

schaftlern in einem christlichen Kontext. Die beiden Motive sollten wohl voneinander unterschieden, doch nie voneinander getrennt werden.

Ohne „kämpfen und arbeiten“ für die geschichtliche Zukunft bleibt das Zeugnis der „Hoffnung auf den lebendigen Gott“ leer. Ohne die Perspektive der letzten Hoffnung bleibt der Einsatz für diese Zukunft blind. Was Gott in Jesus Christus zusammengefügt hat – seine Zukunft mit unserer Zukunft – kann nicht voneinander getrennt werden. Jede Art von „Ein-Dimensionalität“ ist eine Beschränkung und eine Verarmung für die menschliche Existenz und die menschliche Hoffnung. Das laufende ökumenische Gespräch zwischen Glauben und Wissenschaft könnte uns helfen, weder unsere Hoffnung noch die menschliche Zukunft ganz aus den Augen zu verlieren.

„Die Hoffnung der Christen und die Einheit der Kirche“

Bericht über die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung
vom 15. bis 30. August 1978 in Bangalore/Indien

VON WOLFHART PANNENBERG

Die Konferenz von Bangalore wird sich vielleicht einmal als das Ende der Periode des sogenannten Säkularökumenismus herausstellen, jedenfalls was die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung angeht. Nachdem die Konferenz von Montreal (1963) den direkten Weg zur kirchlichen Einheit blockiert zu haben schien, glaubten viele, die Sache der christlichen Einheit besser auf einem Umweg fördern zu können, nämlich über die Auseinandersetzung mit den aktuellen Weltproblemen, denen sich alle Kirchen gleichermaßen gegenübersehen. Dadurch sind jedoch in zunehmendem Maße politische und gesellschaftspolitische Gegensätze in die ökumenische Bewegung hineingetragen worden, die ihren Zusammenhalt wiederholt gefährdet haben und ihrerseits, wenn überhaupt, nur durch die Besinnung auf den gemeinsamen Glaubensgrund überwunden oder zumindest eingeklammert werden können.

Die in Löwen (1971) begonnene Studie über die Hoffnung, die eigentlich die „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“ (1 Petr 3,15) zum Gegenstand haben sollte und die das Hauptthema der Konferenz von Bangalore bildete, gehört in den angedeuteten Zusammenhang hinein. Anders als die schon klassisch gewordene Erklärung von Evanston (1954) zur christlichen Hoffnung sollte hier gerade die erhellende Kraft christlicher Hoffnung für das Leben in dieser Welt thematisiert werden, die Verbindung der großen Hoffnung der Christen mit den

kleinen Hoffnungen der Menschen in ihrer konkreten Alltagswelt. So sollte deutlich werden, daß christliche Hoffnung nicht Weltflucht bedeutet. Beiträge zu diesem Thema hat die Kommission in Löwen von allen Mitgliedskirchen erbeten. Sie sind in den Jahren seither von kirchlichen Gremien und christlichen Gruppen aus aller Welt formuliert und als Material für die Hoffnungsstudie vom Genfer Sekretariat zusammengestellt worden. Das Ergebnis hat freilich die Erwartung von Löwen kaum bestätigt, wir seien „in dem, was wir gemeinsam leben, im Gebet aussprechen und gemeinsam verkündigen, offensichtlich weiter als in dem, was wir gemeinsam lehrmäßig fixieren können“. Manche der Beiträge zum Hoffnungsthema bringen deutlicher die Nöte und Sehnsüchte der Menschen in ihrem jeweiligen Kontext zum Ausdruck als ihre Begründung in der spezifisch christlichen Hoffnung, die aus der Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi lebt. Die Konferenz von Bangalore hatte die schwierige Aufgabe, solche unterschiedlichen und spannungsvollen Hoffnungen, Wünsche und Sehnsüchte in die gemeinsame christliche Hoffnung zu integrieren. Daß das nach mehreren heftig umstrittenen Entwürfen dann schließlich doch in einer einmütig angenommenen Schlußerklärung der Kommission gelang, wurde von den Delegierten allgemein als eine kaum noch zu erwartende Wendung empfunden. Mit der Zurückführung der konkreten menschlichen Hoffnungen auf Jesus Christus als den Grund aller Hoffnung wurde aber zugleich auch der Übergang zu dem neuen Thema der Einheit im Glauben gewonnen, das die Arbeit von Faith and Order in den nächsten Jahren bestimmen wird und in der zweiten Hälfte der Konferenz von Bangalore in einem ersten Anlauf umschrieben worden ist. Damit zeichnet sich eine neue Phase ökumenischer Arbeit ab, eine Konzentration auf die Einheit im Glauben als Bedingung kirchlicher Einheit. Sie wurde ermöglicht durch die neben den säkularökumenischen Aktivitäten seit den fünfziger Jahren stetig weitergeführten Studien zu Taufe, Eucharistie und Amt, die 1974 in Accra die Gestalt dreier gemeinsamer Erklärungen annahmen, die den Mitgliedskirchen zur Stellungnahme zugesandt wurden und dort das bisher größte Echo gefunden haben, das einem ökumenischen Dokument überhaupt zuteil wurde. Dieser Konsens über Taufe, Eucharistie und Amt soll nun weiter ausgebaut werden, um auch den gegen seine jetzige Fassung noch erhobenen Einwänden, wie jüngst von seiten der griechisch-orthodoxen Kirche, Rechnung zu tragen. Zugleich aber soll er über die ekklesiologischen Themen hinaus ausgeweitet werden auf das Ganze des christlichen Glaubens. Dabei wird sich die Aufgabe einer neuen Aneignung der altkirchlichen Bekenntnisse für die heutige Christenheit als zentrales Thema der kommenden Jahre stellen. Ob diese Aufgabe erfolgreich gelöst werden kann, ist freilich angesichts der tiefen Gegensätze und Spannungen, die auf der Konferenz von Bangalore zutage traten, eine noch ganz offene Frage.

