N12<519870749 021

ubTÜBINGEN

D 21 472 F

Ökumenische Rundschau

27. Jahrgang
Heft 1
Januar 1978

KURT SCHMIDT-CLAUSEN / FRANZ WOLFINGER
Rezeption ökumenischer Texte

HEINZ SCHÜTTE / VINZENZ PFNÜR
Confessio Augustana

RICHARD BOECKLER / WOLFGANG SCHWEITZER
Neuer Lebensstil

DWAIN C. EPPS
Die oikoumene und Menschenrechte heute

JOSEF SMOLIK
Die bekennende Gemeinde in der CSSR

VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

INHALT

Seite

Kurt Schmidt-Clausen, Die Rezeption ökumenischer Konsensustexte durch die Kirchen. Erwägungen zu künftigen Aufgaben der ökumenischen Bewegung 1

Franz Wolfinger, Rezeption – ein Zentralbegriff der ökumenischen Diskussion oder des Glaubensvollzugs? Ein Vergleich zweier Veröffentlichungen 14

Heinz Schütte, Anerkennung der CA als katholisch? Auf dem Weg einer luth.-kath. Ökumene 22

Vinzenz Pfnür, Ökumene auf Kosten Martin Luthers? 36

Richard Boeckler, Neuer Lebensstil und wirtschaftliche Gerechtigkeit 48

Wolfgang Schweitzer, Thesen zum Thema Weltwirtschaftspolitik und Neuer Lebensstil 58

Dwain C. Epps, Die oikoumene und Menschenrechte heute 62

Josef Smolik, Die bekennende Gemeinde in der ČSSR 75

Klaus Schmidt, Erfahrbarkeit des Glaubens in ökumenischer Gemeinschaft 83

Dokumente und Berichte

Das Amt im ökumenischen Kontext. Stellungnahme des Ökumenischen Ausschusses der VELKD und DNK/LWB 94

Auf dem Weg zu einem Lateinamerikanischen Rat der Kirchen *(Karl-Ernst Neisel)* 108

Wiederentdeckung der Gemeinschaft der Kirchen: Konziliarität – der Weg nach vorne? *(Heinrich Brüggemann)* 117

Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher 124

Nachwort der Schriftleitung 150

Einer Teilauflage dieses Heftes liegt ein Prospekt des Stauda Verlages bei.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU — Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben von Prof. Dr. Hans Helmut Eßer; Prof. Dr. Heinrich Fries; Präsident Dr. Günther Gaßmann; Prof. Dr. Gerhard Grohs; Bischof D. Hans Heinrich Harms; Präsident Dr. Heinz Joachim Held; Prof. Dr. Werner Küppers; Kirchenpräsident i. R. D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. Nikos A. Nissiotis; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.; Prof. Dr. Reinhard Slenczka; Seminardirektor Dr. Rudolf Thaut; 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 1978 27. JAHRGANG

UB TÜB
02. FEB. 1979



2
ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Basdekis, Athanasios	Die theologischen Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Orthodoxie	223
Boeckler, Richard	Neuer Lebensstil und wirtschaftliche Gerechtigkeit	48
Dietzfelbinger, Hermann	Kritische Rede für den Ökumenischen Rat der Kirchen	303
Drewes, Manfred	Aspekte der ökumenischen Entwicklungsdiskussion	339
Epps, Dwain C.	Die oikoumene und Menschenrechte heute	62
Held, Heinz Joachim	Ökumene heute	433
Istavridis, Vasil T.	Die orthodoxe Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung	325
Kertelge, Karl	Koinonia: „Gemeinschaft" in neutestamentlicher Sicht und ihre ökumenische Relevanz	445
Leuze, Reinhard	Die Frage nach den Wesensbestimmungen von Katholizismus und Protestantismus als ökumenisches Problem	483
Lochman, Jan Milič	Tendenzen im ökumenischen Dialog über Glauben und Wissenschaft	458
Lochmann, Ulrich	Ökumene im Alltag	332
Mauder, Albert	Communicatio in sacris? Überlegungen zu den Problemen gemeinsamer Gottesdienste getrennter Kirchen	173
Meeking, Basil	Die Beziehungen zwischen römisch-katholischer Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen	314
Meurer, Siegfried	Die Bibel als ökumenisches Bindeglied	164
Meyer, Harding	„Einheit in versöhnter Verschiedenheit" – „konziliare Gemeinschaft" – „organische Union"	377
Moritzen, Niels-Peter	Die Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928	496
Nelson, J. Robert	Konziliarität – Konziliare Gemeinschaft	358
Pannenberg, Wolfhart	„Die Hoffnung der Christen und die Einheit der Kirche" – Bangalore 1978	473
Payne, Ernest A.	Der Ökumenische Rat der Kirchen 1948–1978	292
Pfnür, Vinzenz	Ökumene auf Kosten Martin Luthers?	36
Pröhle, Károly	Die Kirche in der sozialistischen Gesellschaft	203
Raiser, Konrad	Zwei Jahre später. Überblick über die gegenwärtige Arbeit des ÖRK	153
Sanders, Wilm	Ökumenische Gottesdienste. Gedanken aus zwölf Jahren Praxis	186
Schade, K. Friedrich	Ein Marshall-Plan für die Dritte Welt? Souveränität der Entwicklungsländer für ihre eigenen Ressourcen	214
Schlink, Edmund	Rechenschaft über die ökumenische Hoffnung	352
Schmidt, Klaus	Erfahrbarkeit des Glaubens in ökumenischer Gemeinschaft	83

Verfasser	Titel	Seite
Schmidt-Clausen, Kurt	Die Rezeption ökumenischer Konsensustexte durch die Kirchen. Erwägungen zu künftigen Aufgaben der ökumenischen Bewegung	1
Schütte, Heinz	Anerkennung der CA als katholisch? Auf dem Weg einer luth.-kath. Ökumene	22
Schweitzer, Wolfgang	Thesen zum Thema Weltwirtschaftspolitik und Neuer Lebensstil	58
Smolik, Josef	Die bekennende Gemeinde in der ČSSR	75
Vissert 't Hooft, W. A.	Die Eiserne Ration im Leben des ÖRK	290
Wolfinger, Franz	Rezeption – ein Zentralbegriff der ökumenischen Diskussion oder des Glaubensvollzugs? Ein Vergleich zweier Veröffentlichungen	14

Dokumente und Berichte

Das Amt im ökumenischen Kontext. Stellungnahme des Ökumenischen Ausschusses der VELKD und DNK/LWB 94

Auf dem Weg zu einem Lateinamerikanischen Rat der Kirchen *(Karl-Ernst Neisel)* 108

Wiederentdeckung der Gemeinschaft der Kirchen: Konziliarität – der Weg nach vorne? *(Heinrich Brüggemann)* 117

„Kirchen auf gemeinsamem Wege". Anmerkungen zu einem Buch *(Hans-Heinrich Wolf)* 254

Metropolit Nikodim von Leningrad und Novgorod *(Fairy von Lilienfeld)* 511

Das ökumenische Engagement der Kirche von Norwegen *(Klaus Schmidt)* 519

Das aktuelle Gespräch

Gerechte Rebellion oder christliches Widerstandsrecht *(Gerhard Grohs)* 401

Gewaltanwendung und gerechte Revolution *(Erwin Wilkens)* 506

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
Ahrens, Th. / *Hollenweger*, W. J.	Volkschristentum und Volksreligion im Pazifik	271
Ansprenger, F. / *Czempiel*, E.-O.	Südafrika in der Politik Großbritanniens und der USA	148
Barberini, G. / *Stöhr*, M. / *Weingärtner*, E. (Hrsg.)	Kirchen im Sozialismus	141
Bäumer, Remigius (Hrsg.)	Die Entwicklung des Konziliarismus	133
Baumgärtner, Raimund	Weltanschauungskampf im Dritten Reich	427
Bautz, Fr.-Wilhelm (Hrsg.)	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon	283
Beazley, George G. (Hrsg.)	Die Kirche der Jünger Christi (Disciples)	269
Bittlinger, Arnold	Papst und Pfingstler	276
Bockmühl, Klaus	Was heißt heute Mission?	270
Boeckler, Richard (Hrsg.)	Welche Ökumene meinen wir? Eine Bilanz	414
Brandenburg, Albert	Die Zukunft des Martin Luther	134
Brückner, Reinhard	Südafrikas schwarze Zukunft	281
Brüggemann, H. / *Stieglitz*, Klaus v. (Hrsg.)	Die Empfehlungen von Nairobi	149
Bürkle, Horst	Einführung in die Theologie der Religionen	420
Bulgakov, Sergej M.	Sozialismus im Christentum?	279
Church of England	Christian Believing	129
Congar, Yves	Der Fall Lefebvre	135
Eberhardt, Kurt (Hrsg.)	Was glauben die andern? 27 Selbstdarstellungen	272
Eggenberger, Oswald	Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen	415
Fernau, Fr.-Wilhelm	Zwischen Konstantinopel und Moskau	417
Forde, Gerhard	Wo Gott den Menschen trifft. Luthers Botschaft vom nahen Gott	130
Fries, Heinrich	Ökumene statt Konfessionen?	273
—	Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. II	133
Gerlitz, Peter	Gott erwacht in Japan	271
Halaski, Karl (Hrsg.)	Die reformierten Kirchen	267
Halkenhäuser, Johannes	Kirche und Kommunität	537
Hauschild, Wolf-D. / *Wilkens*, Erwin (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1974	140
Hein, Lorenz (Hrsg.)	Die Einheit der Kirche. Festschrift für Peter Meinhold	414
Heyer, Friedrich (Hrsg.)	Konfessionskunde	266
Hoerschelmann, Werner	Christliche Gurus	418
Honecker, Martin	Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft	128
Horst, Ulrich	Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart	533
Hromádka, Josef L.	Der Geschichte ins Gesicht sehen	143

Verfasser	Titel	Seite
—	Internationale Ökumenische Bibliographie Bd. 10/11 – 1971/72	282
Kasch, W. F. (Hrsg.)	Ökumenische Bibliographie. Religionsunterricht, Religionspädagogik, Christliche Erziehung	284
Kertelge, Karl (Hrsg.)	Das kirchliche Amt im Neuen Testament	532
Kleiner, Rafael J.	Basisgemeinden in der Kirche	417
Krumwiede, Hans-Walter	Geschichte des Christentums, Bd. III Neuzeit: 17.–20. Jh.	131
Lehmann, Karl u. a.	Theologie der Befreiung	425
Lohff, W. / *Mohaupt*, L. (Hrsg.)	Volkskirche – Kirche der Zukunft?	275
Luchterhandt, Otto	Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche	142
Luchterhandt, Otto	Die Religionsgesetzgebung der Sowjetunion	426
Meier, Kurt	Der evangelische Kirchenkampf, Bd. I + II	536
Meinhold, Peter	Die Religionen der Gegenwart	538
Meyer, H. / *Schütte*, H. / *Mund*, H. J. (Hrsg.)	Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses	275
Micewski, Andrzej	Katholische Gruppierungen in Polen. PAX und ZNAK 1945–1976	426
Miguez Bonino, José	Theologie im Kontext der Befreiung	423
Moeller, Bernd	Deutschland im Zeitalter der Reformation	535
Mohr, Helmut	Die Ausbreitung der Evangelischen Gemeinschaft in Nordhessen	269
Moltmann-Wendel, Elisabeth	Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit: Zur Emanzipation der Frau	131
Müller, Jörg	Uppsala II. Erneuerung in der Mission	421
Müller-Fahrenholz, Geiko	Einheit in der Welt von heute. Die Studienarbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung	530
Nelson, E. Clifford (ed.)	The Lutherans in North America	138
Nieß, Hans Peter	Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube	139
Odin, Karl-Alfred	Kirche, Presse, Publikum	428
Peters, George W.	Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag	146
Pfeiffer, Hans (Hrsg.)	Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposion	277
Prien, Hans-Jürgen	Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika	422
Quaas, Michael	Staatliche Hilfe an Kirchen und kirchliche Institutionen in den USA	534
Reller, Horst (Hrsg.)	Handbuch Religiöse Gemeinschaften	415
Rode, Reinhard (Hrsg.)	Der Konflikt im Südlichen Afrika	147
Schleuning, J. / *Roemmich*, H. / *Bachmann*, E.	... und siehe, wir leben! Der Weg der ev.-luth. Kirche Rußlands in 4 Jahrhunderten	137
Schmidt, Klaus / *Szobries*, Heinz	Gemeinden lernen einander kennen. Beispiel: Taufgottesdienst	274
Scholder, Klaus	Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. I	278

Verfasser	Titel	Seite
Schwaiger, Georg (Hrsg.)	Zwischen Polemik und Irenik	413
Schweizer, Eduard	Der Brief an die Kolosser	144
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten, Bd. 20 – 1977	425
—	Theologische Realenzyklopädie Bd. I, Lfg. 5, Bd. II, Lfg. 1/2	128
—	Theologische Realenzyklopädie Bd. II, Lfg. 3/4	282
—	Theologische Realenzyklopädie Bd. II, Lfg. 5	539
Thunberg, Lars (Hrsg.)	Nordisk Ekumenisk Arsbok 1976–77	283
Triebel, Johannes	Bekehrung als Ziel der missionarischen Verkündigung	421
Vajta, Vilmos (Hrsg.)	Die evangelisch-lutherische Kirche	136
Vornicescu, Nestor	Contributii aduse di slujitori bisericesti pentru independenta de stat a Romaniei in 1877/78	536
Wagner, Harald	Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler	533
Weingärtner, Erich und Marilyn	Human rights is more than Human Rights	280
Wendland, Heinz-Dietrich	Wege und Umwege. Fünfzig Jahre erlebter Theologie	132
Wenke, K. E. / *Zilleßen*, Horst (Hrsg.)	Neuer Lebensstil – verzichten oder verändern? Auf der Suche nach Alternativen	531

Die Rezeption ökumenischer Konsensustexte durch die Kirchen

Erwägungen zu künftigen Aufgaben der ökumenischen Bewegung

VON KURT SCHMIDT-CLAUSEN

Beim Faith and Order-Jubiläum in Lausanne im Mai 1977 rügte Jürgen Moltmann die seiner Meinung nach schleppende Rezeption des im Rahmen von Faith and Order erzielten theologischen Konsensus durch die Kirchen: „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." Er fügte hinzu: „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" (ÖR H. 3/1977, S. 288 und 295).

Das klingt optimistisch und herausfordernd zugleich. Auch wer im Unterschied zu Moltmann die kirchentrennenden Differenzen in der Lehre noch nicht als voll überwunden zu erkennen vermag, wird seinem Wunsch nach baldiger Rezeption der vorhandenen ökumenischen Konsensustexte durch die Kirchen voll zustimmen. Denn die Überwindung der Spaltungen in der Christenheit ist *die* große Aufgabe der Kirchen in unserer Zeit. Ohne dogmatisch-theologischen Konsensus jedoch, der sich in den Kirchen durchzusetzen vermag, wird sie nicht gelingen.

Die Frage bleibt, *wie* dieses „Sich-Durchsetzen" sachgemäß und erfolgreich geschehen kann; was genau meinen wir, wenn wir von „Rezeption" sprechen? Und wie sollte sich dieser Vorgang im Blick auf die gegenwärtig herrschenden Bedingungen vollziehen? Im Anschluß daran wird die Frage zu beantworten sein, ob die Rezeption ökumenischer Kosensustexte ausreichend sein wird, um die Einheit der Kirchen darzustellen.

Schon bei den Konzilien der frühen Christenheit zeigte sich die sachliche Schwierigkeit, die bei den Beratungen der Kirchenvertreter erzielte Übereinstimmung in den zuvor umstrittenen Bereichen nach Ende des Konzils nun auch in den entsendenden (Orts-)Kirchen zur Annahme („Rezeption") zu bringen. Konzilsbeschlüsse konnten erst verbindlich für alle werden, nachdem der Rezeptionsvorgang in den Kirchen abgeschlossen war. Die Rezeption war also nicht ein belangloses Nachspiel zur Konsensusermittlung, sondern ein sehr entscheidender Bestandteil derselben. Wie sonst hätte ein universaler Konsensus,

der diesen Namen verdient, auch entstehen sollen, wenn nicht die Gläubigen durch ihre Ortskirchen beteiligt gewesen wären?

Eine ganz andere Bedeutung erlangte der Vorgang der Rezeption von ökumenischen Konsensustexten in späteren Epochen. Zur Zeit der mittelalterlichen Papstkirche schrumpfte die Beteiligung der Ortskirchen auf ein Minimum zusammen. Es genügte, wenn statt der Ortskirchen der Papst die Zustimmung der universalen Kirche zu den Konzilsbeschlüssen zum Ausdruck brachte. Mit dieser Veränderung wurde das Verfahren zwar verkürzt; aber konnte man das so erzielte Ergebnis noch einen Konsensus nennen? Schwerlich.

Wie kam es zu dieser nachteiligen Veränderung? Das Papsttum versuchte im Zuge der Reformideen von Cluny, sich gegen die Vorherrschaft der „Laien" (Kaiser-Theokratie in Ost und West, Adelsherrschaft in der Kirche) durchzusetzen und zugleich die vom Islam und von Häresien drohende Gefahr zurückzudrängen. Daher meinte es, in der Mitwirkung der Ortskirchen an der Bildung von Konsensus eine Gefahr sehen zu müssen. Die spätere Auseinandersetzung zwischen Papalismus und Konziliarismus dauerte viele Jahre und endete zum Schaden der Kirche mit dem Sieg des zentralistischen Papalismus.

Die reformatorische Bewegung war unter anderem auch ein Protest gegen diesen Sieg. Als es aber zur Bildung von dogmatisch-theologischem Konsensus kam („Augsburgische Konfession" 1530 und die anderen Bekenntnisse bis zur „Formula Concordiae" 1578), war die Beteiligung der Ortskirchen an der Rezeption schwach. Nicht die Kirchen mit ihren Gläubigen billigten den Bekenntnis-Konsensus der Theologen, wie er sich in den Bekenntnisschriften manifestiert. Das taten statt ihrer die evangelischen Fürsten und Magistrate. In einigen Kirchengebieten bekundeten die Geistlichen ihre persönliche Rezeption des konfessionellen Konsensus durch ihre Unterschrift anläßlich ihrer Ordination. Den zentralistischen Papalismus war man los, um statt seiner den nicht minder tyrannischen Caesaropapismus einzutauschen. Von ortskirchlicher Mitwirkung an der Entwicklung von universaler Lehre und Bekenntnis aber, wie sie in den ersten Jahrhunderten der Kirche üblich war, konnte weder im Katholizismus noch im Protestantismus ernsthaft mehr die Rede sein.

Wenn daher heute die Kirchen zur Rezeption ökumenischer Konsensustexte aufgefordert werden – wie das in der zitierten Rede Moltmanns in Lausanne geschah –, dann muß man sich der Geschichte der Rezeption zur Lehre und zur Warnung erinnern. Denn so notwendig und förderlich die ortskirchliche Rezeption ökumenischer Konsensustexte für die Gemeinden und die Entwicklung ihres mündigen ökumenischen Verantwortungsbewußtseins ist, so schwierig ist sie auch. Die Beobachtungen in denjenigen Kirchen, die den Versuch einer breiten Rezeption der Leuenberger Konkordie gewagt haben, verdeutlichen die Schwie-

rigkeiten. Aber diese Beobachtungen ermutigen auch, den Rezeptionsvorgang nicht auf die Kirchenleitungen im engen Sinn des Wortes zu beschränken. Die Ortskirche hat auf dem Gebiet der Lehre und Verkündigung ebenso Recht und Pflicht zu verantwortlicher Teilhabe an Entscheidungen wie die Mitglieder kirchenleitender Zentralorgane.

Was wir über Begriff und Wirklichkeit der „Rezeption" ermittelt haben, muß sich an dem bewähren, was wir unter „ökumenischen Konsensustexten" verstehen: Was genau meinen wir, wenn wir diesen Begriff benutzen? Welche Arten ökumenischer Konsensustexte gibt es? Von welchen Verfassern oder Verfassergruppen wurden sie produziert? Wie reagieren die Kirchen? Wo liegen Sinn und Grenze ökumenischer Konsensustexte?

Versuchen wir eine Definition: *Ein Konsensustext ist der Entwurf einer Vereinbarung, die einen Konsensus dort feststellt, wo zuvor Dissensus herrschte.* Folglich bezweckt ein „ökumenischer" Konsensustext den Abschluß einer Vereinbarung, durch welche Eintracht wiederhergestellt werden soll zwischen Kirchen, die sich in der Vergangenheit voneinander getrennt oder sich auseinandergelebt hatten. Das Ziel des ökumenischen Konsensustextes ist also die Einheit der Kirche. Die „Rezeption" des Textes durch die Kirchen soll sie erbringen helfen.

Ökumenische Konsensustexte können von sehr unterschiedlichem Inhalt sein, je nachdem welche Partner beteiligt sind und welcher Art die Trennungsgründe waren, die zu überwinden sind: Man hat gelernt, zwischen „theologischen" und „nichttheologischen" Trennungsursachen zu unterscheiden. Das Konsensuspapier muß darüber hinaus berücksichtigen, durch welche Entwicklungen die Partner seit der Trennung möglicherweise verändert wurden; der Konsensus, der angestrebt wird, soll ja nicht nur Vergangenheit aufarbeiten, sondern auch für die Gegenwart brauchbar sein.

Schließlich lassen ökumenische Konsensustexte erkennen, wie weit die Partner noch voneinander entfernt sind oder wie nahe sie einander kamen. Mancher Konsensustext trägt seine Bezeichnung zu Recht, weil er zur Unterschriftsreife gediehen ist und von den entsendenden Partnerkirchen sofort oder nach einigen wenigen Veränderungen rezipiert werden kann. Hierbei denkt man etwa an die Leuenberger Konkordie zwischen lutherischen und reformierten Kirchen Europas. Konsensustexte dieser Qualität existieren nur wenige. Daneben finden sich Papiere unterschiedlicher Art, Qualität und Zielrichtung, die ebenfalls gelegentlich als „ökumenische Konsensustexte" vorgestellt werden. Es handelt sich dabei um Studienpapiere oder Schriftsätze programmatischen Charakters, von denen einige allein wegen ihres Umfanges sich nicht als Konsensustexte eignen. Andere sind zu wenig konkret, wieder andere behandeln nur Teilaspekte. In dieser

Hinsicht hat die vor 4 Jahren erschienene gemeinsame Denkschrift einiger evangelischer und katholischer Universitätsinstitute für Ökumene ein gewisses Aufsehen erregt. Die Denkschrift wollte erweisen, daß es in der Frage des kirchlichen Amtes keine kirchentrennenden Differenzen mehr gäbe, vergaß aber das Papstamt.

Wenn wir daher den eingangs zitierten Satz von Jürgen Moltmann lesen, demzufolge „die Theologen die kirchentrennenden Differenzen in der Lehre überwunden haben", fragen wir, auf *welche* ökumenischen Konsensustexte sich Moltmann bezieht. Handelt es sich um unterschriftsreife Vereinbarungsentwürfe – wenn ja, um welche? – oder sind hier lediglich die sehr erfreulichen Beratungsergebnisse einiger evangelisch-katholischer Konsultationen etwas zu euphorisch kommentiert worden? Dies Bedenken scheint Moltmann dann selbst zu empfinden, wenn er einige Zeilen weiter die Kirchen auffordert, „ökumenische Synoden und Konzile ein(zu)berufen". Also ist die Arbeit bis zum Zustandekommen eines tragfähigen Konsensus, den die Kirchen dann auch rezipieren können, erst noch zu leisten. Zu leisten freilich auf der Basis der erwähnten theologischen Vorarbeiten.

Zum Abschluß unserer Begriffsbestimmung bleiben die Fragen der Verfasserschaft und der Autorität ökumenischer Konsensustexte zu klären. Normalerweise werden Konsensustexte von delegierten Verfassergruppen erarbeitet. Es gibt aber auch ökumenische Konsensustexte, die zunächst von einem einzelnen verfaßt und erst in späteren Stadien durch Gruppen übernommen wurden. So zum Beispiel das berühmte Faith and Order-Dokument über „die Einheit, die wir suchen". Dieser Text wurde Ende der fünfziger Jahre von Bischof Lesslie Newbigin konzipiert und zur Diskussion gestellt. In St. Andrews 1960 wurde er von Faith and Order aufgenommen, in Neu-Delhi 1961 von der III. Vollversammlung erörtert, ergänzt und akzeptiert. Die IV. Vollversammlung Uppsala 1968 fügte aufgrund der zwischenzeitlichen Diskussion weitere, wesentliche Dimensionen hinzu, bis die V. Vollversammlung Nairobi 1975 ihm eine fortsetzende Ergänzung erarbeitete.

Die Autorität dieses ökumenischen Konsensustextes beruht erstens auf der inhaltlichen Aussage des Textes, zweitens auf dem Grad von Konsensus, den er während seiner Entstehungs- und Wachstumszeit zu mobilisieren vermochte. „Ökumenisch" sind auch solche Konsensustexte zu nennen, die im Rahmen des Ökumenischen Rates, aber nicht im Kontext der Bemühungen von Faith and Order entstanden sind; man denke hier an einzelne Resolutionen der Genfer Sozialkonferenz von 1966 oder an entsprechende Beschlüsse der Vollversammlungen. Zu den ökumenischen Konsensustexten sind schließlich diejenigen zu zählen, die außerhalb des ÖRK, aber unter Beratung durch Faith and Order

– etwa bei Unionsverhandlungen – zustande kamen. Sie sind zwar geographisch oder konfessionell eingeschränkt, zielen aber auf die Einheit der Kirche und haben daher als „ökumenisch" zu gelten. Das gleiche Urteil ist hinsichtlich solcher Konsensustexte angebracht, die zwar ohne Beteiligung des ÖRK entstanden, aber dem gleichen Ziel dienen. Hierzu wäre etwa der „Malta-Bericht" von 1970 zu rechnen, der als Ergebnis mehrjähriger Beratungen einer gemischten lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe entstand. Im Unterschied zur Leuenberger Konkordie ist er noch nicht ausgereift, enthält aber das Potential, um ein Konsensustext zu werden.

Es ist nun die Frage zu klären, welchen Weg die ökumenischen Konsensuspapiere im engeren Sinne, also die im Bereich des 50jährigen Wirkens von Faith and Order im Dienst an der Einheit der Christen entstandenen Texte genommen haben. Wieweit vermochten sie Konsensus zu entwickeln und was haben die Kirchen mit ihnen getan?

Der erste ökumenische Konsensustext aus der Arbeit von Faith and Order entstand im Verlauf der Zweiten Weltkonferenz in Edinburgh 1937. Es handelte sich um die einstimmig gebilligte Erklärung über Gottes Gnade. Ein zentraleres Thema gibt es kaum; um dies Thema hatte es im Verlauf der Glaubensgeschichte viele Auseinandersetzungen gegeben, schon in der Kirche der ersten Jahrhunderte, aber auch im Reformationszeitalter und danach. Um so erstaunlicher ist es, daß Faith and Order nach nur kurzer Zeit seines Wirkens einen Text zu erarbeiten vermochte, dem Anglikaner, Reformierte, Lutheraner, Orthodoxe und Methodisten einhellig zustimmten.

Diese Tatsache widerlegte die Befürchtungen der vielen, die von der Arbeit von Faith and Order ein Wiederaufleben der traditionellen Streitigkeiten erwarteten. „Lehre trennt – Dienst vereint", so hatte man in den Kreisen der Pragmatiker orakelt. Das Gegenteil trat ein. Moltmann hat mit Recht auf diesen Umstand hingewiesen (ÖR H. 3/1977, S. 288).

Allerdings bleibt die Frage, was denn nun weiterhin aus diesem ökumenischen Konsensustext geworden ist. Yves Congar führt in seiner Lausanner Jubiläumsrede (S. 270 ff.) dazu folgendes aus: „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" (S. 272). Eine förmliche Rezeption dieses Textes fand tatsächlich von keiner Seite statt. Die Kirchen waren zu dieser Zeit noch gar nicht auf eine solche Möglichkeit vorbereitet; Faith and Order hatte auch nichts dergleichen vorgeschlagen. Das Wichtigste war vielmehr, daß man die Zusammenarbeit in den zentralen Fragen wieder erlernte und einander zu vertrauen begann. Das hatte Faith and Order

zuwege gebracht. Im übrigen waren die wenigen, bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges verbliebenen Monate eine ungünstige Zeit für die Diskussion der Gnade.

Blieb aber darum dieser ökumenische Konsensus über die göttliche Gnade „ohne Zukunft" (S. 272)? Keineswegs. Er wurde vielmehr zur Basis des wachsenden Vertrauens, dessen die Arbeit von Faith and Order sich in den Kirchen erfreute. Er lieferte den Beweis, daß Studien- und Gesprächsgruppen den Konsensus und damit die Einheit der Kirchen in den Bereich des Realisierbaren zu rücken vermochten. Und wenn auch die Kirchen diesen Konsensustext noch nicht unmittelbar rezipierten, so wurde hier doch das Modell der kommenden, intensivierten Faith and Order-Arbeit am konkreten Beispiel demonstriert. Diese Art Konsensustext fand Nachfolger; er hatte Resignation in Zuversicht verwandelt.

Diese Zuversicht war auch nötig, denn fünfzehn Jahre mußten verstreichen, ehe es eine Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung gab: sie fand 1952 in Lund statt. Die harte Zeit des Krieges und der systematischen Auseinandersetzung mit den totalitären Ideologien hatten der Theologie verstärkte Impulse in Richtung auf das Bedenken der zentralen Fragen des christlichen Heilsglaubens vermittelt. Dementsprechend änderten sich die Arbeitsmethoden in Faith and Order. An die Stelle der statistischen, historischen und komparativen Fallstudien traten systematische Entwürfe, um den Konsensus zu fördern.

Charakteristisch für diese Wendung ist ein Teil des Lunder Konferenzberichtes: „Wir können die eine Kirche nicht dadurch bauen, daß wir versuchen, unser verschiedenartiges Erbgut auf geschickte 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 und zur Lehre vom Heiligen Geist behandelt wird" (S. 272). Diese Wendung ist von Bedeutung. Sie besagt, daß man die Einheit der Kirche verfehlt, wenn man die Lehre von der Kirche isoliert betrachtet und aus den unterschiedlichen ekklesiologischen Konzepten der getrennten Konfessionen – additiv oder subtraktiv – ein Gemeinsames zu erheben versucht. Denn die Kirche besteht ja nicht *neben* dem, was Gott in Christus getan hat und im Heiligen Geist heute tut. Sie ist vielmehr unmittelbar Instrument, durch das die Früchte des Heilswerkes Christi mittels der schöpferischen Macht des Gottesgeistes zu den Menschen kommen. Die christologische und pneumatologische Interpretation der Ekklesiologie sind also nicht nur theoretisch-systematische Postulate, sondern Lebensrealitäten, die die Kirche erfährt und ohne die ihre Einheit nicht begriffen und ergriffen werden kann.

