die Katechumenen (= Taufbewerber) in einer dreijährigen Unterweisung (Katechumenat) in das Christsein eingeführt. Später wurde diese Zeit stark verkürzt (6–3 Wochen), und bei den Massentaufen während der Germanenbekehrung fiel sie häufig ganz fort.

In der gegenwärtigen Situation des Umbruchs, der Verunsicherung, der lautlosen Auswanderung der Christen aus den Kirchen müßte jedem Gemeindeglied eine solche Einführung in das volle Christsein angeboten werden. In der sogenannten „Volkskirche" sind die Menschen Christen *von Geburt an,* d. h. aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk. Durch die Kindertaufe anerkennt die Kirche, daß Gott immer den ersten Schritt tut, aber wenn nicht eine christliche Erziehung hinzukommt, in welcher dem jungen Menschen Hilfen zur Entscheidung für Christus gegeben werden, wenn diese Entscheidung fortfällt, dann bleibt auch das Sakrament der Taufe in sich selbst fruchtlos. Sakramente sind von Gott her ein *unfehlbares Angebot,* aber dieses ist nur in dem Maße wirksam, als der einzelne es in einem persönlichen Ja-Wort annimmt. Man kann nicht Christ sein „von Geburt an", so wie man von Geburt an zehn Finger hat. Ein *Bund* entsteht nie „von selbst", auch nicht in vielen kleinen Schritten, sondern er muß in Angebot und Annahme, in persönlichem Ja-Wort ausdrücklich geschlossen werden. Dies ist beim Taufbund nicht anders als bei den verschiedenen Bundesschlüssen in der Geschichte des alttestamentlichen Volkes, die von den Propheten häufig als Erneuerung des „Ehebundes" zwischen Gott und seinem Volk bezeichnet werden.

Daraus ergibt sich: *Jeder Christ muß sich im Laufe seiner Lebensgeschichte einmal ganz ausdrücklich (vgl. Hebr 6,4–6) für Christus entscheiden und die ihm jeweils von Gott angebotenen Geistgaben persönlich annehmen.* Nach diesem ersten Schritt bleiben Entscheidung und Annahme – unabhängig davon, in welchem Alter die Taufe empfangen wurde – ein lebenslanger Prozeß.

Hilfen und Impulse dazu werden auch im Gefüge der traditionellen Volkskirche in vielfältiger Weise angeboten (in der „Hauskirche" der Familie, in

einer zur Entscheidung führenden Erziehung, in Jugendgruppen und Verbänden, bei der Tauferneuerung vor der ersten Kommunion bzw. Konfirmation, in der Osternacht usw.). Letzte Tiefe und vollen Ernst erhält die Annahme des Gnadenbundes Gottes häufig jedoch erst dann, wenn der einzelne sich unter Anwesenheit von Zeugen und mit ihrer Hilfe durch ein ganz persönlich gesprochenes Ja-Wort an Gott zurückgibt, sich selbst mit seiner ganzen Lebensgeschichte und seinen Erwartungen! Bei der Erwachsenentaufe (die Modell von Taufe überhaupt ist) spricht ja der einzelne ebenfalls ein *persönliches* Bekenntnis zu Christus in der Ich-Form *(ich* glaube, *ich* bekenne, *ich* widersage) vor der Gemeinde. Dieser Schritt ist dann besonders intensiv, wenn eine mehrwöchige Vorbereitung (in einem Erwachsenenkatechumenat in kleineren Gruppen) vorausgeht. Je nach der persönlichen Führung durch den Heiligen Geist tritt der einzelne dann vor und spricht ein meistens frei formuliertes, persönliches Gebet der Übereignung an Christus. Die Anwesenden legen dem Betenden die Hände auf und sprechen Gebete der Fürbitte, des Lobes und des Dankes als Ausdruck der Solidarität aller in dem einen Glauben. Diese Handauflegung ist kein neues Sakrament, sondern Ausübung des *gemeinsamen Priestertums,* Ordenschristen verstehen diese Handauflegung häufig als Erneuerung der Ordensgelübde. Diakone, Priester und Bischöfe als Erneuerung des Weihesakramentes, die eine Erneuerung der Firmung einschließt. Es ist tief in der Leibhaftigkeit des Menschen begründet, daß diese persönliche Übereignung an Christus in einem ausdrücklichen Schritt innerhalb der Leibhaftigkeit der Kirche als dem „Leibe Christi" geschieht. Viele erfahren in dieser Stunde eine neue Freude, für Gott da zu sein, ihn anzubeten und anderen zu dienen. Sie stellen Wochen und Monate danach rückschauend fest, daß ihr Leben sich geändert hat: „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Freundlichkeit, Güte, Selbstbeherrschung" (Gal 5,22), und dies alles dürfen und sollen wir wirklich in uns *erfahren* (Gal 3,2–5) (vgl. StdZ, S. 806 f.).

4. *Der zentrale Vorgang: Geisterneuerung*

Der beschriebene Vorgang kann auch als *Geisterneuerung* verstanden und bezeichnet werden. Er ist zugleich in sich selbst „charismatisch", denn er kann nur als ein Charisma, d. h. als ein *Gnadengeschenk* Gottes angenommen werden. In einer vom Grunde her *charismatischen* Gemeinde-Erneuerung werden zugleich Erfahrungen geschenkt, die in der allgemeinen volkskirchlichen Praxis nicht oder kaum lebendig sind:

a) *Umkehr:* „Ändert euer früheres Leben und erneuert euren Geist und Sinn!" (Eph 4,22 f.; vgl. Kol 3,9 f.; Röm 12,2). Umkehr ist die Erneuerung unse-

res *menschlichen Geistes,* unseres Fühlens, Wollens, Denkens, unserer ganzen Person in der Kraft des Heiligen Geistes. Sie ist zugleich Nachholung der für die Taufe vorausgesetzten Umkehr und beginnt mit der ausdrücklichen Auslieferung an den Plan und Willen Gottes, mit der Entgegennahme des Lebenssinns von ihm, mit der ausdrücklichen Annahme des eigenen Todes und der Bereitschaft, täglich in den Dienst an anderen hineinzusterben (vgl. E Teil I, S. 19–38; Teil II, S. 23–35; StdZ, S. 804). Umkehr ist für den erwachsenen Menschen zugleich Rückgewinnung des *Urvertrauens* zu Gott und die Bereitschaft zu einem *erwartenden Glauben* (vgl. E Teil I, S. 60–72).

b) *Erneuerung des Taufversprechens:* Die Wassertaufe zur Vergebung der Sünden ist „das Bad der Wiedergeburt und der *Erneuerung im Heiligen Geist*" (Tit 3,5). In dieser Wiedergeburt geschieht Nachlassung der *persönlichen* Sünden, zugleich aber auch Verarbeitung der Schuld anderer Menschen, durch welche die eigene Lebensgeschichte bestimmt ist (sie wird in der kirchlichen Tradition auch „Erbsünde" genannt). Nachholung oder Erneuerung des Taufversprechens schließt deshalb ein Bekenntnis der persönlichen Sünden mit ein (in der Beichte). Die meisten Menschen leben jedoch getrennt von Gott aufgrund der Schuld anderer Menschen in ihrem Leben. In der *„Heilung der Erinnerungen und Erwartungen"* trägt der einzelne bestimmte negative Erfahrungen in seinem Leben mit allen Einzelheiten und Umständen vor Gott hin und bittet ihn, sie zu heilen, so daß er ohne Scham, unterdrückten Zorn und Vorbehalte gegen Gott an sie zurückdenken kann (vgl. E, S. 60–68). Diese Form der Schuldverarbeitung ist in der volkskirchlichen Praxis noch kaum angeboten, für viele aber Voraussetzung einer gänzlichen Auslieferung an Gott.

c) *Annahme der Geistgaben:* Charismen (Geistgaben) sind die jedem von Geburt an mitgegebenen Fähigkeiten, insofern sie vom Geist Gottes geläutert, intensiviert und in den Dienst von Kirche und Gesellschaft gestellt werden. Sie sind Zeichen der erneuerten Schöpfung, nicht ein „übernatürliches" Geschehen (das die jeweiligen Begabungen und Fähigkeiten des einzelnen unberücksichtigt ließe) (LT Nr. 8). *Jedem* Christen sind bestimmte Geistgaben verheißen (vgl. 1 Kor 12,11), *jeder* Christ ist also „Charismatiker". Von seinem Ursprung in der griechischen Sprache her bedeutet das Wort „Christ": Gesalbter. „Der Christus" ist der mit Heiligem Geist „Gesalbte" (vgl. Apg 10,38; Lk 4,18), und aufgrund dieser Salbung ist er der *Ur-Charismatiker,* der einmalige Zeuge Gottes, der Prophet, Lehrer und Heilende. Kirche ist von ihrem Ursprung her die Fortdauer der Charismen Jesu in der Kirche, sie ist also durch und durch „charismatisch" (vgl. E, Teil I, S. 123–132; dort auch Hinweise auf das Verhältnis von Charismen und Sakramenten).

5. *Erneuerung der Charismen*

In den heutigen Gemeinden sind bestimmte, für alle Zeiten verheißene Charismen (vgl. Mk16, 17f.) nicht mehr oder kaum lebendig. Dies gilt vor allem von den „leuchtenderen" Charismen, die von Anfang an die christliche Mission begleitet haben: Prophetengabe, Sprachengabe, Gabe der Heilung. In einer neuen missionarischen Situation der Kirche gewinnen sie aufgrund ihrer erweckkenden Signalwirkung (vgl. 1 Kor 14,22) eine geschichtlich neue Bedeutung.

Jeder Christ sollte sich offenhalten für die Ausübung der *Prophetengabe* (1 Kor 14,1), die ihn dazu befähigt, von Gott her (häufig in der Ich-Form) zur Versammlung zu sprechen (2 Kor 5,20; vgl. E, Teil I, S. 147–150; Teil II, S. 113–116). Auch für das Geschenk der *Sprachengaben* sollte jeder Christ sich bereithalten (1 Kor 14,5.18). Sie ist von Gott „eingesetzt" (1 Kor 12,28), damit das Geheimnis Gottes *als* Geheimnis (1 Kor 14,2) in der Kirche lebendig bleibt. In der Bitte um die Sprachengabe nimmt der Christ ernst, daß Gott unaussprechlich ist, und erlaubt dem Heiligen Geist, ihn zur Anbetung Gottes um seiner selbst willen zu führen, bei der alle menschlichen Worte versagen (vgl. E, Teil I, S. 151–156; Teil II, S. 116–120). Die *Gabe der Heilung* endlich setzt einen Glauben voraus, der „Berge versetzt" (Mt 17,20; 1 Kor 13,2), und ist der Kirche nicht nur im Hinblick auf seelische (innere), sondern auch auf körperliche Heilung geschenkt (E, Teil I, S. 160–166). Die *gesellschaftskritischen Charismen* haben im Zuge der Wiederentdeckung der sozialen Dimension des Glaubens und in Abwendung von einem übertriebenen Individualismus in den heutigen Gemeinden bereits eine größere Leuchtkraft erhalten. Sie sind jedoch nur dann wirklich Gnadengeschenke Gottes, wenn sie ausgeübt werden aufgrund einer persönlichen Auslieferung an ihn, wenn sie aus der Anbetung erfließen (E, Teil I, S. 156–160). Diese „leuchtenderen" Charismen gehören zum normalen Alltag einer lebendigen Gemeinde. Es wäre jedoch ein neues Verhängnis, wenn sie im Zuge ihrer Wiederentdeckung überbetont würden. Die tägliche Pflichterfüllung in den kleinen, nicht weniger „charismatischen" Diensten in der Gemeinde und im Berufsleben, sind für den einzelnen Maßstab ihrer Echtheit. Für Paulus ist zum Beispiel auch die Kassenverwaltung „charismatisch" (vgl. TL, Nr. 7).

Von daher ist es ein Verhängnis, daß das Wort „charismatisch" in einer verweltlichten Kultur die Bedeutung angenommen hat: außergewöhnlich, außeralltäglich, übertrieben, überspannt, schwärmerisch, enthusiastisch. Man spricht von „charismatischen" Begabungen und Fähigkeiten von Menschen, die eine faszinative Ausstrahlung haben (der „begnadete" Künstler, der „charismatische" Führer in Politik und Wirtschaft usw.). Weil die Kirchen ihre Faszinations-

kraft, ihre Fähigkeit zur „Erhebung" verloren haben, wird sie auf Menschen übertragen oder ihnen zugesprochen, die sie häufig dämonisch mißbrauchen. Es gehört zum Wesen eines jeden Menschen, von irgendetwas begeistert oder fasziniert zu sein. Die Wiederentdeckung auch der „leuchtenderen" Charismen ist deshalb zugleich auch ein Beitrag zur Entzauberung einer rein weltlichen Kultur und Gesellschaft.

Im Sprachgebrauch der Großkirchen ist mit dem Wort „charismatisch" häufig die Vorstellung „Sekte" verbunden. Es ist eine geschichtliche Schuld der Großkirchen, wenn sie sich durch echte charismatische Aufbrüche nicht in Frage stellen lassen, geistgewirkte Charismen nicht zulassen. Allerdings zeigt die Geschichte der Spaltungen in der Kirche auch: Durch Übertreibung wird das Wahre nicht wahrer, das Gute nicht besser, sondern verfälscht.

„Charismatische Erneuerung" ist deshalb Erneuerung aller, insbesondere der vergessenen Charismen. Dieser Vorgang der Erneuerung wiederum ist in sich selbst „charismatisch", von Gott geschenkt.

6. *Missionarische Liturgie als soziale Gotteserfahrung*

Ein Gebetsgottesdienst, zu dem im Sinne von 1 Kor 14,26 „jeder etwas beiträgt", gemäß der ihm verliehenen Geistgaben, ist Frucht der Geisterneuerung und führt wiederum andere zu dieser hin. Er ist naturgemäß zunächst nur möglich in kleinen Gruppen und kann erst nach einer mehrjährigen, ständigen Gemeindemission auch in den größeren Gemeindegottesdiensten Eingang finden. Trotz aller bisherigen Liturgiereformen bleiben die Gottesdienstbesucher voneinander isoliert, ausgerichtet auf das, was auf der Kanzel und am Altar geschieht. Die Anwesenden sind miteinander verbunden über die Hauptperson, den einen „Geistlichen". Dieser allein ist im Grunde der aktive und gemeinschaftsbildende Faktor. In einem Gebetsgottesdienst jedoch treten die Anwesenden in eine spirituelle Kommunikation ein: Auf das gemeinsame Hören des Wortes Gottes folgt ein gemeinsames Schweigen (schon dies ist ein „sozialer" Vorgang), und aus diesem werden frei formulierte, spontane Gebetsbeiträge geboren. Sie sind grundlegend Antwort auf das Wort Gottes, da es den ganzen Menschen herausfordert und seine Aktivität intensiviert, nicht Versenkung in sich selbst mit dem Ziel der Auslöschung des Ich. In Anbetung, Dank und Bitte richtet sich der Betende mit seiner ganzen Person durch Christus zum Vater hin. Weil die Gebete und Anrufungen laut und von anderen ausgesprochen werden, haben sie zugleich den Charakter der Verkündigung und dienen, wenn Gott es fügt, dem Glauben anderer. *Anbetung wird so auch zum Dienst.*

„Spontanes" Beten, in welchem jeder nur das ausdrückt, was ihm gerade „einfällt", ist häufig ichbezogen, dient nicht dem Aufbau und führt oft zur Auflösung von Gebetsgruppen. Es wird erst „charismatisch", wenn es zugleich auch Antwort auf den vorangegangenen Gebetsbeitrag ist, wenn also zunächst jeder auf das hört, was Gott ihm durch einen anderen sagen will. In diesem Hören ist zugleich anerkannt und vorausgesetzt, daß die Anwesenheit des Heiligen Geistes zwischen den Betenden *früher* ist als der einzelne Gebetsbeitrag. Sie ist unabhängig von der subjektiven Erfahrung des einzelnen und wird durch diese nicht hergestellt (Gefahr mancher pietistischer Kreise).

So wichtig der zeugnishafte, persönliche Beitrag des einzelnen ist, so muß er doch nach den Regeln des Paulus grundsätzlich (wenn auch nicht in jedem einzelnen Falle ausdrücklich) geprüft werden. Dies gilt vor allem für prophetische Beiträge (vgl. 1 Kor 14,26.33.40). Es ist deshalb unerläßlich, daß die *schon geprüften,* liturgischen Texte der Kirche, mit denen sich jeder identifizieren kann, ihre Bedeutung behalten. In der Eucharistiefeier sollten deshalb von der Gabenbereitung an die liturgischen Texte nicht mehr verändert werden.

Charismatisches Durcheinander dient nicht dem Aufbau der Gemeinde. Ordnung, Disziplin (vgl. 1 Kor 14,30.40; 11,34) und Kontinuität sind nicht weniger Gnadengeschenk Gottes, also „charismatisch", als die überraschende Plötzlichkeit geistlicher Eingebungen. Für die Ordnung bei einem Gebetsgottesdienst zu sorgen, ist vor allem das Charisma derer, denen auch das Charisma der Leitung (vgl. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) verliehen ist (vgl. E, Teil I, S. 69–72; 82–86; Teil II, S. 145 f.).

7. *Ein Tabu muß gebrochen werden*

Wer zum ersten Mal bei einem Gebetsgottesdienst als Beobachter anwesend ist (jeder fängt so einmal an), ist vielleicht zunächst „peinlich berührt" von den offenen, persönlichen Äußerungen. Hier wird eine von der modernen Gesellschaft aufgebaute Peinlichkeitsschranke („Tabu") sichtbar, die im Neuen Testament nicht vorgesehen ist. Die seit etwa 300 Jahren wirksame „Aufklärung" hat Religion zur *Verstandessache* und vor allem zur *Privatsache* erklärt. Es gilt als unschicklich, in der Öffentlichkeit so etwas wie Freude an Gott oder überhaupt Glaubensemotionen zu zeigen. Im Sinne der Aufklärung haben sie keine Beweiskraft und sind absolut ungewiß. Hinzu kommt in unserer technischen Kultur ein einseitiges Bild vom Mann: Er wird von Jugend auf dazu erzogen, möglichst keine Emotionen zu zeigen, es sei denn Aggression (in Politik, Wirtschaft, Sport usw.).

Demgegenüber ist festzuhalten: Das 2. Konzil von Orange (529) lehrt ausdrücklich: Der Anfang des Glaubens ist die vom Geiste Christi in uns erweckte

Glaubensemotion (affectus credulitatis), durch die wir an Christus glauben (DS 375). Wenn sie im Gottesdienst nicht mehr geäußert werden darf, ist die Folge, daß die Menschen aus den Kirchen auswandern und dann oft hilflos ausgeliefert sind den faszinativen Kräften und Mächten in unserer modernen Kultur (Technik, Sport, Personenkult, materieller Wohlstand), daß sie „hingerissen sind zu den stummen Götzen" (1 Kor 12,2). Die *Verchristlichung der Emotionen* aufgrund der in sie ausstrahlenden Erfahrung des Geheimnisses Gottes ist zugleich ein Beitrag zum politischen und gesellschaftlichen Fortschritt, den nur die Christen leisten können. Die Erfahrung des Geheimnisses entlarvt alle innerweltlichen Mächte und Gewalten, die sich als nicht hinterfragbar und somit selbst als Geheimnis ausgeben.

Notwendig ist also eine *dreifache Entprivatisierung* des Glaubens: *Gott* gegenüber in der Anbetung (Beten als Vorgang in Gott selbst); der *Gemeinde* gegenüber im persönlichen charismatischen Beitrag zum Ereignis der Gemeinde-Versammlung sowie im charismatischen Dienst; der *Gesellschaft* gegenüber durch ein aus der Anbetung erfließendes politisches und soziales Engagement.

Es heißt zwar einmal: „Wenn du beten willst, dann gehe in deine Kammer" (Mt 6,6), aber dies ist den Pharisäern gesagt, die beten, um den Leuten aufzufallen. Im übrigen aber gilt das Wort: „Wer sich *vor den Menschen* zu mir bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen" (Lk 12,8). „Wenn du *mit deinem Munde* bekennst: ‚Herr ist Jesus', wirst du gerettet werden" (Röm 10,9). Allerdings behält auch die religiöse Intimsphäre nach wie vor ihre Bedeutung, vor allem im Bekenntnis der persönlichen Sünden in der Beichte.

Wer zum ersten Mal versucht, in freier, spontaner Weise mit anderen zu beten, entdeckt dabei häufig den eigenen „Atheismus des Herzens", der die Anwesenheit Gottes im eigenen Leben und in der Gebetsversammlung nicht mehr wahrnimmt. So kommt es im Anfangsstadium von Gebetsgruppen oft zu einem religiösen *Leistungsdenken.* Manche fragen sich in den oft als „Pause" empfundenen Minuten des Schweigens: Mache ich es auch gut genug? Was werden wohl die anderen denken? Auch im Gebet betteln wir noch um Anerkennung! Manche schrecken auch vor den Konsequenzen einer Übereignung des Lebens an Christus zurück, weil sie meinen, sie müßten von heute auf morgen ihre Leben radikal ändern. Für andere nachprüfbare Änderungen im eigenen Leben, von denen man dann auch zeugnishaft berichten kann, darf und soll, sind nicht in erster Linie Frucht der eigenen Anstrengung, sondern „Frucht des Geistes" (Gal 5,22) (vgl. E, Teil II, S. 137–142).

8. *Keine neue Bewegung, keine neue Spiritualität*

Durch Umkehr, Annahme der Taufgnade und der Geistgaben, durch Geisterneuerung also, wird der einzelne nicht Mitglied einer neuen kirchlichen „Bewegung", sondern erneut und intensiver Mitglied der jeweiligen Ortsgemeinde (bzw. geistlicher Gemeinschaft, Ordensgemeinschaft usw.), in der er lebt. Geisterneuerung ist ein *Grundvollzug* eines jeden einzelnen Christen und der Kirche im ganzen. Gemeinde-Erneuerung ist deshalb *Kirche in Bewegung*, nicht eine neue „Bewegung" in der Kirche. Sie hat keinen „Gründer", kein geistliches Zentrum, keine besondere Theologie (es sei denn, daß Einseitigkeiten der traditionellen Theologie und pastoralen Praxis deutlich werden). Gemeinde-Erneuerung wird auch nicht im Sinne anderer „Bewegungen" primär geplant, organisiert und angezielt, sondern geschieht in der persönlichen Auslieferung eines jeden einzelnen in unverfügbarer Freiheit. Geistliche „Bewegungen" haben häufig zur Bildung neuer Kirchen geführt. Die Dynamik der Gemeinde-Erneuerung zielt jedoch nicht auf eine neue Kirche, auch nicht auf eine Kirche in der Kirche, sondern auf eine erneuerte Kirche.

Sie ist deshalb auch nicht eine *besondere* Spiritualität neben anderen, sondern die *Befreiung zu einer spirituellen Kommunikation*, zur Weitergabe der persönlichen Glaubenserfahrung, wie auch immer sie geprägt sein mag.

Deshalb ist deutlich zu unterscheiden zwischen der allen Gliedern der (bzw. einer) Kirche *gemeinsamen* Spiritualität und deren jeweiliger *besonderer* Ausprägung in kirchlichen Orden, geistlichen Kommunitäten und innerkirchlichen „Bewegungen". *Gemeinde-Erneuerung ist eine Verlebendigung und Intensivierung der allen Christen gemeinsamen Taufspiritualität* und führt nicht zu einer Besonderung innerhalb der Kirche bzw. Ortsgemeinde oder geistlichen Gemeinschaft.

Auch durch die Ausübung von Geistgaben, die in den traditionellen Volkskirchen kaum lebendig sind, wird man nicht Mitglied einer neuen geistlichen Gemeinschaft oder „Bewegung", denn alle Geistgaben werden ja verliehen zum Aufbau der jeweiligen Gemeinde, in welcher der einzelne lebt. Wenn auch im Anfang zur Hinführung auf die Geisterneuerung kleine Gruppen in einer Gemeinde gebildet werden, so ist das Ziel doch eine ständige Gemeinde-Mission, durch welche im Laufe der Zeit alle Gemeindeglieder angesprochen werden. Eine elitäre Abschließung von Gruppen ist nach den Regeln der Unterscheidung der Geister ein Zeichen dafür, daß hier vielleicht mehr menschliche als geistliche Motive wirksam sind. Elitäre Absonderung und Spaltung kommen nie vom Heiligen Geist, sondern sind ein Attentat auf seine einigende Kraft. Die Erfahrung zeigt: Wenn Gebetsgruppen innerhalb einer Gemeinde oder geistlichen

Gemeinschaft sich als missionarischen Zusammenschluß verstehen und ein von der Liebe getragenes, demütiges Zeugnis geben, werden die anderen angezogen. Ein aggressives Zeugnis, das Widerstände hervorruft, die nicht aus dem Ruf zur Umkehr kommen, d.h. aus dem Evangelium selbst, entspringt mehr *menschlichem* Bekehrungswillen oder gar Überlegenheitsgefühl als Impulsen des Heiligen Geistes. Die Erfahrung zeigt weiterhin: Ein intensiverer Vollzug der *gemeinsamen* Taufspiritualität führt auch zu einer Erneuerung der jeweils *besonderen* Spiritualität in Orden, geistlichen Gemeinschaften oder auch kirchlichen Verbänden und anderen kirchlichen Vereinigungen.

Ziel der „charismatischen Erneuerung" ist nicht eine neue charismatische Kirche, sondern eine charismatisch erneuerte Kirche (E, Teil I, S. 120–123; 184f.; StdZ, S. 809f.). Es ist nicht zu übersehen, daß Erneuerung immer auch einen kritischen Impuls in die jeweils bestehende Kirche hineingibt, aber sie erwächst aus der *geistlichen* Gabe der Unterscheidung und nicht in erster Linie aus menschlichem Reformwillen (E, Teil II, S. 134–137).

9. *Das Charisma der Leitung: keine nebensächliche Randfrage!*

Der Schritt der Geisterneuerung kann nicht lediglich aufgrund einer spontanen Umkehr von heute auf morgen vollzogen werden, sondern setzt in der Regel eine mehrwöchige Vorbereitung in einem Seminar (Katechumenat) voraus. Der Leiter einer solchen „Einübung" kann durchaus – wie in der Alten Kirche – auch ein „Laie" sein. Er übernimmt damit eine ihn ganz fordernde pastorale Verantwortung, denn er wird für die Seminarteilnehmer Bezugsperson auf ihrem Weg zum vollen Christsein. Sie haben zu ihm häufig eine engere geistliche Beziehung als zu dem ordinierten Gemeindeleiter. Die uralte Frage nach dem Verhältnis von innerer Berufung zu einem geistlichen Dienst wird auf diese Weise neu akut.

Gemeinde-Erneuerung kann grundsätzlich nicht ohne Anteilnahme oder aktive Beteiligung des jeweiligen Gemeindeleiters geschehen. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß jeder einzelne Gläubige (jeder Laie, jeder Gemeindeleiter und jeder Bischof) zunächst selbst vor anderen und mit ihrer Hilfe die Geisterneuerung vollzogen, die ihm jeweils verheißenen Charismen personal angenommen haben muß, bevor er zum Zeugen und missionarischen Mittler der Gemeinde-Erneuerung bzw. der Erneuerung der Charismen wird. Erst dann kennt er aus eigener Erfahrung jene Peinlichkeitsschranke, die eine durchgreifende Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche hemmt, jenes Mißtrauen Gott gegenüber, das häufig und gerade auch in Amtsträgern am Werke ist, die sich mehr

auf ihre eigenen Pläne und Strategien verlassen, als auf die Führung des Heiligen Geistes.

Das Ideal wäre in jedem Falle, wenn der Gemeindeleiter (Pfarrer) selbst Missionar in seiner Gemeinde ist: Er versammelt zunächst einige Gemeindeglieder um sich, die später fähig sind, die Gemeinde-Erneuerung mitzutragen, und erarbeitet mit ihnen das etwa siebenwöchige Seminar (wöchentlich eine Zusammenkunft mit persönlichem Erfahrungsaustausch [Einübung Teil I]; daneben täglich eine halbe Stunde Bibellesung und Gebet [Teil II]). Die Teilnehmer an dem ersten Seminar sind dann bei einem zweiten Angebot für einen größeren Personenkreis Mittler, Zeugen und Helfer. Wenn im Jahr 3–6 solcher Seminare angeboten werden, können in einer ständigen Gemeinde-Mission im Laufe der Zeit alle Gemeindeglieder zur Teilnahme eingeladen werden (vgl. das Modell einer solchen Gemeinde-Mission in E, Teil II, S. 11–18). Ein solches Seminar kann natürlich auch gleichzeitig für mehrere Ortsgemeinden (etwa auf der Ebene einer Region) angeboten werden. Entscheidend bleibt jedoch, daß sich dann später in den jeweiligen Gemeinden selbst Gebetsgruppen bilden.

Für die Leitung eines Seminars bedarf es in jedem Falle bestimmter Kriterien:

1. Der Seminarleiter muß seelisch-geistig gesund sein. Er darf nicht extrem reagieren und muß in seiner Gefühlswelt ausgewogen sein.
2. Er muß ein gewisses Maß theologischer Kenntnisse haben.
3. Er muß selbst ein Seminar mitgemacht und die Geisterneuerung vollzogen haben.
4. Er sollte seine Leitungsaufgabe von solchen prüfen lassen, die sich bereits im Dienst der Gemeinde-Erneuerung bewährt haben.

In einer charismatischen Gemeinde-Erneuerung wird zugleich auch die charismatische Grundlage des traditionellen „Amtes" wiederentdeckt als Charisma für die anderen Charismen, als Dienst zur Befreiung, Entfaltung und Koordinierung der Charismen der übrigen Gemeindeglieder (TL, Nr. 9). Charismatische Ausübung des Amtes setzt eine ständige persönliche Auslieferung an den Herrn der Kirche voraus.

Der pastorale Leitungsdienst von „Laien" darf nicht völlig unabhängig vom Leitungsdienst der ordinierten Amtsträger wahrgenommen werden. Die geschichtliche Erfahrung zeigt, daß anderenfalls nicht die Kirche erneuert wird, sondern eine neue Kirche entsteht und die Christenheit sich weiter aufspaltet. Verantwortliche für Gemeinde-Erneuerung in der katholischen Kirche haben einen eigenen Entwurf ausgearbeitet, in welchem deutlich wird, daß nach katholischem Verständnis die Leitung von Gebetsgruppen eine Teilhabe an dem Leitungsdienst des jeweiligen Ortsbischofs ist.

10. *Die ökumenische Bedeutung der Gemeinde-Erneuerung*

Es ist ein großes Zeichen der Hoffnung, daß um die Mitte unseres Jahrhunderts in der Kraft der Geistgaben eine Erneuerung aufgebrochen ist. Je intensiver der einzelne, in seiner Kirche fest verwurzelte Christ das Gnadengeschenk der Umkehr, der Tauferneuerung und der Geistgaben annimmt, um so mehr beginnt zwischen den getrennten Kirchen eine *gemeinsame* Tradition, die eine der größten Hoffnungen im Hinblick auf die Wiederversöhnung aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist. Aufgrund der Spaltungen ist jede Kirche einseitig geworden, hat bestimmte Geistgaben besonders betont. So ist es schwierig, ja fast unmöglich, die ganze Fülle der Geistgaben in der Wirklichkeit des jeweiligen kirchlichen Lebens auszuprägen. Die bisher beschriebene Gemeinde-Erneuerung hat jedoch in sich die Kraft, geschichtlich bedingte Verfestigungen aufzubrechen und den Blick für die Geistgaben in den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu schärfen. In einem solchen „geistlichen" Ökumenismus werden deshalb alle Kirchen zum Eingeständnis ihrer jeweiligen Einseitigkeit geführt und offen für eine – unter Umständen kritische – Übernahme der Geisterfahrungen, die in den anderen Kirchen lebendig sind (vgl. die von der Ökumenischen Europäischen Charismatischen Leiter-Konferenz im Jahre 1975 angenommenen Thesen (E, Teil I, S. 197)).

Dies aber bedeutet: Jede Kirche muß ihre eigene, geprägte Geisterfahrung miteinbringen in eine erhoffte, wiederversöhnte Christenheit. Der Geist Christi war ja auch in der *Geschichte* wirksam, auch noch in den getrennten geistlichen Traditionen. Es wäre geradezu eine „Sünde gegen den Heiligen Geist", dies nicht anzuerkennen. Deshalb muß die Gemeinde-Erneuerung sich zunächst in den getrennten Kirchen vollziehen, sie muß lutherisch, reformiert, orthodox, katholisch usw. werden, bevor sie wahrhaft ökumenisch sein kann. Durch die Geisterneuerung gewinnt jeder Christ auch ein neues Verhältnis zu *seiner* Kirche, zu der er gehört. Der Heilige Geist eint die getrennten Kirchen, ohne sein eigenes Werk in ihnen zu verleugnen.

Gebetsgottesdienste unter Christen verschiedener geistlicher Tradition haben nun oft einen solchen Tiefgang, in ihnen wird eine solche Glaubensintensität erfahren, daß leicht der Eindruck entsteht, man könne alle theologischen Streitfragen hinter sich lassen und die volle Abendmahlsgemeinschaft verwirklichen. Demgegenüber ist mit Nachdruck hervorzuheben: Die Gemeinde-Erneuerung bewegt sich im *Vorfeld* der vollen Abendmahlsgemeinschaft und der erwarteten Einheit. Nach ältester Tradition sind Taufe und Geistempfang *Voraussetzung* für den Empfang des Abendmahles. Gemeinsames Abendmahl ohne vorangegangene Geisterneuerung des einzelnen und der jeweiligen Kirche kann nicht

zur vollen Einheit führen. Deshalb haben katholische und evangelische Verantwortliche in Deutschland ausdrücklich die Vereinbarung getroffen, nicht über die allgemeine ökumenische Praxis hinauszugehen, sich also ausdrücklich nicht gegenseitig zum Abendmahl einzuladen. Sie halten es vielmehr für einen zutiefst *geistlichen* Vorgang, die Erbschuld der Spaltung auszuleiden, eine Erbschuld, für die der einzelne Christ nicht verantwortlich ist. Einheit kann nicht von Menschen gemacht, sondern nur vom Geiste Gottes erleidend angenommen werden! In ähnlicher Weise, wie der einzelne Gott um die Heilung negativer Erfahrungen in seiner Lebensgeschichte bittet, geschieht auch in ökumenischen Gottesdiensten Heilung der Erbschuld der Spaltung: Die getrennten Christen tragen die negativen geschichtlichen Erfahrungen, die das Verhältnis ihrer Kirchen zueinander belasten, ausdrücklich vor Gott hin und bitten ihn um deren Heilung, vor allem dann, wenn in ökumenischen Gottesdiensten Amtsträger verschiedener Kirchen anwesend sind. Falls in einzelnen Gebetsgruppen, zu denen Christen verschiedener Traditionen gehören, einzelne dennoch die Eucharistie in tiefem Glauben an die Gegenwart Christi in ihr empfangen möchten, braucht man sie nach allgemeiner Praxis nicht zurückzuweisen (vgl. E, Teil II, S. 106–109).

Von hoher ökumenischer Bedeutung ist weiterhin, daß Kirchen, die aufgrund des geistlichen Aufbruchs Spaltungen befürchten, auf neue Weise die einigende, integrierende Kraft des Bischofsamtes entdecken und zu einer deutlicheren Wahrnehmung dieses Amtes ermutigen (so haben zum Beispiel die in über 600 verschiedene Gemeinschaften zerspaltenen Pfingstkirchen zum ersten Mal in ihrer über 70jährigen Geschichte einen ihrer Pastoren zum Bischof ordiniert). Angesichts der Tendenz zu Spaltungen in der Gemeinde von Korinth hat Paulus in seinem Charismenkatalog 1 Kor 12,28 den Dienst der Apostel an die erste Stelle gesetzt. Ihnen obliegt vor allem die Sorge um die Fortdauer der Abendmahlserfahrung in der Kirche, denn Jesus hat das Abendmahl nur mit den Zwölfen gefeiert, und nur durch sie ist die Abendmahlserfahrung in die junge Kirche hinein überliefert worden (vgl. auch 1 Kor 11,23–25.34). Durch die Geisterneuerung werden zugleich aber auch geschichtlich bedingte Amtsstrukturen abgebaut: Die in der Geisterneuerung geschenkte Freude hat in sich selbst eine befreiende und läuternde, amtskritische Kraft, durch welche dem Amtsträger auch eine geistliche Distanz zu sich selbst geschenkt wird (StdZ, S. 807). Dabei bleibt bestehen, daß die Bischöfe die letzte Verantwortung für die charismatische Gemeinde-Erneuerung tragen. Das Urteil über die Echtheit der Charismen und ihren geordneten Gebrauch steht nach wie vor bei jenen, die in der Kirche die Leitung haben, denen es in besonderer Weise zukommt, den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten (vgl. 1 Thess 5,12; 19–21).

Die Katholizität der Gemeinde-Erneuerung zeigt sich nicht zuletzt auch darin, daß der einzelne oder einzelne Gruppen bereit sind, ihre geistlichen Erfahrungen dem Urteil der ganzen Kirche zu unterwerfen. Schwärmerische Tendenzen zum Ausbruch aus der Kirche oder zu sektenhafter Abspaltung sind in den katholischen Gebetsgruppen auch nicht im Ansatz zu beobachten. Man darf bei ihnen eine geistliche Sensibilität voraussetzen: für Ordnung, Disziplin, Kritik und Weisung ebenso wie für die immer neue, geschichtsmächtige Neuheit Gottes.

11. *Das Charisma der Unterscheidung: Schicksalsfragen für die Erneuerung der Kirche*

Nach seiner Taufe im Jordan (vgl. Lk 3,21 f. par), die auch als „Geisttaufe" bezeichnet wird, wurde Jesus in der Wüste vom „Satan" in Versuchung geführt, seine Geistgaben zu mißbrauchen (Lk 4,1–12). Der mit den Geistgaben beschenkten Kirche wird es nicht anders ergehen: Die widergöttlichen Mächte werden um so mehr auf den Plan treten, je mehr die Kirche sich den Geistgaben öffnet. Im Unterschied zu Jesus selbst ist aber in den Christen eine unausrottbare Tendenz wirksam, die Gnade Gottes, seine Geistgaben, zu verfälschen und zu mißbrauchen. Schon in neutestamentlicher Zeit treten falsche „Propheten" auf (vgl. 1 Joh 4,1–3).

Hinzu kommt, daß Geisterfahrung sich immer in unserer menschlichen Selbsterfahrung vollzieht (das Wort „Geist" = pneuma bezeichnet im Neuen Testament nicht nur den Heiligen Geist, sondern auch unseren menschlichen Geist sowie die widergöttlichen Mächte, die „bösen" Geister). Erneuerung der Charismen ist deshalb notwendig auch Erneuerung der Gabe der „Unterscheidung der Geister" (1 Kor 12,10). Sie wird vor allem jenen geschenkt, die schon von sich aus eine gewisse Urteilskraft und Urteilsfähigkeit haben. Diese wird vom Geiste Gottes geläutert, intensiviert und in den Dienst der Kirche gestellt. Natürlich bindet sich dabei Gott nicht an die Beschränktheit menschlichen Urteils. Vielmehr gibt er Impulse, die die Urteilskraft in eine bestimmte Richtung drängen. Besonders diejenigen, die das Charisma der Leitung haben, sollten immer wieder auf den Knien auch um das Charisma der Unterscheidung bitten (vgl. 1 Thess 5,20). Wenn sie nur auf ihre menschliche Klugheit vertrauen, bleiben sie häufig nicht mehr offen für die Geistgaben in der Kirche.

Es ist ausdrückliche Lehre des Neuen Testamentes, daß Geisterfahrung und Selbsterfahrung sich nie *genau* unterscheiden lassen (vgl. Röm 8,14–16 mit Gal 4,6). Das geistliche Urteil über die Echtheit von Geistesgaben kann deshalb immer nur zu dem Ergebnis kommen: In diesem Menschen oder diesem Vorgang ist *mehr* der Heilige Geist am Werke als menschliche Impulse und An-

triebe. In jedem geistlichen Vorgang sind auch sie lebendig, bis hin zur Tendenz zu Mißbrauch und Geltungsgewinn.

Daraus ergeben sich drei wichtige Grundsätze:

1. *Die Erfahrung des Heiligen Geistes geschieht in uns, aber nicht ohne uns.*
2. *Gott handelt nie völlig unmittelbar und direkt an uns und durch uns.*

Nur in Jesus Christus war Gott ganz unmittelbar und direkt anwesend. Der allererste Impuls zu einem geistlichen Tun, zu einem Gebetsbeitrag im Gottesdienst etwa, kommt *unmittelbar* vom Heiligen Geist selbst. Wie er dann aus dem jeweiligen Menschen herauskommt, ist mitbedingt durch seine ganze Lebensgeschichte, seine Wunschvorstellungen, seine persönliche Veranlagung.

3. *Niemand kann mit absoluter Sicherheit, die jeden Zweifel ausschließt, wissen, ob der Heilige Geist in ihm wirkt.* Nur Jesus war ohne Sünde, seine Menschheit war in keiner Weise Hindernis für den missionarischen Heilswillen Gottes. Wir aber sind und bleiben Sünder und können deshalb die Anwesenheit des Heiligen Geistes in uns vereiteln. Wir können und dürfen die Gewißheit haben, daß in der Ausübung der Geistgaben der Heilige Geist selbst in Erscheinung tritt (vgl. 1 Kor 12,7), aber eine absolute Sicherheit, die sich jeglicher Prüfung entzieht, darf niemand sich anmaßen.

Ein *letztes* Urteil über die Echtheit von Geistgaben kann nur die ganze Kirche abgeben. Wie dies im einzelnen geschieht, darüber sind sich katholische und evangelische Christen nicht ganz einig (vgl. E, Teil I, S. 171–176; 192–192).

Die Gewißheit über die Echtheit von Geistgaben ergibt sich aufgrund bestimmter *Merkmale.* Einige treffen für jede Situation und jeden Menschen zu (Übereinstimmung mit dem Wort Gottes und der Lehre der Kirche, Aufbau der Gemeinde, Erfüllung der täglichen Berufspflichten), andere sind mehr persönlicher Natur (Liebe, Freude, Friede, Freiheit; vgl. Gal 5,22; E, Teil I, S. 182–190).

Auf dem Weg zum Großen und Heiligen Konzil der Orthodoxie

Theologische und ekklesiologische Perspektiven *

VON METROPOLIT DAMASKINOS PAPANDREOU

Die große Vision für die Einberufung eines panorthodoxen Konzils stellt seit der I. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1961) eine Idee dar, die das orthodoxe Bewußtsein ununterbrochen beschäftigt und belebt hat, ungeachtet all jener ureigenen Schwierigkeiten und komplizierten Prozedur innerhalb der orthodoxen Kirchen, die der Verwirklichung einer solchen Vision entgegenstanden und sie erschwert haben. Wie jedoch alle großen und verheißungsvollen Ideen, die bei den verschiedenen geschichtlichen Epochen den Weg der Kirche geebnet und jeden aufschiebenden Versuch erfolgreich überstanden haben, so hat auch die Idee zur Einberufung eines panorthodoxen Konzils alle Zweifel überlebt, die sie von Anfang an begleitet haben. Denn sowohl die Leitungen der einzelnen Kirchen als auch die Gemeindemitglieder dieser Kirchen haben von Anfang an die Einberufung eines solchen Konzils in Verbindung mit der großen Idee der Erneuerung des orthodoxen Lebens gesehen.

1. *Allgemeine theologische Ansichten über das Große Konzil*

Die Literatur über das Große und Heilige Konzil, d.h. die Ansichten, die über seine Zweckmäßigkeit, seine Thematik, seine zeitgemäße Einberufung usw. von Theologen oder von einfachen Gläubigen auf Konferenzen oder durch die Presse oder in Gestalt von Memoranden geäußert wurden, sowie auch Ansichten von Nicht-Orthodoxen, hat schon ein solches Ausmaß angenommen, daß irgendeine Methodologie in dieser Sache unerläßlich geworden ist, damit das Wesentliche und für den Fortgang der Konferenz Fruchtbare aus dieser Fragestellung sinnvoll herausgestellt wird. Im Folgenden wird zunächst auf die Hauptbeiträge orthodoxer Theologen zur Frage des Großen Konzils eingegangen, während die offiziellen Meinungsäußerungen seitens der Kirchenleitungen und unsere persönlichen Auffassungen bei einer anderen Angelegenheit dargelegt werden sollten.[1]

---

* Der Beitrag ist ein Teil des Berichtes, den der zuständige Sekretär für die Vorbereitung des Konzils, Metropolit Professor Dr. Damaskinos Papandreou der I. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy 21.–28.11.1976) vorlegte.

Die ersten Reaktionen der orthodoxen Theologie auf die Idee der Einberufung eines Heiligen und Großen Konzils nach so vielen Jahrhunderten, eines Konzils, das die Stellung der Orthodoxie in der heutigen Welt neu einschätzen soll, waren durchaus positiv und zum Teil mit Beifall bedacht. So wurde z.B. von dem verstorbenen Paul Evdokimov (zwei Monate vor seinem Tod) und von dem bekannten französischen orthodoxen Theologen Olivier Clément (beide Professoren am Institut St. Sergius in Paris) ein gemeinsamer „Aufruf an die Kirche"[2] verfaßt. In diesem Aufruf wird zunächst festgestellt, daß „in der Orthodoxie der kanonische Ausdruck der Katholizität der Kirche seit zwölf Jahrhunderten unterbrochen" sei, zugleich aber wird die Initiative und der Versuch des Ökumenischen Patriarchen, die gesamte Orthodoxie zu versammeln, als eine „hoffnungsvolle Garantie" begrüßt. Es wird jedoch befürchtet, daß der Themenkatalog von Rhodos nicht die gesamte Konzilsproblematik zum Ausdruck bringt und daß sich die fortschreitende Entfremdung der orthodoxen Kirchen – sei es aus Prestigegründen, sich in eine Konkurrenz eingelassen zu haben, sei es aufgrund der unterschiedlichen soziologischen Systeme, in denen sie leben – negativ auf das Gesamtwerk des Konzils ausgewirkt hat. Aufgrund dieser Überlegungen appellieren die beiden Professoren an die gesamte orthodoxe Kirche, „das Bewußtsein der Orthodoxie, der prophetische Geist des Volkes Gottes" müsse frei ausgedrückt werden. Dabei müßte sich die Vorbereitung des Konzils auf die Frage konzentrieren: Was ist heute das Christentum, eine Frage, die für die Orthodoxen zu der Frage nach der Stellung und dem Sinn der Welt innerhalb der Kirche umgewandelt werden könnte.

Diese Gedanken hat Professor Olivier Clément in einem eigenen Artikel in der Zeitschrift „Contacts" unter dem Titel „Alle zusammen zur Vorbereitung des Konzils"[3] entwickelt. Auf diesen Artikel möchte ich näher eingehen, weil er, wie ich meine, die Auffassungen einer wichtigen Gruppe in der orthodoxen Diaspora wiedergibt, die von großem christlichen Eifer und Enthusiasmus geprägt sind. Der Verfasser dieses Artikels unterstreicht zunächst die Faktoren, die seiner Meinung nach sich heute negativ auf die Erneuerung der orthodoxen Kirche auswirken: Es ist zunächst der „absolute Autokephalismus" einiger lokaler orthodoxer Kirchen, besonders jener, die ihre Privilegien auf die Zahl ihrer Gläubigen gründen. Zum anderen sind auch jene konservativen Kräfte innerhalb der Orthodoxie zu nennen (so z.B. die „Altgläubigen" der russischen Kirche und die „Altkalendaristen" der griechischen Kirche sowie ähnliche Gruppierungen, die nicht unbedingt als schismatisch angesehen werden können), die bereit wären, jeden Versuch zur Erneuerung der Orthodoxie als ökumenistischen oder uniatischen Ursprungs a priori abzustempeln und zu verurteilen. Das Schlimmste wäre dabei – so Olivier Clément –, daß wir vor solchen Problemen

so nachlässig über das Konzil reden und dabei den heiligen Eifer für ein Konzil durch einen verantwortungslosen Verbalismus untergraben. Denn trotz all dieser Schwierigkeiten und der damit zusammenhängenden Passivität innerhalb unserer Kirche scheint mir die Zeit für die Einberufung eines solchen Konzils gekommen zu sein: Die Konzile wurden in der Vergangenheit niemals zum Austausch von gegenseitigen Glückwünschen und zum Ausdruck der guten Bereitschaft einberufen; sie wurden immer dann einberufen, wenn „dringende Not" sie erforderte, in Zeiten gespannter Atmosphäre, wenn das Leben der Kirche Gefahren gegen die Wahrheit, deren Träger sie selbst ist, ausgesetzt war. Eine solche Zeit ist sicherlich auch die heutige, wo nicht nur die eine oder andere christliche Lehre in Zweifel gezogen wird, sondern das Wesen des Christentums, der soteriologische Kern der Orthodoxie selbst.

Nach Olivier Clément muß also das Konzil zunächst einmal zu einer sinnvollen Verkündigung des christlichen Zeugnisses in der Frage nach dem Gott der Christen gelangen, dem dreifaltigen Gott, dem Gott der Passion und der Auferstehung, dem Gott des Geistes und des Lebens. Es muß weiterhin Wege für eine Gotteserfahrung in der Kirche finden, in der Gemeinde, im Gottesdienst, in den kirchenrechtlichen Bestimmungen, in der persönlichen Spiritualität des einzelnen; es muß außerdem zwei wichtige Probleme klären, die heute dringend einer Lösung bedürfen: die kirchenrechtliche Organisation und Verwaltung der orthodoxen Diaspora und die Einheit mit den Alten Kirchen des Ostens, den sogenannten „nicht-chalcedonensischen" Kirchen. Zwei weitere Themen, für die das Konzil ebenfalls richtungweisend sein muß, sind:

a) Das Verhältnis der Kirche zu den politischen und soziologischen Systemen, die nicht die gleichen transzendentalen Grundlagen wie die Kirche haben; die Koexistenz mit diesen könnte jedoch auf der Basis einiger „metapolitischer" Prinzipien geregelt werden (z. B. die Kirche ist in der Welt, sie ist aber nicht von der Welt).

b) Die Wiedervereinigung der Kirche zu den Organisationsformen der „weltweiten" Kirche, Formen, die wegen des großen Schismas von 1054 nicht funktionsfähig blieben, die aber erneut durchdacht werden müssen, wenn die eine Kirche Christi ihre innere Harmonie, die sowohl den „weltlichen Zynismus" des Westens als auch die ängstliche Unbeweglichkeit des Ostens überwinden soll, wiederfinden will. Olivier Clément beendet seinen Artikel mit dem Aufruf, es müsse ein genaues und deutliches Programm aufgestellt, der Meinungsaustausch verstärkt fortgesetzt und die ökumenische Idee bewußt und erfahrbar gemacht werden, damit das künftige Konzil von vornherein zum organischen Bestandteil der gesamten Orthodoxie und Frucht des die Kirche einenden Heiligen Geistes wird.

Denselben aufgeschlossenen Geist nach einer optimistischen Teilnahme in der Vorbereitungsarbeit des Großen Konzils zeigen auch viele andere Veröffentlichungen aus dem Jahre 1971. So fand auf Initiative der dortigen orthodoxen Akademie am 9. Januar 1971 auf Kreta eine Konsultation orthodoxer Theologen, Kleriker und Laien statt, bei der das Thema „Das Konzil und die Anhänger der Kirche" behandelt wurde. In den Einführungsreferaten des Metropoliten von Kissamos und Selinon (des jetzigen Metropoliten von Deutschland, Irineos) sowie des Akademiedirektors Alexandros Papaderos wurde die Notwendigkeit einer Erneuerung der konziliaren Theologie und die Vorbereitung des Volkes der Kirche auf eine persönliche aktive Teilnahme des einzelnen bei diesem großen kirchlichen Ereignis hervorgehoben.[4] In seinem Artikel „Die Kirche Griechenlands und das panorthodoxe Konzil" hebt Pfarrer Antonios Alevizopoulos[5] die positive Stellung der Kirche Griechenlands in der Frage des künftigen Konzils und seiner Sendung, die Begegnung der Orthodoxie mit dem heutigen Menschen hervor und betont vor allem die Notwendigkeit der Anpassung der liturgischen Texte der orthodoxen Kirche an den heutigen Lebensablauf.

Bemerkenswert sind auch die Konferenzen der französischsprachigen orthodoxen Jugend in Annecy (1. November 1971) und Marseille (20. Mai 1972),[6] weil diese die eigenartige Problematik der orthodoxen Diaspora widerspiegeln. Auf der ersten Konferenz wurde die Hoffnung, die die Jugend in das Konzil setzt, ausgedrückt; in der zweiten wurden sogar konkrete Vorschläge gemacht, wie z.B.: Der 8. Kanon des I. Ökumenischen Konzils sollte auf die Diaspora angewendet werden, und die Anwesenheit von mehreren orthodoxen Metropoliten und Bischöfen verschiedener Kirchen in ein und derselben Stadt sollte als überholt bzw. als nicht richtig angesehen und daher vermieden werden. Ähnliche Hoffnungen und Vorschläge haben auch die Gesamtkonferenz des Weltbundes der orthodoxen Jugend „Syndesmos" in Boston 1972[7] und die Arbeitskommission dieses Weltbundes (24. August 1972 in Chambésy) geäußert. Sie gaben der Hoffnung Ausdruck, das künftige Konzil möge sich mit dem Thema der orthodoxen Ekklesiologie beschäftigen, insbesondere mit der Frage der Kirche, wie sie als Gemeinschaft im Heiligen Geist in den jeweiligen orthodoxen Gemeinden erlebt und erfahren wird.

Parallel dazu haben sich aber auch jene Stimmen gegen eine allzu rasche Einberufung des Konzils ohne genügende Vorbereitung vermehrt. Vor allem nach dem Treffen der Interorthodoxen Vorbereitungskommission im Juli 1971 und im Laufe des Jahres 1972 wurde diese Kritik so intensiv, daß die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats den Beschluß gefaßt hat, die für Juli 1972 vorgesehene I. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz zu vertagen. So

hat der bekannte Archimandrit Justin Popović (Serbisches Patriarchat) in einem Beitrag, der in griechischer Sprache in Athen im Jahre 1971 unter dem Titel: „Die Einberufung eines ökumenischen Konzils ist gefährlich“ [8] veröffentlicht wurde, gesagt: „Persönlich sehe ich nicht, daß heute eine unvermeidliche Notwendigkeit für die Einberufung des ökumenischen Konzils besteht. Sollte dies jedoch der Fall sein, so ist der heutige Zeitpunkt der ungünstigste in der Geschichte unserer Kirche.“ Die Gründe für eine Verschiebung des Konzils waren nach Popović: Das Fehlen einer entsprechenden Vorbereitung des Konzils und vor allem das Fehlen von entsprechenden Umständen, denn viele kirchliche Persönlichkeiten aus den lokalen orthodoxen Kirchen seien nämlich „aus menschlichen Gründen nicht in der Lage, die orthodoxen Dogmen und die kirchenrechtlichen Wahrheiten orthodox und im Sinne der Vätertheologie vor einem solchen ökumenischen Konzil zu bekennen“.

Die Auffassungen von Justin Popović teilte auch der wohlbekannte russische Theologe John Meyendorff in seinem Artikel: „Auf dem Wege zu einem großen orthodoxen Konzil“.[9] Meyendorff erwähnt die Auffassungen von Justin Popović und unterstreicht, daß sich das Interesse nicht so sehr auf nebensächliche Fragen konzentrieren sollte, wie z. B. die Zusammenfassung der kirchenrechtlichen Bestimmungen, die Fastenfrage u. ä., sondern auf tatsächliche und dringende Probleme, wie z. B. die orthodoxe Diaspora. Der Verfasser bekennt, daß die Konsultation in Chambésy von 1968 die Unzulänglichkeiten der Vergangenheit teilweise korrigiert hat. Dennoch meint er, der Erfolg des Konzils hänge weiterhin von der Entwicklung eines Geistes christlicher Demütigkeit und der Durchführbarkeit in unseren Beziehungen ab. Zurückhaltend bezüglich der Reife der Zeit und der Zweckmäßigkeit der Einberufung eines solchen Konzils hat sich auch der griechische Theologe Christos Giannaras[10] geäußert und an die Kirche appelliert, „die sofortige Einberufung des Konzils müsse auf jeden Fall verhindert werden“. Hier muß trotzdem bemerkt werden, daß parallel zu diesen Äußerungen auch jene Stimmen nicht geschwiegen haben, die ihren Glauben an das Konzil und an die lebendige Gegenwart des Heiligen Geistes sowohl im Konzil als auch in der Vorbereitungszeit zum Ausdruck gebracht haben. Als Beispiel sei hier der Artikel von Vater Dimitrios Staniloae[11] erwähnt, der die Pflicht der Orthodoxie betont, ihren Weg, d. h. die Konzile des 14. Jahrhunderts, fortzusetzen.

Stylianos Papadopoulos, Professor der Universität Athen, geht in seinem Artikel in der Zeitschrift „Gregorios Palamas“ [12] auf die gesamte Problematik des Themenkatalogs des Konzils ein und unterstreicht die Auffassung, der umfangreiche Themenkatalog von Rhodos ziele logischerweise auf die Ausarbeitung eines „Lehrbuches des Glaubens“ von seiten des Heiligen und Großen

Konzils ab. Dies stehe jedoch im Gegensatz zur Tradition unserer Kirche, die sich in der Vergangenheit tatsächlich mit der Festlegung von ganz wenigen „Lehrsätzen" in der Form eines Glaubensbekenntnisses begnügt habe; sie habe sich nicht mit der Abfassung scholastischer und den Geist tötender Lehrbücher befaßt, die das Ganze bei uns zu einem statischen Gebäude machen würde, was als Ergebnis die Einstellung des dynamischen Weges und der Fortsetzung der Kirche oder die Schaffung von unzähligen Spaltungen in der Kirche hätte. Professor Papadopoulos verurteilt ebenfalls den Vorschlag der Interorthodoxen Vorbereitungskommission zur Revision des Themenkataloges von Rhodos, da seiner Meinung nach dieser aufgegeben und durch ein oder zwei Hauptthemen, die das heutige orthodoxe Pleroma beschäftigen und ihm in seinem geistlichen Kampf tatsächlich helfen könnten, ersetzt werden sollte. Als Themen schlägt er vor[13]:

1. Das Problem der Beziehungen des in Christus wiedergeborenen „neuen" Menschen zum natürlichen und heute „säkularisierten" Menschen;

2. Das heute sehr akute Problem der kirchlichen Verwaltung der orthodoxen Diaspora, das die ekklesiologische und sakramentale Einheit der Orthodoxen Kirche in Frage stellt; und

3. Die Frage der Einheit der Orthodoxen Kirche mit den vorchalcedonensischen, der Römisch-katholischen, der Anglikanischen und der Altkatholischen Kirche.

Anderer Meinung bezüglich der Auswahl der Themen ist Cédomir Drasković, Professor an der Theologischen Fakultät in Belgrad, in seinem Artikel „Ist alles vorbereitet für das Große Konzil?" (veröffentlicht in der monatlich erscheinenden Zeitschrift des Serbischen Patriarchats „Pravoslavje", Dezember 1972). In diesem Artikel vertritt er die Meinung, daß die endgültige Feststellung der Themen keineswegs in den Zuständigkeitsbereich der Vorbereitungskommission oder panorthodoxer Konferenzen fällt, sondern sie dem Konzil selbst obliegt. Dies wird erst dann einberufen, wenn – auch mit ungenügender Vorbereitung – das kirchliche Leben es verlangt. Denn „wenn umgekehrt die Einberufung des Konzils den tatsächlichen Nöten der Kirche nicht entspricht, wird ihr auch keine noch so gründliche theologische Vorbereitung helfen".

Aus historisch-theologischer Sicht untersuchen noch zwei andere orthodoxe Theologen die Einberufung des Konzils in früheren Beiträgen: Priester Athanasios Jevtić in einer Studie „Tradition und Erneuerung in der Institution der Ökumenischen Konzile"[14] und Professor Nikolaj Afanasiew in seiner Studie „Das Konzil in der russisch-orthodoxen Theologie".[15] Beide gehen von der grundlegenden ekklesiologischen Tatsache aus, daß die ursprüngliche kirchenrechtliche Organisation der Orthodoxen Kirche ihre „Konziliarität" (russisch:

Sobornost) sei, die allerdings breiter aufgefaßt werden sollte als die eucharistische Gemeinschaft aller der zum mystischen Leib Christi gehörenden Kirchen, d.h. aller Gläubigen unter der Leitung ihres kanonisch geweihten Bischofs. Jede lokale Synode, jede Konzelebration im Gottesdienst, jede Art von Gemeinschaft oder jeder Besuch, bemerkt Priester Jevtić, drückt diese Konziliarität der Kirche aus. In diesem Sinne ist jedoch zu fragen, „wo die Stimme und das Zeugnis der orthodoxen Bischöfe und des Volkes ihrer Kirche bleiben"? Die bisherigen Vorbereitungen im Hinblick auf das Konzil haben diese lebendige Erfahrung der orthodoxen Kirche zur Frage der Konziliarität ignoriert, und man ist folglich zu der Abfassung eines Themenkatalogs nach dem Beispiel des Vatikans und des Ökumenischen Rates der Kirchen gekommen, der aber nicht davon überzeugt, daß er zu Beschlüssen mit soteriologischer Bedeutung führen könnte, die einzig und allein einem Konzil seinen tatsächlichen ökumenischen Charakter verleihen würden. Professor Afanasiew leugnet zwar nicht die Priorität einer solchen Auffassung von der Katholizität als einer eucharistischen Gemeinschaft aller lokalen Kirchen, akzeptiert jedoch gleichzeitig die Idee einer theoretisch zumindest auf die ganze Ökumene sich erstreckenden höchsten kanonischen Autorität in der Orthodoxie, des ökumenischen Konzils. „Diese zwei Prinzipien (die lokale eucharistische Gemeinschaft und das ökumenische Konzil) ergänzen einander", bemerkt Afanasiew, „die Begründung dafür: die Prinzipien des Römischen Rechts hatten das Bewußtsein der kirchlichen Persönlichkeiten zur Zeit der ökumenischen Konzile soweit geprägt, daß sie gleichzeitig auch die Möglichkeit der Vakanz einer solchen Vollmacht annehmen konnten, unbeschadet der Tatsache, daß sie dem Konzil eine höchste Autorität anerkannten." Die ökumenischen Konzile stellen keine zeitlich ununterbrochene Vollmacht in der Kirche dar; sie treten nicht in einer bestimmten Zeitabfolge zusammen, sondern nur wenn triftige und dringende Gründe vorliegen. „Es war also möglich, daß die Kirche für etwa 20 oder 100 Jahre ohne diese höchste Autorität existierte." Infolgedessen muß man gleichzeitig die kanonische Selbständigkeit der lokalen Kirchen und Gemeinden anerkennen, deren Konsensus in der Annahme der Konzilsbeschlüsse besteht, die letzten Endes diese tatsächlich zu ökumenischen Beschlüssen macht, wie die Nichtannahme der als ökumenisch einberufenen Konzile von Iereia (755) und von Florenz und Ferrara (1439) beweist. Das bedeutet jedoch, daß die Existenz einer höchsten kanonischen Autorität in der Orthodoxen Kirche nicht geleugnet werden kann, jene Autorität, die ihr den Charakter einer ecclesia universalis gibt. In der Praxis der Orthodoxen Kirche hat sich jedenfalls das Prinzip der eucharistischen Gemeinschaft vor dem Prinzip der Katholizität der Kirche durchgesetzt, im Gegensatz zu dem Prinzip der Katholizität, d.h. der ecclesia universalis, der Römisch-katho-

lischen Kirche, dem der Vorrang gegeben wird vor dem Prinzip der eucharistischen Gemeinschaft. Afanasiew kommt zu dem Schluß, daß die beiden Ekklesiologien (orthodoxe und römisch-katholische) im Grunde genommen Zwillingsschwestern sind, eine Tatsache, die uns verpflichtet, auf die gemeinsame historische Vergangenheit zurückzugehen und zu den Quellen des theologischen Denkens hinsichtlich der Kirche und ihrer konziliaren Struktur.

Diese im Grunde genommen ekklesiologische Stellung des Problems des Konzils im Zusammenhang mit der ekklesiologischen Theologie der Römisch-katholischen Kirche wird ein Stück weiter von Professor Galitis (Thessaloniki) in seinen „Bemerkungen zum Katalog des künftigen Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche“ [16] entwickelt. Galitis stellt zunächst fest, daß die überwiegende Mehrheit des orthodoxen Volkes bei diesem für das Leben der Kirche so wichtigen Problem unbeteiligt bleibt, und stellt anschließend die Frage, ob es überhaupt einen Grund für die Einberufung eines solchen Konzils gibt, wenn seine Beschlüsse ausschließlich dogmatischen oder kirchenrechtlichen Charakter haben sollten, und ob das Konzil genügend vorbereitet wurde. Von vorrangiger Bedeutung ist für ihn die Frage der Klarstellung der Natur eines solchen Konzils, damit es sich seines Charakters und Ziels voll bewußt ist; denn wenn dieses Konzil sich als ökumenisch versteht und sich mit dogmatischen Fragen beschäftigen will, stellt sich automatisch auch das Problem der Teilnahme der Römisch-katholischen Kirche und infolgedessen die damit eng verbundene Frage des päpstlichen Primats deswegen, weil die römisch-katholischen Christen nicht offiziell durch Beschluß eines ökumenischen Konzils als Schismatiker verurteilt und von der orthodoxen katholischen Kirche getrennt wurden und darum formell das Recht haben, mit uns in einem ökumenischen Konzil zusammenzusitzen. Mit welcher Begründung könnten sie als einfache Beobachter und nicht als Vollmitglieder des Konzils betrachtet werden? Oder werden wir die Katholiken als vollberechtigte Konzilsmitglieder betrachten, um sie dann als Schismatiker zu verurteilen, nachdem wir selbstverständlich deren Auffassungen gehört haben? Und wären wir in einem solchen Fall bereit, ihnen entsprechend zu begegnen? Und wenn wir so mit den römisch-katholischen Christen verfahren sollten, was werden wir mit denjenigen kirchlichen Gemeinschaften tun, die zwar alle das Bischofsamt, aber nicht alle die Priesterweihe als Sakrament anerkennen und die von der Kirche durch den Beschluß eines ökumenischen Konzils nicht ausgeschlossen wurden? Dieses sind Probleme, so Galitis, die vor jeder Einberufung des ökumenischen Konzils geklärt werden müssen, die aber bis heute unsererseits keineswegs ernsthaft bedacht wurden. Im Hinblick auf den Charakter der Beschlüsse des kommenden Konzils bemerkt Galitis, daß dogmatische Themen heute das orthodoxe Volk nicht beschäftigen (außer dem Problem des filioque,

das aber eng mit der Frage des päpstlichen Primats verbunden ist) und daß sich infolgedessen das Konzil hauptsächlich mit kirchenrechtlichen Problemen befassen müsse, die das Leben der Kirche heute ernsthaft beschäftigen. Galitis bemerkt weiter, daß der Themenkatalog von Rhodos ernsthaft in Frage zu stellen sei, denn er stelle „ein Stückwerk von über 100 Themen dogmatischer und kirchenrechtlicher Natur ohne inneren Zusammenhang" dar, spreche aber andererseits vom Studium vieler dieser Themen, so daß der Eindruck entstehen könnte, das künftige orthodoxe Konzil betrachte sich nicht als ein ökumenisches Konzil, denn nur ein solches Konzil wäre autorisiert, Probleme rechtsgültig zu lösen. Es mische sich eher in die Arbeit der theologischen Forschung und Wissenschaft ein, wobei es normalerweise nur deren Ergebnisse in seinen Beschlüssen verwenden sollte. Aufgrund all dieser Überlegungen kommt Professor Galitis zu dem Schluß, es könne nicht gesagt werden, daß das künftige Konzil genügend vorbereitet sei.

Zum selben Thema des Katalogs des Konzils seien hier auch die Auffassungen des Bischofs von Evdokias, Georgios Wagner,[17] erwähnt. Bischof Georgios unterstreicht, es gäbe zwar heute keine strittigen dogmatischen Themen, die gelöst werden müßten, die Orthodoxe Kirche jedoch müsse eine Antwort auf die ihr vom ökumenischen Dialog her gestellten Themen geben. So sei, z.B., eine liturgische Erneuerung zwar notwendig, sie sei jedoch eher eine Aufgabe der jeweils liturgischen und geistlichen Zentren und nicht des Konzils, das allenfalls nur den Weg für eine solche Erneuerung frei machen würde, indem es die allgemeine Richtung für den Vollzug des Gottesdienstes in einer allgemein verständlichen Sprache festlege. Eine Zusammenfassung und Erläuterung des kanonischen Rechts der Orthodoxen Kirche sowie die Überwindung interorthodoxer Streitigkeiten seien ebenso notwendig wie die Klärung der Frage, wie die Gläubigen anderer Konfessionen in die Orthodoxe Kirche aufzunehmen seien. Als sehr interessant in dieser Fragestellung können schließlich auch die Beiträge des Metropoliten von Myra, Chrysostomos Konstantinides, „Erwartungen der orthodoxen Kirche an das einzuberufende Heilige und Große Konzil der Kirchen des Ostens",[18] des Metropoliten von Mytiline, Iakovos, „Das Große Konzil – sein Themenkatalog und seine Vorbereitung",[19] sowie einige Bemerkungen des Metropoliten von Karthago, Parthenios,[20] angesehen werden.

2. *Die von der Konferenz von Chambésy (1968) ausgewählten sechs Themen*

Bei genauer Betrachtung der Auffassungen zu den von der Panorthodoxen Konferenz von Chambésy ausgewählten und von der Interorthodoxen Vorbereitungskommission (1971) überarbeiteten Themen ergibt sich folgendes Bild:

a) Nach fast übereinstimmender Auffassung aller orthodoxen Theologen braucht das Thema „Heilige Tradition" zumindest jetzt nicht von einem Konzil behandelt zu werden. Ein konziliarer Beschluß zu einem Thema, das weder als Schisma noch als Häresie die heutige Orthodoxe Kirche beschäftigt, wäre nicht nur sinnlos, sondern auch gefährlich.

Die Behandlung einer solchen Frage entspräche überdies nicht der Praxis der Konzile der frühen Kirche. Aus welchem Grund sollte also dies heute geschehen? Gibt es außer den wenigen Dogmatikern, die ein gewisses Interesse daran haben, überhaupt Gläubige, die die Notwendigkeit einer entsprechenden Festlegung spüren? Ist es außerdem jemals der Fall gewesen, daß ein ökumenisches Konzil zur Lösung theologischer Probleme einberufen wurde, ohne daß vorher das Volk der Kirche sich dafür interessiert hat, das vielleicht heute die Existenz solcher Probleme überhaupt nicht kennt? Während der ersten acht Jahrhunderte wurden ökumenische Konzile erst dann einberufen, „wenn dringende Not und begründeter Anlaß dafür bestand", d.h. zur Lösung von Problemen, die die gesamte Kirche ernsthaft beschäftigten. So sind die dogmatischen Bestimmungen der ersten Glaubensbekenntnisse keine trockenen, rationalistischen, konziliaren Formeln, sondern gelebter doxologischer Glaube, zur Festlegung dessen, was die verschiedenen Taufbekenntnisse der Kirchen als Grundlage benutzten. Dies meint Professor P. Trembelas, wenn er vorschlägt,[21] daß eine neue umfangreiche und nach dem Schema der Konstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgenommene Festlegung des gesamten orthodoxen Glaubens vermieden werden sollte. Statt dessen müßte unserer alten, knappen und deutlichen Praxis der Vorrang gegeben werden. Die heilige Tradition, fährt Trembelas fort, „ist im Consensus patrum, in den Bestimmungen der ökumenischen Konzile, in der liturgischen Praxis und in den gültigen Bekenntnissen der Alten Kirche enthalten". Ebenso bemerken die Professoren P. Bratsiotis, P. Trembelas, K. Mouratidis, A. Theodorou und N. Bratsiotis in einer gemeinsamen Denkschrift an die Synode der Kirche von Griechenland[22]: „Es ist unbegreiflich, daß orthodoxe Konzile sich mit theoretischen Problemen befassen, die nicht gegeben sind und die Heilige Kirche Christi auch nicht beschäftigen . . . Der heutige Mensch braucht keine Information über das, was Tradition ist, vielmehr will er diese in der Kirche leben, so wie Philippus die Frage von Nathanael nicht mit einem Satz beantwortet hat, sondern mit der Einladung ‚komm und siehe'" (Joh 1,46).[23]

b) Im Hinblick auf die Frage einer größeren und intensiveren Beteiligung der Laien am liturgischen und anderen Leben der Kirche wird von vielen die von der Interorthodoxen Vorbereitungskommission geäußerte Auffassung[24] mehr oder weniger als richtig angesehen, wonach dieses Problem im Leben der Kirche

von dogmatischer und kirchenrechtlicher Sicht geklärt sei, insofern beschäftige es nicht besonders die Orthodoxe Kirche. Dennoch, so bemerkt Dozent N. Moutsoulas, „handele es sich hier um ein besonders schmerzliches Problem innerhalb der Orthodoxie, weil die Laien dem Leben der Kirche gegenüber im fortschreitenden Maße fremd bleiben (was ein allgemeines Phänomen im Leben der Kirchen ist). Gleichzeitig entsteht bei ihnen der feste Eindruck, daß sie keine Verantwortung bei der Förderung des Lebens im Leibe der Kirche aufgrund ihrer mehr oder weniger passiven Haltung in ihr tragen und sie somit alles vom Klerus erwarten. So ist bei ihnen in vielen Fällen unglücklicherweise eine magische Auffassung von dem Empfang der Gaben des Heiligen Geistes festzustellen." [25]

Auf Kritik stieß außerdem derselbe Text der Interorthodoxen Vorbereitungskommission bei Professor Karmiris, der eine ausführliche theologisch-ekklesiologische Abhandlung zu dieser Frage der Kommission vorgelegt hat.[26] Er sagt: „Aufgabe des künftigen panorthodoxen Konzils ist es, die Rechte und Pflichten der Laien in der Kirche auf der Basis der Lehre des Neuen Testaments und der apostolischen Tradition genauestens festzulegen und ihnen diese zurückzugeben, ihnen die gebührende Stellung in der Kirche zuzuordnen, so wie diese vom Herrn für die Kirche gewollt und geordnet war, unter Berücksichtigung der Tatsache, daß diese Stellung der Laien in der Kirche und deren Unterscheidung vom Klerus göttlichen Ursprungs ist und auf der hierarchischen Struktur orthodoxen kirchlichen Lebens basiert; daß die Vernachlässigung und die angebliche Untauglichkeit der Laien zum Verfall ihres kirchlichen und religiösen Bewußtseins, zu deren Entfremdung von der Kirche und schließlich zu einem kirchlichen Verfall führten".[27]

Karmiris bemängelt anschließend die Auffassung der Interorthodoxen Kommission, daß nämlich dieses Thema zur Zeit nicht aktuell und akut sei, und betont, daß „auch unsere Zeit die Kirche vor dieses Problem gestellt habe, die ihrerseits dies nicht ignorieren könne." [28] Zum selben Thema hat sich auch Archimandrit Cyrill Argenti geäußert in einem von ihm durchgeführten Kongreß der orthodoxen Jugend in Annecy (1. 11. 1971).[29]

c) Zur Frage „Anpassung der kirchenrechtlichen Bestimmungen in der Fastenfrage an die Anforderungen unserer Zeit" muß außer den Vorschlägen der Interorthodoxen Vorbereitungskommission zu diesem Thema eine sehr wichtige Abhandlung der bulgarischen Kirche erwähnt werden. Zwar handelt es sich hier allgemein um Fragen der Anpassung des Fastens, doch werden auch Vorschläge für eine dogmatische Annäherung der Orthodoxen Kirche an die alten orientalischen Kirchen, Vorschläge zu der Frage der Ehehindernisse sowie zur Teilnahme der Laien im Leben der Kirche gemacht.

d) Speziell in der Frage der Ehehindernisse bleibt der Text der Interorthodoxen Vorbereitungskommission nach wie vor die Hauptquelle zur Lösung dieses Problems.[30]

e) Ein besonders lebenswichtiges Problem stellt die Kalender- und Osterfrage dar, vor allem wegen ihrer interkonfessionellen Bedeutung auf der Suche nach einem gemeinsamen Osterdatum, aber auch wegen der drohenden Gefahr, es könnten sich daraus Schismen innerhalb der orthodoxen Kirche kristallisieren. Dieses Thema wurde von einer beratenden Konferenz zur Festlegung eines gemeinsamen Osterdatums behandelt, die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Orthodoxen Zentrum von Chambésy vom 16. – 20. März 1970 durchgeführt wurde. An dieser Konferenz nahmen orthodoxerseits teil: Das Ökumenische Patriarchat, die Patriarchate von Rußland und Rumänien sowie die Kirche von Griechenland. Außerdem nahmen daran Vertreter der altorientalischen Kirchen, des Sekretariats für die Einheit der Christen, der Lutherische Weltbund, die Anglikanische Gemeinschaft und andere Kirchen teil. Bekannt ist außerdem die gemeinsame Erklärung der orthodoxen Delegierten zu dieser Frage bei der V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi.[31]

f) Auf den von der Interorthodoxen Vorbereitungskommission vorgelegten Text zur Frage der „Oikonomia in der Orthodoxen Kirche" ist Bartholomaios Archontonis eingegangen, damals Archimandrit und jetzt Metropolit von Philadelphia, Spezialist für Fragen des kanonischen Rechts, und er hat die Auffassung vertreten, „es wäre besser, wenn dieses Thema in dem von der ersten Panorthodoxen Konferenz von Rhodos aufgestellten Themenkatalog nicht aufgenommen und infolgedessen von der Vorbereitungskonferenz nicht behandelt worden wäre. Dies vor allem, weil die Oikonomia in der Orthodoxen Kirche gelebt würde und nicht beschrieben oder festgelegt werden könnte, weder aus kirchenrechtlicher noch aus theologischer Sicht, sie ist ihr charakteristisches Merkmal und uraltes Privileg".[32] Metropolit Bartholomaios fährt fort: „Die Frage der Oikonomia ist keineswegs nur eine Frage des Gehorsams, der Ordnung und des kanonischen Rechts, sie hat darüber hinaus eine theologische und vor allem eine ekklesiologische Dimension, die einfach nicht übersehen werden kann. Im Rahmen dieser ekklesiologischen Dimension wird ihre Anwendung für die Regelung der Beziehungen der Orthodoxen Kirche zu den anderen Christen angestrebt. Man vergißt jedoch dabei, daß die Orthodoxe Kirche die Stellung der anderen Christen an sich und in bezug auf die Orthodoxe Kirche selbst durch den Beschluß eines ökumenischen Konzils noch nicht definitiv gelöst hat, vielmehr befinden wir uns in einem theologischen Dialog mit ihnen. Es wäre daher nicht angebracht, ja sogar unnütz, vielleicht sogar gefährlich, wollten

wir Orthodoxe vor Abschluß dieses Dialoges – sei er positiv oder negativ – durch konziliaren Beschluß unsere Beziehungen mit ihnen festlegen, während diese kat'oikonomian geregelt werden könnten. Zu diesem Punkt ist auf die bisherige Praxis der Kirche hinzuweisen, die bei jeweils unterschiedlichen lokalen und anderen Verhältnissen eine unterschiedliche Lösung der Probleme erlaubt. Außerdem finden neuerdings bei den anderen christlichen Kirchen und Konfessionen Entwicklungen in ökumenischer Hinsicht statt, die wir nicht übersehen und denen wir keine Vorurteile entgegenbringen dürfen. Es wäre zumindest nicht klug, jetzt eine einheitliche und für alle autokephalen orthodoxen Kirchen verbindliche Praxis in der Frage der Oikonomia als eine Praxis einzuführen, die das Siegel des Beschlusses des Heiligen und Großen Konzils trägt."