Die Vielschichtigkeit der Hoffnungen, die Komplexität der Ansatzpunkte bei der Suche nach Einheit wurden schon durch den Kontext veranschaulicht, in dem das Treffen der 140 Delegierten aus aller Welt stattfand. Das ökumenische Zentrum Whitefield bei Bangalore bildete zwar eine Insel, auf der die Gäste, von überwältigender indischer Gastfreundschaft umgeben, die Probleme eines Landes, dessen Bevölkerung zur Hälfte unter dem Existenzminimum lebt, nur von ferne wahrnahmen, ähnlich wie die frische Höhenluft des Hochlands von Mysore sie hier der tropischen Schwüle Südindiens entrückte. Dennoch blieben die bedrängenden Nöte von Armut und Hunger, die sie umgaben, den Teilnehmern dieser Konferenz gegenwärtig. Sie wurden schon in der Eröffnungspredigt von M. A. Thomas, dem Leiter des Ökumenischen Zentrums und Gastgeber der Konferenz, angesprochen mit der Forderung nach Umgestaltung der „sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen“, so daß sie „allen Menschen ein Gefühl von Würde vermitteln können“. Dabei mochte für den kritischen Hörer das Bild von Gott als dem „großen Befreier“ allzu bruchlos in die Hoffnung auf „eine kasten-, klassenlose Gesellschaft egalitärer Natur“ übergehen. Die Freiheit von Sünde und Tod, die Johannes (8,33 f.) und Paulus (2 Kor 3,17) verkünden, zieht ihre Kraft schließlich aus der von jeder innerweltlichen Ordnung unabhängigen Verbundenheit mit Jesus, mit seinem Tod und seiner Auferstehung, läßt sich daher auch nicht ohne weiteres einer politischen Programmatik dienstbar machen, für die die Freiheit Jesu nur noch eine unter anderen Motivationen liefert. Dennoch haben die Christen des Westens auch von den Erfahrungen ihrer eigenen Geschichte her Anlaß, die Impulse zu politischer Freiheit, Menschenwürde und Gerechtigkeit, die von dem Glauben an den Gott Israels und von der Botschaft des Evangeliums ausgehen, ernst zu nehmen. Nur so läßt sich auch den Zweideutigkeiten begegnen, die sich nur allzu leicht einstellen, indem „Befreiung“ zum Vorwand für die Etablierung neuer Herrschaftsverhältnisse wird. Die meisten Diktaturen der Geschichte sind schließlich durch den Mißbrauch der Sehnsucht nach Befreiung von irgendwelchen Bedrückungen etabliert worden.