Diese Einsicht ändert Sinn und Gestalt von Konsensustexten, die der Arbeit von Faith and Order erwachsen; sie ändern auch Sinn und Gestalt der Rezeption dieser Arbeit durch die Kirchen. Das wird deutlich, wenn man die Darstellung der ersten Phase der Faith and Order-Arbeit bis 1948 (T. Tatlow in: Rouse-Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517–1948, Bd. II, Göttingen 1958) vergleicht mit der Fortsetzung, die die zweite Fassung beschreibt (M. Handspicker in: Harold Fey, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, Göttingen 1975).

Tatlow schildert die Entstehung der Idee von Faith and Order zu einer Zeit, da theologischer Liberalismus, religionsgeschichtliche Forschung und ein ethizistisches Christentumsverständnis vorherrschen. In dieser Zeit ist die Ausbildung einer statistischen, komparativen Methode sachgemäß, die einzelne Bereiche möglicher Übereinstimmung isoliert und hier das Mögliche in Gestalt von entsprechenden Studien und Konsensuspapieren zu leisten versucht. Nach dem Zweiten Weltkrieg ändert sich das alles. Es entstehen, wie Handspickers Darstellung zeigt, kaum Texte, die die Kirchen so ohne weiteres rezipieren können.

Es wäre geradezu sinnlos und der nunmehr erkannten Entwicklungsstufe der Einheit und Erneuerung der Christenheit aus den Kräften des Geistes Christi nicht gemäß, wollten die Kirchen Phase für Phase des sich entfaltenden Faith and Order-Gesprächs wie Verträge behandeln, so als wäre der Vorgang der Einigung der Christenheit primär ein Papiervorgang. Viel wichtiger ist statt dessen, daß sich die Kirchen selber in den Dialog hineinbegeben – statt nur Delegierte zu Faith and Order zu entsenden –; daß sie sich also mit den Partnerkirchen unmittelbar einlassen, sie kennenlernen, ihre andere Spiritualität, Theologie, Frömmigkeit, Moral, Mission und Diakonie zu verstehen und zu schätzen versuchen und daß sie sich innerhalb dieser Einsichten und Lebensvorgänge dann auch intensiv am Faith and Order-Dialog beteiligen.

Auf diese Weise erhalten Konsensuspapiere und Rezeption einen neuen Stellenwert. Dies neue Wahrheitsverständnis zeigt sich etwa in einer Formulierung von Aufgaben eines Unionsgesprächs, an dem Faith and Order beteiligt war. Die Partner dieses Dialogs (der sechziger Jahre) sollen nicht entdecken, so heißt es, „wie wir die verschiedenen Traditionen auf einen gemeinsamen Nenner reduzieren können", sondern statt dessen die ganze Fülle dessen suchen, „was wir heute gemeinsam als den Glauben der Kirche bekennen müssen" (Fey, S. 192). Diese *„pleromatische"* Sicht des Konsensusgesprächs ist bezeichnend für die neue Phase der Faith and Order-Arbeit; sie hebt das Suchen nach der Wahrheit aus der Sphäre des bloß Theoretischen heraus und setzt es in Beziehung zum lebendigen Wirken der Gemeinde.

Schon auf der I. Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 wurden solche neuen Klänge hörbar, als man beim Versuch der Bestimmung des Wesens der Einheit formulierte: „Gott hat seinem Volk in Jesus Christus eine Einheit gegeben; nicht wir haben sie erreicht, sondern Er hat sie geschaffen" (Fey, S. 194). Das heißt: Der dreieinige Gott selber ist in seiner Gemeinde einheitsstiftend und einheitsfördernd tätig, und zwar als der barmherzige Vater, der den Verlorenen sucht, als der Sohn, der mit seinem Opfer den Menschen versöhnt, und als der Geist, der neuschafft und zusammenfügt.

Dieser theozentrischen Tendenz der neuen Arbeitsphase von Faith and Order entsprechen die weiteren Texte der fünfziger und sechziger Jahre, wie sie etwa zum Wesen der Einheit, zur Lehre von der Kirche, zum Gottesdienst, zum Geistlichen Amt, zur Tradition, aber auch zu konkreten Unionsplänen erarbeitet wurden. Zugleich versuchten sie, von dieser Basis her die missionarische Orientierung des Ringens um Einheit zu vertiefen, die die Faith and Order-Arbeit seit Anbeginn kennzeichnete.

Besonders umfassend ist die Behandlung des Themas der äußeren Einheit geworden. Die Dritte Faith and Order-Konferenz (Lund 1952) sagte hierzu: „Wir sind einhellig der Meinung, daß es nicht zwei Kirchen gibt, die eine sichtbar und die andere unsichtbar, sondern nur *eine* Kirche, die hier auf Erden sichtbar werden muß" (Fey, S. 195). Wie auch von den schon genannten Texten, so wurde ebenso von diesem Text keine förmliche Rezeption durch die Kirchen erbeten. Aber *in* den Kirchen selber wurde das Gespräch um die damit implizierten Fragen geführt, so daß sich die meisten von ihnen mit Faith and Order weiter voranbewegten und ökumenisches Denken und Vertrauen sich so vertieften.

Die II. Vollversammlung des ÖRK (Evanston 1954) nahm die Lunder Resolution von der Sichtbarkeit der Kirche auf und bekräftigte sie: Die Einheit müsse manifest werden „nicht um der Kirche ... willen, sondern um der Welt willen ... Das Sein und die Einheit der Kirche gehören zu Christus und deshalb zu seiner Sendung" (Fey, S. 196).

In der Linie des theozentrisch-trinitarischen Verständnisses der Kirche und ihrer Einheit lag es, wenn die Vierte Weltkonferenz für Faith and Order (Montreal 1963) weitere Studien über „das rechte Verhältnis von Schöpfung und Erlösung" autorisierte. Seit langem spürte man, wie nötig eine genauere Kenntnis der Kirche als Teil der Schöpfung sein mußte. Die Frage der „nichttheologischen Faktoren" lag damit auf dem Tisch: „Solche Faktoren haben enorme Macht über uns gewonnen. Sie sind nicht zufällig entstanden, vielmehr sind sie gründlich mit der irdischen Geschichte und der menschlichen Sünde verquickt" (Fey, S. 201 f.).

Um hier voranzukommen, wurde das Problem der „Institutionen" untersucht (1955 ff.); es folgten in gleicher Tendenz die Studien über „Geist, Ordnung und Organisation" (1964), „Schöpfung, neue Schöpfung und Einheit der Kirche" (1964), „Gott in Natur und Geschichte" (1967) sowie „Der Mensch in Natur und Geschichte" (1967 ff.). Daß die Kirchen an diesen Studienvorhaben besonders engagiert teilnahmen, hat sicher seine Hauptursache in der Relevanz der Thematik, deren konkrete Auswirkungen die Kirchen in ihrem Alltag spürten. Möglicherweise kommt diese Studienserie aber auch „einem der lebhaftesten Wünsche des naturwissenschaftlichen Zeitalters entgegen: die Naturelemente auch des geschichtlichen Lebens hervorzuheben und zu betonen, um damit der Wirklichkeit ansichtig zu werden" (E. Nolte, Der Nationalsozialismus, Frankfurt 1973, S. 150).

In diesem Falle könnte das starke theologische Forschungsinteresse an der Aufhellung der „nichttheologischen Faktoren" auch ein Ausdruck einer neuscholastischen Tendenz sein, zwischen Natur und Gnade bestehende, seinsgemäße Relationen aufzuweisen. Angesichts der Missionsdimension im ökumenischen Einheitsdialog sind solche Tendenzen nicht unverständlich, könnten sie doch im Gespräch der Christen mit säkularen und religiösen Heilslehren dienlich sein. Gleichwohl muß man fragen, wieweit solche Tendenz biblisch ist und dem Zeugnis von der Souveränität, Kontingenz, Verborgenheit und Alleinwirksamkeit des in Natur und Geschichte tätigen Gottes entspricht.

Auch in diesem Zusammenhang wird erneut deutlich, wie sinnvoll und notwendig der theologisch-dogmatische Dialog der getrennten christlichen Kirchen ist; sinnvoll und notwendig im Interesse der *Einheit der Christen,* sinnvoll und notwendig angesichts des *gesamtchristlichen Missionsauftrages* und der dafür unerläßlichen Erneuerung christlichen Verkündigens und Lebens, sinnvoll und notwendig aber vor allem deswegen, weil der ewige Logos Mensch wurde und weil wir Christen im Hören, Verstehen und Tun dieses menschgewordenen Wortes das Leben empfangen. Insbesondere evangelische Christen erkennen zustimmend, wie sehr nun das Ringen um das rechte Verstehen und Auslegen dieses Wortes den Weg der ökumenischen Bewegung bestimmt; denn darauf zielt ja die Bemühung um Konsensustexte und ihre Rezeption als Basis kommender Einheit. Dies Ringen hat erfreuliche Teilergebnisse gezeitigt. Aber ungleich mehr ist notwendig. Jürgen Moltmann hat recht, wenn er sich dem Kreise derjenigen anschließt, die seit zwei Jahrzehnten ein universales Konzil – möglicherweise eine Serie von Konzilien – zur Wiedererringung der Einheit fordern. Der Dialog darf nicht länger eine Sache der Experten bleiben.

Und er darf sich nicht länger auf die Bemühung um den theologischen Konsensus, auf den Konsensus im Wort, beschränken. Denn „Einheit der Kirche"

beruht auf mehr als auf *theologischem* Konsensus. Das haben auf ihre Weise schon die großen Theologen des romantischen Idealismus gewußt – Schleiermacher etwa oder J. A. Möhler –, wenn sie Einheit und Erneuerung der Kirche vor allem von einer konsequenten Theologie des Heiligen Geistes erwarteten. Daß dabei zu viel romantische Organlehre und zu wenig biblische Christologie Verwendung fand, ist längst erkannt und richtiggestellt. Die generelle Tendenz aber war zutreffend. Auch unsere orthodoxen Gesprächspartner der Gegenwart stellen ähnliche Fragen und weisen auf die bekannten Engführungen eines zu abstrakt geratenen Wortverständnisses hin. Von der streitlustigen protestantischen Orthodoxie über die rationalistischen und ethizistischen Spielarten der Aufklärung und des Pietismus bis hin zum Verbalismus der kerygmatischen Theologie, der Christokraten und der Konfessionalisten reichen die uns allen bekannten Beispiele. Kann erwartet werden, daß die Einheit der Kirche manifest wird, wenn wir uns dabei allein auf wissenschaftlich-theologische Konsensusermittlung beschränken?

Tatsächlich sehen wir, daß die „inoffizielle" Rezeption von Einheit durch Gemeinden aller Konfessionen längst begonnen hat, wobei die Theologie allerdings oft vergessen wird. Wir kennen Zehntausende von Beispielen für gemeinsam gefeierte Gottesdienste, für gegenseitiges Fürbittgebet, für persönliche Begegnung und für Zusammenarbeit zwischen konfessionell noch Getrennten: „Es bildet sich langsam eine Einheit unter Christen heraus – und wird manchmal auch wirklich gelebt – ohne Einheit der Kirchen" (Congar in: ÖR H. 3/1977 S. 282). Auch die Kirchenleitungen haben an dieser Bewegung Anteil, vermitteln hier und dort auch Impulse oder Korrekturen, stellen sich aber nicht abseits. Junge Christen sind für diese Begegnung besonders aufgeschlossen, aber auch Vollversammlungen konfessioneller Weltbünde öffnen sich für diese faktische, spirituelle Rezeption von Einheit.

Es ist sicher nicht unverständlich, wenn viele in dieser neuen Wirklichkeit des interkonfessionellen Klimas das schöpferische und erneuernde Wirken des Heiligen Geistes zu erkennen meinen. Er ist ja ein Geist der Einheit, der Liebe und der Versöhnung, ebenso wie er der Geist der Wahrheit ist.

Die Wiederentdeckung der Dimension des Heiligen Geistes in den letzten Jahren gleicht einem frischen Wind, der sich erhebt gegen die Verschuldung und den Rationalismus der Theologie, aber auch gegen ein absicherndes Denken in Normen und Institutionen; sie konfrontiert uns mit dem Außergewöhnlichen und öffnet uns für die Zukunft. Sie ist „die bedeutendste Wiederentdeckung" der ökumenischen Bewegung (Nissiotis in: ÖR H. 3/1977 S. 297). Wurde im 4. Jahrhundert das biblische Zeugnis der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater erforscht und artikuliert, so entdecken wir heute die Per-

sonhaftigkeit und Wesensgleichheit des Geistes. Er bewirkt die dynamische Einheit in den Personen der Trinität, von hier aus die Einheit zwischen Gott und Menschen. Durch Gott den Geist wird die Welt geschaffen und erneuert, wird die Menschwerdung des Sohnes bewirkt; in Ihm vollzieht Christus seinen messianischen Auftrag, durch Ihn wird Er von den Toten erweckt, wird am Pfingsttag die Kirche begründet und in die Sendung gerufen. Gott der Geist führt uns in alle Wahrheit, schenkt uns den Zugang zum Vater, die Freiheit in Christus und die eschatologische Hoffnung.

So wichtig die Wiederentdeckung der Pneumatologie und ihrer trinitarischen, christologischen, ekklesiologischen, ethischen und eschatologischen Bezüge ist, so problematisch kann sie ohne diese Bezüge sein. Es haben sich in der Christenheit unter dem Eindruck der Entdeckung der Geistlehre und Geistwirklichkeit allerlei zentrifugale Bewegungen gebildet. Sie sind gekennzeichnet durch ein Drängen auf unmittelbare Geisterfahrung, durch radikale Auflehnung gegen Theologie, gegen Kirche als Institution und gegen das Amt. Diese Tendenz zum Enthusiasmus ist die Ursache dafür, daß die Wiederentdeckung der Dimension des Pneuma und seiner Gnadengaben noch nicht viel zur Einheit der Kirche beigetragen hat. Wie kann sich das ändern? Dadurch, daß wir wieder lernen, mit Gott dem Geist in der Kategorie der „Epiklese" – der „Herabrufung" oder „Anrufung" – umzugehen und aus diesem Wandel unserer Haltung Ihm gegenüber dann auch Konsequenzen in Theologie und Spiritualität zu ziehen. Die Epiklese bewahrt uns davor, den Gottesdienst als unpersönliche Kraft anzusehen, die der Mensch in seine Verfügung nehmen kann.

Denn wer Gott den Geist anbetet und um sein Kommen bittet, der begegnet seinem souveränen Herrn. Die Anrufung ist die Vorbedingung für die Ausgießung des Geistes, aber die Ausgießung ist keine automatische Folge der Epiklese; sie geschieht kontingent, souverän, von Gott her und dann freilich als die große Verwandlung der Menschen und der Schöpfung insgesamt.

Aus diesem Grunde wird unter Christen die Anrufung des Vaters um die Sendung des Geistes, der um der Heilstat des Sohnes willen die Kirche ins charismatische Leben ruft, zum Höhepunkt des Gottesdienstes. Die Epiklese ist wesentlicher Teil des Glaubens der Christen und Wesensmerkmal der Kirche, stellt sie doch nichts anderes dar als die permanente Anrufung des Vaters um die Sendung des Geistes, der die Glaubenden in den Leib Christi verwandelt. Wenn wir die Kirche so von der Epiklese her verstehen, dann wissen wir uns voll und ganz von der Barmherzigkeit Gottes abhängig und nehmen auch die Knechtsgestalt der Kirche – nach dem Bilde Christi – ernst. Der charismatische Reichtum des Geistes Gottes wird spürbar.

„Andererseits erinnert uns die Epiklese, gerade weil sie sich durch die Institution (Gottesdienst, Amt, Gemeinde) vollzieht, daran, daß wir das Glaubensgeschehen nicht als einen Gegensatz zur Institution ansehen dürfen" (ÖR H. 3/1977 S. 306). Der Geist will die ekklesiale Struktur vielmehr unaufhörlich reinigen, korrigieren, erneuern. Von der Epiklese her verstehen wir auch das geistliche Amt neu: es ist „untrennbar verbunden mit der Gemeinschaft der Charismatiker" (S. 312). Das gilt auch für das bischöfliche Amt. Mit „apostolischer Sukzession" ist nicht ein monarchisches Privileg gemeint. Vielmehr kommt darin die persönliche wie die kollegiale Dimension des Amtes der Geistträger zum Ausdruck, das die Aufgabe hat, „im Namen aller Mitglieder der eucharistischen Gemeinschaft die charismatische Autorität der allgemeinen Kirche an jedem Ort zu bekunden" (S. 312).

Nach orthodoxer Auffassung baut die Epiklese die Kirche auf ihrem ursprünglichen Fundament und lehrt uns authentische Pneumatologie. Sie zeigt uns vor allem, was für einen Gott wir haben: nämlich einen in Bewegung befindlichen, unruhigen Gott, der stets in Wechselbeziehung lebt, weil sein Wesen die sich schenkende Liebe ist. Die Epiklese zeigt uns, daß das Dogma der Trinität nichts zu tun hat mit statisch-idealistischer Seins-Spekulation. Gott kommt, weil Er liebt, immer auf uns zu. Diese trinitarische Geistlehre, wie sie die Epiklese zeigt, erschließt uns die charismatische Gnadenrealität. Sie erschließt uns aber auch einen neuen Zugang zur Einheit der Kirche.

Die „epikletische" Pneumatologie, deren Grundlage die gemeinsame Anrufung des Geistes durch die verschiedenen Kirchen bildet, enthüllt uns eine Realität, an der wir auch als Mitglieder *getrennter* Kirchen teilhaben. Die gemeinsame Epiklese transzendiert die Schranken zwischen uns und läßt uns daher diese kirchliche Realität zwischen uns Getrennten erkennen, die man auch „Ekklesialität" nennen kann. Wir erkennen sie erstens am eucharistischen und charismatischen Wesen der Kirche, das hüben wie drüben lebt und Frucht bringt, zweitens an der prophetischen Dimension der Kirche, die die Kirchen gemeinsam in der gegenwärtigen Welt betätigen.

Nichts kann diese Realität auslöschen, an der wir alle teilhaben, obgleich wir „getrennten" Kirchen angehören. Unter der Leitung des Heiligen Geistes gelangen wir zu der „Überzeugung, daß es ganz einfach undenkbar ist, daß wir jenseits unserer Spaltungen nicht Teil jenes Stromes sind, in welchem die lebendigen Wasser des Geistes fließen, daß wir nicht gemeinsam in der Tradition der Einen und Apostolischen Kirche stehen" (Nissiotis in: ÖR H. 3/1977 S. 311).

Im Blick auf unser Thema gelangen wir zu folgender Feststellung: Die Einheit der Kirche kündigt sich an im Wurzelboden lebendiger Ekklesialität, der erwächst, wo Getrennte den Heiligen Geist anrufen. Ekklesialität ermöglicht

charismatisches Leben, auch beim Suchen und Rezipieren von theologischem Konsensus. Ohne die Gnadengabe der Wahrheitserkenntnis kann es keine „versöhnte Unterschiedenheit", keine „konziliare Gemeinschaft" und also keine manifeste Einheit geben.

Dies spirituelle Wachsen der Einheit der Kirchen umfaßt, wie wir alle beobachten können, die Mitgliedskirchen des ÖRK ebenso wie Kirchen, die dem Rat nicht angehören, vor allem die römisch-katholische Kirche. Solche Einheit hat Erneuerung ebenso zur Voraussetzung wie den theologischen Konsensus und die gegenseitige Anerkennung aller Ämter einschließlich des Papstamtes. Es ist faszinierend, in einer Zeit zu leben, wo solche Erwartung nicht mehr als Utopie, sondern als realistisch gelten darf. Möge Gott das Gebet der Seinen um Einheit in der Wahrheit und um Erneuerung erhören!

Rezeption — ein Zentralbegriff der ökumenischen Diskussion oder des Glaubensvollzugs?

Ein Vergleich zweier Veröffentlichungen

VON FRANZ WOLFINGER

Die Literatur, die sich mit dem Begriff und der Sache der Rezeption beschäftigt, ist noch nicht sehr umfangreich. Um so ungewöhnlicher ist die Tatsache, daß kurz nacheinander in einem Jahr zwei Publikationen zum Thema erscheinen, die ursprünglich auch in einer Zeitschrift stehen sollten: G. Gaßmann reflektiert die „Rezeption im ökumenischen Kontext" (ÖR H. 3/1977, S. 314–327); der Verfasser beschäftigt sich mit ihrer theologischen und ökumenischen Bedeutung (Catholica, H. 3/1977, S. 202–233). Beide Aufsätze konvergieren in vielen Punkten der Beschreibung von Rezeption; beide haben verschiedene Ausgangspunkte und setzen so unterschiedliche Akzente, daß sich ein Vergleich lohnen mag, zu dem der Unterzeichnete von der Redaktion der Ökumenischen Rundschau dankenswerterweise Gelegenheit erhielt.

1. Rezeption ist ein noch ungewohnter theologischer Begriff. Erwachsen aus der Beschäftigung der Ökumene mit dem Phänomen „Konzil – Konziliarität" und seiner Bedeutung für Kirche – im II. Vatikanum neu relevant geworden –, ist Rezeption ursprünglich ein Komplementärbegriff zu Konzil. Sie dient der Beschreibung jenes eigentümlichen Vorgangs der Annahme oder Ablehnung oder Modifikation von Konzilsbeschlüssen durch einzelne Schulen, durch Glaubensgemeinschaften, Ortskirchen oder die gesamte Kirche – ein Vorgang, der jedes Konzil begleitet und trotz der unfehlbaren Führung des Hl. Geistes, trotz formaler Verpflichtungsautorität der Bischöfe über Wahr oder Falsch, über Wirksam oder Unwirksam der Konzilien nachträglich, aber formlos befindet. In diesem Sinn behandeln die Ökumene und einige katholische Autoren der späten sechziger und frühen siebziger Jahre das Problem (vgl. meine Hinweise in Teil I).

Gegenwärtig spricht die ökumenische Diskussion immer häufiger von Rezeption. Die Annahme der Leuenberger Konkordie etwa oder der Konsenstexte von Accra; die vielen weiteren Übereinstimmungen in Lehrgesprächen; die gemeinsame ökumenische Praxis von Nachbargemeinden und vieles mehr mag, wie Gaßmann betont, die Frage aufdrängen, ob und wie diese Gemeinsamkeiten ihre Auswirkung auf die Einigung der getrennten Kirchen haben. Rezeption ist ganz sicher die richtige Beschreibung dieses Vorgangs, weil hier ähnlich wie bei der Konzilsrezeption die Übernahme und Integration von Einsichten erfolgt,

die für Glaube und Kirche, für den einen Glauben und die Einheit der Kirche(n) von Bedeutung sind. Wegen der Bedeutung für Einheit und Glaube ist eine doppelte Ausweitung des Rezeptionsverständnisses gegeben: Der Terminus wird zum einen häufiger verwandt. Er bezeichnet aber auch nicht mehr nur die Übernahme von Konzilsbeschlüssen, sondern allen Austausch sonstiger ökumenisch bedeutsamer Einsichten. Es liegt auf der Hand, daß diese Sinnerweiterung des Begriffs auch eine Verschiebung der Bedeutung beinhaltet. Rezeption diente ursprünglich der Einheit, indem in der einen Ökumene der ungetrennten frühen Kirche die einzelnen Orts- oder Regionalkirchen durch gegenseitige Rezeption zur Auferbauung der einen Kirche beitrugen; heute dagegen soll oder kann Rezeption der Einheitsfindung aus unterschiedlicher Herkunft der Wahrheitsmomente dienen. – Kann Rezeption das leisten? Darf sie das bewirken? Und kann sie dabei, wie bei den früheren Konzilien, über den Inhalt des zu Rezipierenden, über seine Wahrheit oder Falschheit mitentscheiden – ein Aspekt, der bei Gaßmann in seiner Bedeutung für alle Phasen des Rezeptionsprozesses eigentlich nie hervortritt?

2. Rezeption wird damit zu einem Grundbegriff des ökumenischen Gesprächs; sie ist offenbar mit ihren Implikationen und Konsequenzen nicht in Frage gestellt. Katholische Gesprächspartner können dem nicht ohne weiteres folgen. Denn nach kirchenamtlicher katholischer Auffassung steht das Recht und das Vermögen, über Wahrheit und Geltung von Glaubenssätzen zu befinden, in letzter Instanz den beiden außerordentlichen Institutionen des Lehramts, dem Konzil in Einheit mit dem Papst und dem ex cathedra unfehlbar lehrenden Papst allein, zu. Ein Konzil ist rechtskräftig und vollgültig, wenn es vom Papst bestätigt ist und ein einmütiger Konsens der Bischöfe (für das II. Vatikanum eine Zweidrittelmehrheit) vor der päpstlichen Bestätigung erreicht ist – die übrigen Gläubigen (nicht teilnehmende Bischöfe, die anderen Gläubigen) haben die Pflicht der gehorsamen Annahme. Wenn aber Rezeption auf das Problem des geleisteten oder verweigerten Gehorsams reduziert scheint, wenn die Geschichte langwieriger, oft spannungsgeladener Rezeptionsprozesse durch die formale Lösung der katholischen Theologie gemäß dem I. Vatikanum und dem CIC aufgehoben zu sein scheint, dann bedarf es begründeter historischer Nachweise und theologischer Reflexionen, damit die Rezeption ihren hohen Stellenwert bekommt und den Charakter der Beliebigkeit oder des Querulantischen verliert. Hier ist der Punkt der größten Unterschiede zwischen Gaßmanns und meinen Ausführungen: Mir schien es von meinen katholischen Voraussetzungen her unverzichtbar, einige möglichst exemplarische historische Beispiele anzuführen und zu analysieren, um den theologischen Stellenwert der Rezeption zu erreichen, den Gaßmann offenbar voraussetzen darf.

3. Das Ergebnis beider Überlegungen konvergiert in der Überzeugung, daß das Verständnis von Rezeption erweitert werden muß:

einerseits gegenüber dem bisherigen Verständnis im Raum der Ökumene, das auf Rezeption der Konzilien beschränkt war;

andererseits gegenüber katholischem Verständnis, das Rezeption als Angelegenheit des Amtes ansah und anderen Gruppen in der Kirche nur die Möglichkeit des Gehorsams beließ.

Formal ist in der Erarbeitung des Ergebnisses ein Unterschied festzustellen: Für Gaßmann ergibt ein Vergleich zwischen dem Wortsinn von Rezeption und den Möglichkeiten gegenseitigen Austausches und wechselseitiger Anregung im ökumenischen Gespräch, „daß . . . 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". Deshalb muß nach Gaßmann im ökumenischen Kontext und im Blick auf die nötige Effizienz darin das Verständnis von Rezeption erweitert werden (S. 315).

Rezeption als Zentralbegriff ökumenischer Verständigung und hauptsächlich auf sie hin! Auch hier, scheint mir, braucht der katholische Gesprächspartner eine stärkere Absicherung, damit der Vorwurf wahlloser Übernahme ohne Rücksicht auf die Wahrheitsfrage haltlos wird – ein Problem, das ja das katholische Denken stark prägt und die ökumenische Diskussion mit den Katholiken nicht gerade leicht macht (etwa in der Frage, was die hierarchia veritatum sei, in der Amtsfrage u. v. a.). Deshalb und weil die Wahrheitsfrage ein wichtiges Problem ist, ging mein Versuch darauf aus, Rezeption im Glaubensvollzug anzusiedeln und sie als die theoretische, sprachlich-kommunikative Seite des Glaubens zu erweisen.

Da Glaube vom Hören kommt, ist Kommunikation ein notwendiger Bestandteil. Diese Verständigung reicht notwendig über die konkrete Situation des Glaubenden im Hier und Heute hinaus. Das ist einerseits gemeint mit dem Stichwort von der „Apostolizität des Glaubens": Der konkrete Glaube muß orientiert sein an seiner grundlegenden Vorgabe und Norm; aber diese Norm hat eine Geschichte ihrer Auslegung, besser: ihrer Auslegungen in den Traditionen der Kirchen. Diese Traditionen in ihrer Vielgestaltigkeit machen wohl die Lebendigkeit des Glaubens aus; aber sie sind auch weitestgehend Ursache der Glaubensspaltungen und Kirchentrennungen geworden. Insofern hat Rezeption heute wohl diese Traditionen miteinander ins Gespräch zu bringen. Sie muß dies aber auch in kritischer Sichtung des Wesentlichen und Bleibenden unter Aussonderung des mehr Zufälligen tun.

Andererseits markiert Rezeption weit mehr als früher in Zeiten der Kontroverstheologie die Bereitschaft, den anderen in seiner Art ernst zu nehmen, anzuerkennen oder gar seine Realisierungsformen von Glaube und Reflexion zu übernehmen. Insofern ist Rezeption nicht nur geschichtsübergreifend; sie reicht auch über den Raum der eigenen kirchlichen Verwirklichung hinaus. Das ist nur möglich und legitim, weil die einzelnen Traditionen legitime Realisierungen des christlichen Glaubens sind und weil die Verständigung(smöglichkeit und -bereitschaft) weiter reicht als das eigene formulierte und gelebte Bekenntnis. Rezeption ist daher m.E. nicht nur im Blick auf Ökumene zu bestimmen und zu fördern; sie ist vielmehr ein Grundvorgang der Glaubensgeschichte überhaupt und erhält als solcher von selbst ökumenische Bedeutung.

4. Das Festgestellte ist kein bloß formaler Unterschied mehr. Es hilft wohl – darin liegt ein bedeutsamer Vorzug der Analyse Gaßmanns –, die ökumenischen Dialogprozesse genauer zu gliedern und festzustellen, wie weit der Konsens reicht, wo das Gespräch konvergiert oder unterschiedliche Konzeptionen Einheit eher verhindern, wo Einsichten selbstverständlich gemeinsam gelebt und möglicherweise unterschiedlich theoretisiert werden – kurz: Das vielfältige Spektrum verwirklichter Rezeption wird so deutlich. Gaßmann macht notwendig auch darauf aufmerksam, daß es in diesem Prozeß Stadien, Stufen der Verwirklichung, der Validisierung gibt. Es soll Gaßmann dabei ausdrücklich zugestimmt werden, daß derartige Prozesse schließlich zu einer formellen Rezeption durch offizielle kirchliche Institutionen führen, genauer gesagt: daß Rezeption letztlich durch die offizielle Bestätigung der Kirchenleitungen rechtskräftig, gültig wird.

5. Doch, scheint mir, ist es nicht der entscheidende Vorgang und der Sinn der Rezeption, daß sie erst in dieser formalrechtlichen Sanktionierung ihr Wesen erreicht. Ausdrücke wie „das ökumenisch – in einer vorläufigen Weise – Rezipierte ist zugleich das von den Kirchen nun selbst zu Rezipierende", „der . . . Dialogprozeß verläuft . . . nicht isoliert von den Kirchen" (S. 317), Charakterisierungen wie „vorbereitende, partielle, noch nicht formalisierte Rezeptionsprozesse" oder „inoffizielle, vorbereitende Rezeptionsprozesse" und ihre Verweisung in den Bereich der „Rezeption in und durch Praxis", die ganz offensichtlich nicht den Wert und die Autorität der Gültigmachung haben: das alles erscheint mir doch bezeichnend zu sein. Wird hier nicht doch der Grundvorgang der Rezeption in die Unverbindlichkeit verwiesen? Wird nicht – analog dem formalrechtlichen Sicherheitsdenken in der offiziellen katholischen Lehre – Rezeption erst vollzogen und das Rezipierte in seiner Bedeutung für den Glauben anerkannt, wenn es amtlich und offiziell wird?