Stark kritisiert wurde der Vorschlag der Interorthodoxen Vorbereitungskommission zur Frage der Ökonomie auch von den oben (S. 355) erwähnten Professoren der Universität Athen in ihrer Denkschrift an die Synode der Kirche von Griechenland: „Die kirchliche Oikonomia im Zusammenhang mit dem von der Vorbereitungskommission vorgelegten Bericht".[33] Der Vorbereitungskommission wird vorgeworfen, „daß sie oberflächlich und allzu schnell dieses für unseren orthodoxen Glauben zentrale Thema aufgegriffen, die kirchlichen Quellen zu dieser Frage nicht genügend und umfassend berücksichtigt und sich dabei auf der Basis von vergleichenden und für den orthodoxen Geist schädlichen Kriterien und Theorien gestützt habe, die sich im Raum der ökumenischen Bewegung entwickeln." Nach Auffassung der Verfasser dieser Denkschrift gibt dieser Bericht der Vorbereitungskommission den Eindruck, daß „die Kirche allzuoft und großzügig Gebrauch von der kirchlichen Oikonomia macht", vor allem wenn es um ihre Anwendung auf Nichtorthodoxe und Schismatiker geht. Die Annahme dieses Berichtes, so die Verfasser der Denkschrift, würde katastrophal für die kirchenrechtliche Ordnung und die Tradition der Orthodoxen Kirche sein.

Auf diese Einwände ist der Metropolit von Axome Methodios in einem Beitrag unter dem Titel „Kirchliche Oikonomia, Antwort auf Theologieprofessoren"[34] eingegangen. Nach Konsultationen auch mit anderen orthodoxen Theologen teilt das Sekretariat zur Vorbereitung des Konzils die Bedenken des Metropoliten von Philadelphia Bartolomaios in der Frage der Ökonomie und dies nicht zuletzt wegen der darüber geführten heftigen Diskussionen, die letzten Endes zeigen, daß dieses Thema nicht jene panorthodoxe Annahme gefunden hat, die eine ungefährliche Diskussion darüber im Großen Konzil erlauben würde.

3. *Das Echo in der nichtorthodoxen Welt*

Ich möchte die Frage nach der Auseinandersetzung um das Konzil nicht abschließen, ohne einiges über das Echo zu sagen, das die Nachricht der orthodoxen Kirchen, ein großes Konzil vorzubereiten, bei der nichtorthodoxen Welt gefunden hat. Zu erwähnen ist hier zunächst ein Beitrag von Wilhelm de Vries, der in der katholischen Zeitschrift „Orientierung" (Oktober 1973) erschienen ist. Nachdem er auf die Schwierigkeiten des vorzubereitenden orthodoxen Konzils eingegangen ist und auf die Bedeutung der Bemühungen zur Erneuerung der Orthodoxie zum Nutzen der gesamten Christenheit hingewiesen hat, faßt er das Hauptproblem, vor das sich die Orthodoxie heute gestellt sieht, folgendermaßen zusammen: „Auf welche Weise können die orthodoxen Kirchen heute ein Minimum an einheitlichem Handeln erzielen?" Ihre Auffassungen zu derselben Frage haben auch das Seminar für theologische Studien „Heiliger Nikolaus" in Bari sowie Louis Bouyer, C. J. Dumont und Carlo Hofstetter der Vorbereitungskommission vorgelegt. Besonderes Echo fand vor allem auf katholischer Seite der Bericht der Vorbereitungskommission zur Frage der Ökonomie in der Orthodoxen Kirche, weil er die Beziehungen der Orthodoxie zu den nichtorthodoxen Kirchen anspricht. Erwähnen möchte ich hier die Berichte von Demetrios Salachas (2. März 1975),[35] des Professors S. Pfürtner (früher Fribourg), sowie die Beiträge von Ernst Suttner (Würzburg), „Oikonomie und Akribie als Normen kirchlichen Handelns" (Ostkirchliche Studien, H. 1/1975), K. Duchatelez. „Oikonomie dans l'Eglise Orthodoxe" (Irénikon, Nr. 2, 1973), „La oikonomia en la ecclesia orthodoxa" sowie den Artikel von Michael Garijo „Dialogo ecomenico" Bd. 10, 1975).

Vor allem konzentrierte sich die Diskussion auf folgenden Abschnitt des genannten Berichtes: „Unsere heilige Orthodoxe Kirche ist sich der Wichtigkeit und Bedeutung der jetzigen Struktur des heutigen Christentums bewußt und anerkennt nicht nur die Existenz aller christlichen Kirchen und Gemeinschaften, obwohl sie die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche ist, sondern sie glaubt tatsächlich, daß ihre Beziehungen zu all diesen Kirchen von einer baldmöglichen und objektiven Klärung des gesamten ekklesiologischen Problems und der bei ihnen geltenden Lehre bezüglich der Sakramente, der Gnade, der Priesterweihe und der apostolischen Sukzession abhängig sind".[36]

Was aber bedeutet dies, fragen einige der nichtorthodoxen Theologen? Worin besteht eigentlich konkret das Selbstbewußtsein der Orthodoxen Kirche als der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche und infolgedessen das Problem der Einheit der Orthodoxie mit den übrigen Kirchen? Welches sind die ekklesiologischen Kriterien für eine deutliche Unterscheidung zwischen Kirchen

und Konfessionen sowohl im Themenkatalog von Rhodos als auch im Bericht der Vorbereitungskommission?

Wenn wir von „Kirchen" außerhalb der Orthodoxie sprechen, wie können wir dann von „Einer Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche" sprechen, ohne einen Gegensatz auszudrücken? Mit anderen Worten: Erkennen wir vielleicht de facto die Existenz mehrerer Kirchen außer oder neben der einen Kirche und somit die Trennung an, indem wir diese begnadigen und somit die Orthodoxe Kirche einfach als eine der „konfessionellen" Kirchen betrachten? Wir benutzen zwar diese technische Terminologie unerlaubterweise, das bedeutet jedoch nicht, daß wir die „Kirchen" der einen Kirche gleichsetzen und somit anderen Theorien, wie z.B. die Branch-Theorie oder die Comprehensiveness-Theorie, die freilich das orthodoxe Bewußtsein nicht akzeptieren kann, Raum geben.[37] Man kann die Frage stellen, ob eine Kirche, die ihre eigenen Grenzen mit der Einen Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche identifiziert, auch ein entsprechendes Selbstbewußtsein bei anderen Kirchen akzeptieren kann, ohne daß sie dabei Gefahr läuft, ihre Sukzessivität und Konsequenz zu relativieren? Welches ist eigentlich die ekklesiologische Basis, auf der die Orthodoxen ihre Einheitsbemühungen zu den anderen Kirchen stützen, zu jenen Kirchen, die denselben Glauben an Jesus Christus als den Herrn und Erlöser der Welt bekennen?

Zweifelsohne handelt es sich hier um sehr empfindliche und dringende Fragen, die zu einer verantwortungsvollen Überprüfung unserer Positionen führen. Persönlich glaube ich, daß die Existenz einer Kirche außerhalb der Kirche im vollen Sinne des Wortes Kirche anerkannt werden kann, und zwar dort, wo man die Einheit des Glaubens, wie er uns in den Bekenntnissen der alten ökumenischen Konzile einerseits und in der mit ihr unzertrennlich zusammenhängenden apostolischen Sukzession andererseits überliefert wurde, anerkennen kann.

Die bisherigen Ausführungen zeigen, daß um die Problematik des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche, zumindest seitens der aktiv am Leben der Kirche Teilnehmenden und vor allem ihrer Theologen, eine so reiche Diskussion stattgefunden hat, die viele Seiten des in der Vorbereitung befindlichen Konzils durchleuchtet hat. Was noch untersucht werden muß, sind die aufgestellten Bedenken, daß diese Diskussion nicht notwendigerweise auch eine entsprechende Teilnahme breiter Kreise des Volkes unserer Kirche an der Vorbereitungsarbeit des Konzils bedeutet. Diese Teilnahme hängt schließlich davon ab, ob das Volk das Konzil für heilsnotwendig ansieht, ob die Orthodoxe Kirche in der Lage ist, den Glauben jener zu stärken, an die sie sich richtet, ob sie mit sich selbst konsequent ist als eine lebendige Kirche, die in der

Lage ist, die Erfahrungen der Geschichte in die Verkündigung einzubeziehen, ohne ihre Kontinuität aufzugeben, ob sie, schließlich, ihrer Bezeichnung, Tradition, Sendung und allgemeinen Bedeutung der ganzen heutigen Welt würdig ist.

ANMERKUNGEN

[1] Das Sekretariat für die Vorbereitung des Konzils hat mit der Veröffentlichung dieser Beiträge in der neugegründeten Reihe „Synodika" begonnen. Das erste Heft ist inzwischen erschienen und enthält auf mehr als 200 Seiten eine Auswahl von Beiträgen zur Problematik und zum Ziel des Konzils. Eine weitere hilfreiche Literaturquelle ist auch das Informationsblatt des Orthodoxen Zentrums von Chambésy „Episkepsis", das seit 1970 zweimal monatlich erscheint.

[2] Vgl. Episkepsis, 26/2. 3. 1971.

[3] In: Contacts, Nr. 76, 4/1971 und: Synodika I, a.a.O., S. 105 ff.

[4] In: Episkepsis, 23/26. 1. 1971.

[5] In: Kirche im Osten, 14 (1971) S. 169–178.

[6] In: Episkepsis, 42/16. 11. 1971.

[7] ebd., 37/17. 8. 1971.

[8] Justin Popović, Gefährlich die Einberufung eines ökumenischen Konzils, Athen 1971.

[9] J. Meyendorff, Vers un grand concile orthodoxe, in: Vers l'Unité chrétienne, Nr. 5, Juni 1972 und: The Orthodox Church, Febr. 1972.

[10] In der griechischen Zeitung „To Vima" vom 26. 3. 1972.

[11] In: Episkepsis, 89/27. 11. 1973.

[12] Vgl. 62/3. 10. 1972.

[13] Schreiben an das Sekretariat für die Vorbereitung des Konzils vom 10. Januar 1973.

[14] In: Synodika, I, S. 65 ff.

[15] ebd., S. 43 ff.

[16] Siehe Zusammenfassung in: Episkepsis, 195/9. 7. 1974.

[17] ebd., 82/22. 8. 1973, 83/4. 9. 1973, 84/18. 9. 1973.

[18] In: Synodika I, S. 11 ff.

[19] ebd., S. 17 ff.

[20] In: Episkepsis, 82/22. 8. 1973.

[21] Schreiben an den Sekretär für die Vorbereitung des Konzils.

[22] Die kirchliche Oikonomia, Athen 1972, VI.

[23] ebd., S. 10.

[24] Protokolle der Interorthodoxen Vorbereitungskommission (Chambésy, 16.–28. 7. 1971, S. 77).

[25] N. Matsoukas, An das Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche, Thessaloniki 1972.

[26] Vgl. Episkepsis, 51/28. 3. 1972.

[27] ebd., S. 8 f.

[28] ebd., S. 9.

[29] Commentaire sur la résolution introductive préconciliaire concernant „une participation plus complète des laïques dans la vie de l'Eglise".

[30] Siehe oben, Anmerkung 24, S. 45–48.

[31] Deutscher Text in: Bericht aus Nairobi, hrsg. von Hanfried Krüger und Walter Müller-Römheld, Frankfurt 1976, S. 206/207.

[32] Vgl. Episkepsis, 50/14. 3. 1972.

[33] Die kirchliche Oikonomia, a.a.O., S. V-VII.

[34] Metropolit von Axome Methodios, Über die kirchliche Oikonomia. Antwort an Theologieprofessoren, in: Ekklesiastikos Pharos (hrsg. vom Patriarchat von Alexandrien, 56/I, II.).

[35] Schreiben an das Sekretariat für die Vorbereitung des Konzils.

[36] Siehe oben Anmerkung 24, S. 126. Vgl. auch Episkepsis, 158/1. 12. 1976, für die Beschlüsse der I. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (21. – 28. 11. 1976) hinsichtlich der Bildung von Interorthodoxen Theologischen Kommissionen für den Dialog mit anderen Kirchen.

[37] G. Galitis, Bemerkungen zum Themenkatalog des künftigen Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche (griechisch), in: Ekklesia, Athen, S. 22–23 (1976) und folgende.

Grundsätze und Praxis ökumenischer Berichterstattung

Aus evangelikaler Sicht

VON ROLF HILLE

Eine prinzipielle Schwierigkeit aller kirchlichen Informationsdienste liegt darin, daß in Kirche und Theologie oft Zusammenhänge transparent zu machen sind, die sich nur widerstrebend und bruchstückhaft in das formale Raster einer Pressemeldung zwingen lassen. Entscheidend für die nachrichtendienstliche Verwertbarkeit von Informationen sind die Fragen, wo eine neue Entwicklung sichtbar wird und wo Konflikte auftreten. Von dieser bewußt allgemeinen Voraussetzung ausgehend, soll im folgenden als Beispiel das spezielle Verhältnis des Informationsdienstes der Evangelischen Allianz (idea) zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) anhand von vier Stichworten behandelt werden.

Unter den Aspekten Ökumenizität, Theologie, Spiritualität und Engagement soll kurz erörtert werden, in welcher Weise sich die komplexen Wechselbeziehungen von Ökumene und evangelikaler Bewegung – vermittelt durch das publizistische Medium Informationsdienst – künftig weiterentwickeln könnten. Daß dies hier unter der Perspektive von *idea* geschieht, bestimmt selbstverständlich den inhaltlichen Charakter der Ausführungen.

1. *Ökumenizität*

Da nach einer nahezu 1900jährigen Geschichte der Trennung im 20. Jahrhundert eine gegenläufige Bewegung zu christlicher Einheit sich zumindest als verpflichtendes Ziel durchsetzt, darf dies zu Recht als das kirchengeschichtliche Novum unseres Jahrhunderts angesprochen werden. Und weil für die Publizistik das Arbeitskriterium Aktualität im Sinne des jeweils Neuen vorrangige Relevanz hat, erfreuen sich auch alle ökumenischen Initiativen a priori eines gewissen, in der Sache selbst liegenden, publizistischen Rückenwindes. Während *KNA* und *epd*, wie dies bereits der Name sagt, konfessionellen Kirchen als Rechtsträgern zuzuordnen sind, ist *idea* schon von seiner Gründungsabsicht her, ein im weiteren Sinne des Wortes ökumenisch orientiertes Organ. Er ist in seiner Ausrichtung der Evangelischen Allianz, und d.h. der ältesten ökumenischen Bewegung der modernen Kirchengeschichte, zuzuordnen. Die im Sommer 1846 in London gegründete Evangelische Allianz sieht ihre Aufgabe darin, einzelne Christen – zunächst aus dem Bereich der protestantischen Denominationen – zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst zu sammeln. Von der evangelikalen Grundeinsicht ausgehend, daß sich die Gemeinde Jesu Christi quer durch die Konfessionskirchen hindurch erstreckt, müßte also ein im Horizont der Evangelischen Allianz arbeitender Pressedienst auch eine besondere Affinität zum Anliegen der ACK aufweisen. Daß dem nicht so ist, liegt zunächst an dem strukturellen Unterschied zwischen evangelikalem und ökumenisch-orientiertem Kirchen- und Einheitsverständnis. Die Evangelische Allianz hat seit ihrer Entstehung die Einheit der Kirche in der geistlichen Verbundenheit wiedergeborener Menschen gesucht. Den einzelnen, in persönlicher Beziehung zu Christus stehenden Christen ist es möglich, über Konfessionsgrenzen hinweg geistliche Gemeinschaft zu praktizieren. Diesem insgesamt individuell und situationsbezogenen Verständnis ökumenischer Zusammenarbeit entspricht eine grundsätzliche Skepsis gegenüber der geistlichen Tragfähigkeit kirchlicher Organisationen und Unionen. Und da in der ACK Kirchen qua Institutions- und Delegationsprinzip vertreten sind, verhält sich die Evangelische Allianz und konsequenterweise ein an ihr orientierter Pressedienst der Arbeitsgemeinschaft gegenüber reserviert. Dies gilt auch dann, wenn man geltend macht, daß die organisatorische Verbindlichkeit in der ACK nicht sehr stark ist. Vertieft wird der Vorbehalt dadurch, daß man die ACK seitens der Allianz als ein im Genfer Kielwasser schwimmendes Gebilde auf nationaler Ebene sieht. Und gerade die Gefahr einer fest organisierten ökumenischen Weltkirche ist ja ein Gegenstand evangelikaler Kritik an Genf. Daß unter diesem Gesichtspunkt die Vollmitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche und pfingstlerischer Gruppen in der ACK zumindest aus deutscher Perspektive eher als Beschwernis, denn als ökumenischer Fortschritt

gewertet wird, kommt hinzu. Das publizistische Interesse an der ACK ist demnach zunächst kritischer Art, weil und soweit Konflikte in der nachrichtlichen Darstellung den Leser bzw. Hörer besonders interessieren.

Das bedeutet jedoch nicht, daß das evangelikale Interesse an der ökumenischen Arbeit der ACK ausschließlich kritisch im ablehnenden Sinne sein müßte. Es wird vielmehr nach evangelikalem Verständnis darum gehen, daß die ACK deutlich macht, daß sie das Ziel der Kircheneinheit nicht in der Anhäufung organisatorischer Macht, sondern als Folge geistlich-theologischer Bewährung in gemeinsamem Lehren, Leben und Handeln, zu verwirklichen sucht. Insgesamt wird die evangelikale Publizistik also auf das in der ACK sich äußernde und entwickelnde ökumenische Selbstverständnis achten.

2. *Theologie*

Das Grundproblem ökumenischer Bemühungen besteht darin, die in der Geschichte der christlichen Kirchen aufgrund gegensätzlicher Erkenntnis der Wahrheit aufgetretenen Schismen und Kirchentrennungen durch neue, gemeinsame Erkenntnis der Wahrheit theologisch so zu überwinden, daß die historischen Gründe der Kirchenspaltungen gegenstandslos werden. Dies ist nach evangelikalem Verständnis nur in konsequenter Durchsetzung des reformatorischen sola scriptura-Prinzips möglich. Daß Evangelikale trotz starker Unterschiede im Bekenntnis-Status ihrer jeweiligen Heimatkirchen dennoch eine ausreichend breite theologische Basis für die Zusammenarbeit haben, ist in ihrer streng am Literalsinn der ganzen Heiligen Schrift orientierten Hermeneutik zu sehen. Trotz großer theologischer Unterschiede in dogmatischen Einzelaussagen der jeweiligen Bekenntnisse gilt bei allen Evangelikalen letztlich der streng angewandte Schriftbeweis. Und da in Zentralaussagen des Heils die Heilige Schrift nach evangelikalem Verständnis klar und evident ist, kann man trotz bestehender Lehrunterschiede zusammenbleiben.

Für die ökumenische Berichterstattung bedeutet dies, daß der Rückschritt zur Ökumene des Ursprungs als Fortschritt gewertet wird. Ein Rückschritt, der historisch über die reformatorischen und altkirchlichen Bekenntnisse zur Heiligen Schrift und damit zum Urchristentum führt. Im Festhalten an der Schrift erweist sich die theologische Zukunft des Ökumenismus überhaupt, oder sie scheitert ganz. Ein wesentliches Signal theologischen Scheiterns der Genfer Ökumene sieht die evangelikale Bewegung demzufolge im liberalen Schriftverständnis führender Theologen in Genf. Die allgemeine Anfälligkeit des Protestantismus für Ideologien aller Art seit der Aufklärung hat hier ihren Ursprung und zeitigt in Genf zum Teil radikale Früchte. Konsequenterweise haben erste „Gipfel-

gespräche" zwischen Vertretern von Genf und Lausanne beim Schriftverständnis eingesetzt.

Für das Verhältnis *idea* – ACK bedeutet dies:

1. Wie profiliert sich die ACK in der Kontroverse um zeitgenössische Häresien – besonders solche ökumenischer Art?

2. Gelingt es, die Basis für theologische Einheit in Lehrfragen durch direkte Rückführung konfessioneller Traditionen auf die Schrift zu verbreitern, und zwar unter Ausscheidung unbiblischer Lehren in allen Traditionen?

Die kritische Begleitung ist der ACK publizistisch jedenfalls dann sicher, wenn sie sich überhaupt eindeutiger profiliert.

3. *Spiritualität*

Spiritualität ist für die Evangelikalen kein modisches Schlagwort im Rahmen nostalgischer Sehnsüchte, sondern konstitutives Fundament. Daß aktuelle Schlagwörter jedoch ein guter Nährboden für publizistische Aktivitäten darstellen, ist unserem Kontext allerdings förderlich. Gemeinsames, freies Gebet als Ausdruck unmittelbarer Christusbeziehung sowie eine Reihe biblisch-theologischer Glaubenskonferenzen kennzeichnen nicht nur hierzulande Evangelische Allianz. Trotz dieses Anliegens, geistliches Leben zu fördern, werden ökumenische Initiativen auch im Bereich der neuen Spiritualität ambivalent beurteilt. Einerseits bestehen gute Möglichkeiten, verschiedene Formen, etwa liturgische Frömmigkeit, publizistisch für die evangelikale Szene transparent zu machen. Soweit es nämlich gelingt, diese als Ausdruck lebendigen Glaubens einsichtig zu machen, ist die evangelikale Bewegung im Blick auf neue Spiritualität offen, vielseitig und prägbar. Andererseits wehren sich die Evangelikalen leidenschaftlich gegen jede Verquickung von sozialistischem Engagement und persönlicher Frömmigkeit, wie sie sich in der schwärmerischen Forderung nach einer „spirituality for combat" bei der V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 ausdrückte.

4. *Engagement*

Idea wurde 1971 gegründet, um in einem von Evangelikalen verantworteten Pressedienst für unsere Gegenwart die „großen Taten Gottes" einer breiten Öffentlichkeit bekanntzumachen. Dieses missionarische Anliegen entspricht dem evangelistischen Engagement der gesamten evangelikalen Bewegung. Menschen sollen zu persönlichen Glaubensentscheidungen für Christus geführt werden. Wo seitens der Kirchen oder überkonfessioneller Institutionen in diesem Sinne

Mission geschieht, kann mit dem vitalen Interesse der Evangelikalen – auch im publizistischen Bereich – gerechnet werden. Daß ein Pressedienst dem missionarischen Anliegen nur indirekt entsprechen kann, indem über missionarisches Geschehen, soweit sich dieses in konkreten Fakten widerspiegeln läßt, berichtet wird, versteht sich. Der Lausanner Kongreß für Weltevangelisation 1974 hat mit seinem breitgefächerten Seminar-Angebot bewiesen, wie sehr Evangelikale dankbar sind für alle biblisch begründeten, neuen evangelistischen Arbeitsmethoden und sozialen Modelle aus der ganzen Christenheit.

Daß die publizistisch immer wieder vorgetragene Pseudo-Alternative: Evangeliumsverkündigung oder soziale Verantwortung von den Evangelikalen schon immer mit großem Unverständnis zurückgewiesen worden ist, verdient in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden. Sowohl die Geschichte der evangelikalen Missionen als auch der diakonischen Einrichtungen im 19. Jahrhundert machen die enge Verbindung zwischen evangelistischer Verkündigung und sozialem Engagement zur Genüge deutlich. Evangelikale Berichterstattung wird darauf auch im Bereich der ACK achten.

Denkpause für den Dialog

Theologische Konsultation zum Dialogprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nordthailand

Vom 18. bis 27. April dieses Jahres trafen sich 75 Theologen aus Mitgliedskirchen des ÖRK in der nordthailändischen Stadt Chiang Mai, um unter dem Thema „Dialog in Gemeinschaft" über bisherige Ergebnisse und zukünftige Möglichkeiten des Dialogprogrammes des ÖRK miteinander zu beraten. Es war keine Jubiläumsveranstaltung, obwohl nach nunmehr 10jähriger Arbeit des Programms „Dialog mit Menschen heute lebendiger Glaubensweisen und Ideologien" dazu Anlaß bestanden hätte. Professor Stanley J. Samartha, der aus Indien stammende Genfer Direktor dieses Programmes und Leiter der Konsultation, gab in seiner Eröffnungsrede das Stichwort „Denkpause" („A pause for reflection"). Diese bisher größte Konsultation ist nach den Worten ihres Leiters „nach nunmehr fast 10 Jahren an Treffen mit unseren Nachbarn anderer lebender Religionen (Anm. d. Verf.: So muß man wohl den englischen Begriff „living faiths" übersetzen) der Versuch seitens der Kirchen, das Verflossene zu überdenken, Bilanz zu ziehen im Blick auf den Ertrag und Anregungen im Blick auf zukünftige Möglichkeiten zu geben."

Als man 1967 in Kandy mit dem Programm begann, wurde ein neuer Akzent gesetzt. Das Studienprogramm orientierte sich von einem einseitigen „Studium über fremde Religionen der Gegenwart" hin zum „Dialog mit den Menschen anderer Glaubensweisen". Wie Stanley Samartha rückblickend betonte, war damit nicht gemeint, daß man sein Interesse vom Worte Gottes ab und den unterschiedlichen Glaubensweisen der Menschen zuwenden wollte. Vielmehr kam darin eine klare Anerkenntnis der Tatsache zum Ausdruck, daß über unser Verständnis des Wortes Gottes und über unseren Gehorsam ihm gegenüber nicht unter Absehung der näheren Umstände nachgedacht werden kann, unter denen Menschen ihres Glaubens leben.

Die Frage, die seither dieses Studienprogramm begleitet, lautet: Wie lassen sich die Bemühungen um einen solchen Dialog mit Vertretern anderen Glaubens und Anhängern von Ideologien mit dem missionarischen Auftrag der Kirche nicht nur vereinbaren, sondern für diesen fruchtbar machen? Die Kritik am Dialogprogramm des ÖRK hat sich an dieser Frage entzündet. Die letzte Vollversammlung des ÖRK 1975 in Nairobi hatte in Sektion III das Thema zu behandeln „Auf der Suche nach Gemeinschaft – Das gemeinsame Bestreben der Menschen verschiedenen Glaubens, verschiedener Kulturen und Ideologien". Hier mußte die Frage aufbrechen, wie verhält sich die in Christus gegebene Gemeinschaft zu jener Gemeinschaft, nach der die Menschen aller Religionen, Kulturen und Völker in ihrem Verhältnis zueinander suchen?

An der Frage der Zuordnung beider entzündete sich in Nairobi die Debatte, um sie wurde gerungen. „Am klarsten kommt dies zum Ausdruck, wenn die

Ergebnisse der Sektion II im Rückblick auf die Auseinandersetzungen zu dem Thema ‚Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit' gesehen werden. Die Frage hat in Uppsala den Kristallisationspunkt für die Auseinandersetzungen im Ökumenischen Rat ebenso wie für die oft heftige Kritik an ihm gebildet. Manche Studien und einzelne Formulierungen könnten die Vermutung nahelegen, daß in den Papieren die Heilsgeschichte in die Weltgeschichte überging und zugleich die Kirche in die Politik" (Reinhard Slenczka, Sichtbare Einheit und Konziliarität der Kirche. In: P. Beyerhaus und U. Betz (Hrsg.), Ökumene im Spiegel von Nairobi '75, Bad Liebenzell 1976, S. 207).

Was in Nairobi angesprochen worden war, sollte nach Meinung von S. J. Samartha auch für die weitere Arbeit des Dialogprogramms fruchtbar gemacht und in der nach Thailand einberufenen Konsultation fortgesetzt und vertieft werden: „Ich bin glücklich, feststellen zu können, daß einige hier sind, die an der Debatte in Nairobi teilgenommen haben und die, dessen bin ich sicher, einen wirksamen Beitrag zur Fortsetzung dieser Debatte leisten werden. Die Bedeutung Nairobis liegt nicht darin, daß die Thematik kontrovers wurde. Das war zu erwarten. Heute kann man es sich bei keinem Thema, das für den Glauben, für das Zeugnis der Kirche Bedeutung hat, mehr leisten, die Kontroverse zu vermeiden. Sehr oft sind solche Kontroversen Zeichen der Vitalität. Sie können Signale der Betroffenheit, nicht der Gleichgültigkeit, der Hingabe an die zentralen Dinge, nicht bloß der bequemen Übernahme von Schlagworten sein." Damit war klar gesagt, daß in Chiang Mai Fortsetzungsarbeit von Nairobi geleistet werden sollte und mit welchem Ziel. Mit der thematischen Verknüpfung von „Dialog" und „Gemeinschaft" war angezeigt, daß die angestrebte Klärung jetzt Anwendung finden sollte auf die Fortsetzung der Bemühungen im „Dialog mit Menschen anderen Glaubens". „Dialog ist kein Konzept. Es bedeutet ein Beziehungsfeld. Gemeinschaft ist kein Konzept. Es geht um Menschen, Männer und Frauen, die einander Teil geben an der Sinnfrage und am Geheimnis menschlichen Lebens . . ."

Daß auch in Chiang Mai mehrstimmig – und gelegentlich auch dissonant – gesungen wurde, war bei der Zusammensetzung der Konsultation zu erwarten. Der größere Teil der Teilnehmer kam aus den Kirchen der Dritten Welt. Darin spiegelte sich eine bereits länger sich abzeichnende notwendige Entwicklung.

Die theologischen Stimmen aus der außereuropäischen Christenheit gewinnen nicht nur zahlenmäßig, sondern auch ihrer faktischen Bedeutung nach deutlich an Gewicht. Dabei zeigt es sich in kontroversen Fragen, daß die Fronten durchaus nicht in einer imaginären Nord-Süd-Konstellation verlaufen, wie uns heute bei anderen Gelegenheiten oft eingeredet wird. Eher fallen bestimmte Bekenntnisunterschiede und durch theologische Tradition geprägte Überzeugungen ins Gewicht. Aber auch hier zeigt es sich wieder, daß die in der ökumenischen Bewegung heute kontrovers gewordenen Fragen Solidarisierungseffekte in den verschiedenen konfessionellen Lagern auslösen. Erstaunlich und beeindruckend war – und darin liegt ein neues „ökumenisches" Phänomen – wie sich ein griechisch-orthodoxer Theologe, ein Vertreter der Evangelikalen und skandinavische Lutheraner in der Diskussion unterstützten, um jeweils dort etwas gemeinsam auszurichten, wo die Dinge theologisch in eine

fragwürdige Richtung zu laufen drohten. Selbstverständlich erschien auch die schon länger praktizierte und bewährte Anwesenheit und aktive Mitarbeit der Delegation des römischen Sekretariats für die Nichtchristen unter Führung seines längjährigen Leiters Monsignore Rossano. Überhaupt war es beeindruckend, eine so große Zahl von sachkundigen Kennern in dieser Zusammensetzung aus verschiedensten Regionen und aus unterschiedlichen kirchlichen Traditionen im Gespräch miteinander zu erleben. In anderen vorangegangenen Konsultationen des Dialogprogramms waren es meistens kleinere Expertengruppen, die sich mit den Voraussetzungen des Dialogs im Blick auf eine bestimmte Fremdreligion befaßten.

Die Konsultation war langfristig vorbereitet worden. Zum Thema waren seitens der Teilnehmer zahlreiche Sachbeiträge eingegangen, so daß nur ein Teil von ihnen zum Vortrag kommen und zur Diskussion gestellt werden konnte. Da keinem der geladenen Teilnehmer aus den Kirchen der Ostblockstaaten eine Ausreisegenehmigung erteilt worden war, war es wertvoll, wenigstens ihre vorgesehenen Beiträge schriftlich vorliegen zu haben. Andere übernahmen für sie die Aufgabe, in ihre Beiträge einzuführen und ihren Standpunkt in der Diskussion zu vertreten. Auch dies wirft ein bezeichnendes Licht auf die Situation der Ökumene und ist ein für sich sprechender Beitrag zum Thema „Dialog in Gemeinschaft". Leider fand diese enttäuschende Tatsache im offiziellen Konsultationsbericht nur beiläufige Erwähnung. Die sonst auf ökumenischem Parkett bereitwillige Artikulation von Kritik an Behinderungen und an ungerechtfertigten Einschränkungen stößt in Richtung Osten gelegentlich auf eigentümliche Reserviertheit.

Wie hat die Konsultation die oben erwähnte, im Dialog sich stellende Frage nach der Zuordnung von Gemeinschaft in Christus und Gemeinschaft der Menschheit beantwortet? Der abschließende Bericht macht deutlich, daß man theologische Akzente zu setzen bereit war gegenüber möglichen Mißverständnissen. Nicht Wunsch oder Vision einer sich einigenden Menschheit sind die Maßstäbe, denen sich die Gemeinschaft der Christen hinzugesellt. In allen divergierenden Bemühungen der Völker und Menschen um mehr Gemeinschaft bleibt die Kirche die im Glauben schon verwirklichte neue Gemeinschaft. Hier liegen die Voraussetzungen und die Maßstäbe für alle unter Menschen anzustrebenden möglichen Gemeinschaften. Aber „als Christen sind wir uns darum der Spannung bewußt, die zwischen unserer christlichen Gemeinschaft, wie wir sie mitten in der Welt menschlicher Gemeinschaften erfahren und wie wir sie ihrem Wesen nach in der Zusage Gottes glauben, besteht. Solche Spannung ist grundlegend für unsere Identität als Christen. Wir können sie nicht aufheben noch sollten wir sie zu vermeiden suchen. Im Herzen dieser Spannungen entdecken wir das Wesen der christlichen Kirche als eines Zeichens in doppeltem Sinne: Für die Bedürftigkeit aller Menschen an umfassenderer und tiefergehender Gemeinschaft und für Gottes Zusage einer in Christus wiederhergestellten menschlichen Gemeinschaft." Unter Bezug auf die Trinität konnte dann davon gesprochen werden, daß wir im Lichte dieser Neuschöpfung „neue Dimensionen der uns geschenkten Humanität erfassen und entdecken".

In diesem Zusammenhang bekommt der Dialog seinen besonderen Stellenwert. Er eröffnet Zugang, Kenntnis und Verständnis für die Menschen in ihrer Andersartigkeit und Besonderheit. Die Konsultation versuchte den unscharf gewordenen Begriff der „Suche nach Identität" zu präzisieren, aber auch theologisch zu qualifizieren. Nicht die Absegnung des Ethnos und der in ihm verwurzelten Werte kann „Endstation Sehnsucht" bleiben auf der Suche nach Identität. Vielmehr tritt die Bemühung um das jeweils besondere geschichtliche Erbe in den Dienst an der neuen Gemeinschaft in Christus, die das Besondere und Eigene menschlicher Gemeinschaften in sich aufnimmt und über sich hinausführt. Die Not der Kirche als Gemeinschaft in den vielen oft widersprüchlichen und spannungsvollen Gemeinschaften dieser Welt erscheint damit zugleich als ein Chance: In den kulturellen und völkischen Verschiedenheiten liegen „Ressourcen", die es für eine umfassendere Gestalt der Kirche noch zu erschließen gilt. Dabei wurde auch von der Gefahr eines „Synkretismus" gesprochen, der dem wahren Wesen des Dialogs widerspricht. Das „Risiko", das in der Bereitschaft zum dialogischen Verhalten miteingeschlossen ist, darf nicht zu „Kompromissen in Sachen Glaube und christliches Leben führen". Auf der anderen Seite betonte man, daß es bei der Aufnahme und Verarbeitung außerchristlicher Elemente Erscheinungen gibt, die dem Synkretismus ähnliche Züge tragen („christozentrischer Synkretismus"). Kriterium in diesem Prozeß bleibt, ob es gelingt, die „Authentizität des christlichen Zeugnisses" zu wahren.

Wesentliche Abschnitte der Konferenz vollzogen sich in vier Arbeitsgruppen, denen bestimmte Themen des Dialogs gestellt worden waren: Die Beziehungen der Christen zu Juden und Moslems, zu Hindus und Buddhisten, zu den Menschen in den Stammesreligionen und im Blick auf die Ideologien der Gegenwart. Am Beispiel der Arbeitsgruppe über die Stammesreligionen mag hier in Kürze verdeutlicht werden, wie versucht wurde, die Beschäftigung mit diesen Traditionen für ein vertiefendes Verständnis des Evangeliums fruchtbar zu machen. Die Frage, wie christliche Gemeinschaft in einem solchen Kulturzusammenhang Gestalt gewinnen kann, war begleitet von der anderen Frage: Welche Hinweise gibt der Dialog mit Menschen dieser Religionen für ein besseres eigenes Verständnis der christlichen Botschaft? Dafür bemühte sich die Arbeitsgruppe, Beispiele zu liefern. Dazu gehörte u. a. das ursprüngliche Gemeinschaftsverständnis in seiner Totalität und Komplexität als Hinweis auf die neue volle Gemeinschaft in Christus, des Menschen Beziehung zur Natur, der Symbolreichtum, der Zusammenhang von Heil und Heilung, der lebendige Umgang mit der Vergangenheit, das Verhältnis zu den Toten. Diese und andere Beispiele wurden zum Anlaß genommen, um theologische Erträge des Dialogs für die Kirche und für ein neues Verständnis dessen aufzuzeigen, was christlicher Glaube beinhaltet, wenn er nicht europäischen Erfahrungsmaßstäben allein unterworfen bleibt.

Die Gottesdienste, die das Tagesprogramm eröffneten, waren ein wesentlicher Bestandteil der Konsultation, nicht liturgisches Rahmenwerk. In ihnen spiegelte sich konfessionelle Vielfalt und Tradition, aber auch Bemühen um neue Ausdrucksformen und Gestaltung. Der Bogen reichte von der erhabenen Chrysostomusliturgie der griechisch-orthodoxen Kirche und ihrem Symbol-

reichtum bis zu gelungenen choreographischen Versuchen einer thailändischen Studentengruppe, die deutende Gestik in den Dienst der Auslegung biblischer Inhalte stellte. Auch meditative Versuche fanden die Zustimmung der Teilnehmer. Nicht akzeptiert dagegen wurde die Absicht einer Teilnehmerin aus dem Westen, hinduistische Gesänge der Bhagavadgita als Teile in die Liturgie zu übernehmen. Dieser Versuch gab Anlaß, sich über Grenze und mögliches Mißverständnis dialogischen Verstehens auch in dieser Hinsicht klar zu werden.

Chiang Mai bot Gelegenheit zum Kennenlernen des Buddhismus im heutigen Thailand und zur Begegnung mit seinen Menschen. Sie kamen in hervorragenden Vertretern zu Wort und stellten sich zu Gesprächen zur Verfügung am Konferenzort, in Klöstern und in der Universität. Neben den klassischen Klöstern des Hinayāna-Buddhismus gab es Gelegenheit zu Begegnungen mit Vertretern einer mönchischen Reformbewegung, die in diesem Jahrhundert von Buddhadasa begründet wurde. Dabei überraschte den Besucher die Aufgeschlossenheit des heutigen Buddhismus für die Fragen unserer Gegenwart. Die Probleme des modernen Menschen werden mit Sachkenntnis aufgenommen und zum Anlaß von Neuinterpretationen buddhistischer Lehrinhalte gemacht. Wissenschaft, Bildung und landwirtschaftliche Entwicklungshilfe sind Aufgabenfelder, auf denen wir buddhistischen Mönchen begegneten. Der „Dialog" ist auch hier in vollem Gange und wird in einem dem modernen Buddhismus eigenen „missionarischen" Verständnis auf allen Gebieten geführt. E. Benz' Buchtitel „Die Wiederkehr des Buddha" gewinnt in einem Lande wie Thailand konkrete Konturen. Die Religion ist im Volke lebendig, und man ist nicht bereit, sie plattem Fortschrittsglauben zu opfern.

Die Konsultation war Gast der kleinen thailändischen evangelischen Kirche, die in Chiang Mai ihr theologisches Seminar hat. Für die Christen dieser Stadt lag in der Anwesenheit von Angehörigen so vieler Kirchen aus allen Kontinenten eine besondere Ermutigung. Als Minorität in einer buddhistischen Volksgemeinschaft erlebten sie in den Besuchern, ihren unterschiedlichen völkischen Abkünften und kirchlichen Traditionen ein Stück Ökumene. Angesichts der vielen in Thailand, die den „Achtfachen Pfad" des Buddha gehen, bedeutete dies eine Stärkung ihres Glaubens an den Einen, der der Weg selber ist. Das Zusammensein in Chiang Mai hatte erfahrbare Höhepunkte. Sie lagen nicht allein in brillanten gedanklichen Beiträgen und vertiefender Einsicht dank dieses oder jenes neuen Gesichtspunktes. Wir erlebten sie im Bereich gemeinsamer gottesdienstlicher Feier, in der festlichen abendlichen Begegnung, die uns die Christen der Stadt bereiteten, und in Gestalt eines liturgisch gefeierten Abschiedes, in dem die *pax Christi* von jedem einzelnen empfangen und leibhaft weitergegeben wurde.

Horst Bürkle

Wohltemperierte Ökumene

Versuch einer Zwischenbilanz der ökumenischen Beziehungen in der Schweiz

Wer nur einen flüchtigen Blick auf die Schweiz mit ihren beiden großen Konfessionsgruppen wirft, den römischen Katholiken und den evangelisch-reformierten Gruppen – sie zählen beide je um 3 Millionen Glieder –, wird vielleicht überrascht sein zu hören, daß wir es mit 25 verschiedenen reformierten „Kirchentümern", mit sieben katholischen Diözesen, mit einer christ-katholischen Kirche, die zur Utrechter Union gehört, mit einer evangelisch-methodistischen Kirche des „Genfer Sprengels" der amerikanischen Mutterkirche, mit etlichen baptistischen Gemeinden, mit freien evangelischen Gemeinden, Mennoniten, Pfingstlern, der Heilsarmee, dann mit lokalen Gemeinden der lutherischen Kirche, der Anglikaner und Orthodoxen zu tun haben. Die Palette ist nicht neu. Bemerkenswert ist jedoch, daß die beiden großen Konfessionen in sich selber zum Teil recht bedeutsame Unterschiede, ja Trennungen aufweisen.

Ökumene beginnt zu Hause

Kirche findet ihren konkreten Ausdruck in der einzelnen Gemeinde. Dazu noch in gewissem Maße in der eigenen Landeskirche. Das ist die weitverbreitete Überzeugung vieler Gemeinden und ihrer Verantwortlichen. Reformatorische Betonung der Verantwortung des Volkes Gottes für seinen jeweiligen Lebensbereich, der im ganzen hauptsächlich den eigenen Staat ausmacht, verbindet sich mit der politischen Verwurzelung in der einzelnen Gemeinde, dem Dorf und der Stadt, vielleicht noch der Talschaft. Ökumene bedeutete für unsere Kirchen immer schon, daß erwartet wird, wir sollten über diesen Kreis des Überschaubaren, des unmittelbar Heimatlichen hinaussehen auf eine weitere Gemeinschaft. Das hieß lange Zeit hindurch Selbstüberwindung in der Zuwendung zur kleinen Minderheit jener, die einen anderen Stil protestantischer Frömmigkeit pflegen und darum als fremd auffallen. Im Rahmen der Evangelischen Allianz fand solche Begegnung als eine der frühesten Formen ökumenischer Beziehung statt. Doch traf das ja nur Gleichgesinnte und brauchte keine offizielle Verbindlichkeit. Bis heute ist darum die Allianz an vielen Orten vornehmlich der Begegnungsort der Evangelikalen, Glieder von Freikirchen oder von Gemeinschaften geblieben. Die Kirchen konnten nicht einmal über die Mission direkte und lebendige ökumenische Weite erleben: die Aufgabe in der ganzen Welt wurde erst im Zuge der modernen ökumenischen Bewegung – seit Neu-Delhi 1961 – immer intensiver und selbstverständlicher ein Teil des kirchlichen Auftrages und Bewußtseins.

Kein Wunder, daß ökumenische Bewegung bis in die 60er Jahre dieses Jahrhunderts hinein ab und zu die Frage aufwarf, ob denn nicht zuerst eine echtere

Einheit der reformierten Kirchen im ganzen Land anzusteuern wäre. Die Schaffung eines Kirchenbundes – des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes – kam nicht zuletzt unter dem Eindruck des nordamerikanischen Vorbildes zustande. Die mit einem Male immer häufigeren und anerkannterweise dringlich nötigen Beziehungen zu den Kirchen anderer Länder machten es nötig, eine gemeinsame Vertretung zu schaffen. Weil in der Schweiz Kirchenfragen ganz spezifisch Fragen der einzelnen Kantone sind, fehlte die nationale Arbeitsebene. Daß in einem bestimmten Moment die evangelisch-methodistische Kirche Mitglied dieses Kirchenbundes wurde, gab ihm einen eigenartigen zwitterhaften Charakter und teilte ihm erst recht noch ein zusätzliches Maß an innerer Unverbindlichkeit mit: der Bund ist die Stimme der reformierten Mitgliedskirchen, zugleich aber ein ökumenisches Gremium, weil eine nicht-reformierte Kirche Mitglied ist! Man hatte damit die Andeutung einer gemeinsamen schweizerischen Kirchenleitung abgewehrt, zugleich aber die Frage nach der Einheit durch das Vereinsrecht – man ist Verein von gleichberechtigten Mitgliedern – weggeschoben: was liegt schon für eine Herausforderung in den 30 000 Methodisten, von denen ein großer Teil nach wie vor sich als Mitglied der reformierten Landeskirchen führen lassen und dort Kirchensteuern bezahlen?

Das Selbstverständnis der Schweizer Protestanten ist von Hause aus, von der eigenen soziologischen Wirklichkeit ihrer Gemeinde her nicht auf Ökumene hin geöffnet. Jeder weiß sich eins mit den reformierten Mitchristen, trotz aller theologischen Meinungsunterschiede und sozialen Verschiedenheiten. Durch lange Jahrzehnte hindurch hatte man gelernt, auch die katholischen Mitbürger zu tolerieren, nachdem Bürgerkriege im 18. und 19. Jahrhundert diese konfessionellen Fronten hatten zum Aufflammen bringen können. Katholiken und Protestanten lebten mehr schiedlich als friedlich, mit großer Distanz zusammen. Man sprach übereinander, aber nicht miteinander. Mischehen, Übertritte (der Volksmund sprach von „Umtaufe"), politische Rivalitäten, Angst vor Übergriffen und Übervorteilungen waren immer wieder virulent werdende Gegensätze.

Die ökumenische Frage gab es für die meisten Leute überhaupt nicht. Die Trennung war unerschütterliches Faktum. Eine Veränderung stand nicht in Aussicht.

Ökumenischer Ernstfall ohne Vorbereitung

Das Vaticanum II stellte für die schweizerischen Kirchgemeinden in aller Breite und aller Tiefe die Frage nach der Wirklichkeit des Volkes Gottes und nach dem Selbstverständnis der konfessionellen Kirchen. Die intensive demographische Durchmischung der Bevölkerung – vor allem in den industriellen Siedlungsgebieten – verbot jegliche Segregation der Konfessionen. Konfessionsverschiedene Ehen nahmen rasch an Zahl zu. Im politischen Gemeinwesen war man auch außerhalb der Arbeitswelt voneinander abhängig. Nun gingen die Kirchen in ihren Repräsentanten also auch nicht mehr aneinander vorbei. Sie fingen den Dialog in aller Öffentlichkeit an.

Alles Selbstverständnis, das auf dem Anderssein der rivalisierenden Glaubensgemeinschaften beruhte, erwies sich als ungenügend. Die Mischehenfrage hörte auf, Zankapfel zu sein (Richtlinien der Schweizerischen Bischofskonfe-

renz zu „Matrimonia mixta" von 1970). Die Taufe der Kirchen wurde gegenseitig anerkannt (Übereinkunft in der gegenseitigen Anerkennung der Taufe von 1973). Dialogkommissionen erörterten offen die Probleme in bilateralem Gespräch. Volle Anerkennung wurde in vielen Gesprächen praktiziert. Es fehlte nicht an gemeinsamen Gottesdiensten, nicht an Darlegungen durch Schriften, Vorträge, Tagungen. Ein großer Bedarf an Kennenlernen war aufzuholen. Es blieb der Abendmahlstisch. Die Diskussionen darüber wurden ganz offiziell geführt und ergaben ein höchst interessantes Papier: christkatholische, römisch-katholische und reformierte Kirchenverantwortliche gaben uns zu bedenken, ob wir nicht den Schritt zu einer eucharistischen Gastfreundschaft tun könnten („Für ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis der Kirchen", 1973). An vielen Orten hatte man den Schritt längst gern gemacht, nicht ganz legal, aber für die Teilnehmer – meistens waren es Leute aus der jüngeren Generation – völlig legitim. Das entsprach dem Volk Gottes, wie sie es erlebt hatten.

Rasant war es gegangen. Vertrauen war gewachsen. In den allermeisten Aufgaben und Fragestellungen sahen sich alle in der gleichen Situation. Die nichtrömischen Vertreter an der umfassenden Besinnung der Schweizer Katholiken – Synode 1972 – durften überall mitreden, mitgestalten, ja mitformulieren. Sie waren ernst genommen als Teil des Volkes Gottes.

Nicht anders als anderswo fühlen wir uns heute ernüchtert, und wir fürchten, es könnte alles im neuen Zustande eingefroren werden. Vielleicht war es zu schnell gegangen. Vielleicht hatten wir zu viel auf zu kurze Frist erwartet. Heute stehen kaum mehr neue spektakuläre Schritte in Aussicht.

Wider den Defaitismus

Es ist aber nicht zu unterschätzen, was bis jetzt erreicht worden ist. Katholiken und Protestanten haben die Möglichkeit, überall umfassende Zusammenarbeit in die Hand zu nehmen, ohne dabei ihre Eigenheit zu verlieren. Sie haben gelernt, daß die Konfessionen Chancen sind, wenn sie die grundlegende Einheit immer auch zum Ausdruck bringen.

Reformierte Tradition und katholische Glaubenswirklichkeit erscheinen manchen von uns heute als komplementär, nicht als prinzipiell gegensätzlich. Die Reformationsgeschichte wird weithin neu gelesen, und in neuer Weise wird ihr Erbe als gemeinsames Erbe respektiert (frühes Signal war des Luzerners Hans Küng Dissertation bei Karl Barth, in der er die reformatorische Gnadenlehre als tridentinisch aufzeigte – also einen Hauptstreitpunkt der Konfessionen als gegenstandslos darlegte). Diese Suche nach gemeinsamen Arbeitsformen schuf sich ihre Instrumente: eine Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen der Schweiz, die vor allem von Mitgliedern der kirchenleitenden Organe von christkatholischer, evangelisch-methodistischer, baptistischer, reformierter, römisch-katholischer und lutherischer Kirche beschickt ist. Von ihr wurde ein wichtiges Dokumentarwerk über die Beziehungen von Kirche und Staat publiziert, neuestens ein Konzept für ökumenische Arbeit in den Gemeinden.

Entsprechend dazu haben sich Arbeitsgemeinschaften der Kirchen aus frühen Arbeitskomitees heraus in einzelnen Kantonen und Ortschaften gebildet. Auf allen Ebenen findet ein erstaunlich offener Austausch von Informationen und

das Einüben des Hörens und Vertrauens in einer von anderen Konfessionen mitgeprägten Atmosphäre statt. Von der Regelung von praktischen Fragen (Benutzung von Räumlichkeiten, Mischehen-Trauung, Mischehen-Seelsorge, aber auch gemeinsame Aktionen der Begegnung, Besuche, Kontakte mit außenstehenden Gruppen, aber auch allerlei soziale Dienste) bis zur Erörterung theologischer Grundlagen der ökumenischen Bewegung erstreckt sich der Aufgabenbereich. Immer wieder sind ökumenische Gottesdienste wesentliche Zeichen für die Fundierung aller kirchlichen Zusammenarbeit. Sie sind vor allem in der Einheitswoche im Januar an vielen Orten bereits Routine.

Bemerkenswert ist eine ganz neue Entwicklung unter etlichen Evangelikalen. Ökumene war und ist für nicht wenige von ihnen höchst suspekt. Sie scheuten vor jeglichem Kontakt mit der römischen Kirche zurück. Neuerdings zeigte es sich, daß da und dort in diesen Kreisen größere Offenheit sich Geltung verschafft. Da und dort löst sich eine Verkrampfung. Man fängt an, aufeinander zu hören. Seit über 15 Jahren versucht eine Arbeitsgruppe „Allianz–Ökumene", das Gespräch in Gang zu halten und Vertrauen zu bauen. Hier haben Katholiken die für sie unbekannte Welt der konservativen Evangelikalen entdeckt.

Ökumenischer Rat: regt viele an, regt manche auf

Die ökumenische alltägliche Wirklichkeit stellt für uns alle sicher das Miteinander von katholischer und evangelischer Kirche dar. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat noch nicht oft seinen Platz im Herz der Gemeinden. Gewiß, in jeder allgemeinen Information pflegt man ihn zuoberst im Schema zu nennen. Aber Genf ist für uns eben weit weg!

Es war von allem Anfang her so. U. P. Forster zeigt das deutlich genug in seiner Arbeit „Kirchen auf dem Weg zur Kirche. Die Auseinandersetzung um den Beitritt des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes zum Ökumenischen Rat der Kirchen." Ein paar wenige einflußreiche Leute setzten diesen Beschluß in den Tagen des französischen Zusammenbruchs 1940 durch. Es sollte ein Zeichen der Hoffnung und des Widerstandes sein!

Anliegen und Programme des Ökumenischen Rates der Kirchen brauchten immer viel Übersetzung und immer neue Lernschritte, bis sich Kirchen seine Anregungen gefallen ließen. Die paar Delegierten an ökumenischen Versammlungen mußten es sich große Mühe und zusätzliche Arbeit kosten lassen, wenn sie auch nur einige wenige Einsichten weitergeben wollten. Die Schweiz stellte eine ganze Reihe von ökumenischen Pionieren wie Alphons Koechlin, Adolf Keller, Ferdinand Sigg. Einigermaßen erstaunlich bleibt aber, daß es ihnen so wenig gelang, eine breitere Schicht von Kirchengliedern und Gemeinden in die ökumenische Bewegung einzuführen. Gewiß, allerlei Impulse wurden aufgenommen: Laienarbeit, Integration der Mission in die Kirche, Entwicklungsverantwortung der Kirchen. Aber es blieb bei einer recht kleinen Zahl von Leuten, die mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen Arbeitsgruppen in regelmäßigem Kontakt standen.

Diese Distanz hörte anfangs der 70er Jahre mit einem Mal auf. Der Konflikt um das Programm zur Bekämpfung des Rassismus brachte den Ökumenischen Rat der Kirchen in die politischen Kontroversen der Massenmedien. In den

Kirchen wurde die nicht leichte Bewußtseinsbildung in die Frage der Mitverantwortung für die Entwicklung der Dritten Welt einbezogen. Die gezielte Parteinahme für die Freiheitsbewegungen in der Dritten Welt und die betonte Zurückhaltung in den Äußerungen zur schwierigen Lage von Kirchen in totalitär verwalteten Ländern führte zu großen Spannungen innerhalb der Kirchen. Das Resultat scheint folgendes zu sein: in den Kirchen scheint die Mitverantwortung für die Menschen der Dritten Welt bei den aktiven Kirchengliedern recht gut verwurzelt zu sein. Diese Leute wissen auch um die Motive und die Ziele des Ökumenischen Rates der Kirchen. Eine nicht kleine Zahl von Kirchenleuten suchen indes entschlossen nach einem breiteren Engagement für die Menschenrechte in der ganzen Welt. So wurde ein eigenes Menschenrechtsprogramm als Korrektiv dessen, was der Ökumenische Rat der Kirchen in seinem Kampf gegen den Rassismus unternimmt, begründet. Übrigens unter Mitwirkung der katholischen Kirche!

In den Kreisen der Fundamentalisten und von Evangelikalen wird natürlich nach wie vor Ökumene als Abfall und als bloße politische Aktivität der Kirche in Verruf gebracht. Die ökumenische Bewegung, wie sie im Ökumenischen Rat sich manifestiert, ist im Moment zu einem Faktor geworden, an dem sich die Gemüter scheiden. Ob solche Auseinandersetzung jeweils sachgemäß und in informierten Urteilen geschieht, ist schwer auszumachen. Daß wir kein eigenes Arbeitsinstrument haben, das die Anliegen des Ökumenischen Rates der Kirchen bei uns vertreten und in verstehbare Formen umsetzen kann, wirkt als empfindlicher Mangel.

Ökumene wohin?

Für viele jüngere Leute ist Ökumene im Sinne des Zusammengehörens der Christen überhaupt kein Problem mehr. Problem ist nur, daß die Kirchenorganisationen sich sträuben und ihre Traditionen je für sich aufrecht erhalten wollen. Eine Bewegung wie diejenige von Erzbischof Lefèbvre in Ecône/Schweiz hat zwar keine große Anhängerschaft, aber sie wirkt retardierend. Die Drohung mit dem Schisma ist wirkungsvoll. Aber lähmender ist die fehlende Aussicht auf irgendwelche neuen Schritte. Wenn Protestanten und Katholiken so ängstlich nach ihrer Identität suchen und diese vor allem traditionell begründen, dann tritt die ökumenische Bewegung auf der Stelle. Viele Junge suchen sich in Taizé Impulse, weil dort der gemeinsame Schritt in die unabsehbaren Probleme der Welt offenbar getan wird, ohne daß man sich in Beschuldigungen und revolutionärem Gerede ergeht.

Nicht zu übersehen sind mutige Versuche einzelner Gemeinden, ihrer ökumenischen Alltagserfahrung Ausdruck zu geben. Sie meiden die Publizität, aber sie erfahren eine große Bereicherung durch die Gemeinsamkeit. Die ersten gemeinsamen Kirchen und Gemeindezentren sind gebaut oder geplant. Weil sie aus der gelebten Ökumene herauswachsen, geschieht hier Kirche. Mischehenseelsorge wird an die Hand genommen. Die jetzt anlaufenden Diskussionen über die Beziehungen zwischen Kirchen und Staat führen zu gemeinsamer Besinnung auf die Aufgabe der Kirche.

Etliche Symptome legen mir nahe zu vermuten, daß die Gemeinsamkeit in der Bemühung um die Grundlagen des Glaubens, um Bibelarbeit, religiöse Kin-

dererziehung und Unterricht dem Christentum insgesamt entscheidende Hilfe zum Weiterleben geben wird. Hier werden wir aufeinander angewiesen bleiben, und hier könnten die allerwichtigsten Aufgaben der Zusammenarbeit liegen. Es wäre denkbar, daß wir die neuen Formen des Volkes Gottes in unseren Städten und Dörfern finden werden. Erfahrungen in vielen Formen ökumenischer Erwachsenenbildung sind durchaus ermutigend; seien sie nun mehr auf Lebensfragen ausgerichtet (Bern) oder auf tiefergehende theologische Bildung (Genf).

Weil viele Kirchenleute es kaum spüren, wie wir Christen jeder Schattierung aufeinander angewiesen sind – und das wegen unseres eigenen Ungenügens, unserer Einseitigkeit und Voreingenommenheit, aber auch um der Glaubwürdigkeit nach außen willen –, darum meiden so viele Leute nach wie vor die ökumenischen Begegnungen oder flüchten sich in die alten Fronten. Sie sind letztlich sich selbst genug und trauen es Gottes Wirklichkeit nicht zu, daß sie sich auf mannigfaltige Weise in verschiedenen Zeiten und Traditionen Geltung verschaffen kann. Sie trauen es sich auch nicht zu, daß sie innerhalb dieser Gemeinschaft des Christentums anderen Traditionen durchaus auch kritische Anfragen stellen können, ohne solche Gemeinschaft zu gefährden.

An sehr praktischen Gelegenheiten dazu fehlt es nicht: in allerlei öffentlichen Ereignissen sind die Kirchen alle miteinander vertreten und müssen sich absprechen, wie sie auftreten. Werden sie eines Tages anfangen, Ökumene so zu leben, daß nicht mehr alle einzeln auftreten, sondern daß sie einander in aller Form vertreten, ja daß wir einander in Mischehentrauungen, in der Taufe, im Abendmahl/Eucharistie gegenseitig gültig vertreten?

Wir haben in der Schweiz die Stellung der Ausländer in unseren Kirchen nicht befriedigend gelöst, weil wir es in der Gesellschaft ja auch nicht gelöst haben. Wir haben Pfarrer aus fast allen Kontinenten in Ämtern unserer Kirchen. Aber sie haben manchmal kein Stimmrecht – in der Kirche! Ausländer haben manchmal eigene Gemeinden aus sprachlichen Gründen, aber das zwingt sie in ein Ghetto. Hübsch ist das Beispiel aus Bern, wo eine katholische Kirche regelmäßig einen „Gottesdienst für Tessiner" anschreibt: also in italienischer Sprache, aber nur für Schweizer! Hier wirken sich vor allem kulturelle Unterschiede aus, aber das eine Volk Gottes zeigt sich hier kaum.

Es wird darum gehen, daß wir alle miteinander – Katholiken, Protestanten, Ökumene und Allianz – die missionarische Aufgabe aufnehmen: Sei es im Zeugnis, in der Begegnung mit der biblischen Botschaft, sei es im Dienst an den Mitmenschen, aus dem die Liebe Christi sich fühlbar macht.

Ökumene heißt für uns, miteinander Kirche Christi zu werden je an unserem Ort. Wenn wir uns dazu brauchen lassen und weiterhoffen, wird Ökumene eine Zukunft haben.

Eduard Wildbolz

LITERATUR

U. P. Forster, „Kirchen auf dem Weg zur Kirche". Die Auseinandersetzung um den Beitritt des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes zum Ökumenischen Rat der Kirchen, Zürich 1972.

Hans Küng, „Rechtfertigung". Die Lehre Karl Barths und ein katholische Besinnung, Einsiedeln 1957.

„How Can Unity Be Achieved?" Faith and Order Paper 1975, Ecumenical Case Studies, Switzerland, pp. 22–29, Geneva 1975.

Richtlinien der Schweizerischen Bischofskonferenz zu „Matrimonia mixta", 1970.

„Zur Frage der Taufe heute". Studiendokument der ökumenischen Gesprächskommissionen der Schweiz. Schweiz. Evangelischer Kirchenbund 1971. Schweiz. Kirchenzeitung 141/1973 Nr. 30, S. 456–469.

Als Anhang zu dieser Broschüre:

Übereinkunft in gegenseitiger Anerkennung der Taufe vom 5. 7. 1973. Schweiz. Evangelischer Kirchenbund 1973. Schweiz. Kirchenzeitung 141/1973 Nr. 30, S. 471.

„Für ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis der Kirchen", Arbeitsdokument der ökumenischen Gesprächskommissionen der Schweiz. Schweiz. Evangelischer Kirchenbund 1973. Schweiz. Kirchenzeitung 141/1973 Nr. 41, S. 629–638.

Chronik

Zu einer Annäherung der gegensätzlichen Standpunkte in der Frage des christlichen Dialogs mit anderen Religionen ist es bei einer vom ÖRK Ende April veranstalteten Konsultation in Chiang Mai (Thailand) gekommen, an der 70 Theologen und Laien aus 40 Ländern teilnahmen (s. dazu den Bericht auf S. . .).

Vom 29.–31. März trafen sich in Budapest leitende Mitarbeiter des ÖRK mit Vertretern von 27 Mitgliedskirchen aus sieben sozialistischen Ländern, um „ein Gerüst für aktivere und effektivere Beziehungen zwischen den Mitgliedskirchen in sozialistischen Staaten und dem Weltkirchenrat" auszuarbeiten.

Vom 31. Mai – 8. Juni tagte in Penang (Malaysia) die 6. Vollversammlung der Christlichen Konferenz Asiens, der 104 Mitgliedskirchen und nationale Christenräte in 17 Ländern angehören, unter dem Thema „Jesus Christus im Leiden und in der Hoffnung Asiens".

Mehr als 600 Vertreter von sieben Weltreligionen aus 107 Ländern vereinte der Kongreß „Religiöse Vertreter für dauerhaften Frieden, Abrüstung und gerechte Beziehungen unter den Völkern", der auf Einladung der Russischen Orthodoxen Kirche vom 6.–10. Juni in Moskau stattfand.

Im letzten Drittel des Jahres 1976 wurden in der 14 Millionen Mitglieder zählenden Rumänischen Orthodoxen Kirche 241 Priester geweiht. 15 neuerbaute Kirchen konnten in Gebrauch genommen werden.

Der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Philip Potter, und sein Stellvertreter, Dr. Konrad Raiser, führten am 13. Mai mit dem Rat der EKD in Frankfurt/Main ein mehrstündiges Gespräch über Möglichkeiten einer noch engeren Zusammenarbeit.

Eine Delegation des Polnischen Ökumenischen Rates besuchte auf Einladung des Rates der EKD vom 16.–23. Mai die Bundesrepublik.

Die Nordelbische Kirche hat als erste Gliedkirche der EKD die von Nairobi herkommende Anregung der Einrichtung eines „Ökumene-Sonntags" aufgegriffen und eine 32 Seiten umfassende Arbeitshilfe für die Gemeinden herausgegeben.

Von Personen

Zum neuen Erzbischof von München und Freising wurde von Papst Paul VI. Dr. Joseph Ratzinger (Regensburg) ernannt und kurz danach zum Kardinal erhoben. Er tritt damit die Nachfolge des im vergangenen Jahre verstorbenen Erzbischofs Julius Kardinal Döpfner an. Prof. Ratzinger war von 1968–1975 Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.

Prof. Dr. Hildegard Schaeder, langjährige Referentin für orthodoxe Fragen im Außenamt der EKD in Frankfurt/Main, wurde am 13. April 75 Jahre alt.

Am 26. März starb Patriarch Justinian, Oberhaupt der Rumänischen Orthodoxen Kirche, im Alter von 76 Jahren. Zu seinem Nachfolger wurde der bisherige Erzbischof von Jassy, Metropolit Justin, gewählt.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 30. Mai 1977)

Heinrich Döring, „‚Eine Frage der Interpretation' Die Confessio Augustana und die Dogmen von 1854, 1870 und 1950", KNA-Ökumenische Information, Nr. 12 und 13, März 1977, S. 5–8 und 5–7.

Die Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis (1854), vom päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimat (1870) und von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950), alle drei „markante und besonders herausfordernde Brennpunkte der weitergehenden Lehrentwicklung in der katholischen Kirche" (Nr. 12, S. 5), stellen sie nicht unüberwindliche Barrieren dar, die das Zugehen auf die Confessio Augustana als gemeinsames katholisches Bekenntnis von vornherein unmöglich machen? Die Frage sieht der Verfasser in der Hauptsache davon abhängig, wie man die Gesamtentwicklung in diesem Punkt interpretiert, außerdem aber auch von der Erwartung, „daß es die katholische Seite . . . lernte, die Kirchen der Augsburgischen Konfession in dem Bekenntnis, das sie sich als katholisches bewahrt haben, als rechtmäßige, rechtgläubige und katholische anzuerkennen, wohingegen die Kirchen dieses lutherischen Bekenntnisses auf der Basis dieses Bekenntnisses darauf verzichten würden, die lehrmäßige Weiterentwicklung in der römisch-katholischen Kirche als häretisch anzusehen, sondern diese katholische Kirche in ihrer sakramentalstruktuierten Gestalt als rechtmäßige und rechtgläubige anzunehmen" (Nr. 12, S. 5). Eine sachgerechte Interpretation dieser Dogmen würde einiges von dem für evangelisches Empfinden Befremdlichen beseitigen. Vor allem im Blick auf das Papst-Dogma. Während man für die beiden mariologischen Dogmen eine positive Einstellung der evangelischen Christen „erst dann wird erwarten können, wenn auch bei ihnen eine andere Einstellung zum kirchlichen Lehrprimat und zur Tradition zu wachsen beginnt" (Nr. 13, S. 5), sind die Voraussetzungen für den ersten Schritt, die Anerkennung des Papstamtes, immerhin günstiger: „Evangelische Christen, die vom Worte Gottes her denken und, auf dem Boden der CA stehend, davon ausgehen, daß es ein genuines Amt in der Kirche gibt, das nicht vom allgemeinen Priestertum hergeleitet, sondern ein durch Sendung von Gott her (CA V) kommendes und insofern infolge kirchlicher Berufung ein öffentliches und die Person Christi repräsentierendes Amt ist (CA XIV), daß ferner die Bischöfe (CA XXVIII) nach ‚göttlichem Recht' zur öffentlichen Evangeliumsverkündigung beauftragt sind (einschließlich der Zurechtweisung von falschen Lehren und Exkommunikation), bringen eine prinzipielle Offenheit für ein Amt der Einheit mit und werden verstehen, daß das im Hinblick auf die Einheit der Kirche formulierte ‚satis est' der CA (Art. VII) nur im Zusammenhang mit dem Amt der Verkündigung und der Sakramentsverwaltung auszulegen ist" (Nr. 12, S. 8).

Die Diskussion über eine römisch-katholische Anerkennung der Augsburgischen Konfession wird in verschiedenen Zeitschriften weitergeführt (siehe auch schon die Zeitschriftenschau in ÖR 1977, Heft 2, S. 226). In KNA-Ökumenische Information außer dem erwähnten Aufsatz Dörings:

Hans Jorissen, „Eine Grundlage für die Einheit? Steht die Bußlehre der CA einer Anerkennung durch die katho-

lische Kirche im Wege?" Nr. 20, 18. Mai und Nr. 21/22, 25. Mai, S. 5 ff.

Peter Meinhold, „‚Confessio Augustana' ist ein Ruf zur dauernden Erneuerung", Nr. 9, 2. März und Nr. 14/15, 6. April, S. 5 ff.

Harding Meyer, „Ist die Augustana eine Grundlage für die Einheit? Was lutherische und katholische Theologen dazu beitragen können", Nr. 10, 9. März und Nr. 11, 16. März, S. 5 ff.

Kurt Schmidt-Clausen, „Bedeutung der Konfessionsschriften. Die Confessio Augustana und die anderen Bekenntnisschriften", Nr. 18, 4. Mai und Nr. 19, 11. Mai, S. 5 ff.

Vilmos Vajta, „Kirche des Evangeliums. Die CA im Lichte des gegenwärtigen Dialogs", Nr. 16, 20. April und Nr. 17, 27. April, S. 5 ff.

Außerdem epd-Dokumentation Nr. 14/1977:
„Confessio Augustana – katholisch?" mit den Beiträgen von *Albert Brandenburg* (Paderborn), *Albert Mauder* (Hannover), *Heinz Schütte* (Wuppertal), *Harding Meyer* (Straßburg), *Wolfhart Pannenberg* (München), *Josef Ratzinger* (München), *Kirchenleitung der VELKD* (Hannover).

Erwin Fahlbusch, „Zum ‚Begriff des Christentums'", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 2, März/April 1977, S. 36–40.

Rahner's „Grundkurs des Glaubens" will „eine Brücke zum modernen Menschen schlagen", will den christlichen Glauben wieder als „mitteilbar und annehmbar" und den Inhalt göttlicher Selbstmitteilung wieder als „existenz-bedeutsam" aufweisen. Es ist ein ökumenisch relevanter Versuch. Relevant vor allem wegen der eingeschlagenen Methode, die Rede vom Menschen und die Rede von Gott in ihrer gegenseitigen Bedingtheit zu sehen „in der Weise, daß die theologische Reflexion nicht nur dem Nachdenken über den Menschen sachlich nachfolgt, vielmehr dieses Nachdenken notwendig voraussetzt und von ihm abhängt" (Fahlbusch, S. 36). In der Anthropologie begründete Theologie also. In genauer Analyse des Rahner'schen Grundkonzepts und seiner Entfaltung läßt Fahlbusch deutlich werden, wie weit Rahner die theologischen Möglichkeiten seines Ansatzes ausschöpft und wo sich ihm von römisch-katholischen Lehraussagen her eine Grenze zieht in dem Bemühen, „die Fragen der nichtchristlichen Zeit an das Christentum wirklich zu beantworten" (Rahner, Grundkurs S. 357). Wenngleich der Blick auf Rahner's Grundkurs daran zweifeln läßt, ob „die Chance größer geworden ist, ‚auf der Basis der verschiedenen Kirchenzugehörigkeiten doch aus dem allen gemeinsam gestellten Thema langsam eine Einheit theologischer Art' (Grundkurs S. 357) zu entwickeln", so bleibt doch die Dringlichkeit, „daß die protestantische Theologie den anthropologischen Ansatz Rahner's aufgreift, dessen weitere Entfaltung er zu früh abgebrochen hat" (Fahlbusch, S. 40).

John Meyendorff, „The Orthodox in the ecumenical movement: problems of a dialogue", ONE WORLD, Nr. 24, März 1977, S. 20–21.

„Der durchschnittliche, protestantische Geistliche, mit seiner Universitäts-Ausbildung, was hat er jemals gehört von Maximus Confessor, von Gregor Palamas oder Alexej S. Chomjakow?" Er ist vielmehr so: „Weder die neuen Strömungen in der westlichen Theologieausbildung noch die vorherrschende Atmosphäre in der Ökumene haben der westlichen Christenheit während der letzten zehn Jahre

zu einem besseren Verständnis der orthodoxen Kirchen verholfen" (S. 20). Einen Hauptgrund sieht der Verfasser in den unterschiedlichen Ekklesiologien, in denen man sich unversöhnt, aber auch ohne Offenheit und Verständnis füreinander gegenübersteht. Aber auch die „institutionelle Krise innerhalb der Orthodoxie" selbst hat zu der Situation beigetragen, so daß es „den Orthodoxen, bei aller lehrmäßigen und sakramentalen Einheit, nicht gelingt, die Einheit ihrer praktischen Bestrebungen zu verdeutlichen und ethische wie politische Spaltungen in ihrer Mitte zu überwinden" (S. 21). Das Wichtigste aber wäre, das „eigene wahre Bild ihrer selbst" zu offenbaren. Zu zeigen, warum „eine russisch-orthodoxe Gottesdienstgemeinde in der UdSSR oder eine um ihre Existenz ringende, aber dennoch missionarisch eingestellte orthodoxe Gemeinde im Westen, den wahren Gehalt der Liturgie besser darstellt als eine Kirche in einem äußerlich wie traditionell glücklicheren Kontext" (S. 21).

Den ökumenischen Beitrag der Orthodoxie behandelt auch *Vasil T. Istavridis*, „The Ecumenity of Orthodoxy", The Ecumenical Review, No. 2, April 1977, S. 182–195. – Im gleichen Heft der ER auch einige Beiträge zu dem von orthodoxer Seite lebhaft diskutierten Verständnis der Ortskirche in der ökumenischen Diskussion, u. a.: *Stanley S. Harakas*, „The Local Church. An Eastern Orthodox Perspective", S. 141–153; *Fred H. Kaan*, „The Local Church: Some Congregational Voices", S. 154–161; *Lesslie Newbigin*, „What is ‚a local church truly united'?", S. 115–128.

Rolf Müller, „Vorausschauender Gehorsam. Zur Situation der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern." Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 6/1977, März 1977, S. 101–104.

Drei Jahre besteht die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern mit ihren gegenwärtig neun Mitgliedskirchen, und was sich während dieser Zeit als Hauptfrage herausgestellt hat, ist das Problem des „Standortes", bedingt durch den unterschiedlichen „Stellenwert, den die Leitungen den einzelnen Mitgliedskirchen jeweils der Arbeitsgemeinschaft geben oder zubilligen" (S. 101). Die Frage stellt sich vor allem nach der institutionellen Seite hin, denn die Arbeitsgemeinschaft war „von Anbeginn an eine Institution mit allem, was zu einer Institution gehört: Ausgerüstet mit Richtlinien, verfolgt von der Produktion vieler Papiere, gequält von Strukturfragen, beherrscht von Überlegungen der Kompetenzen und des Proporzes" (S. 102). Aber auch im Blick auf die Gemeinden stellt sich das Problem des Standortes: „Sind die Delegierten wirklich Delegierte nicht nur ihrer Kirche, sondern auch ihrer Ortsgemeinde, ihrer Pfarrei? . . . Klafft am Ende eine Lücke zwischen der Gemeinde und der Arbeitsgemeinschaft, eine Lücke, die eher größer denn kleiner wird?" (S. 102). Was nottut, ist ein „neuer Stil ökumenischer Orientierung" (S. 102), der in Mitgliedskirchen und Gemeinden eingeübt werden müßte. Die Arbeitsgemeinschaft arbeitet an entsprechenden Vorschlägen und Programmen der Information und Kommunikation. Stellungnahmen und Erklärungen der Arbeitsgemeinschaft betreffen die „Hoffnung angesichts der Grenzen des Wachstums", die Frage ökumenischer Wortgottesdienste und demnächst auch, das Thema Interkommunion.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Klauspeter Blaser, „Kontextuelle Theologie vor und nach Nairobi", Zeit-

schrift für Mission, Heft 1/1977, S. 7–24.

Reinhard Brückner, „Die römisch-katholische Kirche in Südafrika – Angepaßte Institution oder christlicher Feind der Rassentrennung?", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 1, Januar/Februar 1977, S. 4–6.

Wilhelm Dantine, „Die konziliare Idee einer Dialektik von relativer Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und heilsgeschichtlicher Dimension der Kirche – eine Variante zu Luthers Weltverständnis?", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 2, März/April 1977, S. 25–29.

Luc Dequeker, „Der jüdisch-christliche Dialog eine Herausforderung für die Theologie?", Freiburger Rundbrief, Nr. 105/108, 1976, S. 13–16.

Daniel Donovan, „Küng and Kasper on Christ", the ecumenist, No. 2, Januar–Februar 1977, S. 17–23.

Wilhelm Drühe, „Ökumene in der Bundeswehr", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 9, 1. Heft Mai 1977, S. 264 f.

Karl-Christoph Epting, „Lausanne 1927: The First World Conference on Faith and Order", The Ecumenical Review, No. 2, April 1977, S. 167–181.

Reinhard Frieling, „Rom und Canterbury. Konvergenzen und Kontroversen über Papst-Primat", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 1, Januar/Februar 1977, S. 2 f.

Reinhard Frieling, „Rom gegen Frauenordination. Belastung für die Ökumene?", Lutherische Monatshefte, Heft 3/1977, S. 130 f.

Hermann Greifenstein, „Keine verbindlichen Rezepte für eine neue Welt. Eindrücke aus einer Begegnung mit dem ÖRK in Genf", Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Nr. 5, 1. Märzausgabe 1977, S. 81–84.

Hans Hermann Henrix, „Ökumenische Theologie und Judentum", Freiburger Rundbrief, Nr. 105/108, 1976, S. 16–27.

Metropolit Juvenali, „Vor der Moskauer Weltkonferenz religiöser Vertreter", Standpunkt, Heft 5/1977, S. 113–115.

Josiah Kibira, „Afrikas Erwartungen in die Sechste Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes", LWB information, Nr. 20, vom 26. April 1977, S. 2–4.