Die Eröffnungspredigt von M. A. Thomas nannte eines der untergründig gegenwärtigen Probleme der ganzen Konferenz. Diese Akzentsetzung wurde verstärkt durch den Vortrag, den der junge indische Industrie- und Handelsminister Fernandes, ein katholischer Christ, am vierten Tage hielt. Der ehemalige Gewerkschaftsführer von Bombay, der unter der Diktatur Indira Gandhis in den Untergrund gegangen und nach seiner Verhaftung durch die Fürsprache von W. Brandt, B. Kreisky und dem Ökumenischen Rat vor Schlimmerem bewahrt wurde, ließ in leidenschaftlichen Worten das Bild der wirtschaftlichen Not seines Landes entstehen. Er sprach von der durch seine Regierung mit Priorität betriebenen Erschließung und Entwicklung der vernachlässigten agrarischen Regionen Indiens,

in denen der Großteil der armen Bevölkerung lebt. Er sprach von der Notwendigkeit, das ländliche Handwerk (z. B. Handweberei) auf dem Lande zu halten, aber auch von der notwendigen Hilfe für den Absatz seiner Produkte im westlichen Ausland. Unausgesprochen stand hinter seinen nüchternen Angaben für die kritischen Hörer auch das indische Grundproblem eines alle Bemühungen um wirtschaftliche Entwicklung immer wieder überholenden, explosiven Bevölkerungswachstums: Wenn in drei Jahrzehnten (1947–1977) die Bevölkerung von 350 auf 625 Millionen wächst, wie soll dann gleichzeitig die materielle Not und die Arbeitslosigkeit behoben werden? Das Bevölkerungswachstum wäre nur dann einzudämmen, wenn es andere Formen der Alterssicherung gäbe als eine größtmögliche Kinderzahl. Die dazu nötigen Mittel jedoch stehen dem Staat nicht zur Verfügung.

Wie soll man in einem Land, in dem zwei Drittel der Bevölkerung weniger als eine Mark pro Tag ausgeben können, um ihr Leben zu fristen, von der christlichen Hoffnung sprechen? „Die Hoffnungen der einen“, hatte Minister Fernandes im Hinblick auf den sein Land beim Textilexport in den Westen fast verdrängenden Exportboom Hongkongs, Singapurs und Koreas gesagt, „werden zur Verzweiflung für die andern“. Gibt es demgegenüber Hoffnungen – Hoffnungen schon für diese Welt –, die alle teilen können? Die Versuchung war groß, in solcher Lage die Bemühungen um ökonomische und sozialpolitische Veränderungen zum eigentlichen Gegenstand der Hoffnung zu erklären. Es war ein indischer Delegierter, der der syrisch-orthodoxen Kirche Indiens angehörende Metropolit Osthathios aus Kottayam im Staate Kerala, der der Versammlung in Erinnerung rief, daß die christliche Hoffnung zuerst und zuletzt Hoffnung auf den auferstandenen Christus sein müsse, die Hoffnung, die allein auch angesichts ausweglosen Leidens und erbärmlichen Sterbens Bestand hat. Er fügte aber hinzu, daß nur der an der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn, am eucharistischen Brot, Anteil haben könne, der auch sein irdisches Brot mit andern teilt. Leider hat sich dieses Gefälle christlicher Spiritualität in der gemeinsamen Erklärung über die Hoffnung nicht mit seiner vollen Kraft durchzusetzen vermocht. Zu sehr hatte der dafür eingesetzte Redaktionsausschuß sich von Anfang an auf ein „induktives“ Verfahren festgelegt, das bei den innerweltlichen Hoffnungen einsetzen sollte, um sie dann in die christliche Hoffnung zu integrieren, diese aber auch durch jene zu konkretisieren. Dabei ergab sich leicht ein moralistischer Ton im Sinne einer Parteinahme Gottes für die Eigeninteressen der Armen und Unterdrückten gegen die Reichen und Mächtigen. Die politische Deutung solcher Parteinahme bis hin zur Legitimation von „Befreiungskämpfen“ verband sich mit dem simplifizierenden und vielleicht gerade darum so hartnäckigen Vorurteil, daß die Armut der einen die notwendige Folge des Reichtums der anderen sei. In der End-