Es mag pointiert klingen; aber hier scheint mir Kirche mit dem kirchlichen Amt identifiziert. Die Dringlichkeit, von der Gaßmann im Blick auf die Rezeption spricht (vgl. S. 318), resultiert nicht aus der Forderung, daß sie in ihrer praktischen, informellen Form theologisch verantwortlich zu geschehen hat. Vielmehr – diesen verantwortungsbewußten Vollzug vorausgesetzt – hat schon der „praktische", „partielle", „informelle", „vorläufige" Vorgang ekklesiologische Relevanz. Denn bereits hier wird – auch über noch bestehende Konfessionsgrenzen weg – um den Glauben gerungen und damit das Bekenntnis geleistet; hier wird seine Wahrheit abgeklärt. Das geschieht nicht als unverbindliches Theoretisieren. Vielmehr stehen bereits der Glaube und die Gemeinschaft, die er bildet – die Kirche –, selbst im Mittelpunkt. M. E. wird hier schon in qualifizierter (allerdings noch nicht in höchster, nämlich sakramentaler) Gestalt Kirche auferbaut, weil über bestehende äußere Grenzen hinweg Verständigung gesucht, erarbeitet und erreicht wird. Einheit durch Einigung, die wohl einzig mögliche Form der Überwindung der Trennungen, wird hier geleistet, und zwar auf allen Ebenen. Es wäre eine, wenn auch ungewollte, Abwertung der Anfangsstadien, wenn sie als nur vorläufig, vorbereitend charakterisiert würden.

Unausgesprochen, scheint mir, liegt einem solchen Kirchenbild und einer derartigen Beurteilung der in alle Stadien des Rezeptionsprozesses investierten Glaubenssubstanz eine ähnlich ängstlich absichernde Haltung zugrunde, wie sie im Katholizismus kirchenamtlicher Prägung vorherrscht. Was wahr ist, entscheidet das Amt; was gültig ist, muß rechtlich exakt fixiert sein. Ist dann aber das noch gewahrt, was die Rezeption der alten Kirche ausmachte und worauf Schlink, Kretschmar, Stan und Küppers immer wieder verweisen (s. Teil I meiner Ausführungen): Die Kirche in ihrer Gesamtheit bestimmt durch ihren Glaubensvollzug – inoffiziell, ohne formalen Konsens – über Wahrheit, Fülle und Gültigkeit des Glaubens. Zu diesem Glauben haben alle Gruppen und Vorgänge in der – über die konkreten, kategorialen Kirchengrenzen hinausreichenden – Glaubens- und Kommunikationsgemeinschaft beizutragen: die Theologie forschend; die Gläubigen durch Gebet, Bekenntnis, praktisches Tun; das Amt verkündigend und leitend-sichernd.

6. Gerade in dem, was sich in den Rezeptionsprozessen vollzieht, kommt das zum Tragen, was althergebrachte, aber wenig umschriebene Begriffe wie sensus fidelium, Charisma, Konziliarität und communio beinhalten. Die Gesamtheit der Gläubigen, nicht nur das Amt, hat ein lebendiges Gespür für das, was rechter, lebendiger Glaube ist. Sie vermag in gegenseitiger Aussprache, Abgrenzung, auch in Auseinandersetzung über Wahr und Falsch zu befinden und von sich aus Extrempositionen auszuscheiden. Die lebendige Auseinandersetzung voll-

zieht sich subsidiär und konziliar. Die Glaubensfindung und das Bekenntnis sind eine nicht nur dem Amt vorbehaltene Gabe. Und dieses Ringen um die konkrete Gestalt des Glaubens in konkreter Gemeinschaft, im gegenseitigen Austausch und im Hören auf das, was alle – Amt, Theologie und einfacher Glaube – nicht aus sich selbst haben, das schafft communio, dient der Auferbauung von Kirche. Solcher Gemeinschaft ist auch der Geist Gottes verheißen, der in ihr das qualifizierte Mehr wirkt, als nur die Summe aller einzelnen ergeben könnte. Solcher Glaube ist, weil hier Menschen miteinander suchen, seiner Natur nach vorläufig. Keine Zeit, keine Gemeinschaft kann beanspruchen, den Glauben schon zum Schauen fortgeführt zu haben. Alle dürfen aber beanspruchen, daß sie im Hören auf die Botschaft des Evangeliums an der Wahrheit teilhaben. Und jeder, der guten Willens ist, trägt mit seinem Engagement zu Wahrheit und Gemeinschaft bei.

Wenn man solchen Aussagen zustimmen kann, dann ist Rezeption in allen Stadien ihres Prozesses schon kirchenbildend und einheitsstiftend. Man muß Gaßmann in all dem zustimmen, was er an theologischen Perspektiven aufzeigt. Doch sind diese Perspektiven implizit die Triebkräfte und Normen aller Rezeption. Beim Wort genommen erfordern sie schon im Prozeß und nicht erst in der Folge der Rezeption, alle Beteiligten in ihrer Funktion zu würdigen. Weil eben alle dazu beitragen, daß Kirche sich auferbaut, weil alle an der Einheitsfindung im Glauben beteiligt sind, deshalb hat auch schon das im „informellen", „vorläufigen" Bereich Gefundene nicht den Charakter der Beliebigkeit. Eine alte theologische Überzeugung (sie ist auch bei der Beschreibung des Umfangs der päpstlichen Unfehlbarkeit deren Grenze und Norm) lautet: Das Amt legt nur das fest, was im lebendigen Glauben ohnedies schon vorgegeben ist; mehr zu definieren, steht dem Amt nicht zu. Man kann darin aber auch eine Verpflichtung des Amtes sehen: Wenn das „informell" im gemeinsamen Suchen Gefundene als Gemeinsamkeit des Glaubens festgestellt wird, dann hat das Amt, haben die Kirchenleitungen sogar die Pflicht, daraus Konsequenzen zu ziehen. In dieser Hinsicht ist mit Gaßmann festzustellen, daß viel mehr an Rezeption geschieht, als amtlich anerkannt ist. Es ist aber auch viel mehr Gemeinsamkeit im Glauben und somit viel mehr Kirchengemeinschaft realisiert, als formal und amtlich bestätigt ist. Hier könnte es sein, daß die Kirchenleitungen (aus welchen Gründen und Rücksichten auch immer, die schwerwiegend sein können) hinter dem zurückstehen, was die ökumenische Einigung schon erreicht hat – was sie erreichen konnte, weil die Einheit tiefer begründet ist, als Menschen sie schaffen und oft auch erkennen können.

7. Ein Letztes darf noch kurz zu den Kriterien der Rezeption gesagt werden: Norma normans der Rezeption ist das Zeugnis der Heiligen Schrift; in dieser

Hinsicht gibt es in der Theologie überhaupt, nicht nur in der Ökumene keinen Dissens mehr. Aber es ist auch unbestritten, daß das Zeugnis der Schrift eine sehr unterschiedliche, vielgestaltige Auslegungsgeschichte hat. Der Rekurs auf den reinen Gehalt der Schrift ist Utopie; er übersieht das notwendige Problem der Hermeneutik. Insofern sind die „wesentlichen zusätzlichen Kriterien" (S. 322) weder beliebige Ausgangspunkte noch notwendige Übel, sondern (wie Gaßmann das andeutet) die jeweilige Form, in der das Schriftzeugnis in einer Kirche tradiert worden ist, manchmal beladen mit Sonderentwicklungen, Einseitigkeiten u. v. m. In jedem Fall sind diese Traditionen Vorgaben des Denkens, der Mentalität, des Lebensstils, die das Leben des Glaubens oft stärker prägen als die Botschaft des Evangeliums selbst. Sind sie dann vielleicht doch die „starren, unveränderbaren Maßstäbe", die sie nach Gaßmann nicht sein sollen? (vgl. S. 322 f.).

Es ist nicht zu bezweifeln, daß sie das noch häufig sind und daß dann das ökumenische Gespräch schwierig wird. Wenn diese Vorgaben wie Bekenntnisse, Dogmen, Liturgien den ökumenischen Konsensen, Konvergenzen und Übereinstimmungen ausgesetzt werden und dadurch die vorher starre Unveränderlichkeit aufgebrochen werden soll, so muß wohl zuvor die Einsicht in einige Grundhaltungen des gläubigen Miteinanders wachsen. So muß man einsehen, daß das Fundament, das Evangelium, wichtiger ist als die unterschiedlichen Überbauten (Traditionen), die man auf ihm errichtet hat. Immer mehr muß auch anerkannt werden, daß alle unterschiedlichen Traditionen, Bekenntnisse, Glaubenssätze Versuche sind, den einen grundlegenden, gemeinsamen Glauben an das Evangelium zeit- und sachgemäß für die jeweilige Situation zu formulieren. Wo dies beherzigt wird, dort tritt das Gemeinsame stärker in das Blickfeld, die Unterschiede treten zurück – man sucht und betont das Verbindende und stellt das Trennende zurück, eliminiert es sogar. Entscheidend ist schließlich auch die Einsicht, daß sich lebendiger Glaube viele Ausdrucksformen schafft, die in ihrer Vielgestaltigkeit oft Ausdruck des einen, gemeinsamen Glaubens in seiner Lebendigkeit sind. Wo solche Einsichten möglich werden, dort dominiert auch das christliche Grundgebot der Liebe vor dem der Wahrheit. Liebe kann durchaus das Anderssein des anderen respektieren, ohne ängstlich seinen Glauben als falsch in Frage zu stellen; sie kann Treue zu sich selbst und zur eigenen Vergangenheit mit der nötigen Offenheit für die Andersheit des anderen verbinden; sie macht auch eigenes Umdenken möglich, das durch die Einsicht in bessere andere Glaubensformen im Rezeptionsprozeß angestoßen werden kann.

Solche Offenheit, Annäherung ist in kleinen Kreisen leichter möglich. Rezeption ereignet sich daher nicht nur der Zeit, sondern auch der Sache nach eher

in theologischer Zusammenarbeit und ökumenischer Nachbarschaft von Ortskirchen (Gemeinden). Sie hat die Einigung schon weiter vorangetrieben, als offiziell anerkannt ist. Aber eben: Sie muß – das will Gaßmann offenbar besonders fördern – auch im großen Rahmen der Kirchen relevant werden; dann erst wird sie sichtbar und vollwertig. Dann erst kann sie die Früchte sakramentaler Gemeinschaft bringen. Erst wenn alle eins sind, kann das Christentum Zeichen für die Welt werden (vgl. Joh 17,21).

Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch?

Auf dem Weg einer lutherisch-katholischen Ökumene

VON HEINZ SCHÜTTE

Papst Paul VI. sieht im Gebet und in sehnsüchtiger Erwartung der Fülle kirchlicher Gemeinschaft zwischen der lutherischen und der katholischen Kirche entgegen: Das teilte Kardinalstaatssekretär Villot dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Dr. Carl Mau, im November 1977 mit.[1] Solche Hoffnung ist nicht unbegründet; in den vergangenen Jahren sind bedeutende Schritte auf dem Weg zur Einheit erfolgt: Das II. Vatikanische Konzil hat, wie Kardinal Willebrands 1970 vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes erklärte, „Forderungen eingelöst, die unter anderem von Martin Luther ausgesprochen worden sind und durch die nun manche Aspekte des christlichen Glaubens und Lebens besser zum Ausdruck kommen als vorher"[2]; Luther wollte keine neue Kirche stiften, vielmehr die bestehende reformieren; lutherischerseits wird nachdrücklich erklärt, daß der Glaube ihrer Kirchen auf den drei alten Glaubensbekenntnissen beruhe – dem Apostolischen, dem Nizäischen und dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis – und im Einklang mit der Lehre der frühen Kirche stehe[3], besonders: seit dem II. Vatikanum ist im offiziellen lutherisch-katholischen Dialog „unerwartet sogar bei solchen Fragen ein Konsens erreicht worden, die die schwierigsten und trennendsten Sachfragen zur Zeit der Reformation zu sein schienen"[4]. Die von Papst Paul VI. mehrfach ausgedrückte Mahnung, die ökumenischen Bemühungen zu intensivieren[5], erfordert eine Klärung, wie die von ihm und von vielen ersehnte Fülle christlicher Gemeinschaft erlangt werden kann.

I. MODELLE ZUR EINHEIT

Es bedarf keines besonderen Hinweises darauf, daß die katholische Kirche nicht nur auf Einheit mit den lutherischen Kirchen bedacht ist; sie befindet sich im offiziellen Dialog mit den orthodoxen Kirchen, den Anglikanern, dem Lutherischen Weltbund, dem Reformierten Weltbund, dem Methodistischen Weltbund, der Pfingstbewegung, dazu mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Die Bestrebungen sind darauf gerichtet, „die Kirchen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und in einer eucharistischen Gemeinschaft zu rufen", wie es auf der V. Vollversammlung des Ökumenischen Rats in Nairobi (1975) formuliert wurde.

Nachdem vor allem im letzten Jahrzehnt Annäherungen und Übereinstimmungen zustande gekommen sind, wie bisher noch nie in der Geschichte der ökumenischen Bewegung, befinden wir uns in einer Situation „vom Dialog zur Gemeinschaft".[6] Der Dialog muß noch weitergeführt werden; wichtige Kontroversen sind bisher ungelöst geblieben. Aber es ist ein Stadium erreicht, da über Formen künftiger Gemeinschaft zwischen den noch getrennten Kirchen nachgedacht werden muß. In jüngster Zeit sind „Modellvorstellungen" von Einheit entwickelt worden; die Diskussion über die einzelnen Konzepte, über das genau mit ihnen Gemeinte sowie über das Verhältnis der Modelle zueinander ist im Gang.[7]

In einem Anfang 1976 gehaltenen, vielbeachteten Referat „Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus" wandte sich Joseph Ratzinger – der 1977 Erzbischof und Kardinal wurde – der Frage nach den Modellen von Einheit zu. Seiner Ansicht nach gibt es in der Vielzahl der Spaltungen der Christenheit „nur zwei Grundtypen von Trennung . . ., denen dann auch zwei unterschiedliche Einheitsmodelle entsprechen. Der erste Typ ist bei den chalkedonischen und nichtchalkedonischen Kirchen anzutreffen, er gilt aber grundsätzlich auch noch für den Riß zwischen Ost und West . . . Der zweite Typ liegt bei den Spaltungen, die sich im Gefolge der Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts ausgebildet haben."[8]

Nach einer Analyse der beiden geschichtlichen Grundtypen der Kirchenspaltung erwägt Ratzinger die Möglichkeit, wie es zur Einheit kommen könnte. Selbstverständlich geht es um Einheit im Glauben, in der ganzen Wahrheit – nicht auf einer Minimalbasis. Allerdings darf der „Anspruch der Wahrheit . . . nicht erhoben werden, wo er nicht zwingend und unverrückbar gilt. Es darf nicht als Wahrheit auferlegt werden, was in Wirklichkeit geschichtlich gewachsene Form ist, die mit der Wahrheit in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang steht."[9] In diesem Sinn dürfen keine – von der Wahrheit her nicht notwendigen – Maximalforderungen erhoben werden. Ratzingers Gedanken entsprechen der Devise „in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas".

In Weiterführung eines früher von ihm geäußerten Gedankens einer Einheit der Kirchen, „die *Kirchen* bleiben und doch *eine* Kirche werden"[10], erklärt Ratzinger im Blick auf die *orthodoxen Kirchen:* Einigung zwischen ihnen und der katholischen Kirche könnte „auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen, und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie

sich bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt."[11] Was das Papsttum betrifft, muß Rom „vom Osten nicht *mehr* an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25. Juli 1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den Ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzer der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr *muß* Rom nicht verlangen."[12] Eine Kircheneinheit zwischen Ost und West ist nach Ratzinger – auch bei Berücksichtigung von manchen erheblichen Schwierigkeiten – „theologisch grundsätzlich möglich, aber spirituell noch nicht genügend vorbereitet und daher praktisch noch nicht reif."[13]

Zur Überwindung der Spaltung zwischen der katholischen Kirche und den *Reformationskirchen* muß man „an die gemeinschaftlich-kirchliche Gestalt anknüpfen . . . sind Bekenntnis und Glaube der Kirche gefordert, in der der einzelne mitlebt und zu seiner persönlichen Begegnung mit Gott geführt wird."[14] Am Beispiel eines Mühens nach Kircheneinheit mit den lutherischen Kirchen macht Ratzinger deutlich, wie eine Einigung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Reformationskirchen überhaupt erfolgen könnte: Bezugspunkt der Suche nach Einheit müssen die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche sein, von denen die Confessio Augustana vor allem genannt wird. Es sind „Bemühungen im Gang, eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana oder richtiger: eine Anerkennung der CA als katholisch zu erreichen und damit die Katholizität der Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses festzustellen, die eine korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit möglich macht."[15]

Mit der kurzen Umschreibung „korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit" wird eine Zielvorstellung deutlich, die in Konsequenz des oben erwähnten Gedankens einer „Einheit der Kirchen, die *Kirchen* bleiben, und doch *eine* Kirche werden" liegt.[16] Bei der unumgänglichen Einheit im Wesentlichen ist Freiheit in all dem möglich, wo der Anspruch der Wahrheit „nicht zwingend und unverrückbar" gilt: in dubiis libertas. Insofern und bei dieser Interpretation entspricht der von Kardinal Ratzinger angedeuteten Modellvorstellung das im Lutherischen Weltbund bejahte Konzept der „versöhnten Mannigfaltigkeit" bzw. „versöhnten Verschiedenheit", das auch eine Einheit im Wesentlichen voraussetzt.[17]

Ohne Zweifel ergeben sich aus den Gedanken, die Kardinal Ratzinger im Blick auf eine Einigung zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen geäußert hat, auch Konsequenzen für eine Einigung zwischen der katholischen Kirche und den Reformationskirchen: Schwerlich darf man

von den Reformationskirchen mehr erwarten als von den orthodoxen Kirchen.[18]

Diese von Kardinal Ratzinger vorgelegte ökumenische Gesamtperspektive sollte vor Augen stehen, wenn die Erwägung einer „Anerkennung der Confessio Augustana" diskutiert wird.

II. ZUR ERWÄGUNG EINER „KATHOLISCHEN ANERKENNUNG DER CONFESSIO AUGUSTANA"

1. Wenn katholischerseits mit den lutherischen Kirchen „Kirchengemeinschaft gesucht wird, dann sind Bekenntnis und Glaube der Kirche angefordert . . . Das heißt: Der Bezugspunkt solchen Mühens müssen die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche sein." Mit diesem Grundgedanken in dem Beitrag von J. Ratzinger wird das Selbstverständnis der lutherischen Kirchen beachtet, wie aus folgender Erklärung der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes hervorgeht: „Die lutherischen Kirchen sind Bekenntniskirchen. Ihre Einheit und gegenseitige Anerkennung sind gegründet auf das Wort Gottes und daher auf die normative Anerkennung der grundlegenden lutherischen Bekenntnisschriften, besonders der Confessio Augustana."[19] Die Anknüpfung an die Bekenntnisschriften entspricht auch der Lehrgrundlage des Lutherischen Weltbundes: „Der Lutherische Weltbund erkennt die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments als die alleinige Quelle und unfehlbare Norm aller Lehre und alles Handelns der Kirche an. Er sieht in den drei ökumenischen Glaubensbekenntnissen und den Bekenntnissen der lutherischen Kirche, insbesondere der unveränderten Augsburgischen Konfession und Luthers Kleinem Katechismus, eine zutreffende Auslegung des Wortes Gottes."[20]

2. Wenn – unter selbstverständlicher Beachtung auch der übrigen lutherischen Bekenntnisschriften[21] – die Confessio Augustana herausgehoben und ihre Anerkennung als katholisch erwogen wird, hat das verschiedene Gründe: Einmal wird der Confessio Augustana lutherischerseits innerhalb der Bekenntnisschriften ein besonderer Wert und eine besondere Bedeutung beigemessen – wie aus der erwähnten Lehrgrundlage und aus offiziellen Erklärungen hervorgeht. Harding Meyer bestätigt: „Hier geht es um die katholische Anerkennung der Grundüberzeugung der Reformation. Unablässig ist in Vergangenheit und Gegenwart darauf hingewiesen worden, daß das Bekenntnis der lutherischen Kirche ‚Zeugnis der ganzen Kirche und für die ganze Kirche' sein will, daß dieses Bekenntnis die Glieder der lutherischen Kirche, mit allen anderen Christen der Welt zu der einen, heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche verbindet'."[22] Darum, weil das Bekenntnis der rechte Bezugspunkt für

eine Suche nach Kirchengemeinschaft zwischen der katholischen und der lutherischen Kirche ist, hat der Lutherische Weltbund derart positiv reagiert: „Die einzig angemessene lutherische Antwort kann . . . nur das engagierte Interesse und die aktive Mitgestaltung des Gedankens einer katholischen Anerkennung der CA sein. Denn eine solche Anerkennung ist nur dann sinnvoll und weiterführend, wenn sie nicht als einseitig katholischer Akt, sondern in gemeinsamem Einverständnis geschieht und den lutherischen Partner . . . aktiv einbezieht."[23] Man versteht von daher, daß Peter Brunner schon 1967 die Hoffnung auf eine Anerkennung der Confessio Augustana geäußert hat, auch daß man lutherischerseits den nun von katholischen Theologen vorgetragenen Gedanken begrüßt und ihn nicht etwa – was sicher verfehlt wäre – als Versuch einer Herauslösung aus den übrigen Bekenntnisschriften beargwöhnt. Die Confessio Augustana ist – nach Bischof Aarflot – das „wichtigste lutherische Glaubensbekenntnis"[24].

Zur Erwägung einer Anerkennung der Confessio Augustana gibt es noch andere Beweggründe. Der offizielle lutherisch-katholische Dialog (der übrigens dankbar auf andere Dokumente ökumenischer Verständigung zurückgreift, etwa auf die Veröffentlichungen der Groupe de Dombes, von Faith and Order und des anglikanisch-katholischen Dialogs) hat zu ungeahnten Annäherungen und Übereinstimmungen geführt. Doch fehlt den Dokumenten der Charakter der Verbindlichkeit. „Ein auf katholischer Seite immer wieder spürbares Unbehagen ist, wieweit denn das in solchen Dialogen Gesagte, Befürwortete, Unterzeichnete wirklich von der Gemeinschaft der lutherischen Kirche getragen und bejaht wird. Wird nicht der in einer Dialoggruppe erzielte Konsens durch Pluralität, ja Disparatheit theologischer Lehrmeinungen innerhalb der lutherischen Kirche wieder wertlos und zunichte gemacht?"[25] Harding Meyer, der als einer der führenden Lutheraner im Dialog aus Erfahrung um dieses Problem weiß, hat auch den daraus folgenden Beweggrund katholischer Theologen für den Gedanken einer Bezugnahme auf die Confessio Augustana treffend ausgedrückt: „Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, begibt sich der katholische Teil gewissermaßen auf lutherisches Terrain. Er folgt den spezifisch lutherisch ekklesiologischen Gegebenheiten und Überzeugungen, nach denen die Einheit der Kirche nicht primär im Amt oder in der kirchlichen Ordnung, sondern im consensus de doctrina gegeben ist und sich vornehmlich im gemeinsamen Bekenntnis manifestiert. Hier, im kirchlichen Bekenntnis, liegt das Verbindende und Verbindliche, dasjenige, woran man die lutherischen Kirchen am deutlichsten identifizieren und worauf man sie behaften kann."[26] Es ist erfreulich und ein gutes Zeichen für das inzwischen gewachsene gegenseitige Verstehen, daß hier ein lutherischer Theologe Gründe und Motive des katho-

lischen Partners begreift. – Die neueren Dokumente werden deshalb nicht wertlos: „Ein lutherisch-katholischer Dialog, der in der Confessio Augustana ‚seinen Bezugspunkt und Interpretationsrahmen' hat, wird in seinen Ergebnissen am ehesten an der Verbindlichkeit des Bekenntnisses partizipieren." [27] Die Ergebnisse des offiziellen Dialogs können m. a.W. als Erläuterung, als Interpretation, als Versuch einer Darlegung des entsprechenden Glaubensverständnisses heute eingebracht werden.

Damit ist auch schon ein weiterer Grund für die Erwägung gerade einer „Anerkennung der Confessio Augustana" berührt: gemeint ist *die ökumenische Offenheit dieses Bekenntnisses.* Nach Bischof Aarflot hat die Augsburgische Konfession „den Charakter eines vorläufigen Dokumentes. Sie war Ausdruck des christlichen Glaubens, wie ihn lutherische Theologen zur damaligen Zeit verstanden. Diese waren bereit . . ., die Dinge anders zu gestalten, wenn das biblisch begründet werden konnte . . . Die gesamte Struktur der Augsburgischen Konfession zeigt . . . diese Bereitschaft zum Dialog mit anderen, die eine völlig andere Auffassung vom Christentum hatten. Die ganze Augsburgische Konfession durchzieht deutlich ein ökumenischer Geist." [28] Bischof Aarflot hebt das hervor, ohne an der Verbindlichkeit der Confessio Augustana Zweifel zu lassen. Die ökumenische Offenheit dieses Bekenntnisses und Ergänzungsfähigkeit bleiben bestehen, da manche Streitpunkte nicht darin behandelt sind: „Die Augsburgische Konfession befaßt sich nicht mit der Frage der Autorität des Papstes, auch nicht spezifisch mit der höchst strittigen Frage des römisch-katholischen Verständnisses des Heiligen Abendmahles, d. h. der Vorstellung vom Heiligen Abendmahl als eines Opfers, das die Gemeinde Gott darbringt. Die Augsburgische Konfession öffnete somit in vielerlei Hinsicht den Weg für ernsthafte Diskussionen." [29]

Erwähnt sei noch ein weiterer Grund, warum gerade die Confessio Augustana als Bezugspunkt des Mühens um Einheit zwischen den lutherischen Kirchen und der katholischen Kirche geeignet zu sein scheint. Kardinal Ratzinger hat unterstrichen, daß an Maximalforderungen alle Hoffnung auf Einheit scheitern müßte, daß aber Kircheneinheit auch nicht auf dem Weg eines Kompromisses oder auf einer Minimalbasis angestrebt werden darf.[30] Es geht um Einheit im Wesentlichen, um „unitas in necessariis", wie schon betont wurde. M. a.W. es gibt ein berechtigtes „satis est".[31] Richtig sagt wiederum Bischof Aarflot, „daß es im Glauben einige für die Einheit der Kirchen wichtige und andere weniger wichtige Punkte gibt. Es geht darum, zwischen *den grundlegenden und nicht grundlegenden Aussagen unseres Glaubens zu unterscheiden.*" [32] Es bleibt abzuwarten, ob im offiziellen lutherisch-katholischen Dialog darüber ein Konsens erreicht wird. Unmöglich ist das nicht.

Überaus wichtig ist der Hinweis von Kardinal Ratzinger: Eine „Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche wäre weit mehr als ein theoretisch-theologischer Akt, der unter Historikern und Kirchenpolitikern ausgehandelt wird. Er würde vielmehr eine konkrete geistliche Entscheidung und insofern ein wirklich neuer geschichtlicher Schritt auf beiden Seiten sein." [33] Die Frage der Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche kann „nicht durch eine historisch favorable Auslegung der CA gelöst werden, sondern nur durch einen über die Kompetenz des Historikers hinausgehenden spirituellen und ekklesialen Entscheid" [34]. Diese Bemerkung, die Kardinal Ratzinger bereits gegenüber einer Fehlkritik anfügte, kann nicht nachhaltig genug unterstrichen werden.