Günter Krusche, „Nicht hinter Evian zurück. Erwartungen an die LWB-Vollversammlung in Daressalam", Lutherische Monatshefte, Heft 5/1977, S. 252–254.

Emmanuel Lanne, „L'Eglise Une", irénikon, no. 1/1977, S. 46–58.

Hilaire Marot, „L'autorité dans l'Eglise. Document anglican – catholique romain", irénikon, no. 1/1977, S. 59–68.

Harding Meyer, „Ein überraschender Rollentausch. Augsburgisches Bekenntnis als Dokument der Einheit?", Lutherische Monatshefte, Heft 3/1977, S. 138–140.

Geiko Müller-Fahrenholz, „Ökumene zu Hause vermitteln", Lutherische Monatshefte, Heft 3/1977, S. 146–148.

Karl H. Neufeld SJ., „Kircheneinigung – Soziologisch", Catholica, Heft 1/1977, S. 39–50.

„Ökumene am Ort – Lokale Arbeitsgemeinschaften berichten", Ökumenische Mitteilungen, Nr. 44, März 1977, S. 17–46.

Ludwig Raiser, „Kirchen in der Gemeinschaft. Überlegungen zu einem aktuellen ökumenischen Problem", Evangelische Kommentare, Heft 4/1977, S. 208–211.

Isaac C. Rottenberg, „Should there be a Christian witness to the Jews?", the Christian Century, April 13, 1977, S. 352–356.

T. Howland Sanks SJ. / Brian H. Smith SJ., „Liberation Ecclesiology: Praxis, Theory, Praxis", theological studies, No. 1/1977, S. 3–38.

Gerd von Wahlert, „Für eine aktive Solidarität. ÖRK-Programme zur Ökologie und sozialen Gerechtigkeit", Lutherische Monatshefte, Heft 3/1977, S. 141–143.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHER DIALOG

Heinrich Fries, Glaube und Kirche als Angebot. Verlag Styria, Graz 1976. 338 Seiten. Kart. DM 40,—

Die Freude evangelischer Christen, in dem katholischen Theologen Heinrich Fries einen aufgeschlossenen und qualifizierten ökumenischen Gesprächspartner zu besitzen, wird durch diesen Band aufs neue bekräftigt. So unbezweifelbar seine Verwurzelung in seiner eigenen Kirche ist – man sieht dies insbesondere im Teil II dieses Buches (S. 107 ff.) –, so beheimatet ist er zugleich in der evangelischen Theologie, wie nicht nur viele Literaturhinweise belegen. Dieser Autor besitzt ein ungewöhnliches Maß von Einfühlungsvermögen in die Vorstellungswelt des Protestantismus, aber auch in diejenige religiöser und weltanschaulicher Gegner bzw. nichtchristlicher Gesprächspartner, wie beispielhaft seine Auseinandersetzung mit L. Feuerbach zeigt (S. 62 ff.). Dabei eignet ihm eine klare und überzeugende Darstellungskraft, und dies gibt dem Buch, dessen Einzelaufsätze zum Großteil schon einmal veröffentlicht wurden, hier jedoch in neuer Überarbeitung gezielt zusammengeordnet sind, ein klares Profil.

Fries versteht den ökumenischen Dialog als eine Form von „Apologetik" (vgl. S. 154 ff. und 172 ff.), da seiner Meinung nach die religiösen und theologischen Anfragen, die heute von unseren Mitmenschen an das Christentum gestellt werden, sich auf die Fundamente des christlichen Glaubens beziehen und daher nur ökumenisch aufgenommen und beantwortet werden können. Von daher bekommt seine Nachbarschaft zu evangelischen Denkern wie Gogarten, Bonhoeffer und insbesondere Pannenberg besondere Bedeutung; ihm kommt dabei seine These von der Vielfalt der Theologie innerhalb der Einheit des Glaubens, für die er sich zu Recht auf das Neue Testament und die frühe Christenheit beruft (S. 112 ff.), sehr zustatten.

So fruchtbar und sympathisch diese Gesamthaltung des Autors gerade auf den ökumenisch gesinnten Leser wirkt, bleiben doch auch nachdenkliche Rückfragen. Sie betreffen vor allem seine apologetische Grundlinie. Genügt es, im Dialog der Konfessionen untereinander und insbesondere mit den Kritikern des Christentums die Irrtümer der Gesprächspartner zu korrigieren bzw. sie als solche zu entlarven? Seltsam schamhaft bleibt in diesem „Angebot" von Glaube und Kirche die Gestalt Jesu von Nazareth selbst und der Glaube an ihn als den Christus als die fundierende und sammelnde Kraft des Christentums. Hängt damit zusammen, daß zwar die Zukunft Christi als die einzige Zukunft der Kirche proklamiert und der „Reichtum Christi" als die einzige

Hoffnungsgewißheit der Kirche bezeichnet wird (S. 325 u. 336), sich die ökumenische Erwartung dennoch mit betonter Unterstreichung dem (nachweisbaren?) Umstand zuwendet, daß „das Papsttum . . . ein ökumenisches Thema geworden (S. 280) sei? Daß wir diesen Autor so fragen dürfen, beglaubigt ihn erst recht als ökumenischen Partner und verpflichtet uns ihm gegenüber zu aufrichtigem Dank.

Wilhelm Dantine

Raymond E. Brown / Karl P. Donfried / John Reumann (Hrsg.), Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung. Grundlagenpapier für das ökumenische Gespräch über die Rolle des Papsttums in der Gesamtkirche. Calwer Verlag / Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976. 255 Seiten. Snolin DM 24,—

Für das ökumenische Gespräch zwischen Katholiken und nicht-katholischen Christen gibt es kaum eine Frage, die so sehr als heißes Eisen empfunden wird wie die nach dem päpstlichen Primat. Sie ist eine Teilfrage der Lehre vom kirchlichen Amt und nimmt darin doch, wie neuere ökumenische Studien und Erklärungen zum Thema „Amt" zeigen, eine Sonderstellung ein. Wenn das „Petrusamt" im ökumenischen Gespräch zunehmend als Dienst an der Einheit der Gesamtkirche verstanden wird, stellt sich die Frage, ob und wieweit dieses Verständnis auch schon die geschichtlichen Ausprägungen dieses Amtes in früheren Zeiten und gar schon im Neuen Testament bestimmte.

Eine Arbeitsgemeinschaft von 11 lutherischen und römisch-katholischen Exegeten aus USA legt hier das Ergebnis ihrer Arbeit zum Thema „Petrus im Neuen Testament" vor, die 1971–1973 im Auftrag des „United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue" durchgeführt wurde. Die Studie wurde 1973 zunächst in englischer Sprache veröffentlicht. Sie erscheint jetzt in deutscher Übersetzung, die Erminold Füßl OSB besorgte, mit kurzen Begleitworten von Ferdinand Hahn und Rudolf Schnackenburg und erweitert durch einen Teil „Dokumentation zum lutherisch-katholischen Dialog über den päpstlichen Primat" (aus dem Dokument „Papal Primacy and the Universal Church", 1974).

Für das Neue Testament und damit für die früheste Zeit des Christentums wird hier gezeigt, daß dem Apostel Petrus als einem der erstberufenen Jünger Jesu auch über seine Lebenszeit hinaus maßgebende Autorität für die Überlieferung und Sicherung des christlichen Glaubens zukam. Hierfür sprechen die Breite der neutestamentlichen Petrusüberlieferung wie auch die „Entwicklungslinien" des Petrusbildes in den Schriften des Neuen Testaments, von den Paulusbriefen der 50er Jahre bis hin zur vermutlich spätesten Schrift, dem zweiten Petrusbrief, am Anfang des zweiten Jahrhunderts. Das hat seine Bedeutung für die weitere „Entwicklungslinie des Petrus", die in der nachneutestamentlichen Zeit „schließlich die der anderen Apostel überholt". Zumindest Anfänge dieser Entwicklung seien schon im 2. Petrusbrief zu sehen, „wo das Bild des Petrus heraufbeschworen wird, um diejenigen, die sich auf Paulus berufen, zurechtzuweisen" (S. 147). Bei solchen Feststellungen zeigt sich freilich ein Interpretationsansatz, der eine spätere Sicht solcher „Entwicklungslinien" vorwegzunehmen scheint. Insgesamt vermeiden es die Beiträge dieses Buches jedoch, den exegetisch sehr sorgfältig erhobenen Befund der einzelnen neutestamentlichen Schriften zu verkürzen und zu vereinfachen. Sie verstehen ihre Arbeit nicht so, daß sie alle heute anstehenden Probleme zum päpstlichen Primat aus der Sicht des Neuen Testaments klären wollten, sondern als eine exegetisch-wissenschaftliche Grundlage für das weitere ökumenische Gespräch. Hierfür bietet

die Studie in klarer, verständlicher Sprache zuverlässige Informationen aufgrund des heutigen Forschungsstandes.

Karl Kertelge

Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen, Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene. Französisch – deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, eingeleitet und kommentiert von Werner Becker. (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 56.) Paulinus-Verlag, Trier 1976. 147 Seiten. Kart. DM 19,80.

Das Dokument „die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene" ist in dieser Zeitschrift (H. 1/1976 S. 84 ff.) eingehend gewürdigt worden. Nunmehr liegt auch die von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung (französisch-deutscher Text), sachkundig eingeleitet und kommentiert von Werner Becker, vor, auf die wir Pfarrkonvente, Studienkreise und Arbeitsgemeinschaften empfehlend verweisen.

Kg.

UM WESEN UND EINHEIT DER KIRCHE

Gerhard Heinz, Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts. (Tübinger Theologische Studien, herausgegeben von Alfons Auger, Walter Kasper, Hans Küng und Max Seckler, Bd. 4.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1974. 434 Seiten. Brosch. DM 54,—.

Das ausgesprochen gestörte Verhältnis des Protestantismus des 19. Jahrhunderts zum Phänomen Kirche und der ekklesiologische Aufschwung in unserem Jahrhundert haben zu einer Beschäftigung zahlreicher Theologen mit der Frage der Kirchenwerdung geführt, wie sie problemgeschichtlich in anderen Traditionen schlechthin nicht vorzufinden ist. In seinem vorliegenden Forschungsbericht unternimmt der katholische Theologe G. Heinz einen Gang durch diese Geschichte der neueren Kirchenentstehungsproblematik, um zu zeigen, welche Hypothesen die wichtigsten evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts zu dieser Frage vorgetragen haben. Wohl ist es seine Absicht, nur jene Theologen zu Worte kommen zu lassen, die das Problem historisch und nicht rein systematisch angegangen sind; aber die Lektüre fast aller seiner Darstellungen historischer Arbeitsergebnisse zeigt schnell, daß kaum einer seiner untersuchten Theologen ohne ein spezifisches systematisch vorgeprägtes Interesse an das historische Material herangetreten ist. Gerade dies aber läßt die Arbeit von hohem Interesse werden, und zwar nicht nur unter theologiegeschichtlichen Gesichtspunkten, sondern insbesondere auch unter ökumenischen, denn sie verleiht dadurch einen Einblick in ein Herzstück protestantischer Glaubensproblematik, wie dies durch kaum ein anderes theologisches Einzelthema möglich ist.

Die Arbeit ist ausführlich und eingehend. Sie umfaßt sieben Kapitel, die nicht schnell gelesen, sondern studiert werden möchten. Im ersten Kapitel werden jene Theologen dargestellt, welche die Entstehung einer organisierten Kirche prinzipiell ablehnen (R. Sohm, P. Wernle, W. Wrede). Im zweiten Kapitel kommen jene zur Sprache, denen zufolge sich die Kirche als Entfaltung der im Evangelium grundgelegten theologischen oder soziologischen Strukturen ausgebildet hat (A. Harnack, E. Troeltsch, M. Goguel). Im dritten Kapitel befaßt sich der Autor mit jenen Theologen, die die Kirchenentstehung rein empirisch aus dem Zusammenwachsen ursprünglich getrennter Gruppen von Je-

sus-Jüngern erklären (R. Schütz, E. Lohmeyer, G. Schille). Das vierte Kapitel bringt die Hypothesen jener Theologen, die die im Protestantismus neuere Überzeugung vertreten, daß die Kirche direkt von Jesus, kraft seiner messianischen Sendung, gestiftet wurde (F. Kattenbusch, K. L. Schmidt, A. Schlatter, G. Gloege, H.-D. Wendland, O. Cullmann, A. Oepke). Von diesen Theologen unterscheiden sich diejenigen des fünften Kapitels dadurch, daß sie die Kirche nicht als Werk des irdischen, sondern des auferstandenen Jesus verstehen (E. Peterson, W. Michaelis, W. G. Kümmel, L.-L. Leuba). Die im sechsten Kapitel behandelten Theologen sehen die eschatologische Haltung Jesu und der Urkirche als maßgebendes Interpretationsmoment für die Weltgestalt von Kirche (A. Schweitzer, F. Buri, M. Werner, W. Kamlah, R. Bultmann). Im siebten Kapitel schließlich referiert der Autor über Entwürfe aus der Bultmann-Schule, nach denen die Kirche aus der Begegnung mit dem historischen Jesus entstanden ist als die Form der Anerkennung des Anspruches, den er verkörperte.

Die Reihenfolge dieser Hypothesen zeigt, daß die Ende des vergangenen Jahrhunderts noch gültige Alternative zwischen einer Stiftung von oben oder einem Entstehen von unten in der Zwischenzeit durch differenziertere Zwischenpositionen ergänzt wurde, die evangelische Ekklesiologie unabhängiger von den jeweils herrschenden philosophischen und anthropologischen Tendenzen macht, dafür aber gesprächsfähiger hinsichtlich der anderen christlichen Traditionen.

Hans Jörg Urban

Hermann Josef Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. (Tübinger Theologische Studien, Bd. 5.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975. 452 Seiten. Brosch. DM 54,—.

Seit jeher besitzt die Feststellung der äußeren Umstände und Zufälligkeiten dogmengeschichtlicher Entfaltung etwas Faszinierendes für den historisch interessierten Christen. Darüber hinaus ist die Arbeit von H. J. Pottmeyer aber auch noch von hochaktuellem Interesse, da sie gerade zu dem Zeitpunkt erschienen ist, als erstmals im Geiste neuerer ökumenischer Arbeit die gemeinsame überkonfessionelle Erforschung der Frage nach dem päpstlichen Primat und dem unfehlbaren Lehramt aufgenommen wurde.

Richtig sieht Pottmeyer, daß sich sowohl im innerkatholischen Bereich wie in der Ökumene die Kritik nicht nur auf das Dogma des Vaticanum I selbst bezieht, sondern mehr noch auf dessen Voraussetzungen und Implikationen. Diese aber sind bestimmt von der ganz konkreten Theologie und Kirchenwirklichkeit des 19. Jahrhunderts, und die heute an uns gestellte Frage ist die, ob wir die Primatsauffassungen von damals in einer gewandelten Ekklesiologie von heute noch aufrecht erhalten können. Bisher vorhandene Forschungslücken haben nicht nur die Antwort auf diese Frage erschwert, sondern auch zu den vielen bekannten Verzeichnungen und Mißverständnissen geführt. Mit Gelehrsamkeit und Objektivität versucht Pottmeyer diese Lücken für das 19. Jahrhundert zu schließen, indem er gleichzeitig den ekklesiologischen und den zeitgeschichtlichen Rahmen, innerhalb derer das Unfehlbarkeitsdogma formuliert wurde, studiert.

Die Forschungsergebnisse der Arbeit sind nicht unbedingt als Neuigkeiten zu betrachten. Die akkurate Dokumentation, eingehende Analyse und die griffige Formulierung der jeweils zu ziehenden Folgerungen sind jedoch bemerkenswert und für künftige Arbeit an dieser Frage unumgänglich. So etwa die Zusammenfassung

der kirchenpolitischen Situation im Europa des 19. Jahrhunderts, die für Pottmeyer zur Einsicht führt, daß die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes sowohl für Pius IX. wie auch für die Mehrheit der Bischöfe „. . . in erster Linie keine theologische Frage, sondern eine Lebensfrage der Kirche in einer Situation von apokalyptischer Dimension . . ." war (S. 60). Im zweiten bis fünften Kapitel geht Pottmeyer dann der theologischen und kirchenpolitisch kontextuellen Explikation der Unfehlbarkeit in den maßgebenden theologischen Kreisen und Schulen der Zeit nach. Damit ist die Grundlage für das sechste Kapitel geschaffen, in dem Pottmeyer aufzeigt, wie sich die Zuordnung der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Jurisdiktionsprimat und ihre Identifikation mit dem politischen und juristischen Begriff der Souveränität gestaltet. Abschließend bemüht sich Pottmeyer um jene positiven Aspekte der ultramontanen Theologie, die heute aus ihrer damaligen Einseitigkeit herausführen und die künftige Diskussion befruchten können (S. 409 f.). Trotz dieser „weiterführenden Gesichtspunkte" bleiben viele Fragen an die Sache und an den Autor offen. Sein Beitrag zur Klärung der Probleme ist aber positiv und sollte von all jenen zur Kenntnis genommen werden, denen es in der ökumenischen Diskussion dieses Problems nicht um Relativierung, sondern um Vertiefung der Wahrheit geht (vgl. S. 19).

Hans Jörg Urban

Volker Pitzer, Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung. (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangel. Bundes, Bd. 20.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. 214 Seiten. Kart. DM 32,—.

Die sorgfältig gearbeitete Heidelberger Dissertation hat nicht nur theologiegeschichtlichen Wert, sie kann auch als eine die ökumenische Problematik fördernde Untersuchung begrüßt werden. Der Verfasser beobachtet, daß Leben und Werk des Trierer Weihbischofs Nikolaus von Hontheim (1701–1790) ins Geschichtsbewußtsein der Nachwelt z. T. im Widerspruch zur ursprünglichen Zielsetzung von dessen Wiedervereinigungsideen eingingen. Dies ist schon Grund genug, Hontheims System von der Wirkungsgeschichte exakt abzuheben und es für sich zu analysieren. Dabei ergibt sich folgendes Bild:

Das Verfassungsmodell, das Hontheim anstrebt, setzt die Kirche als sichtbare Institution, als ein aus Klerikern und Laien zusammengesetztes Corpus voraus, das durch die Bischöfe geleitet wird. Unter ihnen nimmt der römische Bischof unbeschadet der gleichrangigen Stellung und der Rechte der übrigen Bischöfe als „centrum unitatis" eine Sonderstellung ein. Oberste Autorität in der Kirche ist das Allgemeine Konzil, das als Versammlung aller Bischöfe die universale Kirche repräsentiert und in dessen Entscheidungen die der Kirche als ganze verliehene und im Beistand Christi gründende Unfehlbarkeit ihren Niederschlag findet. Die einheitsbildende und einheitshaltende Bedeutung, die dem Allgemeinen Konzil damit zugewiesen wird, besteht aber nicht darin, daß es anstehende Fragen autoritativ und alle Kirchenglieder auf Gehorsam verpflichtend entscheidet, sondern daß in ihm als legitimierter und repräsentativer Instanz die Kirche tangierende Fragen und Konflikte frei diskutiert und einer alle Parteien und Richtungen überzeugenden Lösung zugeführt werden. Entscheidungen, die auf diese Weise zustande kommen, sind nicht schon dadurch verbindlich, daß sie vom Konzil als höchster kirchlicher Autorität gefällt werden, sondern daß sie

von der Gesamtkirche als überzeugend akzeptiert werden.

Das entscheidende Mittel, mit dem Hontheim die Lösung dieser Aufgabe angeht, liegt in dem Versuch, alle für die Entwicklung der Kirche Verantwortlichen, Papst, Bischöfe sowie die Lehrer der Theologie und des Kirchenrechts, über Wesen und stiftungsgemäße Verfassungsstruktur der Kirche wie über die für die Verfälschung der Kirchenverfassung und damit für Mißstände und Spaltung relevanter Faktoren „aufzuklären" und zu den notwendigen Konsequenzen anzuregen.

Er erwartet die notwendigen praktischen Schritte zur Verwirklichung seines Reform- und Unionsziels von den Königen und Fürsten, die allein die Macht und den Spielraum für strukturverändernde Impulse im kirchlichen Bereich haben.

Unter Umständen hätte die unionistische Komponente im „Febronius" größere Beachtung gefunden, hätte Hontheim den deutschen Episkopat geschlossen für sein episkopalistisches Reformprogramm gewinnen können. Davon kann aber keine Rede sein.

Für Hontheim ist die kirchliche Gemeinschaft nicht denkbar ohne ihre äußere sichtbare Ordnung, die für das innere Leben von tiefgreifender Bedeutung ist. Die vielfältigen Formen geistlichen Lebens in Eintracht und Gemeinschaft äußern sich in dieser Ordnung, und nur in ihr kann sich die innerkirchliche Kommunikation vollziehen. Anders als Luther, der gewisse äußere Instanzen um der Liebe willen dulden will, trägt Hontheim dem Eigengewicht der historisch gewachsenen Institutionen wie der allen Lebensäußerungen einer Gruppe innewohnenden Tendenzen auf Institutionalisierung Rechnung.

Dieses Ergebnis gewinnt der Verfasser in gründlicher Erörterung der Quellen und ebensolcher Auswertung der Sekundärliteratur, besonders der zustimmenden und polemischen Schriften zu den „Febroniusschriften" seit 1763. Eine bisher bestehende Forschungslücke ist damit glücklich ausgefüllt. Für die Erforschung des Aufklärungszeitalters vermittelt die Untersuchung wichtige Gesichtspunkte.

F. W. Kantzenbach

Hans Schneider, Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 47.) Verlag W. de Gruyter, Berlin 1976. VIII/378 Seiten. Ganzleinen DM 108,—.

Mit Recht beginnt die 1972 als Göttinger Dissertation angenommene, seither leicht überarbeitete, höchst informationsreiche Arbeit mit dem Hinweis: „Es gibt nicht viele Dokumente der Kirchengeschichte, um deren Verständnis und Geltung über Jahrhunderte hinweg so zäh und verbissen gerungen wurde wie um die Dekrete des Konstanzer Konzils", die „verkündeten, daß einem Konzil in der Kirche die oberste Gewalt zukommt". Der evangelische Verfasser will dazu weniger eine eigene Position entwickeln als den „Umkreis abschreiten, innerhalb dessen sich historische Forschung und Diskussion bewegen" bzw. seit Jahrhunderten bewegt haben, und „einige vorrangige Forschungsdesiderate" markieren. Ein doppeltes: „Steht-noch-aus", im Blick auf „eine dogmatisch und historisch voll befriedigende Antwort und Interpretation der Konstanzer Dekrete", bildet den Abschluß. Dazwischen liegt, überzeugend aus den Quellen dokumentiert, nach knapper Darlegung der Konzilsfacta der Weg des „Weiterlebens des konziliaren Gedankengutes" in zunehmender Verdichtung bis zur Zeit des Zweiten Vaticanum. Besonderes Gewicht gewinnt die dadurch bewirkte „Neubelebung der Diskussion" (S. 239–308).

Wertvoll ist auch das Literaturverzeichnis (S. 340–371). Immer deutlicher tritt das große Dilemma römisch-katholischer Theologie, zumal nach dem Ersten Vaticanum, zutage: Zwischen der beherrschenden Rolle des Konzils im Sinne von Konstanz und seiner Abwertung im Sinne des Ersten Vaticanum. Sch. vermag keinen Ausweg zu entdecken und nennt unter den geltenden Voraussetzungen auch den alt-katholischen Weg, der auf die unmittelbare Befragung der Alten Kirche und der Hl. Schrift hinausläuft (S. 217), „unmöglich". Es dürfte jedoch bei sorgfältigem Überdenken des zusammengefaßt vorgelegten Materials und kaum weniger beim Aufnehmen der von Sch. eindrücklich aufgezeigten Forschungsaufgaben sich schließlich doch die Notwendigkeit ergeben, es mit dem „unmöglichen" Weg zu versuchen.

Werner Küppers

THEOLOGIE UND GLAUBE

Martin Greschat (Hrsg.), Zur neueren Pietismusforschung. (Wege der Forschung, Bd. CDXL.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977. 448 Seiten. Leinenband DM 65,—; für Mitglieder DM 43,—.

Mitten in der sehr lebhaft verlaufenden Bemühung um Freilegung der theologischen Wurzeln und um Klärung der gesellschaftlichen Auswirkung des Pietismus ist es ein Wagnis, einen für den Stand der Forschung wirklich repräsentativen Dokumentationsband vorzulegen. Der Herausgeber will sich auf die Forschungsprobleme beschränken, die in der neueren Literatur im Vordergrund stehen. Für Untersuchungen zum radikalen Pietismus meint er ein klares Defizit konstatieren zu können. So kommt es zu dem bedauerlichen Faktum, daß Gottfried Arnold gar nicht berücksichtigt wird. Die ausgewählten Aufsätze befassen sich mit Grundfragen zu „Wesen und Eigenart des Pietismus" und mit „Gestalten und Richtungen", hier genauer mit Spener, Francke, Zinzendorf und Bengel. Mit Greschat bin ich der Meinung, daß Martin Schmidts einschlägigen Arbeiten entscheidende Impulse für die Pietismusforschung zu verdanken sind. Ebenfalls leuchtet es ein, daß Wallmanns Speneinterpretation – mit der charakteristischen Betonung der von Spener vertretenen „Hoffnung besserer Zeiten" – eingehend dokumentiert wird. Last not least empfiehlt es sich, die neueren Bemühungen um die gesellschaftlichen und kulturellen (warum nicht auch ökumenischen?) Auswirkungen des Pietismus zu diskutieren.

Über die Auswahl der Beiträge kann man in einigen Fällen durchaus verschiedener Meinung sein. Nicht ihr Inhalt, sondern die Kriterien des Herausgebers stehen dabei zur Debatte. Aus der Anordnung der Bibliographie kann man auf die Interessenschwerpunkte des Herausgebers schließen. Die Bibliographie ist trotz mancher Lücken ausgezeichnet, man vermißt freilich einmal alle neueren Gesamtdarstellungen, sodann einen Abschnitt über die theologiegeschichtlich angelegten Untersuchungen. Das Verhältnis des Pietismus zur Aufklärung kann dabei doch nur als Teilproblem zu stehen kommen! Vor allem melden wir dringlich die Bitte an, den mystischen Spiritualismus in seiner Verbindung mit dem radikalen Pietismus und Separatismus gleichfalls zu berücksichtigen. So klar ist hier das Defizit der Forschung nicht, wie der Herausgeber behauptet. Daß Greschat „Eigentümlichkeit und Besonderheit" des deutschen lutherischen Pietismus in vielfältiger Weise im Spektrum der Forschung sichtbar machen wollte, kann als richtige und vordringliche Zielsetzung eines solchen Sammelbandes nur begrüßt werden. Am wenigsten scheint das für Zinzendorf gelungen. Gerade im Blick auf sein Werk wären die soziologischen und ökumenischen Gesichts-

punkte unerläßlich. Auch das hier gezeichnete Bild von Speners Theologie wird noch Wandlungen erfahren, mindestens Differenzierung im Blick auf die zwischen Schmidt einerseits und Hirsch andererseits, dem Wallmann darin näher als ersterem steht, kontroverse Beurteilung des theologischen Ansatzes („Wiedergeburtslehre"). Vielleicht können in einem weiteren Band zur Pietismusforschung („Radikaler Pietismus") die ausgesprochenen Wünsche berücksichtigt werden. Bei Konzentration auf die mystisch-spiritualistische Tradition wäre es durchaus möglich, Zinzendorf nochmals einzubeziehen.

F. W. Kantzenbach

Peter Knauer / Friedhelm Mennekes, Katholische Theologie. (Henn Reader, herausgegeben von Professor Dr. Alphons Silbermann.) Aloys Henn Verlag, Ratingen – Kastellaun 1975. 256 Seiten. Snolin DM 29,80.

Die Herausgeber dieses Lesebuches haben sich vorgenommen, aus der Fülle der internationalen katholisch-theologischen Literatur der letzten Jahrzehnte eine Auswahl grundlegender Texte vorzulegen. Es ist ihr Verdienst, nicht immer leicht zugängliche theologische Grundüberlegungen von anerkannten Theologen in gut aufbereiteter Form Anfängern und über wenig Zeit verfügenden Lesern anzubieten. Diese Werke von Y. Congar, H. U. von Balthasar, R. Guardini, G. Söhngen, H. de Lubac, N. Lohfink, B. Welte und den anderen in diesem Band vertretenen Autoren sind sicher nicht jedermanns Lektüre, zumal wenn er nicht Fachmann der Theologie ist, und somit ist die Zusammensetzung der handlichen Auswahl sicher zu begrüßen. Freilich bleiben die kurzen Texte für den seriöse Orientierung Suchenden, sei er nun vom Fach oder nicht, unbefriedigende Fragmente. Es ist nur zu wünschen, daß das Bänddchen viele Leser findet, die aus diesem Gefühl der Unzufriedenheit nach Mehr und Ausführlicherem greifen. Den Herausgebern werden sie immer den Zugang verdanken, den sie ihnen geboten haben, denn die Auswahl der Texte, die sie getroffen haben, ist unter vielen anderen möglichen sicher repräsentativ und nicht anspruchslos.

Hans Jörg Urban

Elmar Klinger (Hrsg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche. (Quaestiones Disputatae, Bd. 73.) Herder-Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1976. 294 Seiten. Kart. DM 30,—.

„Karl Rahner zugeeignet" steht über diesem Sammelband, und Karl Rahners Diktum vom „anonymen Christentum" hat auch das Stichwort gegeben, um dessen Analyse und Interpretation rund 15 Autoren gebeten wurden. Was dabei herauskam, macht nicht nur – wie es auf dem Umschlag des Bandes heißt – „in eindringlicher Weise die Fruchtbarkeit dieses theologischen Ansatzes von Karl Rahner sichtbar". Es zeigt auch das Tasten und Fragen, mit dem man von verschiedenen Positionen aus sich auf die Spurensuche in ein noch weithin unbekanntes Gelände begibt. Auch wenn einerseits zu bemängeln ist, daß nicht alle Beiträge sich ganz unmittelbar mit dem Thema des Buches beschäftigen, so ist andererseits sehr zu begrüßen, daß die protestantische Theologie mindestens mit ebenso repräsentativen Vertretern zu Wort kommt wie die katholische – ja, daß mit Milan Machoveč, Prag, wenigstens auch eine Stimme von außerhalb der Kirchenmauern sich meldet.

Die Lektüre zeigt, daß das Thema vom anonymen Christentum ein Ort ist, an dem die brisantesten und bedrängendsten Probleme der Kirche der Gegenwart umgeschlagen werden müssen. Das gibt dem Buch – weit über alle bloß akademisch-theologischen Erörterungen hinaus – eine

hohe Aktualität. Nicht nur das Stichwort „Dialog" steht hier zur Diskussion. Genauso die Frage nach der zukünftigen Existenz der Kirche in einer Welt, die vom christlichen Erbe wesentlich mitgeprägt und zugleich dieses Erbe unmittelbar nicht mehr zu übernehmen bereit ist. Dies, nämlich das Theologumenon von den „anonymen Christen", „ist nun wohl das eine Wort, der eine Gedanke, den wir als Christen unserer Zeit, gemeinsam und ungeachtet unserer konfessionellen Herkunft, der Menschheit dieser Epoche zu sagen haben", heißt es etwa bei Heinrich Ott. „Das Christentum ist seinem Wesen nach nicht nur nicht anonym, sondern ausgesprochen anonymitätsfeindlich", beginnt Eberhard Jüngel seine streng dogmatische Abhandlung. „Es drängt mich im Gewissen, mich der zahlreichen Klasse unsrer Bevölkerung anzunehmen, welche die Kirche im Begriff steht, ihrem Schicksal zu überlassen", zitiert Friedrich Wilhelm Kantzenbach Richard Rothe. Diese Zitate aus protestantischen Beiträgen mögen wenigstens andeuten, was einen Leser an erregender und spannungsgeladener Lektüre erwartet.

Helmut Aichelin

Jürgen Moltmann, Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde. Chr. Kaiser Verlag, München 1977. 153 Seiten. Kart. DM 15,80.

Im vorliegenden Band veröffentlicht Moltmann eine Reihe Gemeindevorträge, die, um das Thema „Neuer Lebensstil" gruppiert, einzelne Aspekte heutiger Christlichkeit entfalten: „Leidenschaft für das Leben" (S. 9–19), „Gemeinschaft mit Anderen" (S. 20–31), „Der neue Lebensstil" (S. 32–50), „Offene Freundschaft" (S. 51–70), „Das Fest der Freiheit" (S. 71–95), „Ökumene unter dem Kreuz" (S. 96–113), „Solidarität des Volkes" (S. 114–136), „Gemeinde an der Basis" (S. 137–153). So vielfältig diese Aspekte sind, so geht es doch immer um ein Anliegen: Daß christliche Existenz, angesichts der Konflikte und Spannungen in Kirche und Gesellschaft, gelebt wird aus der Herrschaft und der Freiheit des Geistes: „Die brüderliche Gemeinschaft Christi dokumentiert das Reich Gottes und die Freiheit des Geistes durch einen hinsichtlich der Gesellschaft alternativen Lebensstil" (S. 145).

Gewünscht hätte man sich freilich, diese theologische Einsicht nun auch stärker auf unsere westlichen Kontexte bezogen zu sehen. Wer selbst drin steckt in der Lebensstildebatte, wer nach den Implikationen eines neuen Lebensstils für Politik und wirtschaftlichen Alltag fragt, der wird nach dieser Seite hin manches bei Moltmann vermissen.

Richard Boeckler

Martin Niemöller, Reden, Predigten, Denkanstöße 1964–1976. Mit einem Geleitwort von Walter Kreck. Herausgegeben von Hans Joachim Oeffler. (Kleine Bibliothek 69 / Politik, Wissenschaft, Zukunft.) Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1977. 294 Seiten. Kart. DM 14,80.

Den aus den Jahren 1945–1963 in vier Bänden veröffentlichten Reden und Predigten Martin Niemöllers ist nunmehr ein fünfter Band gefolgt, der die Jahre 1964–1976 umfaßt. Wer den jetzt 85jährigen als überzeugten Jünger Jesu und unerschrokkenen Kämpfer für den Frieden kennenlernen will, sollte auch diese Sammlung seiner öffentlichen Zeugnisse und Stellungnahmen nicht auslassen. Sie ist für alle, die um das Überleben der Menschheit bangen und ringen, wegen der in ihr enthaltenen Gedanken und Impulse eines eingehenden Studiums wert.

Die sorgfältige Zusammenstellung von Verzeichnissen, Registern und Literatur im Ende des Bandes läßt es verwunderlich erscheinen, daß dem Herausgeber

ausgerechnet die Martin Niemöller zum 70. Geburtstag aus der Ökumene dargebrachte Festschrift „Bis an das Ende der Erde" (München 1962) entgangen ist.

Kg.

CHARISMATISCHER AUFBRUCH

Hans-Wolfgang Heidland / Walter J. Hollenweger / Heribert Mühlen / Christoph von Schönborn, Die charismatische Erneuerung und die Kirchen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1977. 99 Seiten. Kart. DM 12,80.

Einer im April 1976 in Tutzing gehaltenen gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing verdankt sich das vorliegende Bändchen. Es ist, wie die erwähnte Tagung selbst, eine erneute Bestätigung dafür, daß die charismatische Bewegung zu den bedeutendsten geistlichen Erscheinungen der Gegenwart zählt und im Begriff steht, sich eine gefühllose, glaubens- und wunderlose Welt zu unterwerfen. Da sie ihr Anliegen nicht selten als Anfrage an die verfaßten Kirchen verstanden hat, hat die Reflexion des Charismatischen in wenigen Jahren ein überraschendes theologisches Niveau erreicht – bis dahin, daß ein „charismatisches Weltverständnis" die Beziehung zwischen Geist Gottes, Welt und Schöpfung neu ins Licht rückt. Die vier Beiträge, die, jeder in seiner Weise, das Bild der charismatischen Bewegung zeichnen, handeln über: „Charismatische Erneuerung und verfaßte Kirche aus katholisch-theologischer Sicht" (Christoph von Schönborn), „Charismatische Erneuerung und Institution als Chance der Kirche" (Hans-Wolfgang Heidland), „Professor Unrat auf der Suche nach dem ‚vergessenen Glaubensartikel' in der pfingstlichen Theologie" (Walter J. Hollenweger) und „Die katholisch-charismatische Gemeinde-Erneuerung als Frage an die verfaßten Kirchen" (Heribert Mühlen).

Richard Boeckler

Peter Meinhold, Außenseiter in den Kirchen. Was wollen die modernen Erneuerungsbewegungen? Ein Bericht über Organisation und Zielsetzung. Herder-Bücherei Bd. 598. Verlag Herder, Freiburg 1977. 128 Seiten. DM 4,90.

Dieses Taschenbuch möchte ein dringendes Informationsbedürfnis befriedigen, wenn es Antwort auf die Frage „Was wollen die modernen Erneuerungsbewegungen?" zu geben und über deren Organisation und Zielsetzung zu berichten sucht. Ob sich diese stark divergierenden Phänomene freilich unter dem Sammelbegriff „Außenseiter in den Kirchen" erfassen lassen, mag dahingestellt bleiben. Sicherlich kann und will der Verf. zudem nur eine beispielhafte Auswahl zur Darstellung bringen, wobei uns aber trotzdem das Fehlen der Darmstädter Marienschwesternschaft, einer der ältesten kommunitären Lebensformen seit Ende des Zweiten Weltkrieges, verwunderlich erscheint.

Die Urteile über die einzelnen Zusammenschlüsse werden vermutlich erheblich voneinander abweichen, was vor allem etwa für die positive Bewertung der „Kinder Gottes" gelten dürfte. Daß aber alle diese Bewegungen in ihrer je eigenen Weise die „pneumatische und charismatische Erneuerung der Kirchen" zum Ziele haben, stellt der Verfasser mit Recht und Nachdruck heraus. Die Geister zu unterscheiden sollte dabei freilich den Gemeinden ebenso nahegelegt werden, wie die provokativen Elemente dieser Gruppierungen auf sich wirken zu lassen.

Ein nützliches Büchlein, das reichhaltiges Material, ergänzt durch zahlreiche Literaturangaben, unterbreitet und zu kritischem Beobachten und Nachdenken anregt.

Kg.

Walter J. Hollenweger, Christen ohne Schriften. Fünf Fallstudien zur Sozialethik mündlicher Religion. (Erlanger Taschenbücher, Bd. 38.) Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1977. 144 Seiten. Paperback DM 12,—.

„Die Hoffnung, daß die Christen der Dritten Welt vom Heiligen Geist die Kraft und die Gaben bekommen haben, die Zukunft ihrer Gesellschaft wesentlich mitzugestalten" (S. 10), diese – man möchte sagen: revolutionäre – Hoffnung hat die hier vorgelegten fünf „Fallstudien" eines der besten Kenner der Pfingstbewegung inspiriert. „Ein Drache steigt wider den Wind" (S. 11–29); schwarze Pfingstler in den USA; „Blumen und Lieder" (S. 38–40); über unabhängige pfingstliche Indianerkirchen; „Pfingsten von N'kamba" (S. 49–69); Kirche Jesu Christi nach dem Propheten Simon Kimbangu; „Der Heilige Geist und der Vatikan" (S. 70–92); katholisches Pfingstlertum; „Die Weisheit der Kinder" (S. 126–134); zur Jesus-Bewegung. In allen fünf Fällen weist Hollenweger nach, daß in diesen pfingstlichen Bewegungen *„ein Potential* für eine echte Partnerschaft zwischen Schwarz und Weiß, Arm und Reich, Analphabeten und Alphabeten vorhanden ist" (S. 7), ein Potential für das, was einmal Kirche der Zukunft sein könnte. „Weltweit gesehen" – so resümiert Hollenweger seine Betrachtungen – „sind die Variations-, Verwandlungs- und Wachstumsmöglichkeiten der Kirche keineswegs erschöpft. Diese Feststellung könnte diejenigen unter uns, die glauben, sie müßten die Kirche – *ihre* Kirche – bis zum letzten Blutstropfen verteidigen, entkrampfen. Es könnte ja sein, daß der Same der zukünftigen Kirche schon ausgestreut wurde und daß er bereits Wurzeln geschlagen hat" (S. 110).

Richard Boeckler

STAAT UND KIRCHE

Hermann Kunst, Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater seiner Landesherren und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1977. 402 Seiten. Leinen DM 32,—.

Diese in ihrer Art erstmalige Untersuchung ist auf dem Hintergrund der Tätigkeit des früheren Bevollmächtigten des Rates der EKD am Sitz der Bundesrepublik, Bischof D. Hermann Kunst, zu sehen, „denn", so schreibt er im Vorwort, „dies ist das Thema meines Lebens gewesen" (S. 10). Der hierfür besonders ergiebige Briefwechsel Luthers mit seinem Landesherren und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens seiner Zeit dienen als Grundlage und Quelle der höchst anschaulichen Darstellung zahlreicher Vorgänge, die für die damalige Zeitgeschichte ebenso aufschlußreich sind wie für das persönliche Engagement des Reformators in jenem Bereich.

Dieser unmittelbare Bezug auf Luthers Verhalten vermittelt Erkenntnisse und Einsichten, die an das eigentliche Anliegen des Verfassers heranführen. Statt des vom Luthertum jahrhundertelang vertretenen „leidenden Gehorsams" gegenüber der Obrigkeit hat Luther oft genug den „leidenden Ungehorsam" gegenüber staatlichen Instanzen praktiziert, und das nicht erst dann, wenn kirchliche Belange auf dem Spiel standen, sondern auch schon, wenn der Staat seine ihm obliegenden Pflichten verletzte oder nicht erfüllte. Darum ist im Grunde genommen der Satz, „Luther stellt jeden Theologen – und jeden Christen – in die Verantwortung für die Welt hinein" (S. 400), Fazit und Forderung dieser verdienstvollen Arbeit. An die in unseren Tagen auch im ökumenischen Gespräch wieder viel diskutierte Zwei-Reiche-Lehre dürften da-

mit einige kritische Anfragen gestellt sein.

Kg.

Kirche im Spannungsfeld der Politik. Festschrift für Bischof D. Hermann Kunst DD. zum 70. Geburtstag am 21. Januar 1977. Herausgegeben von Paul Collmer, Hermann Kalinna, Lothar Wiedemann. Verlag Otto Schwartz & Co., Göttingen 1977. 356 Seiten. Leinen DM 36,—.

Wenn es noch eines sichtbaren Ausdrucks der persönlichen Verehrung wie der Dankbarkeit für die vielfältigen, von ihm in fast dreißigjähriger Bonner Amtszeit ausgelösten Impulse bedürfte, dann ist es diese Bischof D. Hermann Kunst zum 70. Geburtstag dargebrachte Festschrift. Derweil mußte man auch schon hier Einschränkungen vornehmen und sich auf die Schwerpunkte Politik, Gesellschaft, Ökumene und Militärseelsorge beschränken. Es ist unmöglich, die 40 Beiträge namhafter Repräsentanten aus Kirche und Öffentlichkeit im einzelnen zu würdigen. Die 11 Aufsätze aus dem ökumenischen Bereich betreffen Gebiete und Sachfragen, die Hermann Kunst besonders am Herzen lagen, so das Verhältnis zur katholischen Kirche (Dombois, Volk, Schlink, Wöste) und zur Orthodoxie (Schneemelcher), die Verantwortung der Kirche in internationalen Angelegenheiten (Scheuner), für Menschenrechte (Raiser), Friedenspolitik (Ph. v. Bismarck) und Entwicklungspolitik (Linnenbrink, Krelle). Der letzte Artikel dieses Abschnitts ist dem kontroversen Thema der Rolle des Kirchlichen Außenamtes im Dritten Reich gewidmet (Gerstenmaier).

Leser des In- und Auslandes werden diese Festschrift nur mit reichem Gewinn aus der Hand legen, weil sie zutiefst ein überzeugendes Beispiel gelebter christlicher Verantwortung für die Welt von heute widerspiegelt.

Kg.

Günter Jacob, Weltwirklichkeit und Christusglaube. Wider eine falsche Zweireichelehre. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1977. 47 Seiten. Kart. DM 4,80.

In dieser Schrift wendet sich der frühere Generalsuperintendent von Cottbus, Günter Jacob, der durch seine profilierte Haltung in der Nachkriegszeit weit über die Grenzen der DDR hinaus bekannt geworden ist, mit Leidenschaft und fundierter Sachkenntnis „wider eine falsche Zweireichelehre", die zwischen einer „Weltwirklichkeit, für deren Interpretation und Umgestaltung allein der Marxismus-Leninismus . . . zuständig sein soll" und einer „intimen Sphäre des persönlichen Gottesverhältnisses, in der das ‚Evangelium' in einer traditionellen, sterilen und orthodoxen Phraseologie mehr rezitiert als ausgelegt wird", radikal zu unterscheiden sucht. Dem Leser werden durch die geradezu fesselnde Lektüre dieser Studie nicht nur hochaktuelle Einsichten über die kirchliche und theologische Gesprächslage in der DDR zuteil, sondern er fühlt sich zugleich zur Überprüfung seiner eigenen Situation herausgefordert, weil sich im Grunde genommen die Christen in jeder Gesellschaftsordnung letztlich vor die gleichen Fragen gestellt sehen. Damit kommt der Schrift eine nicht zu unterschätzende ökumenische Bedeutung zu, die ihr in Studienkreisen und Arbeitsgruppen eine breite Resonanz sichern sollte.

Kg.

MENSCHENRECHTE

Wolfgang Huber / Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt. Kreuz-Verlag, Stuttgart – Berlin 1977. 241 Seiten. Kart. DM 24,80.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, als man in Deutschland vor den Trümmern einer

Rechtsordnung stand, von der liberale Denker des 19. Jahrhunderts glaubten, daß sie der Barbarei ein für allemal ein Ende gesetzt hätte, besann man sich zunächst auf das „Naturrecht", das Welzel in seinem 1962 erschienen Buch „Naturrecht und materiale Gerechtigkeit" eindrücklich dargestellt hatte.

Protestantische Theologen und Juristen hatten von vornherein Bedenken gegen diesen Begriff und konzentrierten sich sehr bald mehr auf den Begriff der Menschenrechte, die durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 und die damit verbundenen Konventionen in das allgemeine Bewußtsein getreten waren.

Allerdings spaltete sich die Diskussion schnell in drei voneinander abgegrenzte Gruppen: eine theologische, eine juristische und eine pilosophische. Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt, Mitglieder der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg und – was für ihr Unternehmen wichtiger ist – des interdisziplinären Forschungsinstituts der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg – haben nun versucht, die drei Seiten der Menschenrechtsproblematik gemeinsam zu behandeln und in *einem* Entwurf vorzustellen.

Sie gehen dabei von der „Grundfigur der Menschenrechte" aus, die sie aus den verschiedenen Interpretationen herausgearbeitet haben: Freiheit, Gleichheit, Teilhabe. Sie haben das dritte Element der französischen Trias Liberté, Egalité, Fraternité wieder zu einem konstitutiven Bestandteil gemacht, was einer der fruchtbarsten Vorschläge ihres Buches ist.

Sie stießen bei ihren Untersuchungen gleich auf zwei Hauptprobleme der Menschenrechts-Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg:

1) Die Tatsache, daß trotz immer dichter werdender Verflechtung der internationalen Beziehungen der Nationalstaat und seine lautstark proklamierte Souveränität verhindert, daß die Menschenrechte überall dort durchgesetzt werden können, wo sie bedroht sind.

2) Das Problem, daß es mindestens drei Arten von Menschenrechtsverständnis heute gibt: den westlichen Standpunkt, der in erster Linie den Schutz des Individuums und seiner Eigentumsrechte betont, den sozialistischen Ansatz, der weniger am Schutz des Individuums interessiert ist als daran, daß Verhältnisse geschaffen werden, die es den Menschen ermöglichen, in gleicher Weise an den Fortschritten der gesellschaftlichen Produktivität teilzunehmen, und der Position der Entwicklungsländer, die sich auf die Erfüllung jener elementaren Grundbedürfnisse konzentrieren, ohne die Menschenrechte nicht wahrgenommen werden können.

Der Schwerpunkt des Buches liegt auf der westlichen Diskussion, wobei darauf hingewiesen wird, daß in der Bundesrepublik „nicht das Problem der Menschenrechte, sondern allenfalls die Frage nach dem Rechtsstaat . . . zum Thema theologischer Sozialethik" wurde und damit den Blick verengte.

Die Verfasser behandeln zur Begründung ihres Standpunkts, den sie von anderen Entwürfen (z.B. denen von Honecker und Rendtorff) abgrenzen, in einem Kapitel „Die philosophische Begründung und Kritik der Menschenrechte" und in einem anderen die juristische Problematik. Sie kommen zu dem Ergebnis, daß man die Menschenrechte zwar nicht allein theologisch begründen kann, aber eine Entsprechung schaffen müsse zwischen der Gerechtigkeit Gottes und dem, was wir auf Erden an Recht zu schaffen vermögen. Das Evangelium solle immer wieder neu dazu inspirieren, Verhältnisse zu überwinden, die die Würde und Freiheit des Menschen einengen, bedrohen oder vernichten. Damit müsse die Kirche

im eigenen Hause beginnen, indem sie bei sich selbst die Menschenrechte verwirklicht, aber so, daß sie unter dem Gebot der Liebe stehen.

Das, was diese Gesamtschau so notwendig macht, ist die Beobachtung, daß auch im kirchlichen Bereich oft eine merkwürdige Arbeitsteilung herrscht, die die einen veranlaßt gegen die Verletzung der Menschenrechte in Chile, Südafrika und Südkorea zu protestieren, die anderen dazu treibt, sich für die Beachtung der Menschenrechte in der UdSSR, DDR, Nordkorea und der ČSSR einzusetzen.

Nimmt man die Menschenrechte und ihre Geschichte ernst, so sind sie unteilbar, wie auch immer das Regierungssystem aussehen mag. Die Universalität der Menschenrechte wieder deutlich gemacht zu haben, darin liegt wohl ein Hauptverdienst der klar und flüssig geschriebenen, wenn auch leider nicht immer auf überflüssige Fremdworte verzichtenden Buches zweier Theologen, die zwei verschiedenen Generationen angehören und damit beweisen, daß theologischer und menschlicher Konsens keine Frage des Geburtsdatums ist.

Gerhard Grohs

ÖKUMENE UND KIRCHENKAMPF

Nils Karlström, Kyrkan och Nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933–1934. Zusammenfassung: Kirche und Nationalsozialismus. Ökumenische Aktionen gegen den Nationalsozialismus 1933–1934. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia, Bd. 29.) Uppsala 1976. 280 Seiten.

Um das Bemerkenswerte dieser Studie gleich vorauszuschicken: In der Person des Verfassers sind der Augenzeuge und der Zeithistoriker eine ideale Verbindung eingegangen. Und Nils Karlström war ein Augenzeuge, der eine besondere Beobachterposition innehatte. Er war der Sekretär des Schwedischen Ökumenischen Ausschusses und seit 1928 Redakteur der nordisch-ökumenischen Zeitschrift „Kristen Gemenskap", die aufmerksam den Kirchenkampf in Deutschland verfolgte. In dieser Position hat er die meisten Personen der Zeitgeschichte, deren Wirken er beschreibt, persönlich gekannt: Erzbischof Eidem, Otto Dibelius, Bischof Bell, Reichsbischof Müller, Theodor Heckel, Dietrich Bonhoeffer, Hans Schönfeld und Nils Ehrenström, um nur einige Namen zu nennen.

Als Zeithistoriker hat Nils Karlström nun die „Ökumenischen Aktionen" der Jahre 1933–1934, wie sie nicht nur der Schwedische Ökumenische Ausschuß, sondern auch Erzbischof Eidem als Oberhaupt der lutherischen Kirche von Schweden unternahm, anhand aller verfügbaren schwedischen und deutschen Dokumente nachgezeichnet und kritisch bewertet.

Zu den ökumenischen Aktionen, die Nils Karlström schildert, gehören die Anfrage an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß wegen des Judenboykotts vom 3. April 1933, Erzbischof Eidems Warnung an Reichsbischof Müller im September 1933, den Arierparagraphen in die Kirche einzuführen, und schließlich der Besuch Erzbischofs Eidems bei Hitler am 2. Mai 1934.

Diese Aktionen wurden vorbereitet und begleitet durch einen regen Informationsaustausch mit kirchlichen Kreisen in Deutschland, vor allem mit der kirchlichen Opposition, der späteren Bekennenden Kirche. Ganz zweifellos haben die geschilderten ökumenischen Aktionen zu einer Stärkung der Bekennenden Kirche beigetragen. Aber was noch bedeutsamer ist: Als die Bande lutherischer Verbundenheit zwischen der deutschen und der schwedischen Kirche durch die törichte NS-Kirchenpolitik und die von ihr geförderte Häresie der Deutschen Christen sich

zu lockern drohten, haben die ökumenischen Aktionen bekennender Christen Schwedens bewirkt, daß diese Bande erneuert und wieder gefestigt wurden.

Nils Karlström ist objektiv genug zuzugeben, daß es durchaus kirchliche Kreise in Schweden gegeben hat, die mit den Deutschen Christen sympathisierten. Ihre Sprecher waren Bischof Sam Stadener und Propst Per Pehrsson. Letzterer war Mitglied des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltkonvents. Daß Pehrsson den Lutherischen Weltkonvent nicht ermutigt hat, die Bekennende Kirche zu unterstützen, wird aus diesen Zusammenhängen heraus erklärlich.

Dieses Werk ist für den deutschen Leser in jeder Hinsicht aufschlußreich. Eine deutsche Zusammenfassung von fast 50 Seiten erleichtert auch dem der schwedischen Sprache nicht Mächtigen den Einstieg in diese materialreiche und gründliche Studie.

Armin Boyens

SÜDLICHES AFRIKA

Ernst-Otto Czempiel, Friedenspolitik im Südlichen Afrika. Eine Strategie für die Bundesrepublik Deutschland. Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika. (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe, Bd. 10.) Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976. 172 Seiten. Paperback DM 19,80.

Der Autor, Professor für Außenpolitik und internationale Politik an der Universität Frankfurt, übernahm mit Professor Ansprenger die Leitung einer Forschungsgruppe, die im Auftrag des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden (KAEF) „Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika" erarbeitete. Nachdem in 6 Bänden der Rassenkonflikt mit Sorgfalt analysiert und die Haltung der Konfliktpartner beleuchtet wurde, zieht C. hier „praktische Schlußfolgerungen". Die bisherigen Strategien der UNO, der OAU, der Befreiungsbewegungen, der Gewerkschaften und Kirchen werden kritisch untersucht. Wesentlich ist das Eintreten für eine assoziative Strategie gegenüber einer dissoziativen. Assoziative Strategie wird z.B. konkret in wirtschaftlicher Partnerschaft der BRD mit Südafrika. Wirtschaftsboykott, Abbruch der Beziehungen, die gängige Strategie vieler Staaten, Kirchen und internationaler Organisationen werden hier abgelehnt. Der „staatliche Akteur" wird aufgerufen, ein „Klima der Betroffenheit" zu bewirken. Versagt die assoziative Strategie, so muß es zu drastischen Maßnahmen in Wirtschaft und Politik kommen, und zwar in kurzen, festgelegten Zeiträumen, da „nur ganz wenig Zeit" zur Verfügung steht.

C. geht das Wagnis detaillierter Reformvorschläge ein. Daß er sich für unkonventionelle Maßnahmen einsetzt, zeigt nur sein hohes Maß an Verantwortung. Daß er die Lösungen der Gewalt in Frage stellt, zeichnet ihn als qualifizierten Friedensforscher aus. Kritisch zu befragen ist z.B. seine Analyse des Konfliktherdes. Ist er sich der Ungeheuerlichkeit der inhumanen Apartheidspolitik bewußt? Und inwieweit ist der Weg der Reformen, den C. empfiehlt, überhaupt noch gangbar?

Seit der Veröffentlichung dieser Publikation haben die blutigen Konflikte im Südlichen Afrika zugenommen. Die Entwicklung hin zu einer Katastrophe ist rapide. Von daher ist es nötiger denn je, eine Studie wie diese, allerdings zusammen mit den anderen Bänden, gründlich zu lesen. Es ist das große Verdienst der Studien-Bände des KAEF, daß hier zum ersten Mal eine so gründliche und verantwortliche Arbeit im Bereich der Kirchen und der BRD überhaupt vorgelegt wird. Wer sich mit dem südafrikanischen Rassenkonflikt eingehender befaßt, kommt am

Studium dieses hervorragenden Materials nicht vorbei.

Siegfried Groth

NACHSCHLAGEWERKE

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich-Wilhelm Bautz. 12. Lieferung: Gabler, Johann Philipp – Gregor X. Sp. 161–320. Verlag Traugott Bautz, Hamm (Westf.) 1976. Subskriptionspreis DM 19,80.

Das Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon ist inzwischen mit seiner 12. Lieferung an die Öffentlichkeit getreten. Mit der verdienten Anerkennung dieses mühsamen Unternehmens haben wir in dieser Zeitschrift nicht gespart. Unser positives Urteil soll auch dadurch nicht geschmälert werden, daß wir in der vorliegenden Lieferung zwei ökumenisch relevante Namen vermissen: den amerikanischen Rechtsanwalt Robert H. Gardiner (1855–1924), der einer der Hauptinitiatoren der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung war, und den Metropoliten von Thyateira, Germanos (1872–1951), der die Orthodoxie aus ihrer jahrhundertelangen Isolierung herausgeführt und an der ökumenischen Bewegung von Anfang an aktiv beteiligt hat. Germanos wurde 1948 dann auch einer der ersten Präsidenten des Ökumenischen Rates.

Kg.

Lexikon der christlichen Ikonographie. Begründet von Engelbert Kirschbaum SJ †. Herausgegeben von Wolfgang Braunfels. Band 8: Ikonographie der Heiligen. Meletius bis Zweiundvierzig Märtyrer. Register der Heiligenfeste und Register der Attribute. Verlag Herder, Rom – Freiburg – Basel – Wien 1976. 346 Seiten, 310 Abb. im Text. Leinen DM 168,—.

Ein Werk von sehr hoher Bedeutung zumindest für die nächsten Jahrzehnte findet mit diesem Bande seinen Abschluß. Er enthält, teilweise gut bebildert, die Heiligen-Ikonographie vom Buchstaben M (Fortsetzung) bis zum Schluß des Alphabets. Zwei wichtige Register sind angefügt: Ein Kalendarium der Heiligentage, in das die örtlichen Besonderheiten und die Tage der Ordensheiligen eingegangen sind, das also über das standardisierte Kalendarium des römischen Meßbuches und Breviers weit hinausführt. Und ein Register der Heiligen-Attribute, von dem man wünschen möchte, daß es den Reichtum der Angaben im Textteil vollständig ausgeschöpft hat.

Unter den Artikeln, die ebenso kirchenhistorisch wie kunst- und ikonographiegeschichtlich einen guten Überblick und eine Fülle von Einzelinformationen bieten, finden sich wiederum Namen von hoher Relevanz für die Heiligenverehrung und die christliche Vorstellungswelt wie z. B. die verschiedenen Nikolaus-Gestalten, Norbert von Xanten bzw. Magdeburg, Paulus (mit Berücksichtigung von Beispielen der lutherischen Ikonographie des Apostels), Petrus, Sebastian, Stephan, Theresia von Avila, Ursula, um nur einige herauszugreifen. Die Fülle von teilweise wenig bekannten „kleineren" Heiligen tritt immer wieder zutage, z. B. unter den zahlreichen Namensträgern von Theodor, Theodora, Theodosius, Theodul. Besonderheiten der neueren Kirchengeschichte wie die Märtyrer von Nagasaki, Rosa von Lima und Savonarola sind von Interesse, ebenso wie die Übersichtsartikel über Heiligengruppen (z. B. Ordensheilige, Ordensstifter, hl. Soldaten, Styliten. bußfertige Sünder, Väter der ökumenischen Konzilien).

Die Komprimiertheit und Stoffülle der Artikel erschweren manchmal die Übersicht (man muß sie zumeist ganz durchsehen) und beengen die Vollständigkeit bei mate-

rialreichen Themen (etwa im Falle des ohnehin umfänglich behandelten Petrus). Neben Forschern verschiedenster Fachgebiete, wissenschaftlich tätigen Pfarrern und Lehrern werden jedenfalls kirchliche Bibliotheken und Schulbüchereien aus dem großartigen Werk, dessen Anschaffung zweifellos kostspielig ist, reichen Nutzen ziehen, weil es weit über das eigentlich Künstlerische hinaus größten Informationswert besitzt.

Kurt Goldammer

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer Helmut Aichelin, Hölderlinplatz 2 A, 7000 Stuttgart / Pastor Dr. Richard Boeckler, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Dekan Dr. Armin Boyens, Kölner Straße 107 a, 5300 Bonn-Bad Godesberg / Prof. Dr. Horst Bürkle, Schellingstraße 3/IV VG, 8000 München 40 / R. P. Yves Congar o. p., 20 rue des Tanneries, F-75013 Paris / Prof. Dr. Wilhelm Dantine, Bartensteingasse 14, A-1010 Wien / Präsident Dr. Günther Gaßmann, Richard-Wagner-Straße 26, 3000 Hannover / Prof. Dr. Kurt Goldammer, Rotenberg 11 a, 3550 Marburg/Lahn / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz-Hechtsheim / Pastor Siegfried Groth, Rudolfstraße 137/139, 5600 Wuppertal 2 / Pfarrer Rolf Hille, Raithweg 7, 7060 Schorndorf / Prof. Dr. F. W. Kantzenbach, Meisenweg 14, 8806 Neuendettelsau / Prof. Dr. Karl Kertelge, Ludgeristraße 73, 4400 Münster / Prof. Dr. Werner Küppers, Paul-Lechler-Straße 11, 7400 Tübingen / Prof. Dr. Jürgen Moltmann, Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen / Prof. Dr. Heribert Mühlen, Haxterhöhe 2, 4790 Paderborn / Prof. Dr. Nikos A. Nissiotis, Achilles Straße 5, P. Faliron, Athen, Griechenland / Metropolit Prof. Dr. Damaskinos Papandreou, 37, chemin de Chambésy, CH-1292 Chambésy / Dr. Hans Jörg Urban, Leostraße 19 a, 4790 Paderborn / Dr. W. A. Visser 't Hooft, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Pfarrer Dr. Eduard Wildbolz, Bürenstraße 12, CH-3007 Bern.

Nachwort der Schriftleitung

Die ersten vier Artikel dieses Heftes, die die zu Pfingsten in Lausanne gehaltenen Vorträge anläßlich der 50jährigen Wiederkehr der Ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung wiedergeben, kommen gerade zur rechten Zeit, um zur theologischen Standortbestimmung der ökumenischen Bewegung beizutragen. Sie sollten über den konkreten Anlaß hinaus Beachtung finden und von ökumenischen Arbeitskreisen aufgenommen werden. Wir haben daher Sonderdrucke dieser vier Referate herstellen lassen, die beim Verlag angefordert werden können (Einzelpreis DM 3,50, ab 10 Expl. je DM 3,20, ab 50 Expl. je DM 2,80, ab 100 Expl. je DM 2,50).

Entscheidend für den praktischen Vollzug theologischer Vereinbarungen und gemeinsam formulierter Übereinstimmungen wird immer die Rezeption durch die beteiligten Kirchen sein. Günther Gaßmann hat zu diesem Thema Überlegungen angestellt, die wir gerne in das ökumenische Gespräch einbringen möchten. Das Thema „Spiritualität", das wir im vorigen Heft begannen, wird durch den Beitrag von Heribert Mühlen fortgesetzt. Im Oktoberheft werden zwei weitere Beiträge folgen.

Unsere besondere Aufmerksamkeit sollten die Vorbereitungen auf das Panorthodoxe Konzil finden, das sich die Aufgabe stellen will, Erfahrungen von Jahrhunderten mit den Anforderungen der Gegenwart in Verbindung zu bringen. Metropolit Damaskinos Papandreou beschreibt Voraussetzungen und Gegebenheiten, Ansätze und Ziele für dieses große Vorhaben der Gesamtorthodoxie im ökumenischen Kontext.

Probleme ökumenischer Berichterstattung greift in Fortführung des Grundsatzartikels von H.-W. Heßler im vorigen Heft Rolf Hille aus evangelikaler Sicht auf. Wir hoffen, die Reihe der Betrachtungen mit einem katholischen Beitrag im nächsten Heft abschließen zu können.

Das Dialogproblem ist in Nairobi unterschiedlich verstanden und beurteilt worden. Der Ökumenische Rat ist um weitere Klärung bemüht, wie Horst Bürkle in seinem Bericht über eine Konsultation in Chiang Mai/Thailand darzustellen weiß. Wir danken für die Abdruckerlaubnis den „Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern", die ihn als Originaltext bringen.

Gleichfalls unter „Dokumente und Berichte" gibt Eduard Wildbolz eine höchst anschauliche Schilderung der in der Schweiz praktizierten Ökumene – zur Information wie zur Besinnung auf unsere vergleichbaren eigenen Verhältnisse.

Kg.

Hans Peter Niess

Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube?

Eine Untersuchung der Kirillova kniga und Kniga o vere aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts
(Kirche im Osten, Monographienreihe, 13)
255 Seiten, kart. DM 52,—

Was waren die typischen theologischen Anschauungen der Russischen Orthodoxen Kirche zu Beginn des 17. Jahrhunderts und darüber hinaus, nachdem Moskau die Anerkennung als selbständiges Patriarchat erlangt hatte? Hier werden zum ersten Mal für den deutschsprachigen Leser zwei bedeutende, von der Kirchengeschichtsschreibung bisher vernachlässigte theologische Sammelwerke jener Zeit des Umbruchs und der Selbstfindung untersucht, an denen keine gründliche Darstellung der Kirchengeschichte Rußlands vorbeigehen kann.

Paul Wrzecionko

Reformation und Frühaufklärung in Polen

Studien über den Sozinianismus und sein Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert
(Kirche im Osten, Monographienreihe, 14)
272 Seiten, kart. DM 50,—

Daß der Sozinianismus eine im 17. Jahrhundert bedeutende, verschiedene Strömungen der Reformationszeit in sich vereinigende Bewegung gewesen ist, kommt dank der neueren Forschung immer mehr zum Bewußtsein. Einige ihrer Ergebnisse soll der vorliegende Sammelband vermitteln. Wrzecionko geht der Frage nach, warum die Sozinianer gerade in Deutschland auf schroffste Ablehnung, später auf eine wohlwollendere Beurteilung gestoßen sind.

Otto Haendler

Meditation als Lebenspraxis

Mit einem Vorwort von Joachim Scharfenberg
119 Seiten, kart. DM 13,80

In dem verwirrenden Bücherangebot zum Thema Meditation weist der Verfasser einen Weg zur Praxis des Meditierens, der sich wohltuend von dem Mißverständnis von Meditation als Weltflucht und den oft schwer durchschaubaren Praktiken asiatischer Gurus unterscheidet. Die Stärke dieses Buches liegt darin, daß neben einer gründlichen Einführung in den Sinn und die Möglichkeiten evangelischer Meditation eine praktische Anleitung gegeben wird, die jeder Interessierte nachvollziehen kann. Die zehn angefügten, vielfach erprobten Symbol- und Textmeditationen erleichtern die ersten Schritte des Anfängers zusätzlich.

Wolfhart Pannenberg

Ethik und Ekklesiologie

Gesammelte Aufsätze
334 Seiten, kart. DM 39,50

Die Position des bekannten Münchner Systematikers in den Fragen der Ethik und der Lehre von der Kirche wird in diesem Band zum ersten Mal zusammenfassend dokumentiert. Dabei zeigt sich, daß das Thema Kirche und Gesellschaft einen Schwerpunkt der theologischen Arbeit Pannenbergs bildet und zugleich auch die praktische Relevanz seiner theologischen Konzeption erkennen läßt. Charakteristisch ist, daß die beiden Themenkreise Ethik und Kirche durch den Band zu einer Einheit verbunden werden. Der erste Teil umfaßt Beiträge zu Fragen der Grundlegung der Ethik, sowie zur politischen Theologie — darunter eine Auseinandersetzung mit der lutherischen Zweireichelehre. Die Beiträge des zweiten Teils zur Lehre von der Kirche hängen durchweg mit der ökumenischen Arbeit Pannenbergs zusammen.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Tübinger Theologische Studien

Rudolf Hasenstab

Modelle Paulinischer Ethik

Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist

ca. 320 S. Kt. ca. 42,– DM

Zu der gegenwärtigen Grundlagendiskussion innerhalb der Moraltheologie leistet der Autor einen bedeutsamen Beitrag: Er weist das Ungenügende der bisherigen Autonomie-Modelle auf und erarbeitet seinerseits ein Autonomie-Modell aus paulinischem Geist.

Johann Figl

Atheismus als theologisches Problem

Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart

Band 9, ca. 280 S. Kt. ca. 42,– DM

Die Arbeit befragt bedeutende Theologen der Gegenwart auf ihre Auseinandersetzung mit dem Atheismus hin. Sie trägt zu einem umfaßenderen Verständnis des Begriffs und der Realität des Atheismus bei und orientiert für künftige Auseinandersetzungen mit diesem wichtigen Problem.

Thomas Broch

Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin

Band 10, ca. 528 S. Kt. ca. 78,– DM

Der Aspekt der Freiheit rückt das gesamte Werk Teilhards und seine Grundstrukturen in den Blick. Es wird immer wieder zur Bedeutung gelangen, wo die Frage nach dem Sinn und Ziel aller Wirklichkeit gestellt wird.

Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

GRÜNEWALD

Wilhelm Korff
Norm und Sittlichkeit
Bd. 1, 216 S.
Kt. 29,– DM

Hans Wagenhammer
Das Wesen des Christentums
Bd. 2, 262 S.
Kt. 38,– DM

Arno Schilson
Geschichte im Horizont der Versehung
Bd. 3, 352 S.
Kt. 36,– DM

Gerhard Heinz
Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts
Bd. 4, 443 S.
Kt. 52,– DM

Hermann Josef Pottmeyer
Unfehlbarkeit und Souveränität
Bd. 5, 452 S.
Kt. 54,– DM

Nabil El-Khoury
Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer
Bd. 6, 180 S.
Kt. 24,50 DM

Dietmar Mieth
Dichtung, Glaube und Moral
Bd. 7, ca. 240 S.
Kt. 42,– DM

Wolfgang Gramer
Musik und Verstehen
Bd. 8, ca. 224 S.
Kt. ca. DM 32,– DM

Neuerscheinungen 1976/77

Romano Guardini
Theologische Briefe an einen Freund
Einsichten an der Grenze des Lebens.
Herausgegeben aus dem Nachlaß.
67 Seiten, kart. DM 6,80
ISBN 3-506-73452-0

Romano Guardini
Die Existenz des Christen
Herausgegeben aus dem Nachlaß.
VII u. 520 Seiten, Leinen, DM 39,40
ISBN 3-506-73451-2

Ludwig Hödl / Gisbert Kaufmann / Lothar Ruppert / Richard Schaeffler / Gerhard Schneider
Das Heil und die Utopien
Eine Orientierungshilfe für die Praxis.
148 Seiten, kart. DM 9,80
ISBN 3-506-78178-2

Wilhelm Kasch (Hrsg.)
Ökumenische Bibliographie
Religionsunterricht, Religionspädagogik, christliche Erziehung.
348 Seiten, kart. DM 21,80
ISBN 3-506-99178-7
= Uni-Taschenbücher UTB 555

Anno Quadt
Gott und Mensch
Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht.
421 Seiten, kart. DM 39,50
ISBN 3-506-70184-3

Hans-Joachim Mund (Hrsg.)
Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion
102 Seiten, kart. DM 9,80
ISBN 3-506-75810-1

Georg Schwaiger (Hrsg.)
Konzil und Papst
Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche.
Festgabe für Hermann Tüchle.
IX und 687 Seiten, Leinen, DM 78,—
ISBN 3-506-74785-1

Georg Schwaiger
Päpstlicher Primat und Autorität der Konzilien im Spiegel der Geschichte
171 Seiten, kart. ca. DM 20,—
ISBN 3-506-74786-x

Hermann Wohlgschaft
Hoffnung angesichts des Todes
Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums.
360 Seiten, kart. ca. DM 42,—
ISBN 3-506-70764-7

Ferdinand Schöningh
Postfach 2540 · 4790 Paderborn

Schöningh

Taufe, Abendmahl und Amt

Wo stehen wir auf dem Wege zum Konsensus?

VON LUKAS VISCHER

Sie werden sich wohl alle daran erinnern, daß die Fünfte Vollversammlung in Nairobi den folgenden Beschluß gefaßt hat:

„Entscheidungen, die zum Fortschritt auf dem Wege zur sichtbaren Einheit beitragen. Das Zukunftsbild konziliarer Gemeinschaft spornt uns an, über den gemeinsamen Dialog und das gemeinsame Studium hinaus zu erkennen, welche Entscheidungen die Kirchen fällen müssen, und sie auch zu fällen, um diesem Ziel näherzukommen. Gewiß ist es wichtig, daß wir unseren Kirchen über Vollversammlungen des ÖRK berichten und daß wir leistungsfähigere Kommunikationskanäle entwickeln und unterstützen, aber was wir am dringendsten brauchen, das sind Aktionen der Kirchen, durch die die Entwicklung wahrer konziliarer Gemeinschaft gestärkt wird. Wir bitten die Kirchen, solche Aktionen in Angriff zu nehmen: bewußte Schritte vorwärts zu einer volleren Gemeinschaft mit anderen Kirchen. Beispielsweise mögen sich die Kirchen entschließen, die drei Erklärungen ‚Eine Taufe — Eine Eucharistie — Ein Amt', die nach langjähriger Studienarbeit und Konsultation von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet wurden, zu prüfen. Aus diesen Erklärungen läßt sich eine wachsende Übereinstimmung zwischen den Kirchen in diesen drei Bereichen ablesen. Die Kirchen werden gebeten, diese Texte zu studieren und ihre Stellungnahmen bis zum 31. Dezember 1976 der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu übermitteln, und wir bitten ferner, diese Probleme anhand ihrer Stellungnahmen weiterem Studium zu unterziehen. *In ihren Antworten sollen die Kirchen nicht nur prüfen, ob die Konsensuserklärungen ihrer gegenwärtigen Lehre und Praxis entsprechen, sondern auch mitteilen, in welcher Weise sie zu dem gemeinsamen Fortschritt auf dem Weg zur Einheit beizutragen bereit sind.* Auf der Grundlage der Antworten sollte die Studie über ‚Taufe, Eucharistie und Amt' fortgeführt und vertieft werden" (Bericht aus Nairobi 75, S. 36).

Es ist meine Aufgabe, Ihnen heute über die Ausführung dieser Empfehlung Bericht zu erstatten.

Die drei Texte, die die Vollversammlung den Mitgliedskirchen unterbreitete, waren von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in etwa zehnjähriger Arbeit erarbeitet worden. Jeder der Texte war durch mehrere Fassungen gegangen, bevor die Kommission auf ihrer Sitzung in Accra (1974) beschloß, sich

direkt an die Mitgliedskirchen zu wenden und von ihnen eine Stellungnahme zu erbitten. Die Redaktoren hatten darauf gesehen, wenn immer möglich, bereits vorliegende Formulierungen früherer Vollversammlungen und größerer Tagungen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zu verwenden. Die Texte sollten nicht die augenblickliche Meinung einiger Theologen widergeben, sondern auf Übereinstimmungen aufgebaut werden, zu denen sich Vertreter der Kirchen bei früheren Gelegenheiten bereits einmal durchgefunden hatten.

Der Beschluß der Vollversammlung war in einer Hinsicht ungewöhnlich. Es war vorher noch nie vorgekommen, daß eine Vollversammlung die Mitgliedskirchen mit so viel Nachdruck um eine Stellungnahme zu einem theologischen Text gebeten hatte. Es war vor allem noch nie vorgekommen, daß einer solchen Anfrage ein Termin für die Antworten gesetzt wurde. Es lag offensichtlich in der Absicht der Fünften Vollversammlung, die theologische Diskussion über die Einheit der Kirche auf eine neue, etwas verpflichtendere Ebene zu tragen. Sie sollte von nun an in direktem Kontakt mit den Kirchen weitergeführt werden.

Die Mitgliedskirchen haben die Herausforderung der Vollversammlung ernst genommen. Es liegen heute die Antworten von ungefähr 100 Mitgliedskirchen vor. Da römisch-katholische Theologen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung angehören, hat sich auch die römisch-katholische Kirche angesprochen gefühlt. Das Sekretariat für die Einheit der Christen in Rom hat die theologischen Fakultäten der römisch-katholischen Universitäten um eine Stellungnahme gebeten. Zählt man die Antworten nationaler Christenräte, ökumenischer Gruppen usw. hinzu, so gingen im ganzen etwa 140 Antworten ein. Das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung hat eine ausführliche Übersicht erstellt, in der die Antworten sowohl einzeln als auch unter thematischen Gesichtspunkten zusammengefaßt sind. Eine Gruppe von 40 Theologen kam dann unmittelbar nach Pfingsten für eine Woche zusammen, um das ganze Material im einzelnen auszuwerten und eine „Antwort auf die Antworten" der Kirchen auszuarbeiten. Die Tagung fand unmittelbar nach der Feier zur Erinnerung an die Erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) statt. Die drei Themen standen ja bereits damals zur Debatte. Wie sehr hatten damals manche gehofft, daß Übereinstimmung erzielt werden könnte! Es ist darum angebracht, daß heute mit neuer Dringlichkeit die Frage aufgeworfen wird, wie weit die Kirchen in fünf Jahrzehnten auf dem Wege zum Konsensus gekommen sind.

Die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ausgearbeiteten Texte sind aufs Ganze gesehen willkommen geheißen worden. Es fehlt natürlich nicht an Kritik, gelegentlich sogar scharfer oder — was vielleicht schwerer ins Gewicht fällt — kondeszendenter Kritik. Die Antworten lassen aber auch er-

kennen, daß die Kirchen sich manche Aussagen der Texte zu eigen machen können. Das gilt in höherem Maße von den Texten über die Taufe und die Eucharistie als von demjenigen über das Amt. Die ökumenische Diskussion über Taufe und Eucharistie ist offenkundig weiter fortgeschritten als diejenige über das Amt. Aber selbst die Antworten auf den Text über das Amt zeigen, daß die weitere Arbeit in wachsendem Maße mit gewissen gemeinsamen Perspektiven rechnen kann.

Wie aber soll nun die Arbeit weitergeführt werden? Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung macht Ihnen darüber folgenden Vorschlag: Die drei Texte sollen nicht sofort überarbeitet werden. Die Kommission nimmt sich vielmehr vor, einen neuen Text erst der nächsten Vollversammlung vorzulegen. Er soll die Kirchen auf dem Wege zum Konsensus um einen wirklichen Schritt weiterführen. Um dies zu erreichen, soll die Neuformulierung in enger Konsultation mit den Kirchen selbst vorgenommen werden. Der Bericht, der den Kirchen, die geantwortet haben, und denjenigen, die nicht geantwortet haben zugehen soll, enthält darum eine Reihe von präzisen Fragen. Die Kirchen werden aufgefordert, durch ihre Antwort der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung anzuweisen, in welcher Richtung die Revision vorgenommen werden soll.