fassung der gemeinsamen Erklärung sind solche Töne weitgehend verschwunden. Fand sich in der doxologischen Einleitung, parallel zum Hinweis auf die Gegenwart Christi in seiner Kirche, in den ersten Entwürfen noch der Satz „He is present in the poor“, so heißt es nun allgemeiner und zugleich unzweideutiger im Sinne christlicher Spiritualität „He is present in those who suffer“. Nicht nur die eschatologische Hoffnung, sondern auch die Sünde des Menschen, die seine irdischen Sehnsüchte und Ansprüche zweideutig macht, wird deutlicher beim Namen genannt. Im sechsten Abschnitt über „gemeinsame Hoffnungen angesichts einer gemeinsamen Zukunft“ zeigt sich allerdings, daß die Aufgabe einer theologischen Urteilsbildung zu den politischen und ökonomischen Problemen der Welt im Grunde doch ungelöst geblieben ist. Dazu steht noch im letzten Entwurf die allzu einfache Formel: „. . . wir hoffen gemeinsam, daß Gott in diesem Kampf Partei genommen hat“. Kann das wirklich die gemeinsame Hoffnung der Christen sein? Sehen sie Gott wirklich alle auf derselben Seite Partei ergreifen? Von solcher Parteilichkeit Gottes weiß die Bibel nichts. Auch wenn der Gott Israels den Mächtigen stürzt und den Armen und Unterdrückten seine Gnade zuwendet, ergreift er nicht einfach die Partei ihres Eigeninteresses, sondern verschafft ihnen das Recht, dessen Grenzen wir Menschen im Streben nach Selbstbehauptung nur allzu rasch zu überschreiten pflegen. Der Gott der Bibel sieht nicht die Person an. Gegenstand gemeinsamer, sich demütig dem Urteil Gottes unterstellender Hoffnung kann seine Gerechtigkeit sein, die die selbstsüchtigen Interessen aller streitenden Parteien unter sich läßt, nicht aber eine Parteinahme Gottes für die eine oder andere Seite. Die Armeen der Völker, die sich zum Gott der Christen bekannten und jeweils mit der Parole „Gott mit uns“ gegeneinander zogen, sollten noch in frischer Erinnerung sein. In dieser Richtung kann wahrhaftig keine gemeinsame Hoffnung der Christen liegen. Sie kann sich nur darauf richten, daß die Gerechtigkeit Gottes über den selbstsüchtigen Interessen der Menschen und ihrer Gruppierungen steht, und nach der Botschaft des Neuen Testaments können die Menschen der Gerechtigkeit Gottes nur durch ihre Bereitschaft zur Versöhnung entsprechen. Nicht Parteinahme, sondern Versöhnung ist das christliche Lösungswort zu den Konflikten dieser Welt, ein Wort, das alle Seiten zur Buße ruft.

Noch schärfer als in der Arbeit am Schlußdokument traten die politischen Spannungen innerhalb der Kommission durch die ergänzende und parallel laufende Gruppenarbeit zutage. Die Delegierten waren auf zehn Gruppen aufgeteilt worden, die die christliche Hoffnung unter besonderen Aspekten und mit Bezug auf dafür exemplarische Texte aus den Kirchen formulieren sollten. Vier dieser Gruppen hatten thematische Schwerpunkte: Christliche Hoffnung angesichts von Wissenschaft und Technik, Hoffnung auf eine neue Gemeinschaft von Frauen und Männern, Hoffnungen der Jugend und die letzte Hoffnung am Beispiel des