III. ZU REAKTIONEN AUF DIE ERWÄGUNG EINER ANERKENNUNG DES AUGSBURGISCHEN BEKENNTNISSES

Der Gedanke einer „Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch" mit dem Ziel einer „korporativen Vereinigung in der Unterschiedenheit" hat überaus positive Reaktionen ausgelöst. Der Lutherische Weltbund hat mit höchster Prioritätsstufe eine Erklärung dazu verabschiedet: *„Die Vollversammlung begrüßt* – im Bewußtsein der Bedeutung dieser Initiative – Bemühungen, die eine römisch-katholische Anerkennung der Confessio Augustana zum Ziel haben, und bringt die Bereitschaft des Lutherischen Weltbundes zum Ausdruck, mit der Römisch-Katholischen Kirche in einen Dialog über diese Frage einzutreten; sie *fordert,* daß das Exekutivkomitee alle Studien über diese Thematik, ihre Möglichkeiten, ihre Probleme und weitere ökumenische Implikationen sorgfältig begleitet und fördert." [35] Eine in die gleiche Richtung gehende Erklärung wurde von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands abgegeben. Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, Landesbischof Gerhard Heintze, sieht in der Erwägung ein hoffnungsvolles Zeichen: „Wer hätte es noch vor wenigen Jahren für möglich gehalten, daß eine solche Frage überhaupt aufgeworfen und ernsthaft erörtert werden könnte?" [36] Kardinal Willebrands begrüßt, daß evangelische und katholische Theologen „das Gespräch über diese Frage aufnehmen", und äußert den Wunsch, „daß unvoreingenommene historische und theologische Untersuchungen die Bedeutung der Confessio Augustana zu klären versuchen, um so die Wiederherstellung der Einheit in der Unterschiedenheit zu ermöglichen und der vom Herrn gewollten Einheit in der Wahrheit zu dienen" [37]. Diskussionen in verschiedenen Gremien haben begonnen, u. a. in der bilateralen theologischen Arbeitsgruppe von Delegierten der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der

Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Bisherige wissenschaftliche Untersuchungen haben „überzeugend aufgezeigt, daß die Augustana . . . grundsätzlich katholisch interpretiert und insofern auch katholisch rezipiert werden kann. Das ist ein mehr als erfreuliches Ergebnis, das zu großer Hoffnung für den weiteren Verlauf der ökumenischen Bemühungen berechtigt." [38]

Es wäre verwunderlich, wenn sich nicht auch Widerspruch meldete. Dieser ist ernst zu nehmen, sofern er wirkliche Probleme aufdeckt, die es sicherlich gibt und die sorgfältig zu erörtern sind.[39] Mit Recht schreibt Kardinal Willebrands, „daß erst nach einem gründlichen Überdenken aller Probleme eine kirchliche Stellungnahme erfolgen kann".[40]

Wer sich in einen ökumenischen Dialog begibt, sollte sich zuvor selbstkritische Fragen vorlegen – etwa wie Joseph Ratzinger sie formuliert hat: Achte ich „den anderen in seiner Suche nach dem wesentlich Christlichen"? Habe ich „eine Einstellung, für die Einheit ein vordringliches Gut ist, während Trennung gerechtfertigt werden muß in jedem einzelnen Fall"? Bewegt mich „ein Konfessionalismus, der trennt und der überwunden werden muß"? Ist für mich „das Nicht-Gemeinsame, das Anti . . . das eigentlich Konstruktive", poche ich „auf das Gegeneinander"? Oder bin ich in Liebe zur Einheit und zur Wahrheit bereit, das Bekenntnis der anderen Kirche „auf das Einende hin" zu lesen? [41]

Wer in einem ökumenischen Dialog über Glaubenslehren, vor allem über Kontroversen, verantwortlich diskutieren möchte, sollte sich zuvor ferner mit den Grundregeln der Dogmeninterpretation, der Hermeneutik überhaupt, vertraut machen. Yves Congar und H. Urs von Balthasar haben darauf hingewiesen, daß – wie ein Irrtum immer einseitig ist, auch – die entgegengesetzte dogmatische Aussage in der Gefahr der Einseitigkeit steht; sie haben eine Warnung ausgesprochen vor den „trägen und nicht selten opportunistischen Theologen, die sich damit begnügen, ihren Denzinger aufzuschlagen . . ." [42] Der Indologe Paul Hacker hat leider ein Musterbeispiel geliefert, wie man es nicht machen sollte: Er stellt einigen Aussagen der Confessio Denzingerzitate entgegen, ohne zu fragen, was jeweils genau gemeint ist.[43] Hacker scheint sich nicht bewußt zu sein, daß man mit einer solchen „Methode" sogar Denzinger gegen Denzinger ausspielen kann.[44] Er hätte eine ausführliche Untersuchung des katholischen Dogmatikers Hans Jorissen zu CA 11 und 12 einerseits und zu einer darauf zielenden Aussage des Konzils zu Trient andererseits beachten sollen; darin wird gezeigt, daß Wortgleichheit nicht Sachgleichheit bedeuten muß bzw. daß sogar bei gegensätzlich scheinender Formulierung Übereinstimmung in der Sache gegeben sein kann.[45] Hacker, der zur Una-Voce-

Bewegung gehört, steht dem Gedanken einer Anerkennung der Confessio Augustana gänzlich abweisend gegenüber; die Ablehnung durch Hacker erfolgt allerdings aufgrund seines gegen das II. Vatikanum gerichteten Vor-Urteils, das lautet: Die Protestantisierung in der Kirche „ist eine fast unvermeidliche Folge des vom Konzil geforderten Ökumenismus".[46]

Starke Einwände gegenüber dem Gedanken einer „katholischen Anerkennung der Confessio Augustana" hat Peter Manns erhoben, obwohl er schließlich doch gesteht, er könne sich „mit einem Anliegen . . . identifizieren . . ., 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"[47]: Soweit – und damit im wesentlichen! – stimmt Manns mit der Erwägung katholischer Theologen zur CA überein. Doch er setzt zuvor zu ungestümen Angriffen an, die in der Behauptung gipfeln: Kardinal J. Ratzinger, Landessuperintendent K. Schmidt-Clausen, die Theologen W. Kasper und W. Pannenberg, der Verfasser dieses Artikels und andere seien auf den historisch-theologisch kurzschlüssigen und irrigen Ansatz von Vinzenz Pfnür hereingefallen und steuerten mit dem Gedanken einer „Anerkennung der CA" nun eine „Ökumene auf Kosten Luthers", ja „ohne Luther" an.[48] – Was ist dazu zu sagen?

Manns selbst räumt ausdrücklich ein, daß eine solche Ausschaltung Luthers nicht von den betreffenden katholischen und lutherischen Theologen beabsichtigt werde.[49] Die Erwägung einer „Anerkennung der CA" hat aber auch nicht – wie er meint – ungewollt eine „Ökumene ohne Luther" zur Voraussetzung oder zur Folge.[50] Wahr ist vielmehr folgendes:

1. Daß katholischerseits eine solche Überlegung zur „Anerkennung der CA" überhaupt glaubwürdig vorgetragen und daß sie lutherischerseits derart positiv beantwortet werden konnte, ist ohne *eine* Voraussetzung gar nicht denkbar – nämlich ohne das seit Jahren erarbeitete bessere Lutherverständnis. Hier liegt ein großes Verdienst katholischer Lutherforscher! Diese neue Sicht ist inzwischen weitgehend rezipiert. Wie Kardinal Willebrands 1970 auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes hervorhebt, ist es „gut, sich auf einen Mann (sc. Luther) zu besinnen, dem die Rechtfertigungslehre der articulus stantis et cadentis Ecclesiae war. Er mag uns darin *gemeinsamer Lehrer* sein, daß Gott stets Herr bleiben muß und daß unsere wichtigste menschliche Antwort absolutes Vertrauen und die Anbetung Gottes zu bleiben hat."[51] Niemand von denen, die für die Erwägung einer Anerkennung der CA eintreten, wird sagen, daß solche Besinnung auf Luther nun nicht mehr nötig wäre. – Darüber hinaus ist – mit Kardinal Willebrands – hinzuweisen

auf Luthers Einstehen für den Glauben, auf seine „Theologie des Kreuzes, seine Christologie, seine Betonung der Gottheit Christi, worin wir uns heute besonders mit ihm verbunden fühlen".[52] Es stimmt einfach nicht, daß der Gedanke einer Anerkennung der CA ökumenisch auf Kosten Luthers geht, wie Manns insinuiert.

2. Was die Gründe und Motive für den Gedanken einer „Anerkennung der Confessio Augustana" sind – die lutherischerseits volle Zustimmung finden –, wurde ausführlich dargelegt. Daß daran die Anwürfe von Manns total vorbeizielen, bedarf keines Hinweises.

3. Die von Manns als so bedrohlich hingestellte Gefahr einer „Ökumene ohne Luther" ruft auch deshalb keine Panik hervor, weil im offiziellen lutherisch-katholischen Dialog (zu dessen Repräsentanten mehrere eine Anerkennung der CA erwägende Theologen gehören) das Bestreben besteht, das bedeutende ökumenische Potential Luthers gebührend zu berücksichtigen. Statt Angst vor einer Ökumene auf Kosten Luthers zu verbreiten, wäre es für Manns als Kenner der Theologie Luthers angebrachter, bei der Auswertung des ökumenischen Potentials Luthers mitzuhelfen.

4. Der Vorwurf, die Erwägung einer Anerkennung der CA führe zu einer Ökumene ohne Luther, impliziert – wohl unbewußt – die Unterstellung, daß die CA trotz Luther oder gar im Affront zu ihm zur wichtigsten lutherischen Bekenntnisschrift geworden sei[53]: Lutherischerseits wird man nicht Luther und die Confessio Augustana auseinanderdividieren lassen[54]; ein katholischer Kirchenhistoriker aber sollte schon den Verdacht vermeiden, daß er sich anmaße, den Lutheranern vorzuschreiben, was bei ihnen Bekenntnis sein dürfe und was nicht.

5. Auf die speziell gegen V. Pfnür gerichteten Anwürfe von P. Manns kann hier nicht eingegangen werden. Der Gedanke einer Anerkennung der Confessio Augustana wurde bereits 1967 von Peter Brunner nahegelegt und steht und fällt nicht mit einem etwa kritisierbaren Ansatz von Pfnür.[55]

* * *

Mit der Erwägung einer „Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch", um „damit die Katholizität der Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses festzustellen, die eine korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit möglich macht", ist ein ernstzunehmendes Modell zur Einheit zwischen der katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen nahegelegt worden; es stammt von einem katholischen Theologen, der gerade wegen seiner Theologie zum Kardinal erhoben wurde. Die Schwierigkeiten zu einer Verwirklichung sind sicherlich beträchtlich. Ratzinger selbst hat darauf hingewiesen, daß dazu „unerschöpfliche Geduld und die Bereitschaft zu immer neuer Rei-

nigung und Vertiefung verlangt" sind. Aus menschlicher Kraft ist dies nicht möglich; Christen aber vertrauen auf die Kraft des Heiligen Geistes, der sie auf den Weg der Einheit geführt hat. Der Herr der Kirche, der betete, daß alle eins seien, mahnt die gespaltene Christenheit: „daß du doch erkennen möchtest – in diesen Tagen –, was dir zur Versöhnung und Einheit dient!"

ANMERKUNGEN

[1] LWB-Pressedienst 46/77, 8.

[2] Jan Kardinal Willebrands, Gesandt in die Welt, hier zitiert nach: Die Zeichen der Zeit 12 (1970) 453.

[3] Bischof Andreas Aarflot, Die lutherische Kirche und die Einheit der Kirche, Daressalam 1977, Sechste Vollversammlung Lutherischer Weltbund, Frankfurt 1977, 41.

[4] Bischof Hans L. Martensen, Die lutherische Kirche und die Einheit der Kirche, Daressalam 1977, a.a.O. 55. Papst Paul VI. hat in einer Ansprache 1976 erwähnt, daß es in Fragen der Eucharistie, des Amtes und sogar der Autorität zu Übereinstimmungen und Konvergenzen gekommen sei, Osservatore Romano 1976, Nr. 263, 1. Angesichts solcher Fortschritte ist ein Klagen über angebliche Erfolglosigkeit aller ökumenischen Bemühungen unberechtigt, vgl. P. Manns, Zum Vorhaben einer „katholischen Anerkennung der Confessio Augustana", Ökumenische Rundschau 26 (1977) 426.

[5] Vgl. Osservatore Romano 1976, Nr. 263, 1.

[6] Vgl. H. Schütte, Zehn Jahre nach dem Ökumenismus-Dekret, KNA-ÖKI 1974, Nr. 50, 5–7.

[7] Siehe dazu u. a. „Modelle der Einheit" – Erklärung der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Daressalam 1977, 204–206; R. Groscurth (Hrsg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, Frankfurt 1974; K. Lehmann, Wie kann die Einheit der Kirche erreicht werden? in: G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Accra 1974, Stuttgart 1975, 47–53; H. Mühlen, Modelle der Einigung, Catholica 27 (1973) 111–134.

[8] J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus: Bausteine für die Einheit der Christen, 17 (1977) Heft 65, 6.

[9] J. Ratzinger, a.a.O. 10.

[10] J. Ratzinger, Die Kirche und die Kirchen, Reformatio 1964, 105. Es gibt nur die *eine* Kirche Jesu Christi: Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. In der einen Kirche gibt es die berechtigte Autonomie der Teilkirchen mit einem eigenen theologischen, liturgischen und spirituellen Erbe, selbstverständlich mit eigener Verwaltung. Vgl. dazu II. Vatikanisches Konzil, LG 13; OE 3; 5.

[11] J. Ratzinger, wie Anm. 8, 10.

[12] Ebd. 10.

[13] Ebd. 11.

[14] Ebd. 12.

[15] J. Ratzinger, wie Anm. 8, 12. Die Hoffnung auf eine Anerkennung der Confessio Augustana seitens der katholischen Kirche äußerte 1967 der lutherische Theologe Peter Brunner, vgl. Kerygma und Dogma 13 (1967) 179; später der katholische Theologe Vinzenz Pfnür, vgl. Catholica 28 (1974) 125 f.

[16] Vgl. oben Anm. 10.

[17] C. Mau, Vorwort zu: Daressalam 1977, wie Anm. 2, 8: „In ihrer Äußerung zur

Einheit der Kirche einigte sich die Vollversammlung darauf, daß das Konzept der ‚versöhnten Verschiedenheit' beim jetzigen Stand der Bemühungen ein richtungweisendes Prinzip auf dem Wege zu einem sichtbaren Ausdruck christlicher Einheit zu sein verspricht." Vgl. P. Duprey, L'unité que nous cherchons, Unité des Chrétiens, 27 Juillet 1977, 25.

[18] Vgl. oben Text zu Anm. 12.

[19] Erklärung der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Daressalam 1977, a.a.O. 212.

[20] Neue Verfassung des Lutherischen Weltbundes, Daressalam 1977, a.a.O. 259. Daß lutherischerseits heute durch das Aufkommen der historisch-kritischen Methode in der Schriftauslegung erhebliche Wandlungen gegenüber 1530 eingetreten sind und beachtet werden, hat W. Kasper erwähnt, ebenso, daß auch für die katholische Kirche die Heilige Schrift norma normans non normata ist und primäre Basis der Einigung der Kirchen sein muß (W. Kasper, Was bedeutet das: Katholische Anerkennung der Confessio Augustana? in: H. Meyer / H. Schütte / H.-J. Mund, Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Frankfurt 1977, 153.

[21] Daß nicht daran gedacht ist, andere lutherische Bekenntnisschriften auszusparen, wurde in bisherigen Beiträgen betont (vgl. H. Meyer / H. Schütte / H.-J. Mund, a.a.O. 39, 43 ff, 58, 132–150, 153; H. Schütte, Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch? KNA-ÖKI 1977, Nr. 34, 5 f). Die übrigen lutherischen Bekenntnisschriften bilden einerseits Hilfen (z. B. zum Verständnis von Buße, Ordination und Amt), bergen andererseits aber auch Probleme (z. B. zur Messe und zum Papsttum); der offizielle Dialog hat inzwischen ergeben, daß etwa in der Auffassung vom Abendmahl bzw. der Eucharistie keine kirchentrennenden Gegensätze heute zwischen der rechtverstandenen lutherischen und katholischen Lehre bestehen, daß wir nicht – wie es in den Schmalkaldischen Artikeln heißt – „auf ewiglich geschieden und widereinander" sind (vgl. AS II, 5).

[22] H. Meyer, Ein überraschender Rollentausch. Augsburgisches Bekenntnis als Dokument der Einheit? LMH 16 (1977) 140.

[23] H. Meyer, wie Anm. 22, 140. Frei erfunden ist die Behauptung von P. Manns, der Vizepräsident des Einheitssekretariats und andere seiner Vertreter hätten die leitenden Gremien des LWB um Unterstützung bei der Durchführung des Vorhabens einer Anerkennung der CA gebeten (P. Manns, wie Anm. 4, 427 f.). Der Vizepräsident, Bischof Ramon Torella, hat sich bisher noch nirgendwo zu dieser Frage geäußert; und die von Manns unterstellte Bitte erübrigte sich, weil die genannte Erwägung als solche Interesse fand, wie Landesbischof Heintze, H. Meyer und andere schreiben.

[24] Bischof A. Aarflot, wie Anm. 3, 41.

[25] H. Meyer, wie Anm. 22, 140.

[26] H. Meyer, wie Anm. 22, 140. In ähnlicher Weise schreibt der – gleichfalls im ökumenischen Dialog erfahrene – Präsident des Lutherischen Kirchenamts, G. Gaßmann (unter Beachtung der hohen Bedeutung Luthers!): „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", G. Gaßmann, Amt und Kirchenordnung, in V. Vajta (Hrsg.), Die Evangelisch-Lutherische Kirche, Stuttgart 1977, 191.

[27] H. Meyer, wie Anm. 22, 140.

[28] Bischof A. Aarflot, wie Anm. 3, 41 f.

[29] Bischof A. Aarflot, wie Anm. 3, 42. Daß gerade in der schwierigen Kontroverse des Abendmahls als Opfer kirchentrennende Gegensätze überwunden werden konnten, wurde erwähnt (vgl. oben Anm. 21). Auch in dem anderen von Bischof Aarflot erwähnten Streitpunkt (um das Petrusamt) wurden wichtige Annäherungen erzielt, vgl. u. a. P. C. Empie / T. A. Murphy, Papal Primacy and the Universal Church. Mineapolis 1974; H. Schütte, Eine Verständigung über den päpstlichen Primat? Erwägungen zu einem Dokument des offiziellen lutherisch-katholischen Gesprächs in den USA, KNA–ÖKI 1975 Nr. 33, 34 und 35; H. Stirnimann / L. Vischer (Hrsg.), Papsttum und Petrusdienst, Frankfurt 1975; A. Brandenburg / J. Urban (Hrsg.), Petrus und Papst, Münster 1977.

[30] J. Ratzinger, wie Anm. 8, 9 f.

[31] Das „satis est" von CA VII kann mißdeutet und dann als Grund für die Ablehnung eines ordinierten Amtes genommen werden; dann gilt, was Lukas Vischer gesagt hat: „formula satis est non satis est". Das „satis est" kann aber auch richtig verstanden werden – und war wohl von den Bekennern in Augsburg so gemeint: Unterschiedliche Zeremonien stehen nicht im Widerspruch zur Einheit im Wesentlichen. Vgl. dazu u. a. H. Schütte, Amt, Ordination und Sukzession, Düsseldorf 1974, 180 ff.; V. Pfnür, Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? in: H. Meyer / H. Schütte / H.-J. Mund, Katholische Anerkennung . . . 75 f.

[32] Bischof A. Aarflot, wie Anm. 3, 42.

[33] J. Ratzinger, wie Anm. 8, 12.

[34] J. Ratzinger, wie Anm. 8, 14 (gegen P. Hacker und Th. Beer).

[35] Daressalam 1977, a.a.O. 206 f.

[36] Landesbischof G. Heintze, Vorwort in: H. Meyer / H. Schütte / H.-J. Mund (Hrsg.), Katholische Anerkennung . . . 9.

[37] Johannes Kardinal Willebrands, Vorwort in: H. Meyer / H. Schütte / H.-J. Mund (Hrsg.), Katholische Anerkennung . . . a.a.O. 7.

[38] W. Kasper, wie Anm. 20, 151.

[39] Probleme und Schwierigkeiten sind mehrfach aufgeführt und teilweise erörtert worden, vgl. verschiedene Beiträge in: H. Meyer / H. Schütte / H.-J. Mund (Hrsg.), Katholische Anerkennung . . .; ferner H. Schütte, Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch? Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion nach Daressalam, KNA–ÖKI 1977, Nr. 33, 5–8 und Nr. 33, 5–9.

[40] Johannes Kardinal Willebrands, Vorwort, wie Anm. 37, 7.

[41] J. Ratzinger, wie Anm. 8, 12 f.

[42] Y. M. Congar, Chrétiens désunie, 34–36, hier zit. n. H. U. von Balthasar, Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, 23 ff.

[43] P. Hacker, Rückgriff auf 1530? Kann das Augsburgische Bekenntnis als katholisch anerkannt werden? in: Der Fels 8 (1977) 279 ff.

[44] Z. B.: „Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus" (DS 622) *gegen* „Si quis liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit . . . A. S." (DS 1555). Daß hier nur ein scheinbarer Gegensatz vorliegt ergibt sich aus der Hinterfragung, was in beiden Fällen die Aussageintention war bzw. gegen welche Meinung die Sätze sich richten sollten.

[45] H. Jorissen, Steht die Bußlehre der Confessio Augustana einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Wege? in: H. Meyer / H. Schütte / H.-J. Mund, Katholische Anerkennung . . ., 132–150. Hacker kennt nicht einmal den Beitrag von

Kardinal Ratzinger, wie er selbst zugibt. P. Hacker, Zur Protestantisierung in der Kirche heute, Una Voce-Korrespondenz 7 (1977) 237.

[46] P. Hacker, wie Anm. 45, 231; Hacker wendet sich in dem erwähnten Aufsatz außerdem gegen Erzbischof Degenhardt und besonders gegen Bischof Tenhumberg, die seiner Ansicht nach an der „Protestantisierung in der katholischen Kirche" führend mitarbeiten.

[47] P. Manns, wie Anm. 4, 443.

[48] Ebd. 437.

[49] Ebd. 437.

[50] Ebd. 436 f.

[51] Jan Kardinal Willebrands, wie Anm. 2, 454.

[52] Jan Kardinal Willebrands, wie Anm. 2, 454.

[53] Nach Ansicht von Manns wurde Luther von Melanchthon „offensichtlich hinters Licht" geführt (440 f.), bestand ein „Gegeneinander von Luther und Melanchthon" (441), dem Verfasser der CA.

[54] Die Überzeugung, daß zwischen Luther und Melanchthon grundlegende Übereinstimmung besteht, drückt Bischof Aarflot so aus: „Martin Luther und Philipp Melanchthon und andere Reformatoren ... erklärten ... mit großem Nachdruck, daß die Theologie auf den drei alten Glaubensbekenntnissen der Kirche beruhte" (wie oben Anm. 3, 41).

[55] Vgl. oben Anm. 15. Manns behauptet zunächst (a.a.O. 431), daß ich von dem Ansatz Pfnürs ausgehe, sieht sich jedoch genötigt, diese, seine (leider irrige) Unterstellung später etwas einzuschränken (a.a.O. 449, Anm. 67); auch dann stimmt sie noch nicht: Ausgangspunkt bilden die geltenden Bekenntnisschriften bei gleichzeitiger Beachtung des ökumenischen Potentials von Luthers Theologie, wie in diesem Beitrag hinreichend klargestellt ist.

Leider finden sich in dem Beitrag von Manns auch *unzutreffende Verallgemeinerungen* (besonders a.a.O. 426 f.: *„Die* ökumenisch engagierte Christenheit . . . klagt . . . über die scheinbare Erfolglosigkeit *all* ihrer Bemühungen"; *„die* Repräsentanten *des* Episkopats . . ."; *die* Hierarchie; die Stellungnahme *„der* Kurie und *des* deutschen Episkopats"; *„die* offiziellen Vertreter des Einheitssekretariats"), *unbewiesene negative Äußerungen* (über eine angebliche „Machtlosigkeit Kardinal J. Willebrands gegenüber den tonangebenden Persönlichkeiten der römischen Kurie", a.a.O. 444, Anm. 3) und *Übertreibungen* (429: „die *Existenz* der Ökumene selbst und mit ihr alle bisher erreichten Erfolge radikal . . . gefährde(t)"; 430: „ökumenisch lebensgefährliche *Melanchthonisierung Luthers*"). Zeugt all das von „selbstkritischem Abstand", von „unbefangener Überlegung", von „strenger Sachlichkeit", die sich Peter Manns selbst (!) bescheinigt (a.a.O. 429 und 442)?

Ökumene auf Kosten Martin Luthers?

VON VINZENZ PFNÜR

Das Vorhaben einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana (CA) stieß auf katholischer Seite vor allem bei den bekannten Lutherforschern A. Brandenburg, Th. Beer, P. Hacker und P. Manns auf Kritik.[1] P. Hacker sieht dabei die CA in so enger Verbindung zur Theologie Luthers, daß er aufgrund seiner Lutherinterpretation auch die theologische Position der CA ablehnt.[2] Die Bedenken P. Manns gehen umgekehrt dahin, daß das Vorhaben einer katholischen Anerkennung der CA „auf den Holzweg einer Ökumene auf Kosten Luthers gerät"; ja, in seinem als „Provokation" gedachten Beitrag meint er sogar „erwiesen" zu haben, daß die von mir „initiierte und programmatisch geforderte Anerkennung der CA" „nicht nur zu einer Ökumene auf Kosten Luthers führen", sondern sogar „mit einer Ökumene ohne Luther enden" wird.[3] Dabei malt er das an die Wand, was offenbar in manchen Kreisen unter all den verschiedenen Lutherinterpretationen immer noch als das Schlimmste angesehen wird, nämlich das Schreckgespenst einer „ökumenisch lebensgefährlichen Melanchthonisierung Luthers"[4] und zieht dabei die alten schematischen Vorwürfe gegen Melanchthon hervor,[5] nämlich zugleich den Vorwurf des „Bagatellisierens" und „Relativierens" des Dogmatischen und Christlichen und den der satzhaften Formulierung der „vera Doctrina", ohne zu bedenken, daß ein Vorwurf den anderen ausschließt.[6]

Mit seinem Beitrag hat P. Manns, dessen Verdienste um die Erforschung der Theologie Luthers voll gewürdigt seien, einerseits zu Recht auf eine wichtige Frage, nämlich „die Bedeutung der Theologie Luthers im Verhältnis zu den Bekenntnisschriften" hingewiesen, andererseits hat er selbst diese Fragestellung verdeckt, indem er sie in die irreführende Alternative Luther oder Melanchthon umbog. Dabei bedarf die Darstellung meiner Position durch P. Manns einer zweifachen Korrektur:

1. Wenn ich gegenüber einem polemischen katholischen Bild von der Reformation, das sich auf exzerpierte reformatorische Äußerungen Luthers *und* Melanchthons vorwiegend aus der Zeit von 1520 bis 1525 stützt und von daher die CA als hinterhältiges teuflisches Täuschungsmanöver abtut, auf das „literarische Genus" (nicht Genuß!)[7] „eines offiziellen Bekenntnisses" verweise, das die CA heraushebt „aus der Vielzahl der reformatorischen Flugschriften und

polemischen Gelegenheitsschriften", denen die katholischerseits exzerpierten Sätze entnommen sind,[8] so unterstellt mir P. Manns daraus eine mangelnde Kenntnis des frühen Werkes Luthers überhaupt sowie eine „Ausklammerung" und „Preisgabe" des frühen Luther (auch vor 1520), ja „im Grunde" aber Luthers „überhaupt".[9] 2. P. Manns reduziert den Posten „Bekenntnisschriften" auf die Confessio Augustana und identifiziert diese wiederum unter der Hand mit dem „mittleren Melanchthon" oder mit Melanchthon überhaupt,[10] obwohl ich 1. auf die Nähe in den theologischen Sachaussagen zwischen dem Luther von 1530 und der CA und 2. die Bedeutung von Luthers Kleinem Katechismus als Bekenntnisgrundlage neben der CA hingewiesen habe.[11]

1) Im Blick auf den ersten Punkt verbleibt nach Korrigierung der verzerrten Alternative Luther oder Melanchthon als Sachfrage: Kann und soll durch eine Anerkennung der CA „ein katholisches Bild des Luthertums abgebaut werden, das vor allem durch polemisch überspitzte reformatorische Äußerungen aus der bewegten Umbruchzeit von 1520/21 bestimmt ist, die in Sammlungen ketzerischer reformatorischer Sätze konserviert wurden, auch wenn sie in der Zwischenzeit in der CA bereits korrigiert waren"?[12] Was gemeint ist, soll im folgenden am Beispiel der Frage der Willensfreiheit konkretisiert werden. Unter den Punkten, die das Wormser Edikt vom 8. Mai 1521 als Beleg für Luthers Ketzerei anführt, findet sich u. a.: „Er bestetiget auch aus der heidnischen poeten gedicht, das kein freier will sei, der meinung, das alle ding in einer gewissen satzung steen."[13] Im Hintergrund steht die für den Reichstag zu Worms katholischerseits exzerpierte Stelle aus Luthers Schrift von 1520 „Assertio omnium articulorum per bullam Leonis X. novissimam damnatorum": „Der freie Wille ist eine erdichtete Sache oder ein Titel ohne Sache. Keinem ist es nämlich in die Hand gegeben etwas Böses oder Gutes zu denken, sondern alles geschieht, wie der in Konstanz verurteilte Artikel Wiclifs zu Recht lehrt, aus absoluter Notwendigkeit. Dies wollte auch der Dichter, wenn er sagte: Alles besteht nach einem bestimmten Gesetz".[14] 1523 verurteilt die Pariser theol. Fakultät die Bücher Melanchthons: Aus Melanchthons „Loci communes" wird als Satz XIV verworfen: „Da nämlich alles, was geschieht, gemäß göttlicher Prädestination geschieht, gibt es keine Freiheit unseres Willens."[15] Aus der 1522 edierten Nachschrift von Melanchthons Römerbriefvorlesung von 1521 wird an erster Stelle der Satz verurteilt: „Mit Notwendigkeit geschieht alles für alle Kreaturen."[16] In der Folgezeit werden diese Stellen aus Luthers Assertio und Melanchthons Loci communes bzw. Römerbriefvorlesung in den Sammlungen ketzerischer reformatorischer Sätze wiederholt aufgenommen, so etwa in Ecks Vierhundertvier Artikeln, in der ersten Gestalt der Confutatio oder in den Anfang September 1530 von Cochlaeus zur Entlarvung der CA auf dem Reichstag zu Augs-

burg zusammengestellten „Aussprüchen Luthers und Melanchthons gegen die CA".[17] In seinen 1534 zum ersten Mal edierten „Vierzehn Büchern gegen alle Häresien" charakterisiert Alphonsus de Castro Luthers Position in dieser Frage: „Luther sagt: Alles was geschieht, geschieht mit solcher absoluten Notwendigkeit, daß es unmöglich ist, daß es anders geschieht als es geschieht."[18] In der nachtridentinischen Zeit werden dann nach dem Pastoralhandbuch von W. Seidel[19] die Theologiestudenten zur Information über die Lehren Luthers auf das genannte Werk von Alphonsus de Castro verwiesen.

Bezüglich der Frage nach der Ursache der Sünde spielen in den Katalogen ketzerischer reformatorischer Sätze wieder eine Stelle aus Luthers Assertio und aus der erwähnten Nachschrift von Melanchthons Römerbriefvorlesung von 1521 eine große Rolle: „Wie kann sich der Mensch zum Guten bereiten, da es nicht einmal in seiner Gewalt liegt, seine bösen Wege zu gehen? Denn auch die bösen Werke wirkt Gott in den Gottlosen." Der Verrat des Judas ist in gleicher Weise das Werk Gottes wie die Berufung des Paulus.[20] Über die Vermittlung von Fabri und Eck werden diese beiden Äußerungen dann auf dem Konzil von Trient in Can 6 des Dekrets über die Rechtfertigung verworfen.[21] Wenngleich das Konzil von Trient keine zutreffende Gesamtdarstellung der Lehre Luthers und Melanchthons geben wollte, so sind doch in der Folgezeit in der katholischen Dogmatik immer wieder von der vom Konzil von Trient verurteilten reformatorischen Position Rückschlüsse auf die Lehrauffassung der Lutheraner gezogen worden.[22]

In diesen beiden Punkten gibt es also ein katholisches Bild des Luthertums, das nicht von der CA, sondern von diesen aus den Schriften Luthers und Melanchthons von 1520/1522 exzerpierten Sätzen bestimmt ist, obwohl diese Position in CA 18/19 korrigiert ist. Ähnlich liegt es etwa in den Fragen des Sündenbegriffes, der Bedeutung der guten Werke, der Geltung der Zehn Gebote für den Christen oder überhaupt des Verständnisses des sola fide.[23] Mit einer katholischen Anerkennung der CA wird ein solches katholisches Bild korrigiert, und zwar zu Recht: Die Position des Cochlaeus, daß die eigentliche Auffassung der Lutheraner in den genannten exzerpierten Sätzen Luthers und Melanchthons von 1520/22 gegeben sei und die CA demgegenüber nur ein hinterhältiges teufliches Betrugsmanöver sei,[24] ist heute nicht mehr haltbar, da nach den Verfassungen der lutherischen Kirchen gerade der CA als Lehrgrundlage grundlegende Bedeutung zukommt. Keine der lutherischen Kirchen ist auf Luthers Assertio oder die studentische Nachschrift von Melanchthons Römerbriefvorlesung von 1521 verpflichtet.

Was bedeutet nun dies für das Verhältnis von Luthers Theologie zu den Bekenntnisschriften, insbesondere der CA und Luthers Kleinem Katechismus?