Es ist von vornherein klar, daß sich dieses Projekt nicht von heute auf morgen verwirklichen läßt. Es ist auch klar, daß die Aufgabe beträchtliche neue Anforderungen an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung stellt. Sie werden darum verstehen, daß ich Ihnen den Vorschlag mit einigem Zögern weitergebe. Wird es möglich sein, diesen nächsten Schritt gemeinsam zu vollziehen? Die Antwort ist offen. Deutlich ist aber, daß sich der Vorschlag organisch und unausweichlich aus der bisher geleisteten Arbeit ergibt. Es kommt darin zum Ausdruck, wie weit das Gespräch zwischen den Kirchen gediehen ist. Das Zögern muß vor dieser Feststellung zurücktreten.

Der Vorschlag bedarf näherer Erläuterung. Lassen Sie mich durch sieben Überlegungen deutlicher machen, worum es geht.

1. Warum den Konsensus unter den Kirchen anstreben?

Die Absicht, die hinter dem Vorschlag steht, ist einfach zu beschreiben: Die Kirche soll als *ein* Volk in Erscheinung treten können. Kirche ist Gemeinschaft. Das Wesen der Kirche ist verraten, wenn sie Trennung, insbesondere die Trennung vom Tisch des Herrn, als unvermeidlich hinnimmt. Es genügt nicht, daß die Kirchen einander begegnen. Es genügt nicht, daß sie miteinander den Dialog aufnehmen. Dialog ist nicht mehr als ein Werkzeug. Das Ziel ist Versöhnung, Shalom, communio. Das Ziel darf nicht herabgesetzt werden. Es wird zwar heute viel

davon gesprochen, daß das Ziel voller communio unrealistisch sei. Es reiche aus, wenn die Kirchen einander gegenseitig verstehen und sich zur Zusammenarbeit bereitfinden. Vielfalt wird auf eine Weise gepriesen, die im Grunde auf die Rechtfertigung der Trennung hinausläuft. Einheit wird als Uniformität abgetan, Einigung der Kirchen als Verlust des Profils bezeichnet. Die Einheit, die wir suchen, ist aber mehr als permanenter Dialog, mehr als Koexistenz. Sie ist Gemeinschaft, die des gemeinsamen Zeugnisses vor der Welt fähig ist. Das Ziel darf nicht für nicht wünschenswert erklärt werden, nur weil es noch immer in so großer Ferne zu liegen scheint. Auch Trauben können nicht für sauer erklärt werden, nur weil sie außer Reichweite liegen. Nachdem die Kirchen in der Bemühung um die Einheit so weit gekommen sind, müssen sie vielmehr weitergehen. Die Fünfte Vollversammlung hat dies mit aller wünschenswerten Deutlichkeit unterstrichen. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist nicht dazu geschaffen worden, um den Kirchen durch die Erfahrung einer partiellen, für manche Aufgabe funktionierenden Gemeinschaft die Bemühung um die volle Gemeinschaft zu ersparen. Er soll vielmehr dazu dienen, daß die Kirchen auf dem Wege zur „sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft" fortschreiten. Die Formulierung ist ausdrücklich in die Verfassung aufgenommen worden. Die Vollversammlung hat darüber hinaus den Versuch gemacht, näher zu beschreiben, was unter „sichtbarer Einheit" zu verstehen sei. Die Kirchen müssen einander so nahekommen, daß sie in der Lage sind, gemeinsam ein Konzil zu feiern, d. h. sie müssen einander voll und ganz als Kirchen Christi anerkennen können. Sie müssen aufgrund des einen gemeinsamen Glaubens und der gemeinsamen Taufe gemeinsam das Abendmahl feiern können. Sie müssen so nahe miteinander verbunden sein, daß sie, ohne auf sich selbst und ihre Selbsterhaltung zu schauen, als universale und als lokale Gemeinschaft zusammenkommen, verbindlich entscheiden und das Evangelium bezeugen können. Die Vollversammlung hätte kaum deutlicher von der gemeinsamen Aufgabe der sichtbaren Einheit reden können.

Und entspricht diese Aussage nicht einer tiefen Sehnsucht, die unsere Zeit kennzeichnet? Die Sehnsucht nach verbindender Gemeinschaft ist überall zu spüren. Wer sich heute an Christus bindet, wird mit seinem Zeugnis gewaltigen Anforderungen ausgesetzt. Er steht vor Aufgaben, deren Erfüllung weit jenseits seines Willens und seiner Kräfte liegen. Er braucht vielleicht in größerem Maße denn je die Gemeinschaft, die mit ihrem Glauben seinen Glauben umgibt. Sichtbare Einheit würde darum Stärkung sowohl des Glaubens als auch des Zeugnisses bedeuten. Die Kirchen zögern. Während sie zögern, betrachtet eine wachsende Zahl von Christen die gelebte Gemeinschaft quer durch die konfessionellen Traditionen als Selbstverständlichkeit. Es handelt sich dabei keineswegs nur um lokale Gruppen. Die Sehnsucht nach Einheit schafft sich in wachsendem Maße in großen Be-

wegungen Ausdruck, die konfessionelle, nationale und kulturelle Grenzen überschreiten. Die Gemeinschaft am Ort reicht offenkundig nicht aus. Jede Gruppe von Christen, die sich an ihrem Ort engagiert, entdeckt bald, daß sie mit anderen Gruppen verbunden sein muß. So kommt es in steigendem Maße zu umfassenden transkonfessionellen Bewegungen. Gewiß, die heutige Situation ist zugleich durch Bewegungen konfessioneller Repristination gekennzeichnet. Ich frage mich aber gelegentlich, ob diese integristischen Tendenzen in den konfessionellen Traditionen nicht mit dadurch verursacht sind, daß die ökumenische Bewegung nicht (oder noch nicht) ausreichend in der Lage ist, der Gemeinschaft am Ort wirkliche innere Unterstützung zu gewähren.

Der Konsensus ist erforderlich, damit sich jede lokale Kirche in der von der universalen Gemeinschaft bekannten Wahrheit weiß. Der Konsensus über die Taufe ist erforderlich, damit jeder, der die Taufe empfängt, weiß, daß er mit allen anderen in denselben Leib Christi getauft worden ist. Der Konsensus über die Eucharistie ist erforderlich, damit bei jeder Feier der Eucharistie das ganze Volk Gottes geistlich gegenwärtig ist und mitfeiert. Der Konsensus über das Amt ist erforderlich, damit jeder, der das Wort verkündigt, die Eucharistie austeilt und die Gemeinschaft aufbaut, weiß, daß er es in der Gemeinschaft mit allen tut, die zum selben Dienst berufen sind. Konsensus ist die Voraussetzung für gelebte Gemeinschaft.

2. *Ein Leib — ein Glaube*

Das erste Erfordernis ist allerdings die Übereinstimmung im Glauben. Die Einheit soll sichtbar sein. Der gemeinsame Glaube ist die innere, ihrem tiefsten Wesen nach verborgene Dimension der Sichtbarkeit. Sie ist aber zugleich die Voraussetzung der Sichtbarkeit.

Alle Beschreibungen der sichtbaren Einheit, die bisher versucht worden sind, stimmen darin überein. Die Vollversammlung von Neu-Delhi (1961) sprach von „demselben apostolischen Glauben", der die Bedingung für die Einheit sei. Die Fünfte Vollversammlung benützt eine ähnliche Wendung.

Wie wissen die Kirchen aber, daß sie denselben Glauben teilen? Die Frage hat bisher noch keine gemeinsame, von allen Kirchen anerkannte Antwort gefunden.

Die Schwierigkeit der Aufgabe hat bei vielen zur Auffassung geführt, daß die Kirchen die Fragen der Lehre auf sich beruhen lassen und sich mit der praktischen Zusammenarbeit begnügen sollten. Die Lehre trennt, das Handeln eint. Die Parole ist in letzter Zeit oft umgekehrt worden. Die Erfahrung, daß die Kirchen sich im Handeln auf neue Weise trennten, hat zu der etwas erstaunlichen Behauptung geführt, daß im Gegenteil die Lehre eine und das Handeln trenne. Sind aber nicht beide Slogans im Grunde in gleicher Weise unzutreffend? Beruhen sie nicht

beide auf einer merkwürdigen Trennung von Glaube und Handeln? Erscheint in der neuen Parole nicht einfach der Irrtum der ersten in umgekehrter Form? Im Grunde geht es ja auch im Handeln um den Glauben. Im Grunde stecken hinter den verschiedenen Optionen des Handelns in der Welt verschiedene Theologien, Christologien und Pneumatologien. Die Kirchen stehen darum heute genau so wie zuvor vor der Aufgabe, Wege und Weisen zu finden, durch die sie sich gegenseitig des gemeinsamen apostolischen Glaubens versichern können. Eine Form von Konsensus ist erforderlich. Die Konflikte, die heute das Handeln der Kirche umgeben, machen den Konsensus nicht überflüssig, sondern noch dringlicher als zuvor.

Die ökumenische Bewegung hat zu der Entdeckung geführt, daß dieselbe Wahrheit auf verschiedene Weise ausgedrückt werden kann. Bilaterale Gespräche haben oft nach langen Auseinandersetzungen zu der Feststellung geführt, daß gewisse lehrhafte Formulierungen einander auszuschließen schienen, in Wirklichkeit aber verschiedene Aspekte derselben Wahrheit zum Ausdruck bringen und darum keinen Grund zur Trennung darstellen. Diese Entdeckung ist für die Zukunft von großer Bedeutung. Sie öffnet das Tor zu einer Konzeption der Kirche, in der die eine Wahrheit auf vielfältige Weise bekannt wird. Sie kann aber auch mißbraucht werden. Sie kann zu radikaler Relativierung führen, als ob alle Bekenntnisse letztlich dasselbe aussagten. Sie ist oft in diesem Sinne mißbraucht worden. Der Ruf wird dann ausschließlich als Ruf zu immer größerer Offenheit für Vielfalt verstanden. Gemeinschaft kann aber auf diesem Grunde allein nicht wachsen. Sie bedarf der gemeinsam verantworteten gegenseitigen Vergewisserung, daß die Kirchen denselben apostolischen Glauben teilen. Es ist darum unsere Aufgabe, Wege zu finden, gemeinsam auf den letzten Grund hinzuweisen, der uns trägt, den Gott zu preisen, der sich uns in Christus erschlossen hat und uns durch den Geist führt. Durch ein gemeinsames Bekenntnis? Durch eine oder mehrere Konkordien? Durch einen Katechismus? Durch gemeinsame liturgische Aussagen? Durch gemeinsame Gebete? Jedenfalls auf einem Wege, der es den Kirchen erlaubt, in dieselbe Doxologie einzustimmen.

3. Sichtbare Einheit in einer eucharistischen Gemeinschaft

Wenn Ihnen die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorschlägt, am Konsensus über Taufe, Eucharistie und Amt weiterzuarbeiten, handelt es sich also nur um einen Teil der Übereinstimmung, die für die Einheit in *einem* Glauben und *einer* eucharistischen Gemeinschaft erforderlich ist. Der Konsensus, von dem hier die Rede ist, zielt im besonderen auf die Herstellung der eucharistischen Gemeinschaft unter den Kirchen. Gewiß, eucharistische Gemeinschaft setzt Übereinstimmung im Glauben voraus. Mehrere Kirchen haben mit Nachdruck darauf

hingewiesen. Taufe, Abendmahl und Amt sind aber ohne Zweifel drei der Stellen, an denen die Einheit im Glauben sichtbar wird. Die Gemeinschaft wird nicht nur uns selbst, sondern auch dem Außenstehenden erkennbar, wenn die Kirchen Taufe und Eucharistie miteinander teilen und die Ämter gegenseitig anerkennen. Umgekehrt: die Trennung ist im Laufe der Jahrhunderte immer wieder dadurch zum Ausdruck gekommen, daß die Gemeinschaft an diesen äußeren Zeichen zerbrach.

Was heißt nun aber Konsensus? Wieviel Übereinstimmung ist erforderlich? Es ist wichtig, nicht zu viel zu verlangen. Konsensus ist Übereinstimmung im Wesentlichen. Konsensus verlangt soviel Übereinstimmung in Wort und Praxis, daß die Gemeinschaft wirklich zustande kommen und wachsen kann. Konsensus ist nicht zu verwechseln mit einem ausgeführten theologischen System. Es wäre falsch zu erwarten, daß jede Frage, die sich im Zusammenhang mit Taufe, Abendmahl und Amt stellt, Gegenstand des Konsensus werden muß. Der Konsensus hält die Gemeinschaft zusammen, läßt aber zugleich weiten Raum für vielfältige Ausprägungen. Die eine Taufe, das eine Mahl des Herrn, das gegenseitig anerkannte Amt können Träger verschiedener Spiritualitäten sein.

Das ökumenische Gespräch hat die fatale Tendenz, den Konsensus zu überfrachten. Alle Fragen, die im Gespräch auftauchen, werden auf der Tagesordnung akkumuliert. Wenn die Kirchen den Konsensus anstreben, müssen sie es sich zur Regel machen, von anderen Kirchen jedenfalls nicht mehr zu verlangen, als sie in ihren eigenen Reihen verlangen. Die Einheit, die wir suchen, muß zum mindesten von soviel Vielfalt gekennzeichnet sein, wie sie sich heute in den einzelnen Kirchen bereits findet.

4. Konsensus auf allen Ebenen

Die Antworten der Kirchen führen zu einer interessanten Beobachtung. Sie sind fast ohne Ausnahme von zwei Faktoren geprägt. Sie spiegeln einerseits die konfessionelle Tradition wider, der sie entstammen. Sie tragen andererseits die Merkmale der geographischen, historischen, kulturellen und politischen Situation, aus der sie kommen. Auch wenn man beim Lesen der Antworten den Namen der Kirche nicht kennt, kann man nach kurzer Zeit sowohl die konfessionelle Tradition und die kontextuelle Herkunft bestimmen. Wer die Antworten unter dem Gesichtspunkt der Mission an jedem einzelnen Ort liest, wird überrascht sein, wie konfessionell die Antworten sind. Wer sie unter dem Gesichtspunkt der konfessionellen Identität liest, wird die parallele Überraschung haben, wie weitgehend die Antworten durch den Kontext geprägt sind. Es ist darum klar: ohne Verständigung unter den konfessionellen Traditionen kann es zu keinem Konsensus

kommen. Es ist aber ebenso klar: durch die Verständigung unter den konfessionellen Traditionen allein wird der Konsensus an jedem einzelnen Ort noch nicht hergestellt. Jede Situation hat ihr besonderes Gepräge, jede Situation ist durch eine besondere konfessionelle Konstellation gekennzeichnet, und nicht nur dies: historische, kulturelle und politische Faktoren spielen ihre Rolle. Jede Situation muß darum — im Rahmen des gesamten Konsensus — ihren besonderen Konsensus finden.

Die weitere Arbeit muß mit dieser Tatsache rechnen. Der Dialog muß auf allen Ebenen weitergeführt werden. Denn die eine Kirche, die universale Gemeinschaft, die aufs neue Gestalt annehmen soll, ist ein vielschichtiges Gebilde. Sie muß ihre Einheit auf vielen Ebenen zugleich bewähren, und jede Ebene muß mit der anderen organisch verbunden sein. Es ist darum sinnlos, eine Ebene gegen die andere auszuspielen. Es ist vielmehr wichtig, daß sich nicht nur die einzelnen, sondern auch die konfessionellen Traditionen als Ganze an der Ausarbeitung des Konsensus beteiligen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen kann als Werkzeug zur Erfüllung dieser vielfältigen Aufgabe dienen. Er kann mit den konfessionellen Traditionen als Ganzen zusammenarbeiten. Er steht durch die Struktur, die ihm eigen ist, mit den einzelnen Kirchen in Verbindung. Er kann darum die Brücke herstellen zwischen der konfessionellen und der kontextuellen Dimension. Er kann gegenüber den konfessionellen Traditionen geltend machen, daß ihre Arbeit schließlich nichts anderem als dem gemeinsamen Zeugnis auf der lokalen Ebene zu dienen hat. Er kann gegenüber den Versuchen auf lokaler Ebene die weitere umfassendere Gemeinschaft in Erinnerung rufen.

5. Spiegel der Gegenwart oder der Zukunft?

Die Vollversammlung hatte die Kirchen emphatisch und provozierend aufgefordert, in ihrer Antwort nicht nur zu beschreiben, inwiefern die drei Texte ihrer Tradition entsprechen, sondern welche Schritte auf die Einheit zu sie bereit seien zu unternehmen. Diese Herausforderung ist von einigen Kirchen sehr genau gehört worden. Die meisten Antworten beschränken sich allerdings darauf, die Texte unter dem Gesichtspunkt der eigenen Tradition zu analysieren und mitzuteilen, worin ihre Überzeugungen und ihre Praxis zur Zeit bestehen. Einzelne Kirchen werfen sogar die Frage auf, ob die Provokation der Vollversammlung überhaupt zulässig sei.

Die Antworten lassen aber zugleich deutlich werden, daß die konziliare Gemeinschaft nur durch konkrete Schritte von seiten der Kirchen zu erreichen ist. Gewiß, es ist nicht notwendig, ja nicht einmal wünschenswert, daß die Kirchen

ihre Eigenart einer im ökumenischen Gespräch konstruierten Uniformität opfern. Sie müssen sich aber gegenseitig in Lehre und Praxis so nahekommen, daß sie wirklich eine Gemeinschaft bilden können. Dies ist aber nur dadurch zu erreichen, daß sie sich durch konkrete Schritte füreinander öffnen. Die ökumenische Bewegung ist heute noch durch eine abwartende Haltung gekennzeichnet. Ohne es offen zu sagen, warten alle Kirchen im Grunde darauf, daß sich die übrigen Kirchen ändern, und wenn es nicht geschieht, klagen sie darüber, daß die ökumenische Bewegung zum Stillstand gekommen sei oder gar, daß sie in ihrer Eigenart von den übrigen Kirchen nicht verstanden oder nicht beachtet werden. Die Öffnung auf die Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft verlangt konkrete Entscheidungen.

Die Arbeit am Konsensus hat Aussicht auf Erfolg, wenn die Kirchen ausgehen von der umfassenderen Gemeinschaft, die sie heute bereits verbindet. Sie sind zusammengekommen. Sie sind durch die Erfahrung neuer Gemeinschaft verbunden. Auch wenn sie diese Erfahrung noch nicht wirklich gemeinsam beschreiben können, werden sie doch von ihr in Frage gestellt und getrieben, über sich selbst hinauszuwachsen in die volle Verwirklichung dessen, was sie heute erst in Umrissen sehen. Der Konsensus wird nicht durch irgendeine ökumenische Instanz formuliert und noch weniger den Kirchen aufgenötigt. Vertreter der Kirchen sind im Laufe der Jahrzehnte zusammengekommen und haben über immer neue Punkte Übereinstimmung gefunden. Sie sind von den Ergebnissen ihrer Begegnung immer wieder überrascht worden und können — auch wenn sie es versuchten — von der Erfahrung nicht mehr lassen. Konsensus formulieren bedeutet nichts anderes, als diese Erfahrung zusammenzufassen und gemeinsam zum Ausdruck zu bringen.

Die Antworten der Kirchen auf den wachsenden Konsensus über Taufe, Abendmahl und Amt dürfen nicht allein die Vergangenheit und Gegenwart widerspiegeln, sie müssen vielmehr vielfache Spiegel jener zukünftigen und zugleich schon gegenwärtigen Gemeinschaft sein. Und wird es sich nicht herausstellen, daß jene zukünftige Gemeinschaft zugleich auch die getreulichste Erinnerung an die älteste und echteste Tradition der Kirche ist?

6. Wie mit Anfragen aus der ökumenischen Bewegung umgehen?

Die Anfrage der Fünften Vollversammlung hat in manchen Kirchen eine gewisse Verlegenheit ausgelöst. Wie kann auf theologische Texte aus der ökumenischen Diskussion eine befriedigende Antwort gegeben werden? Die Vollversammlung hatte offensichtlich eine repräsentative Antwort erbeten. Wieweit sind aber die Gremien, die sich mit der ökumenischen Bewegung befassen, wirklich für die

Kirche repräsentativ? Einige Kirchen haben die Texte darum repräsentativeren Gremien, wie z. B. der Synode oder sogar allen Gemeinden, vorgelegt. Die Frage stellte sich aber dann, wie die Kirche ihre Antwort formulieren sollte. Ein repräsentatives Gremium verpflichtet die Kirche. Soll sich aber die Kirche in verpflichtender Weise zu vorläufigen Ergebnissen des ökumenischen Gesprächs äußern? Es ist offenkundig, daß bisher über diese Fragen noch keine Klarheit unter den Kirchen herrscht und daß eine Verständigung darüber dringend erforderlich ist. Einmal mehr: wer spricht für die Kirche? Oder noch zugespitzter: wie tragen die Kirchen dazu bei, daß sie eines Tages in der Lage sind, gemeinsam zu sprechen? Die Antworten zeigen, daß sich bisher noch keine Gewohnheit im Umgang mit ökumenischen Texten ergeben hat. Die Tatsache, daß manche Kirchen bisher noch keine Antwort gegeben haben, hat wohl zum Teil (natürlich nur zum Teil) ihren Grund in dieser Verlegenheit.

Das Problem liegt nicht ausschließlich bei den Kirchen, sondern auch bei den von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ausgearbeiteten Texten. Sie eigneten sich nicht für eine verbindliche Antwort. Sie, vor allem der Text über das Amt, waren noch zu sehr theologische Abhandlungen, und es war in den Texten selbst nicht deutlich genug, welche Entscheidung von den Kirchen erbeten war. Die Texte schienen eher nach einer theologischen Meinungsäußerung zu rufen. Es wird darum mit zur weiteren Arbeit gehören, sich über die angemessene Form des Konsensus zu verständigen. Um rezipiert werden zu können, muß von vornherein deutlich sein, welche Entscheidung von jeder Kirche erwartet wird.

Die Überlegung auf der Ebene der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung allein wird aber das Problem nicht lösen. Die Frage stellt sich vielmehr unausweichlich für die Kirchen, wie sie ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung in Zukunft verstehen wollen. Die für die bisher geleistete Arbeit charakteristische Kommunikation war Aussaat. Die Texte wurden in die Öffentlichkeit gestreut, und es blieb den Kirchen überlassen, ob und wie sie damit umgehen wollten. Die wachsende Gemeinschaft verlangt aber offenkundig nach einer etwas zusammenhängenderen Art der gemeinsamen Arbeit. Es gehört zur Verpflichtung nicht etwa gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen, wohl aber gegenüber dieser bestehenden Gemeinschaft, sich sowohl inhaltlich als auch in der Form auf eine Weise an der Arbeit am Konsensus zu beteiligen, die dem Wachstum der Gemeinschaft weiterhilft.

7. Konsensus in der Gemeinschaft weiterentwickeln

Es sollte aus allem bisher Gesagten deutlich geworden sein, daß Konsensus nicht allein in der Ausarbeitung und ständigen Verfeinerung eines Textes besteht. Kon-

sensus hat seinen Grund und seine Wurzeln in der Gemeinschaft. Konsensus ist der Ausdruck einer bestehenden Übereinstimmung. Er setzt das consentire der Kirche voraus. Die Aufgabe besteht darum nicht einfach darin, noch begabtere Redaktoren zu finden und einen noch raffinierteren Text auszuarbeiten. Es geht auch darum. Die Gemeinschaft wird aber nicht in dem Augenblick Wirklichkeit werden, wenn der vollkommene Text redigiert worden ist. Es geht in erster Linie darum, die bestehende Gemeinschaft zu stärken. Die bisher ungeklärten Fragen werden ihre Antwort finden, indem die Kirchen einander näherkommen. Der Konsensus wird möglich, wenn die Kirchen ihre gegenwärtige Situation ständig hinterfragen, Hindernisse ausräumen und sich den neuen unerwarteten Fragen, die sich stellen mögen, offen und ohne Komplexe stellen. Das Unternehmen, das Ihnen die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorschlägt, hat darum nur Sinn, wenn die weitere Arbeit am Konsensus in dieser Perspektive in Angriff genommen wird.

Lassen Sie mich darum einen zweiten Vorschlag der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hinzufügen. Die Fünfte Vollversammlung in Nairobi hat viel von der Notwendigkeit der gegenseitigen Fürbitte unter den Kirchen gesprochen. Die Gemeinschaft in der ökumenischen Bewegung soll als eine Gemeinschaft solidarischer Fürbitte verstanden werden. Auch wenn die Kirchen noch nicht in der Lage sind, die volle Gemeinschaft anzuerkennen, können sie sie doch in ihren Gebeten vorausnehmen. Sie können sowohl im Gottesdienst als auch durch das persönliche Gebet für die anderen Kirchen eintreten. Warum nicht diese Fürbitte ausdrücklicher und regelmäßiger üben? Warum es nicht nur während einer kurzen Gebetswoche im Januar oder an Pfingsten, sondern durch das ganze Jahr hindurch tun? Warum es nicht im allgemeinen, sondern konkret und unter Nennung der Kirchen tun? Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist dabei, einen Kalender auszuarbeiten, der die Gelegenheit bietet, durch das Jahr hindurch von Woche zu Woche jeweils für die Kirchen einer bestimmten Region Fürbitte zu leisten. Er soll nächstes Jahr vorliegen und kann dann von den Kirchen, die dazu bereit sind, eingeführt werden. Da das Sekretariat für die Einheit der Christen in Rom seine Mitarbeit zugesichert hat, wird die römisch-katholische Kirche in diese Gemeinschaft der Fürbitte mit eingeschlossen sein.

Der Gedanke mag selbstverständlich, vielleicht allzu selbstverständlich klingen. Es scheint mir aber, daß diese Gemeinschaft der Fürbitte die Voraussetzung für das consentire der Kirchen und darum auch den Konsensus unter ihnen ist. Die eine Taufe, die eine Eucharistie und die gegenseitige Anerkennung der Ämter wird aus dieser Gemeinschaft wachsen. Und ist die Fürbitte nicht selbst bei der Feier der Taufe, der Eucharistie und der Ordination eine wesentliche Dimension? Jede Taufe, und fügen wir hinzu jede Konfirmation, jede Eucharistie und jede

Ordination können schon heute zur Gelegenheit werden, derer zu gedenken, die dieselbe Taufe empfangen haben, dasselbe Abendmahl feiern und im Dienste desselben Evangeliums streiten. Paulus eröffnet fast alle seine Briefe mit der Versicherung, daß er der Empfänger in seinen Gebeten gedenkt, und er fordert sie in fast allen Briefen auf, seiner zu gedenken. Er entwirft damit das Bild einer Kirche vor uns, in der alle Teile gegenseitig durch die Fürbitte verbunden sind und einander in der „Teilnahme am Evangelium" stärken.

Die Confessio Augustana und das lutherische Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens

VON DANIEL OLIVIER

Die Katholiken haben durch die Presse erfahren, daß Rom sich anschickt, anläßlich des 450. Jahrestages des Reichstags zu Augsburg 1980 die *Confessio Augustana* anzuerkennen. So ist zum Beispiel in der *Documentation Catholique* zu lesen, daß Professor Schütte vom römischen Sekretariat für die Einheit der Christen in Daressalam erklärt hat, „daß Grund zu der Hoffnung besteht", daß die Vorbereitungsarbeiten für die eventuelle Anerkennung der *Confessio Augustana* durch die katholische Kirche „zu einem positiven Ergebnis führen". Die Kirchen der CA könnten dann seitens der katholischen Hierarchie als „wahre Kirchen Jesu Christi" anerkannt werden. Die katholische Kirche und die verschiedenen lutherischen Kirchen wären dann nicht mehr getrennt, sondern würden „wahre Schwesterkirchen" werden[1].

Das alles ist leider sehr vage. Das Kommuniqué der 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes ist nicht viel klarer: „Bedeutende römisch-katholische Theologen sind der Meinung, daß ihre Kirche möglicherweise die CA als einen besonderen Ausdruck des gemeinsamen christlichen Glaubens anerkennt".

Es darf sich nicht wiederholen, was mit dem Malta-Bericht geschehen ist, der in allgemeiner Gleichgültigkeit versandete. Alles, was die Annäherung zwischen Katholiken und Lutheranern betrifft, ist nicht zunächst eine Sache der „Schwesterkirchen", sondern der „Brüder im Glauben"; nicht Sache der katholischen Hierarchie, sondern der Katholiken. Eine Anerkennung der *Confessio Augustana* verfolgt im Grunde genommen nicht das Ziel, den Lutheranern einen Gefallen zu tun. Es geht vielmehr darum, die Gläubigen der katholischen Kirche für das lutherische Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens zu öffnen. Die Rolle des Papstes besteht nicht darin, Kirchen anzuerkennen, sondern die Katholiken dahin zu führen, daß sie die Wahrheit der Kirche und des Evangeliums erfassen, wo immer sie zu finden sei.

I. DAS KATHOLISCHE DESINTERESSE GEGENÜBER DER CA

Das römische Lehramt hat nicht die Gewohnheit, den Katholiken die Glaubensdokumente anderer Kirchen zu empfehlen. Es hat uns nie etwas von der *Confessio Augustana* gesagt. Aus meiner Umgebung hat niemand sie gelesen, und die

meisten wissen nicht einmal etwas von ihrer Existenz. Welche Tugenden wird man ihr plötzlich zuschreiben? Wie kann der Vatikan den lutherischen Kirchen bestätigen, daß die Katholiken einen Text *anerkennen*, der für sie und ihren Glauben nie etwas bedeutet hat?

Die alte Polemik ist nicht zur Ruhe gekommen. Hier zum Beispiel ein Bericht über die Ursprünge der CA und der Bekenntnisschriften der Reformation, der 1969 in Frankreich erschienen ist:

„Die Protestanten legten auf dem Reichstag zu Augsburg im Jahre 1530 drei Glaubensbekenntnisse vor. Das erste Bekenntnis im Hinblick auf Einfluß und Gewicht..., die CA, lehrt in sehr sachlicher und entschiedener Weise die Realpräsenz". Doch das zweite Bekenntnis, die *Confessio Helvetica* (Zwingli) läßt nur die symbolische Präsenz gelten. Das dritte Bekenntnis, die *Confessio Tetrapolitana* — von Bucer verfaßt —, scheint sowohl die Realpräsenz als auch die symbolische Präsenz zu lehren... „Die CA stammt aus Melanchthons Feder, doch dieser erste Versuch einer dogmatischen Einflußnahme genügte seinem Eifer nicht, er schrieb eine neue Glaubensformulierung, die *Confessio Saxonica*. In Augsburg lehrte er nicht nur die Realpräsenz..., sondern proklamierte Luthers ‚unfreien Willen' und machte den Menschen zu einer reinen Maschine unter der Hand Gottes. In Sachsen kleidete er das eucharistische Dogma in ein Gewand unentwirrbarer Worte und entwickelte die Lehre vom freien Willen bis zum Semi-Pelagianismus, wobei er der gefallenen Natur den Beginn der übernatürlichen Werke zuschrieb. Der rechtschaffenste unter den Protestanten — wie man Melanchthon gerne nennt — tat noch mehr: Während seines ganzen Lebens verwandelte und veränderte er die Confessio Augustana — in vier aufeinanderfolgenden Ausgaben — grundlegend, dieselbe CA, die von höchster Stelle gebilligt worden war und in seiner Kirche als Glaubensregel galt. Die Protestanten versammelten sich 1561 in Naumburg, um die Auswahl unter diesen vier Ausgaben zu treffen. Es ist unbekannt, welcher sie den Vorzug gaben, doch man weiß mit Sicherheit, daß sie keine der vier mißbilligen wollten, obwohl sie sich wie Licht und Finsternis, wie Ja und Nein zueinander verhielten. Ebenso vielfältig, ja hundertmal zahlreicher sind die verschiedenen Ausprägungen der Glaubensbekenntnisse, auf die Bezug genommen wird. Wie soll man in wenigen Zeilen die Bekenntnisse der *Apologie*, des *Konkordienbuches*, der Schmalkaldischen Artikel usw. wiedergeben... Und während die lutherischen Glaubensbekenntnisse untereinander in Konflikt gerieten, kamen die calvinistischen Glaubensbekenntnisse ihnen in die Quere, so daß es zu einem fürchterlichen Handgemenge einander widersprechender Dogmen kam. Welch tiefe Demütigung des Stolzes! Welche gerechte Bestrafung der Revolte! Was bieten uns ganze Kirchen als reinen Ausdruck des Evangeliums, als unwandelbare Form der göttlichen Wahrheit dar?

Voneinander abweichende Meinungen, vorübergehende Illusionen, Träume, die sich in Dunst auflösen ... "[2].

Diese Erläuterungen, die von Bossuet inspiriert sind, werden den Integristen zur Freude gereichen, in dem Falle, daß der Heilige Stuhl die CA annehmen sollte. Man kann daraus entnehmen, daß die Reformation noch andere Glaubensbekenntnisse gehabt hat, daß Melanchthon den Inhalt des „Bekenntnisses" von 1530 geändert hat und daß die CA nur eine der Bekenntnisschriften des Luthertums ist. Es stellt sich also ein ernsthaftes Problem, nämlich einmal die Frage nach dem wirklichen Lehrinhalt der CA und zum anderen die Frage nach dem Sinn bzw. der Bedeutung, die das Lutherum ihm heute noch zumißt, vor allem im Verhältnis zu den anderen Bekenntnisschriften: der *Apologie* der CA von Melanchthon, Luthers Großem und Kleinem Katechismus, den Schmalkaldischen Artikeln (1537) und dem *Konkordienbuch* (1577), das heißt der Konkordie zwischen den verschiedenen lutherischen Tendenzen.

Der Katholizismus ist im großen und ganzen nicht über die *Histoire des Variations* vom Bischof von Meaux hinausgekommen. Eines der katholischen Dogmen besagt, daß der Protestantismus keine beständige Lehre hat und auch nicht haben kann, weil er kein unfehlbares Lehramt hat. Darüber hinaus verfaßten die Verteidiger der römischen Orthodoxie in Augsburg eine erbitterte *Confutatio* der CA, und das Konzil von Trient erklärte sie in wesentlichen Teilen als häretisch, ohne sie allerdings bei Namen zu nennen. Man kann sich kaum vorstellen, daß Rom einseitig über einen Text befindet, der unter Lutheranern umstritten ist oder daß es seine Tradition und sein Dogma verleugnet und seinen Gläubigen empfiehlt, dem Ehre zu erweisen, was es selbst buchstäblich so lange verbrannt hat.

Worin liegen also die Gründe dafür, daß hier mit solcher Gewißheit ein Schritt vorgeschlagen wird, gegen den alles spricht und den der Heilige Stuhl noch nie zugunsten eines ähnlichen Textes unternommen hat?

II. 450 JAHRE LUTHERISCHER TREUE

Wenn es nur um die *Confessio Augustana* ginge, dann würde die ökumenische Freundschaft es dem Heiligen Vater höchstens nahelegen, Blumen zur Feier des Jubiläums zu schicken. Doch es kommt der *Glaube der Lutheraner* hinzu.

Die katholische Kirche hat die Lutheraner etwas spät, doch mit viel Freude entdeckt. Für den guten Katholiken, der in den Protestanten nur Häretiker sehen kann, sind die Lutheraner nicht die schlimmsten. Als Theologe habe ich vor allem mit ihnen zu tun, und meine Erfahrung hat mich gelehrt, daß eine Fülle von Fragen immer wieder auf das gleiche hinausläuft, nämlich die *Confessio Augustana.*

Der Lutherische Weltbund erkennt nur den *unveränderten* Text von 1530, dessen Original verlorengegangen ist, als gültig an. Philipp II. hatte ihn extra nach Spanien kommen lassen, um ihn zu verbrennen! Der ursprüngliche, von Melanchthon redigierte Text, der aus der Ferne von Luther dirigiert worden war (dem großen Reformator war aufgrund des Wormser Ediktes der Aufenthalt in Augsburg untersagt), wird als eine der *unverfälschten* Interpretationen des Wortes Gottes angesehen — „a pure exposition of the Word of God"[3]. Der Lehrkörper des Luthertums bildet ein unauflösliches Ganzes, das von der Schrift als höchster Norm und den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen bestimmt ist. Die oben erwähnten Bekenntnisschriften sind nur Interpretationen des Glaubens. Sie legen sich den Kirchen, den Pastoren und den Gemeindegliedern zwingend nahe, und alles, was die Polemik über die *Variationen* der lutherischen Kirchen sagen kann, vermag nichts daran zu ändern, daß die Lutheraner ein halbes Jahrtausend hindurch (mit gewissen Abweichungen ...) auf der gleichen Linie — der Linie des Glaubens — geblieben sind.

Die katholische Kirche kann nicht anders, als den positiven Einfluß der Bekenntnisschriften des Luthertums auf die Treue der lutherischen Kirchen zum Evangelium anzuerkennen. Die *Confessio Augustana* hat außerdem den anderen gegenüber den Vorteil, daß sie *aus ihrem eigenen Leben*, dem der römischen Kirche, *erwachsen ist.*

Sie entspringt in der Tat nicht der Initiative oder dem Wirken eines Privatdozenten; und sie ist noch viel weniger ein Angriff auf die Kirche. Sie geht auf die *legitime Autorität des Kaisers zurück*, den seine Krönung durch den Papst in Bologna gerade in seinem Auftrag bestätigt hatte, über das Wohl der Christenheit zu wachen. In diesem Falle ging es darum, den Religionsstreitigkeiten ein Ende zu machen, und darum wandte sich Karl V. nicht an die Reformatoren, sondern an die für die Bevölkerung verantwortlichen Obrigkeiten, die sich die Sache der Reformation zueigen gemacht hatten. Aus diesem Verfahren erklärt sich auch die Tatsache, daß Rom die CA nie ausdrücklich zu verurteilen brauchte: sie war nicht an die Adresse von Rom gerichtet! Noch heute hätte der Vatikan keine *juristische* Handhabe, um über die Gültigkeit der CA zu befinden. Sie kann für Rom nur ein *Kirchen*text sein, der ob seines Alters ehrwürdig ist, ein Denkmal des Glaubens, aus dem der evangelische Geist der lutherischen Gemeinschaften von Jahrhundert zu Jahrhundert Kraft und Nahrung schöpft. Selbst wenn die Einheit verwirklicht ist, wird es immer noch die *Confessio Augustana* geben, und damit wird die Frage der Anerkennung durch Rom zu einer reinen Zeitfrage.

Was in Augsburg zum Ausdruck kam, war die Leidenschaft der Kirche. Es ging nicht um Streitigkeiten von Theologen. Christen, Staaten, die dem Evangelium den Weg bereitet hatten, verteidigten ihr gutes Recht. Da das Papsttum nicht in

Erscheinung trat, mußte man darauf verzichten. Man suchte die Verbindung zur Kirche in der Tradition und in der Heiligen Schrift.

Der Text der CA ist aufrichtig — trotz der unvermeidlichen Berechnungen; er ist gemäßigt — trotz der Heftigkeit, die sich hinter bestimmten Erklärungen oder Überzeugungen verbirgt; und schließlich ist er christlich. Die aktuelle Bezugnahme auf die alten Bekenntnisse ist ein Ausdruck für die aufrichtige Zustimmung des Luthertums zu dem, was die Kirche immer gelehrt hat.

Der Text, der in achtundzwanzig Artikel aufgeteilt ist, besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil werden die Punkte aufgeführt, auf die man sich nach zehnjähriger Kontroverse geeinigt hatte. Im zweiten Teil werden Mißbräuche aufgezählt, die sich zumeist auch in den Augen der Katholiken als solche herausstellten. All das sollten Vorschläge für einen Dialog sein und keine Herausforderung. In der darauffolgenden Auseinandersetzung zeigte sich sowohl das Bemühen Melanchthons — von Luther mißbilligt —, den Weg der Konzessionen zu gehen, als auch die Unnachgiebigkeit der Katholiken. Bereits 1531 (Schmalkaldischer Bund) wurde klar, daß die Überzeugung, es käme zu einer Lösung *mit Waffengewalt*, schon sehr fest verankert war. So ist die CA vielleicht zu spät gekommen.

Das Gespräch auf dem Reichstag ging über den Katholizismus, so wie man ihn damals empfand und beurteilte. Melanchthon konnte hoffen, daß seine Darstellung der Dinge zu der Erkenntnis führen würde, daß es hier wirklich etwas zurechtzurücken galt, selbst im Bereich der Lehre. Für den Katholizismus ist es interessant zu wissen, was die Lutheraner zu diesem Zeitpunkt dachten und was sie in einem offiziellen Akt des Römischen Reiches deutscher Nation festhalten wollten. Die Kirche, von der sie sprachen, war nicht die lutherische Kirche, sondern die katholische Kirche, die noch von allen als die einzige Kirche betrachtet wurde. So bleibt also die CA zwischen den beiden betroffenen christlichen Strömen das, was sie vom ersten Tag an war: eine Gesprächsbasis.

III. DAS ZEUGNIS FÜR DAS EVANGELIUM

Der Katholizismus ist durch seinen Antiprotestantismus so entstellt, daß das beste Argument für eine Anerkennung der CA durch Rom der Hinweis zu sein scheint, daß die achtundzwanzig Artikel des Textes gar nicht so häretisch sind, wie man vorgegeben hatte.

In Wirklichkeit sind sie genau das, was die Kritik der tridentinischen Orthodoxie in ihnen gesehen hat. Indem man versucht, sie von dem Vorwurf der Häresie reinzuwaschen, bringt man Rom in die Verlegenheit, das dementieren zu müssen, was es in der Vergangenheit so feierlich bekräftigt hat, z. B. die Existenz der sieben Sakramente oder des Meß*opfers*. Rom kann sich das den meisten seiner

Gläubigen gegenüber nicht erlauben, und man kann sicher sein, daß mehr als einem Bischof in keiner Weise daran gelegen ist, einen solchen Schritt in Richtung auf die Protestanten zu machen. Und da ist ja auch noch Msgr. Lefébvre.

Was in der CA katholisch ist, das ist der Gedanke, daß die Kirche vor allem vom Evangelium lebt. Luther hat den Finger auf dieses Problem gelegt, das sich zu allen Zeiten stellt. Er hat für sich selbst das Evangelium wiedergefunden, d. h. die lebendige Gegenwart Christi im persönlichen Leben des Gläubigen — die lebendige Beziehung, von der auf jeder Seite der Evangelien die Rede ist — das Ende jeder Angst.

Er hat auch verstanden, daß die Kirche das Geschöpf des Evangeliums ist und daß sie nur existiert, um das Evangelium zu verkündigen. In seinem Gefolge haben viele begonnen, ihren Katholizismus im Lichte des Evangeliums zu revidieren. Weder der Papst noch der Kaiser hatten die Bewegung aufhalten können, die in weniger als zehn Jahren nicht nur für Massen von einzelnen, sondern für ganze Territorien, ja Staaten, Bedeutung gewonnen hatte.

In Augsburg stellte sich für Karl V. die Frage, wie die „Neuerer", die so viele Dinge aus dem Gleichgewicht brachten, ihre Erfindungen mit ihrer Treue gegenüber der Kirche vereinbarten. Die CA ist die Antwort auf diese Frage. Sie zeigt das Bild einer Kirche, die durch das Evangelium reformiert ist. Die Unterzeichner des Dokumentes wollen nur beschreiben, was sie für unerläßlich halten, und was sie tun. Und sie setzen das Evangelium an die erste Stelle (Artikel I-VI). Ansonsten begnügen sie sich mit einigen kurzen Bemerkungen und rechtfertigen nur ihre Abschaffung der schreiendsten Mißbräuche: das Verbot des Abendmahls unter beiderlei Gestalt, das Verbot der Priesterehe, das Joch der Beichte, die Fastenvorschriften, der Kauf von Messen, der Mißbrauch der Mönchsgelübde und der weltlichen Macht der Bischöfe.

Wenn auch Rom sich damals nicht entschließen konnte, einer solchen Bewegung zu folgen, sondern sie hartnäckig bekämpft hat, so muß es heute doch zugeben, daß der Protestantismus keine Bedrohung mehr darstellt und daß er während der Episode von Augsburg wahrhaft Zeugnis für das Evangelium abgelegt hat. Auch muß Rom die Beständigkeit bewundern, mit der dieser Grundzug der Confessio Augustana sich durch die lutherischen Generationen hindurch fortgepflanzt hat, während die anderen Bestimmungen des Textes der CA je nach Ort und Zeit unterschiedliche Wirkung hatten.

Was die Frage der Lehrstreitigkeiten, die Häresien, betrifft, so ist sie unabhängig von einer solchen Betrachtungsweise der *Confessio Augustana*. Keine der umstrittenen Fragen ist an einen einzigen Text gebunden, und vor allem besteht guter Grund zu der Überlegung, daß ein Glaubensbekenntnis nicht genau dasselbe ist wie ein Katalog von „Wahrheiten".

Glaubensartikel sind nicht wie Kaufhausartikel. Sie sind nicht unbedingt vollständig oder vollzählig. Das Glaubensbekenntnis spricht zum Beispiel weder vom Papst noch von der Transsubstantiation. Sie sind auch keine Fertigprodukte. Man hat das *homoousios*, das *filioque* usw. hinzufügen können.

Das bedeutet, daß ein Bekenntnis nicht nur Ausdruck des Glaubens ist, sondern darüber hinaus den *Glauben und die Verkündigung des Glaubens erzeugt.* Das Glaubensbekenntnis ist ein Höhepunkt der Erfahrung, die die Kirche von Christus und vom Heiligen Geist macht. Wenn territoriale Glaubensgemeinschaften sich dazu entschließen, feierlich ein Glaubensbekenntnis aufzustellen, dann befinden sie sich im Zentrum ihrer christlichen Erfahrung, und da ist es schwer, sich zu irren, denn der Grundsatz des Beistandes Christi bewährt sich vor allem in solchen Fällen. Daß nicht alle Einzelheiten des Ausdrucks orthodox sind, ist gewiß ein Problem. Doch der entscheidende Gesamtausdruck ist die Epiphanie der gelebten Glaubensregel, so wie sie sich den Gewissen aufdrängt. Somit ist verständlich, daß ein solcher Text bewahrt wird, daß er in die Liturgie aufgenommen wird und daß er zum Leitfaden für Unterweisung und Verkündigung wird. Er ist der Anker, zu dem man nach Zeiten des Irrens wieder zurückkehrt. Die erstaunliche Leistung der lutherischen Tradition besteht darin, erkannt zu haben, daß die CA aufgrund des ursprünglichen Kontextes einen dauerhaften Wert hat als Anschluß an die Kontinuität der Kirche und als natürliche Verbindung zum Katholizismus[4].

Die römische Kirche kann und muß nicht nur die CA „rezipieren", sondern muß den lutherischen Kirchen ein Lob dafür erteilen, daß sie einer so reinen und fruchtbaren Regel der Evangeliumsverkündigung treu geblieben sind. Es handelt sich hier für die alte Kirche des Abendlandes um eine Tugend, die aus ihr selbst erwachsen ist und der sie um so mehr huldigen kann, als sie, indem sie die Protestanten verstieß, sich dessen beraubte, was ihr gehörte und was die Vorsehung ihr durch den Dienst Luthers zurückgab. Das Evangelium gehörte wohl nach wie vor zur katholischen Gesamtausstattung, doch es konnte lange am Nagel hängenbleiben. Man gebrauchte es kaum, man wußte nicht, sich seiner zu bedienen. Das Luthertum dagegen ist in die Praxis umgesetztes Evangelium, in die Praxis umgesetztes Leben Christi, der Befreiung und Läuterung wirkt. Und es ist ebensosehr das Bemühen, der Kirche Substanz zu verleihen, nicht durch die Hypertrophie des Sakralen, sondern durch die uneingeschränkte Verkündigung der Rechtfertigung, die das Evangelium verheißt[5].

Die Anerkennung der CA durch den Katholizismus wäre ein Akt der Öffnung gegenüber dem Evangelium und gegenüber einem evangeliumsgemäßeren Verständnis der Kirche — und damit zugleich eine Prüfung. Doch das Bemühen um Umkehr wird ausgeglichen durch eine größere Freiheit, den Lutheranern brüder-

lich diejenigen Fragen zu stellen, die dem Katholizismus am Herzen liegen und die sehr oft auch Fragen um des Evangeliums willen sind. Die Aufhebung der Klöster z.B. war ein Irrtum: die religiösen Orden sind immer Quellen gewesen, aus denen die Kirche Kräfte des Evangeliums geschöpft hat[6].

Man könnte beschließen, sich in den Versuch einer *gemeinsamen* Interpretation der CA zu stürzen. Das würde die Möglichkeit bieten, die Meinungsverschiedenheiten besser einzuschätzen und den Antipapismus der anderen lutherischen Bekenntnisschriften einer Kritik zu unterziehen. Doch ein solches Unternehmen hat nur dann Sinn und Zweck, wenn es im Klima einer gemeinsamen Bezeugung des Evangeliums geschieht. Der Malta-Bericht über das Evangelium und die Kirche ist schon in diesem Geiste entstanden. Eine katholische Rezeption der CA wäre die logische Folge der Arbeit, die die Theologen der gemeinsamen Kommission schon geleistet haben.

Der Reichstag von Augsburg hätte zu einem Konzil führen können[7], das nicht das Konzil von Trient gewesen wäre. Die Wiedergutmachung einer verpaßten Gelegenheit (und welche Gelegenheit!) mag es rechtfertigen, daß sich Rom wenigstens einmal in die Schule derer begibt, die den Weg der Abkehr nur gegangen sind, weil sie als erste das Abenteuer des Evangeliums gewagt haben.

ANMERKUNGEN

[1] D. C. 1725 (7.-21. August 1977), S. 735. Ich bin in meinen Überlegungen ausgegangen von dem Artikel von R. Frieling, Katholische Anerkennung der CA, in: Materialdienst des Konfessionskundl. Instituts Bensheim 27. Jhg., Nr. 5/6 (Sept.-Dez. 1976), S. 85. Dabei habe ich viele Fragen nicht behandeln können. Cf. W. Maurer, Historischer Kommentar zur CA, 1 (Einleitung und Ordnungsfragen), 1976. Th. Beer, M. Habitzky, in: Catholica 30 (1976), S. 77-88. V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der CA (1530) und die Stellungnahme der kathol. Kontroverstheologie zw. 1530 und 1535, Wiesbaden 1970; Anerkennung der CA durch die kathol. Kirche? in: Internat. kathol. Zeitschr. 4 (1975), S. 298-307. H. Immenkötter, Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im Aug. u. Sept. 1530, Münster 1973. H. Schütte, Um die Wiedervereinigung im Glauben, 1959[2]. Zum Text der CA: Neben der kritischen Ausgabe „Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche" siehe: La Confession d'Augsbourg 1530, Editions luthériennes, Paris-Strasbourg 1949. Die Texte zu „Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?" liegen als Ökumenische Perspektiven Nr. 9 inzwischen vor (Anm. des Verlages).

[2] F. Gaquere, Les suprêmes appels de Bossuet à l'unité chrétienne, Paris, Beauchesne 1969, S. 211-212. G. macht sich diesen Bericht zueigen, den er von einem der Herausgeber der Werke Bossuets übernimmt.

[3] Offizieller englischer Text. Vgl. P. Meinhold, Ökumenische Kirchenkunde, 1962, S. 296.

[4] Cf. R. Mehl, „La place de la confession de foi dans l'élaboration dogmatique", in: Parole et dogmatique. Hommage à Jean Bosc, Paris 1971, S. 214-225.

[5] Ich bin mir dessen bewußt, daß viele Lutheraner sich kaum für die CA interessieren. Ich vermeide es, Beispiele zu nennen. Hier liegt vielleicht die größte Schwierigkeit für eine Anerkennung der CA durch Rom: der Papst kann nicht lutherischer sein als die Lutheraner. Eins ist gewiß, nämlich daß die CA für den Katholizismus eine Garantie für die *Identität* der lutherischen Kirchen ist.

[6] „... so ist es doch keine Frage, daß mit seiner Ablehnung (i. e. des Mönchstums) der Reformation für die Einlösung des Evangeliums wertvolle Möglichkeiten verlorengegangen sind ...", Meinhold, op. cit., S. 324.

[7] „Die *Confessio* wird von außen gefordert, sie ist ein ausdrücklicher Befehl der traditionellen Kirche an die neuen Kirchen im Hinblick auf ein Konzil der Reform und der Versöhnung, das sich anbahnt", P. Chaunu, Le temps des Réformes, Paris 1975, S. 517.

Zum Vorhaben einer „katholischen Anerkennung der Confessio Augustana": Ökumene auf Kosten Martin Luthers?

VON PETER MANNS

Vorerwägung

Die ökumenisch engagierte Christenheit klagt seit mindestens einem Jahrzehnt in steigendem Maß über die scheinbare Erfolglosigkeit all ihrer Bemühungen. Stagnation und Frustration sind die sattsam bekannten Schlagworte, mit denen die enttäuschte Bewegung nicht ohne Selbstmitleid ihre dem Wüstenzug des Gottesvolkes vergleichbare Situation einerseits beklagt, während sie mit den gleichen Parolen einseitig den uneinsichtigen Kirchenleitungen aller Konfessionsschattierungen die Schuld für den Immobilismus und die Rückschrittlichkeit in die Schuhe schiebt. Wie sich am Beispiel des Augsburger Pfingsttreffens oder an dem zunächst gescheiterten Ämter-Memorandum[1] zeigen ließe, kam es dabei sehr schnell zu einer nicht nur für deutsche Verhältnisse seltenen Aktionsgemeinschaft zwischen den leidenschaftlich Engagierten aus der Bewegung und führenden Repräsentanten der wissenschaftlichen Theologie[2]. Auf der Anklagebank aber sitzen einsam und gelegentlich ebenso hilflos wie eingeschüchtert die Repräsentanten des einst so mächtigen Episkopats und des leitenden kirchlichen Amtes, umgeben von der kleinen Elite der sie beratenden, manchmal aber auch schon unterwanderten Gremien und den wenigen noch im Kronrat verbliebenen Theologen, die — massenpsychologisch gekonnt im vorhinein als Vertreter einer reaktionären Hoftheologie abqualifiziert[3] — nicht nur den speziellen Unmut der Bewegten zu ertragen haben, sondern gelegentlich (wie am Projekt der hier diskutierten „Anerkennung" erkennbar wird!) auch der Versuchung erliegen, gleichsam wie Absalom im Vorzimmer Davids ihre Bischöfe, Kardinäle und sonstige Würdenträger auf die abschüssige Piste gewagter Programme und Aktionen zu locken, auf der dann die meist nicht sehr sportliche Hierarchie sich durch ihre wedelnden Versuche von der unglücklichsten Seite zeigt. Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn ein so hochverdienter und keineswegs progressiver Ökumeniker und Theologe wie P. Heinrich Bacht S. J. in seinem bilanzartigen Bericht über den derzeitigen Stand des „Anerkennungs-Projektes" unter der bezeichnenden Überschrift „Im Ökumenismus doch etwas Neues" gegen die Kritik der ökumenischen Basis das Verdienst der zu Unrecht getadelten Hof- oder Kronrats-Theologen und der gelästerten Kurie gebührend, wenn auch ein wenig einseitig unterstreicht[4]. Kritischer berichtet der evangelische Theologe und Ökume-

niker Harding Meyer unter der Überschrift „Ein überraschender Rollentausch: Augsburgisches Bekenntnis als Dokument der Einheit?“ [5] über die gesamte Vorgeschichte und das Anliegen der geplanten „katholischen Anerkennung der Confessio Augustana (= CA)“. Auf die angeführten Berichte und die freilich nicht vollständige epd-Dokumentation [6] verweisend, sind wir in der glücklichen Lage, uns für die Einleitung in das Thema auf die nachstehenden knappen Bemerkungen beschränken zu können:

Es entspricht den Tatsachen, daß das gesamte Projekt primär auf *katholische Initiativen* zurückgeht und darum ohne Übertreibung als eine „katholisch-ökumenische Gabe“ zum bevorstehenden Augustana-Jubiläum (1530—1980) bezeichnet werden darf. Das Besondere dieser katholischen Initiative wird vor allem dann deutlich, wenn wir sie mit der sattsam getadelten Hartnäckigkeit vergleichen, die Kardinal J. Willebrands, sein Einheitssekretariat und die ihn beratenden Theologen anläßlich des vergangenen Jubiläums bewiesen, als sie sich hinsichtlich der Bann-Aufhebung für Luther — gefordert vor allem durch die Bürger-Initiative des Wormser Manifestes — taub stellten [7], was ihnen im Grunde nur von seiten der evangelischen Theologie und Christenheit — immerhin auch ein ökumenischer Trostpreis! — ein gewisses Lob einbrachte. Im Fall des neuen Jubiläums aber stehen wir nun vor grundlegend anderen Verhältnissen:

Diesmal hat auf katholischer Seite ein ebenso prominenter wie kompetenter Theologe vom Range J. Ratzingers — dessen kirchlichdienender Einsatz für die Theologie mit Recht durch die Ernennung zum Erzbischof von München-Freising und durch die gleich darauf folgende Erhebung zur Würde des Kardinalats honoriert wurde — das Patronat für das neue Vorhaben übernommen [8]. Nicht von ungefähr ist es denn auch ein Schüler J. Ratzingers, nämlich der in Münster wirkende Kirchenhistoriker V. Pfnür, der nach dem Erscheinen seiner grundlegenden Untersuchung über die Rechtfertigungslehre der CA [9] wenige Jahre später durch eine Reihe von Aufsätzen das Projekt im Detail begründete und propagierte [10]. Noch auffallender ist im Falle des bevorstehenden Augustana-Jubiläums die ungewöhnlich freundliche Stellung der Kurie und des deutschen Episkopats. Denn mag auch eine verbindliche Stellungnahme der römischen Dikasterien noch ausstehen, so kann doch nicht bestritten werden, daß das Jubiläumsvorhaben beim vatikanischen Einheitssekretariat eine überraschend positive Aufnahme fand. Diesmal fehlt nicht nur jede Spur von Abwehr oder Zurückhaltung, sondern diesmal sind es die offiziellen Vertreter des Einheitssekretariats — angefangen vom Vizepräsidenten über Msgr. Ch. Moeller und den zuständigen Referenten Prof. H. Schütte bis hin zu Bischof Hans L. Martensen —, welche die Aufgabe übernahmen, das Vorhaben den leitenden Gremien und der Vollversammlung des LWB zu unterbreiten und um entsprechende Unterstützung bei der Durchfüh-

rung zu bitten. Der entschlossene und engagierte Einsatz, mit dem vor allem der zuständige Referent H. Schütte für das neue und unerwartete Anliegen eintrat, blieb denn auch nicht ohne den gewünschten Erfolg bei den Brüdern aus den lutherischen Kirchen: Wenn auch vielleicht nicht ganz so „spontan" — wie H. Schütte es darstellt[11] —, machten die zuständigen Gremien des LWB und die Vollversammlung selbst, unterstützt von so prominenten Vertretern evangelischer Theologie wie W. Pannenberg, V. Vajta und H. Meyer, das Anerkennungsvorhaben zu dem ihren[12]. Seitdem erschienen in den Fachzeitschriften und den entsprechenden Nachrichtendiensten wie epd und KNA zahlreiche Studien bekannter evangelischer und katholischer Autoren[13], die trotz konfessionsspezifischer Differenzierungen und lavierend vorsichtiger Zwischenbilanzen[14] das große „ökumenische Vorhaben" durchweg bejahen, was naturgemäß nicht ohne entsprechendes Echo in der Öffentlichkeit blieb. In der großen Presse hat offensichtlich der *Rheinische Merkur* die vornehme Aufgabe übernommen, dem in der Tat epochalen ökumenischen Unternehmen die notwendige Publicity zu verschaffen und sicher auch den Feuerschutz, sollte ein solcher notwendig werden[15]. Bezeichnend für den Stand der Debatte scheint es, daß von wenigen Ausnahmen abgesehen[16] die überwiegende Mehrheit der Autoren das Vorhaben begrüßt und grundsätzlich für realisierbar erklärt. Dies gilt trotz der Kataloge von den natürlich auch erwähnten Schwierigkeiten[17], die jedoch — weil in den meisten Fällen schon im vorhinein als grundsätzlich überwindbar erklärt — keine ernsthafte Aporie zu schaffen vermögen und darum bald zu sekundären Randfragen verblassen. Trotz der mit mehr oder minder großem Tiefgang erörterten Frage, was denn präzise unter dem Wort *Anerkennung* zu verstehen sei[18], geht es den meisten Autoren in Wirklichkeit nur noch um die Modalitäten der Realisierung des Projektes und um das Ausmaß der aus der Anerkennung zu folgernden ekklesialen Konsequenzen. Diese euphorisch gestimmte Grunderwartung, bei der sich die Hoffnungen der Öffentlichkeit unmittelbar stimulierend auf die theologisch verantwortlichen Ökumeniker auswirken, belastet naturgemäß vor allem jene relativ wenigen Beobachter, die über der eigenen ökumenischen Begeisterungsfähigkeit ihre kritische und selbstkritische Sorge um das große Anliegen der Ökumene nicht vergessen können. Bedenklich stimmt vor allem, wenn man beim Vergleich der erwähnten Schwierigkeitskataloge mit den vorliegenden Untersuchungen feststellen muß, das bisher höchst gewichtige Fragenkomplexe überhaupt noch nicht oder doch keinesfalls ausreichend bedacht und geklärt wurden. Damit stehen wir beim eigentlichen Thema unserer Überlegung. Alle anderen noch offenen Fragen methodisch ausklammernd, beschränken und konzentrieren wir uns darum auf das im Untertitel unseres Aufsatzes angesprochene Problem.

Wer in der vorstehend skizzierten hermeneutischen Situation die Frage aufzuwerfen wagt, ob das ökumenisch so gutgemeinte Projekt im Endergebnis schließlich nicht doch auf den Holzweg einer *Ökumene auf Kosten M. Luthers* gerät, muß mit ernsten Schwierigkeiten rechnen. Denn sowohl die in ihrer Erwartung enttäuschte Öffentlichkeit als auch die meist recht reizbaren Fachgenossen dürften in einer Weise reagieren, die sich dem Autor im besten Fall als eine Art von Klassenkeile präsentieren wird. Bei ein wenig selbstkritischem Abstand von der eigenen These ist es nicht einmal schwer, den vermutlich zornigen Reaktionen mit einem gewissen Verständnis entgegenzusehen. Denn wer darf es sich schon leisten, bei seiner unbefangenen Überlegung von der Annahme auszugehen, die immerhin den Vorwurf impliziert, daß so illustre Ökumeniker wie die theologischen und kirchlichen Promotoren eines in der Tat epochalen Projektes bei der Ausarbeitung und Realisierung ihres Vorhabens die *geistliche Autorität* Vater Luthers für die Reformation und also die Substanz des *reformatorischen Erbes* vernachlässigt haben könnten? Wir wollen die provozierende Spitze dieser Fragestellung nicht dadurch abstumpfen, daß wir gleich einleitend hervorheben, was als Ergebnis des Aufsatzes klar werden wird, daß selbstverständlich auch der Verfasser das bevorstehende Augustana-Jubiläum als ein ökumenisches Ereignis ersten Ranges erachtet, dessen Anliegen gebührend zu feiern und für die erstrebte „Una sancta Ecclesia" sorgsam zu erschließen ist. Aber statt verbaler Erklärungen erscheint mir im Blick auf dieses Ziel jene Provokation geeigneter, die immer dann sich als unvermeidlich aufdrängt, wo immer Projekte wie das unsere im harten Licht der *Wahrheitsfrage* zu bedenken sind, weil sie trotz bester Intentionen die *Existenz* der Ökumene selbst und mit ihr alle bisher erreichten Erfolge radikal zu gefährden scheinen.

Es ist daher nicht das Motiv einer Art von Mutprobe und noch weniger das Bedürfnis nach persönlicher Polemik, sondern einfach der Zwang einer Überzeugung, die mich drängt, mir eine Sorge vom Herzen zu schreiben, die schon Luther selbst bewegte, sein wochenlanges Schweigen gegenüber Melanchthon zu brechen, um den Freund in einer ganzen Serie ungewöhnlich harter Briefe vor den Gefahren einer *Philosophia* zu warnen, die im eklatanten Widerspruch zum Glaubensgehorsam der auf Gottes Wahrheit verpflichteten *Theologia* den verzweifelten Versuch unternimmt, die in Augsburg gestellte ökumenische Aufgabe gleichsam mit eigener Hand zu lösen[19]. Frei von jedem Mutwillen, gehe ich also die gestellte Aufgabe allein aus der Sorge um die Sache an, wobei ich mich persönlich an die Hoffnung klammere, daß die in der Folge vorzutragenden kritischen Argumente selbst mich wohl am wirksamsten vor den offen oder insgeheim geäußerten Vorwürfen eines subtilsubversiven „Anti-Ökumenismus" schützen werden. So belasse ich es im Blick auf die sicher nicht leicht zu gewinnende Ver-

ständnisbereitschaft des Lesers bei einem einzigen persönlichen Argument: Die folgende Darlegung — so hoffe ich jedenfalls — wird selbst zeigen, daß sie aus der Feder eines *„katholischen Schülers* des Reformators" stammt, der in mehr als zwei Jahrzehnten die geistliche Vaterschaft M. Luthers nicht nur wissenschaftlich entdecken, sondern auch spiritualiter für sich selbst und im amtlichen Dienst am Glauben der eigenen Brüder *erfahren* durfte.

Aus dieser Grundhaltung sei nachstehend die folgende These mit aller erforderlichen Akribie und Nüchternheit aufgezeigt und bewiesen: I. Der Ansatz des zur Diskussion stehenden „Anerkennungsvorhabens" führt aufgrund der hermeneutischen Prämissen zwangsläufig zu der ökumenisch lebensgefährlichen *Melanchthonisierung Luthers* oder nimmt sie ungewollt als Risiko und Preis für den erstrebten Erfolg in Kauf. II. Das damit angedeutete Fehlurteil wird durch das Selbstverständnis moderner Ökumene nicht nur insgeheim *gefördert*, sondern förmlich *gefordert* durch den logischen Zwang der herrschenden *Vorurteile*. III. Schließlich soll auf dem Hintergrund der Historie wenigstens andeutungsweise aufgezeigt werden, daß sich das wahre ökumenische Potential der CA ohne Schmälerung der Verdienste Melanchthons nur durch eine ergänzende, korrigierende und vertiefende Deutung von Luther her erschließen läßt.

I. Die „Melanchthonisierung Luthers" als Voraussetzung oder Konsequenz des „Anerkennungsvorhabens"

Beginnen wir die erste Überlegung mit der bereits oben als merkwürdig apostrophierten Feststellung, daß es in den erwähnten Problemkatalogen vor allem die unmittelbar mit Luther zusammenhängenden *historischen* und *geschichts-theologischen* Schwierigkeiten sind, die in den bisherigen Untersuchungen schlicht übergangen oder nur unzureichend behandelt wurden, ohne daß man sich durch dieses Fehlen grundlegender Voraussetzungen auch nur im geringsten bei der fortschreitenden Realisierung des Projektes hätte stören lassen[20].

Diese Bemerkung verdient besondere Beachtung im Blick auf die doch sicher ernstgemeinte Einschränkung, die Kardinal J. Ratzinger bei der Publikation seines im Januar 1976 vor der Grazer ökumenischen Akademie gehaltenen Vortrags zum Thema „Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus" gemacht hat, wobei es uns relativ unerheblich zu sein scheint, ob sie bereits im Vortrag selbst oder erst als nachträgliche Anmerkung anläßlich des Drucks formuliert wurde. Die Anmerkung Kardinal J. Ratzingers bezieht sich auf die im Vortrag geäußerte Überzeugung, wonach unsere Bemühungen um „Kirchengemeinschaft" mit den Kirchen „lutherischer Provenienz" ihren „Bezugspunkt" in den „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche" haben müssen, während „den Privattheologien" diesbezüglich unmittelbare Bedeutung „nur in dem Maß" zu-

erkannt werden kann, „in dem sie auf solch Gemeinschaftliches hinführen“ [21]! Die dazu gemachte Anmerkung aber lautet: „In diesem Zusammenhang müßte natürlich vor allem die Frage geklärt werden, welche Bedeutung der Theologie Luthers im Verhältnis zu den Bekenntnisschriften zukommt. Solange darüber nicht eine einigermaßen allgemein anerkannte Aussage gefunden ist, bleibt auch alles andere unsicher“ [22].

Solange also kein einigermaßen sicherer Konsens über die Bedeutung der Theologie Luthers im Verhältnis zu den Bekenntnisschriften vorliegt, bleibt auch die gesamte Prognose hinsichtlich der kirchlichen Folgen des Anerkennungsvorhabens unsicher! Bei Licht betrachtet, formuliert J. Ratzinger in seiner Anmerkung eine „vorgängig zu erfüllende Bedingung“, ohne deren Realisierung alles andere in der Luft hängt. Der Sache nach aber — und auch diesbezüglich scheint ein Mißverständnis ausgeschlossen — geht es dabei um eine Aufgabe, die in den Kompetenzbereich der „historisch-theologischen Luther-Forschung“ und nicht in den der „systematischen Luther-Deutung“ fällt. Bis dahin können wir Kardinal J. Ratzinger nicht nachdrücklich genug beipflichten. Widersprechen müssen wir ihm jedoch, wenn er unter Hinweis auf „die Forschungen der letzten Jahre“, d. h. konkret auf die Arbeit des Augustana-Forschers V. Pfnür anzudeuten scheint, daß die „vor allem“ zu klärende „Frage“ inzwischen geklärt sei oder sich auf dem Weg einer sachgerechten Klärung befinde [23]. Da auch H. Schütte, wenngleich ohne förmliche Berufung auf V. Pfnür, von derselben irrigen Annahme ausgeht [24], beginnen wir den Beweis unserer ersten These zweckmäßigerweise mit einer kritischen Würdigung der Ansätze V. Pfnürs, der direkt oder indirekt bei der späten Anerkennung der CA die favorisierte Rolle des Kronzeugen oder des allein zuständigen Gutachters übernommen hat.

Um wahrscheinliche Mißverständnisse möglichst schon im Keime zu ersticken, sei gleich hier in aller Verbindlichkeit erklärt, daß V. Pfnür unter den katholischen Forschern unbestritten das Verdienst zukommt, an der Rechtfertigungslehre der *Confessio Augustana* den ökumenisch höchst relevanten Beweis erbracht zu haben, daß in jenem zentralen Lehrpunkt, den Luther selbst als „articulus stantis et cadentis Ecclesiae“ zu bezeichnen pflegte, kein grundlegender oder gar kirchentrennender Dissens zu der recht verstandenen katholischen Rechtfertigungslehre besteht. Der so leicht entstehende Verdacht persönlicher Spannungen sollte nicht zuletzt auch deswegen a priori abgewiesen werden, weil ich mich als langjähriger Mitarbeiter und Schüler von Joseph Lortz, dem sich V. Pfnür laut Vorwort seines Werkes als „Vater der katholisch-ökumenischen Lutherforschung“ dankbar „verbunden“ weiß [25], gemeinsam mit dem als Doktorvater fungierenden Freund E. Iserloh ohne Vorbehalt für die Aufnahme der Monographie in die Veröffentlichungsreihe des *Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Abend-*

ländische Religionsgeschichte, einsetzte. Mit der ganzen „Lortz"-Schule bemüht, die gleiche These für den frühen, mittleren und alten Luther unter Beweis zu stellen, beginnen meine rein sachlichen Vorbehalte erst da, wo V. Pfnür es unternahm und für angezeigt hielt, den an der „Rechtfertigungslehre" aufgezeigten Konsens auf das Amtsverständnis und schließlich auf die „Anerkennung der gesamten CA" als „katholisches Bekenntnis" auszudehnen. Aus der Serie von Aufsätzen, mit denen V. Pfnür sich konsequent und zielstrebig für die Realisierung seines Anliegens einsetzte[26], beschäftigen wir uns vor allem mit der ersten programmatischen Studie des Verfassers[27], der nach erfolgreichem Echo in der gleichen Zeitschrift gleichsam als konkretisierender Beweis unter derselben Überschrift ein zweiter Teil folgte[28].

Auf dem Hintergrund des seit 1970 geführten ökumenischen Dialogs im allgemeinen und des katholisch-lutherischen Dialogs im besonderen und dessen unbestreitbar positiven Ergebnissen in den früher für die Verständigung hoffnungslos erscheinenden Fragen nach Taufe, Eucharistie und Amt[29] entwickelt V. Pfnür sein Anerkennungsvorhaben als konkreten Schritt „zum Aufbau gegenseitigen Vertrauens und der Vertiefung der gemeinsamen theologischen Basis"[30].

Die Kritik erwacht erst — abgesehen von der hier methodisch ausgeklammerten Frage, ob die Ausführungen der CA angesichts der besonders typischen Auslassungen[31] für die erstrebte „Anerkennung als katholisches Bekenntnis" wirklich ausreichen —, wo V. Pfnür auf die doppelte Zielsetzung des Projektes eingeht.

So erscheint es uns als ökumenisch problematisch, wenn als erste Zielerwartung formuliert wird, daß „mit einer derartigen Anerkennung" die „Augsburgische Konfession in ihrer historischen und gegenwärtigen Bedeutung als Ausdruck evangelisch-lutherischen Glaubens ernst genommen" werden solle[32]. Denn niemand wird gerne ernst genommen, um damit festgelegt zu werden auf ein historisches Dokument von zweifellos gegenwärtiger Geltung, ohne daß ihm gleichzeitig der Spielraum einer geschichtlich lebensnotwendigen Wandlung im Glaubensbewußtsein eingeräumt wird.

Noch unmittelbarer mit unserem Thema hat es jedoch die in ihrer Formulierung zunächst recht harmlos klingende zweite Zielvorstellung zu tun, wonach durch die erstrebte Anerkennung „gleichzeitig ein katholisches Bild des Luthertums abgebaut werden soll, das vor allem durch polemisch überspitzte reformatorische Äußerungen aus der bewegten Umbruchszeit von 1520/21 bestimmt ist, die in Sammlungen ketzerischer reformatorischer Sätze konserviert wurden, auch wenn sie ... in der *Confessio Augustana* bereits korrigiert waren"[33]! Soviel über die Zielsetzung der von V. Pfnür inspirierten, durch die Ökumenische Bistumskommission Münster am 19. Juni 1974 für die DBK unverfänglich formulierte Anregung, deren Grunddefekt es nachstehend zu erkennen und zu beweisen gilt.

In formaler Sicht krankt das solchermaßen umschriebene Vorhaben vor allem daran, daß V. Pfnür bei seiner Begründung stets von einer Voraussetzung ausgeht, deren Richtigkeit in sich selbst niemals untersucht und bewiesen, sondern allenfalls durch verschiedene publikumswirksame Anmutungen suggeriert wird! Die als Axiom behandelte Voraussetzung aber lautet: „Die *Confessio Augustana* ist nicht nur *legitimer Ausdruck*, sondern zugleich *verbindlicher Maßstab* evangelischen-lutherischen Glaubens!"

Anders formuliert: „Nicht *Luther* selbst ist der geistliche Urheber der Reformation und sein Werk nicht der Maßstab des Evangelisch-Lutherischen, sondern die durch *Melanchthon* redigierte sowie durch die evangelischen Fürsten und Stände unterzeichnete *Confessio Augustana!*"

Schon hier sei mit einiger Verwunderung gefragt, wie es möglich war, die grundsätzliche Zustimmung führender Repräsentanten des modernen Luthertums für ein Projekt zu gewinnen, das nachweislich von einer so „luthero-phoben" Voraussetzung ausgeht? Bevor wir jedoch auf dieses spezielle Problem zurückkommen, ist zunächst der Nachweis zu führen, daß V. Pfnür tatsächlich von diesem Axiom ausgeht.

Bei oberflächlicher Lektüre der Studie V. Pfnürs könnte unser Vorwurf unter zwei Aspekten bestritten und als polemische Unterstellung zurückgewiesen werden. Denn einmal bemüht sich V. Pfnür zunächst geflissentlich, die CA nicht förmlich als „Maßstab" bzw. sachlich als „Kriterium" oder „Norm" des „Reformatorisch-Lutherischen" zu bezeichnen. Er bevorzugt vielmehr die dehnbare Wendung, wonach die CA nur „als Ausdruck evangelisch-lutherischen Glaubens" [34] verteidigt oder die entsprechende Gegenthese — die CA ist im Vergleich mit den frühen Schriften Luthers „kein voller Ausdruck der protestantischen Auffassung" [35] — zurückgewiesen wird. Zum anderen ist er sichtbar nicht daran interessiert, Luthers Vorbehalte gegenüber der CA und deren Redaktor Melanchthon gebührend deutlich zu machen. Er bemüht sich vielmehr umgekehrt, den vielzitierten Vorwurf des Reformators gegen die „Leisetreterei" Melanchthons im Widerspruch zum Kontext des gesamten Briefwechsels der fraglichen Zeit und zu den strengen Regeln historischer Hermeneutik in ein Lob für Mag. Philippus umzudeuten, um auf diese Weise für den Leser den Eindruck entstehen zu lassen, der auf der Koburg isolierte und wartende Reformator sei ohne Einschränkung mit Melanchthons CA einverstanden gewesen [36].

Leider ist es jedoch nicht schwer, beide Verteidigungsversuche V. Pfnürs überzeugend zurückzuweisen, indem sie sich von den weiteren Darlegungen und Quellen her entweder als eine Art Finte oder als grobe Verzeichnung der Wirklichkeit erweisen.

Denn wie könnte V. Pfnür „die Anerkennung der CA" — käme ihr nicht wirklich „normative Bedeutung" für das „Evangelisch-Lutherische" zu — „als Ausdruck der Korrektur eines polemisch verzerrten Bildes der Reformation" und sogar „als Schlüssel zu einer gemeinsamen katholisch-lutherischen Wertung der Reformation" [37] bezeichnen und im vorhinein zelebrieren? Wenig später läßt er denn auch den relativierend-einschränkenden Terminus „Ausdruck" fallen, um offen zu erklären, was „sich dem unvoreingenommenen Betrachter" des „Sachverhalts" (womit alle anders Urteilenden pauschal der Verkehrung eben dieses Sachverhalts geziehen werden!) präsentiert, nämlich die Tatsache, daß es „ja gerade" „Sinn und Ziel der Confessio Augustana" war, „den Maßstab des Lutherisch-Reformatorischen zu setzen" [38]!

Dieser Kathederentscheidung des Augustana-Forschers V. Pfnür liegt ein historisches Urteil über die Bedeutung des Reformators für die Entstehung und die „Kirchwerdung der Reformation" zugrunde, das zwar von J. Ratzinger global übernommen wurde [39], das aber mit Sicherheit auf den geschlossenen Widerspruch der besten Vertreter der modernen evangelisch-katholischen oder auch ökumenischen Lutherforschung stoßen wird bzw. stößt, sofern Forscher wie K. Holl, H. Rückert, H. Bornkamm und J. Lortz nur noch über das Grab hinaus oder am Tage des Gerichtes zu antworten vermögen. Die sich als historisches Urteil präsentierende Feststellung V. Pfnürs aber lautet:

„In den zwanziger Jahren des 16. Jhs. wurde Luther zum Aushängeschild einer breiten Bewegung, in der die verschiedensten und meist in irgendeiner Konfliktsituation mit dem Klerus stehenden Gruppen (Humanisten, Ritter, Bauern, Handwerker, Reichsstädte, Fürsten) sich als Anhänger der neuen Lehre verstanden." Abgesehen von der durch die „Verquickung des reformatorischen Anliegens Luthers mit den soziopolitischen Interessen", „wurde das theologische Spektrum" durch den Prozeß der inneren Differenzierung „der Anhänger (Karlstadt, Müntzer, Schwärmer, Täufer, Zwingli, Agricola [40]) der neuen Lehre immer breiter" und heterogener. Nach Konstituierung „der ersten reformatorischen Gemeinden" reichte jedoch die Polemik „gegen einzelne Punkte" nicht mehr aus, sondern es wurde „umgekehrt" notwendig, „das wesentlich Christliche in reformatorischer Sicht" darzulegen. Auf diesem höchst bewegten Hintergrund der zwanziger Jahre erschließt sich nun für V. Pfnür Zielsetzung und Leistung der CA: „In Abgrenzung gegenüber der breiten reformatorischen Bewegung und in der positiven Darlegung ‚der Summa der Lehre ...' wird in der Confessio Augustana der Maßstab des Evangelisch-Lutherischen gesetzt" [41].