Martyriums. Die übrigen sechs Gruppen sollten sich mit regionalen Dokumenten christlicher Hoffnung befassen und auf sie antworten. Diese Aufgabe war schon deshalb äußerst schwierig, weil die zugrunde liegenden Dokumente in Eigenart und Gewicht sehr unterschiedlich und durchaus nicht immer repräsentativ für die betreffende Region waren. Für eine abgewogene Urteilsbildung und Antwort wäre es daher erforderlich gewesen, zunächst den Stellenwert der einzelnen Dokumente in der kirchlichen und gesellschaftlichen Situation der betreffenden Region zu bestimmen – unter Beachtung auch solcher Aspekte, die in diesen Dokumenten nicht berührt wurden – und sodann unter Anwendung von für alle Gruppen identischen Maßstäben zu einer Urteilsbildung zu gelangen. Die Gruppen erwiesen sich jedoch durchweg als überfordert durch ihre Aufgabe, und ihre kontextbezogenen Stellungnahmen behielten einen entsprechend zufälligen Charakter. So ist der Text der Afrikagruppe – obwohl die mutige Stellungnahme der katholischen Bischofskonferenz von Zaïre 1975 gegen Tendenzen eines politischen Messianismus in ihrem Land zu deren Vorlagen gehörte und von Dr. Mampila aus Zaïre vor dem Plenum eindrucksvoll dargestellt worden war – ein Dokument enthusiastischen Vertrauens zur Stärkung afrikanischer Kontextualität und der Hoffnung, daß „authentisch afrikanische politische Systeme zur allseitigen Entwicklung der afrikanischen Menschen“ entstehen mögen. Von den christlichen Märtyrern in Uganda und anderen afrikanischen Ländern, von der bedrängten Lage der Kirchen in Angola und Mozambique, von den Problemen der Auseinandersetzung mit dem Islam ist nicht die Rede. Der Brief an die Christliche Konferenz Asiens beschränkt sich darauf, in zurückhaltender Weise seine Sympathie für die verschiedenen Dokumente und Initiativen aus asiatischen Kirchen zu äußern. Die Osteuropagruppe hatte keine unterschiedlichen Dokumente aus den dortigen Kirchen zum Gegenstand ihrer Stellungnahme, sondern eine sehr vorsichtige, unter den osteuropäischen Kommissionsmitgliedern vorher abgestimmte, gemeinsame Darstellung der Situation der Kirchen in sozialistischen Gesellschaften. Entsprechend blieb auch die Antwort der Gruppe auf den Ton „kritischer Solidarität“ gestimmt, wobei die Kritik mehr zwischen den Zeilen gelesen werden muß. Vergleicht man damit den Brief der Südamerikagruppe an die dortigen Kirchen, so gewinnt man den Eindruck, daß in dieser Himmelsrichtung eine ganz auf radikale Gesellschaftskritik gestimmte Stellungnahme jedenfalls noch möglich ist, während in anderen Gegenden der Welt das kritische Wort auch der Kirchen nur in sparsamster Dosierung gewagt werden kann. Die der Gruppe vorliegenden anklagenden und zum Teil erschütternden Dokumente aus Lateinamerika waren teilweise durchzogen von der marxistischen Nomenklatur der sogenannten Befreiungstheologie, die von einigen südamerikanischen Mitgliedern der Kommission als keineswegs repräsentativ für ihren Kontinent beurteilt

wurde. Die Antwort der Gruppe enthält sich jedoch jeder kritischen Reflexion auf diese Problematik und beschränkt sich auf eine Erklärung der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten, verbunden mit einem Bußruf an die Reichen. Auch die Westeuropagruppe vermochte nicht, die ihr vorliegenden unterschiedlichen Dokumente in eine eigene Urteilsbildung über die Situation Westeuropas und seiner Kirchen einzuordnen. Immerhin finden sich hier Ansätze zu einer Durchleuchtung der eigenartigen, aus der Sicht anderer Kontinente als krankhaft empfundenen Zwiespältigkeit der europäischen Geisteslage, wenn auch die Frage nach den Gründen dafür offenbleibt. Anlaß zu einem offenen Eklat gab schließlich der Brief der Nordamerikagruppe an den Nationalen Kirchenrat der USA: Daß sie – abgesehen von ökumenischen Bemühungen in den amerikanischen Kirchen – Zeichen der Hoffnung nur in einigen Randerscheinungen des Lebens der amerikanischen Kirchen und der amerikanischen Gesellschaft zu erkennen vermochte, mag teilweise an der Auswahl der von R. McAfee Brown zusammengestellten Dokumentation liegen, die die Diskussionsgrundlage der Gruppe bildete. Daß aber der zweite Teil des Briefes die US-Gesellschaft pauschal als ein System darstellt, das „für alle einen Verlust der Menschenwürde bewirkt“, destruktive Implikationen hat, durch unterdrückte Minderheiten und Machtlosigkeit der vielen charakterisiert sein soll, wurde von zahlreichen Teilnehmern als unerträgliche Karikatur empfunden. Sechszwanzig Mitglieder der Kommission gaben ihrer Empörung darüber durch einen vom Verfasser dieses Berichts entworfenen Protestbrief Ausdruck, der im Plenum verlesen wurde und ebenfalls an den Nationalrat der US-amerikanischen Kirchen gesandt wird. Darin heben die Unterzeichneten die Dankesschuld der meisten Kirchen der Welt für die Solidarität und tätige Nächstenliebe der Christen der USA hervor, die Vorbildlichkeit ihres sozialen Engagements wie ihrer Bereitschaft zur Selbstkritik. Das Bild der amerikanischen Gesellschaft als eines Symbols für Freiheit und Demokratie in der Welt sollte ihrer Meinung nach nicht leichtfertig verworfen werden, sondern vielmehr den Maßstab der Kritik an den Unzulänglichkeiten bilden, die sich sicherlich auch in dieser Gesellschaft finden. Schließlich wird mit Recht verlangt, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit der sozialistischen Staaten an ihrem Begriff sozialistischer Humanität und nicht einfach an fremden Maßstäben gemessen wird. Dieser Grundsatz sollte auch für die Beurteilung der amerikanischen Gesellschaft gelten, und zwar um so mehr, als deren Begriffe von Freiheit und Demokratie nicht zuletzt aus christlichen Wurzeln erwachsen sind.