Bei der Beantwortung dieser Frage ist zunächst redlicherweise nicht zu verschleiern, daß die Frage nach der Theologie Luthers wesentlich mehr Interpretationsprobleme in sich birgt als etwa die Frage nach der Interpretation der CA. So wäre die Invektive gegen die CA wesentlich überzeugender, wenn die eingangs genannten katholischen Lutherforscher A. Brandenburg, Th. Beer, P. Hacker und P. Manns, die die Kritik an der CA zusammenführte, in der Lage wären, eine gemeinsame Interpretation und Wertung der Theologie Luthers vorzulegen, was jedoch unmöglich sein dürfte.

Mit dem Verhältnis von Luthers Theologie zu den Bekenntnisschriften ist zugleich das Verhältnis von Luther und lutherischer Kirche angesprochen. Im Blick darauf wird, insbesondere auf katholischer Seite, die Bedeutung Luthers unterschiedlich gewertet, je nachdem ob die Bedeutung Luthers mehr in seiner individuellen Eigenart, seiner religiösen Persönlichkeit oder prophetischen Gestalt gesehen wird, von der dann entsprechende Impulse und Anregungen ausgehen oder entsprechende protestantische Grundhaltungen abgeleitet werden, oder ob die Bedeutung Luthers in enger Beziehung zu den entstandenen evangelisch-lutherischen Gemeinden gesehen wird. Während im ersten Fall gerade die spezifisch persönlichen Akzentuierungen lutherischer Theologie für die Frage nach dem Lutherisch-Reformatorischen eine besondere Rolle spielen, steht im zweiten Fall die gemeinsam vertretene lutherisch-reformatorische Position (im Sinne eines Bekenntnisstandes lutherischer Gemeinden) im Vordergrund, von der dann die spezifisch persönlich bedingten Eigenheiten der Theologien einzelner lutherischer Theologen und auch Luthers selbst abzuheben sind. Wenn m. E. drei typische Phasen im Ablauf der mit Luther verknüpften Reformation gegeben sind, nämlich eine erste Phase, in der die theologische Auseinandersetzung um Luthers neue reformatorische Erkenntnis in Abgrenzung von der Theologie der Spätscholastik im Mittelpunkt steht, eine zweite Phase, in der unter dem Motto „für das reine und lautere Evangelium gegen die Menschensatzungen" die unterschiedlichsten Gruppen, die meist alle auf eine Konfliktsituation mit dem Klerus ansprechbar waren, sich der reformatorischen Bewegung anschließen, und eine dritte Phase, in der der Aufbau und die Organisation der zur Reformation übergegangenen lutherischen Gemeinden im Vordergrund stehen, so kommt unter der Fragestellung nach der Bedeutung Luthers im Hinblick auf evangelisch-lutherische Kirche gerade dieser dritten Phase besondere Bedeutung zu. Das bedeutet nun nicht, wie P. Manns unterstellt, daß damit Luther selbst nicht der geistliche Urheber der Reformation ist,[25] sondern daß erst unter Einbeziehung dieser Phase die für lutherische Kirche wesentlichen Konturen lutherischer Theologie deutlich werden. Während in der ersten und zweiten Phase die polemische Abgrenzung gegenüber den bekämpften Positionen im

Vordergrund steht und es von daher methodisch schwierig ist, die Bedeutung des daneben nicht explizit angesprochenen, weil nicht kontroversen, Gesamthintergrundes in Rechnung zu stellen, werden in Luthers Kinderkatechismen oder der Confessio Augustana die für lutherisch-reformatorische Gemeinden zentralen Glaubensfragen explizit dargelegt. Von daher ist es auch nicht zufällig, daß der formale Anspruch der CA („ecclesiae magno consensu apud nos docent" – „die Kirchen bei uns lehren in großem Konsens") sich in den Schriften des frühen Luther nicht findet.[26]

Wenn P. Manns „aus der Zeit bis 1522 den Maßstab des Reformatorischen ableiten will",[27] so bewährt sich diese Methode etwa im Blick auf die oben konkretisierte Frage der Willensfreiheit nicht: In die Zeit bis 1522 fallen drei unterschiedliche Positionen Luthers in dieser Frage: 1. die in den Randbemerkungen zu Petrus Lombardus vertretene „neosemipelagianische" Auffassung, 2. die in der Abgrenzung zu Gabriel Biel in den Randbemerkungen zu Gabriel Biels Sentenzenkommentar, der Römerbriefvorlesung oder der Disputation gegen die scholastische Theologie vorgetragene Auffassung von der „Kraftlosigkeit des liberum arbitrium ohne Gnade in bezug auf das Heil" und 3. die in der Assertio vertretene „necessitaristische" und „deterministische" Zuspitzung.[28] Es ist nun doch von entscheidender Sachbedeutung[29], ob die „Identität des Lutherischen" bereits von den Randbemerkungen zu Petrus Lombardus an gewahrt wird oder ob die „Identität des Lutherischen" gerade erst in der Abgrenzung gegenüber der in den Randbemerkungen zu Petrus Lombardus bezogenen Position gewahrt wird. Nach der von P. Manns favorisierten Methode müßte hingegen die in der Assertio vertretene necessitaristische Position Luthers die eigentliche geklärte reformatorische Position sein. Nicht zufällig wurde diese Position später von den sogenannten „Gnesiolutheranern" tatsächlich bezogen.[30]

Im Unterschied dazu sieht etwa G. Plitt in dieser deterministischen Position Luthers nur eine zeitweilig vertretene, überspitzte, „noch nicht zur Reinheit und Klarheit durchgebildete lutherische Position".[31] Schließlich wird nach der oben skizzierten Methode nicht deutlich, welches Gewicht den „innerreformatorischen Klärungen" im Verhältnis zu der bereits 1522 „geklärten reformatorischen Position" zukommt. Wie verhält sich etwa die Position der Assertio zur von Luther 1531 in der „Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt" vertretenen Auffassung von der Willensfreiheit im äußeren bürgerlichen Lebensbereich?[32] Wenn die CA in Abgrenzung gegenüber der von ihr bekämpften nominalistischen Position, daß der Mensch aus rein natürlichen Kräften Gott über alles lieben kann und das Gebot der Sache, wenn auch nicht der Intention des Gesetzgebers nach erfüllen kann, die Angewiesenheit des Menschen auf die Gnade lehrt,[33] so greift sie damit Luthers Ausgangspunkt und durchgehendes Anliegen

in dieser Frage der Willensfreiheit auf.[34] Wenn sie dabei die „frühere hie und da sich findende falsche philosophische Begründung dieser Lehre“[35] beiseite läßt, so steht sie auch hier in Einklang mit dem Luther der dreißiger Jahre.[36] Demgegenüber sieht J. Lortz in der CA die „Unfreiheit des Willens“, eine der „wichtigsten Unterscheidungslehren“ und „wesentlichen Abweichungen der neuen Lehre von der alten“, „übergangen“. Dies ist für J. Lortz u. a. ein Beleg dafür, daß durch die CA „der Einbruch dieses Bagatellisierens und Relativierens“ des Dogmatischen und Christlichen „in das lutherische Christentum“ gekennzeichnet sei.[37] Wenn P. Manns mit viel Pathos dieses Werturteil verteidigt,[38] so bleibt er doch eine Sachantwort schuldig, inwiefern das von J. Lortz in diesem Zusammenhang zur Begründung angeführte Kriterium „die rauhen Knoten und inneren Widersprüche, dafür aber auch das Unverwüstliche an Luthers Aussprüchen, das ungebunden Wachsende, das Nicht-Lehrhafte, kurz das Urtümliche“[39] als Angelpunkt einer Sachkritik an der CA zu legitimieren ist.

2. Bezüglich des zweiten Punktes, der Reduzierung des Posten „Bekenntnisschriften“ auf Melanchthon, wurde bereits auf die Bedeutung von Luthers Kleinem Katechismus neben der CA als Lehrgrundlage lutherischer Kirche hingewiesen.[40] Für die Frage nach dem Verhältnis Luthers zur CA sind zwei Punkte zu berücksichtigen, 1. die direkten Äußerungen Luthers zur CA, 2. der sachliche Anteil Luthers an den Aussagen der CA.

2.1 Die Frage der direkten Äußerungen Luthers über die CA wurde bereits in KNA-ÖKI erörtert.[41] Leider scheint P. Manns bei der Abfassung seines Beitrages für die ÖR der zweite Teil meines Beitrages in KNA-ÖKI noch nicht vorgelegen zu haben,[42] sonst hätte er vielleicht das Schwergewicht seiner Argumentation in dieser Frage von der pauschalen Abqualifizierung der Gegenseite mehr auf die Erörterung der anstehenden Sachfragen verlegt.

Was den bekannten Brief Luthers vom 15. Mai an Kurfürst Johann betrifft, so gibt es für eine Deutung als „sicher kritische“ Äußerung Luthers gegenüber der CA keinen Beleg. Die von P. Manns in diesem Zusammenhang ins Feld geführte Stelle aus Luthers Vermahnung an die Geistlichen hat mit Melanchthon als „Leisetritt“ nichts zu tun.[43] Umgekehrt sprechen aber der Zusammenhang der Stelle aus Luthers Brief: „Sie gefällt mir sehr gut . . . Christus unser Herr helfe, daß sie viele und große Frucht schaffe, wie wir hoffen und bitten.“[44] Äußerungen Luthers aus der gleichen Zeit über sein Verhältnis zu Melanchthon[45] sowie das Verständnis des Briefempfängers[46] für eine insgesamt positive Bewertung des übersandten Entwurfes der CA durch Luther. Der Ausdruck „leise treten“ selbst ist nach dem damaligen Sprachgebrauch Luthers nicht von vornherein als sicher kritisch zu verstehen, sondern hat etwa nach Luthers Kleiner Antwort von 1533 in der Wendung „Frau Leisetritt“ einen positiven

Klang im Sinne einer „Bezeichnung für einen behutsam verfahrenden Menschen".[47] Im Gutachten der Nürnberger zur CA, in dem Formulierungen aus Luthers Brief vom 15. Mai an Kurfürst Johann anklingen, heißt es: „Die gelehrten haben die apologia . . . gelesen . . . und geben diser apologia alle einhelliglich dises lob und preis, dass sie glimplich, hoflich, lauter, aus dem grund und mit rechter christenlicher einfalt gestellt sei, also dass ihr keiner dieselben zu enderen noch zu besseren wisse, des unzweivenlichen verhoffens . . . sollte sie grosse frucht wurken und schaffen." [48]

Bei der Interpretation des Briefes Luthers vom 21. Juli an J. Jonas geht P. Manns von der Voraussetzung aus, daß Luther hier auf eine Anfrage Melanchthons vom 26. Juni Bezug nimmt, ob noch „mehr Artikel zur Diskussion gestellt werden könnten".[49] Ein Textvergleich zeigt jedoch, daß Luther mit der Formulierung „Aber nun sehe ich, was jenes Ansuchen (istae postulationes) wollte, ob ihr noch mehr Artikel darzubieten hättet" nicht auf Melanchthons Brief anspielt, in dem der Ausdruck „mehr Artikel" auch nicht vorkommt, sondern auf das katholischerseits im Auftrag des Kaisers am 9. Juli an die Unterzeichner der CA offiziell gestellte Ansuchen – Luther wird über diese „postulatio Cesaris" von Spalatin im Brief vom 10. Juli 1530 informiert –[50], „ob sie mehr Artikel anzuzeigen und übergeben gedächten oder ob sie es bei denen, welche unlängst Kais. Maj. vorgetragen wurden, beruhen lassen wollten" (Bericht des Sächs. Kanzler Brück). Am 15. Juli übersandte Melanchthon Luther ein Verzeichnis der dem Kaiser zusammen mit der ersten Gestalt der Konfutation überreichten Schriften, in denen die Häresien Luthers und die „Früchte des lutherischen Evangeliums" gesammelt sind.[51] „Nun" versteht Luther, was im Hintergrund dieses kaiserlichen Ansuchens steht, nämlich (scilicet) „daß der Satan noch lebt und gut gemerkt hat, daß eure Apologie leise tritt und die Artikel vom Fegfeuer, der Heiligenverehrung und besonders vom Antichrist Papst übergangen hat. Aber der arme Kaiser, wenn er diesen Reichstag eingesetzt hat um die ‚Widersprüche Luthers' anzuhören, gleichsam als ob sie auf die vorliegende Apologie selbst nicht genügend zu antworten hätten".[52] Mit den „Widersprüchen Luthers" nimmt Luther auf Fabris Schrift „Antilogiarum M. Lutheri Babylonia" Bezug, die an erster Stelle des genannten Verzeichnisses steht und in der u. a. auch die Punkte „Vom Papsttum", „Von der päpstlichen Gewalt" (Kap. 23, 24), „Von der Heiligenverehrung" (Kap. 31), „Vom Fegfeuer" (Kap. 39) abgehandelt werden. Wenn Luther mit dem Hinweis auf das Vorgehen der Gegenseite eine Wertung verbindet in dem Sinn, daß auch er die aufgeführten Punkte behandelt sehen möchte, so verbietet der folgende Satz, daß die Gegner auf die CA selbst genug zu antworten haben, daraus eine pauschale Sachkritik Luthers gegenüber der ganzen CA abzuleiten.

Wenn nach P. Manns der „verärgerte Melanchthon" um der CA willen „für die Dauer von drei Wochen verstummte" (22. Mai bis 13. Juni), so reduziert sich die Zeit zumindest um die Hälfte, da es ja nicht unbillig ist, im Briefwechsel zunächst die Antwort des Briefpartners abzuwarten. Luthers Antwortbrief datiert vom 2. Juni, und für die Beförderung des Briefes ist auch noch eine Zeit anzusetzen. Wenn Melanchthon dann nicht gleich geschrieben hat, so gibt er selbst als Grund an, daß er auf einen Brief Luthers an Philipp von Hessen wartete.[53]

P. Manns schiebt diesen Grund als „wenig überzeugende Entschuldigung" beiseite.[54] Dies ist jedoch nicht gerechtfertigt, da Melanchthon bereits am 4. Mai und dann noch am 22. Mai um einen solchen Brief gebeten hatte,[55] der in dieser Situation besondere Bedeutung hatte: Philipp von Hessen wollte nun auch die CA unterschreiben und entsprechende Textänderungen durchsetzen, was ihm dann, wie der Vergleich der Textfassungen von Ende Mai mit dem übergebenen Text der CA zeigt, auch teilweise gelang.[56]

Bei der Gesamtbeurteilung der Stellungnahme Luthers zur CA spielen zwei Dinge, die nicht miteinander zu vermengen sind, eine Rolle: die Bewertung der Sachaussagen der CA und die Bewertung von Melanchthons Einschätzung der Gegenseite. So heißt es im Brief vom 3. Juli einerseits: „Ich habe gestern Deine Apologie mit Sorgfalt nochmals ganz gelesen und sie gefällt mir außerordentlich", andererseits: „Aber in dem einen irrst und fehlst Du, nämlich daß Du bei der großen Blindheit und Verstocktheit der Dämonen", d. h. der Gegenseite, „etwas anderes hoffst, als verworfen zu werden". Ähnlich spricht er im Brief vom 9. Juli einerseits vom „öffentlichen und ruhmvollen Bekenntnis", andererseits von der trügerischen Hoffnung „Christus mit Belial zu versöhnen"; oder im Brief vom 15. Juli einerseits vom „erlesenen Opfer des Bekenntnisses, das in alle Königs- und Fürstenhäuser vordringt und herrschen wird", und andererseits der falschen Hoffnung auf Einigung mit denen, „die selbst in ihrer Gottlosigkeit bleiben".[57] Daß beide Dinge, die Darlegung des eigenen Standpunktes und die Einschätzung der Gegenseite sich nicht gegenseitig bedingen und nicht zu vermengen sind, wird auch an dem Unterschied von CA und Apologie deutlich. In der Einschätzung der Gegenseite ist die CA konziliant und bescheinigt ihren Gegnern, daß ihre Lehre jetzt erträglicher sei als die frühere. In der Apologie verfällt jedoch Melanchthon wieder in eine sehr polemische Sprache: Nun identifiziert er seine Gesprächspartner wieder mit der eigentlich bekämpften nominalistischen Position.[58] In den positiven Sachaussagen dagegen ist die gemeinsame Basis zwischen lutherischer und katholischer Auffassung in der Apologie noch größer als in der CA (vgl. Realpräsenz Unterscheidung der Sünden, Buße als Sakrament, Ordo als Sakrament möglich etc.). Von daher ist es auch

nicht gerechtfertigt, aus der 1530 gegebenen Differenz zwischen Luther und Melanchthon in der Einschätzung der Gegenseite auf eine Differenz in der Darlegung des eigenen Standpunktes, wie er in den Sachaussagen der CA erfolgt, zu schließen und die zahlreichen positiven zustimmenden Urteile Luthers zur CA entweder abzuschwächen oder ganz zu übergehen. Unrichtig ist die Darstellung durch P. Manns, daß Luther und die Lutheraner erst nach Vorlage der Confutatio „nunmehr mit dem Loblied auf die CA beginnen". Abgesehen davon, daß P. Manns die nach Übergabe der Confutatio erfolgten Einigungsverhandlungen von Mitte bis Ende August 1530 unterschlägt, bei denen nach dem Bericht Ecks bezüglich der Lehrartikel der CA weitgehende Einigung in den Sachfragen erzielt wurde,[59] liegen die meisten zustimmenden Urteile Luthers zur CA vor dem 3. August, dem Tag der Übergabe und Verlesung der Confutatio. Im Hinblick auf die positive Darlegung der Glaubensfragen hat die lutherische Tradition zu Recht Luthers Qualifizierung der CA als Zeugnis vor Königen sich zu eigen gemacht, indem sie den Psalmvers Ps 119,46, den Luther, wie er in seinem Brief vom 6. Juli an Cordatus bezeugt, in dem „ganz überaus herrlichen Bekenntnis" der CA in Erfüllung gegangen sah,[60] in der in das Konkordienbuch übernommenen Ausgabe der CA voranstellte.

2.2 Was den sachlichen Anteil Luthers an der CA betrifft, so faßt W. E. Nagel das Ergebnis seiner Untersuchung dieser Frage zusammen: „Von einem direkten Anteil Luthers am fertigen Bekenntnis kann man in keiner Weise reden. Indirekt steht aber das Bekenntnis unter seinem stärksten Einfluß, so daß man ihm einen umfassenden geistigen, inhaltlichen Anteil zusprechen muß."[61]

Wenngleich in diesem Rahmen die meisten Probleme nur kurz angerissen werden konnten, so scheint es doch nicht gerechtfertigt, den Vorschlag einer katholischen Anerkennung der CA als „Ökumene auf Kosten M. Luthers" oder als „Melanchthonisierung Luthers" in Mißkredit zu bringen.

ANMERKUNGEN

[1] Als erster äußerte sich A. Brandenburg in: Rhein. Merkur vom 12. September 1975, S. 19; zu dessen Beitrag in KNA-ÖKI 1977, Nr. 30, S. 5–7 vgl. H. Schütte: KNA-ÖKI 1977, Nr. 33, S. 5–8; Nr. 34, S. 5–8. Die Stellungnahme von Th. Beer zu meinem Beitrag in Int. kath. Zschr. Communio 4, 1975, S. 298–307 wurde außer in der Int. kath. Zschr. Communio 5, 1976, S. 189–192 auch in Catholica 30, 1976, S. 77–80 veröffentlicht; vgl. meine Erwiderung in Int. kath. Zschr. Communio 5, 1976, S. 477 f. Für P. Hacker vgl. Int. kath. Zschr. Communio 5, 1976, S. 95 ff.; Der Fels 8, 1977, S. 279 ff.; Una Voce-Korrespondenz 7, 1977, S. 231–245, bes. S. 236–240. Für P. Manns vgl. KNA-ÖKI Nr. 28, S. 5–8; Nr. 29, S. 5–9 (vgl. meine Erwiderung in KNA-ÖKI Nr. 35, S. 5–8; Nr. 36, S. 5–8); ÖR 26, 1977, S. 426–450.

[2] Vgl. Der Fels 8, 1977, S. 279 ff.; P. Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther (Graz, Wien, Köln 1966).

[3] ÖR 26, 1977, S. 429 und 437.

[4] Ebd., S. 430.

[5] Vgl. dagegen die neueren Arbeiten zur Theologie Melanchthons von P. Fraenkel, K. Haendler, W. Maurer und insbesondere S. Wiedenhofer (Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon, Bern – Frankfurt – München 1976).

[6] ÖR 26, 1977, S. 441. Ähnlich betont P. Manns mit viel Pathos die Wahrheitsfrage und votiert für Luthers „konzessionsloses Pochen auf die Wahrheit" und wirft mir andererseits gleichzeitig „kontrovers-theologische Fixierung" (ebd., S. 448, Anm. 53) vor, umgekehrt etwa zu P. Hacker, der von „Lockerungsübungen am Dogma" (Una Voce-Korrespondenz 7, 1977, S. 237 f.) spricht.

[7] Vgl. ÖR 26, 1977, S. 435.

[8] Vgl. Int. kath. Zschr. Communio 4, 1975, S. 302 f.

[9] ÖR 26, 1977, S. 435–437; S. 447, Anm. 45.

[10] Ebd., S. 435 ff.

[11] Vgl. Int. kath. Zschr. Communio 5, 1976, S. 477 f.; KNA-ÖKI 1977, Nr. 35, S. 5 f.; Nr. 36, S. 7.

[12] Vgl. Int. kath. Zschr. Communio 4, 1975, S. 301. Es versteht sich von selbst, daß sich P. Manns im Zusammenhang des angesprochenen katholischen Bildes des Luthertums nicht angesprochen zu fühlen braucht.

[13] DRTA. JR. 2, S. 647; vgl. J. Cochlaeus, Commentaria, Mainz 1549, S. 330.

[14] WA 7, S. 146, 5–9; vgl. WA 7, S. 612, 26–29.

[15] C. Duplessis, Collectio judiciorum de novis erroribus I/2, Paris 1728, S. 408 = MSA II, S. 10, 11 ff.

[16] C. Duplessis, a.a.O., S. 409; vgl. V. Pfnür, Einig in der Rechtferigungslehre, Wiesbaden 1970, S. 114, Anm. 668.

[17] Vgl. V. Pfnür, a.a.O., S. 111–114, 116.

[18] Vgl. ebd., S. 113, Anm. 665.

[19] Wolfgang Seidel (Seydel), Curae pastoralis ratio brevi et dilucida pro eorum tentamine, qui Sacris initiari cupiunt, ad Scholas Ecclesiasticas destinata (Ingolstadt 1555).

[20] WA 7, S. 144, 33; vgl. V. Pfnür, a.a.O., S. 115 f.

[21] Vgl. V. Pfnür, Zur Verurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient, in: Annuarium historiae conciliorum 8, 1976, S. 407–428, 424 ff.

[22] Vgl. A. Hasler, Luther in der katholischen Dogmatik, München 1968, S. 271–275.

[23] Vgl. etwa die zu Beginn des Konzils von Trient von Andreas de Vega und Ambrosius Catharinus vorgelegten Irrtumslisten: vgl. V. Pfnür, Zur Verurteilung, S. 410 ff.

[24] Vgl. V. Pfnür, Einig, S. 287 f.

[25] Vgl. ÖR 26, 1977, S. 433.

[26] Hinsichtlich der positiven Darlegung der zentralen Glaubensfragen steht die CA in der Gefolgschaft Luthers, der in seinem der Schrift Vom Abendmahl Christi beigefügten Bekenntnis seinen Glauben von Stück zu Stück bekennt (vgl. WA 26, S. 499). Während Luther hier ein persönliches Bekenntnis formuliert, liegt in der CA ein gemeinsames Bekenntnis lutherischer Gemeinden vor.

[27] Vgl. ÖR 26, 1977, S. 436.

[28] Vgl. H. J. McSorley, Luthers Lehre vom unfreien Willen, München 1967.

[29] Die Methode, dieses Sachproblem mit dem Vorwurf „kontroverstheologischer Fixierung" (vgl. ÖR 26, 1977, S. 448, Anm. 53) erledigen zu wollen, führt sich selbst ad absurdum, wenn man gleichzeitig den viel weniger faßbaren Unterschied Luthers zur CA mit Berufung auf die Wahrheitsfrage herausstreicht und der CA in dieser Frage Relativierung des Dogmatischen vorhält (s. u. Anm. 37 f.).

[30] Vgl. V. Pfnür, Einig, S. 139.

[31] Vgl. G. Plitt, Einleitung in die Augustana, Erlangen 1867/68 I, S. 363.

[32] Vgl. WA 30 III, S. 262, 36 ff.

[33] Vgl. die Verwerfungsformel zu CA 18 nach der Editio princeps; vgl. V. Pfnür, Einig, S. 65 ff.

[34] Vgl. ebd., S. 67 ff.; vgl. Luther, Schmalkaldische Artikel III, 1 (BSLK, S. 434 f.).

[35] G. Plitt, Einleitung in die Augustana, a.a.O. II, S. 136 f.

[36] S. o. Anm. 32.

[37] J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Freiburg i. Br.[3] 1948, II, S. 53.

[38] Vgl. ÖR 26, 1977, S. 441 f.

[39] J. Lortz, a.a.O., II, S. 53.

[40] Vgl. Int. kath. Zschr. Communio 5, 1976, S. 477; KNA-ÖKI 1977, Nr. 35, S. 5 f.

[41] S. o. Anm. 1.

[42] Vgl. ÖR 26, 1977, S. 448 f., Anm. 65.

[43] WA 30, II, S. 334, 7 f. = S. 23 ff.; vgl. KNA-ÖKI 1977, Nr. 28, S. 7. Nach dem Luthertext bezieht sich der Ausdruck „selbige leisetritt" eindeutig auf den katholischen „heimlichen Ratschlag zu Mainz".

[44] WA Br 5, S. 319, 68 f.

[45] Vgl. WA 30, II, S. 68, 6–69, I: „Ich bin dazu geboren, das ich mit den rotten und teuffeln mus kriegen . . . Aber M. Philipps feret seuberlich und still daher, bawet und pflantzet, sehet und begeust mit lust, nach dem Gott yhm hat gegeben seine gaben reichlich" (1529); vgl. WA Tr 3, S. 460, 39 f. WA Tr 2, S. 410, 16 ff: Ego sum Esaias Philippus Hieremias. Der selb prophet hat ymer dar seer gefurchtet und sorge gehabt, er schelt zu viel, sic facit Philippus (1531); WA Tr 1, Nr. 80, S. 348; 3, Nr. 3619; 4, Nr. 4577, 5054, 5091; 5, Nr. 5511, 5551.

[46] WA Br 12, S. 112, 710.

[47] WA 38, S. 142, 28 f.; RN 30, II, S. 334, 8, 24. Vgl. WA 30, III, S. 284, 17 ff.: „Wir aber sind jetzt zu Augsburg willigklich erschienen und zur antwort uns mit aller demut und vleis erboten" (1531).

[48] W. Gußmann, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses (Leipzig, Berlin 1911), I/2, S. 210.

[49] KNA-ÖKI 1977, Nr. 29, S. 6.

[50] WA Br 5, Nr. 1637.

[51] MSA VII/2, Nr. 186, S. 10 ff.; vgl. V. Pfnür, Einig, S. 225.

[52] WA Br 5, S. 495, 6–12.

[53] MSA VII/2, Nr. 160, S. 2.

[54] KNA-ÖKI 1977, Nr. 28, S. 7.

[55] Vgl. MSA VII/2, Nr. 145, S. 39 ff.; S. 155, 42–46.

[56] Vgl. Th. Kolde, Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession (Gütersloh 1906).

[57] KNA-ÖKI 1977, Nr. 35, S. 7 f.

[58] Vgl. V. Pfnür, Einig, S. 29 f.; S. 88, Anm. S. 517; S. 270, Anm. 325.

[59] Ebd., 267 ff.

[60] WA Br 5, S. 442, 14 ff.; vgl. Luthers Brief an Kard. Erzbischof Albrecht von Mainz, ebenfalls vom 6. Juli 1530: WA 30, II, S. 398 f.; WA 30, III, S. 389.

[61] W. Nagel, Luthers Anteil an der Confessio Augustana, Gütersloh 1930, 172 f.

Neuer Lebensstil und wirtschaftliche Gerechtigkeit

— Einsichten aus der Lebensstil-Diskussion —

VON RICHARD BOECKLER

Es war auf einer Akademie-Tagung über neuen Lebensstil. Am ersten Abend, als man um 18.30 Uhr zum Essen ging, war am Eingang des Speisesaals ein verdeckter Karton aufgestellt, aus dem jeder Teilnehmer eine Karte ziehen mußte — die Karten waren rot, grün oder gelb. Dann setzte man sich zu Tisch. Die eine rote Karte gezogen hatten — es waren nur wenige, acht oder zehn Teilnehmer — sahen sich an zwei Tische gewiesen, auf denen Bestecke und Gedeck für ein volles Menu lagen. Es gab: Vorspeise — Suppe — Hauptgericht mit Steak und Gemüse — Nachtisch. An den verschiedenen anderen Tischen ging es bescheidener zu: die mit den grünen Karten erhielten eine Schale mit Reis und Sauce, die mit den gelben — nichts.

Die ungewöhnliche Tischgemeinschaft war ein Experiment. Sie sollte ein Bewußtsein vermitteln von der tatsächlichen Ernährungssituation auf der Welt und zugleich die Mahnung veranschaulichen, die Charles Birch 1975 an die Delegierten auf der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi gerichtet hatte: „The rich must live more simply in order that the poor simply can live" („Die Reichen müssen einfacher leben, damit die Armen überhaupt leben können")[1]. Oder wie dann die Sektion VI der Vollversammlung formulierte: „Niemand darf seinen Wohlstand vergrößern, solange nicht alle das Existenzminimum haben"[2].

Dieses Rezept, das sich bei einem Akademie-Abendbrot relativ einfach durchspielen läßt, stößt in der entwicklungs- und wirtschaftspolitischen Praxis allerdings auf eine Fülle von Schwierigkeiten. Die ÖRK-Vollversammlung von Nairobi selbst hatte ihrer Maxime vom Beschneiden des Wohlstandes immerhin eine Reihe technologischer und wirtschaftspolitischer Einzelheiten vorausgeschickt, Hinweise auf die Rohstoffsituation, Ziffern über das Bevölkerungswachstum, Anmerkungen zur Agrartechnologie, zur Marktwirtschaft, zu Energietechnologien und überhaupt zur „Ethik einer gerechten und lebensfähigen Gesellschaft".

Aber ist die Frage des Reichtums auf der einen, der Armut auf der anderen Seite überhaupt ein Problem des Lebensstils? Ja, wäre ein Programm für einen einfacheren Lebensstil nicht sogar unrealistisch? Würde es nicht, wenn breite Bevölkerungsschichten es befolgen, einen Kollaps unserer auf Wachstum gestellten Wirtschaft herbeiführen? Und wenn es denn wirklich um ein angemessenes Wirt-

schaftswachstum gehen soll, „ohne daß dabei unser Planet geplündert und die Schöpfung zerstört wird": berührt solch ein Programm dann nicht eher „Fragen der Technologie, der Wirtschaftspolitik und im weitesten Sinne der Demokratie in unserer Gesellschaft", nicht jedoch die Frage eines neuen Lebensstils?[3].