Aus begreiflichen Gründen scheut sich V. Pfnür, in seinem nicht gerade leicht zu überschauenden Artikel, die Urheberschaft Luthers und Melanchthons im Blick auf die Reformation klar zu unterscheiden. Abgesehen von dieser verständlichen

Hemmung, sind jedoch die Grundthesen des Verfassers klar genug, um diesbezüglich kein Mißverständnis aufkommen zu lassen.

So steht etwa für V. Pfnür fest, daß uns der frühe Luther — die genaue Datierung schwankt zwischen den Schriften von 1520/21[42] oder dem gesamten Opus von 1520—1525[43] —, verglichen mit der CA in ihrer besonderen „Funktion" und dem „literarischen Genuß eines offiziellen, von den maßgeblichen Repräsentanten unterschriebenen Bekenntnisses"[44], lediglich eine „Vielzahl reformatorischer Flugschriften und polemischer Gelegenheitsschriften" hinterlassen hat[45]. Dieselbe These begegnet uns, wo der Verfasser unter Ablehnung der angeblich erst „seit dem neunzehnten Jahrhundert praktizierten Methode, die Confessio Augustana am frühen Luther zu messen" an erster Stelle geltend macht, daß sich „aus dem Selbstverständnis des frühen Luther" „kein der CA vergleichbarer Anspruch" ergebe[46].

Diese mehr formale Argumentation ist jedoch bei V. Pfnür durch die historische und theologische Überzeugung gestützt und getragen, wonach Melanchthon das Verdienst zukommt, die ursprünglich gemeinsam vertretenen Positionen lange vor Luther als „polemisch überspitzte reformatorische Äußerungen" erkannt und sodann im Zuge der Bekenntnis- und Gemeindebildung bei der positiven Formulierung der „Lehre" als „Darstellung des wesentlich Christlichen in reformatorischer Sicht" eliminiert und korrigiert zu haben[47]. Die angeführten Belege wie die Rückkehr zur Autorität der altkirchlichen Christologie und den frühen Konzilien, die Preisgabe des Determinismus in der Frage der Willensfreiheit, die Einsicht in die Notwendigkeit der Buße und die Bedeutung der guten Werke sowie die Rückkehr zur Unterscheidung zwischen Erb-, Tat- und Tod-Sünde sind dürftig[48]. Mehr noch — ausgenommen vielleicht die der Schrift „De servo arbitrio" entnommenen Positionen[49] —, sie beweisen nichts, weil sie alle auf à la Cochlaeus gesammelten Sätzen beruhen, die sich nach der von V. Pfnür für die Auslegung der CA selbst geforderten Hermeneutik[50] insgesamt auch anders deuten ließen.

So gelangt V. Pfnür schließlich zu der paradoxal anmutenden und letztlich axiomatischen Grundforderung, derzufolge „der Maßstab des Lutherisch-Reformatorischen" oder des „Evangelisch-Lutherischen"[51] nicht beim *frühen Luther*, sondern beim *mittleren Melanchthon* näherhin in dessen als Bekenntnisschrift legitimierten CA zu suchen und zu finden ist!

Wie ernst es dem Verfasser dabei mit der hier zu beweisenden neutralisierenden Ausschaltung des frühen Luther ist, ergibt sich eindeutig aus den zahlreichen Postulaten, die — obgleich in Wahrheit aus der Grundforderung abgeleitete Konsequenzen — als Gründe gegen den angeblich unmöglichen Vergleich der CA mit

dem frühen Luther bzw. zur Rechtfertigung des umgekehrten Verfahrens angeführt werden.

Da wir die wichtigsten Argumente bereits geprüft haben, beschränken wir uns nachstehend auf eine summarische Wiedergabe der wichtigsten negativen und positiven Postulate.

a) Der frühe Luther (1520—1525)[52] wollte und kann nicht als normative Quelle für das Genuin-Reformatorische gelten[53].

b) Wer mit O. H. Pesch „aus der Zeit bis 1522 den Maßstab des Reformatorischen ableiten will" — was im Grunde sowohl so verschiedene evangelische Forscher wie G. Ebeling, H. Bornkamm, P. Althaus, W. v. Loewenich u. a. m., als auch katholische Forscher wie J. Lortz mit seinen Schülern E. Iserloh und P. Manns oder der schon genannte H. O. Pesch und A. Brandenburg wollen —, der muß dabei — was nicht bestritten werden soll — „die extrem überspitzte Position Luthers ... in Kauf nehmen", womit jedoch, wie V. Pfnür behauptet, „die lutherische Identität" nicht im geringsten gefährdet wird[54].

c) Die „Reduzierung der Reformation auf den frühen Luther"[55] ist nach V. Pfnür schon an sich „eine unzulässige Verengung"; der in diesem Zusammenhang „unterstellte Schluß vom frühen Luther auf die ‚Kirchen der Reformation' oder den ‚Glauben der anderen'" gilt dem Verfasser darüber hinaus als „ein ökumenisch nicht hinnehmbarer Kurzschluß"[56].

d) Wer die CA mit Luther vergleicht oder gar am frühen Luther mißt, begeht denselben Fehler wie Cochlaeus in seiner Ablehnung der CA[57]!

Dieselbe höchst anfechtbare Grundthese begegnet uns in den positiven Postulaten V. Pfnürs:

a) Wenn die CA der „Maßstab des Lutherisch-Reformatorischen" ist, dann muß der frühe Luther, im Grunde aber Luther überhaupt, an der von Melanchthon geschaffenen Norm des Reformatorischen gemessen werden. Die Umkehr des Verfahrens kommt einer Verkehrung des historischen Sachverhalts gleich[58].

b) Die katholische Anerkennung der CA wird daher von V. Pfnür förmlich als Hinweis „auf ein bislang vernachlässigtes Methodenproblem" begrüßt[59].

c) Die Ausklammerung des frühen Luther ist für den Verfasser folglich eine unmittelbare Forderung der Methode.

d) Nur unter Beachtung dieser Methode gelangen wir zu der ökumenisch erforderlichen „Korrektur eines polemisch verzerrten Bildes der Reformation" und gewinnen den „Schlüssel zu einer gemeinsamen katholisch-lutherischen Wertung der Reformation"[60].

Ziel unserer ersten Überlegung war es, den Vorwurf zu erhärten, daß das Vorhaben einer katholischen Anerkennung der CA im Sinne V. Pfnürs die Preisgabe

des frühen Luther[61] zur Voraussetzung hat, was wiederum zwangsläufig die Melanchthonisierung Luthers nach sich zieht. Obgleich historisch und theologisch noch viel zu V. Pfnürs Grundanliegen zu sagen wäre, belassen wir es zunächst bei der Fülle der zitierten Postulate, die ohne weiteres unsere Behauptung beweisen. Die von V. Pfnür initiierte und programmatisch geforderte Anerkennung der CA wird — und dies dürfte damit erwiesen sein — nicht nur zu einer Ökumene auf Kosten Luthers führen, sondern der damit beschrittene Weg wird mit einer Ökumene ohne Luther enden!

V. Pfnür wird hoffentlich nicht der Versuchung erliegen, unsere ermüdend sachlichen Erwägungen ähnlich wie den sachlich gleichlautenden Einwand Th. Beers[62] als „ein mögliches Mißverständnis" klarstellen zu wollen[63]. Im vorhinein sei darum darauf hingewiesen, daß es uns nicht um die Widerlegung der Absicht des Verfassers — „mit einer Anerkennung der CA geht es nicht um ein Votum für Melanchthon gegen Luther"[64] —, sondern um den Nachweis geht, daß auch das Pfnürsche „Votum für die offiziell von den evangelisch-lutherischen Kirchen angenommenen Bekenntnisse"[65] keineswegs ausreicht, um Luthers „geistliche Autorität und Vaterschaft" unzweideutig zu sichern.

Beschließen wir die erste Überlegung mit dem Hinweis auf den Erfolg V. Pfnürs bzw. auf die Rezeption seiner Grundthese durch andere am Anerkennungs-Projekt beteiligte Theologen. Daß Kardinal J. Ratzinger den Ansatz seines Schülers ohne jede Modifikation übernahm, wurde bereits angedeutet und ergibt sich eindeutig aus den einschlägigen Äußerungen seines Grazer Vortrags[66]. Es liegt auf der Hand, was der flankierende Schutz der Pfnürschen These durch einen so prominenten Theologen und Kirchenmann für das gesamte Projekt bedeutet und wie wichtig es wäre, mit ihm als Systematiker über die historisch-theologische Kurzschlüssigkeit des akzeptierten Ansatzes in ein Gespräch zu kommen.

Dasselbe gilt für den zuständigen Referenten des vatikanischen Einheitssekretariats, Prof. H. Schütte, der — soweit seine vorliegenden Beiträge es erkennen lassen — gleichfalls auf der Basis des Pfnürschen Ansatzes argumentiert[67]. Aber auch W. Kasper[68] oder der bedeutende evangelische Systematiker W. Pannenberg[69] gehen von der kaum modifizierten These V. Pfnürs aus, wobei sie — auf das dem Historiker höchst problematische Selbstverständnis der CA pochend — die Folgen für Luther und sein Erbe gar nicht im Auge haben.

Als ungewollte Folge droht die Melanchthonisierung Luthers aber auch da, wo etwa ein Theologe und Kirchenmann vom Range K. Schmidt-Clausens erklärt: „Obwohl die beiden Katechismen (Luthers) zeitlich die ältesten Schriften sind und eine einzigartige Rolle bei der spirituellen Erziehung der Lutheraner zum Gebet, zum Ethos und zum Gottesdienst spielen, gilt die Augsburgische

Konfession — zusammen mit der sie ergänzenden Apologie und dem einige Jahre später entstandenen Traktat über das Papstamt — als das Grundbekenntnis der Lutheraner“ [70]. Dasselbe gilt, wenn Vertreter des LWB anläßlich der Vollversammlung von Daressalam nach der Wiedergabe H. Schüttes erklärten: „Bei aller Bedeutung Luthers für die Theologie und Lehre des Luthertums, wurde betont, daß allein die Bekenntnisschriften für Lehre und Praxis des Luthertums verbindliche Geltung haben“ [71].

Vor allem am Beitrag K. Schmidt-Clausens ließe sich aufzeigen, welche Gefahren eine einseitig betonte Bindung an die Bekenntnisschriften für die geistliche Autorität Luthers in sich trägt, sofern der geschichtlich bewegten Entstehung der evangelischen Bekenntnisse nicht ausreichend Rechnung getragen wird [72].

II. Die „Anerkennung der CA“ als Unternehmen moderner Ökumene

Die zweite Überlegung hat mit der Frage zu tun, welche Bedeutung dem gewandelten Selbst- und Glaubensbewußtsein moderner Ökumene für ein Vorhaben zukommt, das sich durch die 450 Jahre zu spät kommende Anerkennung der CA unmittelbare und höchst positive Auswirkungen für die Einigung oder Einheit der Kirche unserer Tage verspricht [73]. Wo immer Erwartungen dieses Ausmaßes im Spiele sind, ist nicht nur der unvermeidliche Nexus zu bedenken, der das Verstehen von „Geschichte“ und den „Wandel“ der Wirklichkeit miteinander verbindet. Ebenso gilt es vielmehr, auch die Gefahren jenes hermeneutischen Zirkels zu erkennen und zu bekämpfen, der darin besteht, daß wir die Historie und das in ihr verborgene Erbe nicht wahrheitsgemäß für die Gegenwart erschließen, sondern daß wir die Vergangenheit unter feierlicher Berufung auf die Geschichtlichkeit lediglich als Bestätigung unseres gewandelten Selbstbewußtseins und als Alibi für unsere eigenmächtige Bewältigung der Zukunft mißbrauchen.

Welche Gegebenheiten der Vergangenheit und der Gegenwart aber sind es, die im Sinne des angedeuteten fatalen Zirkels als geheimer Grund hinter der vorstehend aufgezeigten „Luther-Phobie“ stehen könnten!

Was die hier darzulegenden historischen Vorgänge betrifft, so muß ich für deren eingehende Untersuchung auf eine monographische Studie verweisen, die als Jubiläumsgabe für P. Meinhold binnen kurzem in der Veröffentlichungsreihe des Instituts für Europäische Geschichte erscheinen wird [74]. Für die Zwecke unserer Überlegung scheint im übrigen der bloße Hinweis auf eine Reihe historischer Gegebenheiten ausreichend, die in dem angedeuteten Zusammenhang ganz offensichtlich eine nefaste Rolle spielen oder spielen werden.

1. Ein erster großer Fragenkomplex hat es mit Luthers unmittelbarer Beteiligung an der Entstehung der CA und deren Beurteilung zu tun. V. Pfnürs unstatthaft harmonisierende und Luthers kritische Stellungnahme in ein Lob für Melanchthon und eine ungeteilte Anerkennung der CA umdeutete Darstellung wurde bereits erwähnt. Zu erwähnen bleibt noch, daß der Verfasser trotz des gravierenden Vorwurfes einer höchst einseitigen Quellenauswahl zugunsten der eigenen These, die P. Hacker[75] erhob, seine rosarote Darstellung hartnäckig und in historisch nicht mehr vertretbarer Weise verteidigte[76]. Denn mit den meisten Lutherforschern kann man einfach den von Paul Hacker — dessen Lutherkonzeption damit nicht bestätigt wird! — urgierten Beleg, nämlich den Brief des Reformators an J. Jonas vom 21. Juli 1530 (WA Br. 5, Nr. 1657), nicht anders verstehen, es sei denn als scharfe Kritik an der leise-tretenden Manier der CA im allgemeinen und als Vorwurf der Vertuschung theologisch gravierender Differenzen zur papistischen Lehre im besonderen. Es liegt auf der Hand, daß Luther sich damit, trotz gelegentlich auch lobender Erwähnung der CA in ganz anderem Zusammenhang, just gegen jenen Kernsatz aus dem Beschluß des 1. Teils der CA ausspricht, auf den die Promotoren des Vorhabens so großen Wert legen, sofern er förmlich jeden kirchentrennenden Dissens zwischen den lutherischen Kirchen und der römischen Kirche bestreitet[77]. Der Brief an J. Jonas erklärt weiter, daß Luther es für notwendig erachtete, in kritischer Ergänzung der CA eine wahre Sturmflut von Streitschriften und Pamphleten zu verfassen (cf. WA 30/2 u. 30/3), die sich schließlich sogar Kurfürst Johann selbst verbittet (WA Br. 5, Nr. 1658)! Im übrigen ist der fragliche Brief an J. Jonas vom 21. Juli bei weitem nicht der einzige Beleg für Luthers ablehnend-distanzierte Stellungnahme gegenüber der CA! Weit wichtiger scheint mir in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß für die entscheidende Zeit zwischen dem 22. Mai (WA Br. 5, Nr. 1576) und dem 27. Juni (WA Br. 5, Nr. 1605) um der CA willen überhaupt kein kontinuierlicher Briefverkehr bestand, sofern der verärgerte Melanchthon zuerst für die Dauer von drei Wochen verstummte, worauf denn auch Luther selbst in ein so hartnäckiges Schweigen verfiel, daß er nicht einmal mehr die aus Augsburg kommende Post lesen wollte! Daraus ergibt sich schlicht und einfach, daß Luther an der Endredaktion und schließlichen Verlesung der CA am 25. Juni in keiner Weise beteiligt war!

Noch wichtiger erscheint mir für Luthers menschlich-geistliche und theologische Beziehung zu Melanchthon die ganze Serie von Trostbriefen, die vom 27. Juni an von der Coburg aus über den sich in seiner „Philosophia" abquälenden Melanchthon direkt oder indirekt ergeht (WA Br. 5, Nr. 1605; 1609; 1610—1614). Nehmen wir Luthers konzessionsloses Pochen auf die Wahrheit — „Denn wer kann schon hoffen, Belial und Christus unter einen Hut zu bringen?" (WA

Br. 5, Nr. 1698) —, seine unerbittliche, oft grobianistische Polemik gegen den Papst (WA Br. 5, Nr. 1699) und seinen Kardinal-Legaten — „Dasz uns der Papst und Legat wollten im Ars lecken!" (WA Br. 5, Nr. 1704; vgl. Nr. 1648) — oder gegen die „sich in ihrer eigenen Klugheit bescheißenden" Verhandlungspartner insgesamt (WA Br. 5, Nr. 1613) hinzu, und vergleichen wir ihn mit dem scheinbar geschickt verhandelnden, ökumenisch-besorgten und konzessionsbereiten Melanchthon, so stehen wir vor jener Perspektive, vor der wir angesichts unserer ökumenisch offenen Glaubensauffassung und den entsprechenden Umgangsformen unwillkürlich in Versuchung geraten. Denn wer von uns wird sich schon *für* den „rechthaberisch auf die Wahrheit pochenden und seine Gegner beschimpfenden oder zur Buße einladenden Luther" als dem „Patron künftiger Ökumene" entscheiden, wenn er zwischen ihm und dem „humanistisch feinsinnigen, verhandlungsbereiten und zukunftsweisende Kompromisse wagenden Mag. Philippus" zu wählen hat?

2. Aber auch die bereits angemerkte auffallende, aus katholischer Sicht an sich zu begrüßende Vorliebe unserer evangelischen Brüder für die Bekenntnisschriften, näherhin für die Schriften Melanchthons als „Grundbekenntnis der Lutheraner"[78], gehört zu den Punkten, die von der Geschichte her durchleuchtet zu werden verdienen. Denn der gegenwärtig selbstverständlich erscheinenden Rangordnung innerhalb des Corpus der Bekenntnisschriften widersprechen auf den ersten Blick eine Reihe historischer Fakten, die aus dem evangelischen Geschichtsbewußtsein der Gegenwart verdrängt zu sein scheinen[79]. Hierzu gehört in erster Linie der in der gegenwärtigen Diskussion nirgendwo erwähnte Versuch Melanchthons, gleich nach der Ankunft des Kaisers am 15. Juni 1530 in Augsburg und vermittelt durch den kaiserlichen Sekretär A. Valdés, in geheimen Verhandlungen mit Karl V. und dem Kardinallegaten L. Campeggio als Vertreter des Papstes ein Arrangement zu erreichen, wonach die kirchliche „concordia et pax" — abweichend von der durch das Reichstags-Ausschreiben vorgesehenen Prozedur und unter minimalen Bedingungen der evangelischen Seite — in privaten Abmachungen realisiert werden sollte. Mit diesem Geniestreich hätte es der friedliebende Melanchthon fast erreicht, die reichsrechtlich relevante und auch für die Bekenntnisbildung so wichtige Verlesung der CA vor Kaiser und Reichstag im letzten Augenblick zu verhindern. Nur der Weigerung des Theologenteams, die CA nach den Wünschen A. Valdés weiter zusammenzustreichen, und dem Veto der evangelischen Fürsten gegen die vorgeschlagene Geheimverhandlung am 21. Juni ist es zu verdanken, daß die CA schließlich doch am 25. Juni offiziell verlesen wurde. Der auf der Coburg isolierte Reformator scheint dabei von allem nichts gewußt zu haben. Mehr noch — wenn wir der vorhandenen Korrespondenz folgen dürfen, dann wurde er von Melanchthon sogar offensichtlich hinters

Licht geführt, sofern Mag. Philippus in seinen tränenreichen Briefen vom 26. und 27. Juni (WA Br. 5, Nr. 1604; Nr. 1607) ausdrücklich versichert, daß er der „Autorität" des Reformators „in den wichtigsten Dingen" oder sogar „schlechthin" gefolgt sei. Abgesehen von harmlosen oder irreführenden Andeutungen weiß denn auch Luther nichts vom Beginn einer neuen Verhandlungsrunde, die Melanchthon am 4. Juli mit einem unterwürfigen Brief an den Kardinal-Legaten, mit verschiedenen Audienzen und einer „gutachtlichen Äußerung" unter fortschreitender Reduktion der evangelischen „Bitten" einleitete. Wenn auch diese Verhandlungsrunde und schließlich das ganze Projekt des Reichstages scheiterte, so lag dies sicher nicht an der mangelnden Konzessionsbereitschaft Melanchthons. Selbst schon zur Zielscheibe heftigster Kritik aus dem eigenen Lager geworden und von Luther gutgläubig verteidigt (WA Br. 5, Nr. 1720; 1721 etc.), äußert Mag. Philippus noch in der Endphase die Überzeugung: Wir könnten den „Frieden" erreichen, wären die „Unsern" nur ein wenig „verhandlungsbereiter" (CR 2,361)! Nach Vorlage der katholischen *Confutatio* ändern sich im übrigen die Verhältnisse: Selbst Melanchthon sieht sich gezwungen, die ihm ursprünglich zu weitgehende CA durch seine *Apologia Confessionis* zu verteidigen. Ebenso beginnen Luther und die Lutheraner nunmehr mit dem Loblied auf die CA! Ist sie doch letztlich der einzige Erfolg, dessen man sich nach außen rühmen konnte und der als das glorreiche Bekenntnis die angefochtene innere Gemeinschaft gegen die theologische Eigenmächtigkeit innerkirchlicher Richtungskämpfe wenigstens einigermaßen konsolidierte! Ohne Anspruch auf eine psychoanalytische Diagnose scheint uns daher die evangelische Hinkehr und Berufung auf die in den Bekenntnisschriften satzhaft formulierte *vera Doctrina* ausreichend von der Situation her begründet und erklärt. Das merkwürdige Übergewicht Melanchthons aber dürfte sich von der Geschichte her aus einem doppelten Grund erklären lassen: Einmal erscheint Melanchthon im Zuge der weiteren Bekenntnisbildung als die führende Kraft, da es dabei um die fortschreitende Auslegung der CA geht. Zum anderen aber ist eine in ihrer Bekenntniseinheit auch über die *Formula Concordiae* hinaus immer wieder bedrohte Gemeinschaft geradezu im Maß dieser Bedrohung darauf bedacht, Spannungen zu vergessen und zu verdrängen, wie sie in dem angedeuteten Gegeneinander von Luther und Melanchthon sich nahezu symbolisch konkretisieren! Doch über all dies mehr in der angekündigten Monographie.

Unsere Überlegung über die ökumenische Bedeutung einer durch die Wahl zwischen Luther und Melanchthon falsch vorprogrammierten Entscheidung wäre jedoch unvollständig, wollten wir in diesem Zusammenhang nicht wenigstens kurz auf die Stellungnahme eingehen, mit der J. Lortz die CA des Humanisten Melanchthon als den (übrigens auch von der katholischen Kirche zu bezahlenden) „Einbruch" des „Bagatellisierens" (des Dogmatischen) und des „Relativierens"

(des Christlichen) „in das lutherische Christentum" sicher sehr hart beurteilte[80]. Daß V. Pfnür dieses Urteil nicht akzeptiert[81] und den ihn belegenden eindrucksvollen Satz[82] nicht goutiert, scheint verständlich. Selbst die Manier eines amtlichen Zensors, das Lortzsche Urteil einfach als „ungeheuerliche Behauptung" abzuqualifizieren, erscheint mir als eine Stilfrage, die der Verfasser selbst zu verantworten hat. Was aber um der Sache willen in aller Deutlichkeit gesagt werden muß, ist dieses: Wer Melanchthons CA mit der Einseitigkeit V. Pfnürs als „Maßstab des Lutherisch-Reformatorischen" betrachtet und sich von der katholischen Anerkennung dieses Dokumentes die „Korrektur eines polemisch verzerrten Bildes der Reformation" oder gar den „Schlüssel" zu deren „gemeinsamer katholisch-lutherischer Wertung" verspricht, der sollte wenigstens deutlich erklären, daß er innerhalb der Ökumene eine epochale Wende postuliert, die nicht nur der katholisch-ökumenischen Lutherforschung des toten J. Lortz widerspricht, sondern deren fundamentale Basis ein Luthertum sein wird, für das Luther selbst allenfalls eine sekundäre Rolle spielt. Soweit unser streng sachlicher Kommentar, der mit der Reaktion des Schülers und langjährigen Mitarbeiters des Verstorbenen nicht das Geringste zu tun hat. Denn in dieser Eigenschaft kann ich V. Pfnür nur danken, auf ein Anliegen meines toten Lehrers verwiesen zu haben, das gerade heute gelesen zu werden verdient und mit dem sich J. Lortz über das Grab hinaus auch ohne die Hilfe seiner Schüler verteidigen wird.

III. Schlußbemerkungen

Mit den Grundanliegen der zweiten Überlegung scheint uns im übrigen auch ausreichend angedeutet, wie nach unserer Überzeugung das bevorstehende Jubiläum der Augustana in gemeinsamer Feier zu begehen und für die Ökumene fruchtbar zu machen wäre.

Denn wer als katholischer Christ auch den so widersprüchlich erscheinenden Luther ehrlich als Vater für den eigenen Glauben anzuerkennen vermag und wer sich just aus diesem Grund um die Bewahrung seines auch kirchen-kritischen Erbes sorgt, der lehnt damit nicht schlechthin die CA als die fundamentale Bekenntnisschrift unserer evangelischen Schwester-Kirche ab.

Darum möchte ich es geradezu als erste Voraussetzung für ein ökumenisch fruchtbares Jubiläum bezeichnen, daß es uns in gemeinsamer Anstrengung gelingen möge, das laufende Vorhaben gleichsam aus dem irritierenden Blinkfeuer falscher Alternativen herauszuholen! Denn trotz der rückhaltlos geäußerten historischen Kritik, die hier in keiner Weise verkürzt oder gemildert werden soll, wäre es das Falscheste, was wir tun könnten, über die vorhandenen Spannungen hinaus Luther gegen Melanchthon, oder — was noch schlimmer wäre — Luther

gegen das Luthertum (resp. umgekehrt!) auszuspielen. Die Verehrung für Luther gebietet darum auch nicht im geringsten, Melanchthons eigenmächtiges Vorgehen und die Qualität der CA grundsätzlich zu verneinen. Im übrigen sind wir überzeugt, daß selbst V. Pfnür formal die Alternative „Luther oder Melanchthon" ablehnt, wenngleich sie sich aus der Logik seiner Ansätze ergibt. So steht es nicht im Widerspruch zum kritischen Teil unserer Überlegungen, wenn wir abschließend und im Blick auf das Jubiläum Melanchthons Augsburger Einsatz und dessen Resultat folgendermaßen würdigen: Mag. Philippus kommt das Verdienst zu, bis zur äußersten Möglichkeit den Versuch gewagt zu haben, das drohende Auseinanderbrechen kirchlicher Einheit zu verhindern. Was die CA als sein Werk betrifft, so gelingt ihm damit der in der Tat als ökumenisch zu qualifizierende Versuch, den reformatorischen Glauben auf der Basis der altkirchlichen Symbola gemeinverständlich und als gemeinsames Bekenntnis der „una sancta ecclesia perpetuo mensura" [83] zu formulieren — ein Versuch, den Luther selbst aus verständlichem, aber zu bedauerndem Trotz gegen die „Papisten" nie unternommen hat.

In Anbetracht der damit umschriebenen Qualität der CA wäre es die Aufgabe der gegenwärtigen römisch-katholischen Kirche, die Schuld der zeitgenössischen *Romana Ecclesia* bereuend und wiedergutmachend, das in seinen Formulierungen offene und auch materiell nicht vollständige Bekenntnis der CA unter vertiefender Einbeziehung der reformatorischen Grundanliegen Luthers als bereichernde „Möglichkeit katholischen Glaubens" zu rezipieren. Umgekehrt sollten die Kirchen Augsburgischer Konfession, der historischen Intention der CA entsprechend und unter Berücksichtigung der mannigfaltig gewandelten Wirklichkeit beider Kirchen, es wagen, ihr Grundbekenntnis nicht nur zeitgemäß zu verlebendigen, sondern es durch Integration der entsprechenden katholischen Grundanliegen zum gemeinsamen und Gemeinschaft stiftenden Bekenntnis der einen Kirche Christi zu machen, das es damals in Augsburg ja sein wollte.

Ob solch wechselseitig zu vollziehende Rezeption auf dem Weg der geplanten Anerkennung zu erreichen ist, kann im engen Rahmen dieses Aufsatzes weder bejaht noch verneint werden. Es sei jedoch eingeräumt, daß wir uns sehr wohl mit einem Anliegen zu identifizieren vermögen, das im Sinne Joseph Kardinal Ratzingers nicht als ein „bloß theoretisch-theologischer Akt", sondern als ein Prozeß zu verstehen ist, der als „konkrete geistliche Entscheidung" zugleich „ein wirklich neuer geschichtlicher Schritt auf beiden Seiten" zu sein hätte [84].

Zurückhaltender möchten wir uns indes zu dem bereits eingeleiteten Projekt einer lutherisch-katholischen Kommentierung der CA äußern. Denn im Rahmen eines solchen Unternehmens scheint uns die im Thema angedeutete Gefahr kaum vermeidbar und das angemeldete Anliegen einer Deutung der CA auf der Basis

von Luthers unverkürztem geistlichen Erbe so gut wie undurchführbar[85]. Beenden wir unsere Überlegung, indem wir unsere „kritische Warnung" gleichsam in eine positive Anregung zur rechten Feier des anstehenden Jubiläums übersetzen! Es entspräche durchaus der geschichtlichen Wahrheit, die Tatsache zu würdigen, daß Melanchthon im Zuge der Reformation einschließlich der Bekenntnisbildung *neben Luther* tätig war. Wir werden denn auch auf dem zu beschreitenden Weg die irenische Gesinnung und die unermüdliche Verhandlungsbereitschaft des Praeceptors dringend brauchen. Aber die Verhandlungsbereitschaft darf ganz einfach nicht auf Kosten der Wahrheit gehen, für die sich der Reformator in rückhaltlosem Glaubensgehorsam engagierte. Es wäre fatal und für beide Kirchen ein unersetzlicher Verlust, würde das Jubiläum der Augustana ausgerechnet unter Berufung auf die Bekenntnisschriften zu einer Verkürzung von Luthers „geistlicher Vaterschaft und Erbe" führen. Diese Gefahr aber erscheint unvermeidbar, wenn das so kirchlich gemeinte Wort G. Gaßmanns[86] im Sinne des „katholischen Programms" verstanden würde.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter". Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute, München — Mainz 1973.

[2] Gemeint ist das heute nicht mehr gern erwähnte plebiszitäre Unternehmen einer mit dem „Memorandum" gestarteten Sammlung von Unterschriften zur Unterstützung der Gutachten gegenüber den Kirchenleitungen.

[3] Vgl. *A. Hasler*, Luther in der katholischen Schultheologie, in: Concilium 12. Jg./1976, S. 524. Unter der Rubrik „Die herrschende Hoftheologie" offenbart *Hasler* hier die wahren Verhältnisse im röm. Einheitssekretariat und die Machtlosigkeit Kardinal *J. Willebrands* gegenüber den „tonangebenden Persönlichkeiten der röm. Kurie". Die Tatsache, daß der Vf. als Vorgänger von Prof. *H. Schütte*, von 1967 — 1971 zuständiger Referent für die Beziehungen zu den reformierten Kirchen im Einheitssekretariat war, ist sicher kein unbedingtes Kriterium für die Richtigkeit seiner Darstellung.

[4] Geist und Leben, 50. Jg./1977, S. 216 f. Die monierte Einseitigkeit bezieht sich auch auf die Enthaltsamkeit des Vfs. in der Kritik. Sie mindert jedoch nicht den hohen Informationswert des Berichtes.

[5] Lu. M. 16/1977, S. 138 ff.

[6] epd-Dokumentation Nr. 14/77. Vgl. auch die in KNA ÖKI 1977 zahlreich erschienenen Studien.

[7] Vgl. die Aufsätze von *A. Hasler* und *O. H. Pesch* in: Concilium 12/1976, S. 524 f.; S. 536 — 540.

[8] Vgl. vor allem: Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Bausteine für die Einheit der Kirche 65/1977, S. 12 und Anm. 9—10.

[9] Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535, Wiesbaden 1970.

[10] Vgl. die bibliographischen Angaben bei *H. Meyer*, Lu. M., S. 138 f.

[11] „Spontane Interessenbekundung". Der LWB und die Erwägung einer katholischen Anerkennung der CA, in: KNA ÖKI Nr. 26 v. 29. Juni, S. 9—11. Ders., Anerkennung der CA als katholisch? Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion nach Daressalam: KNA ÖKI, Nr. 33, 17. August 1977, S. 5—8; Nr. 34, 24. August 1977, S. 5—9.

[12] Vgl. die von *H. Schütte* als Beobachter des Einheitssekretariats dem Exekutivkomitee des LWB anläßlich seiner Sitzung vom 22. bis 28. 8. 1976 in Uppsala vorgelegte Empfehlung: KNA ÖKI Nr. 5, v. 2. 2. 1977, S. 5. Der Erklärung von *H. Schütte*, wonach die Empfehlung vom Exekutivkomitee „einstimmig" angenommen wurde, widerspricht allerdings *H. Meyer* (Lu. M. 16/1977, S. 139). Auch die „spontane Interessenbekundung" der VI. Vollversammlung des LWB in Daressalam scheint nicht ganz so spontan gewesen zu sein, wie *H. Schütte* berichtet (KNA ÖKI Nr. 26 v. 29. Juni 1977, S. 9). Denn der *Rheinische Merkur* vom 1. 7. 1977 erklärt seinerseits von Daressalam: „Dabei ist das Votum" von *H. Schütte* „fast ganz unter den Tisch gefallen". Inzwischen konnte allerdings der sich unermüdlich für das Anliegen einsetzende Referent des Einheitssekretariats den „mit höchster Prioritätsstufe" erfolgten positiven Entscheid der Vollversammlung bekanntgeben und auswerten: KNA ÖKI Nr. 33, 17. Aug. 1977, S. 5.

[13] Als evangelische Beiträge seien hervorgehoben die Aufsätze von *W. Pannenberg:* KNA ÖKI, Nr. 3. 19. Jan. 1977; Nr. 4. 26. Jan. 1977; *H. Meyer*, KNA ÖKI Nr. 10. 9. März 1977; Nr. 11. 16. März 1977; *V. Vajta*, KNA ÖKI Nr. 16. 20. April 1977; Nr. 17. 27. April 1977. Als katholische Beiträge verweisen wir auf die Aufsätze von: *H. Schütte*, KNA ÖKI Nr. 5. 2. Febr. 1977; Nr. 6. 9. Febr. 1977; *H. Döring*, KNA ÖKI Nr. 12. 23. März 1977; Nr. 13. 30. März 1977; *H. Jorissen*, KNA ÖKI Nr. 20. 18. Mai 1977; Nr. 21/22. 25. Mai 1977; *W. Kasper*, KNA ÖKI Nr. 23. 8. Juli 1977.

[14] Vgl. *A. Brandenburg*, Confessio Augustana — katholisch? Der Versuch einer ersten Zwischenbilanz: KNA ÖKI Nr. 30. 27. Juli 1977. *Ders.*, Confessio Augustana — katholisch? Die eigentliche „Sache" der Reformation: Das Evangelium, epd-Dokumentation 14/77, S. 3—18.

[15] Aufschlußreich für das ungewöhnliche Interesse der traditionsreichen Wochenzeitung erscheint uns vor allem die Tatsache, daß der *Rheinische Merkur* schon am 8. 8. 1975 *V. Pfnürs* ersten akademischen Vorstoß in der „Internationalen katholischen Zeitschrift" für die Öffentlichkeit übersetzt und mit großem Wohlwollen kommentiert. Da niemand dem großen Wochenblatt eine Art konzertierter Aktion unterstellen will, kann man ihm nur zu seinen theologischen Beobachtern gratulieren, deren Gespür fast so etwas wie eine prophetische Voraussicht erkennen läßt.

[16] Ablehnend im evangelischen Raum äußerte sich *R. Frieling* (MD 27/1976, S. 85) auf der Basis einer progressiven Ökumene, während der Ungar *L. M. Pákozdy* unter dem bezeichnenden Titel „Einheit im Rückwärtsgang?" (Lu. M. 16/1977, S. 476 ff.) sich eher aus traditionellen Gründen dem Neuansatz versagt. — Im katholischen Raum kommt wohl *A. Brandenburg* das Verdienst zu, als erster kritische „Bedenken gegen eine Anerkennung der luth. Konfession" zu äußern (*Rhein. Merkur* 12. 9. 1975). Aber der Enthusiasmus meines verehrten und verdienten Kollegen für einen „Luther", der weder von der Geschichte noch von der Systematik her zugänglich ist, sondern der lediglich vom „Evangelium" immer wieder neu zu vergegenwärtigen ist, macht seine Kritik unscharf und vieldeutig: vgl. *Rhein. Merkur* vom 20. 5. 1977. Punktuell richtig, aber unwirksam wegen der in beiden Fällen umstrittenen Gesamt-Konzeption sind die beiden kritischen Rezensionen, mit denen *P. Hacker* (IkathZ 5/1976, S. 95 f.) und *Th. Beer* (Ebda., S. 189

bis 192) auf die These von *V. Pfnür* reagierten. So gut wie unbeachtet blieb bisher meine eigene kritisch-historische Studie (KNA ÖKI Nr. 29/30), die Luthers unmittelbare Stellungnahme zu Melanchthons CA zu erhellen suchte. Für den von mir angekündigten theologischen Vergleich der CA mit Luther scheint sich nach der gelieferten Kostprobe kein Markt mehr zu finden.

[17] Für die „Schwierigkeiten" aus evangelischer Sicht vgl. die ausgewogene Studie von *H. Meyer*. Für die aus katholischer Sicht bestehenden „Probleme" vgl. den stattlich scheinenden Fragen-Katalog bei *H. Schütte*: KNA ÖKI Nr. 5. 2. Febr. 1977.

[18] Vgl. hierzu die Darlegungen von *H. Meyer* (KNA ÖKI Nr. 10. 9. März 1977, S. 5 f.), von *A. Brandenburg* (epd-Dokumentation 14/77 S. 13 f.) und die gewichtigen ökumenischen Erwägungen bei *J. Ratzinger*, Prognosen, S. 12 f., und *W. Kasper* (KNA ÖKI Nr. 23/1977, S. 7 f.). — Man kann nicht genügend auf die Gefahr verweisen, die dem Wort für das Verständnis der Massen vom alltäglichen politischen Sprachgebrauch drohen: Denn Kirchen können sich nun einmal nicht anerkennen, wie die BRD die Staatlichkeit der DDR anerkennt!

[19] WA Br. 5 Nr. 1610, S. 409, 18—25.

[20] Während die mit der Entstehung und Rezeption der „Bekenntnisschriften" zusammenhängenden historischen Probleme relativ intensiv untersucht wurden, fehlt bisher jede Untersuchung zu dem im Katalog von *H. Schütte* gleich an *zweiter* Stelle (wenn nicht „mit *höchster*", so doch „mit *hoher* Prioritätsstufe"!) angeführten Problem: „Das Verhältnis Luthers und der *Theologie Luthers* zur Confessio Augustana"! Vgl. unsere in Anm. 16 gemachte Andeutung.

[21] Prognosen, S. 12.

[22] Ebda., S. 14, Anm. 8. — Kardinal *J. Ratzinger* wird es dem Vf. sicher nicht verübeln, wenn er hierzu anmerkt, daß sich so grundlegende Forderungen leichter exemplarisch formulieren, als ebenso exemplarisch realisieren lassen. Denn wie vergleicht man korrekt eine Bekenntnisschrift von noch nicht 100 Seiten mit dem riesigen Werk des Reformators?

[23] Vgl. Prognosen, S. 12 mit den Anm. 9 und 10. Ich kann nur hoffen, daß die damit angedeutete Bestätigung der Grundthese *V. Pfnürs* durch *J. Ratzinger* nicht sein letztes Wort zur Sache selbst darstellt. Andererseits bin ich zuversichtlich, daß sich ein Kardinal mit dem „theologischen Mostgewicht" eines *J. Ratzinger* — genau wie *V. Pfnür* selbst — dem „besseren Argument" nicht schon deswegen verschließen wird, weil es eine These mit derselben „Verve" angreift, mit der sie „gegen andere Ansätze" vertreten wurde!

[24] Vgl. KNA ÖKI Nr. 33. 17. Aug. 1977, S. 8.

[25] Einig in der Rechtfertigungslehre? S. VI.

[26] Vgl. das Referat *V. Pfnürs* bei der Sitzung der internationalen lutherisch/katholischen Arbeitsgruppe (Januar 1974 Rom) zum Thema: „Das Problem des Amtes in heutiger lutherisch/katholischer Begegnung" (Catholica 2/1974, S. 126 ff.). Überzeugt von der Richtigkeit seines Anliegens, wählte *V. Pfnür* in an sich sympathischer Hartnäckigkeit für den Bericht über jene Begegnung in Rom (KNA ÖKI 6/1974) die noch gar nicht aktuelle Überschrift: „Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses durch die katholische Kirche?" Der nächste Erfolg des Vfs. bestand darin, daß die von ihm inspirierte Ökumenische Bistumskommission Münster in ihrer Sitzung vom 19. Juni 1974 ein entsprechendes Votum an die DBK richtete. Spätestens seit diesem Datum hätten Deutschlands katholische Bischöfe eigentlich, mit dem umfänglichen „Konkordienbuch" unter dem Kopfkissen, sich in die Finessen der „Augustana-Forschung" einarbeiten müssen.

[27] „Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?", in: IkathZ 4, 1975, S. 298—307.

[28] II. Teil, in: IkathZ 5, 1976, S. 374—381. Haushälterisch mit seinen Kräften und ganz im Sinn der Werbe-Psychologie, setzte *V. Pfnür* das langsam verrostende Rad ökumenischer Geschichte mit einer Überschrift in Bewegung, die 1974 noch nicht einmal als Frage verstanden wurde, bis sie von 1975 an Schlagzeilen produzierte! Die lächelnde Ironie dieser Zeilen darf ruhig als Zeichen der Sympathie und der Anerkennung gewertet werden, die ich dem Vf. so wenig versagen möchte wie die folgende allein um der Sache willen scharfe Stellungnahme.

[29] IkathZ 4, 1975, S. 288 ff.

[30] Ebda., S. 300.

[31] Was die Ausklammerung des kontroversen Artikels über das Papsttum aus der CA betrifft, so scheint uns *V. Pfnürs* Rechtfertigung Melanchthons (vgl. IkathZ 5, 1976, S. 478) nicht überzeugend. Vor allem erklärt die Berufung auf CR II, 182 f. nicht, wieso Melanchthon sich 1537 in Schmalkalden bereit fand, die CA durch seinen „Tractatus de potestate et primatu papae" zu ergänzen.

[32] IkathZ 4, 1975, S. 301. Die Formulierung stammt aus dem Votum der ökum. Bistumskommission Münster.

[33] Ebda.

[34] Ebda.

[35] Ebda., S. 302.

[36] Ebda., S. 305.

[37] Ebda., S. 301.

[38] Ebda., S. 302.

[39] Siehe den Beleg in Anm. 23.

[40] Es ist nicht ohne Interesse, daß *V. Pfnür* hier mit Agricola auf eine Persönlichkeit verweist, die 1530 zum engeren Theologen-Team um Melanchthon zählt, obgleich er in der Frage nach Gesetz und Evangelium bereits 1527 den „1. Antinomisten-Streit" provozierte, der sich sowohl gegen Melanchthon als auch gegen Luther richtete.

[41] IkathZ 4, 1975, S. 302.

[42] Vgl. ebda., S. 304.

[43] Vgl. ebda., S. 306, resp. aus dem ganzen Werk „bis 1522".

[44] Vgl. ebda., S. 302 f.

[45] Ebda., S. 303. Gerade hier wird deutlich, wie wenig *V. Pfnür* im Grunde das frühe Werk Luthers überhaupt kennt. Luthers Predigten aus der Frühzeit, darunter nicht nur die frühen „Postillen", sondern auch seine Dekalog-Predigten (1518: WA 1, 250 ff.; 1520: WA 7, 205 ff.), der bekannte Sermon „von den guten Werken" (1520: WA 6, 204—276), seine Auslegung des „Magnificat" von 1521 (WA 7, 544—604) oder auch die zahlreichen Kirchenlieder im Wittenbergischen Chorgesangbuch von 1524 (WA 35, S. 315 ff.) einschließlich der zahlreichen exegetischen Werke gehören doch sicher zu jener anderen Kategorie von Werken, die der Verf. unter Berufung auf *J. Ratzinger* als „positiven Beitrag zum Aufbau der lutherischen Gemeinden" ausdrücklich anerkennt (S. 307).

[46] Ebda., S. 306.

[47] Ebda., S. 302.

[48] Vgl. ebda., S. 303 f.

[49] Ebda., S. 304. — Wie wenig wir jedoch das spezielle Problem von Luthers „De servo arbitrio" bewältigt haben, zeigt nicht zuletzt das wohl aufsehenerregendste Referat des letzten Luther-Kongresses von *R. Bring* zum Thema.

[50] Vgl., Einig in der Rechtfertigungslehre?, S. 385. — *Ders.*, IkathZ 5, 1976, S. 375 f.

[51] Ebda., S. 302.

[52] Es fällt auf, daß *V. Pfnür* bei seinen verschiedenen Datierungsversuchen den sog. „Initia Lutheri" vor 1520 kaum Beachtung schenkt. So entsteht der Eindruck, daß Luther für ihn erst mit den drei großen Programmschriften des Jahres 1520 Bedeutung gewinnt.

[53] Vgl. ebda., S. 306. — Näherhin begründet der Vf. seine These mit vier Argumenten: 1) Angeblich fordert Luther in keiner seiner Früh-Schriften eine der CA vergleichbare Verbindlichkeit; 2) Die akademisch allerdings hoffnungslos verfahrene Diskussion über Datum und Inhalt des sog. Turmerlebnisses gilt ihm als Beweis dafür, daß sich ein Kriterium für das „Lutherisch-Reformatorische" bei Luther vor der CA nicht finden läßt; 3) Auch der Anlaß des Reformationsfestes liefere mit seiner Besinnung auf den Thesenanschlag kein „Kriterium für das Reformatorische"; 4) Der Rekurs auf Luther bis 1522 scheitert angeblich an der „extrem überspitzten Position" Luthers. Die angeführten Gründe sprechen für *V. Pfnürs* eigene kontrovers-theologische Fixierung. Schließlich läßt sich das *Katholische* ja auch nicht mehr bestimmen, wie dies unsere Handbücher versuchten.

[54] Ebda., S. 306. Für die abgelehnte Gegenposition, die wir für die allein mögliche halten, vgl.: O. *H. Pesch*, Theologie der Rechtfertigung, Mainz 1967, S. 18 f.

[55] Das Ausgehen der Forschung von den „Initia Lutheri" impliziert, wie der Vf. eigentlich wissen müßte, gewiß keine „Reduzierung" auf eine bestimmte Phase im Werk des frühen Luther. Wenn bei Luther, wie bei jedem Theologen von Format, zweifellos eine Entwicklung gegeben ist, so möchten wir wenigstens formal *Th. Beer* (IkathZ 5, 1976, S. 189) beipflichten, der gegenüber allen Unterscheidungen die „Identität des Lutherischen" gewahrt und beachtet wissen will.

[56] Ebda., S. 301 f.

[57] Vgl. ebda., S. 302 und 303. Ängstliche Gemüter lassen sich vielleicht durch den Vergleich mit Cochlaeus einschüchtern. Uns hingegen will scheinen, daß falsche Ergebnisse wie die inkriminierten Irrtumslisten keineswegs den notwendigen Rückschluß auf ein falsches Prinzip fordern. Wir sind vielmehr umgekehrt der Überzeugung, daß jede geschichtliche Betrachtung die genetische Methode zu beachten hat.

[58] Vgl. ebda., S. 302 und 305.

[59] Ebda., S. 306.

[60] Ebda., S. 301 und 306.

[61] Es sei erneut daran erinnert, daß der frühe Luther bei *V. Pfnür* verschieden bestimmt wird: 1) Der Luther von 1520/21; 2) von 1520—25; 3) von 1509—1522.

[62] Vgl. IkathZ 5, 1976, S. 189: „In der CA werde", so erklärt *T. Beer*, „der Maßstab des Evangelisch-Lutherischen gesetzt. Pfnür geht von der Annahme aus, daß Melanchthon das Lutherisch-Reformatorische im wesentlichen wiedergibt und nur überspitzte Äußerungen Luthers korrigiert".

[63] IkathZ 5, 1976, S. 477.

[64] Ebda.

[65] Ebda. — Leider ist *V. Pfnür* in der Tat der oben angedeuteten „Versuchung" erlegen, indem er in einer gerade erschienenen Studie (KNA ÖKI Nr. 35. 31. Aug. 1977), die wir leider nicht mehr berücksichtigen können, obgleich sie so etwas wie eine Antwort

auf unseren Aufsatz (KNA ÖKI Nr. 29/30) zu werden verspricht, das bereits gegen *Th. Beer* formulierte Argument einfach wiederholt. Begnügen wir uns darum mit der folgenden Replik: Wer, wie *V. Pfnür*, die CA Melanchthons als „Maßstab des Lutherisch-Reformatorischen" betrachtet und diese Einsicht sogar als Lösung eines von der Luther-Forschung „vernachlässigten Methodenproblems" anpreist, kann sich unmöglich vor den Konsequenzen seines Ansatzes drücken, es gehe ihm lediglich um ein „Votum *für* die offiziell ... angenommenen Bekenntnisse", unter denen sich ja auch Luthers Kleiner Katechismus befinde!

[66] Siehe den Beleg in Anm. 23.

[67] Vgl. KNA ÖKI Nr. 5. 2. Febr. 1977, S. 8 f. sowie die Wiederholung in: KNA ÖKI Nr. 33. 17. Aug. 1977, S. 8. *H. Schütte* formuliert den gleichen Ansatz allerdings vorsichtiger, indem er feststellt, was kaum ein Luther-Forscher bestreiten würde: „Daß man" nämlich „die Theologie Luthers bei einer Beschränkung *auf einige Schriften* zwischen 1519 und 1523 nicht korrekt darbietet und daß man von solcher reduzierten theologischen Auffassung Luthers nicht Aussagen der CA interpretieren darf ..."! Auch darin ist *H. Schütte* vorsichtiger als *V. Pfnür*, daß er immerhin die CA an Luther zu messen wagt und nicht das umgekehrte Verfahren für methodisch allein zulässig erklärt!

[68] Vgl. KNA ÖKI Nr. 23. 8. Juni 1977, S. 5.

[69] Vgl. die Thesen zu dem auf Schloß Schwanberg gehaltenen Vortrag v. 22. Sept. 1976, insbesondere These 2 und 3; Lu. M. 15, 1976, S. 696 f.

[70] KNA ÖKI Nr. 18. 4. Mai 1977, S. 6.

[71] KNA ÖKI Nr. 26. 29. Juni 1977, S. 10; vgl. Nr. 33. 17. Aug. 1977, S. 5.

[72] Vgl. etwa die Behauptung *K. Schmidt-Clausens* (S. 6), wonach die CA „in ständiger Beratung mit Luther" zur Annahme durch den Reichstag gebracht wurde.

[73] Vgl. *W. Kaspers* Ausführungen über die konkrete Bedeutung der Modelle „gegenseitiger Anerkennung von Kirchengemeinschaften" und der „organischen Union" (KNA ÖKI Nr. 23. 8. Juni 1977, S. 7).

[74] Vgl. bis dahin unseren Aufsatz in KNA ÖKI Nr. 29/30.

[75] IkathZ 5, 1976, S. 95.

[76] IkathZ 5, 1976, S. 478.

[77] BS, 83 c, 1—2.

[78] Siehe den Beleg in Anm. 70. In der geltenden Verfassung des LWB (Art. II: Lehrgrundlage) kommt die Vorliebe für Melanchthon nicht ganz so stark zum Ausdruck, sofern als „zutreffende Auslegung des Wortes Gottes" nach den drei ökumenischen Bekenntnissen und „den Bekenntnissen der lutherischen Kirche" allgemein lediglich die „unveränderte Augsburgische Konfession" vor Luthers Kleinem Katechismus als besonders bedeutsam erwähnt werden.

[79] Gemeint ist die Darstellung Melanchthons und seiner Wirksamkeit 1530 in Augsburg in der evangelischen Historiographie des 19. Jhs. Noch das LJB 1930 zeichnet anläßlich des letzten Augustana-Jubiläums diesbezüglich ein recht dunkles Bild.

[80] Die Reformation in Deutschland, Freiburg i. Br. 1948[3], II, S. 53.

[81] IkathZ 4, 1975, S. 303.

[82] Ebda., S. 304 f. — Das *V. Pfnür* irritierende *Lortz*sche Dictum lautet: „Die rauhen Knoten und inneren Widersprüche, dafür aber auch das Unverwüstliche an Luthers Aussprüchen, das ungebunden Wachsende, das Nicht-Lehrhafte, kurz das Urtümliche war angetastet".

[83] BS, S. 61: CA VII, 1; vgl. Beschluß des 1. Teils.

[84] Prognosen, S. 12.

[85] Wie groß die damit angedeuteten Gefahren sind, erhellt aus einer Äußerung *H. Schüttes* (KNA ÖKI Nr. 33. 17. Aug. 1977, S. 8), in der er nach Ablehnung „einer engen schmalspurigen Lutherrepristination" (= „einseitiger Auswahl aus dem sogenannten jungen Luther") bezeichnenderweise erklärt: „Aber auch das *Gesamtwerk* Luthers darf nicht maßgebend ausgegeben werden — weder für die Lehre der lutherischen Kirchen noch als Schlüssel zum rechten Verständnis der CA bzw. der lutherischen Bekenntnisschriften"!

[86] Gemeint ist *G. Gaßmanns Wort* (Die Evangelisch-Lutherische Kirche, Stuttgart 1977, IX. Kapitel, S. 191) im Kontext des in Anm. 85 wiedergegebenen Zitats von *H. Schütte*, das besagt: „Bei aller Bedeutung Luthers für die Theologie und Lehre des Luthertums sollte aber betont werden, daß allein die Bekenntnisschriften für Lehre und Praxis des Luthertums verbindliche Geltung haben." Bei aller Bedeutung, die gerade nach katholischem Verständnis den kirchlichen Lehrentscheidungen und Bekenntnisformulierungen zukommt, allein von dem durch den Denzinger ausgelegten Wort Gottes lebt heute nicht einmal mehr die Ecclesia Romana!

Evangelisation heute

— Ein Vergleich der Dokumente von Lausanne, Rom und Nairobi —

VON RUDOLF THAUT

„Wir sind beauftragt, das Evangelium in die ganze Welt zu tragen und ihm den Weg in alle Bereiche des menschlichen Lebens zu bahnen. In den Stimmen der Konferenz von Bangkok über ‚Das Heil der Welt heute' (1973), der von Accra über ‚Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist' (1974), des Kongresses von Lausanne über ‚Die Evangelisation der Welt' (1974) und der Bischofssynode der Römisch-Katholischen Kirche über ‚Evangelisation in der modernen Welt' (1974) entdecken wir Zeichen, daß der Heilige Geist die Kirche in unseren Tagen zu neuer Hingabe an unsere evangelistische Aufgabe ruft. Das ist deutlich ein gemeinsamer Auftrag, der allgemeine Unterstützung verdient" (Bericht der Sektion I der Fünften Vollversammlung des „Ökumenischen Rates der Kirchen", Nairobi 1975, Ziffer 65). Diese Tatsache, daß alle christlichen Kirchen fast zu gleicher Zeit die Evangelisation als die wichtigste Aufgabe herausstellen und zum Thema ihrer Weltkonferenz machen, ist als ein Phänomen von außerordentlicher Bedeutung in der Geschichte der Kirche und der Christenheit anzusehen.

Von Nairobi kann das zwar nur mit gewissen Einschränkungen gesagt werden; denn das Thema lautete dort „Jesus Christus befreit und eint". Aber die Sektion I „Bekenntnis zu Christus heute" gewann im Konferenzgeschehen ein starkes Übergewicht und stellt ihrerseits die evangelistische Aufgabe in den Vordergrund; ein Ereignis, das aufgrund der Entwicklung, zumindest seit 1966 (Konferenz „Kirche und Gesellschaft"), viele überrascht hat, freudig oder auch bestürzend.

Sicherlich ist eine wechselseitige Beeinflussung der Konferenzen des Ökumenischen Rates in Bangkok und Nairobi und der der evangelikalen Sammlungsbewegung gegeben. Beide Gruppierungen, die sich wie bekannt in der kirchlichen Zugehörigkeit überschneiden, haben sich in den letzten etwa zehn Jahren in sehr unterschiedlicher Weise den Herausforderungen der geschichtlichen und der theologischen Situation gestellt und dabei auch gegenseitig herausgefordert. Daher ist zu fragen, ob sie unter „Evangelisation" jetzt wirklich das gleiche verstehen. Die entscheidende Frage lautet wohl etwa so: Werden in Lausanne und Nairobi auf die Frage nach dem Verhältnis von ewigem Heil und der Befreiung des Menschen in dieser Welt tatsächlich gleichartige Antworten gefunden? Oder sind

die Grundlagen, auf denen theologische Orientierung und praktische Wegweisung gegeben werden, weiterhin unvereinbar?

Auf die Fragen sollte nicht eingegangen werden, ohne zu bedenken, daß auch die römisch-katholische Kirche zu dem Gespräch über die Evangelisation zur gleichen Zeit einen hochbedeutsamen Beitrag geleistet hat. Er ist von evangelischer Seite noch kaum genügend beachtet worden und vor allem unter den Evangelikalen bisher wenig bekannt. Gewiß erregte es ein gewisses Aufsehen, als die erste Römische Bischofssynode (1974) das Thema der Evangelisierung wählte; denn für evangelische Christen war dies kaum mit der sakramentalen Heilsvermittlung vereinbar, die als Wesensmerkmal der katholischen Kirche gilt. Im Grund herrscht weitgehend die Überzeugung vor, daß Evangelisation eigentlich nur für die Evangelikalen wirklich eine zentrale Bedeutung hat, da diese stets die persönliche Bekehrung zum Glauben an Jesus Christus als Voraussetzung für die Teilhabe am Heil angesehen haben. Es kommt hinzu, daß das Ergebnis der römischen Synode der Allgemeinheit erst zugänglich ist, seitdem 1976 das päpstliche Rundschreiben „Evangelii Nuntiandi" veröffentlicht wurde.

Ein Apostolisches Schreiben mit einem lateinischen Titel wird naturgemäß in evangelischen Kreisen sehr viel schwerer bekannt als Dokumente wie die „Lausanner Verpflichtung" und die Berichte der Weltkirchenkonferenz. Es wird auch nicht jeder evangelische und vor allem nicht jeder pietistisch geprägte Leser fähig und bereit sein, wesentliche Gemeinsamkeiten auch dann zu erkennen, wenn er zugleich mit Ausführungen konfrontiert wird, die er ablehnt (z.B. katholisches Amts- und Sakramentsverständnis). Es muß ihn zudem irritieren, wenn er von der Sorge um jene Christen liest, die nicht in voller Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche leben (Ziff. 54). Dennoch sollte nicht verkannt werden, daß im Verständnis für Inhalt und Ziel der Evangelisierung ein erstaunlich großes Maß an Übereinstimmung oder Nähe zueinander entstanden ist.

Daß die Römische Bischofssynode und der Papst erklären: „Evangelisation ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren ..." (Evangelii Nuntiandi, Ziff. 14), weist m.E. unübersehbar darauf hin, daß durch das Wirken des Geistes Gottes eine neue Entwicklung eingesetzt hat. Es ist wirklich ein besonderes Ereignis, daß alle weltweiten Konferenzen mit so unterschiedlichem kirchlichen Hintergrund zwischen 1973 und 1976 die Aufgabe der Evangelisation in die Mitte stellen. Ganz gewiß würde es zu vordergründig interpretiert, wenn hier lediglich taktische Manöver vermutet werden: Versuche, sich der evangelikalen Dynamik anzuschließen, um eine ökumenische Organisation und Gemeinschaft zu retten.

Selbstverständlich haben der Pietismus und die evangelikalen Bewegungen mit der Betonung der persönlichen Hinwendung zu Christus im Glauben etwas

Wesentliches herausgestellt. Die Beständigkeit, mit der sie dies akzentuieren, hat ohne Frage dazu beigetragen, daß diese Erkenntnis heute in fast allen Kirchen wieder eine zentrale Bedeutung gewonnen hat. Aber es wäre unangemessen und geschichtlich nicht zu rechtfertigen, diesen Prozeß lediglich von diesem einen Gesichtspunkt her zu deuten. Vielmehr müßten weitere Faktoren genannt werden, um die Entwicklung sachgemäß zu beschreiben. Letztlich ist es ein Ereignis, daß eben nur durch das Wirken des Geistes Gottes verstanden werden kann, der weht, wo und wie Gott will. Dennoch bleibt zu untersuchen, ob die Kirchen und Gruppierungen in der Aufgabe der Evangelisation tatsächlich einander geistlich und theologisch nähergekommen sind oder ob sie nur formal übereinstimmen.

Bei einer ersten Durchsicht der drei Dokumente wird sofort erkennbar, daß die starken Spannungen, die zu Polarisierungen im Verständnis des Missionsauftrages geführt haben, rückblickend gesehen nicht mehr nur als eine Belastung (bis zur Zerreißprobe!) angesehen werden können, sondern auch als eine Befruchtung, durch die alle bereichert worden sind. Die evangelischen Kirchen, auch ihre evangelikalen Flügel und die evangelikalen Gemeinschaften, sowie die römisch-katholische Kirche haben durch die Auseinandersetzungen während der letzten etwa zehn Jahre offensichtlich miteinander ein neues und umfassenderes Verständnis für die Aufgabe der Evangelisation gewonnen. Neben der für viele neuen Erkenntnis, daß Evangelisieren die eigentliche Aufgabe der Kirche ist, entstand zugleich ein tieferes Verständnis dafür, daß Wort- und Tatzeugnis, ewiges Heil und zeitliches Wohl, individuelle Erlösung und strukturelle Befreiung einander zuzuordnen sind. Von der Zentralausschußsitzung des Ökumenischen Rates im Juli/August 1977 wird bezeichnenderweise berichtet: „Die wiedergewonnene Verflechtung von christlichem Glauben, sozialem Handeln aus Glauben und Bekennen des Glaubens bleibt Grundlage des Ökumenischen Rates" (Karl-Alfred Odin in „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 2. 8. 77). Gerade dieser Komplex hatte zu tiefgreifenden Kontroversen geführt. Sind diese wirklich überwunden oder bleiben die Antworten und Wege unvereinbar?

Ehe wir uns der Frage zuwenden, wie es nach diesen Konferenzen damit bestellt ist, sollte als das Wichtigste herausgestellt werden, daß alle drei Dokumente an den Anfang ein klares Bekenntnis „zu Christus als dem einzigen Heiland und Herrn" stellen sowie den Auftrag, die Frohbotschaft vom Reich Gottes zu bezeugen und die Basis: Das Heil, das wir zu verkünden haben, ist begründet in der Erlösung durch den Opfertod und die Auferweckung Jesu Christi (Nairobi, Sekt. I, Ziff. 1—10; Lausanne Ziff. 1,3,4; Ev. Nunt. Ziff. 7—9). Diese Übereinstimmung in dem Anliegen, ein klares Bekenntnis in Anlehnung an neutestamentliche Aussagen auszusprechen, ist bemerkenswert und kann angesichts der

Scheu vieler heutiger Theologen davor m. E. nur dankbar zur Kenntnis genommen werden.

Eine weitere Übereinstimmung besteht auch darin, daß der Ansatz nicht bei der missionarischen Aktivität der Christen bzw. der Kirche gesucht wird, sondern im Handeln Gottes und seines Sohnes. Das wird nicht nur im historischen Sinne, im Blick auf das Heilsgeschehen, ausgesagt, sondern auch für die Mission heute. „Bevor wir ihn bekennen, hat er sich zu uns bekannt, und auf all unseren Wegen geht er uns voran ... wie Gott ihn gesandt hat, so sendet er uns" (Sekt. I, Ziff. 7+9); ähnlich Lausanne: „Er hat ein Volk aus der Welt herausgerufen und sendet es zurück in die Welt" (Ziff. 1); und Rom: „Geboren aus der Sendung, ist die Kirche ihrerseits durch Christus gesandt" (Ziff. 15). Ziff. 13 sagt dazu ausdrücklich, daß das für alle Christen gilt! — Hier hat sich sicherlich eine Erkenntnis der neueren Missionstheologie ausgewirkt, die den Begriff der „Missio dei" entwickelt hat. Wenn diese Theologie auch zu heftigen Kontroversen geführt hat und nach wie vor nicht unumstritten ist, so hat die Auseinandersetzung an diesem Punkt jedenfalls zu übereinstimmenden Erkenntnissen geführt. Diese sind an sich zwar keineswegs neu, aber doch die Gemeinsamkeiten der Akzentuierung.

Wie aber werden Inhalt und Ziel der Evangelisation in den drei Dokumenten definiert? Erst die Antwort auf diesen Fragenkomplex kann erkennen lassen, wieweit die Übereinstimmung im Wesentlichen geht und wohin die heftigen Auseinandersetzungen geführt haben, die von deutschen Evangelikalen 1973 als „Grundlagenkrise der Mission" bezeichnet wurde.

Das *Ziel der Evangelisation* wird in allen drei Dokumenten im Grunde genommen gleichartig definiert.

Der Abschnitt 4 der *Lausanner* Verpflichtung „Das Wesen der Evangelisation" beginnt: „Evangelisieren heißt, die gute Nachricht 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 ... Ziel ist es, Menschen zu bewegen, zu ihm persönlich zu kommen und so mit Gott versöhnt zu werden." — In *Nairobi* sagt Sekt. I, Ziff. 10: „... In seiner Selbsthingabe am Kreuz erlöst er uns von der Sünde und von den gottlosen Mächten und versöhnt die Schöpfung mit Gott." 13: „Das Bekenntnis zu Christus und die Bekehrung zur Jüngerschaft gehören untrennbar zusammen." 14: „... Wir beklagen eine ... Predigt ..., die das Evangelium entleert, weil sie nicht zur individuellen und gemeinschaftlichen Jüngerschaft aufruft." Und *Rom:* „Als Kernstück und Mittelpunkt seiner Frohbotschaft verkündet Christus das Heil ... in der Befreiung von der Sünde und vom Bösen, in der Freude, Gott zu erkennen ... und ihm anzugehören ... Dies alles ... wird durch seinen Tod und seine Auferstehung endgültig erworben ..."

(9). „Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern ... Es gibt aber keine neue Menschheit, wenn es nicht zuerst neue Menschen gibt durch die Erneuerung aus der Taufe (Röm 6,4) und ein Leben nach dem Evangelium (Eph 4,23—24; Kol 3,9—10). Das Ziel der Evangelisierung ist also diese innere Umwandlung" (18). Um Mißdeutungen vorzubeugen über die Bedeutung, die der Bekehrung zugemessen wird, sei noch aus Ziff. 10 zitiert: „Dieses Reich und dieses Heil ... kann jeder Mensch erhalten als Gnade und Erbarmung, und dennoch muß sie ein jeder mit Gewalt an sich reißen (Mt 11,12; Lk 16,16) ... Vor allem aber reißt sie ein jeder an sich durch eine totale innere Umwandlung, die das Evangelium mit dem Namen ‚metanoia' bezeichnet, durch eine radikale Bekehrung ... "

Die Zitate zeigen, daß eine echte Übereinstimmung besteht im Blick auf die Aufgabe, die Erlösung durch die Heilstaten Gottes in Christus zu verkündigen und zu einer persönlichen Bekehrung zu rufen, die in die Christusnachfolge führt. Dieser Eindruck wird nicht durch die Auswahl der Zitate künstlich erzeugt, sondern entspricht tatsächlich der Gesamtaussage der Dokumente.

Differenzierter wird die Antwort ausfallen, wenn wir umfassender fragen, etwa entsprechend dem Thema der Sektion I in Nairobi „Bekenntnis zu Christus heute", und die Aussagen der drei Dokumente zum *Inhalt der Evangelisation* vergleichen.

Zunächst wird auch hier festzustellen sein, daß alle drei Konferenzen ähnlich bemüht sind, die ganze Weite des missionarischen Handelns und Auftrages zu erfassen. In der Einleitung zum Sektionsbericht I von Nairobi findet sich die Formulierung „Das *ganze* Evangelium für die *ganze* Person in der *ganzen* Welt, wie es von der *ganzen* Kirche verkündigt wird." Was bedeutet das? Zunächst: „Ganzes Evangelium"? Dazu Ziffer 57: Es umfaßt immer folgende Elemente (in Stichworten): Ankündigung des Reiches und der Liebe Gottes durch Jesus Christus; Angebot der Gnade und Vergebung der Sünde; Einladung zu Buße und Glauben; Ruf zur Gemeinschaft in Gottes Kirche; Auftrag zum Zeugnis; „die Verantwortung, sich am Kampf um Gerechtigkeit und Menschenwürde zu beteiligen ... ". Und „ganzer Mensch"? Dazu Ziffer 59: Versöhnung mit dem Schöpfer durch Vergebung; Verheißung des ewigen Lebens; vereint als Volk Gottes; Offenbarung der Liebe Gottes für alle Menschen, so daß wir zu „mündigen, kritischen und schöpferischen Gliedern der Gesellschaft" werden. Aufmerken läßt dann der folgende Satz: „Die Frohe Botschaft von Jesu Auferstehung ist der Garant dafür, daß Gottes gerechter Plan in der Geschichte verwirklicht wird."

In dieser Aussage stoßen wir direkt auf die brisante Frage, welche Hoffnung wir für die Welt zu verkündigen haben, in der wir leben. Hier waren in den

vergangenen Jahren die harten Fronten entstanden. Während der oben zitierte Satz ohne weitere Ausführungen für sich allein steht, wird diese Frage in den Ziffern 17—20 ausdrücklich und konzentriert erörtert. Doch hier bleiben verschiedene Aussagen so nebeneinander stehen, daß nicht wirklich deutlich wird, wie der „eschatologische Vorbehalt" verstanden werden und sich in unserem Zeugnis und Handeln auswirken soll. Es heißt zwar am Schluß (20): „Wir beten ... und seufzen ..., bis daß die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes offenbart wird und er alles in allem ist. Komm, Herr Jesus, komm zu uns, komm zu der Welt!" Soll mit diesen biblischen Zitaten (1 Kor 15,28 u. Apg 22,20), auch wenn sie verändert wurden, die Spannung, die zur biblischen Eschatologie gehört, aufrechterhalten werden? Oder weisen die Umformulierungen auf eine Integration des Heilsgeschehens in die Weltgeschichte — eine Sicht, die für viele Christen nicht der biblischen entspricht?

Ziffer 17 spricht zwar von der Ambivalenz der Geschichte: Teufelszirkel von Sünde, Tod und Teufel einerseits und andererseits: es geschieht Befreiung. Zuzustimmen ist auch ohne weiteres dem dazugehörenden Satz (19): „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." In welchem Verhältnis aber steht das, was schon durch Christi Tod und Auferstehung in dieser Welt, auch innerhalb der Geschichte, als Heil wirksam wird, zu dem, was noch erwartet wird? Wie wird die Hoffnung für die Gegenwart mit der auf die Vollendung des Heils in der Wiederkunft Christi verbunden? Kurz gefragt: Hat die Eschatologie eine transzendente Dimension? Das bleibt m.E. in der Schwebe. Hier bleiben dagegen die Lausanner Verpflichtung und Evangelii Nuntiandi die eindeutige Antwort nicht schuldig.

Lausanne widmet dieser Frage wie zu erwarten sogar einen besonderen Abschnitt (15). Durch diesen soll die Christenheit in erster Linie zum umfassenden Einsatz im Dienst für Christus angespornt werden, andererseits wird sie aber auch vor „dem stolzen und selbstsicheren Traum" gewarnt, daß „die Menschheit jemals Utopien auf Erden bauen kann". Die Erwartung, daß Gott sein Reich vollenden wird, ist hier klar als Hoffnung auf einen „neuen Himmel und eine neue Erde" bezeichnet. Auch der Papst definiert das eschatologische Heil ausdrücklich als ein transzendentes, das erst in der Ewigkeit vollendet wird (27). Es „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 Tag der endgültigen Ankunft Christi" (9). Der Unterschied zwischen dem Bericht der Weltkirchenkonferenz zu den Ausführungen der evangelikalen Weltkonfe-

renz und dem Ergebnis der römisch-katholischen Bischofssynode können nicht übersehen werden. Dennoch sind die Gegensätze nicht mehr unüberbrückbar, sondern sie sind zu Anstößen geworden, die sich gegenseitig befruchten können.

Die Bedeutung von Kreuz und Auferstehung wurde in Nairobi ausgewogener einander zugeordnet als in den früheren Konferenzen, so auch das Verhältnis von ewigem Heil sowie politischer und sozialer Befreiung. Daher entsteht in der Beschreibung der missionarischen Aufgabe insgesamt eine größere Nähe zu den Aussagen von Lausanne und von Rom. *Nairobi* sagt grundlegend dazu: „Als die königliche Priesterschaft sind Christen deshalb aufgerufen, sich *sowohl* in der Evangelisation *als auch* in sozialer Aktion zu engagieren. 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" (3). *Lausanne:* „Dennoch bekräftigen wir, daß Evangelisation und soziale wie politische Betätigung *gleichermaßen* zu unserer Pflicht als Christen gehören. Denn beide sind notwendige Ausdrucksformen unserer Lehre von Gott und dem Menschen, unserer Liebe zum Nächsten und unserem Gehorsam gegenüber Christus" (5). *Rom:* „Zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung — Entwicklung und Befreiung — bestehen in der Tat enge Verbindungen ..., da man ja den Schöpfungsplan nicht vom Erlösungsplan trennen kann..." Letztlich begründet wird es in der biblischen Ordnung der Liebe (31). Nach all den schweren Kontroversen der vergangenen Jahre war eine so weitgehende Übereinstimmung darin kaum zu erwarten, so daß allenthalben Evangelisation sowie politischer und sozialer Einsatz der Christen in dieser Weise nebeneinander gestellt werden. Ob das allerdings für den deutschen Raum auch so zutrifft, ist fraglich. Der evangelikale Kongreß über die Weltmission der Kirche 1966 in Wheaton hat unter den Evangelikalen in anderen Erdteilen mehr Bewegung ausgelöst als bei uns.

Der führende evangelikale Theologe John R. W. Stott, der die Lausanner Verpflichtung hauptsächlich redigiert hat, begründet diese Erkenntnis, die seitdem gewachsen ist, in seinem jetzt auch in Deutsch erschienenen Buch „Gesandt wie Christus" (R. Brockhaus, ABCteam A62) so: „Der Begriff ‚Mission' umfaßt richtig gesehen die gesamte Aufgabe, zu deren Erfüllung Gott seine Leute in die Welt gesandt hat. Er schließt sowohl Evangelisation wie soziale Verantwortung ein, denn beide sind Ausdruck der Liebe, die danach verlangt, dem Menschen in seiner Not zu helfen" (S. 33).

Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß dieser sehr erfreuliche Zusammenklang der Stimmen, die den Gesamtauftrag der Kirche Jesu Christi in der Weiterführung seiner Sendung zu erfassen und zu begründen suchen, nicht mehr so klar zu vernehmen ist, wenn es nicht mehr um das Zeugnis selbst geht, son-

dern um die Zielsetzung und damit seine Bedeutung für den Adressaten, den Menschen, zur Sprache kommt.

Wie schon bei der eschatologischen Fragestellung läßt das Nairobi-Dokument auch hier die Antwort in der Schwebe, ob politische und überhaupt innerweltliche Befreiung selbst schon Heil sind. Lausanne und Rom grenzen dagegen scharf ab: „Versöhnung mit Menschen ist nicht gleichzeitig Versöhnung mit Gott ... politische Befreiung ist nicht Heil" (Lausanne, Ziffer 5). Ähnlich Rom: „Die Kirche verbindet menschliche Befreiung und das Heil in Jesus Christus eng miteinander, ohne sie jemals gleichzusetzen." Es werden dem Erkenntnisse hinzugefügt, die zu beachten wichtig sind: „... denn sie weiß aufgrund der Offenbarung ..., daß nicht jeder Begriff von Befreiung ... vereinbar ist mit einer biblischen Sicht des Menschen, der Dinge und der Ereignisse; daß es für die Ankunft des Reiches Gottes nicht genügt, die Befreiung ... zu verwirklichen. Die Kirche ist vielmehr der festen Überzeugung, daß jede zeitliche Befreiung ... selbst wenn sie sich bemüht, ihre Rechtfertigung auf dieser oder jener Seite des Alten oder Neuen Testamentes zu finden ... den Keim ihrer eigenen Negation und des Verfalls des von ihr selbst vorgestellten Ideals bereits in sich selbst trägt, sofern ... ihr Endziel nicht das Heil und die Glückseligkeit in Gott ist" (35). Darum wird der Bekehrung des Herzens und Geistes Priorität gegeben, ohne die auch Strukturen schnell unmenschlich werden.

Die Dokumente der drei Weltkonferenzen der Christenheit lassen also erkennen, daß durchaus noch nicht alle Differenzen überwunden sind. Sie haben allerdings ein unterschiedliches Gewicht. Im wesentlichen haben die Kirchen sich jedoch in der Erkenntnis ihrer Aufgabe und der gemeinsamen Basis einander ganz entscheidend genähert. Anders wäre es nicht verständlich, daß, wie eingangs erwähnt, die Aufgabe der Evangelisation so übereinstimmend herausgestellt wird.

Doch offensichtlich haben die heftigen Auseinandersetzungen um die Frage nach dem „Heil der Welt heute" (Thema von Bangkok 1973) nicht nur dieses bewirkt. Sondern die Kirchen haben auch ein lebendigeres Bewußtsein von ihrer eigenen, grundlegend biblischen Weise erworben, in der sie zur Befreiung des Menschen beitragen sollen und können (vgl. Evang. Nunt. 38). Es ist daher zu hoffen, daß die Zeit vorbei ist, die das Volk Gottes gerade an seiner wichtigsten Aufgabe, der Mission, zu zerreißen drohte, um deretwillen es von Gott berufen wurde und *ein* Volk ist (1 Petr 2,9).

In den noch vorhandenen Differenzen, zu der weitere wie u. a. die Frage nach der Kirche und nach der Autorität der Schrift gehören, wird man hoffentlich in Geduld neu aufeinander hören, um gemeinsam nach der verheißenen Wegweisung des Wortes und des Geistes Gottes zu suchen und darauf zu vertrauen.