Leider wurde die Kontroverse über die USA und die amerikanische Christenheit aus Zeitmangel nicht mehr zum Gegenstand einer Plenardebatte. Die untergründigen politischen Spannungen dieser Konferenz, die auch sonst die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen belasten, hätten so vielleicht eine Klärung er-

fahren und eine bewußtere Einigung auf das gemeinsam Christliche über gegensätzliche politische Auffassungen hinweg ermöglicht. Aber diese Spannungen waren keineswegs die einzigen Schwierigkeiten, die die Kommission in ihrer Arbeit zu bewältigen hatte. Schon die Tatsache, daß drei Viertel der Mitglieder der neugewählten Kommission einander erst einmal kennenlernen mußten, erforderte eine Anlaufzeit der Verständigung, bevor sachlich tragfähige Arbeitsergebnisse sich erwarten ließen. Die Zeit dafür war jedoch bei dem gedrängten Programm, das für die beiden Wochen gleich zwei umfangreiche Gesamtthemen – Hoffnung und Zusammenwachsen in die Einheit – vorsah, nicht vorhanden. Die Arbeit an den Gruppendokumenten zum Hoffnungsthema, wie auch an der Schlußerklärung, zog sich bis weit in die zweite Woche hinein. Darunter litten zwangsläufig die Komitees, die sich in der zweiten Woche mit Problemaspekten und Bedingungen der Einheit beschäftigen sollten. Vor allem die nebenher und bis in die Nacht hinein mit der Leitung und Koordination der Gruppen sowie mit der Abfassung neuer Entwürfe von Beschlußvorlagen beschäftigten Mitglieder der Kommission gerieten in der zweiten Woche bis an den Rand physischer Erschöpfung. In der Sache wirklich ausgereifte Texte, wie man sie von Erklärungen einer Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung erwarten sollte, können unter solchen Bedingungen nicht zustande kommen. In Anbetracht der Zeitnot und der vielfältigen Belastungen, unter denen die Kommission zu arbeiten hatte, ist es schon erstaunlich, daß überhaupt einigermaßen annehmbare Ergebnisse erzielt werden konnten, die eine Phase jahrelanger Arbeiten zu einem tragbaren Abschluß brachten und Direktiven für die Weiterarbeit entwickelten.

Die Schwierigkeiten, mit denen die Konferenz zu ringen hatte, wurden noch erheblich vergrößert durch die heterogene Zusammensetzung der neuen Kommission, bei der offenbar der Gesichtspunkt der Repräsentanz unterschiedlicher Gruppierungen und Anliegen eine wichtige Rolle spielte. So fanden sich die für die Probleme von Glauben und Kirchenverfassung kompetenten Theologen in der Minderzahl und vor der Aufgabe, immer wieder die übrigen Mitglieder der Kommission von der Unerläßlichkeit theologischer Themen und theologischer Sorgfalt zu überzeugen. Im Plenum konnte eine Forderung nach einem Moratorium für Theologie Beifall finden. Schwierigkeiten dieser Art belasteten die Konferenz besonders in ihrer zweiten Phase, bei der Besinnung auf die Bedingungen kirchlicher Einheit. So wurde von einigen Afrikanern die Verbindlichkeit der altkirchlichen Bekenntnisbildung für ihre Kirchen abgelehnt mit dem Argument, daß sie einer anderen Kultur als der afrikanischen angehöre. Die dabei durchscheinende Auffassung, daß jedes Volk in unmittelbarem Rückgriff auf die Bibel und unabhängig von der bisherigen Geschichte der Christenheit das Evangelium in der eigenen Kultur heimisch zu machen habe, kündigt eines der schwierigsten