Die Fragen stehen im Raum. Aber auch erste Antworten sind inzwischen gegeben worden. Die Lebensstil-Diskussion selbst hat neue Impulse erhalten. Die Vollversammlung von Nairobi stand unter dem Eindruck des Bukarest-Reports 1974 („Die Bedeutung von Wissenschaft und Technik für die Entwicklung des Menschen: Ungewisse Zukunft und christliche Hoffnung"), in weiterer Hinsicht auch unter dem Eindruck der Berichte des Club of Rome. Aber 1976 folgte die IV. Welthandelskonferenz (UNCTAD IV), und das Memorandum, das die „Gemeinsame Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen" (GKKE) damals unter dem Titel „Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung" an die Bundesregierung richtete, warf die Lebensstilfrage erneut in die Debatte[4]. Etwas später machte die ÖRK-Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst „Alternative Lebensstile" zum Thema zweier Workshops.

Noch vehementer aber regte sich die Frage in den verschiedenen Gruppen der Lebensstilbewegung, die inzwischen hervorgetreten waren: der Volksaktion „Zukunft in unseren Händen" (Norwegen), der „Ökumenischen Initiative EINE WELT" (Bundesrepublik) und, vom Niederländischen Kirchenrat 1974 initiiert, der Aktion „Neuer Lebensstil". Dabei zeigte sich, daß nicht allein die Lebensstilfrage, sondern darüber hinaus die Veränderungsprozesse selbst ein Problem darstellen, daß sie bei Freunden wie Gegnern eines neuen Lebensstils zu einseitigen Positionen und Urteilen führen. H. M. de Lange vom Niederländischen Kirchenrat trifft in einer Zwischenbilanz über zwei Jahre Aktion „Neuer Lebensstil" genau diesen Punkt: „Wir haben, etwas vereinfacht dargestellt, die folgende Situation: Immer wieder stoßen wir auf Leute, die von den notwendigen Veränderungen nicht nur fest überzeugt sind, sondern sich auch den Anschein geben, als hätten sie sowohl für das Wie als auch für das Ergebnis bereits die fertigen Rezepte in der Tasche. Ihre Einstellung neigt ein wenig zur Intoleranz, leider mit einem fatalen Resultat, vor allem, was den Effekt der Bewußtseinsbildung angeht: Die Gegner von Veränderungen des Lebensstils, aber auch die Zögernden sehen und fühlen sich in die Ecke gedrängt, anstatt daß man Zeichen der Hoffnung für sie setzt. Die Zahl derer, denen an der Erhaltung des Status quo liegt, wird so vergrößert, während wenig Verständnis für die Notwendigkeit eines Wandels unserer Lebensgewohnheiten geweckt wird"[5].

Trotzdem, für das Thema der wirtschaftlichen Gerechtigkeit lassen sich inzwischen eine Reihe von Einsichten formulieren, die sich größtenteils dieser Lebensstil-Diskussion verdanken — sie sollen uns unter folgenden Gesichtspunkten be-

schäftigen: Neuer Lebensstil und wirtschaftliches Wachstum — Binnenorientierte Dritte-Welt-Wirtschaft. Abbau des Militarismus — Modellrechnungen zum Lebensstil.

1. Neuer Lebensstil und wirtschaftliches Wachstum

Das Ergebnis, das die Lebensstil-Debatte in dieser Hinsicht gebracht hat, betrifft uns vielleicht an einem allerpersönlichsten Punkt: Wie denn würde sich eine Reduzierung des Konsums auf die eigene wirtschaftlich-soziale Situation auswirken? Was für Folgen würde es für uns haben, wenn große Mehrheiten der Bevölkerung mit einem Mal ihr Auto in der Garage ließen, den Stromverbrauch reduzierten und ihren privaten Luxus erheblich einschränkten? Wir alle wissen, daß in dem vielfältigen Gefüge unserer Marktwirtschaft die Faktoren miteinander zusammenhängen. Sinkt der Konsum, dann bedeutet das weniger Produktion, und weniger Produktion bringt die Arbeitsplätze in Gefahr, auf lange Sicht möglicherweise auch die mühsam errungenen sozialen Sicherheiten. Es sei gleich vorweg gesagt, daß dieser Punkt gravierend ist und daß an dem von Wilhelm Fahlbusch umschriebenen Grundsatz nicht zu rütteln ist: „Ökonomisch gesehen wirken sich Konsumverzicht und Reduktion der Einkommen als Rückgang der privaten Investitionen aus. Das aber hat in der empfindlichen Automatik unserer Wirtschaft auch einen Rückgang der *unternehmerischen* Investitionen und schließlich eine allgemeine Verknappung der Geldmittel überhaupt zur Folge, die bis in den Dienstleistungssektor und auf den Arbeitsmarkt durchschlägt“ [6].

Aber näher besehen stellt sich doch die Frage, ob unser tatsächlicher Lebensstil uns denn wirklich das Leben bringt, das auch der Forderung nach Qualität des Lebens standhält. Die das bezweifeln, haben dafür begründete Argumente: Hat nicht die einseitig auf Konsum gestellte Art unseres gesellschaftlichen Lebens erhebliche Nachteile gebracht? Wohlstandsverwahrlosung, Sinnverlust, Alkoholismus, Konsumrausch, Entwurzelung, Zerstörung der Umwelt — sind das alles nicht Erscheinungen, mit denen unsere westliche Überflußgesellschaft ihren Lebensstil bezahlen muß? Ein Teil der Krankheiten, die unser Gesundheitswesen allmählich unbezahlbar machen, sind Folgeerscheinungen eines übersteigerten Konsums. Und wenn es stimmt, daß unser gegenwärtiger und künftiger Energiebedarf nur durch forcierten Bau von Kernkraftwerken gedeckt werden kann, daß aber andererseits die Gefahren einer solchen Entwicklung noch gar nicht recht zu übersehen sind, dann sehen wir unseren Lebensstil auch von dieser Seite her in Frage gestellt. Die Konsum- und Überflußgesellschaft erscheint keineswegs als das Ideale. Glücklicher, erfüllter wäre vielleicht „ein einfacheres, bescheideneres, mehr kreatives und gemeinschaftsbezogenes Leben“, wie es der „Ökumenischen Initiative EINE WELT“ vorschwebt. „Ein Leben, das weniger als bisher von Hast, Kon-

sum, Prestige, Konkurrenz, Verkürzung der Arbeit und Verlängerung der Freizeit, von Anonymität geprägt ist."

Das ist der Punkt, und wenn der Einwand zutrifft, dann ist um so nachdrücklicher zu fragen, ob Konsumverzicht, Änderung des Lebensstils und damit der Produktionsstrukturen wirklich gleichbedeutend sein müßten mit Produktionsstop, Nullwachstum, Regression und im Gefolge davon mit Arbeitslosigkeit und sozialer Unsicherheit. Das Mißverständnis erklärt sich vielleicht im Blick auf eine bestimmte Phase und bestimmte Argumentationen der Lebensstil-Debatte. Manche Überlegungen — man muß Wilhelm Fahlbusch wiederum dankbar sein, daß er darauf hinweist — erwecken nämlich ganz den Eindruck, als würden hier christliche Apologeten des neuen Lebensstils gleichsam als moderne Savonarolas allen Reichtum der westlichen Welt überhaupt verdammen, wobei sie nur vergessen, daß ihre wohlfeilen Rezepte sich an einem vorindustriellen Bewußtsein orientieren, „das über Jahrhunderte hinweg durch die Lebensbedingungen der Agrargesellschaft mit entsprechenden Wertvorstellungen gewissermaßen gefüttert worden ist" (a. a. O., S. 15). „Das Menschsein beginnt erst mit dem Luxus", pointierte Ortega y Gasset, und Fahlbusch setzt hinzu, daß „die industrielle Ökonomie zumindest die Möglichkeit bietet, diese Humanisierungsfunktion des ‚Luxus' zu demokratisieren" (S. 15).

Was also dann? Die unumgängliche Korrektur ist in der Lebensstil-Debatte inzwischen erfolgt: Man wird, auch bei einer Veränderung unserer Lebensmuster, auf weiteres Wachstum keinesfalls verzichten können, aber dieses Wachstum wird sich neu orientieren müssen, orientieren an Kriterien der Lebensqualität und der internationalen Solidarität, an „Formen solidarischen Lebens, die die Erkenntnis ernst nehmen, daß die Welt eine Einheit ist; die es ermöglichen, universale Gemeinschaft zu leben und die zugleich Formen der Befreiung für die Beteiligten sind" [7].

In der Praxis würde das bedeuten: Verlagerung der Produktion, nicht Produktionsstop, sondern ihre Abstimmung auf entwicklungspolitische Ziele ebenso wie ihre Ausrichtung auf höhere Lebensqualität. Oder, um wiederum den Kirchen im UNCTAD IV-Memorandum das Wort zu geben: Veränderte Verhaltensweisen „gewinnen ihre ökonomische Vernunft, indem sie dazu verhelfen, daß statt künstlich gesteigerter Nachfrage nach Überfluß- und Luxusgütern mehr gespartes Geld in Investitionen jener Branchen fließen kann, die entwicklungsfördernd wirken, weil sie eine sachgerechte internationale Arbeitsteilung ermöglichen" (a. a. O., S. 28).

Die wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Detailfragen einer solchen Umstrukturierung freilich sind auch aus dieser Sicht nicht zu unterschätzen: Änderungen der Wirtschaftsabläufe in den vergangenen Jahrzehnten, die Konsequen-

zen, die sie für Bauern und kleine Unternehmer gebracht haben, liefern dafür ausreichende Beispiele. Wichtig indes bleibt, daß an der Notwendigkeit weiteren Wachstums festgehalten wird. Wer meint, neuer Lebensstil müsse einfach bloß Verzicht, Einschränkung, Stagnation bedeuten, das Geld auf der hohen Kante gewissermaßen, der befindet sich im Irrtum. „Sein Geld überlegt ausgeben, heißt noch lange nicht, es überhaupt nicht auszugeben" (H. M. de Lange).

2. *Binnenorientierte Wirtschaft — Abbau des Militarismus*

Wer mit der entwicklungspolitischen Situation vertraut ist, weiß, daß es auch innerhalb der Entwicklungsländer selbst Faktoren gibt, die eine Überwindung der Armut immer wieder verhindern. Die klassische Entwicklungshilfe der 50er/60er Jahre war u. a. auch an solchen Faktoren gescheitert. Sie hatte gemeint, mit Kapitalhilfe nach dem Muster des Marshallplans würden die Entwicklungsländer den großen Sprung nach vorn schon schaffen, dann aber hatten soziale und politische Faktoren diese Hoffnung zunichte gemacht: das Potential an Fachkräften, die die Entwicklung hätten voranbringen sollen, war begrenzt und setzte deshalb auch den Entwicklungsmöglichkeiten Grenzen; Stammes- und Kastenunterschiede verhinderten den Übergang zu einer modernen Gesellschaftsstruktur; ein gut Teil aber von dem, was dennoch erreicht wurde, blieb angesichts der Bevölkerungsexplosion wirkungslos. Eine zielstrebige Bevölkerungspolitik, als flankierende Maßnahme zur Entwicklungshilfe, ist noch immer ein Desiderat. Entwicklungsländer mit dem kleinsten Entwicklungspotential haben die höchsten Geburtenziffern.

Die Lebensstil-Diskussion indessen hat mitbewirkt, daß vor allem zwei weitere Dinge als besondere Belastung für die Entwicklung der armen Länder erkannt wurden. Das erste ist die einseitige Exportorientierung der einheimischen Wirtschaften in der Dritten Welt. Sie hat mit dazu beigetragen, daß die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse in der Dritten Welt das negative Gegenbild zu der Konsum- und Überflußgesellschaft der Industrieländer geworden sind. Dabei war die Exportorientierung der Dritte Welt-Wirtschaft nicht nur den Industrieländern, sondern auch der Dritten Welt selbst durchaus plausibel erschienen. Ermöglichte sie doch eine Arbeitsteilung aufgrund der natürlichen Standortvorteile. Die Industrieländer konnten ihr technisches Wissen, ihre kapital- und knowhow-intensiven Güter anbieten, den bevölkerungs- und rohstoffreichen Entwicklungsländern aber fiel wie von selbst die Rolle der Rohstofflieferanten und der Anbieter von arbeitsintensiven Gütern und Agrarerzeugnissen zu. Aber den erhofften Vorteil bringt diese ausschließlich auf Export hin orientierte Wirtschaft nicht. Nicht nur, daß hier kaum Wachstumsimpulse zu erwarten sind, daß die Ressourcen personeller und materieller Art nicht ausreichend

genutzt werden: Die Abhängigkeit von der westlichen Industrie und insbesondere von den multinationalen Konzernen wird geradezu festgeschrieben. Und für die Zukunft sind die Aussichten noch trüber: Da in den Industrieländern zahlreiche klassische Rohstoffe durch Ersatzstoffe verdrängt werden, da bessere Produktionstechniken eine größere Rohstoffersparnis ermöglichen, wird der Markt für solche Erzeugnisse enger. Was die Entwicklungsländer unter diesen Umständen brauchen, ist eine Umstrukturierung ihrer Wirtschaft, eine an der Binnennachfrage orientierte Industriestruktur, die neue Märkte in der Dritten Welt erschließt und damit eine gewisse Eigenständigkeit innerhalb des Weltmarktes verspricht. Was das für die Entwicklungspolitik der Industrieländer bedeutet, beschreibt Karl-Heinrich Rudersdorf: „Das hieße u. a. konsequentes Umschalten aller Fördermaßnahmen auf die Stärkung des Binnenmarktes und des regionalen Austauschs zwischen den Entwicklungsländern. Der weitgehend internationalisierte Exportsektor sollte nicht noch weiter gefördert werden. Das Konzept der ‚Wachstumsinseln' muß endgültig als gescheitert erkannt werden, da stark entwickelte, moderne Sektoren die Abhängigkeit vom Weltmarkt und damit auch die bereits ins beinahe unermeßlich gestiegene Verschuldung der Entwicklungsländer nur noch immer mehr vergrößert" [8]. Eine raschere Industrialisierung ist damit ebenfalls gefordert, wenn auch nicht unbedingt der Export modernster Industrieanlagen an die Dritte Welt. Förderung der Kleinindustrie auf dem Lande, ihre Einpassung in die ländlichen Strukturen, angepaßte Technologien also, entsprechen eher der entwicklungspolitischen Situation.

Aber der Abbau der einseitigen Exportstruktur ist nur ein wichtiges Erfordernis unter anderen. Mindestens ebenso entscheidend dürfte ein zweites sein: Der Abbau des Militarismus. Auch diese Forderung ergibt sich zwangsläufig aus der Lebensstil-Problematik. Wer durch Konsumverzicht Ressourcen sparen will, darf sie nicht durch unproduktive Rüstungsgüter wieder verschwenden. Und wer die Solidarität aller Menschen in der Welt beschwört, darf es nicht hingehen lassen, daß durch Ausfuhr von Waffen und Waffensystemen angespannte politische Situationen verschärft werden. Dazu kommen die negativen wirtschaftlichen Folgen, die der Militarismus auch in der Dritten Welt bringt. „Es ist absehbar — so eine Analyse im Zusammenhang mit dem UNCTAD IV-Memorandum der Kirchen —, daß auch im besten Falle eine ‚Neue Ordnung' nicht zur Überwindung der Armut in der Dritten Welt führen wird" [9].

Einige Zahlen erhellen die Situation: Die 100 bis 150 Kriege oder kriegsähnlichen Auseinandersetzungen seit 1945 ereigneten sich fast alle auf dem Boden der Dritten Welt. Während die Truppenstärken in NATO und Warschauer Pakt seit 1960 einigermaßen konstant blieben, stellen die Entwicklungsländer von den über 25 Millionen Soldaten in der Welt bereits einen Anteil von 60 Prozent.

Entsprechend sind ihre Militärausgaben seit 1960 doppelt so schnell gestiegen wie das Sozialprodukt. Aber das ist nicht das Einzige: da fast die Hälfte aller Entwicklungsländer von Militärregimen geführt wird, sind Militär und Wirtschaft meist eng verflochten. Militärs in Aufsichtsräten, Fabriken, die der Armee gehören, Militärakademien, die Offiziere in der Kontrolle industrieller Arbeitsprozesse ausbilden: dies, wie auch eine vermehrte Rüstungsproduktion gehört zu der Szenerie in den unterentwickelten Ländern. In über vierzig von ihnen wurden Anfang 1976 Rüstungsgegenstände hergestellt, in manchen nicht nur einfache Waffen, Gewehre und Munition, sondern moderne Waffensysteme: Kampfflugzeuge, Hubschrauber, Schnellboote, Panzer, Lenkwaffen.

Es braucht nicht besonders betont zu werden, wie sehr das Problem des Ost-West-Gegensatzes mit dem Militarismus-Problem in der Dritten Welt verknüpft ist. Um so mehr wird man de Lange Recht geben müssen, wenn er dafür plädiert, die Lebensstil-Problematik nicht nur auf die drei Bereiche: ungerechte Wirtschaftsstruktur, Rohstoffhaushalt, Überflußgesellschaft zu beschränken, sondern die Rüstungsproblematik ausdrücklich einzubeziehen: „Immer mehr werden wir uns dessen bewußt, daß es wenig glaubwürdig ist, von Rohstoffverschwendung zu sprechen, wenn wir nicht gleichzeitig die Aufmerksamkeit auf die Rüstungsausgaben lenken, die eine noch stärkere Wachstumstendenz zeigen. Das der Rüstung inhärente Wachstum bindet immer mehr Kräfte an die Produktionsprozesse der Rüstungsindustrie, was wiederum die Probleme vergrößert, die Ausgaben in diesem Bereich zu verringern."

3. Modellrechnungen zum Lebensstil

Den überzeugendsten Beitrag bringt die Lebensstil-Diskussion da, wo sie die Beziehungen zwischen den Konsumgewohnheiten der Reichen und der Hoffnungslosigkeit der Armen aufdeckt. Die meisten Aktionen und Initiativen der Lebensstilbewegung zielen auf diesen Aspekt; sie wollen sensibilisieren, nicht schon fertige Rezepte für eine bessere Lösung parathalten. Denn — so die „Ökumenische Initiative EINE WELT" — „die Lösung einiger Probleme ist so schwierig, daß die qualifiziertesten Kräfte bisher erst Erkenntnisse darüber gewonnen haben, was alles *nicht* sinnvoll ist und *nicht* geht, aber noch wenig positive Hinweise geben können" (Ökumenische Initiative EINE WELT — Info 1). Dazu einige Modellrechnungen, bezogen auf wirtschaftspolitisch wichtige Erzeugnisse und Rohstoffe, wie Holz und Papier, Fleisch und Getreide, Öl und ölabhängige Produkte — sie deuten nicht nur an, in welche Richtung Produktionsstrukturen und Konsumgewohnheiten bei uns möglicherweise zu ändern wären; sie machen auch deutlich, daß ein Fortschreiten bestimmter Konsumge-

wohnheiten viele Entwicklungsländer in die hoffnungsloseste Situation bringen würde.

Das letztere zeigt sich besonders deutlich im Blick auf die Ölwirtschaft. Wer bei uns an den Ölschock vom Oktober 1973 zurückdenkt, tut das meist mit der stolzen Genugtuung darüber, wie gut die bundesdeutsche Wirtschaft die Folgen der Ölpreiserhöhung verkraftet hat. Bei den Entwicklungsländern sah es anders aus. Finanziell meist nicht in der Lage, den hohen Ölpreis zu zahlen, mußten sie sich weiter verschulden, und in Afrika, Asien und Lateinamerika, wo die Schuldenlast zusammengenommen von 100 Milliarden Dollar Ende 1973 auf 200 Milliarden Ende 1976 anstieg, müssen jetzt die meist kümmerlichen Exporterlöse gut zur Hälfte wieder für die Amortisation und Verzinsung der Schulden ausgegeben werden. Manche Bewässerungspumpe steht still, die Bauern können das Öl nicht mehr bezahlen. Der Kunstdünger, auf Ölbasis hergestellt, ist für viele Bauern in den ärmsten Ländern ebenfalls unbezahlbar geworden. Und in Zukunft wird das Öl nicht billiger. Einmal, weil die Nachfrage den Preis nach oben drückt, zum anderen, weil zur Gewinnung mehr investiert werden muß. In der Nordsee sind Investitionen um ein Vielfaches höher als seinerzeit in Libyen oder Kuwait.

Die Konsequenz dieser Entwicklung ist klar: Je mehr wir zur Ölnachfrage beisteuern, um so unerschwinglicher wird das Öl für die rohstoffarmen Länder unter den Ländern der Dritten Welt. Mit Erhard Eppler kann man nur immer wieder den Finger auf diesen wunden Punkt legen: „Wenn wir weiterhin meinen, wir müßten in Luftkurorten vollklimatisierte Krankenhäuser bauen, wenn wir am Sonntag unseren Kaffee zwei Autostunden vom Wohnort entfernt trinken müssen, dann sollten wir wenigstens wissen, daß dies auf Kosten der Menschen geht, die ohnehin um ihre nackte Existenz ringen“ [10]. Ein Wagen, der die Autobahnstrecke von Köln nach Frankfurt mit 170 km/h statt mit 100 zurücklegt, trägt dazu bei, daß irgendwo in Nigeria eine Bewässerungsanlage stillstehen muß. Man kann, das machen die in der Lebensstil-Debatte vorgelegten Modellrechnungen deutlich, davon ausgehen, daß ein erhöhter Konsum bestimmter Güter existenzbedrohende Verteuerungen in den Entwicklungsländern auslöst.

Aber nicht nur diesen Zusammenhang haben die Modellrechnungen der Lebensstilgruppen erhärtet, sie zeigen zugleich auch, welche Einflußnahmen auf die Preisgestaltung solch „strategisch“ wichtiger Rohstoffe und Produkte durch Änderungen des Konsumverhaltens sowie der Produktionsstrukturen möglich werden könnten. Ein Beispiel — die Preisgestaltung für Holz und Papier. Da in den letzten Jahrzehnten in Westafrika, Lateinamerika und Südostasien große Waldbestände rücksichtslos abgeholzt worden sind, sind inzwischen die Preise für Holz und Papier so angestiegen, daß manche Länder in der Dritten Welt,

z. B. in Westafrika selbst, Not haben, das Papier für die Schülbücher ihrer Kinder zu bezahlen. Wir, dank unserer Devisenreserven und dank unseres Wohlstandes, können es uns trotzdem leisten, nach Bedarf Holz, Papier oder Zellulose einzuführen, das beste Briefpapier zu kaufen und alte Zeitungen und Illustrierte in den Müll zu geben. Aber könnten wir nicht auch das Altpapier wiederverwenden? Die Probleme des Recycling wären zu bedenken: Welche Produkte gibt es, die man aus Altpapier herstellen könnte? Sollte man Wiederverwertungsanlagen bauen — kleine in größerer Zahl, regional gestreut, um die Transportkosten niedrig zu halten? Und sollte der Staat solche Bauprojekte durch Kredite fördern?

Die bemerkenswerteste Modellrechnung betrifft den Markt von Fleisch, Butter und Getreide — sie will eine Drosselung der Fleischproduktion anregen und, weil dadurch indirekt auch der Verbrauch an Futtergetreide zurückgeht, zur Regulierung des Getreidepreises beitragen. Die Fakten dafür: Der Bundesbürger verbraucht fünfmal mehr Getreide als ein Durchschnittsbewohner der Dritten Welt; er verbraucht dieses Fünffache indirekt über den Konsum von Fleisch, Milch und Butter. Aber nicht nur das, die Europäische Gemeinschaft produziert darüber hinaus auch zuviel Eiweißprodukte (Fleisch, Milch), so daß allein die Lagerhaltung bei Milch den europäischen Steuerzahler jährlich 7 Milliarden DM kostet, gut das Doppelte von dem, was die Bundesrepublik an Entwicklungshilfe leistet. Eine widersinnige Situation. Natürlich könnte man nun die Fleisch- und Butterüberschüsse einfach an die Hungernden abgeben. In Katastrophenfällen geschieht das auch, ebenso bei großen Bauvorhaben, wo man Tausenden von Bauarbeitern einen Teil des Lohnes in kräftiger Nahrung gibt. Sonst aber ist dieser Weg problematisch. Nicht nur, weil vieles verdirbt oder weil manche in Europa üblichen Fleischsorten den religiösen Traditionen anderer Länder widersprechen: große Mengen an Agrarprodukten, an die Dritte Welt abgegeben, bringen dort die Agrarmärkte durcheinander, und die Bauern müßten wiederum darunter leiden.

Die bessere Lösung betrifft den Lebensstil und zielt auf den Druck des Getreidepreises. Daß er niedrig bleibt, darauf ist man in der Dritten Welt angewiesen. Jahrelang war er zu hoch, und für viele wurde dadurch die Schwelle vom Hungern zum Verhungern überschritten. Jetzt, wo es in den USA und in Indien gute Ernten gegeben hat, ist er wieder gesunken. Als er zu hoch war, lag er zeitweise sogar über dem der Europäischen Gemeinschaft, und die Europäische Gemeinschaft konnte Exportgewinne für die eigenen Kassen erzielen. Sollte man diese Erfahrung nicht auswerten, nun aber nicht primär, um mit billig erzeugtem Getreide Gewinne zu erzielen, sondern umgekehrt, um durch billiges Getreide den Weltmarktpreis zu senken? Und könnte man dieses Ziel nicht durch Ein-

schränkung des Fleischkonsums erreichen, weil dann eines Tages die Lagerungskosten für Fleisch- und Milchprodukte so hoch steigen, daß die notwendige Umstellung sich von selbst ergibt?

Die Empfehlungen der Lebensstilgruppen zu weniger Fleischkonsum zielen auf diese Lösung. Sie meinen: Wenn schon Überschüsse in der Europäischen Gemeinschaft, dann nicht solche an Fleisch und Butter, die teuer gelagert werden müssen und sich schlecht verkaufen lassen, dann eher solche an Getreide, das immer wieder knapp wird auf dem Weltmarkt, und wo man mit den Überschüssen zur Senkung des Preises beitragen kann.

4. Ausblick

Eine Gesamtbeurteilung der Lebensstil-Diskussion kann vorerst nur vorläufig sein. Zu wenig bewältigt sind für uns viele der angesprochenen Fragen. Und vor allem, was die tatsächliche Auswirkung eines neuen Konsumverhaltens auf die Marktmechanismen betrifft, so scheint es vorerst schwierig, die verschiedenen, dabei wirksamen Faktoren wirklich richtig einzuschätzen, so daß das UNCTAD IV-Memorandum der Kirchen wohl Recht haben wird, wenn es „spürbare Auswirkungen auf die globale Ressourcensituation, auf die Waren- und Finanzströme sowie auf die Ernährungs- und Wirtschaftssituation der Entwicklungsländer" vorläufig nicht erwartet[11].

Trotzdem sind die positiven Aspekte nicht zu übersehen. Schon daß die Lebensstilfrage selbst zum entwicklungspolitischen Thema geworden ist, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Was wirtschaftliche Gerechtigkeit wirklich umfaßt, kann nur im Zusammenhang mit den jeweiligen Lebensstilen erkannt werden. Noch wichtiger aber ist der Sensibilisierungseffekt. Ob es um die verschiedenen Modellrechnungen geht und welche Folgerungen daraus zu ziehen wären, ob um die Förderung einer binnenorientierten Dritte Welt-Wirtschaft oder schließlich um das schwierigste Problem, den Abbau des Militarismus: Die Lebensstil-Diskussion scheint geeignet, diejenigen bewußtseinsmäßigen Voraussetzungen zu schaffen, aus denen sich später die notwendigen Strukturveränderungen ergeben können. „Neuen Lebensstil" könnte man in diesem Zusammenhang als „Vorgriff auf eine umfassende Solidarität aller Menschen" (Ansgar Ahlbrecht) definieren.

In einem Punkt allerdings ist zu warnen: vor der Erwartung nämlich, die Lebensstil-Diskussion könnte selbst schon die fertigen Rezepte für die notwendigen Veränderungen der Produktionsstrukturen und Marktmechanismen bringen. Wer diese Hoffnung hegt, kann leicht enttäuscht werden. Die Initiativen und Aktionen der Lebensstilgruppen bewegen sich mehr auf der Ebene des Modell-

haften und Idealtypischen, wie auch die ganze Lebensstil-Diskussion selbst mehr einen symbolischen Wert und Charakter hat.

Trotzdem macht sie uns aber auf einen, auch für die Kirchen äußerst wichtigen Tatbestand aufmerksam: unser westlicher Lebensstil kann nicht der Lebensstil der ganzen Menschheit sein. Und unsere Zukunft ist nur gesichert, wenn auch die ärmeren Völker eine Zukunft haben. Hier als „Anwalt der Armen" ihre Aufgabe wahrzunehmen, dazu ist auch die Kirche herausgefordert.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. „Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit: ... und füllet die Erde" in: Hanfried Krüger (Hrsg.), Jesus Christus befreit und eint. Vorträge von Nairobi, Beiheft Nr. 30 zur ÖR, Frankfurt/M. 1976, S. 100.

[2] Hanfried Krüger / Walter-Müller-Römheld (Hrsg.), Bericht aus Nairobi 1975. Frankfurt 1976, S. 106.

[3] Wilhelm Fahlbusch, „Wirtschafts- und sozialpolitische Notwendigkeit kontra neuen Lebensstil" in: Magok (= Materialien zur Arbeit der Gruppe „Offene Kirche") 1+2/1976, S. 16.

[4] Hermann Kunst / Heinrich Tenhumberg (Hrsg.), Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung, Entwicklung + Frieden, München — Mainz 1976, S. 3—28. Schlußabschnitt „Neuer Lebensstil?" S. 25—28.

[5] „Some notes on the discussion about the New Life-Style". Unveröffentlichtes Manuskript.

[6] „Wirtschafts- und sozialpolitische Notwendigkeiten contra neuen Lebensstil" in: Magok 1+2/1976, S. 16.

[7] Memorandum der GKKE, in: Hermann Kunst / Heinrich Tenhumberg, S. 27.

[8] „Von Finanzhilfe bis Asylrecht. Elemente einer glaubhafteren Entwicklungspolitik", in: Lutherische Monatshefte, Heft 6/1977, S. 327.

[9] Ulrich Albrecht, Peter Lock, Herbert Wulf, „Militärhilfe und Rüstungsexporte in Entwicklungsländer" in: Hermann Kunst / Heinrich Tenhumberg, S. 120.

[10] „Das solidarische Haushalten. Für ein bewußteres und humaneres Konsumieren", in: Lutherische Monatshefte, Heft 6/1977, S. 317.

[11] Hermann Kunst / Heinrich Tenhumberg, S. 27.