Glaubenserfahrung

Spiritualität in charismatischen Gemeinschaften

VON ERHARD GRIESE

„Spiritualität" und „charismatisch" sind seit wenigen Jahren oft gebrauchte, aber nicht immer klar umschriebene und abgegrenzte Begriffe. Die katholische Theologie bezeichnet mit dem Begriff „Spiritualität" herkömmlicherweise die unterschiedlichen Formen des geistlichen Lebens, wie sie etwa in „benediktinischer", „franziskanischer", barocker oder auch „marianischer" Spiritualität auftreten. Im protestantischen Bereich ist das Fremdwort weniger gebräuchlich als die deutsche Bezeichnung „geistliches Leben", die freilich weniger präzise ist. Dennoch sollte man von pietistischer, lutherischer, liturgischer Spiritualität sprechen können. Im protestantischen Bereich stünde dann allerdings immer unausgesprochen die konfessionelle Frage im Hintergrund. Spiritualität sollte aber die nicht konfessionell unterscheidbaren Unterschiede der Frömmigkeit meinen.

Im Bereich des Ökumenischen Rates der Kirchen und der mit ihm verbundenen theologischen Arbeit wird in einem weiteren Sinne nach Spiritualität gefragt. Hier steht zumindest seit Nairobi dieses Wort für eine neue Wertschätzung von Frömmigkeit, die sich anbietet als geistliche Motivation und Befähigung für ein aktionszentriertes Verständnis des Christseins. Die Polarisierung zwischen Aktion und „Innerlichkeit" dürfte trotz aller verbalen und dialektischen Umschreibungen noch nicht gelöst sein. Bei der Zusammenschau beider Aspekte wird es um das *Erlebnis* ihrer Einheit in der Spannung gehen, nicht um abstrakte Definitionen.

Wenn im Folgenden versucht wird, die besonderen Formen und Inhalte des geistlichen Lebens in Gruppen und Gemeinschaften der „charismatischen Erneuerung" ansatzweise zu beschreiben, dann bezieht sich diese Bezeichnung konkret auf die evangelische und katholische, d. h. innerhalb der traditionellen Kirchen stehende, in ihren Hauptvertretern vom Kontakt mit der wissenschaftlichen Theologie (und oft auch den anthropologischen Wissenschaften) her reflektierende „charismatische Gemeinde-Erneuerung", vor allem in Mitteleuropa.

„Die charismatische Gemeinde-Erneuerung unterscheidet sich von anderen, ähnlichen Bewegungen dadurch, daß sie 1. innerkirchliche Erneuerung anstrebt und 2. die theologischen, historisch-exegetischen und psychologischen Forschungen unserer Zeit nicht außer acht läßt. Sie unterscheidet sich von anderen Erneuerungsversuchen dadurch, daß sie mit der Kraft des Heiligen Geistes real rechnet und Erfahrungen mit den Gnadengaben Gottes sucht und macht." [1]

Zugleich aber müssen die Berührungslinien dieser Bewegung mit benachbarten Frömmigkeitsformen benannt werden. Die charismatische Erneuerung „sieht sich im Schnittpunkt vieler Linien theologischer und spiritueller Impulse in der gegenwärtigen Christenheit“ [2]. Unbestreitbar, gelegentlich zu Verwechslung oder Vermischung führend, ist zunächst die Nähe zu Pfingstkirchen und pentekostalen Gruppen neuerer Herkunft. Der Impuls, der in Nordamerika zuerst die traditionellen Kirchen der Anglikaner und Lutheraner erreichte (1960), dann (seit 1967) mit stetig steigender Kraft katholisch geleitete „communities“ hervorrief, kam aus Kreisen der „Pentecostals“, und die katholischen Gruppen in Pittsburgh, Ann Arbor, South Bend, Chicago und anderswo nannten sich lange unbeschwert und unbedacht „Catholic Pentecostals“. In Deutschland jedoch traf die Kunde von dem charismatischen Aufbruch, die Arnold Bittlinger von einem USA-Aufenthalt 1963 mitbrachte, auf lange zurückreichende, aber im Verborgenen lebende Ansätze erstaunlich ähnlicher Art, so daß in Deutschland Kontakte mit Pfingstgemeinden nicht vorkamen. Erst im letzten Jahr fanden einige Begegnungstage zwischen Vertretern der kirchlichen charismatischen Erneuerung und der pfingstlerischen „Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden“ statt, die zunächst vor allem das theologische Gespräch suchten. Katholische Gebetsgruppen, seit 1972 stark anwachsend und theologisch von Heribert Mühlen geleitet, gehen meist auf Katholiken von Übersee, gelegentlich auch auf Impulse aus evangelischen Kreisen zurück.

Wer freilich die Pfingstgemeinden nennt, muß sich darüber im klaren sein, daß er damit über die bürgerlichen und fundamentalistisch-evangelikalen Pfingstler Mitteleuropas und Nordamerikas hinaus an große, oft sozial engagierte Pfingstkirchen in Chile und Brasilien, an enthusiastische Gemeinden westindischer Einwanderer in England und an die bunte Vielfalt unabhängiger afrikanischer Kirchen denkt, deren Lebendigkeit in ökumenischen Reportagen zwar oft bestaunt und beneidet, letztlich aber immer mit der doch angeblich anderen Mentalität der Eingeborenen begründet und damit unschädlich gemacht wird.

Die christliche Grunderfahrung

Was ist mit religiöser Erfahrung gemeint? Die Pfingstbewegung würde auf diese Frage direkt antworten: die Geisttaufe. Damit bezeichnet sie ein Krisen-, Konfrontations- und Durchbruchserlebnis, das zu der auch in evangelikalen Kreisen üblichen „Entscheidung“ oder „Bekehrung“ (in manchen Pfingstkirchen auch noch zu der die Geisttaufe vorbereitenden, aus der Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts kommenden, reinigenden „Heiligung“) zeitlich unterschieden hinzutritt, sich in einer starken, oft physisch spürbaren seelischen Erschütterung

zeigt und meist (von manchen Pfingstlern geradezu erwartet oder gar gefordert) in glossolalischem Sprechen und Beten befreiend und beglückend Bahn bricht. Der Betroffene zählt dann zu den „Geistgetauften". Er kann auf eine unumstößliche pneumatische Erfahrung zurückblicken und sie in gewisser Weise in der Praxis des Betens, Lobens und Singens in der Sprachengabe „erinnern" und reaktivieren.

Das gleiche Erlebnis, im allgemeinen freilich weniger emotional, wird in charismatischen Gruppen gemacht. Es ist nicht zu verkennen, daß diese „Geistestaufe" stark von dem Impuls durch die Umwelt, die Gemeinschaft bestimmt ist. Die Praxis von Geisttaufe und Sprachengabe breitet sich, ähnlich wie frühere Erweckungsbewegungen, von Ort zu Ort, von Gruppe zu Gruppe aus, so daß sie auf einer Landkarte nachzuzeichnen wäre. (Es gibt aber auch viele einzelne, deren Sprachengebet ohne Anstoß durch andere Menschen unmittelbar in einer bestimmten Lebenssituation begann.) Da die Impulse von Pfingstgemeinden kamen, ist es nicht verwunderlich, daß mit dem Erlebnis auch die pentekostalen Deutungen weitergegeben wurden. In Amerika ansatzweise, in Deutschland aber deutlich haben evangelische und katholische Theologen nach einiger Zeit freilich auf eine bessere theologische Reflexion gedrungen. Die charismatische Erneuerung in den Kirchen vermeidet den mißverständlichen Begriff „Geisttaufe" und spricht von „*Geisterneuerung*" oder von der „*christlichen Grunderfahrung*". Damit ist zugleich gesagt, daß es sich nicht um ein heilsnotwendiges oder ein die Sakramente überhöhendes bzw. als unwesentlich vernachlässigendes Erlebnis handelt, sondern um eine im Menschen schöpfungsmäßig angelegte Möglichkeit, die in dieser vom Urstand entfernten Welt verschüttet und überschichtet ist, aber im neuschöpfenden Wirken des Heiligen Geistes neu und befreiend erschlossen wird und durch die der Mensch eine ungehinderte Kommunikation mit Gott, dem Ursprung und Ziel seines Lebens und seiner Sehnsucht, erlebt. Dieses Erlebnis eröffnet ihm neue Freude zum Lob Gottes, neuen Mut zum Bezeugen des Glaubens und neue Sensibilisierung für den Nächsten und für die Welt (ganz stark übrigens oft, und in neuen Liedern besungen, ein neues Verhältnis zur Welt als Schöpfung). Aber es versetzt nicht in eine andere, etwa gar höhere Klasse des Christseins. Es *kann* sich (muß aber nicht) unter anderem in dem initiatorischen oder bleibenden Gebrauch der Sprachengabe äußern. Die pfingstlerische Verknüpfung von Heil, Geisttaufe und Zungenreden ist damit vollständig aufgegeben zugunsten einer völlig offenen, durch keinen dogmatischen Zwang beeinträchtigten, auch zu anthropologischen Wissenschaften wie Sozial- und Tiefenpsychologie vermittelbaren Deutung eines Geschehens, das in der Apostelgeschichte schließlich häufig erwähnt wird und das deutlich macht, daß Pfingsten nicht nur Vergangenheit ist.

Kann eine solche Erfahrung „hergestellt" werden? Sicher nicht. Der Geist ist unverfügbar. Kann sie, darf sie angestrebt werden? Auch bei dieser Frage wird mancher zögern, mit Ja zu antworten. Aber Gott handelt nicht zufällig und willkürlich. Er will auch nicht eine Passivität auf unserer Seite, die zuwartet, bis einem etwas in den Schoß fällt. Gott sagt und zeigt uns ja, daß und wie er sich finden läßt. Er bekräftigt sein Wort durch „mitfolgende Zeichen" (Mk 16,20). Wir haben die Zusage Jesu: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Helfer geben, damit er in Ewigkeit bei euch sei, den Geist der Wahrheit ... Ihr erkennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird. Ich werde euch nicht verwaist zurücklassen; ich komme zu euch" (Joh 14,16—18).

Ohne Zweifel gibt es genug Menschen, die Sehnsucht haben nach wirklicher Erfüllung mit dem Geist Gottes, nach spürbarer Gemeinschaft mit Gott, nach dem Überschreiten unserer oft so müden und langweiligen bürgerlich-christlichen Existenz. Kann man derartige Erfahrung vorbereiten, anbahnen — wenigstens offen sein für sie?

Dreierlei Weisen der Vorbereitung lassen sich beobachten, oft miteinander verbunden. Die eine ist das *Gebet*. Gerade das ungestüme Beten ist als Vorbild in der Bibel bezeugt.

Die zweite: eine nicht-manipulierbare, oft nicht voll bewußte Erfahrung, die sich ohne unser Zutun in einer Situation des biographischen Lebensablaufs einstellen kann. Es ist so etwas wie die Erfahrung, an einem *Nullpunkt* angelangt zu sein. Das kann noch harmlos und unscheinbar in der resignierenden Aufgabe einer vermeintlich gesicherten theologischen Position bestehen, von der man sich etwas erwartet hat, oder in dem offenbar geschenkten Eingeständnis der eigenen Erfolglosigkeit. „Charismatische Erfahrungen werden gegeben, wo Menschen ihre Hilflosigkeit und Leere vor Gott eingestehen und darum alles von Gott und seiner konkreten Weisung und Gabe erwarten."[3] — „Charismen brechen nur dort auf, wo wir mit unserer Weisheit am Ende sind. Solange wir meinen, wir wüßten, was zu tun ist, sind wir nicht angewiesen auf die Gabe der Prophetie. Solange wir meinen, wir könnten uns immer vor Gott recht ausdrücken, wird der Geist nicht ‚unserer Schwachheit zu Hilfe kommen'" (Arnold Bittlinger, in verschiedenen Vorträgen).

Ein dritter Weg ist die Anleitung zur *„Einübung"*. Vor allem Heribert Mühlen versteht ihn als bewußt bedachten und beschrittenen Weg zur Überwindung des „Atheismus der Herzen". *„Die Kluft zwischen Glauben und Erfahrung kann geschlossen werden"*[4], wenn sich jemand offen auf dieses seelsorgerliche Geleit zur Erneuerung seiner Taufe (seiner Firmung/Konfirmation, Weihe/Ordination) einläßt. Neben der Selbstprüfung und dem bewußten Eingeständnis der eigenen Machtlosigkeit steht besonders bei Mühlen die *„Annahme des eigenen Todes"*.

Das ist nicht nur rein geistig zu verstehen. „Im Sinne des Neuen Testaments beginnt die christliche Grunderfahrung damit, daß der Christ mit Christus in den Tod hinein begraben wird (Röm 6). Damit ist nicht nur gemeint, daß er in einem ethischen Sinne ‚tot für die Sünde' ist, sondern auch, daß er die den Protest des Lebenswillens herausfordernde Tatsache angenommen hat, daß er irgendwann sicher sterben muß. Die damit geschenkte Relativierung der eigenen Person befähigt uns dazu, daß wir ‚nicht uns selbst, sondern Christus Jesus als den Herrn' verkündigen (2 Kor 4,5). Außerdem ist die Annahme des eigenen Todes die Voraussetzung für eine existentiell gedeckte Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu"[5]. Eine wichtige Rolle spielt bei diesem Prozeß auch der Schritt, das Mißtrauen gegenüber Gott einzugestehen und aufzugeben.

Wer diese Schritte mitgegangen und so bereit ist, die eigene Vergangenheit zu bereinigen und heilen zu lassen und sich Gott neu und ganz zur Verfügung zu stellen, wird — meist in einem Gottesdienst — darum bitten, daß die Gemeinde für ihn um die völlige Erfüllung mit dem Heiligen Geist betet. Die Handauflegung ist dabei durchweg üblich. Wie sie verstanden wird, geht am besten aus der Auskunft hervor, die ein junger Jesuitenpater (der noch den Begriff „Geistestaufe" verwendet) in einem Fernsehfilm dazu gibt: „Bei der Geistestaufe betet eine Gemeinde von Christen für einen einzelnen, daß die Person des Heiligen Geistes von diesem Menschen Besitz ergreift, ihn ganz mit der Liebe Gottes erfüllt, ihn diese Liebe erfahren läßt, ihm die Kraft und den Mut gibt, Zeugnis abzulegen für Jesus Christus, den auferstandenen Herrn, und ihn befähigt, nach dem Evangelium zu leben. Die Gemeinde betet für den einzelnen mit der Handauflegung, und diese Geste drückt aus, daß er nicht allein vor Gott steht, sondern daß diese Menschen mit ihm vor Gott hintreten und sagen: Du brauchst den Weg zu Gott nicht allein zu gehen. Wir stehen dir bei, wir helfen dir, wir tragen deine Sorgen, wir ermuntern dich und ermahnen dich und werden dich auf dem Weg begleiten"[6].

Die Gemeinde und ihr Weg

An diesem Wort wird auch deutlich, welch große Bedeutung der Gedanke der „*Gemeinde*" im neutestamentlichen Sinn für die charismatische Erneuerung hat. Der Gemeindebegriff spielt durchweg eine größere Rolle als etwa die einzelnen Charismen. In manchen Gruppen spricht man daher auch mehr von der „Gemeindemission" als von „charismatischer Bewegung", und zwar in dem dreifachen Sinn: Mission/Evangelisation, die der jetzigen, volkskirchlich-passiv gewordenen Gemeinde gilt — Mission, die zur lebendigen Gemeinde hinführt — Mission, die von der Gemeinde (nicht von einzelnen oder einem Teil) getragen wird.

Meint schon der Begriff „christliche Grunderfahrung" nicht mehr ein Augenblickserlebnis, sondern einen Prozeß, so wird er noch ergänzt durch die *„soziale"* und die *„geschichtliche Gotteserfahrung"* der Gemeinde, die einen gemeinsamen Weg geht. Niemand, auch nicht wer eine Geisterneuerung erlebt hat, glaubt für sich allein. Menschen haben fast durchwegs Angst und Mißtrauen voreinander, ehe sie es wagen, einander ihre Sehnsucht nach Gott und ihren Glauben einzugestehen. Der frei gestaltete „charismatische Gottesdienst"[7] kann dabei erlebt werden als Freiraum für einen vertrauensvollen und angstfreien Umgang von Menschen miteinander im Angesicht Gottes und mit Gott selbst. In der Gemeinde, vor allem (aber nicht nur) im Gottesdienst geschieht das gegenseitige Bezeugen des Glaubens, Zusprechen der Liebe Gottes, Bekennen und Loben, *durch* das hindurch sinnenhaft, d. h. hörbar und sogar (nämlich in der Präsenz der Gemeinde) sichtbar die Gegenwart des Geistes erfahren wird. Der Geist Gottes äußert sich tatsächlich, weil er durch Menschen hindurch „weht" in dem, was wir sehen und hören. So sagt Petrus an Pfingsten: „Jesus hat den verheißenen Geist vom Vater in Empfang genommen und das ausgegossen, was ihr da seht und hört" (Apg 2,33). Und Paulus charakterisiert das Wirken des Geistes in der Gemeinde: „Jedem wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen der ganzen Gemeinde gegeben" (1 Kor 12,7). Dies nennen die charismatischen Gemeinden „soziale Gotteserfahrung". Gott, der in einem Licht wohnt, das niemandem zugänglich ist (1 Tim 6,16), den niemand je gesehen hat (Joh 5,37; 1 Joh 4,12), wird unter uns anwesend durch seinen Geist und schafft sich Raum durch das Wort und die Geste seiner Menschen.

Wer sich zusammen mit einer Gruppe von Christen konkret auf den Weg begibt, macht auf den Stationen dieses Weges „geschichtliche Erfahrung" mit Gott. Das biblische Urbild dafür ist der Auszug Israels aus Ägypten mit dem Zug durch die Wüste zum Ziel des verheißenen Landes — ein *„Exodus"*, bei dem Geschichte und Gemeinde untrennbar miteinander verflochten sind. Durch die Erfahrung dieser Geschichte werden die aus der Herrschaft des Pharao fliehenden hebräischen Proletariergruppen zu dem „Volk" Gottes, und indem sie nicht allein, jeder für sich, leben und handeln, machen sie die Erfahrung, der Anwesenheit Gottes in ihrem gemeinsamen, „geschichtlichen" Prozeß. Auf diesem Weg gibt es neue, nicht anders zu gewinnende Erfahrungen — auch des Kreuzes und des Leides (Mt 10,38). Erst auf dem realen, geschichtlichen Weg miteinander sind die Wahrheiten über geschenkte oder fehlende Vollmacht, die Bedeutung der „Einmütigkeit" der Gemeinde und der immer neuen Umkehr, die „Gesetzmäßigkeiten" des geistlichen Lebens erkennbar. Es wird auch erkennbar werden, daß Gott dabei nicht nur wie im „Zelt des Bundes" bei den Seinen wohnt, sondern auch wie in der Feuerwolke ihnen immer voraus ist. Gott will die Welt verän-

dern. Er hat in Jesus längst damit begonnen, noch ehe Ideologen, Politiker und Revolutionäre ihm dabei helfen wollten. Wo Christen sich auf den Geist einlassen, da geschieht diese reale Veränderung — nicht etwa in der Seele allein, sondern in dem konkreten, greifbaren Beziehungsgeflecht von Menschen untereinander. Das ist eine neue Dimension, die zu unserer Einzelexistenz hinzutritt. Gottes Geist schafft sich in seiner Gemeinde das Instrument zur Evangelisation der Welt, zum Anbrechen seines Reiches. Die Gemeinde ist noch nicht dieses Reich. Sie darf sich nicht mit dem Reich Gottes identifizieren, denn dieses ist immer noch größer als die Gemeinde. Wir erfahren den Geist Gottes auch als den uns immer wieder weit voraus in der ganzen Welt und durch ganz andere Menschen handelnden „Christus in Aktion". Aber die Gemeinde ist um dieses Reiches Gottes willen da. Sie möchte für das Reich Gottes „durchlässig", transparent werden. Sie wirkt für seinen Anbruch jetzt und hier — und sie sieht und erlebt seine ersten Spuren.

Antwort auf die Sehnsucht unserer Zeit[8]

Die Welt sehnt sich nach Gott — und weiß es oft nicht. Diese Suche äußert sich in der Sehnsucht nach dem Überschreiten der eigenen, engen Grenzen — oft mit den fragwürdigen Mitteln der Ekstase durch Drogen. Sie äußert sich in der Sehnsucht nach dem Einswerden mit anderen in der Liebe — oft in den fragwürdigen Angeboten der Sexwelle. Sie äußert sich in der Sehnsucht nach dem sinnstiftenden Mysterium — oft durch die fragwürdigen Praktiken des Okkultismus. Diese Suche äußert sich zugleich in der Gegenwart auch auf besseren, humaneren Wegen: in Meditation und Mystik, in der „romantischen Welle", in Gruppendynamik und Sensitivitätstraining. Der Christusglaube hat wirklich noch mehr anzubieten: „Lebendiges Wasser, das den Durst für immer stillt" (Joh 4,10.14) in der Erfahrung der Geisterneuerung; die von Gott geschenkte Agape, die sich in der Gemeinde spürbar zum Ausdruck bringt; das Mysterium der Koinonia, erlebbar in dem lebendigen Geschehen des charismatischen Gottesdienstes.

„Charismatisch" heißt hier nicht (wie in der Religionswissenschaft und Soziologie) der besonders „begabte" Mensch. Darum wird auch das problematische Hauptwort „Charismatiker" vermieden. Vielmehr geht es um das Leben aus dem Geist *für* alle und *durch* alle, die sich dafür öffnen. Damit wird in einer wahrscheinlich bisherige Ansätze überschreitenden Weise die Berufung des „Laien", des „normalen" einzelnen Christen wiederentdeckt. (Und die katholischen Priester in der charismatischen Erneuerung verstehen ihr Amt als Dienst zur Ermutigung und Förderung der Charismen in der Gemeinde.) Diese Berufung hat nichts Gesetzliches an sich. Ihr geht voraus der Zuspruch der Liebe Gottes,

etwa mit dem Wort „Du bist wertvoll in meinen Augen" (Jes 43,4). Erst diese persönlich angenommene Zusage Gottes macht missionarischen und sozialen Dienst als „charismatischen" (d. h. von Gott geschenkten) Dienst möglich.

Ökumenische und theologische Perspektiven

Vielfach wird zu Recht betont, daß mit der charismatischen Erneuerung evangelische und katholische Christen *„am Beginn einer neuen, gemeinsamen Tradition"* stehen, die als Weg in die Zukunft die Wunden der Vergangenheit in einem Prozeß „innerer Heilung", wie er auch beim einzelnen Menschen erbeten wird, schließen kann. Dabei werden die theologischen Unterschiede, die die getrennte Geschichte herausgebildet hat, nicht überspielt. Evangelische wie katholische, landeskirchliche wie freikirchliche Christen in charismatischen Gruppen verstehen sich grundsätzlich als Glieder ihrer Kirchen und auf dem Boden ihrer Lehrtradition stehend, wenn es auch verständlicherweise manche Phasenverschiebung in der ungleichzeitigen Annäherung an völlige, auch eucharistische Gemeinschaft gibt. In jedem Fall aber geht es nicht um eine neue „charismatische" Kirche, etwa gar neben den bisherigen (wohin z. B. die Pfingstbewegung geführt hat), sondern „Ziel ist die charismatisch erneuerte Kirche, die eine eigene charismatische Bewegung überflüssig macht" [9].

Gibt es unbeschadet dessen aber auch Ansätze zu einem theologischen Beitrag der charismatischen Erneuerung? Das ist noch nicht sicher zu sagen, denn weithin handelt es sich um eine Bewegung im praktischen geistlichen Leben, in dem immer die Erfahrung der Reflexion vorausgeht. Ein paar Punkte seien abschließend genannt:

1. „Die charismatische Erneuerung und die klassische Pfingstbewegung haben Dimensionen des Religiösen, Menschlichen und Kreativen neu entdeckt, die bisher entweder im abendländischen Christentum unbekannt oder in die Sekten verdrängt worden waren", urteilt Walter J. Hollenweger [10]. Er sieht diese Dimensionen u. a. in der Ergänzung der rein literarischen Kultur (vor allem des Protestantismus) durch *mündliche, symbolische, visionäre und ganzheitliche Formen* des Ausdrucks und der Weitergabe des Glaubens. Trotzdem vermißt er noch den eigenständigen theologischen Beitrag, den er sich vor allem zur Trinitätslehre, zur Ekklesiologie, zur Hermeneutik und zum Weltverständnis erhofft. Mit dem Wiederaufgreifen der urchristlichen Glaubenserfahrung der ersten Jahrhunderte *vor* der Erstarrung in Glaubens*thesen* müßte die gemeinsame *Teilhabe an dem Mysterium und an den Charismen* wieder Vorrang gewinnen gegenüber der abstrakt-literarischen Zustimmung zu Dogmen oder einer uniformen Liturgie oder Ethik.

2. Heribert Mühlen hat verschiedentlich (und bereits vor seiner persönlichen Geisterfahrung!) darauf hingewiesen, daß die Theologie „kopflastig" sei auch im Sinne einer Vernachlässigung des dritten Artikels und gerade die fundamentaltheologische Grundlegung des Glaubens heute *mit dem Heiligen Geist beginnen* müsse. (Karl Barth hat gegen Ende seines Lebens ähnliches geäußert und soll dabei auf den damals jungen katholischen Theologen Mühlen verwiesen haben.)

3. Daß evangelische Theologen aus der charismatischen Erneuerung von Exegeten wie Ernst Käsemann und Eduard Schweizer Entscheidendes gelernt haben oder sich gerade durch ihre Erlebnisse viel unbeschwerter der historisch-kritischen Arbeit öffneten, erscheint gelegentlich evangelikalen Gesprächspartnern unverständlich. In der Tat gelten die kirchlichen charismatischen Gruppen der Allianzfrömmigkeit als zu ökumenisch, zu liberal (d. h. wissenschaftlich-theologisch) und zugleich zu pfingstlerisch. Sie könnten trotzdem eine *Brückenfunktion* einnehmen zwischen Erweckung und Universitätstheologie, zwischen Pfingstbewegung und Pietismus, zwischen Ökumene und evangelikaler Allianz. (Sie könnten sich freilich auch zwischen die Stühle setzen.)

4. Damit hängt zusammen ein von der Pfingstbewegung wie von ihren Vorläufern in der fundamentalistisch und supranaturalistisch bestimmten Erweckung und Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts unterschiedenes Deutungssystem, das sich in aller Kürze, aber deutlich, in der These 8 der Würzburger „Theologischen Leitlinien" ausdrückt: *„Alle Charismen sind Zeichen der erneuerten Schöpfung, nicht ein ‚übernatürliches' Geschehen."* Hier bahnt sich, im Rückgriff auf biblisch-hebräisches Weltverständnis, in Abkehr von griechisch-mittelalterlichen Denkschemata und von Impulsen der Theologie der Gegenwart her eine Aussageweise an, die eher als herkömmlich-christliches Vokabular dem Menschen von heute begegnen kann. Dazu gehört eine Weise der missionarischen Verkündigung, die von der uneingeschränkten Liebe Gottes ausgeht, von der lebendigen Gemeinde als der bereits beginnenden neuen Welt in all ihren Gemeinschafts- und Lebensformen getragen und vollzogen wird und die die Einseitigkeiten einer allzu gesetzlichen oder jenseitsbezogenen „Entscheidungspredigt" überwindet.

Dies alles sind vorerst Ansätze. Die charismatischen Gemeinschaften und ihre theologisch verantwortlichen Leiter werden hoffentlich auf ihrem weiteren Weg nicht ohne den Dialog mit anderen Christen bleiben.

ANMERKUNGEN

[1] Friedrich Aschoff in einem noch nicht veröffentlichten Vortrag.

[2] *Theologische Leitlinien* der Charismatischen Gemeinde-Erneuerung in der evangelischen Kirche, u. a. in: Heribert Mühlen, *Einübung in die christliche Grunderfahrung I*, Topos-Tb. 40, Mainz 1976, S. 198 f.

[3] *Theologische Leitlinien,* siehe Anm. 2, These 12.

[4] H. Mühlen mehrfach, z. B. in *Einübung in die christliche Grunderfahrung II,* Topos-Tb. 49, Mainz 1976, S. 144.

[5] H. Mühlen, *Begeistert und nüchtern,* Christ in der Gegenwart vom 6. Juni 1976 (Herder, Freiburg), S. 180.

[6] Herbert Schneider in *„Wir sind nicht trunken",* von R. Iblacker 1973 für den NDR gedreht.

[7] Siehe E. Griese, *Charismatischer Gottesdienst,* Dt. Pfarrerblatt 9/1975, S. 294—300.

[8] Vgl. A. Bittlinger, *Charismatische Erneuerung als Antwort auf die Sehnsucht unserer Zeit,* in: Erneuerung 1/1973, Wetzhausen, S. 1—3.

[9] *Theologische Leitlinien,* siehe Anm. 2, Schlußsatz.

[10] W. H. Hollenweger, *Der vergessene Glaubensartikel,* in: Das missionarische Wort 4/1976, Gladbeck, S. 130.

Weitere Literatur:

Arnold Bittlinger, *Im Kraftfeld des Heiligen Geistes,* Marburg 1971, 4. Aufl.

Arnold Bittlinger, *Die charismatische Erneuerung der Kirchen: Aufbruch urchristlicher Geisterfahrung,* S. 19—35 in: Claus Heitmann / Heribert Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes,* Hamburg/München 1974.

Heribert Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma — Geist — Befreiung,* München 1974.

Edward O'Connor, *Spontaner Glaube.* Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung, Freiburg 1974.

Léon-Joseph Suenens, *Hoffen im Geist — ein neues Pfingsten in der Kirche,* Salzburg 1974.

Die charismatische Erweckungsbewegung in den Kirchen. Sonderdruck aus dem Materialdienst der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Stuttgart 1/1974.

Wolf-Eckart Failing, *Neue charismatische Bewegung in den Landeskirchen,* S. 131—145 in: W. J. Hollenweger (Hg.), *Die Pfingstkirchen,* Stuttgart 1971.

Erhard Griese, *Erneuerte Schöpfung,* Dt. Pfarrerblatt 12/1976, S. 350 f.

Ein eigener Erlebnisbericht des Verfassers: Erhard Griese, *Erlebter Geist,* in: Das missionarische Wort 4/1976, Gladbeck, S. 144—148.

Das Jesusgebet des russischen Pilgers im Rahmen der ostkirchlichen Spiritualität*

VON KARL CHRISTIAN FELMY

Daß auf die „Welle" einer einseitigen sozialethischen Ausrichtung, wie sie uns um die Wende von den sechziger zu den siebziger Jahren überflutete, eine religiöse Rückflut folgen mußte, konnte eigentlich nicht überraschen. Dennoch waren die abendländischen Kirchen in ihrer Gesamtheit nur ungenügend auf den erneuten Wandel der theologischen Situation gerüstet, wie er sich in der vielfach zu beobachtenden Rückkehr zur Frömmigkeit und der Suche nach Besinnung und Meditation zeigt. U. a. von daher erklärt sich, daß viele der von den abendländischen Großkirchen religiös Vernachlässigten Ausflüge zur Weisheit des Fernen Ostens unternommen haben. Freilich erhebt sich hier die Frage, ob nicht auch die christliche Tradition über Elemente verfügt, denen befriedigende Antworten auf die neu aufgetauchten Fragen entnommen werden könnten. Wie weit dies von den abendländischen Kirchen gilt, bedürfte dabei einer eigenen Untersuchung, die gewiß lohnende Ergebnisse bringen würde. Insbesondere aber die Tradition des christlichen Ostens wird auf der Suche nach einer neuen Spiritualität von denen, die sich der Weisheit des Fernen Ostens zuwenden, zu Unrecht übersprungen. Vor allem ist hier an die Praxis des Jesusgebetes zu denken, d. h. an die ständige meditative Wiederholung des Gebetsrufs „Herr Jesus Christus, erbarme Dich mein" oder „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich über mich Sünder", die den fernöstlichen Praktiken weithin entspricht, aber ohne die Gefahren, die vom theologischen, aber auch vom psychologischen Standpunkt aus mit diesen verbunden sind.[1] Zu der Beschäftigung mit der östlichen Spiritualität und dem Jesusgebet als einer ihrer wesentlichsten Ausprägungen führt aber auch die ekklesiologische Voraussetzung, daß der Geist *einer* ist auch über die kanonischen Grenzen der Kirchen hinweg und daß spezifische spirituelle Erfahrungen über den abgegrenzten Raum einer Konfessionskirche hinaus Bereicherung schenken.[2]

Die Spiritualität einer Kirche umfaßt alle Bereiche, in denen sich geistliches Leben vollzieht. Will man darum über östliche Spiritualität sprechen, müßte man vom Gottesdienst, von Gebet, Predigt, Seelsorge, gewiß auch vom Mönchtum und speziellen Zügen der Heiligkeit reden. Das Jesusgebet ist nur eine und nicht einmal die zentralste Ausdrucksform östlicher Spiritualität, und es gibt fromme orthodoxe Christen, ja vielleicht auch Heilige, die es nie geübt haben.

Darum sollte auch der theologische und spirituelle Rahmen bei einer Betrachtung des Jesusgebetes nicht unbeachtet bleiben. Denn diese vielleicht innigste Ausdrucksform der Spiritualität der östlichen Kirche hat sich niemals verselbständigt und isoliert, ist im Rahmen nicht nur der orthodoxen Theologie, sondern auch der ganz spezifischen orthodoxen Frömmigkeit geblieben, die ihre Mitte in der Eucharistie, den Mysterien (= Sakramenten) und dem liturgischen Reichtum der östlichen Kirche findet.

Eines der schönsten Beispiele für diese Vereinigung einer im sakramentalen Leben der Kirche verwurzelten kirchlichen mit persönlicher Herzensfrömmigkeit bieten die 1884 in Kazan' erstmals anonym veröffentlichten „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers".[3] Sein Pilgern ist zwar eine typische Erscheinung nur für das späte zaristische Rußland.[4] Aber in der Weise, wie sehr in diesen Erzählungen – zumindest für unser Gefühl – unterschiedliche, zuweilen als gegensätzlich empfundene Weisen der Glaubensverwirklichung gelebt werden, ist die Erzählung vom Pilger doch insgesamt typisch für die Spiritualität, wie sie sich in der orthodoxen Kirche entwickelt hat.

Der Pilger, ein Mann, der nichts mehr zu verlieren hat, weil er, von Kindheit an ein Krüppel, Weib und Kind und alle Habe verloren hat, hört im Gottesdienst die Worte des Apostels „Betet ohne Unterlaß!" (1Thess5,17). Er nimmt diese Worte nun in einer für den westlichen Menschen unserer Tage ganz überraschenden Weise wörtlich, und sie lassen ihn nicht mehr los. Er wandert von Ort zu Ort und von Kirche zu Kirche und hört die berühmtesten Prediger seiner Zeit, um von ihnen zu lernen, wie die Weisung, ohne Unterlaß zu beten, erfüllt werden kann. Aber die Predigten, die er hört, bleiben im Vorfeld verhaftet.[5] Es wird da geredet von der Notwendigkeit und Nützlichkeit des Gebets. „Darüber aber, wie man im Gebet fortschreiten könnte, redete niemand". Schließlich hört er auf, „die öffentlichen Predigten zu besuchen",[6] – übrigens der einzige Punkt, an dem er mit der Kirche und ihrem institutionellen gottesdienstlichen Leben bricht: Sonst aber bleibt er, und das ist sehr bezeichnend, mit dem gottesdienstlichen Leben seiner Kirche verbunden, nicht zuletzt auch, weil der orthodoxe Gottesdienst mit seinem ständigen, oft bis zu 40mal hintereinander gesprochenen „Kyrie eleison!" wesentliche Elemente der mit dem Jesusgebet verbundenen Frömmigkeit enthält. Der Pilger besucht darum weiter und mit größerem Eifer und Ausdauer die Göttliche Liturgie und den Vorabendgottesdienst, beichtet, bereitet sich auf die übliche Weise vor auf den Abendmahlsempfang, empfängt das Sakrament, sehnt sich nach ihm; aber neben und über all dem sucht er, das unaufhörliche Gebet zu erlernen, bis er schließlich einen Starec, d. h. einen im monastischen Leben fortgeschrittenen Mönchsvater, findet, der ihn dazu anleitet.

Daß der Pilger eine persönliche Anleitung erhält, ist dabei wiederum ein wesentlicher Zug ostkirchlicher Spiritualität. Nach dem baldigen Tod des Starec zwar hilft ein Buch ihm weiter, die sogenannte Philokalie,[7] eine Sammlung von Aussagen der Mönchsväter über die Übung des Jesusgebetes, die vor allem gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Rußland und heute noch in Rumänien sehr verbreitet und beliebt ist; aber die persönliche Anleitung, der anspornende und zugleich auch mäßigende[8] Einfluß eines geistlichen Vaters sind unaufgebbarer Bestandteil dieser Frömmigkeit. Für den Pilger wird der geistliche Vater in der Zeit, in der er ihn in seine Schule nimmt, zur alles beherrschenden Gestalt, und seinen Weisungen leistet er zwar absolut freiwilligen, aber zugleich auch unbedingten Gehorsam.

So durchläuft der Pilger nach den Weisungen seines Starec eine Schule des Gebetes. Er *lernt* zu beten und lernt, sich dazu ganz bestimmter Methoden zu bedienen: einer bestimmten Atemtechnik, einer vorgeschriebenen Körperhaltung und vor allem jener knappen Formel: „Herr Jesus Christus, erbarme Dich meiner", die er zunächst 3000-, dann 6000-, dann 12000-mal am Tag und schließlich unentwegt spricht, bis er dann entdeckt, daß das Gebet gewissermaßen selbsttätig in ihm wirkt; daß nicht mehr er das Gebet spricht; daß es sich vielmehr ganz von selbst in ihm vollzieht; daß bestimmte Worte so fest mit dem Ein- und andere mit dem Ausatmen verbunden sind, daß jeder Atemzug und jeder Herzschlag ein Gebet wird und ihn dieses Gebet den ganzen Tag hindurch begleitet und des Morgens aus dem Schlaf weckt.

I. NÄHE UND ABSTAND

Das Gebet des Herzens ist so Ausdruck und Mittel einer einzigartigen Gottesbeziehung. Die ständige Wiederholung des Jesusnamens soll den Beter immer fester mit Christus verbinden, ihn gewissermaßen anketten an ihn,[9] mit ihm mystisch einen und mit seiner Kraft ausrüsten. Das ständige „Herr, erbarme Dich!" dieses Gebetes ist dagegen auf der anderen Seite Ausdruck eines niemals überbrückbaren Abstands und einer bleibenden Unterschiedenheit zwischen Christus und dem Beter.

Tremendum und Faszinans ist die Spannung, in der sich jede religiöse Erfahrung vollzieht. Diese Spannung ist im Christentum nicht einfach aufgelöst, sondern vielmehr ins Unendliche gesteigert.[10] Ohne daß eine Form dieser Spannung nun ausschließlich in einer Konfession erlebt würde, so gibt es doch konfessionsspezifische Ausprägungen. Im lutherischen Raum wird diese Spannung von Nähe und Abstand vornehmlich darin erfahren, daß derselbe Gott, der im Gesetz als unnahbar Ferner, als Deus absconditus, fordernd gegenüber-

tritt, sich im Evangelium als der Gnädige zeigt, der allein aus Gnaden rechtfertigt. Im orthodoxen Raum wird diese Spannung vornehmlich in der Paradoxie der Inkarnation und des leidenden Logos erfahren – die byzantinische Hymnik schwelgt geradezu in der immer wieder erneuten Herausstreichung dieser wunderbaren Paradoxie in allen ihren Aspekten.

Besonders im Zusammenhang mit dem Eucharistieempfang wird diese Spannung ins Unermeßliche gesteigert. In den Vorbereitungsgebeten äußert sich immer wieder das Glück über die hier geschenkte wunderbare Nähe und zugleich das Erschrecken vor der Furchtbarkeit der Gabe, bis schließlich die Gebete von einem Warnsignal unterbrochen werden: „Erschrick, Mensch, wenn du siehst das vergottende Blut. Denn es ist ein Feuer, das die Unwürdigen verzehrt. Der göttliche Leib vergottet mich auch und nährt mich. Er vergottet den Geist und nährt wundersam den Verstand".[11]

Diesen selben Geist der Furcht und des beglückten Staunens atmet auch das Gebet des Metaphrastes, das nach dem Kommunionempfang gesprochen wird und in dem die Bitte, Christus möge den Sünder nicht mit seinem Feuer verzehren, begleitet ist von der anderen: „. . . vielmehr in alle meine Glieder dringe ein, in alle Gelenke, in meine Nieren, in mein Herz . . ." [12] Es ist dieselbe Spannung von Nähe und Abstand, die der Beter erfährt, wenn er sich im Jesusgebet gleichsam an den Namen Jesu anbindet und zugleich um Erbarmen ruft. Es ist von daher nicht überraschend, daß die Frömmigkeit, die sich an das Jesusgebet knüpft, in der Regel sakramental blieb und sich etwa der hl. Serafim von Sarov, als er sich für Jahre gänzlich von der Welt trennte, wöchentlich die Eucharistie in seine Klause bringen ließ.[13]

II. DER SYNERGISMUS DES GEBETS

1. Gnade und „synergeia"

Ebenso kennzeichnend für die orthodoxe Spiritualität wie jene Spannung von Abstand und Nähe ist auch die andere zwischen einem für lutherische Ohren zunächst nahezu peinlichen Synergismus und einem starken Gefühl der Angewiesenheit auf die Gnade Gottes, die im lutherischen Raum theologisch tiefer erkannt ist, aber dennoch oft nicht in gleicher Weise stark empfunden wird. Wir werden noch darauf zurückkommen, daß das Gebet nach orthodoxer Auffassung Mühe bedeutet, und dieser Anteil menschlicher Mühe kann so hoch eingeschätzt werden, daß ein russischer Prediger äußern kann „. . . ohne uns bewirkt auch der Hl. Geist nichts in uns" [14] und ein anderer es sogar als beschämend empfindet, „ein geschenktes, nicht verdientes Brot zu essen".[15] Aber daneben sind es oft dieselben Theologen, die zwar einerseits davon sprechen, daß

ohne den Beitrag des Menschen Heil unmöglich ist, und die es dann auf der anderen Seite als „gotteslästerlich" empfinden, wenn Menschen sich ihrer Tugenden rühmen und sich damit eine Ehre zuschreiben, die Gott allein gebührt.[16] Der gelegentlich unbefangene Gebrauch des Wortes „Verdienst" darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß in dieser Spiritualität der Verdienstgedanke im eigentlichen Sinne keinen Raum hat. Der ständig wiederholte Ruf des „Herr, erbarme Dich!" und die Bitte „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich über mich Sünder!" vermitteln ein anderes Verständnis und allemal ein anderes Empfinden: „Der Sklave fordert seine Freiheit nicht als eine Belohnung. Wenn man sie ihm schenkt, dann wird er ein dankbarer Schuldner. Wenn er sie aber nicht erhält, dann erwartet er sie als Beweis der Barmherzigkeit".[17] Das ist die Grundhaltung orthodoxer Spiritualität.

In der Erzählung vom Pilger tritt dieser Zug besonders eindrücklich bei der Schilderung der Begegnung des Pilgers mit einem Mann hervor, der sich aus Furcht vor dem Jüngsten Gericht in die Einsamkeit zurückgezogen, sein ganzes Leben in Ketten und Buße verbracht hatte, und dem nun im Alter die Zweifel kommen, ob denn nicht alles vielleicht eitler Wahn wäre, Hölle und Teufel vielleicht nur eine Erfindung der Popen seien und er umsonst auf die Freuden des Lebens verzichtet hätte. – Es ist bezeichnend, daß der Pilger ihm keinen apologetischen Vortrag mit Nachweisen über die Stichhaltigkeit der Lehre vom Jüngsten Gericht und die Notwendigkeit eines Lebens in Buße hält, sondern ihn vielmehr auf die falsche Grundvoraussetzung seines Einsiedlerlebens verweist: „. . . auch wenn jemand aus Verlangen nach dem Himmelreich anfängt, Werke zu tun, die die Seele retten,[18] nennen die heiligen Väter das ein Mietlingswerk", sagt er, „weil das Vermeiden von Sünden aus Furcht vor den Qualen weder gedeihlich noch fruchtbar" ist.[19]

2. Das gelernte Gebet und das Gebet des Herzens

Mit dem orthodoxen Synergismus hängt es zusammen, daß so großer Nachdruck auf das Tun des Menschen beim Gebet, auf die Mühe, die es ihm bereitet, auf die grundsätzliche Erlernbarkeit des Gebets und die Methoden dazu gelegt wird. Weil das Gebet erlernbar ist, gibt sich der Pilger, der das Gebot des Apostels erfüllen will, nicht zufrieden mit der Auskunft: „Es ist sehr schwierig, es sei denn daß es einem Gott selber gibt", die ihm ein Abt auf die Bitte erteilt, ihm zu erklären, „auf welche Weise der Geist immer wieder auf Gott gerichtet sein kann, nicht abgelenkt wird und unablässig betet".[20] Das Gebet ist erlernbar, und darum kann auch die orthodoxe gottesdienstliche Verkündigung grundsätzlich mehr leisten, als nur allgemein über den Nutzen und die Notwendigkeit des Gebetes zu reden, wie der Pilger es erleben mußte. Sie kann tatsächlich ins

einzelne gehende Anleitung geben, wie sich der Beter auf das Gebet vorbereitet, wie er jedes Wort zum Herzen führen soll, um das auch im Herzen zu fühlen, was er sagt, wie er sein Gebet regeln und wie er sich auf es konzentrieren soll und schließlich, was zu tun ist, wenn solche Konzentration nicht recht gelingen will.[21]

Es wird auch aus solchen Anweisungen deutlich, wie sehr es letztlich um *Herzens*gebet und nicht um Methode geht. Und doch: Methode gehört dazu und fördert das Gebet. Das beginnt bei der Körperhaltung; „denn bei den Unvollkommenen paßt sich der Geist dem Körper an".[22] Die Gebetshaltung also ist eine entscheidende Hilfe für das Gebet, gleichviel, ob die orthodoxe Praxis üblicherweise dem aufrechten Stehen bzw. der Proskynese oder dem versunkenen Sitzen den Vorzug gibt, wie bei der Praxis des Herzensgebetes, wo der Beter die Augen schließen und in das eigene Herz blicken soll.[23]

So wie jedes Gebet ist auch die innigste Form des Gebetes, bei der am Ende nicht mehr der Mund oder der Geist spricht, sondern das Gebet sich gewissermaßen selbsttätig vollzieht und zum Herzensgebet wird, erlernbar. Unter Anleitung eines Starec wiederholt der Beter das Gebet sooft, bis es gewissermaßen automatisch geschieht – „so wie eine Maschine, deren Hauptrad man in Schwung bringt oder antreibt, noch lange hierauf selbsttätig weiterläuft".[24] Diese Selbsttätigkeit des Gebetes wird dadurch gefördert und angeregt, daß das Gebet mit lebensnotwendigen Körperfunktionen, dem Atmen oder dem Herzschlag gekoppelt wird, bis jeder Atemzug oder jeder Herzschlag selbst ein Gebetsruf wird.[25]

Weil das Gebet erlernbar ist, kann die Methode des Gebets und die Art seiner Aneignung auch weiter vermittelt und darüber berichtet werden. Der Pilger z. B. teilt seine Erfahrungen in folgenden Worten mit: „Ich schloß die Augen, blickte mit dem Geist, d. h. mit der Einbildung ins Herz und wünschte mir, es mir vorzustellen, wie es da in der linken Brust eingebettet liegt, und horchte aufmerksam auf sein Schlagen. Hiermit befaßte ich mich erst je eine halbe Stunde etliche Male im Verlauf des Tages; anfangs merkte ich nichts als Dunkelheit; alsdann stellte sich mir das Herz sehr bald dar und desgleichen die Bewegungen, die darin vorgingen; des weiteren begann ich, das Jesusgebet zusammen mit dem Atem ins Herz ein- und wieder herauszuführen (. . .), d. h. geistig ins Herz blickend und die Luft einziehend, stellte ich mir vor und sprach: Herr Jesus Christus – und dann die Luft wieder herausstoßend: erbarme Dich meiner. Anfangs beschäftigte ich mich damit eine Stunde, vielleicht auch zwei, dann, je weiter ich fortschritt, setzte ich die Übung häufiger fort, und endlich war es so, daß ich fast den ganzen Tag mit dieser Beschäftigung verbrachte (. . .). Von dieser Zeit an spürte ich bisweilen mannigfaltige Empfindungen in Herz

und Geist. Mitunter war es so, daß ich ein beseligendes Beben im Herzen fühlte, es war so voller Leichtigkeit, Freiheit und Trost, daß ich ganz verwandelt war und in Ekstase geriet. Mitunter fühlte ich flammende Liebe zu Jesus Christus und zu der ganzen Schöpfung Gottes. Mitunter entströmten meinen Augen ganz von selbst süße Tränen des Dankes an Gott, der mir verruchtem Sünder solche Gnade widerfahren ließ. Mitunter lichtete sich mein sonst so törichtes Verstehen, so daß ich mit Leichtigkeit Dinge erfaßte und überlegte, an die ich früher nicht einmal zu denken vermocht hätte. Mitunter überstömte die süße Herzenswärme mich ganz und gar, und voller Rührung verspürte ich in mir überall die Gegenwart Gottes. Mitunter empfand ich in mir die allergrößte Freude von der Anrufung des Namens Jesu Christi und erkannte, was das Wort bedeutet, welches er gesagt hat: ‚Das Reich Gottes ist in euch' (Lk17,21)".[26]

„Es ist dies eine natürliche Sache", hatte der Starec dem Pilger gesagt.[27] Und tatsächlich handelt es sich ja um einen gewissermaßen mechanischen Vorgang, und orthodoxe Spiritualität findet daran gar nichts Anstößiges. Darin besteht vielmehr der typisch orthodoxe Synergismus, daß der Hl. Geist sich nach orthodoxer Auffassung der natürlichen Gaben und Kräfte des Menschen bedient, um sie bis aufs äußerste, über-menschlich anzustrengen, aber eben doch in der naturgegebenen menschlichen Vielfalt und Mannigfaltigkeit. „Eine einzige Quelle tränkt das Paradies", schreibt Kyrill von Jerusalem, „sie wird weiß in der Lilie, rot in der Rose (. . .) sie paßt sich der Natur derer an, die sie empfangen. So auch der Hl. Geist: einer, einfach, unteilbar, teilt er jedem seine Gabe mit, wie es ihm gefällt".[28]

Um nur einige systematische Konsequenzen dieser Sicht zu nennen: *Dar*um stellt sich der Orthodoxen Kirche das Problem der Inspiration der Schrift und der je verschiedenen Eigenart der neutestamentlichen Zeugen da, wo es einmal durchdacht und nicht wie meist angstvoll umgangen wird, so viel einfacher dar als dem Abendland.[29] *Dar*um ist auch das „Wunder" in orthodoxer Sicht ein so „natürlicher" Vorgang. Wunderkraft ist kein donum superadditum, sondern Teil der Rückkehr des Menschen zu seiner ursprünglichen Schönheit. Und dabei kommt die Gnade nicht zu kurz, einmal, weil „außerhalb der Gnade" nach orthodoxer Auffassung „die Natur selbst nicht denkbar ist",[30] zum anderen, weil in all dem überhaupt nicht die Rede von dem ist, was wir in unserer Terminologie mit Rechtfertigung bezeichnen, sondern von der Heiligung, die immer wieder ihren Ausgang nimmt bei dem Mittler allen Heils: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich über mich Sünder!"

Dieser Synergismus im Werk der Heiligung bedeutet Arbeit und Mühe. Das zu betonen werden orthodoxe Väter nicht müde. Neben aller unbekümmerten Heiterkeit, die der Pilger ausstrahlt und die auch in den Lebensbeschreibungen

der großen russischen Starzen immer wieder durchschlägt,[31] muß auch dieser Zug erwähnt werden. Das Ringen um das Gebet des Herzens ist Kampf und Mühe. Das Gebet selbst ist Arbeit und muß notfalls auch widerwillig getan werden, und zwar in völliger geistiger Anspannung, die sich auch durch das Brennen der Füße, das Jucken der Kleidung und den Biß eines Flohs nicht stören lassen soll. All das ist menschliche Mühe, Kampf, menschliche „synergeia", die freilich nur möglich ist in der Anbindung an Person und Namen Jesu Christi und der ständigen Bitte um sein Erbarmen.

Das Gebet ist erlernbar und wird zum Gebet des Herzens, und nur das erlernte Gebet ist wirkliches Herzensgebet. Das ist nun der Punkt, an dem sich das orthodoxe liturgische Gebet mit dem Jesusgebet berührt. Zwar steht der Wortreichtum des liturgischen Gebetes der Schlichtheit des unentwegt wiederholten Gebetsrufs gegenüber. Aber beide Male handelt es sich um erlernte Formeln, und das ist kein Zufall. Die Philokalie wiederholt immer wieder die Mahnung, „nichts Eigenes" in das Gebet einfließen zu lassen. Wieviel eitle Selbstbespiegelung eigenes sog. freies Gebet enthalten kann, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Dagegen zeigt das Jesusgebet der Orthodoxen Kirche sehr eindrücklich, daß auch erlerntes vorgeschriebenes Gebet zum Gebet des Herzens werden kann. Und auch hierin besteht eine ganz enge Beziehung zwischen dem Jesusgebet und dem liturgischen Gebet der Orthodoxen Kirche. Der Sinn beider erschöpft sich nicht in ihrem Inhalt, sondern erstreckt sich vor allem auf ihre Wirkung auf das menschliche Herz.[32] Wenn das Gebet das Herz erwärmt und erweicht und so empfänglich macht für Christus, hat es einen wesentlichen Sinn erfüllt, auch wenn kein Wort verstanden würde.

III. DAS MONASTISCHE PRINZIP

Die Philokalie, jenes Grundlehrbuch des Herzensgebets, ist von Mönchen für Mönche geschrieben. Doch es ist ein wesentliches Merkmal der orthodoxen Spiritualität, daß monastische Prinzipien nicht auf den klösterlichen Zellenraum eigeengt bleiben, sondern auch das Leben außerhalb der Klostermauern prägen. So ist der orthodoxe Tagzeitengottesdienst vor allem mit seinen Psalmkathismen weithin von klösterlichen Bedürfnissen[33] geprägt, und die Fastengebote sind am Mönchsleben orientiert. Das Mönchtum ist gewissermaßen Grundform christlicher Existenz in der Welt.

Dieser Tendenz, das *ganze* Leben in der Welt dem Mönchtum anzugleichen und von ihm her zu gestalten, verdankte in Rußland der „Domostroj",[34] jene seltsame patriarchalische christliche Hausordnung des 16. Jahrhunderts, seine Entstehung. Dieser selben Tendenz verdanken auch die „Aufrichtigen Erzählungen" ihre Entstehung. Nicht umsonst hat man ihren anonymen Verfasser

darum in den Kreisen des russischen Starzentums gesucht, das sich dadurch von dem älteren orthodoxen Asketentum unterscheidet, daß die Starzen ihre Zellen für Besucher aus allen Volksschichten öffneten oder wie der Einsiedler-Bischof Feofan in brieflichen Kontakt mit der Außenwelt traten, um so ihre Erfahrungen für das Leben in der Welt fruchtbar zu machen. Spuren dieser spezifisch mönchischen Frömmigkeit finden sich in der Geschichte des russischen Pilgers denn auch reichlich. Das bereits während seiner Ehe gebrochene Verhältnis des Pilgers zur Sexualität – mit Gebet und Verneigungen wehrt er sich mit seiner Frau gemeinsam gegen die „Versuchungen" (aber all das mindert ihre zärtliche Liebe zueinander nicht) – der absolute Gehorsam gegenüber dem Starec, der ihn in das Herzensgebet einführt, der Hang zu Einsamkeit und Zurückgezogenheit – all das sind typisch mönchische Züge im Leben eines Mannes, der bezeichnenderweise gar nicht auf den Gedanken kommt, Mönch zu werden. Bis in die Predigt hinein reicht jene Tendenz, monastische Werte für das Leben im Alltag fruchtbar zu machen, etwa wenn Bischof Feofan (Govorov), der spätere Starec des Mariä-Heimgangsklosters an der Vyša, darin keinen Unterschied zwischen dem Leben in der Welt und dem Leben im Kloster sehen kann, daß Mönche und Laien in gleicher Weise dem Leben in der Welt abzusterben hätten. Rein äußerlich gesehen, werde der Mönch dieser Bestimmung eher gerecht. Aber auch in der Abgeschiedenheit des Klosters könne er noch „selbst in sich, in seinem Herzen für die Welt leben, weiterhin weltlichen Leidenschaften dienen". Auf der anderen Seite aber tue jeder, der die Sünde verlasse und sich entschließe, einen hl. Wandel zu führen, „dasselbe wie ein anderer, der die Welt verläßt und ins Kloster eintritt".[35] Besonders die klösterliche Gehorsamsverpflichtung läßt sich nach den Worten dieses Predigers auf das Leben in der Welt übertragen – auf den Gehorsam gegenüber dem geistlichen Vater, aber auch auf die Erfüllung der einem jeden Stande geltenden Gebote Gottes. „All das ist heilsamer Klosterdienst, wenn man es nicht nach seinem eigenen Willen ausführt, sondern nach dem, wie es vorgeschrieben ist".[36]

Insbesondere aber die allmähliche Verlagerung des spezifisch Mönchischen auf das Gebet ließ mönchische Praktiken auch in der Welt immer mehr praktikabel erscheinen. „Je mehr sich (. . .) im mystischen Aufstiegsschema des Mönchtums die hesychastische[37] Gebetsrichtung herausschälte, die eben diesem Gebet vor allen nur im mönchischen Leben realisierbaren Bußübungen und liturgischen Praktiken den Vorzug gab, je mehr also das spezifisch Mönchische und nur Mönchische der Lebensform gegenüber dem Gebet allein in den Hintergrund trat, desto leichter wurde es, nun auch den Laien an den Segnungen dieser Gebetsweise teilnehmen zu lassen".[38] Die Tatsache, daß die für Mönche geschriebene Philokalie zum begehrten Erbauungsbuch für den Laien wurde, und daß

die in dieser Philokalie empfohlene Gebetsform auch außerhalb der Klöster gepflegt wird, ist für diesen Zug östlicher Spiritualität bezeichnend geworden.

IV. THEOLOGIE UND ERFAHRUNG

Die Erfahrungen, die zunächst die östlichen Mönchsväter und später auch Laien wie der Pilger der „aufrichtigen Erzählungen" im Gebet sammeln konnten, haben in einer im Abendland so nicht gekannten Weise das theologische Denken geprägt. Orthodoxe Theologie ist – freilich in einem anderen Sinne als die Theologie der sog. Erlanger Schule „Erfahrungstheologie". Auch in der Erzählung vom Pilger hat das seinen Niederschlag gefunden. Auf die Frage, ob denn die Philokalie etwa höher zu bewerten sei als die Hl. Schrift, antwortet der Starec, in dessen geistliche Schulung sich der Pilger begeben hat, die Philokalie sei einer geschwärzten Glasscheibe zu vergleichen, durch die die Sonne, deren Licht sonst nicht ertragen werden könne, anschaubar werde.[39] Es geht bei einer solchen Aussage aber nicht um den Filter der Tradition oder eines Bekenntnisses, sondern um das in der Philokalie gelehrte Gebet selbst, um die in diesem Buch ausgedrückte Gebetserfahrung, ohne die die Inhalte der Glaubensüberlieferung verschlossen blieben.

Die Erfahrung des Gebets ist es also nach dieser Auffassung, die erst zum Verständnis der Schrift und der Orthodoxie disponiert. Für orthodoxes Verständnis ist das Herz Organ der Erkenntnis, und die Erfahrung etwa der Atmosphäre des Gottesdienstes, des Kommunionempfangs, des christlichen Elternhauses ist nach diesem Verständnis weit besser dazu angetan, etwas vom Wesen der Orthodoxie zu vermitteln als alle abstrakte Belehrung. Erst ein „durch das Gebet erweichtes Herz" vermag das Evangelium aufzunehmen, weil dem Verstand die Organe dafür fehlen. „Das hat uns ein alter Asket in der Antwort an einen seiner Schüler erklärt", heißt es in einer Predigt aus dem 19. Jahrhundert, „‚sag, Vater', sprach der Schüler, ‚was fühlst du, wenn du betest und weinst und dich entzückst?' – ‚Mein Sohn', antwortete der Starec, ‚kann man einem Blinden erklären, was Licht ist, kann man dem den Geschmack von Honig zu begreifen geben, der ihn nicht probiert hat? Versuche (es) und du wirst (es) wissen . . .'"[40]

Eine solche „Erfahrungstheologie", die unmittelbar aus dem Herzensgebet erwachsen ist, ist die Theologie des Gregorios Palamas (1296–1358),[41] die auf den Konstantinopler Synoden von 1341 und 1351 von der Orthodoxen Kirche rezipiert wurde. Im Herzensgebet hat Gregorios Palamas Gott als den ganz Anderen und zugleich als Den, der sich selbst mitteilt,[42] erfahren. Er erfuhr, daß Gott im Sakrament, aber auch in der Schau seiner Doxa, jenes ungeschaffenen Lichtes, das Christus auf dem Berg der Verklärung umstrahlte und das der

Beter des Jesusgebetes in Augenblicken der Verzückung wahrnimmt, Anteil an sich gibt, vergottet, wie die Orthodoxe Kirche die Anteilnahme an den göttlichen Energien nennt, und zugleich in seinem Wesen transzendent und unerkannt bleibt,[43] weil auch die Vergottung niemals substantiell verstanden werden kann. In der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern Barlaam von Kalabrien und Akindynos, die die Lichtvisionen für die Schau eines geschaffenen Lichtes hielten und Gnade in Anschluß an die lateinische Theologie als geschaffene Substanz verstanden, wehrt sich Gregorios Palamas gegen den Vorwurf, er habe mit seinen Lehren die der griechischen Philosophie entstammende, von den Vätern übernommene Überzeugung von der „Einfachheit" Gottes preisgegeben, zwar auch mit rationalen Argumenten. Er erklärt Einfachheit als Gegensatz zum auflösbaren Kompositum; aber im Grunde ist diese logische Argumentation für ihn bereits zweitrangig und der Erfahrung der mystischen Einung mit Gott durch seine Gnadenenergien in Gebet und Sakrament und der mit dieser Erfahrung der Nähe verbundenen Erfahrung der Ferne, Unergründlichkeit und absoluten Transzendenz Gottes, dessen Wessen auf ewig unerkennbar bleibt, nachgeordnet.[44] Durch die Übernahme dieser aus der Erfahrung des betenden Mönchtums erwachsenen Einsichten ist die orthodoxe Theologie mehr als jede andere von der Spiritualität geprägt.

ANMERKUNGEN

* Überarbeitete Fassung eines auf einem Pastoralkolleg der VELKD am 15. 9. 1975 auf dem Hesselberg/Mfr. gehaltenen Vortrags.

[1] K. Thomas, Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung = Seelsorge und Therapie, Bd. 1, Stuttgart 1973, 217 ff., bes. 220. Im Unterschied zu K. Thomas wird hier aber die Bezeichnung „Jesusgebet" vor der Bezeichnung „Herzensgebet" bevorzugt. Denn als Herzensgebet kann das Jesusgebet erst bezeichnet werden, wenn es sich, mit dem Herzschlag verknüpft, selbsttätig vollzieht.

[2] N. v. Arseniew, Die Spiritualität der Ostkirche (= Handbuch der Ostkirchenkunde. Hrsg. von E. v. Ivánka, J. Tyciak, P. Wiertz, Düsseldorf 1971, 503–542) 503.

[3] Otkrovennye rasskazy strannika duchovnomu svoemu otcu, Paris 1973[4]; deutsch: Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Erste vollständige deutsche Ausgabe. Hrsg. und eingeleitet von E. Jungclausen, Freiburg – Basel – Wien 1975. Die Zitate. werden im folgenden nach beiden hier angeführten Ausgaben nachgewiesen. Die in der deutschen Ausgabe vorgelegte Übersetzung R. v. Walters wurde am russischen Text überprüft und z. T. nach diesem geändert.

[4] Vgl. W. Nigg, Des Pilgers Wiederkehr. Drei Variationen über ein Thema, Zürich – Stuttgart 1954, 129–189. Freilich bleibt Nigg gegenüber dem eigentlichen Anliegen des russischen Pilgers, dem Herzensgebet, eigenartig verschlossen, während er das Motiv des Pilgerns einseitig in den Vordergrund rückt.

[5] Daß der spätere Klausner Bischof Feofan (Govorov) auch in seinen Predigten solche Anweisungen für die Gebetspraxis gegeben hat, wie sie der Pilger hier sucht, ist wohl eher als Ausnahme denn als Regel anzusehen. Vgl. K. Ch. Felmy, Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1972, 73–77.

[6] Otkrovennye rasskazy 16; dt.: 24.

[7] Die Philokalie, eine vom Athosmönch Nikodemos (1749–1809) zusammengestellte Sammlung von Zeugnissen der östlichen Mönchsväter erschien 1792 in Venedig. Der Erneuerer des russischen und moldauischen Mönchtums Paisij Veličkovskij, der sie auf dem Athos kennengelernt hatte, übersetzte sie 1793 ins Kirchenslawische. Eine russische Neubearbeitung schuf der Einsiedlerbischof Feofan (Govorov; 1815–1894): Dobrotoljubie v russkom perevode, dopolnennoe, 1883, ff., Nachdruck: Jordanville N.Y. 1964 ff.; Auszüge in deutscher Sprache: Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet. Ausgewählt und übersetzt von M. Dietz, eingeleitet von I. Smolitsch, Zürich – Einsiedeln – Köln 1976; vgl. a. Das immerwährende Gebet. Ein Weg geistiger Erfahrung. Russische Originaltexte, zusammengestellt und übersetzt von Alla Selawry, 1970.

[8] Vgl. z. B. Otkrovennye rasskazy 25; dt.: 33.

[9] Kleine Philokalie 30.

[10] R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationen, München 1971, 72.

[11] Hieratikon. Hai theiai leitourgiai Ioannou tou Chrysostomou, Basileiou tou Megalou, ton Proegiasmenon, Athen 1968, 142; Pravoslavnyj molitvoslov, Moskau 1970, 93.

[12] Hieratikon 113; A. Maltzew, Die göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des Großen und Gregorios Dialogos, Berlin 1890, Nachdruck: Darmstadt 1967, 466.

[13] V. Zander, Seraphim von Sarov. Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit (1759–1833), Düsseldorf 1965.

[14] Feofan (Govorov), O pokajanii, pričaščenii sv. Christovych tain i ispravlenii žizni, Slova . . ., Moskau 1909 [6], 28.

[15] Ioann Sergiev, Polnoe Sobranie Sočinenij protoiereja Ioanna Il'iča Sergieva, Bd. 1, Kronstadt 1890, 413.

[16] Ebd., Bd, 2, Kronstadt 1891, 5.

[17] Kleine Philokalie 107.

[18] Spasitel'nye podvigi.

[19] Otkrovennye rasskazy 46 f.; dt.: 54.

[20] Otkrovennye rasskazy 18; dt.: 26.

[21] K. Ch. Felmy, Predigt 75 f.

[22] Kleine Philokalie 93.

[23] Otkrovennye rasskazy 23; dt.: 31.

[24] Otkrovennye rasskazy 28; dt.: 36.

[25] Das Spüren des Herzschlags gehört zu den auch mit anderen Meditationsübungen verbundenen Erscheinungen. Der Pilger der „Aufrichtigen Erzählungen" hat diese Erscheinung, wie das folgende Zitat zeigt, ganz offenbar von Anfang an gesucht, um das „Jesusgebet" zum „Herzensgebet" werden zu lassen. Vgl. a. Otkrovennye rasskazy 32 f.; dt.: 40; K. Thomas 219.

[26] Otkrovennye rasskazy 50 ff.; dt.: 58 f.

[27] Otkrovennye rasskazy 28; dt.: 36.

[28] Kyrill von Jerusalem, Katechese 16, 12 C = MPG 33, 933.

[29] Für S. Bulgakow, Dialog zwischen Gott und Mensch, Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff, Marburg 1961, 33, besteht das Wunder der Inspiration darin, daß „das menschliche Wort für das Wort Gottes transparent gemacht wird". Denn bei der Inspiration ist der „Mensch durchaus nicht passiv. Im Gegenteil: er ist höchst aktiv: er erfährt die stärkste Anspannung sowohl in seinem Menschsein als auch in seiner Individualität und persönlichen Geistigkeit" (Ebd. 32).

[30] P. Evdokimov, Grundzüge der orthodoxen Lehre (= Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben. In Verbindung mit dem Studienausschuß der Evangelischen Kirche der Union für Fragen der Orthodoxen Kirche und einer Reihe von Fachgelehrten hrsg. von R. Stupperich, Witten 1966, 62–82) 76.

[31] So begrüßt z.B. der hl. Serafim von Sarov (1759–1833), einer der größten russischen Heiligen und Beter des Herzensgebetes, die Besucher in seiner Zelle mit dem Ostergruß und nennt sie „Du meine Freude". Hierzu und zu ähnlichen Erscheinungen dieses Wesenszuges bei anderen Starzen vgl. I. Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen, Köln – Olten 1952[2]; I. Kologriwow, Das andere Rußland. Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit, München 1958.

[32] Vgl. Kleine Philokalie 74. So auch in dem allabendlichen Gebetsruf: „Herr, verleihe mir Tränen und den Gedanken an den Tod und Herzensrührung" (Molitvoslov 23).

[33] A. Schmemann, Vvedenie v liturgičeskoe bogoslovie, Paris 1961, 150 ff.; englisch: Introduction to Liturgical Theology, London 1966, 101 ff.

[34] H. P. Nieß, Der „Domostroj" oder „Wie man als rechtgläubiger Christ leben soll" = Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut hrsg. von R. Stupperich, Göttingen 14/1971, 26–67.

[35] Feofan (Govorov) 171, 205.

[36] Ebd. 205 f.

[37] Vgl. G. Wunderle, Zur Psychologie des hesychastischen Gebets, Würzburg 1949; H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1959, 322–332 u. ö.

[38] H.-G. Beck 91.

[39] Otkrovennye rasskazy 23; dt.: 31. – Tatsächlich führt das Herzensgebet den Pilger zu eifrigerer Lektüre der Hl. Schrift: Otkrovennye rasskazy 42; dt.: 50.

[40] Amvrosij (Ključarev), Polnoe Sobranie Propovedej, Bd. 3, Char'kov 1903, 407.

[41] J. Meyendorff, Introduction à l'Étude de Grégoire Palamas, Paris 1959.

[42] H.-G. Beck 366.

[43] Ansätze für eine Überwindung der westlichen Aporien in der Frage der Gotteserkenntnis und der aus ihnen erwachsenen Gott-ist-tot-Theologie beleuchtet Ch. Yannaras, De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagites et Martin Heidegger, Paris 1971.

[44] Vgl. H.-G. Beck 327.

Grundsätze und Praxis ökumenischer Publizistik

Aus römisch-katholischer Sicht

VON MANFRED PLATE

Der Beginn der 150 Jahre katholische Presse in Deutschland — und nur von der deutschen Situation wollen wir hier sprechen — ist nicht gerade von einem ökumenischen Titel geprägt. Im Januar 1821 erschien im Verlag der Simon Müller'schen Buchhandlung in Mainz eine Zeitschrift, mit der das anfängt, was man später „Presse aus katholischer Weltanschauung" genannt hat. Ihr Titel lautete: „Der Katholik". Der Salzburger Kommunikationswissenschaftler Professor Michael Schmolke bezeichnet ihn in seiner Habilitationsschrift („Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen ‚Katholik' und ‚Publik'", Münster 1971, S. 15) als programmatisch für die damalige geistige Haltung: er habe „ganz dezidiert" der Eingrenzung gedient, also dem Aufbau eines integralen, innerkatholischen Ghettos. Auf dem Titelblatt der berühmten, bis 1918 bestehenden Zeitschrift stand ein Wort des heiligen Bischof Pacian (gest. vor 392): „Christianus mihi nomen, *Catholicus* cognomen", auf der Rückseite war Mt 16, 18 zu finden („Du bist Petrus ...") und schließlich ein Wort von Augustin, das sich gegen die Feinde der Kirche wendet. „Hier taucht er zum ersten Mal auf: *der Feind*. Seine Abwehr sollte ein Hauptmotiv katholischer Publizistik des 19. und 20. Jahrhunderts werden" (Schmolke).

Zu den Feinden der katholischen Kirche gehörten natürlich auch die Irrlehrer, besonders die Protestanten, die mit dem alles Katholische unterdrückenden Staat, vor allem in Preußen, das Bündnis von „Thron und Altar" eingegangen waren. Sowohl im Streit um die Mischehenfrage bei den Kölner Wirren 1837 wie auch in allen späteren kulturkämpferischen Auseinandersetzungen, die im 19. Jahrhundert ein Hauptfeld katholischer Publizistik darstellten, war der „Feind" nicht irgendein Staat, sondern ein protestantisch geformter und geprägter.

Aber nicht nur der Staat war Hauptfeind — auch der liberale und laizistische Zeitgeist war es, der im Gefolge der Aufklärung konfessionelle Irenik (noch nicht Ökumenik) predigte. Auf keinen Fall sollte die nun erstrebte klare und eindeutige katholische Position durch ein falsches Toleranzdenken „verwässert" werden. Jene konservativen Kreise aus den evangelischen Kirchen, die bei dieser Zielsetzung durchaus mit im Bunde hätten sein können (gegen theologischen Liberalismus und verflachtes Kultur-Christentum), wurden allerdings nicht zu Kampfgenossen gewonnen — zu tief waren seit Aufklärung und Romantik, wo noch

manche interkonfessionellen Bewegungen schöne Fruchtbarkeit geschenkt hatten, die Gräben zwischen den Kirchen aufgeworfen. Das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes aus dem Jahre 1870 schien dann für lange Zeit die letzte Möglichkeit einer ökumenischen Verständigung zu verbauen.

So gehörte die konfessionelle Apologetik zu einem beherrschenden Zug der katholischen Publizistik, was natürlich ähnlicher Praxis auf evangelischer Seite entsprach. Noch heute hat diese Tradition hüben und drüben ein gewisses Gewicht, auch wenn dies verbal und manchmal sogar scheinheilig abgestritten wird. Sogar in amtlichen Pressediensten gehört es zum guten Ton, daß man ab und zu recht gern einem tüchtigen Konfessionalisten das Wort erteilt.

Beginn einer neuen Phase

Im Jahr 1918 stellte „Der Katholik", geschwächt und veraltet, sein Erscheinen ein. Eine neue Generation von Katholiken begann aus dem Ghetto, das mühsam genug gezimmert worden war, wieder auszuwandern. Symbol für diesen neuen Weg, der nach langen Mühsalen beim Zweiten Vatikanischen Konzil endete, wurde wieder eine publizistische Tat: die von Karl *Muth* im Jahr 1903 gegründete Zeitschrift „Hochland". Sie trug den bezeichnenden Untertitel „Für *alle* Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst", und das hatte selbstverständlich eine Öffnung zur evangelischen Kirche, Theologie und schließlich auch zur wachsenden Ökumene — einschließlich der Ostkirchen, die in den zwanziger Jahren betont in das Blickfeld der Katholiken traten — zur Folge. Trotz römischer und kirchenamtlicher Verbote — in vielen Priesterseminaren war es den Theologen untersagt, das „Hochland" zu lesen — wuchs nach dem Ersten Weltkrieg eine Gruppe von Laien und Theologen heran, die als Pioniere der ökumenischen Bewegung eingestuft werden können. Schon 1919 gründete Max Josef *Metzger* seinen Christkönigsbund, der auf katholischer Seite den „Una-Sancta-Gedanken", wie man damals sagte, zum Durchbruch verhelfen wollte.

Diese Kreise waren schriftstellerisch sehr rege und dürfen auf katholischer Seite als erste ökumenische Publizisten genannt werden. Neben dem „Hochland", wo sie vornehmlich zu Wort kamen und auch allmählich öffentliche Meinung bildeten, gab es weitere Organe, die sich dem ökumenischen Gedanken zur Verfügung stellten, Zentrumszeitungen wie die „Rhein-Mainische Volkszeitung" oder die „Augsburger Postzeitung", aber auch einzelne Kirchenblätter, in denen aufgeschlossene Redakteure arbeiteten. 1932 gründete Robert *Grosche* die Zeitschrift „Catholica", die in erster Zielsetzung das theologisch-ökumenische Gespräch anregen wollte, aber bewußt den Untertitel „für kontroverstheologische Fragen" wählte.

Für diese ganze Phase ist zu bemerken, daß man angesichts der kirchenamtlichen Verbote und Vorbehalte als katholischer Publizist in Sachen Ökumene äußerst vorsichtig vorging, um die kirchliche Plattform, die man suchte und brauchte, nicht zu verlieren. Es wäre ein tragisches Mißverständnis, diese vorsichtige Haltung katholischer Ökumeniker in jenen Jahren als Taktik mißzuverstehen. Es ging nicht darum, die amtliche Kirche oder das „Milieu", den „Katholizismus", ökumenisch zu überlisten oder zu unterwandern. Sondern Treue zur Kirche und Mut zur Zivilcourage, wie der Jesuit Max Pribilla einmal schrieb, sollten sich verbinden mit dem publizistischen Einsatz für eine Sache, die man als vordringlich erkannt hatte.

Zielpunkt dieser Arbeit war vor allem der innerkatholische Bereich. Dieser sollte für das ökumenische Anliegen geöffnet, überzeugt, bereitet werden; Mißtrauen mußte zerstreut, Vertrauen aufgebaut, Verdächtigung abgewehrt werden. Kleinste, bescheidene Schritte wurden da schon zu Meilensteinen. Zuerst: daß konfessionelle, auch geschichtliche Vorurteile überwunden wurden, zum Beispiel was die Gestalt Martin Luthers betraf. Wer ein entsprechendes Buch in einem kirchlichen Organ objektiv oder positiv besprach, hatte der ökumenischen Bewegung gewiß schon einen großen Dienst geleistet. Objektive Nachrichten ohne konfessionalistischen Unterton über Vorgänge in den nichtkatholischen Kirchen wurden ebenso zu einem Mittel, die innerkirchliche Meinung zu beeinflussen, wie wohlwollende Berichte über ökumenische Treffen und Tagungen — wobei es nicht störte, daß immer und immer wieder die Loyalität zur eigenen Kirche und ihren Anordnungen unterstrichen wurde. Auch über theologische Ereignisse, etwa den Römerbriefkommentar von Barth, konnte in der breiteren Kirchen- und katholischen Presse mit ökumenischer Absicht referiert und damit ein Einblick in die tieferen Fragen, die alle Christen gemeinsam angingen, vermittelt werden.