Probleme an, das die kommende Arbeitsperiode der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu bewältigen haben wird. Die kritische Klärung dieser Auffassung und ihre Eingrenzung auf das in ihr steckende berechtigte Anliegen des Eingehens der christlichen Botschaft auf die jeweilige Kultur wird sich als unumgänglich erweisen, wenn man bei der Verständigung über die Bedingungen kirchlicher Einheit vorankommen will. Von indischer Seite wurden entsprechende Vorstellungen zwar nicht so lautstark vertreten, aber dafür sind die Sachprobleme, vor die sich die Christen Indiens in dieser Hinsicht gestellt sehen, um so gewichtiger. Seit der Missionierung der hellenistischen Welt ist die christliche Botschaft in keine so reiche und differenzierte Kulturwelt eingetreten wie in Indien. Durch Selbstabschließung dagegen bliebe sie ein Fremdkörper in der vom Hinduismus geprägten Kultur. Die Aneignung dieses kulturellen Erbes aber ist mit ähnlichen Risiken verbunden, wie sie das hellenistische Christentum zu bestehen hatte. Das wurde den Delegierten durch einige der Gottesdienste, die die Konferenz begleiteten, zur konkreten Erfahrung. In ihren Hymnen und liturgischen Texten wurden die christlichen Inhalte durch bedeutungsschwere Sanskritworte bezeichnet, die Jahrtausende hinduistischer Religiosität in sich schließen. Neben der betörend schönen Melodik und meditativen Rhythmik der Gesänge im Wechsel von Vorsänger und Gemeinde standen Lesungen aus hinduistischen Texten, die gelegentlich das Alte Testament verdrängten in seiner Funktion als Rahmen des Evangeliums. Die alte Kirche hatte sich einst der Versuchung zu erwehren, die alttestamentliche Verheißungsgeschichte durch hellenistische Philosophie zu ersetzen. Christus wäre dann zu einer bloßen Illustration stoischer oder platonischer Lehren geworden. Ähnlichen Versuchungen müssen gerade die gebildeten, geistig wachen Christen Indiens immer wieder ausgesetzt sein. Aber mit dem Alten Testament ist die geschichtliche Schwere und Unverwechselbarkeit der Geschichte Jesu und der urchristlichen Botschaft unauflöslich verbunden, und dazu gehört dann weiterhin auch die geschichtliche Vermittlung des Christusglaubens durch die Kirche, deren Weg in jeder neuen Ausprägung dieses Glaubens fortgesetzt, aber auch späterhin nie belanglos wird, als könnte man von neuem unmittelbar bei der Bibel anfangen. Solche Versuche überspringen die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche und setzen sich damit in fundamentalen Widerspruch zu dem Bemühen um kirchliche Einheit. Viele junge Kirchen wollen heute die eigene Kultur als ebenbürtig neben die Europas stellen und sich von deren Vorherrschaft befreien. Doch was heißt hier europäische Kultur? Die Christen Europas haben einst eine fremde Volkskultur – die der Juden und dann die der Griechen –, in die das Evangelium eingegangen war und in der es ihnen begegnete, als ihre eigene übernommen und sich zu eigen gemacht. Dürfen sie sich heute nicht darüber wundern, wenn Christen anderer Kontinente die geschichtliche Gestalt des Evangeliums,

das ihnen nun durch Vermittlung von Europäern und Amerikanern begegnet ist, als eine nur für die Angehörigen dieser Völker belangreiche Sache betrachten, der sie die eigene, vorchristliche Kultur entgegensetzen? Nur die geschichtliche Vermittlung des Evangeliums durch die Kirche verbindet die Christen aus den Heiden – uns alle – mit seinem jüdischen Ursprung, und ohne die besondere Geschichte der eigenen Kirche in die eine Geschichte der ganzen Christenheit einzubringen, ohne diese als eigene zu übernehmen und die eigene Besonderheit aus diesem „katholischen“ Zusammenhang der universalen Kirche neu zu verstehen, wird es keine kirchliche Einheit der christlichen Ökumene geben können. Das ist einer der Gründe dafür, daß die Stellung zu den altkirchlichen Bekenntnissen ein Schlüsselthema der kommenden Diskussion über die Einheit im Glauben sein wird.