Anhang

Thesen zum Thema „Weltwirtschaftspolitik und ‚Neuer Lebensstil'"

VON WOLFGANG SCHWEITZER

1. Fachleute erklären uns, daß die Menschheit gegenwärtig vor zwei besonders schwer zu lösenden Aufgaben steht: a) Wir müssen lernen, daß das bisherige Wachstum der Bevölkerung der Erde und unser bisheriges Wirtschaftswachstum in naher Zukunft auf Grenzen stoßen werden; wenn wir uns auf diese Grenzen nicht rechtzeitig einstellen, wird die Zahl der leidenden, hungernden und vor-

zeitig sterbenden Menschen in vollends unerträglicher Weise anwachsen. b) Im Zusammenhang damit wird das Problem der ungerechten Ausnutzung der nur begrenzt vorhandenen Rohstoffe der Welt immer dringender: 20 % der Weltbevölkerung verbrauchen 80 % der für die Industrie wichtigen Rohstoffe; und diese Rohstoffe holen sie sich zum Teil in ungleichgewichtigen Austauschbeziehungen aus den Ländern, in denen der größere Teil der Menschheit lebt. Diese Ungerechtigkeit kann mit herkömmlichen Mitteln des jetzigen Weltwirtschaftssystems nicht aufgehoben werden.

2. Einzelne Christen und kirchliche Organisationen haben bisher die schweren Nachteile der Völker der sogenannten „Dritten" und „Vierten" Welt durch Hilfsaktionen zu mildern versucht: Z.B. „Brot für die Welt" als direkte Hungerhilfe und als „Hilfe zur Selbsthilfe". – Gezielte Maßnahmen dieser Art sind sicher auch weiterhin notwendig. Deswegen sollte zum Beispiel die vom Ökumenischen Rat gegründete Ökumenische Darlehensgenossenschaft gefördert werden. Gesamtwirtschaftliche Wirkungen sind aber davon kaum zu erhoffen.

3. Entwicklungshilfe wurde bald durch „Entwicklungspolitik" ergänzt. Aber auch mit diesem Instrumentarium gelingt es nicht, die Kluft zwischen den Völkern, die die Vorteile des gegenwärtigen Weltwirtschaftssystems genießen, und den durch dieses System benachteiligten Völkern zu schließen; der wirtschaftliche Abstand zwischen beiden ist sogar noch größer geworden. Das hängt u. a. zusammen mit der „Bevölkerungsexplosion" in diesen Ländern, aber auch mit deren zunehmender Verschuldung: sie droht zu einer (dem System inhärenten) Gefahr für die ganze Weltwirtschaft zu werden.

4. Heute kommt es darauf an, die Stellung der Entwicklungsländer in der Weltwirtschaft zu verbessern. *Wie aus der Entwicklungshilfe die Entwicklungspolitik hervorging, so muß heute die Entwicklungspolitik zu einer Weltwirtschaftspolitik und damit zu einer Außenpolitik führen, die die Erfordernisse der Entwicklungsländer vorrangig beachtet.* Es geht um eine Neuordnung der internationalen Handelsbeziehungen. – Im Welthandel wird genauso wie innerhalb der traditionellen Volkswirtschaften um Märkte, Marktanteile und Austauschbedingungen gerungen. In solchem Ringen haben die wirtschaftlich Stärkeren stets die größere Macht. Appelle an ihr Gerechtigkeitsgefühl werden sie nicht dazu veranlassen, auf institutionalisierte Vorteile zu verzichten.

5. Es wird heute allgemein anerkannt, daß unsere Märkte mehr als bisher für Produkte (nicht nur Rohstoffe!) der Entwicklungsländer geöffnet werden müssen. Ansätze dafür gibt es bereits (z.B. Vertrag von Lomé 1975 zwischen der EG und einer Gruppe von Entwicklungsländern). Unsere Wirtschaftspolitik muß diesen Strukturwandel vorausschauend analysieren und planen: dies ist im Memorandum der Kirchen in der Bundesrepublik zu UNCTAD IV vom Februar 1976 mit Recht betont worden. Nicht deutlich genug wird aber dort gesagt, daß zum Beispiel unsere Gewerkschaften gegen solche Strukturwandlungen Vorbehalte anmelden müssen, solange die anstehenden Belastungen des Strukturwandels infolge unzureichender Planung vor allem die Arbeitnehmer treffen (Verlust von Arbeitsplätzen müßte durch Schaffung neuer Arbeitsplätze und durch rechtzeitige Umschulung usw. aufgefangen werden). Es müssen also Wege gefunden werden, die in jeder Phase des Übergangs einen gerechten Ausgleich eröffnen. Die für die Anpassung unserer Wirtschaft erforderlichen Maßnahmen

müssen genau geplant und schrittweise durchgeführt werden – und zwar im nationalen, europäischen und internationalen Rahmen. Das Stichwort „Planung" darf deshalb nicht zum Tabu erklärt werden – gerade weil es um das Überleben in Freiheit und Gerechtigkeit geht.

6. Obwohl die Einsicht wächst, daß langfristig das Festhalten an ungleichgewichtigen Austauschbeziehungen zu immer heftigerer politischer Auflehnung der Völker der Dritten und Vierten Welt führen und damit auch für die Industrieländer schädlich sein wird, beharren unsere Wirtschaftsverbände und unsere Regierungen bisher in allen Verhandlungen zäh auf der Verteidigung des globalen marktwirtschaftlichen Systems. Die Frage ist, ob es Mittel gibt, die sich anbahnende bessere Einsicht in der Öffentlichkeit so zu mobilisieren, daß die politischen Kräfte in den Industrieländern ermächtigt und beauftragt werden, sich für die notwendigen Änderungen des Weltwirtschaftssystems einschließlich der unvermeidlichen Strukturwandlungen in unserer eigenen Wirtschaft einzusetzen. – Da gewaltsame Veränderungen, zumal im Weltmaßstab, die Welthandelsbeziehungen sicher nicht verbessern können, bleibt nur die Hoffnung, daß es gelingt, die Vernunft aller Beteiligten zu der Weitsicht zu befreien, zu der sie an sich durchaus fähig ist. Es geht um die vorausschauende und tatkräftige Durchführung des als notwendig Erkannten.

7. Wenn die Kirchen und einzelne Christen sich mit Recht als Anwälte derer verstehen, die unter den jetzigen Welthandelsbeziehungen die Benachteiligten und Ausgebeuteten sind, dann folgt daraus in der jetzigen Lage: Wir müssen unsere Politiker dazu drängen, sich nicht nur für eine neue Ankurbelung und Steigerung unserer eigenen Wirtschaft einzusetzen; die Politiker aller Parteien müssen vielmehr veranlaßt werden, das von der Gruppe der 77 geforderte Rohstoffprogramm sorgfältig zu prüfen, durch das die für die Länder der Dritten Welt wichtigen Rohstoffe aus den ungleichgewichtigen Austauschbeziehungen des Weltmarktes herausgenommen würden (analog der Herausnahme strukturell ungleichgewichtiger Bereiche aus der marktwirtschaftlichen Ordnung in den Industrieländern, siehe Landwirtschaft). Dies Rohstoffprogramm darf nicht mit dem bloßen Hinweis auf seine Markt-Inkonformität abgewiesen werden. Nur wenn wir den Entwicklungsländern wirklich entgegenkommen, kann unser aller friedliche Zukunft gesichert werden. – *Entwicklungshilfe, Entwicklungspolitik und Weltwirtschaftspolitik werden damit* zu einem Problem der Neuorientierung der politischen Kräfte in unserem Land, also *zu einem Aspekt der Innenpolitik.* Womit sich erweist: *Wenn wir den Benachteiligten wirklich „helfen" wollen, muß sich vor allem bei uns selbst etwas ändern;* das erst wäre das Ende jedes unchristlichen Paternalismus in Sachen „Entwicklungsländer", wäre wirkliche Solidarität.

8. Die holländischen evangelischen und katholischen Kirchen haben die Aktion „Neuer Lebensstil" in Gang gebracht in der Absicht, ein verändertes Konsumverhalten zu erzeugen – wie es im Zuge der unvermeidlichen Strukturwandlungen vermutlich ohnehin auf uns alle zukommen wird. Die Aktion ist ein Versuch, die Grundlagen unserer Wirtschaftsweise durch ein neues Ethos zu verändern. Wenn es gelingt, die Wachstumsideologie unserer Gesellschaft zu durchbrechen, wird die Menschheit nicht so bald an die Grenzen des Wachstums stoßen, wie manche jetzt befürchten. Die Frage, ob durch Konsumverzicht die eigene

Volkswirtschaft u. U. vorzeitig geschwächt wird, muß zurücktreten hinter der Notwendigkeit, darauf aufmerksam zu machen, daß die begrenzten Rohstoffe der Erde nur bei sparsamem Gebrauch und gerechter Verteilung zwischen den Völkern das Leben der nachfolgenden Generationen sichern können.

9. In der gegenwärtigen weltpolitischen Lage könnte eine Aktion „Neuer Lebensstil", die einerseits ein dauerndes unreflektiertes Wachstum von Konsumansprüchen und Produktion infrage stellt – und andererseits gezielt bestimmte Angebote im Interesse der Entwicklungsländer in Anspruch nimmt (Dritte-Welt-Läden!), dazu beitragen, daß die verantwortlichen Politiker ermächtigt werden, auf die einseitigen Vorteile der Industrienationen aus den marktwirtschaftlich organisierten Austauschbeziehungen zu verzichten und den Entwicklungsländern mehr entgegenzukommen. Es geht also um die *Ermächtigung zum Verzicht auf wirtschaftliche Vormachtstellung* – und insofern um einen Beitrag zur „Umverteilung" der wirtschaftlichen Macht mit friedlichen Mitteln. Diese erhoffte indirekte politische Wirkung ist dem Gedanken vorzuziehen, es gehe beim „Neuen Lebensstil" nur um eine neue „praxis pietatis". Es geht auch nicht nur um Konsumverzicht angesichts der „Grenzen des Wachstums", sondern es geht zugleich um ein Signal für den notwendigen gerechten Ausgleich zwischen den Völkern.

10. Zur Diskussion steht die Frage, ob die Aktion „Neuer Lebensstil" ein sinnvolles Mittel ist, um den angestrebten Zielen näherzukommen (vorausgesetzt, die Ziele gelten als gerechtfertigt). Wenn die Frage zu bejahen ist, sollte man nicht zögern; denn die Zeit drängt – und Aktionen solcher Art können ohnehin erst nach einer gewissen Zeit Wirkungen haben.

Und jetzt wohin?
Die oikoumene und Menschenrechte heute

VON DWAIN C. EPPS

Menschenrechte = Überlebenschance der Menschheit

Das Problem unserer heutigen Welt ist, daß „Gewalt direkt und total, Gerechtigkeit (dagegen) unbestimmt und partiell ist. ... Soll die Menschheit überleben, müssen menschliche Gesichtspunkte höher bewertet werden als nationales Interesse. ... Heute wird die Menschenwürde wichtiger sein müssen als nationale Souveränität. ... Die fast uneingeschränkte Verwundbarkeit aller Völker durch einen überraschenden und überwältigenden Angriff; die Tatsache, daß die tödliche Wirkung eines Atomkrieges weit außerhalb des direkt betroffenen Gebiets spürbar würde; die zunehmende Neigung großer Staaten, entlegene Gebiete als für die eigene Sicherheit ausschlaggebend zu betrachten – all diese Faktoren sind Teil einer neuen Konstellation, in der die Welt zu einer Einheit geworden ist, ohne daß sie einen realisierbaren Plan für dauerhaften Frieden besitzt."

Diese treffenden, vielleicht sogar prophetischen Worte schrieb U Thant im Mai 1970, als sein Mandat als Generalsekretär der Vereinten Nationen zu Ende ging.[1] Sie wurden in das im Januar 1971 vom Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen angenommene Menschenrechtsdokument aufgenommen, welches der Frage der Menschenrechte in der ökumenischen Bewegung neue Anstöße verlieh.[2] Obwohl auf dem Gebiet der Menschenrechte seit dem Zweiten Weltkrieg wichtige Fortschritte erzielt wurden, war der Zentralausschuß tief besorgt darüber, daß eine *Einführung* internationaler Standards noch fast völlig fehlte. Ein Teil der Verantwortung dafür kommt den Vereinten Nationen zu, denen es nicht gelungen ist, *durchsetzbare* internationale Gesetze zu schaffen und internationale Gerichtshöfe einzurichten, um den Weltfrieden zu bewahren und gerechte Beziehungen zwischen den Nationen und Völkern zu verwirklichen. Aber der Zentralausschuß war sich auch der Tatsache bewußt, daß die Schwäche der Vereinten Nationen auf diesem Gebiet nur das Symptom für ein tiefer liegendes Problem war. Die Menschenrechte wurden nicht verwirklicht, weil der *Wille* dazu in der Welt weitgehend nicht vorhanden war. Der Zentralausschuß war scharfsichtig genug, um zu erkennen, daß auch die Kirchen einen Teil der Schuld trugen, daß bestehende ökumenische Leitlinien überarbeitet werden müßten, wenn die Kirchen wahrhaft erfolgreiche Instrumente für die Verwirklichung von Menschenrechten sein sollten. Er beschloß, eine Konsultation einzuberufen, die

„Leitlinien für ein späteres adäquates Vorgehen auf diesem Gebiet erarbeiten sollte".[3]

Der Zentralausschuß war überzeugt, daß das Überleben der Menschheit von der tatsächlichen Verwirklichung der Menschenrechte abhängt.

Drei falsche Konzeptionen

Bei der Vorbereitung der vom Zentralausschuß einberufenen Konsultation stellte die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) dreierlei falsche Vorstellungen über die Menschenrechte heraus, die geklärt werden müßten, wollten die Kirchen eine positive Rolle bei der Schaffung eines günstigen Klimas für die Verwirklichung der Menschenrechte in der Welt spielen:

Menschenrechte betreffen ausschließlich individuelle Freiheiten. In liberaler Sicht besteht die Hauptfunktion der Menschenrechte darin, den einzelnen gegen Eingriffe des Staates in seine Privatsphäre zu schützen. Ende des 18. Jahrhunderts noch eine gesunde Entwicklung, wurde diese Ansicht inzwischen zu einem recht starren Individualismus, der oft die Einsicht in den kollektiven Charakter menschlicher Existenz trübte. Er erschwerte ein Verständnis der Komplexität bestimmter gesellschaftlicher Strukturen, die besonders in westlichen Industriegesellschaften dazu tendierten, sich der Kontrolle des Staats zu entziehen, wie z. B. die multinationalen Konzerne. Diese Auffassung vernachlässigte außerdem sehr stark die Pflichten des Bürgers gegenüber dem Staat (verstanden als die Form, die sich die Gemeinschaft wählt, um ihr Zusammenleben zu ordnen), und trug zu einer Situation bei, in der der Staat als eine von der menschlichen Gemeinschaft unabhängige und oft von ihr entfremdete bürokratische Struktur angesehen wurde. Kirchen, deren Theologie den Schwerpunkt auf individuelles persönliches Heil legte und den korporativen Charakter des Leibes Christi wenig beachtete, identifizierten sich rasch mit dieser Rechtskonzeption und verstärkten sie dadurch. Die Schwierigkeit bei dieser engen Sicht der Menschenrechte war natürlich, daß sie das Erkennen der Grundursachen von Menschenrechtsverletzungen behinderte und zu einem Gefühl der Hilflosigkeit bei den Individuen in der Gesellschaft beitrug, wenn diese versuchten, wirtschaftliche und politische Kräfte unter ihre Gemeinschaftskontrolle zu bringen.

Der Kampf für die Menschenrechte ist humanitärer, nicht politischer Art. Die erste falsche Konzeption hatte die Meinung zur Folge, die Menschenrechte könnten ohne politische Aktion verwirklicht werden. Zwischenmenschliche Beziehungen sind aber weitgehend von der Machtverteilung in der Gesellschaft abhängig. Die Rechte derjenigen, die wirtschaftliche, kulturelle, politische oder militärische Macht ausüben, werden selten verletzt. Wer leidet, sind diejenigen, denen Macht weggenommen oder vorenthalten wurde. Daher wurde die Frage aufgeworfen,

ob die Kirche zur Verwirklichung der Menschenrechte überhaupt beitragen könnte, ohne das politische Handeln derer zu unterstützen, die den Machtausgleich anstreben.

Der „Was-ist-woanders-falsch"-Standpunkt. Nur wenige Nationen lehnen die Menschenrechte offen ab. In der Tat verteidigen viele ihre schlimmsten Praktiken mit der Behauptung, daß sie zur Verteidigung von Menschenrechten notwendig seien! Viele argumentieren, die Frage der Menschenrechte sei eine Sache der inneren Angelegenheiten souveräner Staaten, und weisen ausländische Kritik zurück. Und doch waren die Menschenrechte ein Schlüsselpunkt in den ideologischen Angriffen der beiden größten Gesellschaftssysteme gegeneinander. So wurden sie oft auf die Ebene der Propaganda herabgesetzt, und darunter litt ihre Verwirklichung.

Ein wesentlicher Punkt in der Überarbeitung der ökumenischen Leitlinien zur Frage der Menschenrechte war es, die Kirchen zu ermutigen, sich selbst und ihre eigene Gesellschaft kritisch zu betrachten und neue Beziehungen der Solidarität mit Kirchen und Gruppen zu suchen, die sich andernorts im Kampf um bessere Wahrung der Menschenrechte in ihren Gesellschaften engagierten. Das Programm, wurde gesagt, „ist eine Einladung an die Kirchen, ihre Blicke nach innen zu richten, und ihre Hände auszustrecken".[4]

Was ist bisher erreicht worden?

Auf jedem dieser drei Gebiete wurde ein wichtiger Fortschritt erzielt, indem unter den Kirchen ein neues Bewußtsein über die Natur ihrer Verantwortung für Menschenrechte und über die Wege erfolgreichen Handelns geweckt werden konnte. Blickt man auf die zwei neuen grundlegenden ökumenischen Dokumente über die Menschenrechte, den Bericht der Konsultation in St. Pölten (1974) über „Menschenrechte und christliche Verantwortung" und den Abschnitt über die Menschenrechte im Bericht der Sektion V der ÖRK-Vollversammlung (1975) in Nairobi, so findet man dort wesentliche neue Leitlinien für ökumenische Aktivität.

Die Menschenrechte gelten nicht mehr nur als ein System zum Schutz des einzelnen vor Übergriffen des Staates. Die Rechte von Völkern, Gemeinschaften und der ganzen Menschheit wurden berücksichtigt. Das bedeutet nicht, daß Rechte oder Verantwortung von einzelnen beiseite geschoben wurden. Der Bericht von St. Pölten stellte fest: „Individuelle Rechte und kollektive Rechte stehen nicht in pauschalem Gegensatz zueinander; sie sind aufeinander bezogen. Es sollte das Ziel der Gemeinschaft sein, das Wohl all seiner Glieder zu sichern, und das Ziel des einzelnen, dem Gemeinwohl zu dienen."[5] Mit dieser Feststellung werden die Komplementarität und die Interdependenz der beiden Rechtsgebilde

betont, die 1966 getrennt in den Internationalen Abkommen der UN über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und über bürgerliche und politische Rechte definiert worden waren. Dies ist keine Nebensächlichkeit, denn gerade diese Trennung von Stellenwert und Interpretation hat Ost und West, und in gewisser Weise auch Nord und Süd, in der Diskussion über die Menschenrechte auseinandergebracht.

Die Verwirklichung der Menschenrechte erfordert grundlegende Veränderungen in ungerechten Gesellschaftsstrukturen. In Wort und Tat haben die Kirchen gezeigt, daß sich im Kampf für die Verwirklichung von Menschenrechten zu engagieren heißt, sich politisch zu engagieren. Dies bedeutet sehr häufig nicht die Identifikation mit irgendeiner bestimmten politischen Partei. Es bedeutet vielmehr eine tiefe Identifikation mit dem biblischen Befehl, daß Christen sich für Gerechtigkeit einsetzen. Die Worte der Vollversammlung in Nairobi lauten:

„Gottes Wille und seine Liebe beziehen sich auf alle, und der Kampf der Christen um Menschenrechte ist eine grundlegende Antwort auf Jesus Christus. Das Evangelium führt uns dazu, Verletzungen der Menschenrechte in unseren eigenen Gesellschaften immer wacher aufzugreifen und zu korrigieren sowie neue Formen der Solidarität mit andernorts ähnlich engagierten Christen einzugehen. Es führt uns in den Kampf der Armen und Unterdrückten innerhalb und außerhalb der Kirche um uneingeschränkte Anerkennung ihrer Menschenrechte. Es befreit uns dazu, mit Menschen anderen Glaubens oder anderer Ideologie zusammenzuarbeiten, die wie wir für die Würde des Menschen eintreten.

Beim Kampf um Menschenrechte sind wir oft versucht, Symptome zu bekämpfen, anstatt das Übel an der Wurzel zu packen. Während wir für die Abschaffung bestimmter Verletzungen der Menschenrechte wie die Folter arbeiten, dürfen wir nicht vergessen, daß ungerechte Sozialstrukturen, die z.B. in wirtschaftlicher Ausbeutung, politischer Manipulation, militärischer Macht, Klassenherrschaft und psychologischem Druck ihren Ausdruck finden, die Voraussetzungen für die Verletzung der Menschenrechte schaffen. Sich für die Menschenrechte einsetzen heißt deshalb auch, direkt an der Basis für eine Gesellschaft ohne ungerechte Strukturen zu arbeiten." [6]

Der Gedanke der Solidarität ersetzt oft pauschale Attacken gegen den „anderen." Wenn etwas aus der ökumenischen Bewegung in den letzten fünf Jahren gelernt worden ist, so das, daß die Welt bei weitem komplexer ist, als wir manchmal gedacht hatten. Die Zeiten sind vorbei, in denen die Kirchen ihre eigenen Gesellschaften als nachahmenswertes Beispiel für alle anderen darstellen konnten. Zwar sind wir immer noch stolz auf die Errungenschaften unserer eigenen Völker, aber wir haben auch erkannt, daß keine unserer Gesellschaften ohne Fehler, keine absolut gerecht ist. Diese Lektion der Demut ist am allerschwersten zu

lernen, und gerade in diesem dritten Bereich ist der Fortschritt am notwendigsten und am schwierigsten zu erreichen. Es ist immer noch leichter für die Kirchen und die Gesellschaften, in denen sie leben und Zeugnis ablegen, den Splitter im Auge des anderen und nicht den Balken im eigenen Auge zu sehen. Die Konsultation in St. Pölten erkannte das Problem klar und gab auch selbst ein eindeutiges Beispiel dafür, daß Fortschritt möglich ist. Diese Konsultation wurde gemeinsam von Kirchen in Ost, West, Nord und Süd vorbereitet, und während der Beratungen konnten Vertreter aller Kontinente einander zuhören und voneinander lernen. Der Bericht stellte fest: „Wir sind einer des anderen Teil, und wenn einer leidet, werden alle verletzt. Dies ist eine christliche Interpretation ‚menschlicher Solidarität'. Das bedeutet auch, daß wir für andere ebenso verantwortlich sind, weil wir nicht genug getan haben, um ihnen unsere Solidarität zu zeigen. Wir brauchen noch mehr Klarheit, um zu sehen, was dies konkret für das Verständnis von Menschenrechten und für unsere Verantwortung ihrer Verwirklichung bedeutet." [7]

In mancher Hinsicht ist dies der Kern des Problems, und darauf werden wir später noch zurückkommen.

Die neuen ökumenischen Leitlinien zur Frage der Menschenrechte haben sich als praktikabel erwiesen. Obwohl nicht behauptet werden kann, daß es keine Differenzen in der Interpretation oder in der Bewertung von Menschenrechten unter den Kirchen mehr gäbe, wurde vorübergehend ein starker Konsens über den Rahmen erreicht, in dem sinnvoll über Menschenrechte diskutiert und Aktionen dazu durchgeführt werden können. Der vielleicht klarste Hinweis darauf war die Debatte über Menschenrechte bei der Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi. Ohne Zweifel war der in Berichten am vollständigsten wiedergegebene Teil dieser Vollversammlung die Diskussion über Menschenrechte und Religionsfreiheit in den sozialistischen Staaten Osteuropas, insbesondere der UdSSR. Entgegen zahlreichen Berichten in der weltlichen und kirchlichen Presse war dies nicht die erste solche Debatte in einer öffentlichen Versammlung des ÖRK. Sie zog sich vielmehr schon über Jahrzehnte hin. Diese Debatte war jedoch schwierig, weil die Ausdrucksweise einzelner westlicher Sprecher besonders scharf und potentiell polarisierend wirkte. Der wichtigste Aspekt dieser Diskussion war daher, daß sie nicht in die Trennung führte, sondern in mancher Hinsicht zu tieferer Einheit. Dies beruht zum großen Teil auf der intensiven Arbeit über Menschenrechte, die die Kirchen in der Vorbereitungsphase zur Vollversammlung gemeinsam durchgeführt hatten. Es waren einige nützliche Kriterien für Diskussion und Aktivitäten ausgearbeitet worden, so daß, als während der Vollversammlung ein offenes Hearing abgehalten wurde, viele Delegierte aufeinander zu hören begannen. Im Anschluß an die Vollversammlung fanden zwei Kollo-

quien in Montreux statt, bei denen Vertreter der Kirchen in Europa und Nordamerika in der Lage waren, ein intensives Programm gemeinsamer Arbeit für die Menschenrechte und die Religionsfreiheit im Geltungsbereich von Helsinki zu erarbeiten. Dies stellt eine natürliche Ausweitung der Arbeit dar, die zurückführte zu der Konsultation von St. Pölten, auf der sie aufbaut.

In der Presseberichterstattung über die Menschenrechtsdebatte in Nairobi weniger gut wiedergegeben wurden die gleichermaßen ernsten Meinungsunterschiede hinsichtlich der Globalität der Frage der Menschenrechte. Delegierte aus Afrika, Asien, Lateinamerika und dem Nahen Osten wurden zunehmend ungehaltener über eine Diskussion, die sich fast nur um die Probleme und Unterschiede zwischen Kirchen aus den entwickelten Ländern drehte. Sie beklagten sich darüber, daß Fragen der Dritten Welt ausgeklammert würden. Für einige Teilnehmer aus der Dritten Welt war dies eine gewissermaßen beabsichtigte Taktik, um die „wahren Probleme" zu umgehen.

Wichtig ist, daß die in St. Pölten ausgearbeiteten ökumenischen Leitlinien tatsächlich einen Bezugsrahmen lieferten, in dem alle Anliegen zusammengehalten werden konnten. Schwierige Diskussionen konnten so stattfinden, ohne daß der früher erreichte Konsens über die Leitlinien zur Frage der Menschenrechte geschwächt wurde, und jene Leitlinien wurden in der Vollversammlung in mancher Hinsicht noch weiter verstärkt.

Die Kirchen wurden zu einem intensiveren Engagement im Kampf für die Menschenrechte angespornt. Seit der Konsultation 1974 in St. Pölten haben sich Kirchen in allen Regionen für eine intensivere ökumenische Arbeit auf dem Gebiet der Menschenrechte gerüstet. Die Karibische Konferenz der Kirchen hat eine Kommission für Menschenrechte eingerichtet. Die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz, die Asiatische Christliche Konferenz und der Rat der Kirchen im Mittleren Osten haben jeweils programmatische Aktivitäten auf dem Gebiet der Menschenrechte intensiviert. Die Kirchen Lateinamerikas haben, da sie über kein regionales ökumenisches Gremium verfügen, ihre Aktivitäten auf diesem Gebiet teilweise durch das ÖRK-Büro für Menschenrechtsfragen in Lateinamerika koordiniert. Die Kirchen in Ost- und Westeuropa, Kanada und den USA haben nunmehr das „Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Durchsetzung der Schlußakte von Helsinki" organisiert. Zahlreiche Kirchen aller Kontinente haben Menschenrechtsprogramme organisiert und mit Personal ausgestattet.

Aber dieser organisatorische Aspekt ist nur ein Teil. Besonders in der Dritten Welt sind die Kirchen vielfach zu den mutigsten Verteidigern der Menschenrechte in ihren eigenen Gesellschaften geworden. Die Folgen dieses Engagements waren immer häufiger Gefängnis, Exil, Belästigungen, Folter und sogar Tod. Unter die-

sen Bedingungen war für viele die Solidarität von Christen und Bruderkirchen im Ausland von unermeßlichem geistigen und materiellen Wert.

Die Menschenrechtsdiskussion ermöglichte eine Zusammenschau anscheinend voneinander unabhängiger Probleme. Probleme wie Unterentwicklung, Hunger, Unterdrückung und Ausbeutung, die Gefahr eines Atomkriegs, der Waffenhandel, die Umweltkrise, die Erschöpfung der Energiereserven und andere weltweite Krisen wurden früher eher separat betrachtet. Die Menschenrechtsdiskussion half der oikoumene, hinsichtlich ihrer Auswirkung auf einzelne und auf Gemeinschaften diese Probleme miteinander in Verbindung zu bringen und zu sehen, wie transnationale Strukturen der Ungerechtigkeit sich zum Schaden der Menschen in vielen verschiedenen Teilen der Welt auswirken.[8]

Ein neuer Stil in den ökumenischen Beziehungen

Das vielleicht wichtigste Merkmal des Menschenrechtsprogramms des ÖRK ist, daß es von Anfang an ein Programm der Kirchen war. Bei der Vorbereitung der Konsultation in St. Pölten wurden alle Mitgliedskirchen aufgefordert, sich an Studien- und Aktionsprogrammen zu beteiligen, deren Ergebnisse unter den Kirchen in größerem Umfang ausgetauscht werden konnten. Die Kirchen sollten ihre eigene Situation analysieren und anderen Kirchen erläutern, in welcher Weise die Menschenrechte in ihrer Gesellschaft verstanden und wie sie respektiert oder verletzt werden. Die Teilnehmer an Konsultationen oder Versammlungen wurden von den einzelnen Kirchen ernannt, nicht vom ÖRK ausgesucht. Der Schwerpunkt lag bei regionalen Konsultationen mit den Kirchen, um ihnen zu helfen, alltägliche Probleme ernsthafter anzugehen und ihre eigene Situation andernorts klarer darzustellen.

Daß der Schwerpunkt auf Studienarbeit und Aktionen im eigenen Land einer Kirche gelegt wurde, war keine Einladung zu einer neuen Form von Isolationismus, sondern vielmehr ein Versuch, jeder Kirche zu helfen, die Probleme und Möglichkeiten ihrer vorgegebenen Situation neu zu bewerten. Ein Ergebnis war, daß die Kirchen zu der Erkenntnis gelangten, daß es fundamentale Unterschiede gibt zwischen den verschiedenen Lebensbereichen, in denen die Kirchen leben und Zeugnis ablegen. Diese allmähliche Erkenntnis der sehr komplizierten Verhältnisse in der Welt brachte die Kirchen dazu, die weitverbreitete Annahme in Frage zu stellen, daß jedermann so ist oder so sein sollte wie wir, daß jedermann so denkt und dieselben Erwartungen hat wie wir. Dies ist ein bedeutender Gewinn, da unsere häufige Unfähigkeit, diese Unterschiede zu akzeptieren, Hindernisse für die ökumenische Zusammenarbeit auf vielen Gebieten, nicht nur in den Menschenrechten, aufgerichtet hat. In diesem Programm hatten die Kirchen den Auftrag, sich besonders darum zu bemühen, ihre eigenen Vorurteile, vorgefaßten

Meinungen und Vorstellungen von anderen beiseite zu lassen und dem Gegenüber die Möglichkeit zu geben, sich selbst vorzustellen. Die Vorbedingung dafür ist, daß wir dem anderen wirklich vertrauen, daß er seine Wahrheit sagt, so wie er sie sieht und erfährt. Das heißt nicht, daß die Ansicht des anderen nicht in Frage gestellt werden könnte. Sie muß in Frage gestellt werden, so daß wir alle gezwungen werden, ernsthafter als zuvor über unsere eigene Situation nachzudenken in dem Sinne, daß wir sicher sein können, das Gesagte richtig gehört und verstanden zu haben.