Dieser allmähliche Durchdringungsprozeß der katholischen Presse mit ökumenischem Geist war ein Werk einzelner, aber hochbegabter Persönlichkeiten, die sich vor allem durch die Qualität ihrer Beiträge ein Ohr verschafften. Auf der anderen Seite gab es die vielen kleinen, gutwilligen Redakteure, die oft unter großen Schwierigkeiten in ihrem Blatt ökumenische Kärrnerdienste leisteten. Eine durch sie eingeführte und gut redigierte Nachrichtenspalte mit Titeln wie „Aus der evangelischen Welt" oder „Aus der Ostkirche" war da mindestens ebenso wichtig wie der vieldiskutierte und umstrittene Leitartikel eines Prominenten. Auf jeden Fall ist festzuhalten, daß in den zwanziger und dreißiger Jahren die Verbreitung und die Verankerung des ökumenischen Willens in einer breiteren Schicht von Katholiken ohne ausdauernde, geduldige, alle Schwierigkeiten überwindende publizistische Anstrengung nicht gelungen wäre. Es ist tatsächlich so, wie Hans-Wolfgang Heßler in seinem Beitrag „aus evangelischer Sicht" erklärte:

Ökumene und Publizistik leben von Anfang an in einer guten Bundesgenossenschaft, haben eine „außerordentlich enge Beziehung" und sind „in besonderer Weise aufeinander angewiesen".

Von der „Una-Sancta"-Bewegung zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Während man für die zwanziger und dreißiger Jahre kaum sagen kann, daß die ökumenisch orientierte katholische Publizistik wesentlich über die Grenzen der eigenen Kirche hinausgewirkt hat, wird dies seit 1945 anders. Für dieses Jahr muß wieder eine bedeutende Zeitschriftengründung genannt werden: die der heute im 32. Jahrgang stehenden „Una-Sancta"-Hefte aus Niederaltaich. Sie stellten einen entscheidenden Durchbruch dar. Nun wurde nicht mehr nur „über" Ökumene geschrieben, sondern es wurde Ökumene praktiziert, das heißt: das Forschen und Fragen, die Durchleuchtung der theologischen, kirchlichen und praktischen Probleme wurden gemeinsam und aufgrund einer neuen Perspektive unternommen, in dem Bewußtsein, daß nur so echte geistliche Gemeinschaft, communio, gestiftet wird. Mit dem heutigen Modewort könnte gesagt werden: eine neue Dimension wurde erreicht. Von Anfang war es Gesetz bei „Una-Sancta", daß Autoren aller Kirchen, nicht nur Katholiken, die Artikel schrieben, obwohl die Unternehmung selbst ohne allen Zweifel katholisch blieb, einen katholischen Beitrag zum Ganzen darstellte. Dabei war die publizistische Situation nach dem vatikanischen „Monitum" des Jahres 1948 und der ein wenig offeneren „Instruktion" des Jahres 1949 nicht einfacher geworden. Abt Laurentius Klein beschrieb das Jahr 1958, als Pius XII. gestorben war, so: „Beim Tode Pius XII. stand die ganze ökumenische Angelegenheit in der katholischen Kirche noch auf so schwachen Füßen, daß man befürchtete, der neue Papst könne dem Erreichten leicht ein Ende bereiten" (in: „Das Ringen um die Einheit", Trier 1967, S. 100).

Für Deutschland ist freilich zu bemerken, daß inzwischen der ökumenische Gedanke in der katholischen Publizistik bis auf wenige Ausnahmen so festen Fuß gefaßt hatte, daß eine Änderung zum Schlechten kaum mehr wahrscheinlich war. Bedeutende Zeitschriften wie die „Herder-Korrespondenz", „Wort und Wahrheit" oder die „Orientierung" behandelten ökumenische Fragen offen, wohlwollend und gleichsam selbstverständlich. Anspruchsvolle Wochenblätter wie „Michael" oder „Der christliche Sonntag" galten als besonders aufgeschlossen und gewährten der Ökumene breiten Raum — ohne falschen Zungenschlag. Aber auch konservative Organe wie „Echo der Zeit" oder der „Rheinische Merkur" standen grundsätzlich auf seiten der ökumenischen Bewegung. Gewiß wurde immer wieder — auch in der eigentlichen Kirchenpresse — nur Konfessionskunde getrieben, oder man begnügte sich mit allgemeinen Absichtserklärungen, die Einheit „heiß" zu wünschen, aber gehässige Ausfälle und Polemiken, früher an der

Tagesordnung, waren so gut wie verschwunden. Die Ausnahmen bestätigten nur die Regel. Als das Konzil mit seinem Dekret über den Ökumenismus im Jahr 1964 den amtlichen Durchbruch erreichte, brauchte sich die katholische Presse Deutschlands nur in den seltensten Fällen „überrascht" zu zeigen.

Es ist schwer zu sagen, ob diese Presse-Wirklichkeit zwischen 1945 und 1964 nur ein Abbild der jeweiligen allgemeinen Stimmungslage war oder ob man ihr einen aktiven Anteil am sichtlichen ökumenischen Umwandlungsprozeß bescheinigen kann. Es ist der alte Streit, ob Presse Bewußtsein widerspiegelt oder bildet. Mit Leon Festinger darf man vielleicht festhalten, daß Publizistik in der sozialen Kommunikation auf jeden Fall eine Art Verstärkerfunktion ausübt, das heißt, vorgefundene Bewegungen und Meinungen durch Publizierung und damit Multiplikation zu einer breiteren und intensiveren Wirksamkeit verhilft. Ohne Zweifel ging die Hauptwirkung innerhalb der geschilderten innerkatholischen ökumenischen Publizistik von einigen „opinion leaders" aus. Das 1957 gegründete evangelisch-katholische Publizistentreffen, das jährlich die öffentliche Meinung beeinflussende Tagungen abhielt, muß für diese Phase ebenfalls als wichtiger Multiplikator genannt werden.

„Inter mirifica" und „Communio et progressio"

Als nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils die ökumenische Bewegung innerhalb der katholischen Kirche ihren Pioniercharakter verlor, änderte sich freilich auch die Situation. Sie wurde verwirrender und weniger übersichtlich als früher. Man kann nicht nur von Fortschritten sprechen und noch weniger von einer geradlinigen Entwicklung, wie sie für die frühere Etappe durchaus feststellbar ist. In diesen Jahren wuchs auch die Bedeutung von Funk und Fernsehen und anderer Medien wie Schallplatte und Tonband, die von anderen Voraussetzungen her wirken als die Presse. Dieser Bereich kann hier nur angedeutet und nur insofern behandelt werden, als auch ihn die allgemeinen Grundsätze und Forderungen betreffen, um die es, wenn wir nach der weiteren Entwicklung fragen, gehen muß.

Die nachkonziliare Erneuerung der katholischen Kirche betraf nicht nur, auch wenn dies ein Hauptgebiet war, die ökumenische Bewegung, sondern vielfältige und breit ausgefächerte Bereiche des theologischen und kirchlichen Lebens. Eine Fülle von Aufgaben — in Liturgie und Seelsorge, in Kirchenverfassung und Theologie, im Verhältnis zu den politischen und gesellschaftlichen Realitäten — mußte bewältigt werden. Das im Dezember 1963 beschlossene *„Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel" („Inter mirifica")* stellte einen Teil dieses riesigen Reformprogramms dar — freilich erschienen Text und Inhalt dieses frühen Konzilsdokuments, das das Verhältnis der Kirche zu den öffentlichen Medien

neu bestimmen wollte, weithin unbefriedigend. Die amtliche Kirche selbst wie auch die katholischen Publizisten vergaßen bald diesen unerheblichen Text (ein Beispiel, daß die Wirkung von Konzilsdokumenten auch von der Rezeption durch die Kirche mitbestimmt wird). Die Forderung, das auf dem Konzil Versäumte — die wirkliche Anerkennung der besonderen Eigenart der modernen Massenkommunikation und die Öffnung der Kirche für deren Gesetze — nachzuholen, wurde zur Überraschung vieler im Mai 1971 erfüllt: die *Pastoralinstruktion „Communio et progressio"* ist zwar formal nur ein Ausführungsbeschluß zum Dekret des Zweiten Vatikanums, in Wirklichkeit aber revidiert und ergänzt sie jenen Text in entscheidenden Partien (vgl. „Kirche und Publizistik", hg. von F.-J. Eilers, Karl Höller, Josef Hosse und Michael Schmolke, Paderborn 1972, Kommentare und Text in deutscher Übersetzung). Dieses vatikanische Dokument, nicht der Konzilstext, stellt heute für den katholischen Publizisten das Richtlinienkompendium dar. Schmolke hat es eine „ebenso bescheidene wie taktvolle Ideen-Modernisierung" genannt. Vor allem ist hervorzuheben, daß alle Reste von Ghetto-Mentalität und apologetischer Abwehrhaltung eliminiert sind und die katholichen Publizisten grundsätzlich aufgefordert werden, eine positive Grundhaltung zur Welt der modernen Massenkommunikation einzunehmen.

Die ökumenische Seite wird — wenn auch in sehr allgemeiner Weise (in den Nummern 96 bis 100) — ebenfalls angesprochen. „Die Instrumente der sozialen Kommunikation werden ihren Beitrag zum menschlichen Fortschritt nicht leisten, wenn sie nicht die harten Probleme und die Hoffnungen unserer Zeit aufgreifen, und zwar in einer umfassenden Zusammenarbeit aller Menschen, die an den lebendigen Gott glauben, insbesondere derer, die durch die Taufe verbunden sind, wie es die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus und die nichtchristlichen Religionen lehren." Die Zusammenarbeit mit „allen Menschen guten Willens" wird mehrmals und eigens gefordert, die Phantasie wird ermuntert, vielfache Wege der Zusammenarbeit zu gehen, sogar gemeinsame Aktionsprogramme und „gemeinsame Anstrengungen zur Finanzierung" werden als hilfreich angesehen (Nr. 100). Von amtlicher kirchlicher Seite steht damit einer engsten ökumenischen Kooperation katholischer Publizisten mit Kollegen und Organen aus anderen Kirchen nichts mehr im Wege.

Seit „Communio et progressio" sind sechs Jahre vergangen. Für die katholische Presse Deutschlands ist diese Zeit eine Zeit der Krisen geworden. Wenige Monate nach dem Erscheinen von „Communio et progressio" war die erste Niederlage zu verzeichnen: die Wochenzeitung „Publik", mit der große Hoffnungen verbunden waren und die sich durch einen hohen Grad ökumenischer Aufgeschlossenheit auszeichnete, mußte ihr Erscheinen einstellen. Die anderen katholischen Blätter hatten ebenfalls hart zu kämpfen, die Auflagen sanken, die nachkonzi-

liare Krise der katholischen Kirche zog ihre Kreise. Nach dem ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg, gleichfalls im Schicksalsjahr 1971 abgehalten, begannen die amtlichen Stellen der katholischen Kirche die ihrer Meinung nach überbordenden ökumenischen Aktivitäten sichtlich zu bremsen. Schwierigkeiten, die sich aus rein praktischen Gründen der ökumenischen Zusammenarbeit im Pressebereich ergaben, erwiesen sich ebenfalls als nicht leicht zu überwinden. Die kirchlich und christlich orientierte Presse Deutschlands arbeitet also weiterhin auf konfessioneller Basis, kein „ökumenisches" Blatt ist erschienen, wenn man von kleineren Publikationen, die durch ökumenische Gruppen („action 365", Gemeinschaft von Taizé) herausgegeben werden, absieht.

In jüngster Zeit hat sich sowohl im Inneren wie im Äußeren die Lage der katholischen Kirche so stabilisiert, daß man fast sagen kann: die nachkonziliare Phase ist beendet und eine Plattform erreicht, von der nach neuen Zielen ausgeschaut werden kann. Auch die katholische Presse beginnt sich von ihren Krisen zu erholen. Sie hat nicht nur ihr publizistisches Niveau erhöht, sondern auch ein Selbstverständnis gefunden, das dem Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils voll entspricht. Die Deutsche Bischofskonferenz hat Programme entwickelt, um das Loch, das „Publik" hinterlassen hat — wenn auch in einem bescheidenen Rahmen —, zu stopfen. Eine „Mediendienstleistungsgesellschaft" wurde gegründet. Die „Katholische Nachrichten-Agentur" (KNA) wurde ausgebaut, für die ökumenische Sache ist vor allem der wöchentlich erscheinende Sonderdienst „Ökumenische Information" (Redaktion: Karlheinz Schuh) zu nennen. Regionale Blätter und Kirchenzeitungen kooperieren mit evangelischen Organen (Bild- und Textbeiträge, teure Farbseiten, Anzeigenwerbung usw.), kirchliche Öffentlichkeitsarbeit wird von Anlaß zu Anlaß gemeinsam betrieben, Verlagskooperation ist weithin selbstverständlich. Wenigstens notiert sei die Tatsache, daß in der Tagespresse es heute selbstverständlich geworden ist, daß wenigstens ein Redakteur Fachmann für kirchliche und theologische Fragen ist, wobei konfessionelle Momente kaum noch eine Rolle spielen.

Heute und Morgen: ein Beschluß der Gemeinsamen Synode

Was ist aus katholischer Sicht für die ökumenische Pressearbeit von heute und morgen vordringlich? Man könnte es so ausdrücken: ein gewisser Formalismus, der in der ökumenischen Kooperation noch tonangebend ist, müßte überwunden werden, um die tieferen Gesichtspunkte, die allein die ökumenische Sache voranbringen können, publizistisch stärker wirksam werden zu lassen. Man kann täglich beobachten, wie auf evangelischer und katholischer Seite (und auch auf orthodoxer, aber eine nennenswerte orthodoxe Presse in deutscher Sprache gibt es nicht) trotz allen guten Willens das konfessionelle Erbe weiterhin, oft in recht

sublimer Weise, an der Erhaltung der bestehenden Trennungsmauern sich interessiert zeigt. An neuralgischen Punkten sind solche Ressentiments leicht zu beobachten. Man kann sie zum Beispiel gut an einfacher Berichterstattung wie über Nordirland oder den Vatikan erkennen. Mißstände in den anderen Kirchen werden schärfer und kälter behandelt als in der eigenen. Ein besonders beliebtes Mittel: den anderen als hoffnungslos veraltet, als reaktionär-konservativ erscheinen zu lassen, damit das Licht der eigenen Kirche dann um so besser leuchte.

Die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland", die von 1971 bis 1975 ein beachtliches regionales Reformprogramm entwarf, hat sich mit der ökumenischen Seite der Publizistik von heute nicht beschäftigt. Sie hat aber in dem Beschluß *„Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit"* (November 1974) ein so wertvolles Kompendium praktisch-ökumenischen Verhaltens erarbeitet, daß es ohne große Schwierigkeiten auf die Situation des Publizisten übertragen werden kann. Wir möchten hierzu aus dem Abschnitt „Notwendige Schritte und Verhaltensweisen auf dem Weg zur Einheit" (5.2) einige Passagen herausgreifen, die uns für eine ökumenisch orientierte Pressearbeit aus katholischer Sicht im Augenblick hilfreich erscheinen:

„Ökumenische Zusammenarbeit erfordert eine umfassende gegenseitige Information, um einander verstehen und kennenlernen zu können.

Der Information muß die Bereitschaft entsprechen, Vorurteile, Verallgemeinerungen und Mißverständnisse abzubauen. Christen verschiedener Konfessionen sollen so übereinander sprechen, daß jederzeit die Partner zuhören können, ohne sich und ihre Sache verzerrt oder entstellt zu finden. Es gilt vor allem aufzuzeigen, wo Differenzen in Randfragen das Verhalten der Christen zueinander stärker beeinflussen als die Gemeinsamkeiten in der Mitte des Glaubens. Nichttheologische, zum Beispiel ethnische, soziale und psychologische Hindernisse für eine Kircheneinigung müssen aufgedeckt und überwunden werden.

Die Glaubensspaltung im 15. und 16. Jahrhundert hat in der Geschichte der Christenheit tiefgreifende Wirkungen hervorgerufen, die bis in die Gegenwart reichen. Die Gründe, die zur Trennung geführt haben, und die vielfältigen Folgen, die daraus entstanden sind, müssen aufgearbeitet werden, Leben, Lehre und Überlieferungen der Kirchen der Reformation dürfen uns nicht fremd bleiben. Weil Deutschland eines der Ausgangsländer der Kirchenspaltung ist, sind die gläubigen Christen in Deutschland der gesamten Christenheit besondere Bemühungen um die christliche Einheit schuldig.

Stärker als bisher müssen wir uns auch mit der Geschichte der orthodoxen und altorientalischen Kirchen bekannt machen. Glieder dieser Kirchen leben heute in großer Zahl als ausländische Arbeitnehmer, Studenten und Emigranten unter uns. Ohne den Halt einer bodenständigen Gemeinde erwarten sie unser Ver-

ständnis für die Traditionen, in denen ihr Glaube verwurzelt ist und sich darstellt. Wenn wir uns ihnen öffnen, wird die Begegnung mit ihnen auch uns eine Bereicherung bringen und uns eine neue Dimension der ökumenischen Arbeit erschließen.

Ein gegenseitiges Sichkennenlernen, wie es hier gefordert ist, setzt Berührungspunkte in vielen Lebensbereichen voraus... So wächst ein Gespür für die vielfältigen geistlichen Quellen, aus denen der Glaube in den verschiedenen Traditionen seine Kraft schöpft.

Dieses Gespür bedarf der Vertiefung im ökumenischen Dialog, um die schon bestehende Gemeinschaft und die Übereinstimmung im Verständnis der christlichen Offenbarung bewußt zu machen, aber auch, um die Eigenart der verschiedenen christlichen Traditionen klarer zu erfassen und das Anderssein der getrennten Kirchen als Frage und Herausforderung an die eigene Kirche aufzunehmen...

Voraussetzung für den ökumenischen Dialog ist bei allen Partnern die Bekehrung des Herzens und das Nachdenken darüber, was in der eigenen Kirche zu erneuern ist, um in ihrer Verkündigung und im Leben ihrer Glieder die Verbundenheit mit Christus überzeugender zum Ausdruck zu bringen ..."

Man würde nicht die Wahrheit sagen, wenn man erklärte, diese Grundsätze seien in der katholischen Publizistik von heute selbstverständlich.

Die ökumenische Situation in Skandinavien

Jede kirchliche Situation hat — auch ökumenisch gesehen — ihre unüberholbaren historischen Voraussetzungen, die man beachten muß. Im skandinavischen — oder wie man hier im allgemeinen sagt: nordischen — Zusammenhang darf man nicht die zentrale Rolle übersehen, welche die lutherischen Nationalkirchen gespielt haben oder noch immer spielen — gerade in der ökumenischen Situation. Wenn man gelegentlich von *der* nordischen Kirche gesprochen hat, so bezeichnet dieser Ausdruck gleichzeitig die Einheit und die Vielfalt in diesen Kirchen, in ihren Ausdrucksformen, ihrer gesellschaftlichen Rolle und ihrer ökumenischen Haltung. Im Jahre 1943 wurde dies ausgedrückt in einem Buch, das wegen der Zensur durch die deutsche Besatzungsmacht niemals ausgeliefert werden konnte. „Die Kirche des Nordens ist wohl eine Einheit, aber nur in Mannigfaltigkeit. Die Kirchen in den fünf Ländern sind Geschwister mit gemeinsamen Zügen: sie sind aus der gleichen geschichtlichen Situation entstanden, ihre mittelalterlich-katholische Kindheit trägt eine ganze eigenartige Prägung, die Jugendjahre mit der Reformation hinterließen dieselben Spuren, aber eine unterschiedliche Aneignung des Neuen prägt ihren unterschiedlichen Charakter, und ihre Entwicklung bis zum blühenden Mannesalter im 19. Jh. vertieft sowohl die Gleichheiten als auch die Unterschiede. Äußerlich gesehen stehen sich nun zwei Typen gegenüber: der dänisch-norwegisch-isländische Typ und der schwedisch-finnische Typ, und innerlich gesehen trifft man auf die tiefgehenden Gleichheiten und Unterschiede, die auf die Erweckungsbewegungen zurückgehen; nichts kann so sehr vereinen und so sehr trennen wie eine Erweckung ... *Geschwister* sind die nordischen Kirchen wohl, nicht aber *Fünflinge*. Man sieht ihnen die gemeinsame Familie an, aber sie sind auch voll ausgeprägte Persönlichkeiten. Die Einheit ist da, aber nur hinter der Vielfalt." So drückte sich damals P. G. Lindhardt, Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Aarhus, aus — und im großen und ganzen hat das auch heute noch Gültigkeit[1].

Eine andere Seite derselben Sache fand im Jahre 1976 ihren Niederschlag in einem Bericht, den eine internationale ökumenische Studiengruppe nach einem Studienaufenthalt in Schweden verfaßt hat. Der Bericht ist voll von Fragen zur schwedischen Situation — sowohl kirchlich als auch gesellschaftlich. Fragen, die ich ohne Zögern als bedeutsam für alle skandinavischen Länder bezeichnen möchte. In dem Bericht hieß es z. B.: „Wir haben viel über religiöse Tradition in Schweden gehört. Es ist die gemeinsame christliche Tradition, die uns hierhergeführt hat und die uns das Recht gibt, zu euch wie zu Freunden zu sprechen. Sie hat euch offen und bereit gemacht, mit uns über unsere gemeinsamen Anliegen zu

[1] P. G. Lindhardt, Skandinavische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte, Lfg. M 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.

sprechen. Aber der große Unterschied zwischen der schwedischen religiösen Tradition und den Traditionen, die wir repräsentieren, hat uns zu der Frage Anlaß gegeben, wieviel der schwedischen religiösen Tradition ein Teil der gemeinchristlichen Tradition ist. Dient die Betonung der religiösen Tradition in Schweden dazu, die Vereinigung zwischen Kirche und Gesellschaft zu besiegeln und die Kirche an der Erfüllung ihrer prophetischen Aufgabe zu hindern? Gibt sie eine falsche religiöse Sicherheit, einen Hafen für Menschen, die vor Veränderungen Angst haben, und hindert sie diese Menschen daran, das christliche Leben als eine Berufung zu ständiger Pilgerfahrt zu sehen? Ist das der Grund dafür, daß die Macht der Pfarrer beibehalten wird als ein Bollwerk der Tradition? Betonen Gewerkschaft, Regierung und andere gegenwärtige soziale Institutionen in Schweden heute diese Tradition? Was ist christlich in der schwedischen religiösen Tradition, was ist davon kulturelle Tradition? Wird die Evangelisationsaufgabe der Kirche von der Bürde der religiösen Tradition in Schweden beeinträchtigt?"

In allen nordischen Ländern sieht man in diesen Jahren einen Aufbruch aus der traditionellen Bindung von Kirche und Staat. In *Finnland*, wo es seit der Zeit des Großherzogtums unter russischer Herrschaft die selbständigste der evangelisch-lutherischen Kirchen gibt, haben Reformen in den 70er Jahren noch weiter die Selbständigkeit der Kirche gegenüber ihrem Staat unterstrichen, zugleich wurde der Einfluß der Laien auf den kirchlichen Entscheidungsprozeß verstärkt. In *Schweden* erwartet man für Anfang 1978 das Resultat einer Arbeitsgruppe, die aus Vertretern des Staates und der Kirche gebildet worden ist und sich über das zukünftige Verhältnis von Staat und Kirche äußern soll. Nach dem augenblicklichen Stand der Dinge denkt man offensichtlich an eine deutliche Verselbständigung des kirchlichen Entscheidungsprozesses. Weiterhin wird man höchstwahrscheinlich über die Errichtung einer eigentlichen Kirchenleitung auf Landesebene sprechen. In *Norwegen* wird erst nach der Neuwahl des Parlaments im Herbst eine parlamentarische Behandlung der vorliegenden Untersuchung anstehen: 1975 hatte ein politischer Ausschuß ein umfangreiches Memorandum erarbeitet, in dem eine Majorität die Trennung von Staat und Kirche befürwortete; 1976 gab es dazu eine ganze Reihe von Anhörverfahren, in deren Verlauf mehr als 3000 kirchliche und politische Personen und Institutionen sich geäußert haben. Es läßt sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur sehr schwer sagen, welche Stellung die norwegischen Partner zur Trennung von Kirche und Staat nehmen werden. Innerhalb der Kirche sind die Meinungen auch geteilt. Aber es gibt doch einige Hinweise darauf, daß Veränderungen eintreten werden, die zumindest die kirchliche Selbständigkeit stärken werden, auf die kirchlicherseits seit dem Ende der 60er Jahre gepocht wird. Als wichtiger psychologischer Aspekt in diesem Zusammenhang kann gewertet werden, daß der Bischof von Borg Stift, Per Lønning, aus Protest gegen die Annahme eines neuen Abtreibungsgesetzes durch das Parlament sein Amt niedergelegt hat und dadurch die Eigentümlichkeit der Kirche im Verhältnis zu anderen staatlichen Institutionen stark unterstrichen worden ist. Hier geht es um das Selbstverständnis der norwegischen Kirche als *Kirche*, ein Selbstverständnis, das noch im norwegischen Kirchenkampf unter der deutschen Besatzung einen markanten Ausdruck gefunden hat, teils in der „Bekenntnis"-schrift „Der Grund der Kirche", teils im Rücktritt norwegischer Pfarrer und Bischöfe von ihren *Staats*ämtern im Jahre 1942. In *Dänemark* besteht zur Zeit

keine Aussicht auf eine Veränderung im Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Ein Vorschlag in dieser Richtung, der von der rechtsbürgerlichen „Fortschrittspartei" vorgelegt wurde, ist im Parlament mehrere Male abgelehnt worden. Eine im Vergleich zu früher deutlich schwächere Tendenz in der Identifikation des Volkes mit der Volkskirche konnte doch im Verlauf der letzten zehn Jahre beobachtet werden — besonders in den Städten und vor allem im Umkreis der Hauptstadt, wo ein Drittel der dänischen Bevölkerung lebt. Hier werden etwa ein Viertel der Neugeborenen nicht getauft. Generell gilt für die nordischen Länder, daß die Kirchenaustritte von Erwachsenen eine verhältnismäßig geringe Zahl ausmachen; über 90% der Erwachsenen sind Mitglieder der lutherischen Kirchen, aber es gibt charakteristische Unterschiede zwischen Stadt und Land.

Die hier angesprochene Problemstellung ist von einer eminent ökumenischen Bedeutung. Das hat mehrere Gründe. Zunächst, weil damit eine konfessionelle Homogenität angedeutet ist, die auf der anderen Seite ihren Ausdruck in sehr kleinen kirchlichen Gemeinschaften findet. Typisch ist, daß in Schweden nur 10% der Bevölkerung von Freikirchen angezogen werden, und dabei ist Schweden das Land in Skandinavien mit der größten Anzahl von Freikirchen. Zum anderen bedeutet es, daß diese konfessionelle Homogenität näher besehen oft nur ziemlich formeller Art ist. Innerhalb der lutherischen Volkskirchen gibt es bedeutende Meinungsunterschiede theologischer und frömmigkeitsmäßiger Art, die sich oft in einer Loyalität zu Parteien ausdrückt, die stärker ist als die Loyalität zur Kirche. Schließlich darf man nicht vergessen, daß die konfessionelle Kirchenzugehörigkeit sich für große Teile der Bevölkerung in den nordischen Ländern auf den Kontakt mit der Kirche anläßlich der Höhepunkte des Lebens beschränkt — obwohl man unterstreichen muß, daß es auch in diesem Punkt große nationale und nicht weniger regionale Unterschiede gibt. Zusammenfassend kann man sagen, daß die — formelle — konfessionelle Homogenität zugleich ein Ausdruck für kirchliche Heterogenität ist wie für lebensanschaulichen Pluralismus, ebenso wie in den übrigen westeuropäischen Demokratien. Das bedeutet erstens, daß die nordischen Volkskirchen selbst ein Ausdruck für ein „internes" ökumenisches Problem sind, zweitens, daß die ökumenische Herausforderung auf nationaler Ebene diese Kirchen nur in Form von kleinen Freikirchen trifft (einschließlich der römisch-katholischen Kirche, die in Dänemark mit 25 000 Mitgliedern am stärksten vertreten ist), und drittens, daß es die internationale ökumenische Herausforderung sehr schwer hat, durchzudringen; sicher auch deshalb, weil sich die konfessionelle Homogenität auf die Verbindung der betreffenden Kirchen mit der national begrenzten Staatsmacht stützt, die am stärksten in Dänemark und Norwegen, weniger stark in Schweden und am wenigsten in Finnland Einfluß hat auf die personelle, strukturelle und wirtschaftliche Funktionsweise der Kirchen.

Wenn die internationale ökumenische Fragestellung dennoch die kirchliche und theologische Debatte in hohem Grad bestimmt, dann deshalb, weil eine internationale Dimension im Leben dieser Kirchen immer besonders bestimmend war, nämlich die der Mission. In den nordischen Volkskirchen stehen weite Kreise hinter der Äußeren Mission. Das hat schon seine organisatorischen Gründe darin, daß in Dänemark, Norwegen und Finnland Mission von eigenen Gesellschaften getrieben wird. Nur in Schweden ist es die Kirche selbst, die sich der Äußeren Mision annimmt. In den Jahren nach dem Ersten und besonders nach dem Zwei-

ten Weltkrieg ist zudem die zwischenkirchliche Hilfe verstärkt worden, und besonders die internationale kirchliche Nothilfe hat immer weitere Kreise für die globale ökumenische Dimension der Kirche gewonnen.

Das Nordische Ökumenische Institut in Sigtuna (Schweden) konnte auf vielen Gebieten zu dieser Entwicklung beitragen. Unter der Leitung von Lars Thunberg ist es dem Institut immer besser gelungen, ein wichtiges Bindeglied in der innerlutherischen wie in der ökumenischen Zusammenarbeit sowohl zwischen den nordischen Volks- und Freikirchen als auch zwischen diesen und dem Lutherischen Weltbund bzw. dem Ökumenischen Rat der Kirchen zu werden. Nicht zuletzt auf dem Gebiet der Kommunikation war die Bedeutung des Instituts besonders groß. Eine Reihe von Publikationen über Glauben und Kirchenverfassung, Kirche und Gesellschaft usw. (zuletzt eine Serie über Erziehung) vermittelt internationale Impulse an nordische Abonnenten und tauscht Gesprächsbeiträge zwischen nordischen Ländern und Kirchen aus. Ein fester Programmpunkt für das Institut ist das jährliche Treffen für ökumenische Sekretäre in den nordischen Ländern. Dort findet ein wichtiger Informationsaustausch statt, dort werden Initiativen zur Zusammenarbeit koordiniert. Dazu ist das Institut auch an der sachlichen Vorbereitung für größere ökumenische Anlässe beteiligt. So hielt man im Juni 1975 ein Treffen der nordischen Delegierten für Nairobi in Västeraas (Schweden) ab, zu dem auch Vertreter des Stabes des ÖRK und nordische Experten als Redner eingeladen waren. In den letzten Jahren fanden — zuletzt 1975 — vier Konsultationen zum Thema „Politik — Mission — zwischenkirchliche Hilfe" statt, auf denen sich Vertreter von Missions- und Hilfsorganisationen in Skandinavien über Fragen von gemeinsamem Interesse besprochen haben. In Dänemark hat das z. B. dazu geführt, daß man weiterhin überlegt, die Arbeit der dänischen Missionsgesellschaften, zusammengeschlossen im volkskirchlichen Missionsrat, und der volkskirchlichen Nothilfe, die auch für die zwischenkirchliche Hilfe verantwortlich ist, zu koordinieren. Eine Studienarbeit zur Rolle des Pfarrers wurde eingeleitet durch eine Expertenkonferenz von Theologen und Soziologen im Jahre 1971, die zur Herausgabe des Buches „Pfarrer und Gesellschaft" geführt hat (Stockholm 1972, herausgegeben von Lars Thunberg). Seither ist dieses Thema weiterbehandelt worden in einer Studienkommission im Auftrag des Ökumenischen Rates in Dänemark und in Studiengruppen der nordischen Pfarrervereinigung in Norwegen.

Sowohl in Norwegen als auch in Schweden und Dänemark gibt es — offiziell und inoffiziell — eine weitgehende liturgische Erneuerungsarbeit, an der das Institut durch zwei Konferenzen in Sigtuna (1975) und in Helsingör (1976) beteiligt war. Wer die nordischen Sprachen versteht, findet ausgezeichnete Übersichten und auch prinzipielle Gesichtspunkte dazu in dem Buch „Gottesdienst zur Debatte" (Kopenhagen 1975). Das Buch ist nicht direkt ein Resultat der Arbeit des Instituts, aber die dort vorgetragenen Gesichtspunkte haben auch in bestimmtem Umfang eine Rolle gespielt bei der Beteiligung des Instituts an dieser Arbeit.

Als Beitrag des Instituts zu einer Klärung der Frage Sexismus und die Rolle der Geschlechter fand in Växjö (Schweden) 1975 eine wichtige Konferenz statt, die zu einer Besinnung der Kirchen auf dieses Problem beigetragen hat. Diese Arbeit wird in Skandinavien weiterbetrieben in theologischen Studien zur Rolle

der Frau in Kirche und Gesellschaft. Persönlich kenne ich solche Studienprojekte in Norwegen, Dänemark und Schweden.

Noch ein weiteres Organ der Zusammenarbeit in den nordischen Ländern muß hier genannt werden, der Nordische Missionsrat. Dieser ist vor allem ein koordinierendes Gremium, mit recht bescheidenen Kompetenzen, errichtet von den Organisationen für Äußere Mission in Skandinavien. Eine der wichtigsten Tätigkeiten dieses Rates ist der jährliche Missionarskurs, an dem Missionare auf Heimaturlaub und zukünftige Missionare teilnehmen. 1973 hatte der Rat sein 50jähriges Jubiläum, das unter anderem mit der Herausgabe des Buches „Missions from the North" (Oslo 1973) markiert wurde. — In diesem Zusammenhang muß auch NIME genannt werden. Die Abkürzung bezeichnet eine wissenschaftliche Vereinigung der nordischen theologischen Institute für Missionswissenschaft und ökumenische Theologie. Eine Reihe gemeinsamer Projekte, darunter Studien über afrikanische Kirchengeschichte, neureligiöse Bewegungen in Skandinavien und Fragen der Archivierung werden durch dieses Gremium koordiniert. Besonders die Studie über neureligiöse Bewegungen hat eine Rolle in der öffentlichen Debatte gespielt. Dies gilt nicht zuletzt von Dänemark, wo vor allem der Leiter des Instituts für Missionstheologie und ökumenische Theologie an der Universität Aarhus, Johannes Aagaard, in die Schußlinie der öffentlichen Debatte geraten ist. Nicht zuletzt die Scientology-Kirche hat in diesem Zusammenhang verbitterte Kampagnen geführt und führt sie noch immer. Das Nordische Ökumenische Institut hat im übrigen 1976 und 1977 Konferenzen zum Thema der Neureligiosität abgehalten.

Es ist schwer, etwas Eindeutiges zum allgemeinen ökumenischen „Klima" in Skandinavien zu sagen. Die V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi hat bewirkt, daß ein Teil der Hitze in der Kritik gegen den Rat nach Uppsala 1968 abgenommen hat. Ohne Zweifel war dabei von besonderer Bedeutung, daß die Vollversammlung in Nairobi Mission und Evangelisation neben dem Kampf für eine gerechte soziale Struktur so stark betont hat. Auf der anderen Seite besteht immer noch große Zurückhaltung in weiten Kreisen gegen das Antirassismus-Programm. Vor nicht allzu langer Zeit protestierten 10% der Pfarrer innerhalb der schwedischen Volkskirche dagegen, daß die Mission der Kirche Kontakt mit einem Organ hat, das „die Gewalt unterstützt", wie man sich ausdrückte. *Schweden* ist wohl das Land, in dem die kirchliche Meinung — soweit man sich überhaupt mit diesen Fragen beschäftigt — das positivste Verhältnis zum ÖRK hat. Als symbolischer Ausdruck dafür kann die Tatsache gewertet werden, daß Erzbischof Olof Sundby ein Präsident des Rates ist. In *Norwegen* herrscht eine generell kritische Haltung gegenüber dem Ökumenischen Rat. Das Spektrum reicht von einer unnachgiebig ablehnenden Haltung bis zu einer Form der Kritik, die sich mit ihrem Gegenstand solidarisch weiß. Nicht wenige norwegische Kreise haben seit der Missionskonferenz von Bangkok 1973 und der „Gegen"-Konferenz von Lausanne 1974 starken Druck ausgeübt, um den norwegischen Austritt aus dem Ökumenischen Rat durchzusetzen. In diesem Jahr liegt nun der Bericht eines Komitees vor, das die norwegischen lutherischen Bischöfe eingesetzt hatten. Eine Majorität aus diesem Komitee tritt für Beibehaltung der Mitgliedschaft ein, eine Minorität plädiert für Austritt. Dieses Verhältnis spiegelt wohl auch die Situation im Episkopat wider, wo auf jeden Fall

ein Bischof, Erling Utnem (Mitunterzeichner der Lausanner Verpflichtung), sich in dieser Richtung ausgesprochen hat. *Finnland* hat sich seit jeher nicht besonders stark in der internationalen ökumenischen oder weltweiten lutherischen Arbeit profiliert. Auch hier gab es heftige Kritik bestimmter Tendenzen in der ökumenischen Arbeit. Aber auch dort kann man eine gewisse Zufriedenheit mit den Ergebnissen von Nairobi feststellen. Im übrigen gibt es in Finnland als einzigem nordischen Land eine orthodoxe „Volks"kirche, die staatsrechtlich mit der evangelisch-lutherischen Kirche gleichgestellt ist — obwohl die orthodoxe Kirche nur einen bescheidenen Anteil an der Bevölkerung ausmacht. Das hat seit jeher und besonders stark in den letzten Jahren zu einem wichtigen Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern geführt. In *Dänemark* scheint Nairobi auch viel Öl auf das Wasser geschüttet zu haben, nachdem zuvor eine sehr hitzige öffentliche Diskussion um „Befreiung heute" während und nach der Konferenz von Bangkok stattgefunden hatte.

Das sehr bedeutsame Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt", das von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet und in Nairobi den Kirchen zur Stellungnahme vorgelegt wurde, liegt jetzt in schwedischer und dänischer Übersetzung vor. Allgemein scheint man in den nordischen Ländern — ähnlich wie offensichtlich auch in anderen Teilen der Welt — etwas überrascht gewesen zu sein über den weitgehenden Konsens, den dieses Dokument bezeugt. Positive kritische Äußerungen liegen bis heute von norwegischer und finnischer Seite vor; beide geben dieser Überraschung Ausdruck. Ein Ausschuß des Ökumenischen Rates in Dänemark arbeitet an einer Stellungnahme.

Die nordischen lutherischen Kirchen haben sich noch nicht auf eine gemeinsame Haltung gegenüber der Leuenberger Konkordie zwischen den lutherischen und den reformierten Kirchen in Europa einigen können. Die Bischöfe in Schweden, Norwegen (hier gab es eine Gegenstimme im Bischofskollegium) und Dänemark haben erklärt, daß sie sich der Konkordie sachlich anschließen, sie aber nicht unterzeichnen und ihr daher nicht beitreten können aufgrund besonderer kirchenrechtlicher Probleme. Die lutherischen Bischöfe Finnlands haben dagegen beschlossen, sich dieser Praxis nicht anzuschließen. Dort hatte es starke theologische Bedenken gegen die Formulierung der Konkordie gegeben.

Last not least ist zu berichten, daß man in allen nordischen Ländern eine personelle, theologische und teilweise auch ökonomische Stärkung sowohl der konfessionellen ökumenischen Sekretariate als auch in den Stäben der nationalen Kirchenräte und ähnlicher Zusammenschlüsse feststellen kann. Norwegen hatte bisher als einziges nordisches Land noch keinen Kirchenrat. Einen solchen gibt es auch heute noch nicht, aber im Mai dieses Jahres wurde ein „Norwegischer Rat Evangelischer Glaubensgemeinschaften" gegründet. Dieser ist also ökumenisch auf der Grundlage der Evangelischen Allianz, und die römisch-katholische Kirche ist ganz bewußt nicht Mitglied. Das geht auf den Widerstand von seiten der Pfingstkirche und des Missionsverbundes zurück. Diesen Ausschluß der römisch-katholischen Kirche muß man im nordischen Zusammenhang als völlig unsachgemäß bezeichnen. Überall sonst ist die römisch-katholische Kirche dabei, und die Nordische Katholische Bischofskonferenz hat sich mehrmals sehr positiv an der ökumenischen Zusammenarbeit beteiligt.

Von Einzelproblemen, die in ökumenischen und konfessionell-zwischenkirchlichen Gremien in Skandinavien besonders behandelt werden, muß vor allem die Diskussion um die Menschenrechte genannt werden, die überall ein wichtiger Punkt auf der Tagesordnung ist. Hier zeigt sich eindeutig ein Wunsch um Stärkung der traditionellen kirchlichen und theologischen Beziehungen zwischen den Kirchen in Skandinavien und den Ländern um die Ostsee.

Zum Schluß möchte ich die Bedeutung der „ökumenischen Kirchentage" hervorheben, die in diesem Sommer sowohl in Schweden (Västeraas) als auch in Dänemark (Holstebro) abgehalten wurden. In Schweden nahmen etwa 2000 bis 3000 Menschen teil, in Dänemark ca. 1000. Das ist ein sehr bedeutsamer Durchbruch für die breite Ökumene unter dem Volk, die sich auf diesen Kirchentagen repräsentiert. In Dänemark haben sie schon zweimal früher stattgefunden, in Schweden erst einmal. Auch in Norwegen gibt es Kirchentage (z.B. 1977 in Trondheim), aber sie werden von Kreisen innerhalb der lutherischen Volkskirche veranstaltet. Sowohl in Schweden als auch in Dänemark liegt die Bedeutung der ökumenischen Kirchentage vor allem in ihrer Möglichkeit, die lokale Ökumene zu fördern. In Schweden, wo man sehr viel Wert auf diese lokale Ökumene legt, ist daraus die landesweite jährliche „Entwicklungswoche" (seit 1973) entstanden, in der die weltweite Entwicklungs- und Armutsproblematik zur Sprache kommt.

Damit breche ich ab. Die ökumenische Situation in Skandinavien ist mitten in einer Besinnungs- und Ausweitungsphase, in der sich viele hoffnungsvolle Elemente zeigen, die aber auch mit einer ständig härteren Kritik konfrontiert wird — Kritik, die sowohl vom konfessionalistischen Luthertum als auch aus pietistischem Hintergrund kommt. Was soll man in dieser Situation anderes tun als — beten und arbeiten?

Jens Chr. Nielsen

DARESSALAM '77 — Suche nach Identität

Erwägungen zur Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes

Die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, die vom 13. bis 26. Juni d. J. in Daressalam stattfand, hatte sich das Thema gestellt „In Christus — eine neue Gemeinschaft". Sieben Jahre waren vergangen, seit man die Fünfte Vollversammlung sozusagen in letzter Minute aus dem vorgesehenen Tagungsort Porto Alegre in Brasilien nach Evian am Genfer See verlegte. „Es wird immer schwieriger, in der Kirche Einmütigkeit zu finden. Meinungsverschiedenheiten treten gerade dann am stärksten auf, wenn es um die Einheit geht. Der Wille zum Konsensus muß den ‚Konfrontationen' weichen, und Beschlüsse der Majorität führen zu Reaktionen der Minorität. Warum sollte hier der Lutherische Weltbund eine Ausnahme sein, da das doch scheinbar zur Regel geworden ist. Demgegenüber gibt es seit Beginn der Fünften Vollversammlung eine Einmütigkeit, die in dieser Weise niemand gewünscht hatte und die gefährliche Auswirkungen haben kann. Irgendwie ist jeder unzufrieden darüber, daß wir jetzt hier in Evian sind."Diese Worte des damaligen Generalsekretärs des LWB Dr. André Appel zur Eröffnung der Fünften Vollversammlung zogen das Fazit einer umstrittenen Entscheidung für eine späte Absage an die brasilianische Gastgeberkirche unter Hinweis auf die politische Lage des Landes. Welche Wunden diese in harten Auseinandersetzungen im Weltbund durchgesetzte Absage unter politischem Vorzeichen bei den Lutheranern dort hinterlassen hatte, wurde zu Beginn der Sechsten Vollversammlung in Daressalam noch einmal deutlich, als sich der brasilianische Kirchenpräsident Gottschald im Plenum zu Wort meldete. Anlaß war die im Bericht des scheidenden Weltbundpräsidenten Juva nicht erwähnte Tatsache, daß den Delegierten der lutherischen Kirchen in Taiwan und in Südkorea von der Regierung Tanzanias die Einreise verweigert worden war. Gottschald stellte gegenüber anders lautenden Meldungen des LWB-Pressedienstes klar, daß es seitens der brasilianischen Regierung damals keine solche Einschränkungen oder Auflagen gegeben hätte, die diese Absage hätten rechtfertigen können. Die demonstrative Absage an eine Militärregierung in Brasilien hatte damals mehr Gewicht als die „Neue Gemeinschaft in Christus".

Im Blick auf den Tagungsort Daressalam fiel die Entscheidung anders aus. Die Tatsache, daß den Vertretern der lutherischen Kirchen in Südkorea und in Taiwan von der Regierung Tanzanias die Einreise verweigert worden war, bewegte die Vollversammlung in zwei abendlichen Sondersitzungen. War rechtzeitig alles versucht worden, um die Teilnahme aller Delegationen sicherzustellen? Welche Folgen hat eine Hinnahme eines solchen außenpolitischen Selektionsverfahrens eines gastgebenden Landes für die Zukunft auch anderer ökumenischer Treffen? Es fehlte dabei nicht an herber Kritik seitens der asiatischen Lutheraner.

Die Entscheidung, die Vollversammlung trotz dieses Handicap in Daressalam durchzuführen, fand ihre volle Bestätigung durch das dankbare Echo, das sie bei

der gastgebenden Kirche auslöste. Für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Tanzania war es das erstemal, daß sie Kirchen der eigenen Konfessionsfamilie aus aller Welt in dieser Zahl bei sich zu Gast hatte. Vor und nach der Konferenz hatten viele der Delegierten Gelegenheit zu einwöchigen Besuchsreisen zu den verschiedenen Diözesen und Gemeinden im Lande. Von daher war es nicht nur ein Ereignis in der Hauptstadt Tanzanias, die eine internationale Konferenz dieses Umfangs bisher nicht erlebt hatte. Aus den verschiedensten Landesteilen waren lutherische Christen beteiligt, um ihren Beitrag zum Gelingen dieser Versammlung zu leisten. Das ging von den vielen Dienstleistungen auf dem ausgedehnten Universitätsgelände, wo die Versammlung stattfand, bis zur Gestaltung der Gottesdienste und den immer wieder wechselnden Chören, die aus dem Lande anreisten, um die Plenarsitzungen zu umrahmen und zu bereichern. So fühlte man sich zwei Wochen lang nicht in einer irgendwo auch sonst anzutreffenden ortsfremden Konferenzatmosphäre, sondern hatte den Eindruck, wirklich in Afrika und bei seinen Christen zu sein. Dazu trugen auch die Gottesdienste bei, die von der gastgebenden Kirche gestaltet wurden. Sie machten deutlich, daß lutherischer Gottesdienst nicht notwendig das uns geläufige „Einmann-Programm" bedeuten muß, bei dem die Gemeinde in die Rolle des Predigtpublikums abgedrängt bleibt. In diesen Gottesdiensten waren wesentliche Grundelemente religiöser Feier, wie sie die Kirche in ihrer Geschichte entwickelt hat, wieder lebendig. Es gab Prozessionen durch die Straßen der Stadt, in denen die Teilnehmer sich singend zum gottesdienstlichen Ort bewegten. Darin lag beides: Zeugnis an die Nichtchristen, unter und mit denen man lebt, und Sammlung und Hinführung zu der gemeinsamen gottesdienstlichen Handlung. Die afrikanischen Bischöfe und Pfarrer haben, darin ganz ihren heimischen Traditionen gemäß, in reichem symbolischen Ausdruck und unter wechselseitiger Beteiligung die Funktion echter „leiturgia" wahrgenommen. Dazu gehörten auch die von ihnen ganz selbstverständlich getragenen gottesdienstlichen Gewänder und Insignien. Die Predigt hatte ihre dienende, nicht die dominierende Funktion und bereitete auf die gemeinsame sakramentale Mahlfeier vor. Jeder Tag begann mit einer Eucharistiefeier, die von Delegierten einzelner Mitgliedskirchen gehalten wurde. Auch darin spiegelte sich die Vielfalt lutherischer Traditionen wieder. Sie reichte von der eindrucksvollen und ergreifend schlichten Weise, in der ein Diasporapfarrer aus den polnischen Beskiden den Gottesdienst hielt, bis zu der unter Leitung eines südindischen Bischofs in farbenfrohen Ornaten und mit reichen tamulischen Gesängen „zelebrierten" hohen Feier.

Jedenfalls wurde in diesen und anderen Beiträgen der Asiaten und Afrikaner deutlich, was einzelne schon länger wußten: Für sie ist das Luthertum nicht allein eine Angelegenheit der Schulstube oder des Predigtstuhles. Sie bringen die volle Erlebnisbreite und die ihnen eigenen verschiedenen Kommunikationsmöglichkeiten im gemeinsamen Glauben in die Gemeinschaft ein. Das *verbum Dei* wird wieder und wieder Fleisch, will Gestalt annehmen und verlangt nach Beteiligung des ganzen Menschen. Viele auf Begriffe und Gedanken kaprizierte Teilnehmer aus den westlichen Kirchen haben das als befreiend empfunden.

Man muß sich ernsthaft fragen, wie weit der bei uns entwickelte Konferenzstil — wie er auch das Plenum beherrschte — noch eine für die ökumenische Gemeinschaft gültige Form der Zusammenarbeit sein kann. Was an „höherem Manage-

ment" über Komitees, Unterkomitees, Weisungsausschüsse und was es da sonst noch alles gibt, zum unüberschaubaren System gehört, ist nur denjenigen Teilnehmern aus asiatischen und afrikanischen Kirchen zugänglich, die auf diesem Instrumentarium bereits bei uns zu spielen gelernt haben. Auf diesem Parkett mit seinen schriftlich vorauszuliefernden Wortmeldungen, anonymen Mikrophonstimmen, minütlicher Redezeit und schnellen Abstimmungen haben sie darum wenig Chancen. Hier steht noch „geistiger Kolonialismus" ins Haus. Die verzweigten Kanäle und der filtrierende Instanzenweg, die zu Vorlagen und Beschlüssen führen, scheint ein Instrumentarium in den Händen von Eingeweihten. Daraus erklärt sich der Eindruck, die Vollversammlung habe auf zwei verschiedenen Ebenen stattgefunden: Zum einen auf der eben angedeuteten, zum anderen aber als „communication in between" (Hendrik Kraemer) in zahllosen Einzelgesprächen und in jenen fruchtbaren kleinen Gesprächskreisen, in denen Bibelstudien und Sachthematiken behandelt wurden. Hier konnte auch von dem schlecht Englisch Sprechenden, von ferne her Kommenden eingebracht werden, was für kein Protokoll bestimmt war. Hier kam auch die verfolgte und die leidende Kirche zu Wort. Man konnte etwas erfahren von der Lage und von den Erfahrungen der Christen in Äthiopien oder der über 1 Million lutherischer Christen, die über viele Jahre hinweg in Sibirien als „anonyme Kirche" leben.

Mit der Wahl des Bischofs von Bukoba zum neuen Präsidenten des LWB hat die Sechste Vollversammlung nicht nur eine regionale, sondern auch eine geschichtliche Barriere sichtbar überschritten. Als er nach seiner Wahl unter dem Jubel nicht nur seiner Landsleute den traditionellen Fliegenwedel schwang an Stelle des Holzhammers für den Ordnungsruf in den Händen seines Vorgängers, lag darin eine symbolische Geste. Dr. Josea Kibira entstammt der ostafrikanischen Erweckungsbewegung. Hier begegnet man sich in der Runde, kennt sich als die neue Gemeinschaft in Christus jenseits aller Stammes- und Herkunftsgegensätze. Nach seinen Studien in Deutschland und in den USA bringt er Kenntnis und Vertrautheit mit den beiden größten Kontingenten des Weltluthertums mit.

Man hat in jüngster Zeit gerade auch von seiten des Ökumenischen Rates kritisch nach der Berechtigung konfessioneller Weltbünde gefragt. Darum ist das Ergebnis von Daressalam nicht zuletzt an der Frage zu beurteilen, welche spezifischen Akzente hier im Sinne der lutherischen Tradition und ihrer Aktualisierung gesetzt werden konnten. Welche Profile wurden sichtbar, die in Zukunft die besondere Form der Zusammenarbeit dieser Kirchen auf Weltebene rechtfertigen und ihren besonderen Beitrag im ökumenischen Konzert wünschenswert erscheinen lassen?

Der entscheidende Schritt, den Daressalam sichtbar werden ließ, lag darin, daß die Sache des Luthertums nicht nur die Summe einzelner regionaler und ihrem jeweiligen Volkstum verhafteter Kirchen ist. Wenn es nicht zu anspruchsvoll klänge, könnte man von einer lutherischen „Ökumene" sprechen. Es gab neue Ansätze zu einer lutherischen Katholizität, die in der Einheit des gemeinsamen Bekenntnisses die Weite und den Spielraum für die Vielfalt der Situationen und des Kircheseins entdeckte. Was in der Repräsentanz der verschiedenen Kirchen und in der Vielfalt ihrer unterschiedlichen situationellen Erfahrungen zum Ausdruck kam und bei den verschiedenen Gelegenheiten in Erscheinung trat, ist in

den Dokumentationen oft leider dem kleinsten gemeinsamen Nenner von Beschlüssen und Empfehlungen zum Opfer gefallen.

Das gilt auch für die — wie zu erwarten war — alle anderen Konkretisierungen und Aktualisierungen an den Rand drängende Südafrikaproblematik. Sie war bereits in der Vorbereitungsarbeit mit fast ausschließlicher Priorität behandelt worden, bei der für andere akute Konfliktsituationen, in denen lutherische Kirchen heute leben müssen, fast nichts mehr übrigblieb. Diese Einseitigkeit hat die Sechste Vollversammlung nicht korrigieren können. Daran hatte auch eine auf eben diese Südafrikaproblematik fixierte Presse und Berichterstattung ihren Anteil. In dieser Hinsicht unterschied sich die mangelnde Differenzierung bei der Behandlung dieser Frage wenig von den inzwischen stereotypen Forderungen und Verurteilungen anderer ökumenischer Gremien. Würde es einer ihrem reformatorischen Ursprung verpflichteten Vollversammlung gelingen, jene dimensionale Unterscheidung festzuhalten, die zwischen der Basis, nämlich der Einheit der Kirche, und der Forderung nach einer neuen revolutionären Veränderung der Machtverhältnisse im gesellschaftlichen Konfliktfeld Südafrikas zu machen ist? War auch lutherische Theologie angesichts einer seit den Tagen Karl Barths nicht mehr endenden Kritik an einer mißverstandenen Zwei-Regimente-Lehre bereit, ein Stück ihrer Identität mit dem Reformator zu opfern und sich in die Front der inzwischen sieghaft gewordenen politischen Tagestheologien einzureihen?

An zwei Stellen jedenfalls hat Daressalam signalisiert, daß es nicht dazu kommen darf. Es wurden keine Anträge vorgelegt, die den Ausschluß weißer südafrikanischer Kirchen zum Ziele hatten, und es wurde der gewaltsame Kampf gegen den verfaßten Staat im südafrikanischen Raum nicht zur gebotenen Handlungsform deklariert. Die als sensationell in der Presseberichterstattung aufgenommene Rede des Amerikaners William H. Lazareth zum Thema einer „gerechten Revolution" schien diese Grenze zu ignorieren, sicherte sich aber vor einem möglichen Mißverständnis dadurch ab, daß er sich als Subjekt solcher Revolution als „aller-, aller-, allerletzten Ausweg" „den christlichen Bürger" und nicht die Kirche vorstellte. „Sicherlich wird die Kirche als Kirche weiterhin *nur* mit der Verkündigung des Wortes Gottes reagieren: in der Hoffnung, durch Verkündigung von Gericht und Vergebung friedliche und gerechte Versöhnung zu erreichen. Was dann aber der einzelne Christ als Bürger tun wird, ist eine Sache gewissenhafter Auseinandersetzung und schmerzhaften Kampfes für mehr Gerechtigkeit in der Gesellschaft." Ein Versuch, diese Unterscheidung zu markieren, lag darin, daß Lazareth „eine gerechtigkeitsfördernde Ethik der Revolution" forderte, „um einer reichsbauenden ‚Theologie der Revolution' widersprechen" zu können.

Lutherische Identität stand zur Entscheidung, als im Bericht des Weisungsausschusses über das Südliche Afrika die Verpflichtung zum Kampf gegen „politische und gesellschaftliche Systeme" in den Rang „einer Bekenntnisfrage" erhoben wurde. „Die unzweideutige Ablehnung des bestehenden Systems" sollte zur „Grundlage für die Einheit der Kirche" deklariert werden. Konsequent wurde für diese Forderung dann auch der traditionell eindeutig festgelegte Begriff des „status confessionis" in Anspruch genommen. Daß das Plenum sich — nicht zuletzt nach harten Reaktionen darauf aus der deutschen Delegation — zu einer

— wenn auch nur halbherzigen — Korrektur entschloß, gehörte mit zu dem Ringen um eine längst bedrohte lutherische Identität.

Weniger dramatisch, aber auf der gleichen theologischen Linie der Auseinandersetzung sich bewegend, war die Diskussion, die sich in einer der „Open Hearings" um die Ekklesiologiestudie der Studienabteilung des LWB entspann. Hier waren Stellungnahmen seitens des theologischen Ausschusses der VELKD unter der Federführung ihres Vorsitzenden Professor Lohff vorangegangen, die es an Deutlichkeit nicht fehlen ließen und der Studienabteilung die zeitgemäße Umfunktionierung ihres gesellschaftsbezogenen Kirchenverständnisses bereits vor Daressalam als Preisgabe des lutherischen Ansatzes bescheinigt hatte. Daß es darüber noch einmal zu einem theologischen Schlagaustausch auf der Vollversammlung kommen würde und mußte, war zu erwarten.

Zu den spezifischen Beiträgen des Daressalamer Treffens gehören sicherlich nicht die emphatischen Forderungen zur Emanzipation der Frau und im Namen entmündigter Jugendlicher. Auf dem Hintergrund afrikanischer und asiatischer Traditionen und Geschlechterethik hätte man sich in diesem Zusammenhang eine sachkundigere und tiefer schürfende Arbeit zu den Problemen der Verhältnisse der Geschlechter gewünscht. So blieb es bei den Importklischees und „Bewußtseinsbildungen", die ihren säkularen Ursprungszusammenhang in der gesellschaftlichen Landschaft unserer Tage — sei es unter sozialistischem, sei es unter liberalem Vorzeichen — deutlich an sich tragen. Dabei hätte es aus reformatorischen Quellen genug beizusteuern gegeben, was aus einer bezugsvollen Theologie der Schöpfungs- und Erlösungsordnung zu diesen Fragen zu entwickeln gewesen wäre.

Als eine begrüßenswerte Verdeutlichung dessen, was lutherische Theologie und Kirche in die heutige Situation der Christenheit einzubringen haben, können die Ergebnisse der Seminargruppe I zu Fragen der Sendung der Kirche gelten. Der Auftrag zur Mission der Kirche wurde verstanden als Aufgabe zur universalen Gestaltwerdung der Kirche. Dadurch wurde Mission wieder aus der „Strafecke" herausgeholt, in die sie eine Moratoriumstheologie und eine unbewältigte Vergangenheitsdauerreflexion unter dem ideologischen Verdikt eines „Kolonialismus unter der Kutte" lange genug verwiesen zu haben schien. Die neue Gemeinschaft in Christus konnte von daher geradezu missionarisch begründet werden: „Gemeinschaft in der *missio Dei* bedeutet weder geben noch empfangen, sondern Gemeinschaft im Teilen. Im Prozeß gegenseitiger Anteilgabe und Anteilnahme aneinander erfährt die Kirche ihre Erneuerung. Die dem afrikanischen Menschen geläufige Erfahrung der „participation" (Vincent Mulago) wurde hier auf die Gemeinschaft zwischen Kirchen übertragen. Der Reichtum und die Tiefe lutherischen Kircheseins erweist sich in der Beteiligung anderer. Das schließt fremde Kulturen und vorchristliche Traditionen ein. In dieser Hinsicht bekam auch der Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien einen missionarischen Stellenwert. In der Grenzüberschreitung ihres gegenwärtigen Zustandes bleibt Kirche Bewegung auf das Ende hin. Es war der Indonesier Dr. Nababan, der diese Formulierung aus den Anfängen lutherischer Mission wieder theologisch aktualisierte. Dieser im theologischen Argumentationszusammenhang erfolgenden Bemühung um eine Kontinuität in der Sache und mit der Geschichte lutherischer Mission entsprach etwas anderes: Die gastgebende Kirche stellte sich in

Lied, Vortrag und Spiel der Vollversammlung vor. Sie identifizierte sich dabei voller Dank mit ihren Vätern und mit den Stiftern ihres Glaubens, frei von den skrupulösen Einschränkungen, die uns beim Thema Mission belasten.

Für die Seminargruppe II zum Thema „Einheit der Kirchen" gab es einen Höhepunkt in der Zusammenarbeit mit den Vertretern des römischen Sekretariats für die Einheit der Christen. Sie hatten für die lutherische Konfessionsfamilie eine Information bereit, die in Daressalam nicht nur mit Zustimmung zur Kenntnis genommen wurde, sondern gelegentlich etwas vorschnell als neues Faktum begrüßt wurde. Dabei hatte man überhört, daß es sich hier zunächst um Erwägungen von katholischer Seite handelt. Sie beziehen sich darauf, wie Professor Schütte vom Einheitssekretariat in Rom mitteilte, „daß die römisch-katholische Kirche die Confessio Augustana, das grundlegende Bekenntnis im Lutherischen Weltbund, als katholisch anerkennt. Mit einer solchen Anerkennung der ganzen Confessio Augustana (also nicht nur der Artikel 1—21) als möglichen Ausdruck christlichen Glaubens wäre verbunden, daß die (sich zur CA bekennenden) lutherischen Kirchen katholischerseits als wahre Kirchen Jesu Christi anerkannt würden. Dann wären lutherische und katholische Kirchen nicht mehr getrennte Kirchen, sondern Schwesterkirchen".

In diesem wahrhaft katholischen Anliegen sollte man den „Potentialis" der Formulierung nicht überhören, wie es anscheinend in der spontanen Reaktion darauf in der Seminargruppe II in Daressalam geschehen ist. Er erinnert daran, daß für die lutherischen Kirchen der Gegenwart in voller Ausschöpfung und Verwirklichung der Confessio Augustana ihre „Katholizität" als Frucht eines neuen Bemühens um das Wesen und die Gestalt ihrer Kirche zu gewinnen wäre. Was Kardinal Ratzinger, den Professor Schütte als den entscheidenden theologischen Promoventen dieser Erwägungen zur CA besonders erwähnte, auf die dynamische Formel gebracht hat, „Kirche bleiben und Kirche werden", gilt auch für den Weg, den die lutherischen Kirchen im Blick auf das gemeinsame Ziel noch vor sich haben. Wer hier auf fixe „Anerkennung" des *Status quo* unserer Kirchen aus ist, hätte schon im Ansatz das reformatorische Prinzip preisgegeben, das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der katholischen Kirche kräftig und lebendig ist. Es zielt auf eine Erneuerung des eigenen Kircheseins und auf ein Wachstum in eine überzeugendere Gestalt der Gnade, in der das Geheimnis der Kirche wurzelt. Daß die lutherischen Kirchen in Daressalam zur Beteiligung auf diesen gemeinsamen Weg eingeladen wurden und diese Einladung angenommen haben, gehört zu dem Wichtigsten dieser Sechsten Vollversammlung. Wenn die „Theologien", die sich in den politischen Konfliktfeldern unserer Tage erschöpfen zu müssen meinen, einmal gegenstandslos geworden sein werden, werden diese Impulse zur Erneuerung und Vertiefung einer Gemeinschaft in Christus, die die Zeiten und Situationen übergreifend in die Ewigkeit ragt, deutlich hervortreten.

Horst Bürkle

„Die Herrlichkeit Gottes und die Zukunft des Menschen"

Zu einer theologischen Konsultation aus Anlaß des hundertjährigen Bestehens des Reformierten Weltbundes kamen 278 Teilnehmer, davon 147 Delegierte und 36 Mitglieder des RWB-Exekutivausschusses, Sprecher befreundeter Organisationen, Journalisten, Stabsmitarbeiter und Gäste vom 22. bis 28. August 1977 in der schottischen Universität St. Andrews zusammen.

St. Andrews: Alt und voller Geschichte. Die Ansiedlung vom hlg. Regulus Mitte des 8. Jahrhunderts n. Chr. gegründet, seit 908 Bischofssitz, seit 1472 bis zur Reformation Metropolie. Die Universität 1411 oder 1413 gegründet und seitdem auch Mittelpunkt kirchlichen Lebens und theologischer Schulung. Hier steht man im anderen Teil der britischen Geschichte. Hier sind noch die Erinnerungen an Pikten und Scoten so lebendig wie anderswo an die Normannen. Hier wird Mary, Queen of Scots, ebenso erwähnt wie sonst Elisabeth I. Hier steht John Knox im Mittelpunkt der Reformation wie in England Thomas Cranmer. 1877 wurde im eine Fahrstunde entfernten Edinburgh der Reformierte Weltbund gegründet. Dies war der eigentliche Anlaß für die Wahl des Zeitpunktes und des Ortes.

Eigentlich wäre ja eine der Verfassung des Reformierten Weltbundes entsprechend einberufene Generalversammlung fällig gewesen. Aber der Exekutivausschuß beschloß schon vor zwei Jahren, an ihrer Stelle „aufgrund der gegenwärtigen Finanzkrise und eines neuen Verständnisses christlicher Haushalterschaft" in vielen Mitgliedskirchen eine reduzierte kleinere Konsultation abzuhalten[1] und die erforderlichen Wahlen zum neuen Exekutivausschuß auf schriftlichem Wege durchzuführen bzw. dem so gewählten neuen Gremium die nötigen Vollmachten zu erteilen. Der Vorschlag fand mehrheitlich Zustimmung. Allerdings wurde in St. Andrews selbst deutlich gesagt, daß dieses Verfahren einmalig bleiben müsse. So äußerte sich der scheidende Präsident Dr. William P. Thompson (USA) in seinem Rechenschaftsbericht gleich am ersten Abend: „Wir müssen schon jetzt anfangen, die Mittel für die 21. Generalversammlung bereitzustellen. Nach meiner Überzeugung müssen sich die Vertreter der Mitgliedskirchen von Zeit zu Zeit treffen, um die erforderlichen Entscheidungen über die zu leistende Arbeit zu fällen... Ich bin sicher, daß solches ad-hoc-Vorgehen nicht öfter wiederholt werden kann, ohne daß das Gefühl für unsere Identität als Konfessionsfamilie erheblichen Belastungen ausgesetzt würde."[2]

Dr. Thompson gab mit diesen Worten einer Stimmung und Haltung Ausdruck, die sich durch die ganze Konsultation hindurchzog: ein gesundes Selbstbewußtsein. „Der Reformierte Weltbund hat wiederholt die Verpflichtung seiner Mitgliedskirchen für die Einheit der Kirche Christi, und also für die ökumenische Bewegung, betont... Der Weltbund hat seinen Dienst und seine ganze Existenz ‚provisorisch' verstanden, d.h. im Ausblick auf eine Zeit, in der er nicht mehr

nötig sein würde. Ich bestätige diesen Grundsatz. Aber aufgrund meiner Mitarbeit an zwei Generalversammlungen und im Exekutivausschuß bin ich andererseits auch davon überzeugt, daß der Weltbund heute nötiger ist als damals, als ich meine Mitarbeit begann... Schon jetzt im Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Arbeitsprogramm aufweisbare Entwicklungen werden für die absehbare Zukunft einen gegenüber dem Augenblick sogar noch effizienteren Reformierten Weltbund erfordern."[3] Jedenfalls dürfe der reformierte Beitrag nicht fehlen, wenn das gesamte Spektrum des aus der Reformation herrührenden theologischen Denkens dargestellt werde.

Daß solches gesundes Selbstbewußtsein nichts mit Überheblichkeit zu tun hat, kam in zwei öffentlichen Diskussionsveranstaltungen an zwei Abenden zum Ausdruck. Die Themen lauteten: „Situation und Probleme von Minderheitskirchen" und „Was heißt es, in einem ökumenischen Zeitalter reformiert zu sein?" Teilnehmer aus Südafrika, der Bundesrepublik, Uruguay, Ungarn, Spanien, England, der Schweiz, Westindien, Ghana und den USA berichteten aus ihren Kirchen. Da ist für Überheblichkeit kein Platz. Die Mehrzahl der RWB-Mitgliedskirchen lebt in der Diaspora, manche sogar in einer doppelten: Sie sind Minderheit in der sie umgebenden Gesellschaft und Minderheit unter den im Lande lebenden übrigen christlichen Kirchen. Da merkt man, was der Gottesdienst der unter dem Wort versammelten Gemeinde am Ort für den einzelnen bedeutet oder welche Probleme für die Christen in einem Land entstehen, in dem der Sonntag kein Feiertag ist, oder auch dort, wo durch die Verbindung von Wohnort und dazugehöriger kirchlicher Ortsgemeinde die Verbindung zur reformierten Kirche verlorengeht, weil keine reformierte Gemeinde am Ort ist, oder dort, wo außer dem Sonntagsgottesdienst alle Gemeindearbeit nur sehr eingeschränkt getan werden kann, weil sie nicht ins gesellschaftliche Konzept paßt. Hier „die müden Glieder zu stärken", sieht der RWB ja als eine seiner Hauptaufgaben an.

Aber auch was der scheidende Präsident über die theologische Arbeit der vergangenen sieben Jahre berichtete, ist nicht gering zu achten. Da gibt es zunächst die regelmäßigen Veröffentlichungen „Reformed World" (englisch), „Theological Bulletin" (französisch und deutsch) und den Reformierten Pressedienst (englisch, französisch, deutsch und spanisch). Außerdem konnte auf eine Reihe spezieller Berichte verwiesen werden: über die theologischen Gespräche zwischen dem RWB und dem Baptistischen Weltbund — „Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt", Bericht über Gespräche zwischen dem RWB und dem Sekretariat für die Einheit der Christen — „Theologie der Ehe und die Probleme von Mischehen", Gespräche zwischen dem LWB, dem RWB und dem Einheitssekretariat. Allen voran aber ist zu erwähnen die 1975/76 erarbeitete „Theologische Basis der Menschenrechte", die über den Kreis der RWB-Mitgliedskirchen hinaus Beachtung verdient und findet. Die Beschäftigung mit den Menschenrechten entspringt für den RWB keinem momentanen Modetrend, sondern einem von der Gründung her innewohnenden Engagement. Der RWB war neben dem Baptistischen Weltbund der einzige, der in seiner Verfassung von Anfang an sich zum Eintreten für ein Menschenrecht, das der Religionsfreiheit, verpflichtete: Eine Frucht der Diasporasituation der meisten Mitgliedskirchen.

Das letztgenannte Dokument bildete einen wesentlichen Bestandteil der Vorbereitungsarbeit. Außer ihm standen den Mitgliedskirchen noch eine Studie über

das Hauptthema und eine Bibelstudienanleitung zur Verfügung. Auf der Konsultation selbst wurde das Hauptthema in drei Gruppen (1. „Das Wort ward Fleisch — die Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus" — 2. „Die Kirche — die Herrlichkeit Gottes in seinem Volk" — 3. „Die Schöpfung — die Herrlichkeit Gottes in seiner Welt") und fünf sogenannten „workshops" bearbeitet (1. „Gottesdienst und Zeugnis vom Wort in der heutigen Welt" — 2. „Die Kirche und die Bedeutung der Gemeinschaft" — 3. „Interkonfessionelle Gespräche" — 4. „Theologie und Menschenrechte" — 5. „Gottesdienst, Gesang und Zelebration"). Die Arbeit wurde durch ein Referat von Prof. James I. McCord eingeleitet. Als Ergebnis sollten die drei erstgenannten Gruppen einen kurzen schriftlichen Bericht vorlegen. Den „workshops" hingegen stand es frei, ob überhaupt und in welcher Form sie ihre Arbeitsergebnisse dem Plenum vorlegen wollten. Da gab es dann einen regelrechten Bericht zur Frage der Menschenrechte mit einigen konkreten Empfehlungen an den neuen Exekutivausschuß, daneben die Form eines kurzen Podiumsgesprächs, und in der Gottesdienstgruppe ein Stück Vorbereitung auf den Abschlußgottesdienst am Sonntag, ein in Text und Melodie von der Gruppe erarbeitetes geistliches Lied. Auf die vorgelegten Ergebnisse im einzelnen einzugehen, würde den Rahmen eines Kurzberichtes sprengen. Weil es sich nicht um eine bevollmächtigte Generalversammlung handelte, konnten ja auch keine verbindlichen Beschlüsse gefaßt werden, sondern es waren nur Empfehlungen an den neuen Exekutivausschuß möglich. Ob und wie er sie aufnimmt, bleibt ihm überlassen.

So lag der eigentliche Akzent auf einer anderen Arbeitsform, und sie war denn auch der eigentliche Höhepunkt der ganzen Konsultation: Die Bibelarbeiten von Prof. Paul Minear über Jes 60, Joh 17, Eph 3, und Hebr 1 und 2. Hier wie schon in den vorbereitenden Bibelarbeiten über Jes 52, Mk 10,35—45, Joh 1,9—14, Jes 60,1—6 und Mt 24,1—14 trat der ganze Reichtum der Schriftauslegung zutage, wenn sie in ihrer Fülle — und das heißt formal im Alten und Neuen Testament gleichrangig — ausgebreitet wird. Auf den ersten Blick hätte das Konsultationsthema dazu verleiten können, den Menschen und seine Zukunft an ein Abstraktum, eben die Herrlichkeit (Gottes) gebunden zu sehen. Diese Gefahr einer Ideologisierung wurde vermieden. Es ging entscheidend um das personale Verhältnis Gottes zum Menschen: „Die Herrlichkeit des transzendenten Gottes wird offenbar *in seinen Werken, im Bund,* den er mit Israel schloß, und letztlich *in der Sendung seines Sohnes*" [4]. Gegenüber allem gesellschaftspolitischen Optimismus und Pessimismus, wie er unter uns grassiere, stelle das biblische Zeugnis von Gottes Herrlichkeit ein Korrektiv dar: „Daß allein der Gott der Herrlichkeit die Welt regiert, rückt alles Streben in die richtige Perspektive. Es macht die Menschen frei, ihr Bestes nach Kräften zu leisten, wissend, daß letztlich nicht sie selber ihr Schicksal bestimmen." So wurden immer wieder der personale Aspekt und der Handlungs-Aspekt der Offenbarung Gottes in Jesus Christus herausgestrichen gegenüber einem Intellektualismus in Verkündigung und Leben, der den christlichen Glauben in ein Ghetto führe und die Kirche für ihre eigenen Glieder gefährlich langweilig und für Außenstehende überhaupt uninteressant mache.

Man hätte sicherlich zu viel erwartet, wenn man nun die Ergebnisse der Gruppenarbeit bis ins Letzte an diesen Maßstäben messen würde. Es erwies sich als schwierig, die Erkenntnisse von Gottes Herrlichkeit angesichts der Weltprobleme praktisch zu verwerten. Auch reformierte Christen haben da kein Patentrezept.

Da wurde gefragt, wie menschliche Freiheit und der Glaube an den Gott der Herrlichkeit miteinander zu vereinbaren seien. Wie sollen Christen sich angesichts der Krisen in Weltwirtschaft, Politik und Kultur eigentlich verhalten? Genügt es, die Menschen in die Kirche hinein einzuladen, oder muß die Kirche gleichsam mitgenommen werden dorthin, wo die Menschen sind? Die Grundfrage aller Mission und Evangelisation! Wobei sofort weitergefragt werden müßte, ob das wirklich ein Entweder-Oder ist. Oder in der heute so brennenden Frage der Menschenrechte: Wenn man den betreffenden Arbeitsgruppenbericht liest, muß man zugeben, daß die Kirche zwar auf den besonderen Grund hinweisen kann, von dem aus sie zu den Menschenrechten redet, daß sie aber in concreto kaum etwas anderes sagen kann als jede andere Menschenrechtsbewegung auch, etwa zu den ausgewählten Beispielen Südafrika, Südkorea, KSZE, Recht auf Arbeit.

Aber vielleicht gehen reformierte Christen manchmal ein bißchen unbefangener an solche Probleme heran. Für kontinental-europäische Reformierte mag das zuweilen nicht ganz leicht sein. Aber solch eine Zusammenkunft wie die in St. Andrews stellt ja nicht zum wenigsten eine Gelegenheit zum Lernen dar. Sie wurde fleißig genutzt. Während der Mahlzeiten, in den Tee- und Kaffeepausen und bei vielen anderen Gesprächsgelegenheiten lernte man sich kennen, lernte man über die Situation und die Schwierigkeiten der Gesprächspartner und ihrer Kirchen, sei es in Südafrika oder Ungarn oder Spanien. Man lernte, daß es auch innerhalb ein und derselben Kirche durchaus unterschiedliche Beurteilungen der Lage geben kann, etwa in der südkoreanischen Situation.

Die ganze Konsultation mit aller Gemeinschaft und allen Spannungen war getragen von der Gastfreundschaft der reformierten Kirchen Schottlands, der Ortsgemeinden und der Universität. Vertreter des Britischen Kirchenrates, des Lutherischen Weltbundes und des Sekretariates für die Einheit der Christen brachten die Grüße ihrer Organisationen. Grußbotschaften aus der Orthodoxie und von anderen nicht unmittelbar vertretenen Kirchengemeinschaften kamen an. Für die Delegierten aus der Bundesrepublik war es eine besondere Freude, daß einige Brüder und Schwestern aus reformierten Gemeinden in der DDR, wenn auch mit etwas Verspätung, ebenfalls teilnehmen konnten.

Wie schon erwähnt, war dies keine Generalversammlung. Die für die Weiterarbeit des RWB erforderlichen Beschlüsse waren vom Exekutivausschuß gefaßt worden. Neuer Präsident des RWB wurde Prof. Dr. McCord (USA), neue Vizepräsidenten Pfr. Habib (Ägypten), Dr. Ro (Korea) und Pfr. Dr. Toth (Ungarn). Deutsches Mitglied im Exekutivausschuß ist Pfr. Guhrt (Bentheim), der Generalsekretär des Reformierten Bundes.

Zu hoffen steht, daß die Arbeit des RWB während der vergangenen Jahre, wie sie sich in den erwähnten Berichten niedergeschlagen hat, und die Ergebnisse der Konsultation selbst in den reformierten Gemeinden und über den Kreis der Bekenntnisfamilie hinaus Beachtung finden mögen. Es würde in der Tat etwas fehlen, wenn dies nicht geschähe. *Claus Kemper*

ANMERKUNGEN

[1] Prof. Jan M. Lochman, Vorsitzender des Programmausschusses, im Vorwort zur vorbereitenden Bibelstudienanleitung.

[2] Dtsch. Übersetzung vom Verfasser.

[3] dto.

[4] Prof. McCord in seinem Einleitungsreferat.