Um der Frage nach den Bedingungen der Einheit im Glauben gewachsen zu sein, muß Faith and Order wieder mehr Aufgeschlossenheit für die Funktion der Theologie entwickeln. Den Differenzen in Lehre und Theologie ist dieser Zweig der Arbeit des ÖRK ja nun einmal in besonderer Weise gewidmet. Es geht auf die Dauer nicht an, wenn man sich für jede theologisch klingende Wendung – fern aller Fachterminologie, versteht sich, – entschuldigen muß und wenn aus den Beschlußvorlagen jede argumentative Verknüpfung ausgemerzt wird. Sicher ist es richtig, wie Lukas Vischer in seinem Schlußwort sagte, daß die Theologie sich nicht isolieren darf aus dem Ganzen des ökumenischen Prozesses mit seinen vielseitigen Aspekten. Aber deren Integration ist selber noch einmal eine theologische Aufgabe, und jede Vernachlässigung der theologischen Aufgabe von Faith and Order muß unweigerlich die Tendenzen verstärken, den ernsthaften ökumenischen Dialog von Faith and Order weg auf die zweiseitigen Verhandlungen zwischen einzelnen Kirchen zu verlegen.

Daß eine Integration des ökumenischen Prozesses in die theologische Reflexion möglich ist, zeigte gleich zu Beginn der Konferenz in exemplarischer Weise der Eröffnungsvortrag des Moderators der Kommission, des Athener Professors Nikos Nissiotis, der die Zusammenkunft der Kommission als ein kirchliches Ereignis deutete, das aus der Anrufung des Heiligen Geistes und der durch ihn gegenwärtigen eschatologischen Zukunft lebt in der Gegenwart des dreieinigen Gottes. Dieses für die neue Phase der Arbeit der Kommission in ihrer Bemühung um die Einheit im Glauben wegweisende Referat wurde auf der Konferenz nicht diskutiert. Aus orthodoxem Geist geboren, vollzog es zugleich die im Munde eines orthodoxen Theologen kühne Ausweitung ekklesiologischer Terminologie über die Schranken der eigenen Kirche hinaus auf den ökumenischen Einigungsprozeß der Christenheit. Diese Vision weist über die Etappe von Bangalore weit hinaus, aber im Augenblick der über alle Gegensätze hinweg schließlich doch möglichen einmütigen Annahme der Erklärung über die Hoffnung glaubten die Delegierten

in der Tat etwas von der Gegenwart des Heiligen Geistes zu spüren. Auf dem Wege des von Nissiotis umschriebenen Selbstverständnisses kann die neue Kommission denn wohl auch trotz ihrer vielen Unzulänglichkeiten die Zuversicht finden, ihr neues, schweres Thema in Angriff zu nehmen: die Klärung der Bedingungen für die Einheit im Glauben.

Die Frage nach den Wesensbestimmungen von Katholizismus und Protestantismus als ökumenisches Problem

VON REINHARD LEUZE

Die Bemühungen um eine Wesensbestimmung von Katholizismus oder Protestantismus haben sich in den letzten Jahrzehnten keiner sonderlichen Beliebtheit erfreut. Das liegt zum Teil sicher daran, daß sie das allgemeine Schicksal aller Wesensfragen teilen, die immer mehr in den Bereich des Obsoleten verwiesen werden. Zudem galten im Bereich der evangelischen Theologie Wesensfragen als bevorzugtes Thema der Theologie des 19. Jahrhunderts, die man in unserer Zeit überwunden zu haben glaubte. Diese Fragen richteten sich auf Begriffe wie Religion oder Christentum, welche die dialektische Theologie mit dem Verdikt theologischer Verwerflichkeit belegte. Doch können wir, wie schon angedeutet, die Zurückhaltung gegenüber Wesensbestimmungen nicht nur mit dieser spezifisch theologischen Situation erklären. Wesensbestimmungen scheinen überhaupt einem Stadium der Geistesgeschichte zuzugehören, das wir in der Gegenwart für überholt halten. Ludwig Wittgenstein hat dieses gegenwärtige Bewußtsein prägnant formuliert, wenn er schreibt: „Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen . . . und das Wesen des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? – Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.“¹ Wesensfragen haben also in der Gegenwart das Odium des Metaphysischen an sich und werden deshalb tunlichst gemieden. Man muß aber bezweifeln, ob der strikte Gegensatz von metaphysischer und alltäglicher Verwendung, den Wittgensteins Maximen voraussetzen, mit Konsequenz behauptet werden kann. Begriffe wie Christentum oder Bezeichnungen wie Katholizismus bzw. Protestantismus haben ja keineswegs einen so esoterischen Charakter, daß ihre Verwendung in der Alltagssprache ausgeschlossen wäre. Andererseits eignet ihnen ein so hoher Grad von Abstraktion, daß Versuche der Wesensbestimmung gar nicht in der Lage sind, eine weitere Steigerung zu bewirken.