Chronik

Mit theologischen und politischen Themen befaßte sich der Zentralausschuß des ÖRK auf seiner Sitzung vom 28. 7. bis 6. 8. in Genf. Im Mittelpunkt stand das auf Sektion I zurückgehende Thema „Bekennende Gemeinschaft", dessen Ergebnisse in einem Brief an die Mitgliedskirchen zusammengefaßt wurden. Über die Stellungnahmen der Kirchen zu den Konsensustexten von Accra „Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt" berichtete Lukas Vischer (s. S. 406). Nach der Aufnahme von sechs und dem Austritt von zwei Kirchen beträgt die Zahl der Mitgliedskirchen nunmehr 293.

Der ständige Ausschuß der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hielt zum erstenmal in Deutschland, vom 18. bis 23. Juli im Kloster Loccum, seine Sitzung ab, wo vor allem die 1978 in Bangalore stattfindende Weltkonferenz vorbereitet und die Antworten von rund 100 Mitgliedskirchen des ÖRK ausgewertet wurden, die zu der Studie „Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt" eingegangen waren.

Kirchenvertreter aus Europa und den USA haben auf einer Tagung in Montreux vom 12. bis 15. Juli einen Plan für ein gemeinsames Menschenrechtsprogramm erarbeitet, das neben regelmäßigen Fachtagungen und Studien die Einsetzung eines Arbeitsausschusses und ein ständiges Büro am Sitz der Konferenz Europäischer Kirchen in Genf vorsieht.

Auf Einladung des Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) kamen Anfang Juli 34 Sozialethiker, Theologen und Experten in Rocca die Papa bei Rom zusammen, um über die Entwicklung des Sozialdenkens im ÖRK und der katholischen Kirche zu diskutieren.

Ende Juli hat die „Ökumenische Genossenschaftsbank" (EDCS) in Amsterdam ihre Arbeit aufgenommen. 92 kirchliche Organisationen haben als Mitglieder ein Startkapital von 1 Million US-Dollar bereitgestellt.

Unter dem Thema „In Christus — eine neue Gemeinschaft" kamen vom 13. bis 25. Juni in Daressalam 95 Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes zur VI. Vollversammlung zusammen (vgl. den Bericht auf S. 498).

Vom 23. bis 27. August fand die „100-Jahr-Konsultation" des 1877 gegründeten Reformierten Weltbundes in St. Andrews (Schottland) statt (vgl. S. 504).

Der Baptistische Weltbund hat 50 000 US-Dollar bereitgestellt, um in Moskau ein Theologisches Seminar einzurichten, sobald der Antrag des russischen All-Unionsrates der Evangeliumschristen von den Behörden genehmigt worden ist.

Vom 24. bis 30. August fand in Frankfurt der VII. Internationale Ökumene-Kongreß der Jesuiten statt. 120 Mitglieder des Ordens befaßten sich vor allem mit dem Phänomen der „Basisgemeinden".

In Norwegen ist jetzt der „Norwegische gemeinsame Rat evangelischer Glaubensgemeinschaften" gegründet worden, dem die lutherische Staats- und Freikirche, der norwegische Missionsverband, die Heilsarmee, die methodistische Kirche, die Pfingstgemeinde und der Baptistenverband angehören. Die katholische Kirche konnte wegen des Einspruchs der Pfingstgemeinde und des Missionsverbandes nicht aufgenommen werden. Bischof Kaare Stoeylen wurde zum Vorsitzenden gewählt.

Der Zentralausschuß des ÖRK hat auf die bahnbrechende Wirkung der Brüder-Unität im ökumenischen Bereich anläßlich der 250. Wiederkehr ihres „geistlichen" Geburtstages in einer Grußbotschaft hingewiesen.

Zum erstenmal war die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) durch Podiumsdiskussionen und eine eigene Ausstellung auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag vom 8. bis 12. Juni in Berlin vertreten.

Die Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgesellschaften in Berlin konnte in diesem Jahr ihr 30jähriges Bestehen feiern.

Von Personen

Metropolit Serafim, Leiter der Moskauer Eparchie, ist auf eigene Bitte mit Rücksicht auf seine Gesundheit in den Ruhestand versetzt worden. Nachfolger wurde der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit Juvenalij.

Der syrisch-orthodoxe Patriarch Ignatius Jakob III. aus Damaskus besuchte vom 13. bis 17. Juni seine Gemeinde in Westberlin.

Yasar Incegül ist in der Moschee in Schwetzingen als erstes religiöses Oberhaupt der rund 1,1 Millionen moslemischen Türken in der Bundesrepublik Deutschland in sein Amt eingeführt worden.

Joseph Kardinal Ratzinger ist von Papst Paul VI. zum Mitglied des Sekretariats für die Einheit der Christen ernannt worden.

Als Nachfolger von Weihbischof Wilhelm Wöste, dem Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn, wurde der Würzburger Domkapitular Paul Bocklet ernannt.

D. Dr. Tibor Bartha, Bischof der Reformierten Kirche von Ungarn, ist am 13. Juli 65 Jahre alt geworden.

Der langjährige Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen Rhein-Main OKR i. R. D. Karl Herbert beging am 14. Juli seinen 70. Geburtstag.

OKR Walter Pabst, Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR, vollendete am 19. September sein 65. Lebensjahr.

Prof. Dr. Peter Meinhold, der als Kirchenhistoriker sich besonders dem ökumenischen Anliegen gewidmet hat und seit seiner Emeritierung als Nachfolger von Prof. Joseph Lortz die Leitung des Instituts für Europäische Geschichte, Abt. Religionsgeschichte, in Mainz übernommen hat, beging am 20. September seinen 70. Geburtstag.

Erzbischof Makarios, Präsident und kirchliches Oberhaupt von Zypern, ist kurz vor Vollendung des 64. Lebensjahres am 5. August gestorben.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 20. August 1977)

Anastasios Kallis, „Volk Gottes und Lehrautorität", Una Sancta, Heft 2/1977, S. 139–151.

Bis in die Gegenwart hinein ist die traditionelle orthodoxe Dogmatik den beiden Hauptrichtungen westlicher Ekklesiologie – „dem katholischen monarchischen Kirchensystem und der evangelischen antiinstitutionellen geistlichen Kirchenvorstellung" (S. 139) – mit einer Ekklesiologie begegnet, die zwar den Primat wie die Unfehlbarkeit des Papstes zurückweist, diese Dogmen jedoch nicht prinzipiell in Frage stellt, sondern sie „auf das ökumenische Konzil überträgt, das somit zu einer Art Papstkollektiv umfunktioniert wird" (S. 139). Die eigentliche Frontstellung verschiebt sich damit, und ein Uranliegen östlicher Theologie und Praxis, der „geistig-mystische Charakter der Gemeinschaft" gerät aus dem Blickfeld. Die Frage einer unfehlbaren Lehrinstanz, von außen an die Orthodoxie herangetragen, muß aber „ohne Berücksichtigung der lateinischen theologischen Perspektive, in der das Ja oder Nein mit bestimmten Konsequenzen verknüpft ist, die man orthodoxerseits nicht unbedingt übernehmen muß, beantwortet werden" (S. 145). Recht verstandene Orthodoxie muß deshalb korrigieren: „Das ökumenische Konzil ist keine ständige, reguläre und unabdingbare Institution der Kirche, wie auch die Geschichte der orthodoxen Kirche, in der seit zwölf Jahrhunderten kein ökumenisches Konzil stattgefunden hat, mit ihrem lebendigen und, ohne offensichtlichen Verlust des Lehrcharismas, wahrhaft orthodox gelebten Glauben belegt, sondern eine Ausdrucksmöglichkeit, und zwar als Ausnahmeerscheinung im Leben der Kirche, die, wenn es nötig ist, ihren Glauben und ihre Einheit im ökumenischen Konzil demonstriert" (S. 146 f.).

„Zu einem Ausweg aus der konfessionell-polemischen – wenn auch nicht mehr so gemeinten – Frontposition der Kirchen könnte vielleicht die in der orthodoxen Kirche allgemein geltende Überzeugung führen, daß die Gesamtkirche, das ganze Volk Gottes als eine Lebensgemeinschaft unter der Führung des Heiligen Geistes den Glauben unverfälscht bewahrt und verkündet" (S. 148). Das bedeutet, als „theologische Quintessenz" orthodoxer Ekklesiologie: „Die christliche Wahrheit ist der Gesamtkirche anvertraut, die in ihrer Fülle – totus Christus, caput et corpus – auch das Kriterium der Wahrheit ist. In diesem Sinne ist die Kirche als durch den Heiligen Geist beseelter Leib Christi ‚Säule und Grundfeste der Wahrheit' (1Tim 3,15)" (S. 149). „Organisations- und Zeugnisformen" können „als Akzidentien des Leibes Christi relativ bzw. wandelbar" sein. Kritisch, aber doch „in Treue zur Orthodoxie" wird sich die Kirche allerdings fragen müssen, „ob die Vorstellung, daß weiterhin die Verantwortung für das verbindliche Lehren der Kirche in unserer säkularisierten und komplizierten Welt ausschließlich von der Hierarchie getragen werden soll, nicht ein Anachronismus ist, der günstigenfalls das klerikal-monopolisierte Lehramt zu einer Farce werden läßt" (S. 149).

Kallis' Aufsatz versteht sich als griechisch-orthodoxer Beitrag zu dem von diesem Una-Sancta-Heft behandelten Gesamtthema: „Konziliare Gemeinschaft". Weitere Artikel und Beiträge des Heftes:

ÖRK-Konsultation, „Eine Gemeinschaft von Ortskirchen in wahrer Einheit", S. 105–113; *John May*, „Vorbereitende

Überlegungen zu einer Konsenstheorie der Konziliarität", S. 94–104; *Wolfgang Beinert*, „Die Kirche Christi als Lokalkirche. Die Entwicklung in den ersten fünf Jahrhunderten", S. 114–129; *Metropolit Paul Gregorios*, „Notwendigkeit und Zeichen der Communio zwischen den Ortskirchen", S. 130–134; *Reinhard Leuze*, „Überlegungen zum Begriff der Anerkennung", S. 135–138; *Jean-Louis Leuba*, „Das ‚konziliare' Lehramt in den Reformierten Kirchen", S. 152–155; *Savas Agourides*, „Die Gemeinschaft der Glaubenden als Ort lebendiger Tradition. Moderne Hermeneutik im Licht der Väterexegese", S. 156–165.

Beiträge zum Lausanne-Jubiläum:

„Lausanne 1927–1977. Glauben und Kirchenverfassung", Ecumenical Press Service, Sondernummer Lausanne 1977;

Karl-Christoph Epting, „Faith and Order: a glimpse into history", One World, No. 26, May 1977, S. 7–8;

Günther Gaßmann, „Die Vision von Lausanne. Ein halbes Jahrhundert auf der Suche nach Einheit", Lutherische Monatshefte, Nr. 6, Juni 1977, S. 328–330;

Bertrand de Luze, „A vous de jouer, Messieurs des Eglises! Lausanne-Pentecôte 77, cinquantenaire de Foi et Constitution", Réforme, No. 1681, 11. Juni 1977, S. 7.

Hans-Heinrich Wolf, „Fortschritte zur Einheit – Fünfzig Jahre ökumenische Glaubensgespräche", Evangelische Kommentare, Heft 7, Juli 1977, S. 427–428.

Chiang Mai-Konsultation:

Das Dokument der Chiang Mai-Konsultation über den Dialog mit Vertretern der Religionen und Ideologien unserer Zeit ist abgedruckt in The Ecumenical Review No 3, July 1977, S. 254-264. Als Ergänzung zu dem Beitrag von *Horst Bürkle* in Heft 3, S. 367–371, weisen wir noch auf zwei weitere Artikel über die Konsultation hin:

Heinrich Ott, „Zeitalter des Dialogs. Erste ökumenische Konferenz in Thailand", Evangelische Kommentare, Heft 6, Juni 1977, S. 361–362.

Paul Verghese, „Ohne Angst vor Synkretismus! Eine Herausforderung zum Dialog mit den Weltreligionen", Lutherische Monatshefte, Heft 7, Juli 1977, S. 402–405.

LWB-Vollversammlung:

Der LWB-Vollversammlung in Daressalam ist eine ganze Reihe von Zeitschriftenaufsätzen gewidmet:

Walter Allgaier, „Afrika fordert die lutherische Theologie heraus", Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 13, Juli 1977, S. 241–243.

Eberhard le Coutre, „Zwischen Tradition und Situation", Evangelische Kommentare, 8, August 1977, S. 473–476.

Hans Gerhard Koch, „Der Lutherische Weltbund tagte in Afrika", Herder-Korrespondenz, Heft 8, August 1977, S. 391–394.

Siegfried von Kortzfleisch / Jürgen Jeziorowski / Niels Hasselmann, „Die Begegnung der Kontinente. Akzente der Vollversammlung", Lutherische Monatshefte, Heft 8, August 1977, S. 450–454.

Harding Meyer, „Dar-es-Salaam und die römisch-katholische Kirche", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 4, Juli/August 1977, S. 61–64.

Angelika Schmidt-Biesalski, „Frauen in Daressalam: Ein Kurieren an Sympto-

men", Lutherische Monatshefte, Heft 8, August 1977, S. 438–440.

Karlheinz Schuh, „In Christus – eine neue Gemeinschaft", KNA – Ökumenische Information, Nr. 26, 29. Juni 1977, S. 5–7.

Heinz-Eduard Tödt, „Das Bekenntnis im Lebensvollzug. Neuer Rang der Ethik im Denken der Lutheraner", Lutherische Monatshefte, Heft 8, August 1977, S. 455–459.

Heinz-Eduard Tödt, „Martin Luther in Afrika", Evangelische Kommentare, Heft 8, August 1977, S. 481 bis 482.

Eine *Dokumentation* der VI. Vollversammlung des LWB bringt die epd-Dokumentation Nr. 30/1977:

„Daressalam, Juni 1977: In Christus – eine neue Gemeinschaft".

Ein Punkt, dem die LWB-Vollversammlung eine eigene Stellungnahme gewidmet hat, ist die Frage einer Anerkennung der Confessio Augustana durch die römische Kirche. Die Anerkennungsdiskussion selbst wird wieder vorwiegend in KNA – Ökumenische Information fortgeführt, u. a.:

Walter Kasper, „Was bedeutet das? Katholische Anerkennung der Confessio Augustana", Nr. 23, 8. Juni, S. 5–8; *Peter Manns,* „Ist die Augustana eine Grundlage für die Einheit? Melanchthons Confessio Augustana im Urteil M. Luthers", Teil I, Nr. 28, 13. Juli, S. 5–9; Teil II, Nr. 29, 20. Juli, S. 5–9; *Albert Brandenburg,* „Confessio Augustana – katholisch? Der Versuch einer ersten Zwischenbilanz", Nr. 30, 27. Juli, S. 5–7; *Johann Werner Mödlhammer,* „Konsens in der Rechtfertigungslehre? Nicht Taktik, sondern Klarheit und Wahrheit sind nötig". Nr. 31, 3. August, S. 5–7.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Bischof Tibor Bartha, „Die Ökumene und die Kirchen in den sozialistischen Staaten", Standpunkt, Heft 7, Juli 1977, S. 174–177.

Marga Bührig, „Erziehung zur Ökumene", Reformatio, Nr. 6, Juni 1977, S. 361–367.

Jean-Marc Ela, „Kirchliches Amt und Probleme der jungen Kirchen", Concilium, Heft 6/7, Juni/Juli 1977, S. 373–377.

Evangelisch-Methodistische Stellungnahme zum Würzburger Ökumene-Papier, MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 4, Juli/August 1977, S. 76–77.

Reinhard Frieling, „Mit, nicht unter dem Papst. Eine Problemskizze über Papstamt und Ökumene", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 3, Mai/Juni 1977, S. 52–60.

Hans Häselbarth, „Die Relevanz der Schwarzen Theologie für das freie Afrika", Zeitschrift für Mission, Heft 2, 1977, S. 69–83.

Hans Hermann Henrix, „Gedanken zur Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs", Freiburger Rundbrief, Nr. 105/108, Dezember 1976, S. 16–27.

Hans-Wolfgang Heßler, „Ohne die Gunst der Mächtigen. Kirche und Christsein in der Sowjetunion". Lutherische Monatshefte, Nr. 8, August 1977, S. 441–444.

Emmanuel Lanne, „L'Eglise Une", irénikon, No 1/1977, S. 46–58.

Joseph C. McLelland, „The end of ecumenism: Sharing the mystery", Reformed World, Nr. 6, Juni 1977, S. 256–261.

George A. Lindbeck, „Was für ein Symbol der Einheit? Wie Lutheraner über das Papsttum denken", Lutherische Monatshefte, Nr. 7, Juli 1977, S. 408–412.

Jan Milic Lochman, Ökumenische Geometrie des Glaubens", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 4, Juli/August 1977, S. 68–72.

Bernhard Moltmann, „Rüstung und Militarismus: Provokation oder Chance für den Ökumenischen Rat der Kirchen?", Junge Kirche, Nr. 6, Juni 1977, S. 311–315.

Karl H. Neufeld S. J., Kircheneinigung – soziologisch", Catholica, Nr. 1/1977, S. 39–50.

Isaac C. Rottenberg, „Should there be a Christian witness to the Jews?", The Christian Century, Nr. 13, April 1977, S. 352–356.

Alexander Schmemann, „The problem of the Church's presence in the world in Orthodox consciousness", St. Vladimir's Theological Quarterly, Nr. 1/1977, S. 3–17.

Klaus Schmidt, „Erfahrbarkeit des Glaubens in ökumenischer Gemeinschaft", KNA – Ökumenische Information, Nr. 27, 6. Juli 1977. S. 5–8.

Ferdinand Schulte Berge, „Der Weg nach Europa und die Ökumene", KNA – Ökumenische Information, Nr. 32, 10. August 1977, S. 5–7.

Klaus Stolze, „Katholische Pfarrfrau im evangelischen Pfarrhaus", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 13, Juli 1977, S. 395–397.

Vilmos Vajta, „Amt und Vollmacht. Über die Anerkennung geistlicher Ämter", Evangelische Kommentare, Nr. 6, Juni 1977, S. 352–354.

Gordon P. Wiles, „South Africa: Are there grounds for hope?", The Christian Century, Nr. 15, April 1977, S. 400–404.

Relationships between the World Council of Churches and World Confessional Families, Three documents:

1. „Towards a new relationship between the World Council of Churches and World Confessional Families", wcc exchange, No. 3/1, Juli 1977.
2. „The ecumenical role of the World Confessional Families in the ecumenical movement", wcc exchange, No. 3/2.
3. „A forum for bilateral conversations between World Confessional Families", wcc exchange, No. 3/3, Juli 1977.

Hildegard Zumach, „Die Frau in Kirche und Gesellschaft", Diakonie, Nr. 2/1976, S. 10–14.

Aufmerksam gemacht sei auf eine neue Zeitschrift, die die Reformierte Kirche in Ungarn unter dem Titel „*Confessio*" herausgibt.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE THEOLOGIE

Theologie im Entstehen. Beiträge zum ökumenischen Gespräch im Spannungsfeld kirchlicher Situationen. Herausgegeben von Lukas Vischer. (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Begründet von Ernst Wolf. Herausgegeben von Gerhard Sauter. Systematische Theologie, Bd. 59.) Chr. Kaiser Verlag, München 1976. 144 Seiten. Linson DM 15,80.

Der deutsche Obertitel ist mißverständlich, der englische Originaltitel „Doing Theology Today" (Genf 1976) trifft den Inhalt besser. Angesichts der von Paul S. Minear in seinem Beitrag „Rechenschaft über die Hoffnung als Berufung zur Theologie" (S. 20) als „wilde Anarchie und aufreibende Unruhe" charakterisierten gegenwärtigen Lage der Theologie in den USA und Europa ist eine Besinnung auf die Art und Weise, wie Theologie getrieben wird, aus welchen Motiven sie einem zur Aufgabe wird und welchen Sinn und Zweck sie hat, dringend erforderlich. Dies kann nur geschehen in klarer Erkenntnis der gegenwärtigen Lage der Menschen überhaupt und in der schonungslosen Frage nach der Bedeutung des Evangeliums für die Menschen heute. Daß dabei die Frage der Kontinuität des Evangeliums in der Vielgestalt der kirchlichen Traditionen und zugleich seiner Identität gestellt werden muß, ist klar. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Genf hat 1971 eine Studie begonnen, die „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" ablegen sollte.

In diesem Zusammenhang gab es 1972 bis 1974 in Bossey mehrere Konsultationen. Der vorliegende Band enthält einige Referate, die damals bei der letzten Konsultation gehalten wurden, so von Paul S. Minear (s. o.); Bernard Cooke „Wie vertragen sich Gemeinschaft und Individualität in der Theologie?"; James H. Cone „Der soziale Kontext der Theologie"; Choan-Seng Song „Theologie: Dienst des Herzens in der Antwort auf Gottes Liebe"; Gerhard Sauter „Wie kann Theologie aus Erfahrungen entstehen?"; Nikos A. Nissiotis „Kirchliche Theologie im Zusammenhang der Welt". Vorgegebenheit des Evangeliums und Erfahrung des Menschen sind jeweils frag-würdig im doppelten Wortsinn geworden. Um so größer ist die Hoffnung, daß auch die Menschen unserer Tage das Evangelium als Anspruch und Wegmarke inmitten ihres Lebens erfahren, wenn nur sich auch die Theologen diesem Anspruch und Leben total stellen. Dazu kann dieses Buch eine Hilfe sein.

Bernd Jaspert

Walter Lotz, Das Mahl der Gemeinschaft. Zur ökumenischen Praxis der Eucharistie. Johannes Stauda Verlag, Kassel 1977. 79 Seiten. Kart. DM 8,—.

Gute, bewährte Hilfen zur Erfahrung ökumenischer Gemeinschaft werden immer wieder begierig aufgenommen, und so wird auch dieses Abendmahlsbüchlein von Walter Lotz vielen in der Gemeindeökumene Engagierten ein willkommenes Angebot sein. So aus eucharistischer Erfahrung heraus, so biblisch orientiert, so in die Gegenwart des erhöhten Herrn führend und zugleich so schlicht einladend, ist das Mahl des Herrn selten beschrieben worden. Einige Stichworte aus Überschriften der vierzehn kurzen Kapitel: „Jesu Mahl entfaltet sich zur Eucharistie", „Meßopfer ist zu wenig", „Austeilung ist nicht das Ganze", „Beichte und Abendmahl", „Wandlung der geistigen Substanz", „Wegzehrung zur Ewigkeit", „Einladen statt abweisen". — Dazu kommen sieben Beispiele eucharistischer Gebete aus verschiedenen Traditionen, die die Bereitschaft

zum Mitfeiern der Eucharistie wecken und stärken wollen.

„Erfahrbarkeit des Glaubens in ökumenischer Gemeinschaft" ist der Rahmen, in dem sich Gemeindeökumene heute vollzieht. In Walter Lotz' Abendmahlsbüchlein bekommen wir dazu eine ganz konkrete Anleitung.

Richard Boeckler

Hans-Joachim Schulz, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1976. 128 Seiten. Leinen DM 19,80.

Mit dieser Untersuchung legt H.-J. Schulz einen für das ökumenische Gespräch in den Fragen der Eucharistie und des kirchlichen Amtes überaus wertvollen Beitrag vor. Ausgehend von der Bedeutung der „Ortskirche" für die ökumenische Zusammenarbeit (vgl. die entsprechenden römisch-katholischen Dokumente der letzten Zeit), versucht der Verfasser, den ekklesiologischen Ansatz „Kirche am Ort" in neutestamentlicher überlieferungsgemäßer Sicht in seinen Konsequenzen für die Strukturanalyse und Interpretation des katholischen Glaubensgutes zur Geltung zu bringen (S. 10). Dabei bedient er sich hier des eucharistischen Textgutes der gemeinsamen christlichen Überlieferung „als besonders umfassender und adäquater Ausdruck der apostolisch grundgelegten Glaubensüberlieferung" (S. 11), um von daher durch vergleichende, kritische Analyse die Grundlage für einen Glaubenskonsens zu gewinnen, der breit genug ist, auch Kircheneinheit zu tragen (S. 25). Gerade auf der Basis der ekklesiologischen Bedeutung der Eucharistie, wie sie in letzter Zeit orthodoxerseits erkannt wurde (so vor allem J. Zizioulas), kann aufgezeigt werden, „welche Korrelation liturgischer Prägung zwischen der genuinen eucharistischen Überlieferung und den Grundstrukturen des kirchlichen Amtes besteht" (S. 90) und wie manche einseitigen konfessionellen Aussagen überwunden und in die gemeinsame Tradition integriert werden können. Im Hinblick darauf sollten folgende drei Ergebnisse der Untersuchung festgehalten werden:

„1. Von einer eucharistischen Ekklesiologie her leuchtet ein, daß Eucharistiegemeinschaft zwischen den Kirchen nicht wie etwas nur Nachträgliches gegenüber einer zuvor geschaffenen theologisch-systematischen Übereinstimmung in der Glaubenslehre und einen korporativ-rechtlichen Zusammenschluß der jeweiligen Gesamtkirchen zu konzipieren ist.

2. Auf das Gesamt der kirchlichen Lehrsysteme gesehen, ist ferner ökumenische Glaubenseinheit nicht zu erwarten als die von den anderen Kirchen vollzogene nachträgliche Annahme der in der katholischen Kirchengeschichte jeweils autoritativ vorgetragenen Glaubenslehren in ihrer je zeitgebundenen Form.

3. Die Rückbesinnung auf die eucharistisch-doxologisch bestimmte Struktur der Glaubensüberlieferung (scheint uns) am ehesten geeignet, authentische Glaubens- und Kircheneinheit über die katholischen Konfessionsgrenzen und das Gemeinsame katholischen und orthodoxen Kirchentums hinaus aktivieren zu können" (S. 122 f.).

Athanasios Basdekis

Franz von Hammerstein (Hrsg.), Von Vorurteilen zum Verständnis, Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1976. 165 Seiten. Kart. DM 15,—.

Viele gut ausgewählte Dokumente über das Verhältnis von Juden und Christen werden hier vorgelegt. Das Ziel dieser verschiedenen Beiträge besteht darin, daß Juden und Christen aufeinander zugehen, das Anliegen und den Auftrag des anderen besser verstehen und in einem solchen Dialog der gegenseitigen Verständigung die-

nen. Es geht um einen entscheidenden Lernprozeß: „Christen und Juden müssen zusammen lernen, warum Juden argwöhnisch gegen Missionsversuche sind und warum Christen das Zeugnis ihres Glaubens nicht aufgeben können" (S. 11).

Was muß von Christen erwartet werden an einer Lernbemühung, wenn sie ihrem jüdischen Partner begegnen? Es geht nicht nur „um das universelle Recht (der Juden), anders zu sein" (S. 42). Die hier angedeutete grundlegende Asymmetrie zwischen Juden und Christen muß zur Kenntnis genommen werden; die Juden sind Volks- und Glaubensgemeinschaft zugleich. Die im Zug der Assimilation angestrebte — und zum Teil auch erfolgte — Konfessionalisierung des Judentums verdrängt die Wirklichkeit der jüdischen Existenz als Volk. „Judentum begreift sich selbst nicht als Konfession, sondern als eine religiöse Dimension des Lebens des Volkes" (S. 52). Damit befinden wir uns in der Nähe des Staates Israel, in dem dieses Volk Heimat und Zuflucht gefunden hat; dieser Staat wird von den Juden in die Gottesgeschichte mit ihnen einbezogen. „Die biblische Prophezeiung betrachtet die Rückkehr der Juden in ihr Land als einen hauptsächlichen Aspekt der Erlösung" (S. 89). Mit großem Ernst wird unterstrichen, daß die Juden sich in Israel in ihrer Heimat befinden. „Die Juden sind in diesem Lande heimisch. Sie sind nicht hier als Folge der Massenvernichtung durch die Nazis... Sie sind hier, weil sie in diesem Land ihre erste geistige Kultur aufbauten und in ihrem Exil niemals einen Augenblick lang die Hoffnung verloren, dorthin zurückzukehren" (S. 109). So „ist der Staat Israel nicht das Produkt christlicher Nachkriegsschuld, sondern jüdischer Wiedergeburt" (S. 116).

Wenn eine Begegnung möglich sein soll, müssen wir zunächst dieses mit dem Staat Israel verbundene Selbstverständnis der Juden mit seinen religiösen und messianischen Akzenten zur Kenntnis nehmen. Sonst laufen wir Gefahr, zugunsten eines von uns selbst zurechtgemachten Bildes vom Juden am wirklichen Juden vorbeizugehen.

Dieses Buch hat das Verdienst, daß Juden und Christen durch die verschiedenartigen Beiträge sich gegenseitig zu Gesicht bekommen können. Entscheidende Impulse für eine sachgerechte Information und die Anregung zum eigenen Weiterdenken finden sich darin. Wer sich über die anstehenden Fragen aus diesem Bereich Kenntnis verschaffen will, kann an diesem sehr guten Buch nicht vorbeigehen.

Rudolf Pfisterer

Marc Lienhard (Hrsg.), Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart. Texte der Konferenz von Sigtuna (10. bis 16. Juni 1976). Ökumenische Perspektiven, Nr. 8. Verlag Otto Lembeck / Josef Knecht, Frankfurt 1977. 167 Seiten. Kart. DM 22,—.

Im Auftrag des Ökumenischen Instituts Straßburg legt Marc Lienhard einen wichtigen Dokumentations- und Studienband vor. Nach dem Text der Leuenberger Konkordie folgt der von Max Geiger und Lienhard abgefaßte Rechenschaftsbericht des Fortsetzungsausschusses; eine Liste der zustimmenden Kirchen schließt sich an. Im zweiten Teil des Bandes finden sich Referate und einige brauchbare Diskussionsanstöße. Von besonderer Bedeutung scheint mir das Referat von Johannes Hempel zu sein, der die Problematik der Zweiregimentenlehre aus der Situation der DDR beleuchtet, sodann die klärenden Erwägungen zum Begriff „Kirchengemeinschaft". Der finnische Vertreter hatte zu diesem Begriff nicht unmotiviert kritische Rückfragen gestellt, die S. 160 ff. aufgegriffen werden. Nicht ohne Bedenken liest man: „Kirchengemeinschaft ist eine Gemeinschaft auf Bewährung". Damit vergleiche man, was Hempel S. 41 sagt (unter 2.2). Stetigkeit wie Dynamik im Glauben und Leben

der Kirchen zusammenzudenken, ist die auch durch die Voten dieses Bandes neu geforderte Aufgabe.

F. W. Kantzenbach

MISSION

Johannes Verkuyl, Inleiding in de nieuwere Zendingswetenschap. Verlag J. H. Kok, Kampen o. J. (1975). 571 Seiten. Lw. hfl 69,90.

Gerhard Rosenkranz, Die christliche Mission. Geschichte und Theologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1977. 513 Seiten. Lw. DM 56,—.

Zwei „grand old men" der protestantischen Missionswissenschaft ziehen fast gleichzeitig Bilanz ihrer Lebensarbeit. Sie tun es auf charakteristisch verschiedene Weise. Trotzdem liegt ein Vergleich nahe, da beide mit ihren monumentalen Werken auch das Ende einer Ära markieren — eben der von Gustav Warneck vor einem Jahrhundert eingeleiteten Epoche der großen, kompendienartigen Entwürfe, für die den Jüngeren wenigstens vorerst entweder die Selbstsicherheit oder der lange Atem oder beides fehlen.

Verkuyl, der holländische Reformierte, bietet weit mehr, als der Titel erwarten läßt. Einleitenden Übersichten über die Missionswissenschaft, ihre Entwicklung und ihre Hauptvertreter folgen breit ausgeführte Entwürfe über die biblische Grundlegung der Mission sowie das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk (dies bereits vor Behandlung der „Heidenmission"!), danach Erörterungen über Motivation, Ziele und Methoden christlicher Weltsendung. Bewegt sich dies alles in einigermaßen konventionellen Bahnen, so bringt die zweite Hälfte des Bandes insofern eine Überraschung, als hier konsequent die Kirchen der Dritten Welt ins Zentrum gerückt werden — nicht etwa als Produkte oder gar Objekte westlicher Sendungsunternehmungen, sondern als Mit-Subjekte einer im Kontext von sechs Kontinenten neu zu konzipierenden Sendung. Ihre ökumenischen Verbände, ihre „einheimischen" Theologien werden ebenso gründlich analysiert wie die neu zu entwickelnden Formen zwischenkirchlicher Partnerschaft und, abschließend, Begegnung und Dialog mit anderen Religionen sowie — auch dies ein Novum — „Funktion und Bewertung von Ideologien in Entwicklungsländern". Es ist bewundernswert, wie Verkuyl angesichts des Mosaiks der „multa" doch die integrierende Kraft des „multum" zur Geltung bringt, die dem Ganzen erst die auszeichnenden Konturen verleiht. Daß manche Wünsche offen bleiben, z. B. nach stärkerer Berücksichtigung des katholischen Beitrags, ist bei einem solchen Handbuch nicht verwunderlich, eher schon der mißliche Umstand, daß allzu viele biographische, bibliographische und andere Versehen stehengeblieben sind, die spätestens durch ein aufmerksames Verlagslektorat hätten korrigiert werden sollen.

In brüderlicher Nachbarschaft zu Verkuyl, wenngleich anders orientiert, steht *Rosenkranz* mit seinem opus magnum. Er stellt sich eine Aufgabe, die einerseits schwerer, andererseits leichter ist: schwerer, sofern er die Fülle der phänomenalen Befunde streng dem kritischen Prinzip unterwirft, daß die Mission „sich *wider* alle Erfahrung der Welt *in* ihr als Erfahrung ausweisen" muß (S. 9); leichter, sofern seine Darstellung Schritt für Schritt die historischen Abläufe nachzeichnet, von den Anfängen in apostolischer Zeit bis in die Gegenwart, d. h. zum Stand von 1974. Genauigkeit im Detail, intensive darstellerische Kraft, klares theologisches Urteil und, nicht zuletzt, gewissenhafte Abstimmung mit Methoden und Ergebnissen der religionswissenschaftlichen Forschung verbinden sich in glücklicher Weise, so daß der im Untertitel „Geschichte und Theologie" ausgedrückte Anspruch als überzeugend eingelöst gelten kann. Will man verglei-

chen, so könnte man sagen, daß Verkuyl stärker auf die Veränderungen eingestellt ist, die mit dem Übergang von der „Westmission" zur „Weltmission" unwiderruflich eingesetzt haben. Sie werden bei Rosenkranz zwar nicht ignoriert, erhalten jedoch nicht, wie bei Verkuyl, den Rang einer Zäsur der Epochen, sondern erscheinen eher als kontroverse Aspekte des ökumenischen Gesprächs — eine Auffassung, die ja schon angesichts der fortdauernden, von Rosenkranz durchgehend berücksichtigten Divergenzen zwischen „Ökumenikern" und „Evangelikalen" nicht ohne Berechtigung ist. Nimmt man hinzu, daß Rosenkranz im Gang seiner Darstellung jeweils auch der katholischen und ostkirchlichen Mission besonderen Raum gibt, Verkuyl andererseits viel reichhaltigere Literaturübersichten bietet, so verstärkt sich vollends der Eindruck, daß beide Entwürfe eher einander ergänzen als miteinander rivalisieren. Die Verleger haben trotz des Risikos das Ihre getan, um beide Werke nicht gänzlich unerschwinglich zu machen, wenngleich bei beiden die Beigabe der unbedingt nötigen Sachregister leider dem Diktat des Rechenstifts zum Opfer gefallen ist.

Hans-Werner Gensichen

Lothar Engel, Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1945. Beiträge zur Geschichte der deutschen evangelischen Mission und Kirche im ehemaligen Kolonial- und Mandatsgebiet Südwestafrika. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 7.) Herbert Lang, Bern / Peter Lang, Frankfurt/M. 1976. 612 Seiten. Kart. DM 54,—.

Der vorliegende Band ist eine Geschichte der Rheinischen Mission im genannten Zeitraum und Gebiet, das letzte Drittel ist dabei schwächer dokumentiert als die zehner und zwanziger Jahre. Die Schwarzen sind und bleiben in diesen Jahren Missionsobjekt trotz wachsender Bildung und wachsendem Selbstbewußtsein. Erst 1948 wurde der erste Schwarze ordiniert, bis dahin hatten die Weißen ständig damit gedroht, in einem solchen Fall den Talar auszuziehen. Charakteristisch für diese Zeit ist ferner das Nebeneinander von „eigentlicher" Mission und der Versorgung der kleinen deutschen Auslandsgemeinden mit deren rassistischen und nationalistischen — später nationalsozialistischen — Vorurteilen. Für die Rheinische Mission bedeutete diese Orientierung an der Situation in Deutschland einen vorgegebenen und von den meisten kritiklos hingenommenen Rahmen. Kirche und Mission erwiesen sich als politisch einseitig auf die Interessen der Weißen festgelegt.

Der Autor nimmt Südwest als typisches Beispiel für das Welt- und Menschenbild der Mission in diesen Jahren. Das Wirken der Finnischen Mission und der südafrikanischen Kirchen in diesem Gebiet kommt allerdings nur am Rande in den Blick. In der Rheinischen Mission wurden diejenigen, die sich für eine volle Beteiligung der Schwarzen in der Verkündigung und im Amt einsetzten, ignoriert oder offen abgelehnt, obwohl auch wirtschaftliche Gründe für eine solche Lösung gesprochen hätten. Das Verhältnis zwischen den nach kirchlicher Vollmacht und Verantwortung strebenden Schwarzen und den rheinischen Missionaren, die sich weigerten, diesen Ansprüchen stattzugeben, steht im Mittelpunkt dieser detaillierten Untersuchung. Es gibt eine Fülle von neuen Einzelerkenntnissen zur Praxis der Rheinischen Mission auf afrikanischem Boden und zur Beziehung zwischen Kirche und deutschen politischen Erwartungen in Afrika. Der Band geht über den Beweis der These weit hinaus, daß die politischen Faktoren die missionarische Wirkung der Mission dort stark verringert haben.

Hinderlich ist, daß sich der Leser bei 566 Seiten Text ohne Register zurechtfin-

den muß. — Eine Korrektur ist auf S. 170 angebracht. Hier wird von der „ersten ökumenischen Nachkriegskonferenz in Crans/Niederlande" gesprochen, an der sich die Deutschen nicht beteiligen wollen. Auf einer kleinen Tagung in Crans (Waadtland/Schweiz) in der Nähe von Genf im Juni 1919 waren inoffiziell vier deutsche Missionsleute anwesend, hier wurde, wie im April 1920 in Leiden/Niederlande, die Gründung des Internationalen Missionsrats 1921 in Lake Mohonk (USA) vorbereitet. Die Fußnote kann sich weder auf Crans noch auf Leiden beziehen, da aus einer Quelle von Ende 1920 zitiert wird.

Walter Müller-Römheld

EVANGELISCH-KATHOLISCH

Johannes Joachim Degenhardt / Heinrich Tenhumberg / Hans Thimme (Hrsg.), Kirchen auf gemeinsamem Wege. Luther Verlag, Bielefeld / Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1977. 200 Seiten. Kart. DM 15,80.

Was man sich seit langem gewünscht hat: eine Art ökumenisches Handbuch, das, von verantwortlicher kirchlicher Seite vorgelegt, die Hauptfragen des evangelisch-katholischen Lehrgesprächs — Gemeinsames wie Trennendes — entfaltet und für die ökumenische Praxis Anregungen und Empfehlungen gibt — dieses notwendige Arbeitsbuch dürfte in „Kirchen auf dem gemeinsamen Wege" vorliegen. Es faßt die Ausarbeitungen zusammen, die aus offiziellen Lehrgesprächen zwischen der Evangelischen Kirche von Westfalen einerseits und der Diözese Münster sowie der Erzdiözese Paderborn andererseits erwachsen sind: „Kirchen im Lehrgespräch", „Kirchen im gemeinsamen Zeugnis" und „Kirchen im gemeinsamen Handeln". Neben der gründlichen Behandlung der verschiedenen Lehrstücke, die den Hauptteil der vorgelegten Dokumente ausmachen, sei besonders auf die wichtigen „Handreichungen für ökumenische Zusammenarbeit" (S. 153 bis 200) hingewiesen, die einen weiten Bereich gemeindlichen Lebens abdecken: von Taufe, Gottesdienst und sakramentalem Leben, über Ehe und Familie, Schule und Religionsunterricht, Freizeit und Urlaub, bis hin zur Caritas (Diakonie), Weltmission und Entwicklungshilfe.

Richard Boeckler

Paul Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, herausgegeben von Heinrich Fries, Bd. 11.) Verlag Ferdinand Schöningh, München - Paderborn - Wien 1975. 234 Seiten. Kart. DM 24,—.

Leibniz erfreut sich in letzter Zeit einer zunehmenden Aufmerksamkeit evangelischer und katholischer Theologen. Und in der Tat bietet sein Werk ein weites Feld theologischer Besinnung auf wichtige Fragen im interekklesiologischen Denken. So ist diese bei Heinrich Fries entstandene Münchener Dissertation des Pallotiners Paul Eisenkopf eine weitere beachtenswerte Arbeit in der Leibnizliteratur, darüber hinaus auch ein bedeutsamer Beitrag zum ökumenischen Denken unserer Tage, insofern hier die Geschichte dieses Denkens an einem höchst bemerkenswerten Vorläufer — auch für die Gegenwart hilfreich — aufgehellt wird.

Leibniz ist ein Theologe der Einheit par excellence: sein ganzes theologisches Denken ist gegründet in der unitas Dei und dem aus ihr entspringenden Grundprinzip der Gottesliebe. Sie, die unteilbar ist und alles umfaßt, ist letztendlich das Urbild aller menschlichen Abbilder, also auch der Kirche. So schildert Eisenkopf folgerichtig Leibniz im 1. Kapitel als den Theologen der Einheit, im 2. seine Ekklesiologie, die in vielen Einzelzügen höchst modern genannt werden kann, wenn ein solches Wort in solchem Zusammenhang überhaupt am

Platze ist, im 3. Kapitel die von Leibniz ins Auge gefaßten verschiedenen Wege zur Einheit (der Synkatabasis, der Reform, der Auslegung, der Suspension bzw. Union mit einem künftigen Konzil) und zeigt im 4. Kapitel die damals auftretenden Probleme solcher Reunionsbemühungen (Diskussion um das Tridentinum; kirchliches Amt; Reunion und Politik). In abschließenden Überlegungen werden die Gründe für das Scheitern der Leibnizschen Pläne genannt. Sie werden deutlich vor allem im von Horst Müller besorgten, noch unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Leibniz und Bossuet. Hier zeigt sich eine damals unüberwindbare Gegensätzlichkeit im Kirchenbegriff. „Für Bossuet war die katholische Kirche in jeder Hinsicht identisch mit der römisch-katholischen, während die Protestanten als Schismatiker und Häretiker außerhalb der Kirche standen. Reunion konnte seiner Überzeugung nach nur als Konversion verstanden werden ... Für Leibniz hingegen ging es bei der Reunion um die Beilegung eines Streites innerhalb der katholischen Kirche. Beide Parteien hatten seiner Meinung nach die Pflicht, sich nicht mehr gegenseitig als Antichristen oder Häretiker zu betrachten, sondern als Glieder einer einzigen, wenn auch gespaltenen Kirche. Reunion hieß für ihn darum Heilung der Wunde der Kirche, Friede und Versöhnung zwischen den Streitenden, was vor allem durch die allmählich wachsende Einheit während der vorläufigen Union erreicht werden sollte, ohne daß beide Seiten ihre Prinzipien hätten aufgeben müssen" (S. 222 f.). Das Nichtzustandekommen der Reunion, an der auch Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels aufs brennendste interessiert war, hing nach Eisenkopf zu einem beträchtlichen Teil auch daran, daß die irenischen Theologen der Zeit sich gegen die Mehrheit der Gegner einer theologia moderata nicht durchsetzen konnten. Ob freilich Eisenkopfs Urteil zutreffend ist, daß vor allem pietistische Kreise die Unionsbestrebungen für aussichtslos und überflüssig ansahen, möchte ich bezweifeln (vgl. S. 224).

Leibniz' Unionstheologie ist in manchen Punkten historisch überholt, in anderen auch für die gegenwärtigen Bemühungen um die Einheit der Kirchen höchst aktuell. Besonders seine Darlegungen über kirchliches Amt, Ordination und Sukzession, überhaupt seine Ekklesiologie und Konzilstheorie können nach dem in der römisch-katholischen Kirche seit dem II. Vaticanum offener gewordenen Kirchenbegriff im Blick auf eine praktisch anzustrebende „ökumenische Kirche" (Karl Rahner) eine Hilfe sein. Gerade in einer Zeit, in der die anfängliche Begeisterung, die das II. Vaticanum und seine Entscheidungen umgab, einer pessimistischeren Betrachtung der Union evangelischer Kirchen mit der römisch-katholischen gewichen ist, gilt es, sich an den Leibnizschen Optimismus zu erinnern. Resignation ist nicht angebracht, „auch unüberlegte Aktionen helfen nicht weiter, sondern nur Geduld und Beharrlichkeit, intensive theologische Arbeit ebenso wie mögliche praktische Schritte. Leibniz gab seine Bemühungen nicht auf, weil er sich dem Wohl der gesamten Christenheit verpflichtet fühlte und weil er auf Gott vertraute, der alles, auch das Widrige und selbst das Böse, zum Guten wenden kann" (S. 229). Sollten nicht auch wir diesem Gott vertrauen und ihm danken für die schon spür- und sichtbare unitas Christianorum?!

Bernd Jaspert

KIRCHEN DES OSTENS

Paul Evdokimov, Christus im russischen Denken. Aus dem Französischen übersetzt von H. Blersch. Paulinus-Verlag, Trier 1977. 263 Seiten. Snolin DM 29,80.

Bei diesem Buch des bekannten russischen Theologen handelt es sich um eine Vorlesungsreihe des Verfassers über die Christologie in der russischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts. Als Einführung zum

eigentlichen Thema werden zwei Abschnitte vorgestellt: a) Die Christologie bei den Vätern des Ostens (S. 5—32) und b) Die russische Spiritualität (S. 33—57). Die für christologische Fragen und somit auch für das ökumenische Gespräch höchst interessante Abhandlung ist eine Einführung zum besseren Verständnis der schöpferischen Reaktion der russischen Theologie auf die Dialektik des dogmatischen Bewußtseins, „die Antworten formuliert und zur gleichen Zeit die Fragen hervorgehoben (hat), die ohne eine ausreichende lehrmäßige Vertiefung geblieben sind und der nachpatristischen Zeit als Erbschaft hinterlassen waren" (S. 3). Dieser Ansatz macht es allerdings notwendig, daß hier nicht nur die eigentliche Christologie, sondern vor allem die verschiedenen Richtungen russischen Denkens mit ihren maßgebenden Vertretern (philosophische, moralistische, religionsphilosophische, neopatristische und eucharistische Schule) zu Wort kommen, so daß das Buch über das eigentliche Thema der Christologie einen wertvollen Beitrag zur russischen Geistesgeschichte der letzten zwei Jahrhunderte liefert.

Athanasios Basdekis

Ernst Chr. Suttner / Coelestin Patock OSA (Hrsg.), Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA. Augustinus-Verlag, Würzburg 1971. XXXIX / 479 Seiten. Brosch. DM 58,50.

Zwar nicht ganz neu, aber für das Gespräch mit den Kirchen des Ostens nach wie vor aktuell ist der vorliegende Sammelband, gewidmet dem römisch-katholischen Theologen, Sachkenner und Forscher der Ostkirchen, Prof. H. M. Biedermann/Würzburg. Viele Anzeichen sprechen in letzter Zeit dafür, daß die Gespräche zwischen Orthodoxie und römisch-katholischer Kirche in eine entscheidende Phase eingetreten sind. Daß dabei nur ein rechtes Verständnis der östlichen Kirchen und ein wohlwollendes Verständnis für das andere (S. V) die Gewähr für den Erfolg solcher Gespräche ist, kann nicht genug betont werden. In dieser Hinsicht wird der interessierte Leser viele Beiträge aus dem Bereich der orthodoxen und altorientalischen Kirchen in diesem Band finden. Auf diese hier im einzelnen einzugehen, ist freilich unmöglich, es kann lediglich auf einige besonders hingewiesen werden: W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem ersten Konzil von Nicäa und seiner Zeit; Th. Freudenberger, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche; D. Savramis, Die realsoziologische Bedeutung der ostkirchlichen Anthropologie; D. Dimitrijević, Theologie der Heiligkeit in der orthodoxen Eucharistiefeier; E. Chr. Suttner, Allrussisches Landeskonzil von 1917/18 und Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland; E. Braniste, Der orthodoxeGottesdienst in der Welt von heute.

Athanasios Basdekis

Michael Bourdeaux, Opium of the People. The Christian religion in the USSR. Mowbrays, London — Oxford 1977. 248 Seiten. £ 2,95.

Michael Bourdeaux ist seit längerem durch zahlreiche Publikationen zum gegenwärtigen Leben der Kirchen und zu religiösen Fragen in der Sowjetunion hervorgetreten. In ihnen hat er sich als ein umfassender Kenner der Materie erwiesen. „Opium of the People" war Bourdeauxs erstes Buch, es erschien 1965 als Frucht längerer Aufenthalte in der Sowjetunion. Die hier vorliegende Ausgabe ist ein Nachdruck der ersten Ausgabe — ein Wagnis angesichts vieler Veränderungen seit 12 Jahren, auf das Bourdeaux auch in seinem Vorwort hinweist. Nachgestellte Bemerkungen zu dieser zweiten unveränderten Ausgabe tragen sachlichen Verbesserungen und Änderungen Rechnung.

Das Wagnis war deshalb möglich, weil Bourdeaux seine Arbeit auf vielen Einzel-

gesprächen aufgebaut hat, auf den seinerzeit so sehr erschwerten menschlichen Begegnungen jenseits von Konferenzen und Delegationsbesuchen. Dies hat dem Buch mit seinen Impressionen die Frische erhalten und seinen Wert für den Leser. Bourdeaux spricht von einer „neurotischen" Haltung der Parteiorgane gegenüber dem Christentum, dem Wunsch des Staates nach einer „Phantom-Kirche — eine(r), die keine Mitglieder in der UdSSR hat, aber welche über machtvolle internationale Beziehungen verfügt, die dazu benutzt werden können, die Sowjetstrategie zu unterstützen" (S. 232). Es ist die Hoffnung des Verfassers, daß das Leitwort, nach dem die Religion das Opium des Volkes sei, einer aufgeschlossenen Haltung weiche, damit in einer freieren Gesellschaft Platz für freie Kirchen werde. Die Literaturhinweise sind auf den gegenwärtigen Stand gebracht.

Wilhelm Kahle

KIRCHENKUNDLICHE FORSCHUNG

Paul Wrzecionko (Hrsg.), Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. 272 Seiten. Kart. DM 50,—.

Dieses Buch ist mehr als eine Sammlung von vier gewichtigen Studien, es ist zugleich eine Dokumentation deutsch-polnischer wissenschaftlicher Zusammenarbeit. Dafür ist zunächst Paul Wrzecionko, dem Münsteraner Theologen, zu danken, dem die Pflege theologisch-wissenschaftlicher Kontakte mit Polen zu einer besonderen Aufgabe geworden ist. Die polnischen Autoren sind leitende Mitarbeiter des philosophischen Forschungsbereichs in der Polnischen Akademie der Wissenschaften.

Die Sammlung wird mit einer historischen Arbeit von Janusz Tazbir „Die Sozinianer in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts" eingeleitet. Es war jene Zeit, in der seit dem Lubliner Reichstag von 1658 an die Lage des Sozinianismus in Polen eine entscheidende Verschlechterung erfuhr. Janusz Tazbir macht in seiner instruktiven Arbeit auf die Verquickung der Lage der Sozinianer mit dem schwedisch-polnischen Krieg aufmerksam, auf das Odium politischer Unzuverlässigkeit, das dem Sozinianismus anhaftete und das durch seine Gegner kräftig genährt wurde, ebenso aber auf die Tatsache, daß die Entwicklung der Sozinianer in Polen nicht einen solchen Notstand erreichte, der für die Lage der Hugenotten in Frankreich nach der Aufhebung des Edikt von Nantes bezeichnend war. Die eingetretene Lähmung der wissenschaftlichen Arbeit, die in der Schule von Rakov ihr Zentrum gehabt hatte, wirkte sich folgenschwer aus.

Zbigniew Ogonowski untersucht dann in „Der Sozinianismus und die Aufklärung" Beziehungen der englischen Aufklärung zum sozinianischen Gedankengut. Verwandtes und Unterschiedliches werden an Hand von Toland, Locke, Tindal aufgezeigt: Ausgangspunkt bei Sozzini und seinen Nachfolgern war „der Wunsch nach einer Reinigung der christlichen Lehre" (S. 113). Für den englischen Deismus dagegen war die Rationalität, der Einklang aller religiösen Aussagen mit der individuellen Vernunft entscheidend. Übergänge ergaben sich bei der Bedeutung des Begriffs „supra rationem" bei Sozzini, ob es ein Überschreiten der Vernunftgrenzen gebe oder ob nichts gegen die Vernunft gedacht werden könne (S. 100). Unterschiede werden ferner im ethischen Bereich wahrgenommen, hier steht die „strenge, stoisch gefärbte sozinianische Ethik gegen die eher hedonistische Ethik der Deisten" (S. 137). Das Ergebnis ist offen, einerseits interessieren sich die englischen Deisten nicht für den Sozinianismus im besonderen, andererseits sind ihnen dessen Werke, die sowohl

nach England eingeführt als auch verschiedentlich dort gedruckt worden sind, vertraut.

Lech Szczucki untersucht in „Philosophie und Autorität — Der Fall Christian Francken" die vielfältigen Wege der Einwirkungen sozinianischen Gedankenguts. Die schillernde Gestalt des gebürtigen Lutheraners, späteren jesuitischen Philosophielehrers Francken steht im Mittelpunkt. Francken, Typ des „philosophus vagans", starb nach 1602 im Gefängnis der römischen Inquisition. Seiner Fähigkeit, Menschen zu gewinnen, entsprach nur die andere, in wechselnder Folge sich mit Freunden und Gönnern zu überwerfen. Lech Szczucki nennt Francken in seinen Arbeiten beispielhaft für die Auseinandersetzung zwischen Glauben und Vernunft, dogmatischer Auslegung und freiem Denken. Franckens Vita verdeutlicht, wie sehr doch das Jahrhundert der Reformation von Kommunikationen über umgrenzte Gruppen und Räume hinweg erfüllt gewesen ist. Sie nötigen einmal mehr dazu, von vorschnellen schematisierenden Abgrenzungen Abstand zu nehmen.

Paul Wrzecionko schließt die Reihe der Arbeiten mit dem Beitrag „Die Sozinianer und der Sozinianismus im Widerstreit der Beurteilungen" ab. Dieser historisch-systematische Aufsatz ist eine wertvolle Hilfe für die Gesamterfassung der durch den Sozinianismus aufgeworfenen Fragestellungen und des Charakters der an ihm geübten Kritik, sei es der aus römisch-katholischer, sei es der aus protestantischer Sicht. Der Überblick über die Neuerfassung und Neubewertung sozinianischer Vorstellungen im 19. Jh. von David Friedrich Strauß über Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack zu Wilhelm Dilthey runden die Darstellung ab.

Wilhelm Kahle

Religion ohne Kirche. Die Bewegung der Freireligiösen. Ein Handbuch. Herausgegeben von Friedrich Heyer unter Mitarbeit von Volker Pitzer. Quell-Verlag, Stuttgart 1977. 246 Seiten. Leinen DM 48,—.

Mit den Freireligiösen hat sich, wie es im Vorwort heißt, seit 1901 kein evangelischer Autor mehr in einer größeren Arbeit befaßt. Ihre Zahl schien zu gering, um eine Auseinandersetzung lohnend erscheinen zu lassen. Das von Prof. Friedrich Heyer geleitete Konfessionskundliche Seminar der Universität Heidelberg hat seit 1969 den Versuch einer erneuten Begegnung unternommen, ausgehend von der Erkenntnis, „daß wir — Zugehörige ein und desselben geistesgeschichtlichen Prozesses — zumindest in den theologischen Fragestellungen (wenn auch nicht in den Antworten) miteinander in Problemgemeinschaft stehen" (S. 11). Damit sollen sowohl die Freireligiösen selbst wie auch die evangelischen Gemeinden in unserem Land den Anstoß zur Wiederaufnahme des Gesprächs erhalten.

Das in dem vorliegenden Buch für diesen Zweck aufbereitete und vorgelegte Material ist reichhaltig und sorgfältig fundiert. Es wird nach folgenden Schwerpunkten dargeboten: Geschichte, Religion, Schlüsselbegriffe, Moral, Feiergestaltung, Politik, Verwandte Gruppen, Weltbünde. Literaturverzeichnis und Personen- wie Orts- und Sachregister erleichtern den Zugang.

Ob die von den Freireligiösen vertretenen, meist im 19. Jh. wurzelnden Positionen auf der heutigen Tagesordnung von Kirche und Theologie ihren Platz haben, mag von vielen bezweifelt werden. Daß hier aber ein — freilich kaum auf einen Nenner zu bringendes — Phänomen der neueren Religions- und Geistesgeschichte erschlossen und theologisch gewertet worden ist, verdient Dank und Anerkennung.

Kg.

MENSCHENRECHTE

Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommis-

sion Justitia et Pax. (Reihe: Entwicklung und Frieden: Dokumente, Berichte, Meinungen 5.) Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976. 62 Seiten. Kart. DM 8,50.

Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes. Herausgegeben von Jan Milič Lochman und Jürgen Moltmann. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1976. 103 Seiten. Paperback DM 9,80.

Die beiden vorliegenden Veröffentlichungen zur Menschenrechtsdiskussion sind repräsentativ für theologische Äußerungen im nordatlantischen Raum, sie tragen aber dem unterschiedlichen Verständnis in anderen Kontinenten Rechnung. Über eine theologische Einordnung der Menschenrechte bestehen wenig Differenzen. Ob mehr Nachdruck auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen gelegt wird oder auf das erlösende Handeln Jesu Christi, auf seinen Kreuzestod, darin liegen einige der Unterschiede begründet. Jedenfalls besteht Einverständnis darüber, daß die Menschenrechte eine evangeliumsgemäße Forderung enthalten, der Christen zu entsprechen haben. Im Mittelpunkt der Diskussion steht heute ein stark säkularisierter Begriff von Menschenrechten.

Das Dokument der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax — sie wurde inzwischen zur vatikanischen Kongregation erhoben — beleuchtet anfangs die Bemühungen der Päpste seit Leos XIII. programmatischer Enzyklika „Rerum novarum" (1891), deren Forderungen Pius XI. 1931 in „Quadragesimo anno" aufgegriffen und weitergeführt hat. Das Arbeitspapier orientiert sich an den Enzykliken. Es könnte deshalb so scheinen, als ob z. B. das Pontifikat Benedikts XV. (1914—1922) sozialethisch nicht ins Gewicht gefallen ist, obwohl doch die Friedensbemühungen dieses Papstes und all das, was während seiner Zeit durch die Mitarbeit im Internationalen Arbeitsamt von Katholiken (und von Genfer Ökumenikern) für menschenwürdiges Dasein geleistet wurde, hoch zu veranschlagen sind. Die pastoralen und praktischen Hilfen des vorliegenden Büchleins sind nützlich, es regt zur Weiterarbeit an, die aber interkonfessionell betrieben werden sollte. Dabei wird das Arbeitspapier einen guten Ausgangspunkt bieten.

Im Unterschied zu dieser praxisorientierten katholischen Studie wird vom Reformierten Weltbund eine theologische Auseinandersetzung mit der Frage geboten. Auch die Materialien im Anhang sind für die Debatte hilfreich, dort finden sich die wesentlichen Teile aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, aus den UN-Konventionen über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte sowie über bürgerliche und politische Rechte und aus der Helsinki-Schlußakte von 1975. Die beiden bekannten reformierten Theologen setzen sich u. a. mit den drei unterschiedlichen Grundverständnissen von Menschenrechten auseinander: mit dem individualrechtlichen Ansatz des Westens, mit dem Vorrang gesellschaftlicher Ordnungen vor den individuellen im Ostblock und mit den ökonomischen Forderungen der Menschen in den Entwicklungsländern für die Verwirklichung humanen Lebens. Die christliche Auseinandersetzung mit diesen Rechten findet innerhalb der Erlösungsverheißung durch die Liebe Christi statt. Das Bändchen enthält ferner Thesen zur Theologie der Menschenrechte und zur Theologie der Befreiung des Reformierten Weltbunds von 1973 und zwei weitere Äußerungen regionaler reformierter Gremien zum Thema sowie Literaturhinweise; ein Register wäre für die bessere Erschließung der Aussagen hilfreich gewesen.

Walter Müller-Römheld

USA

Gerhard Marcel Martin, Hautnah Amerika. Profane und religiöse Erfahrungen.

Mit 12 Grafiken des Autors. (Kaiser Traktate 24.) Chr. Kaiser Verlag, München 1977. 91 Seiten. Kart. DM 9,80.

Ein kleines Bändchen — Traktat genannt nach der Reihe, in der es erschienen ist — voller bunter (und schwarz-weißer) Eindrücke aus den Vereinigten Staaten, gesammelt mit allen Sinnen, die einem westeuropäischen Theologen zur Verfügung stehen. Schön, daß profane und religiöse Erfahrungen nicht fein säuberlich getrennt sind, vielmehr die einen in den anderen und umgekehrt aufgespürt, aber nicht etikettiert werden: so entsteht ein Bild von einem Kontinent, den kein Bildnis fassen kann, Traum und Trauma zugleich, wie es der Verf. selbst nennt.

Ein Leckerbissen, auch wenn er nicht zart auf der Zunge zergeht. Für viele theologisch und ökumenisch Interessierte in Deutschland vielleicht ein Anreiz, einmal näher nachzufragen, was in diesem Land theologisch und ökumenisch vor sich geht. „Erfahrung gibt zu denken!" (S. 57) ist ein zentraler Satz in diesen Essays. Martins „Erfahrungen" sollten Appetit reizen auch auf mehr denkerischen Austausch zwischen Alter und Neuer Welt.

Klaus Schmidt

DEUTSCHER PROTESTANTISMUS

Jonathan R. C. Wright, „Über den Parteien". Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918—1933. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B Bd. 2.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. 276 Seiten. Geb. DM 56,—.

Die Geschichte der evangelischen Kirche in der Zeit der Weimarer Republik ist von der universitären kirchlichen Zeitgeschichtsforschung bisher mehr als stiefmütterlich behandelt worden. Um so begrüßenswerter ist die Tatsache, daß nun ein britischer Forscher beachtliche Anstrengungen unternommen hat, um diesem Mangel an einem entscheidenden Punkt abzuhelfen. J. R. C. Wright untersucht die politische Einstellung der evangelischen Kirchenführer zur Weimarer Republik in den Jahren 1918 bis 1933.

Dabei geht es ihm vor allem um die Beantwortung von zwei Fragen:

1. Konnten die führenden Kräfte der protestantischen Kirche in Deutschland sich nach 1918 dazu durchringen, die Weimarer Republik zu akzeptieren und tatkräftig zu unterstützen?

2. Wie stark war die Sympathie der protestantischen Kirchenführer für die nationalsozialistische Bewegung?

Nach einer kurzen Einführung in die Geschichte des deutschen Protestantismus von 1918 erläutert Wright seine Antwort an der Behandlung folgender Sachgebiete:

Die Regelung des Verhältnisses von demokratischem Staat und Kirche nach der Revolution vom November 1918 durch die provisorische Regierung und die Weimarer Verfassung, die Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, der Kirchenvertrag mit dem preußischen Staat unter besonderer Berücksichtigung der Konkordatsverhandlung mit der römisch-katholischen Kirche, die Stellung des Protestantismus zu innenpolitischen Fragen, wie der Enteignung der Fürstenhäuser und der Schuldfrage, und zu außenpolitischen Fragen, wie des Versailler Vertrages und der Kriegsschuldfrage. Ein besonders aufschlußreiches Kapitel ist der „Nationalen Opposition", d. h. den Rechtsparteien, der NSDAP und der Glaubensbewegung deutscher Christen gewidmet. Zwei Kapitel über die „Republik in der Krise" und die „Nationale Revolution" zusammen mit einer kurzen Schilderung über die „Einsetzung des Staatskommissars" im Juni 1933, abgerundet durch eine kurze „Zusammenfassung", bilden den Schluß.

Die Antwort auf die eingangs gestellten Fragen lautet:

1. Die protestantischen Kirchenführer haben sich von einer anfänglichen Ablehnung der Republik im Jahre 1918 immer stärker auf eine pragmatisch bestimmte Anerkennung und Unterstützung der Weimarer Republik hinbewegt. Ihre Haltung war diejenige der „Vernunftrepublikaner", d. h. ihr Kopf sprach für die Republik, aber ihr Herz schlug rechts.

2. Die Zwiespältigkeit dieser Haltung erzeugte naturgemäß die Schwächen gegenüber der entschlossen auftretenden Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei. Obwohl die protestantischen Kirchenführer begründete Zweifel an der politischen Aufrichtigkeit der NSDAP hegten, schwiegen sie in der Öffentlichkeit. Einmal, weil sie ihrer eigenen Kirchenglieder nicht sicher waren. Dann aber auch aus Furcht, das Schicksal der Kirche zu eng mit demjenigen der Republik zu verbinden. So sahen sie die Republik zusammenbrechen. Anstatt die Weimarer Republik zu stützen und zu verteidigen, hielten sie bereits Ausschau nach einem Arrangement mit den kommenden nationalen Kräften. Sie meinten, so den Interessen der evangelischen Kirche am besten dienen zu können. Als sie ihren Irrtum erkannten, war es bereits zu spät.

Die vorliegende Untersuchung ist aus mehreren Gründen beachtenswert. Zuallererst muß sie als Warnung an alle diejenigen in kirchenleitenden Ämtern verstanden werden, die heute geneigt sind, die Frage der Unvereinbarkeit von Pfarramt und Mitgliedschaft in der einer totalitären ideologischen Heilslehre verhafteten DKP auf die leichte Schulter zu nehmen. Auch die deutschen Christen fingen klein an. Nur wenige Pfarrer waren Mitglied dieses Stoßtrupps der Ideologie des Nationalsozialismus. Aber noch weitere Gründe machen die Lektüre dieser Untersuchung zu einem Gewinn. Sie beruht auf bisher unveröffentlichten Quellen. Wright hat nicht nur alle erreichbaren Quellen kirchlicher und staatlicher Archive in der Bundesrepublik zu Rate gezogen, sondern auch Quellenmaterial aus Archiven der DDR gründlich studieren können (das bisher Forschern aus der BRD leider unzugänglich geblieben ist). Und schließlich ist es Wright gelungen, die Fülle des Materials in konzentrierter und übersichtlicher Form auf 238 Seiten zu präsentieren.

Hinzu kommt, daß die Darstellung streng sachlich und um Objektivität bemüht, zugleich faszinierend zu lesen ist. Ein besonderer Dank gilt der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, welche die Übersetzung dieser auf englisch geschriebenen Arbeit veranlaßt hat. Der Redakteur Carsten Nicolaisen hat dafür gesorgt, daß bei der Übersetzung das vorliegende Werk nicht nur überarbeitet, sondern auch durch die Hinzuziehung weiteren Quellenmaterials erweitert wurde. Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Sach- und Namenverzeichnis ergänzen die vorliegende Arbeit.

Armin Boyens

NACHSCHLAGEWERK

Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz / Richard P. C. Hanson / Sven S. Hartman / Richard Hentschke / Wolfgang Müller-Lauter / Carl Heinz Ratschow / Knut Schäferdiek / Martin Schmidt / Henning Schröer / Clemens Thoma / Gustaf Wingren herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Band I, Lfg. 1—4 (Aaron/Aaronitisches Priestertum — Afrika). IX/640 Seiten. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1976/1977. Kart. Subskriptionspreis je Lieferung DM 38,—.

Die 1908 abgeschlossene 3. Auflage der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" zu besitzen, ist

auch heute noch für jeden Theologen von unschätzbarem Gewinn. War sie doch in Breite und Tiefe ein Spiegelbild der theologischen Forschung ihrer Zeit insgesamt, wie es seither nicht wieder zustande gekommen ist. In den letzten Jahrzehnten sind wir aber — wie Carl Heinz Ratschow im Vorwort ausführt — insofern in ein neues Stadium eingetreten, als „die Einzelfächer bewußter als in früheren Jahrzehnten nach dem Gesamtzusammenhang von Theologie fragen". Dafür reicht freilich die alte „Realencyklopädie" trotz ihres bleibenden wissenschaftlichen Wertes nicht mehr aus. Denn nicht nur die Forschung ist weitergegangen, auch „das Selbstbewußtsein der Theologie als Wissenschaft" hat sich in den letzten 60 Jahren erheblich gewandelt. Neben den von Ratschow aufgezählten geistigen und methodischen Phänomenen spielt dabei die Einbeziehung der internationalen theologischen Forschung eine erhebliche Rolle.

Somit will die neue „Theologische Realenzyklopädie" einerseits der theologischen Forschung selbst einen Gesamtüberblick vermitteln, andererseits allen, „die in ihren Arbeitsbereichen mit Theologie umzugehen haben", informierend und zu eigener Urteilsbildung anleitend aufzeigen, „wie die auftauchenden Probleme in der Gegenwart wie in der sie bedingenden Geschichte von Theologie und Kirche angegangen und beurteilt sind".

Das kann und soll aber nicht mehr wie früher von einem „protestantischen" Selbstverständnis her geschehen, sondern unter bewußt ökumenischem Aspekt, der sich äußerlich schon daran erweist, „daß die Herausgeber und Mitarbeiter verschiedenen Kirchen angehören und daß die Dokumentation sich auf alle Bekenntnisse erstreckt". Intentional sieht das neue Werk seinen Charakter in einer alle Disziplinen verbindenden Theologie, die „ihre Arbeit in klarer Ausrichtung auf das Geschehen der Kirche tut". Zugleich geht es aber in der Theologie ebenso um Inhalte, die geglaubt werden, so daß sich der theologische Charakter der Enzyklopädie zweifach umschreiben läßt: „als Konvergenz der disziplinären Einzelarbeit auf das Geschehen Kirche hin und als Bezug auf den Inhalt, der der Grund der Kirche ist".

Ausgehend vom Ganzen, das „für theologisches Arbeiten jenes intentionale Integrativ Kirche und der geschichtliche Grundinhalt Gott" ist, kann in einer Enzyklopädie nur jenes Einzelne von Belang sein, „an dem das Ganze zur Darstellung gebracht werden kann". Das bedeutet Sichtung und Auswahl der Artikel, doch werden Verweis-Stichwörter sowie die Bandregister und ein späteres Gesamtregister verknüpfende Hinweise geben.

Nicht zuletzt setzt sich die auf 25 Bände (jährlich etwa ein Band) berechnete „Theologische Realenzyklopädie" dadurch hohe Maßstäbe, daß ihre Artikel eigenständige und weiterführende Beiträge zur Forschung, also nicht nur lexikalische Zusammenfassungen, sein sollen.

Die ersten Lieferungen erlauben natürlich nur ein vorläufiges Urteil, lassen aber das Bestreben erkennen, die selbstgestellten Ansprüche in jeder Hinsicht zu erfüllen. Für den ökumenischen Benutzer sei dafür etwa auf die hervorragenden Abhandlungen über das „Abendmahl" hingewiesen (unter IV „Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart" von Ulrich Kühn). Oder auf den Artikel über die „Adventisten" (Martin Schmidt / Josef Butscher), obwohl man hier eine Erwähnung der jahrelangen Lehrgespräche zwischen den Adventisten und dem Ökumenischen Rat vermißt (veröffentlicht unter dem Titel „So much in common", Genf 1973).

Mitgeliefert wird bereits das von S. Schwertner mit Sorgfalt zusammengestellte Abkürzungsverzeichnis.

Kg.

ÖKUMENISCHER RAT
DER KIRCHEN

Carl F. Hallencreutz, Dialogue and community. Ecumenical issues in inter-religious relationships. 109 Seiten. Sfr. 8,90.

The World Council of Churches and Bank Loans to Apartheid. 95 Seiten. Sfr. 6,50.

Ministry with the Poor. A World Consultation in Latin America. Theological Education Fund. 80 Seiten. Sfr. 8,90.

Ronald Holloway, Beyond the image. Approaches to the religious dimension in the cinema. Sfr. 12,50.

Doctoral Dissertations on Ecumenical Themes. A Guide for Teachers and Students. 70 Seiten. Sfr. 4,50.

Dialogue in Community. Statement and Reports of a Theological Consultation, Chiang Mai, April 1977. 50 Seiten.

Faith in the midst of faiths. Reflections on Dialogue in Community. 200 Seiten. Sfr. 12,50.

Inside-Out, a style for Dialogue. Sonderausgabe der Zeitschrift Risk. 76 Seiten. Sfr. 4,50.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Pastor Dr. Richard Boeckler, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Dekan Dr. Armin Boyens, Auf dem Girzen 9, 5307 Wachtberg-Pech / Prof. Dr. Horst Bürkle, Schellingstraße 3/IV VG, 8000 München 40 / Pastor Dr. Karl Christian Felmy, Cadolzburger Straße 8, 8501 Wachendorf / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstraße 1, 6900 Heidelberg / Dr. Erhard Griese, Alte Landstraße 182, 4000 Düsseldorf 31 / Pfarrer Dr. Bernd Jaspert, 3551 Treisbach / Prof. Dr. Wilhelm Kahle, Zur Philippsburg 72, 5560 Wittlich / Prof. Dr. F. W. Kantzenbach, Meisenweg 14, 8806 Neuendettelsau / OKR Claus Kemper, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Peter Manns, Alte Universitätsstraße 19, 6500 Mainz / Dr. Walter Müller-Römheld, Am Hang 10, 6370 Oberursel / Pastor Jens Chr. Nielsen, Laerkedals Allé 49, DK-5250 Fruens Bøge / P. Daniel Olivier, 11 rue Chanez Appt. 199, F-75781 Paris CEDEX 16 / Dekan D. Rudolf Pfisterer, Breslauer Weg 42, 7170 Schwäbisch Hall / Manfred Plate, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg / Dr. Klaus Schmidt, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Seminardirektor Dr. Rudolf Thaut, Rennbahnstraße 115, 2000 Hamburg 74 / Dr. Lukas Vischer, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20.

Nachwort der Schriftleitung

Von der letzten Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK bringen wir Lukas Vischers Bericht über die Konsensustexte „Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt" als den theologisch wohl bedeutendsten Beitrag der genannten Tagung zum Einheitsverständnis der heutigen ökumenischen Bewegung. Der umstrittenen Anerkennung der Confessio Augustana durch Rom sind die beiden katholischen Untersuchungen von Daniel Olivier und Peter Manns gewidmet. Wir wollen damit nicht eine weitere Serie von Artikeln zu diesem Thema eröffnen, wie es in anderen Publikationen bereits hinreichend geschehen ist, sondern nur ergänzende Beiträge zur Befruchtung und Weiterführung der an vielen Stellen geführten Diskussion leisten.

Daß die Kirchen den Auftrag der Evangelisation als gemeinsame Aufgabe erkannt und – wenn auch unterschiedlich, so doch von ihrer einheitlichen Glaubensgrundlage her – verpflichtend wahrgenommen haben, erweist die vergleichende Studie der einschlägigen Dokumente von Lausanne, Rom und Nairobi aus der Feder von Rudolf Thaut.

Die Aufsatzreihe zur Spiritualität, die auf Nairobi zurückgeht, schließen wir in diesem Heft mit den Arbeiten von Erhard Griese und Karl Christian Felmy vorerst ab, obwohl das Thema als solches noch längst nicht ausgeschöpft sein dürfte und unsere ökumenische Wirklichkeit weiter zu begleiten und zu durchdringen hat. Auch der Fragenkreis „ökumenische Publizistik" hat mit dem aus katholischer Sicht verfaßten Artikel von Manfred Plate seine abrundende Darstellung gefunden, wird jedoch gleichfalls auch künftig unserer ständigen Beachtung und Reflexion bedürfen.

Unter „Dokumente und Berichte" schildert uns Jens Chr. Nielsen die ökumenische Situation in Skandinavien, die gerade in ihren Grundlinien unseres vergleichenden und kritischen Mitdenkens bedarf. Die Berichte über die konfessionellen Weltkonferenzen dieses Sommers in Daressalam und St. Andrews schließlich lassen uns an den Entwicklungen im Lutherischen bzw. Reformierten Weltbund teilnehmen – nicht nur um der Chronistenpflicht, sondern um der daran sich abzeichnenden ökumenischen Tendenzen willen.

Kg.

AUFSÄTZE UND VORTRÄGE

Wilfried Joest

Gott will zum Menschen kommen

Zum Auftrag der Theologie
im Horizont gegenwärtiger Fragen

Gesammelte Aufsätze
169 Seiten, kart. etwa DM 34,—

Aus dem Inhalt: I. Perspektiven: Das „Personale" und der Glaube. Möglichkeit und Grenzen einer theologischen Interpretationskategorie / Zwischen Barth und Bultmann / Thesen zum Problem der existentialen Interpretation / Bewahren im Übersetzen / Das Gebot und die Gebote. Thesen zur theologischen Begründung der Verbindlichkeiten ethischer Normen / **II. Konkretionen:** Die Frage der Transzendenz Gottes / Gott der Schöpfer und der Kosmos. Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft / Adam und wir. Gedanken zum Verständnis der biblischen Urgeschichte.

Peter Brunner

Bemühungen um die einigende Wahrheit

Aufsätze
292 Seiten, kart. etwa DM 22,—

Von ihrem Ursprung her sind diese Aufsätze jeweils in einer konkreten dialogischen Situation entstanden; es sind Anreden, die eine Antwort, Stellungnahme, Urteil und Entscheidung der Angesprochenen erwarten. Das Verblassen einer dem Evangelium entsprechenden Eschatologie in Lehre und Verkündigung und unser hilfloses Versagen gegenüber einem vorgeschichtlichen protologischen Geschehen sind eine nicht geringe Gefahr für die Erkenntnis der innergeschichtlichen Heilstaten Gottes. Die einigende Wahrheit kann durch diese theologischen Schrumpfungen und Verluste sehr verdunkelt werden. Die einigende Heilswahrheit zur Sprache zu bringen und in der Macht ihrer Verkündigung lebendigen Glauben zu wecken, ist die Aufgabe, vor der wir heute stehen.

Regin Prenter

Theologie und Gottesdienst

Gesammelte Aufsätze
Etwa 288 Seiten, kart. etwa DM 39,—

Aus dem Inhalt: 1. Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. Zur Schöpfungslehre Karl Barths / 2. Karl Barths Umbildung der traditionellen Zweinaturlehre in lutherischer Bedeutung. Eine vorläufige Beobachtung zu Karl Barths neuester Darstellung der Christologie / 3. Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes und das allgemeine Priestertum bei Luther / 4. Die Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie als dogmatisches Problem / 5. Das Augsburgische Bekenntnis und die römische Messopferlehre / 6. Eucharistic Sacrifice according to the Lutheran Tradition / 7. Liturgy and Theology / 8. Worship and Creation / 9. The Doctrine of the Real Presence / 10. Luthers „Synergismus"? / 11. Zur Theologie des Kreuzes bei Luther.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

29. AUG. 1979
6. DEZ. 1979
13. 5. 80
25. 08. 80.
11. SEP. 1981
13. NOV. 1981
4. 02. 82
23. JULI 1982