Dieser Versuch, in der ökumenischen Gemeinschaft Beziehungen gegenseitigen Vertrauens zu entwickeln, ist von Philip Potter im August letzten Jahres in seinem Bericht als Generalsekretär vor dem Zentralausschuß brilliant formuliert worden[9]. Vertrauen, sagte er richtig, impliziert Wahrheit. Und Wahrheit muß, wie Bonhoeffer es ausdrückte, in der Frage wie in der Antwort zum Ausdruck kommen. Diese Form des intensiven ökumenischen Dialogs charakterisierte und bestimmt weiterhin das ökumenische Menschenrechtsprogramm. Über Jahre hinweg ist in Studienarbeiten, Aktivitäten, persönlichen Gesprächen und ernsthaftem Bemühen um gegenseitiges Verständnis allmählich eine neue Grundlage entstanden. Sie unterstützt nicht nur jene Programme, die sich formal mit den Menschenrechten befassen, sondern die ganze Arbeit der ökumenischen Bewegung.

Und jetzt wohin?

Der „Bericht über die Menschenrechte", der dem Zentralausschuß im August letzten Jahres vorgelegt wurde, zeigt einige der Formen auf, in denen die Kirchen und die ÖRK-Programme ihr Engagement in der Frage der Menschenrechte durchführen. Diese sind zahlreich und vielfältig und reichen von nationalen und regionalen Treffen zur Frage der Menschenrechte über bewußtseinsbildende Programme bis zu Solidaritätsaktionen und mutigem direkten Eingreifen. Theologische Reflexion wird nicht ausgeklammert, sondern ist ein wesentlicher Bestandteil der meisten Programme.

Im Sinne dieses Artikels ist in erster Linie etwas zu sagen über die beiden ökumenischen Initiativen auf dem Gebiet der Menschenrechte, die für die europäischen Kirchen von direkter Bedeutung sind:

„Das Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Durchsetzung der Schlußakte von Helsinki." Seit der Vollversammlung in Nairobi wurden zwei Kolloquien von der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten mit Vertretern von Mitgliedskirchen des ÖRK in den Signatarstaaten veranstaltet. Das zweite der Kolloquien, die beide in Montreux abgehalten wurden, entwickelte ein konkretes Aktionsprogramm für eine Periode von fünf Jahren, wobei die Kirchen von Europa und Nordamerika eingeladen werden, sich daran zu betei-

ligen. Träger werden die drei wichtigsten ökumenischen Gremien in diesem Gebiet sein: die Konferenz Europäischer Kirchen für Ost- und Westeuropa sowie der Nationalrat der Kirchen Christi in den Vereinigten Staaten von Amerika und der Kanadische Rat der Kirchen für Nordamerika.

Das Programm wird von einem „Arbeitsausschuß" aus elf von den Kirchen benannten Mitgliedern geleitet werden, und wir hoffen, daß die Mittel für einen minimalen hauptamtlichen Mitarbeiterstab aufgebracht werden können. Die Aktivitäten erstrecken sich von gemeinsamen Studien- und Aktionsprogrammen zu Tagungen, Begegnungen und Austausch unter den Kirchen. Es sollten auch Möglichkeiten der Diskussion angeblicher Menschenrechtsverletzungen geschaffen werden mit dem Blick auf die Entwicklung wirkungsvoller ökumenischer Zusammenarbeit zur Lösung solcher Probleme.

Wenn die zur Zeit bearbeiteten Pläne fortgeschritten sind, sollte der Arbeitsausschuß gebildet werden und in der ersten Hälfte 1978 erstmals zusammentreten.[10]

ÖRK-Beratungsgruppe für Menschenrechte

Im August 1976 forderte der Zentralausschuß, daß eine Beratungsgruppe für Menschenrechte im CCIA eingerichtet werden sollte, die „sich mit dem globalen Engagement des ÖRK auf diesem Gebiet befassen sollte". Bei ihrer nächsten Tagung nahm die CCIA-Kommission den „Aufgabenbereich" für die Beratungsgruppe an, der von einer Gruppe verfaßt worden war, die in erster Linie aus den für die Menschenrechtsprogramme zuständigen Mitarbeitern der verschiedenen regionalen oder nationalen ökumenischen Gremien bestand. Diese Beratungsgruppe ist offensichtlich nicht identisch mit der Arbeitsgruppe, die für das ökumenische Aktionsprogramm im Geltungsbereich von Helsinki eingerichtet werden soll, denn erstere hat globale Verantwortung, letztere nur regionale. Aber beide Stellen sollen eng miteinander zusammenarbeiten. Vertreter der Kirchen im Geltungsbereich von Helsinki werden jährlich mit Vertretern aus anderen Regionen der Welt zusammentreffen, um die Situation der Menschenrechte in den Regionen und die Reaktion der Kirchen darauf zu studieren, gemeinsame Strategien zu entwickeln, Ideen und Erfahrungen auszutauschen, ökumenische Leitlinien zur Frage der Menschenrechte weiterzuentwickeln und die Möglichkeit für die Prüfung und Beurteilung von „Problemen und schwerwiegenden Fällen von Menschenrechtsverletzungen, die dem ÖRK zur Kenntnis gebracht werden"[11], zu schaffen.

Die Beratungsgruppe wird aus 25 Personen bestehen, die von den Referenten des CCIA auf der Basis von Empfehlungen der Kirchen und ökumenischen Gremien ausgewählt werden. Es wurde ein System regionaler Quoten beschlossen, wobei die proportionelle Vertretung durch klares Gleichgewicht gesichert ist. Es

wird erwartet, daß diese Beratungsgruppe Anfang 1978 zu ihrer ersten Tagung zusammenkommen kann.

Dies sind zwei ökumenische Instrumente für die Verwirklichung der Menschenrechte, in die viele ernsthafte Hoffnungen setzen. Manche dieser Hoffnungen werden erfüllt werden können, sehr viele aber auch nicht. Dies beruht teils darauf, daß manche Hoffnungen mit geringeren Erwartungen als diese beiden Programme verbunden sind, und teils darauf, daß beide notwendigerweise begrenzte Programme sind. Aus finanziellen Gründen können weder der ÖRK noch die drei ökumenischen Gremien, die das Helsinki-Programm tragen, so viel Personal für die detaillierte und ausgedehnte Forschung einstellen, wie das einfach für die Bestätigung oder Verneinung von Menschenrechtsverletzungen notwendig wäre. So wird keines dieser Programme die Art regionalen oder weltweiten „Christlichen Tribunals für Menschenrechte" sein, das sich manche erhofften. Es werden nur wenige Einzelfälle untersucht und nur wenige Urteile gefällt werden können. So wird der ÖRK keine „christliche Amnesty International" werden, aber nicht, weil seine Arbeit unbedeutend wäre, sondern weil die Arbeit des ÖRK viel weiter reicht. Für seine Arbeit in *einem* besonderen Aspekt der Menschenrechtsfrage, d.h. den Rechten politischer Gefangener, besitzt Amnesty International fast soviel Personal wie der ÖRK für alle seine Programme zusammen! So kann der ÖRK aus praktischen Gründen nicht danach streben, diese Arbeit oder die anderer internationaler Organisationen auf dem Gebiet der Menschenrechte zu verdoppeln. Noch wichtiger: die ökumenische Bewegung sollte dies gar nicht versuchen. Unsere Aufgabe ist es nicht in erster Linie, zu Gericht zu sitzen, sondern die Kirchen zu mobilisieren und durch sie, wie wir hoffen, die Nationen, daß sie die Rechte ihrer Bürger und eines jeden Menschen in der Welt respektieren und schützen. Während der ÖRK notwendigerweise weiterhin intensiv auf dem Gebiet der Menschenrechte weiterarbeiten muß, müssen doch die meisten seiner Anstrengungen darauf gerichtet sein, die Arbeit der Kirchen auf nationaler und regionaler Ebene anzuregen und zu unterstützen.

In diesem Stadium ökumenischer Arbeit verdienen dabei einige Bereiche besondere Aufmerksamkeit:

Mobilisierung der Kirchen in der Bekämpfung der Folter. Der Zentralausschuß gab im August letzten Jahres eine Erklärung zur Folter heraus, die sowohl eine Beschreibung dieses Phänomens heute als auch eine sehr lange Aufstellung von Ratschlägen für den Kampf der Kirchen dagegen enthielt. Dies muß gewiß in den kommenden Jahren an der Spitze der kirchlichen Prioritätenlisten stehen. Wie so viele andere Probleme in unserer Welt ist dieses von globalem Charakter. Einige Länder der Dritten Welt sind dafür bekannt, daß sie institutionalisierte Folter als Teil ihres Unterdrückungssystems einsetzen. Aber es gibt auch sichere

Belege dafür, daß die Folter gelegentlich auch in den entwickelten Industriegesellschaften angewandt wird. Hier liegt wiederum ein Problem der Menschenrechte, wo die Kirchen eingeladen sind, „ihre Augen nach innen zu richten und ihre Hände auszustrecken".

Die Gefahr der Rückkehr zu einer vereinfachten Sicht der Menschenrechte. Seit der Wahl von Präsident Carter in den Vereinigten Staaten sind die Menschenrechte in aller Munde und auf allen Titelblättern. Obwohl wir die besondere Aufmerksamkeit, die diesem Problem zuteil wird, begrüßen, sollten wir uns wohl bewußt sein, daß die Menschenrechte kein Allheilmittel für Weltprobleme sind. Die Aufgabe der Kirchen ist es, Gerechtigkeit zu schaffen, wie es uns von den Verfassern des Alten und Neuen Testaments vorgeschrieben ist und wie es unser Herr vorgelebt hat. Kein Engagement für die Menschenrechte, gleich wie weitreichend oder weltoffen es ist, kann je den Grad an Gerechtigkeit zu erreichen hoffen, für den wir als Christen zu kämpfen gerufen sind. Für uns können die Menschenrechte nie mehr als ein Instrument sein, Nahziele, die erreicht werden sollen. Sie beschreiben nicht das Wesen der menschlichen Gemeinschaft, zu der wir letztlich von Jesus Christus gerufen sind.

Man neigt heute zu der Behauptung, daß der Einsatz für Menschenrechte ein Programm notwendiger gesellschaftlich-wirtschaftlicher und politischer Veränderung mit sich bringe. Dieser Tendenz müssen die Kirchen widerstehen, denn sie kann zu falsch verstandenen Aktionen führen, was Paulo Freire als „gewöhnlichen Aktivismus" bezeichnet hat: Aktion ohne Nachdenken über diese Aktion. Die Menschenrechte sind wertvolle Ziele, die erreicht werden sollen. Aber in den letzten fünf Jahren ökumenischer Arbeit haben wir gesehen, daß der Begriff „Menschenrechte" nicht für alle Völker in jeglichen Lebensbedingungen dasselbe bedeutet. So sind wir schließlich wieder dazu gezwungen, politisch mit den komplexen Realitäten voneinander widersprechenden Ideologien und gesellschaftlich-wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Situationen fertig zu werden.

Über Menschenrechte sollte man weder vereinfachend und verallgemeinernd sprechen. Den Zusammenhang und die gegenseitige Abhängigkeit der sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen sowie der bürgerlichen und politischen Rechte zu erkennen, ist eine schwierige Aufgabe. Und Strategien für ihre gleichzeitige Durchsetzung und ihren Schutz zu erarbeiten, ist noch viel schwieriger. Es wird daher sehr wichtig sein, daß die Kirchen die Komplexität nicht aus den Augen verlieren, indem sie etwa Zuflucht zu vereinfachten Formulierungen suchen. So sollten die sechs Kategorien der Rechte, die von der Konsultation in St. Pölten entwickelt und im Bericht über die Menschenrechte der Vollversammlung in Nairobi wiederaufgenommen wurden[12], nicht als eine neue „Christliche Erklärung der Menschenrechte" aufgefaßt werden, sondern nur als eine Möglichkeit,

Probleme hervorzuheben, die manchmal von den Kirchen vernachlässigt wurden, die aber besondere Aufmerksamkeit brauchen.

Der positive Charakter der Menschenrechte besteht darin, daß sie uns gewisse universell anerkannte Standards menschlichen Verhaltens und in gewissem Sinn eine *potentiell* universelle Sprache vermitteln. Aber viel bleibt noch zu tun, bevor wir zu einem gemeinsamen Verständnis der Menschenrechte gelangen. Den Kirchen kommt hier eine Schlüsselrolle in der Welt zu. Gibt es irgendein anderes Gremium, das so universell ist und uns miteinander verbindet? Haben wir nicht die besondere Verantwortung als Gläubige an einen Herrn und Heiland und ein Evangelium, den Weg aufzuzeigen, wie wir voreinander in Vertrauen und Liebe die Wahrheit sagen können? Können wir nicht mehr sein als ein „Zeichen", daß die Grenzen, die Nationen und Völker trennen, überwunden werden können, ohne daß die Gerechtigkeit geopfert wird? Können wir nicht zu denjenigen gehören, die durch praktisches Handeln den Weg in die Zukunft weisen können?

Dies könnte als der Weg erscheinen, den wir heute in der oikoumene gehen müssen. Die Frage stellt sich uns heute mit fast denselben Worten, wie es U Thant zu Beginn dieses Jahrzehnts formulierte: werden wir uns weiterhin auf die Stärke verlassen, anstatt danach zu streben, Gerechtigkeit für alle zu schaffen als Lösung unserer nationalen und internationalen Probleme? Werden wir weiterhin nationale Sicherheit nur als Sicherheit eines bestimmten Systems verstehen, das weit von unseren eigenen Grenzen entfernt verteidigt werden muß? Wird nationale Souveränität weiterhin vor menschlicher Souveränität den Vorrang haben? Zu all diesen Punkten werden die ökumenische Bewegung und die Kirchen und die Gruppen in ihnen etwas zu sagen haben . . . und zu tun!

ANMERKUNGEN

[1] Adresse an die UN-Konferenz über Überlebenschancen der Menschheit am 26. Mai 1970 in New York.

[2] „Memorandum und Empfehlungen zu den Menschenrechten", auf Empfehlung des CCIA vom ÖRK-Zentralausschuß verabschiedet, Addis Abeba, 10. — 21. Januar 1971.

[3] Ebd.

[4] Dwain C. Epps, „Three mistaken ideas on human rights", *One World*, Genf, April 1974.

[5] „Menschenrechte und christliche Verantwortung" in: Dokumentation des epd, Nr. 5/1975.

[6] Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt/M. 1976, S. 76.

[7] Report of St. Pölten, p. 1.

[8] Vgl. „Bericht über die Menschenrechte", Zentralausschuß des ÖRK, Genf 1977, vervielfältigtes Manuskript.

[9] epd-Dokumentation, Nr. 37/77, S. 31.

[10] Vgl. „Bericht über die Menschenrechte", Anhang III, ÖRK Zentralausschuß, August 1977.

[11] Ebd., Anhang II.

[12] Das Grundrecht auf Leben. Die Rechte auf Selbstbestimmung, auf kulturelle Identität und die Rechte von Minderheiten. Das Recht auf Mitbestimmung innerhalb der Gemeinschaft. Das Recht des Andersdenkenden. Das Recht auf die Würde jedes einzelnen. Die Religionsfreiheit.

Die bekennende Gemeinde in der Tschechoslowakei

VON JOSEF SMOLIK

In der gegenwärtigen Welt, die so bunt und mannigfaltig ist, ist die Frage nach dem Wesen der Kirche im theologischen Sinn eine der Grundvoraussetzungen für die ökumenische Gemeinschaft, die auf die konziliare Gemeinschaft zielen möchte. Zur konziliaren Gemeinschaft können wir nur dann gelangen, wenn wir eine gemeinsame Grundlage nicht nur im Bekenntnis des Evangeliums, sondern auch in der Auffassung von der Kirche in ihrer konkreten geschichtlichen Situation finden. Diese Auffassung kann nirgendwo anders als in der Tat Gottes in Jesus Christus gründen, wie sie von den Aposteln bezeugt wird. Gerade der ekklesiologische Aspekt der Offenbarung in Jesus Christus wird mit den unüberhörbaren Herausforderungen der geschichtlichen Lage konfrontiert. Es ist gar nicht leicht, sich mit diesen Herausforderungen von der Schrift her auseinanderzusetzen.

In diesem Artikel möchte ich versuchen, einige Erfahrungen aus dem Leben der Kirche in einem sozialistischen Land vorzulegen, die uns das Wesen und die Identität der Kirche im theologischen Sinn zu entdecken geholfen haben. Es kann sein, daß unsere entdeckenden Erfahrungen eine Grundlage für ein ökumenisches Gespräch über die ekklesiologischen Fragen bieten können. Im Jahre 1948 kam es in der damaligen ČSSR zu tiefen Veränderungen auf sozialem, ökumenischem und politischem Gebiet. Die Kirchen, die auf diese Entwicklung gar nicht vorbereitet waren, wurden von den Veränderungen ernsthaft berührt. Die Kirchen verloren ihre Privilegien, ihre politische und ökonomische Macht, die sie noch aus der Zeit der feudalen Strukturen besaßen. Plötzlich befanden sie sich in einer Situation der äußeren Machtlosigkeit. Die Grundfrage für die Christen in dieser Situation war, wie sie darauf reagieren sollten. Ressentiments, Angst, Resignation, Minderheitskomplexe – das alles kam in dieser Situation auf, das alles stellte allerdings keine Hilfe dar. Dort, wo die Gemeinde den Weg des Überwinterns wählte und erwartete, daß sich die Situation bald verändere, daß die Kirche wieder bald zu ihrer alten Stellung komme, bemächtigte sich der Kirchenmitglieder langsam eine Stimmung der Resignation, die sich um so negativer auswirkte, je sicherer es wurde, daß die Situation kein kurzes Provisorium darstellte, sondern, wie Hromádka behauptete, eine geschichtliche Bedeutung hat. Für Hromádka waren es Fragen des Interesses an der Zukunft der Kirche

und um Leben und Hoffen ihrer Mitglieder, also pastorale, seelsorgerliche Fragen, die er in seinen politischen Analysen zu beantworten suchte in der Überzeugung, daß zwischen dem Glauben und der geschichtlichen Analyse eine Art Affinität besteht. Er hat allerdings immer gezögert, diese Affinität begrifflich klarzumachen oder sie sogar als prinzipiell zu erklären. Noch weniger gangbar, ja sogar gefährlich für das theologische Verständnis der Kirche war für Hromádka der Weg des direkten Widerstandes, der aus der Kirche eine politische Front gegen den Sozialismus bilden wollte. Solche Tendenzen und Erwartungen gab es besonders im Westen. Obwohl nach 1948 derartige Gedanken bei uns auftauchten und für eine kurze Zeit einige Gemeindeversammlungen zahlenmäßig groß geworden sind, ebbten diese Wellen allmählich ab. Die Gemeinden, die sich von dieser Stimmung tragen ließen, blieben nachher noch verlassener als die anderen Gemeinden, die den Weg des Wortes gingen. Aus dem Evangelium eine Front gegen die Atheisten zu bilden ist kein christlicher Weg, weil das Evangelium nur als das Evangelium für die Atheisten recht verstanden wird. Es war damals eine große Hilfe für uns, wenn wir die Stimme hörten, daß Christus nicht gegen, sondern für die Atheisten gestorben ist.

Die Hilfe von J. L. Hromádka erwies sich für uns von unschätzbarem Wert. Hromádka stellte sich mit aller Entschiedenheit gegen die Bestrebungen, einerseits aus der Kirche eine politische Front zu bilden und andererseits sich den Stimmungen der Resignation hinzugeben. Er lehrte uns, die neue Situation im Glauben als die Situation des Gerichts Gottes zu verstehen und anzunehmen in der Buße für die soziale und politische Schuld der Kirche bei uns und in der Welt, für die Teilnahme an den ungerechten Machtstrukturen. Hromádka entdeckte im Unterschied zur individualistischen Auffassung der Sünde und der Schuld ihre korporative und geschichtliche Dimension, von der das Alte Testament spricht. Diese Entdeckung hat heute für die ganze ökumenische Bewegung in bezug auf den Rassismus und andere Fragen, besonders der Dritten Welt, eine große Bedeutung. Leider wird sie nicht hoch genug eingeschätzt. Eine Analogie mit der Auffassung Hromádkas finde ich bei David Jenkins „The contradictions of Christianity" (1976), wo er über *politische Bußfertigkeit* schreibt (S. 47).

Hromádka war allerdings eine durchaus positive Persönlichkeit. Seine Analyse der geschichtlichen Situation war eine theologische Analyse, wenn er auch dabei eine ganze Reihe marxistischer Erkenntnisse angenommen hat. Dies zeigte sich dadurch, daß Hromádka nicht nur bei der Buße stehengeblieben ist, sondern die Buße ins Leben zu übertragen versuchte. Sein eigenes, sich wiederholendes Thema war das des Evangeliums vom Wege Gottes zum Menschen. Hinter den Veränderungen und Erschütterungen, durch die die Kirche wegen ihrer Sünden hindurch-

geführt wurde, sah Hromádka mit den alttestamentlichen Propheten die Barmherzigkeit Gottes, der seine Kirche prüft, reinigt und ihr hilft, ihre eigentliche Identität zu finden, damit sie Kirche sei. Seine Aufgabe sah er darin, die Kirche dahin zu führen, daß sie ihre Situation auf die oben erwähnte Weise versteht, sich auf die Verheißungen Gottes verläßt und als die Pilgergemeinde – communio viatorum – aus diesen Verheißungen zu leben wagt. So wird die Kirche sich selbst und ihre neue Zukunft finden und zu einer bekennenden Gemeinde werden. Die Kirche lebt weder aus der Tradition noch aus der Unterstützung der Macht oder der öffentlichen Meinung, sie ist theologisch von der Kraft des Säkularismus und Atheismus unabhängig. Sie lebt letzten Endes vom Worte Gottes aus der Macht des Kreuzes und des Opfers Christi, aus der Macht des Heiligen Geistes. So entdeckte der tschechische Protestantismus jene geistliche Dimension, aus der die Brüderunität im 15. Jahrhundert lebte, die radikal jede Unterstützung des Evangeliums von der Obrigkeit abgelehnt hat, auch von der Obrigkeit, die zur Unität gehörte, und auf bestimmten Strecken ihrer geschichtlichen Existenz nur vom Worte Gottes in einem festen Lebensstil zu leben versuchte.

Wenn sich die ökumenische Bewegung heute auf das Programm „Die Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" konzentriert, sehen wir darin in der Anknüpfung an die geschichtliche Situation des ersten Petrusbriefes eine Wiederentdeckung des Bekenntnisses, daß die Kirche aus der Verheißung Gottes lebt, obwohl bis zur Verwirklichung dieses Bekenntnisses innerhalb der Christenheit, die zu einem sehr großen Teil in die Machtstrukturen der bürgerlich-christlichen Welt verwickelt ist, noch ein sehr weiter Weg führt. Es ist auch nicht uninteressant, daß man das Programm über die Rechenschaft des Glaubens auf den 1. Petrusbrief 3,15 gründet. Dieser Brief wurde in mancher Hinsicht in einer ähnlichen Situation geschrieben, wie sie für die Christen in den sozialistischen Ländern gültig war. J. B. Souček verfaßte einen Kommentar zu diesem Brief, aus dem man ersehen kann, wie das Verständnis dieses Briefes durch die gegebene geschichtliche Lage bei ihm verschärft ist. Einige Ergebnisse aus seiner Arbeit an dem Petrusbrief wurden auch in dem Artikel „Pilgrims and Sojourners" (Communio viatorum, Vol. I, S. 3) veröffentlicht.

Die veränderte Lage hat geholfen, in der Schrift das Motiv der korporativen und geschichtlichen Schuld und Buße zu entdecken, und zwar in einer existentiellen Gestalt. Seit dieser Zeit haben wir sicher als Kirchen einige Fehler begangen. Nichtsdestoweniger ist die Entdeckung der Buße und der Hoffnung als des theologischen Grundsteines der Kirche von dauerhafter Bedeutung. Buße und Hoffnung haben allerdings nur dann ekklesiologische Tragweite, wenn sie sich in einer konkreten Gestalt des kirchlichen Lebens, in der Gemeinschaft der Ge-

meinde, in dem Verhältnis zur Welt verkörpern, wenn sie zu einem bestimmten Lebensstil führen. Wenn sie nur individualistisch begriffen werden, wenn die Kirche und die Gemeinde nur als ein Mittel für die Entfaltung des Individuums aufgefaßt werden, nicht als der eigentliche Ursprung unseres gemeinschaftlichen Lebens, können sie nur schwer zu einem lebendigen Zeugnis werden. Die Frage, vor der wir stehen, ist: Sind wir fähig, die Gemeinschaft unserer Gemeinden, die Gemeinschaft des Wortes und der Sakramente zur Mitte des Lebens der Kirchenmitglieder zu machen, sind wir imstande, für sie die geistliche Erfahrung und die geistliche Gemeinschaft in der Gemeinde so anziehend zu gestalten, daß sie für sie zum Ausgangspunkt eines neuen Lebensstils wird, der sie vor den Versuchungen des Konsums und des flachen, eindimensionalen Säkularismus schützen würde? Sind wir fähig, einen solchen Lebensstil zu schaffen und zu leben, der nicht nur unter dem Druck der technologischen Entwicklung und der ökologischen Krise entsteht, sondern aus den Wurzeln des Evangeliums erwächst? Glauben wir, daß das Evangelium der Grund einer Inspiration ist, die unser Leben in den neuen Bedingungen so gestalten kann, daß wir mit den Forderungen, die die hochentwickelte technische Gesellschaft an uns stellt, fertig werden können im Dienste am Menschen und in der nötigen Rücksicht auf die Werte der Schöpfung?

Wollen wir eine bekennende Gemeinde sein, können wir uns nicht zuerst oder überhaupt nur auf die Frage des neuen Lebensstils und der Struktur der Gesellschaft konzentrieren. In erster Linie handelt es sich um den Inhalt unserer Botschaft, um unsere Interpretation des Evangeliums. Die Lage der radikalen Säkularisierung, in der wir leben, stellt eine große Herausforderung an unser Verständnis des Evangeliums dar. Der säkularisierte Mensch nimmt die Verantwortung für die Verhinderung des Krieges und für die Lösung der ökologischen Probleme in seine Hände. Wir können ihn nicht mehr in der alten traditionellen Sprache ansprechen: Du bist zu anmaßend, zu optimistisch und vergißt, daß du sündig bist. Du sollst dich in die Hände der Vorsehung ergeben. Wir müssen anerkennen, daß es in der Macht des Menschen steht, sogar daß es seine Pflicht ist, den Krieg zu verhindern und die ökologische Frage zu lösen, damit das Überleben der Menschheit gesichert wird. Die Aufgabe der Kirchen und der Christen ist es, an diesen Aufgaben mitzuwirken. Wir können uns aus dieser Welt nicht zurückziehen. Ein solches Zurückziehen konnte zwar bestimmte Erfolge mit sich bringen, die man falsch als Erfolge der Evangelisation versteht, weil viele Leute eine Zufluchtstätte und einen Ort der Sicherheit suchen, wo Probleme dieser Welt völlig ausgeklammert wären. Dies ist allerdings keine Lösung, weil es sich dabei nicht um die Sicherheit des Evangeliums handelt. Wir können nicht die Zukunft der Welt der Vorsehung Gottes überlassen und uns in unsere Spiritualität zurückziehen. Unsere christliche Gegenwart in der Welt soll

eine Gegenwart des Dienstes sein, der seine Kraft aus der Gemeinschaft der Kirche schöpft. Die Situation der radikalen Säkularisierung ist eine Herausforderung, das Evangelium so zu interpretieren, daß in unseren Bestrebungen in der Welt transparent wird, daß die Welt transfiguriert wird, wie es bei seiner Eröffnungspredigt Bischof Kyrill auf der Tagung des Zentralausschusses in Genf 1977 gesagt hat. Als Bonhoeffer über die Mündigkeit der Welt und über die nichtreligiöse Interpretation schrieb, betonte er die Tatsache, daß es in der mündig gewordenen Welt nicht mehr den Weg zurück gibt, den Weg zurück in jenen Traum nach der Melodie: „O wüßt ich doch den Weg zurück, den weiten Weg ins Kinderland" (WE 1970, S. 394). „Die zum Bewußtsein ihrer selbst und ihrer Lebensgesetze gekommene Welt ist ihrer selbst in einer Weise sicher, daß uns das unheimlich wird" (S. 357).

Wir brauchen eine ganz neue Sprache, um das Evangelium in dieser mündigen Welt verkündigen zu können. Man kann das ganz einfach an dem Begriff der Vorsehung illustrieren, wie ich zu zeigen versucht habe. Ein tieferer trinitarischer und pneumatologischer Ansatz, der in der Ökumene zum Vorschein kommt, kann die Voraussetzungen für das Bekennen der Allmacht und der Vorsehung Gottes in einer neuen Weise vorbereiten. Es gibt jedoch noch andere wichtige theologische Begriffe, die eine neue Interpretation brauchen, z. B. der Begriff Heil. Bei der neuen Interpretation handelt es sich nicht nur um die logische Präzisierung dieser Begriffe, sondern auch um den Geist, der mit diesen Begriffen verbunden wird, der sie trägt und den sie auf einer umfangreicheren als nur der intellektuellen Ebene vermitteln.

Der Schwerpunkt der Evangelisation liegt auf der Ortsgemeinde. Verantwortliche und aktive Presbyter, Frauen und Männer, die Gemeindeglieder, die sich in der Diakonie mit ihrer mannigfaltigen Form betätigen, junge Leute, die die Jugendgruppen leiten und in der Sonntagsschule lehren. Die Predigt und das Abendmahl sind in den Gemeinden der ČSSR die Hauptvoraussetzungen und Träger der Evangelisation. Während in der Psychologie der älteren Generation oft noch Reste der bürgerlichen Gefangenschaft der Kirche zurückbleiben, ist die junge Generation von dieser Mentalität nicht mehr geprägt. Dies zeigt sich in einer breiteren ökumenischen Offenheit, die denominationelle und andere Grenzen übersteigt. Die Konzentration auf die Gemeinde und auf die Arbeit in ihr als auf das Mittel der Evangelisation wurde früher als die Folge der Situation verstanden, in der die Kirchen in den sozialistischen Ländern leben. Die Situation in diesen Ländern führt wirklich zu der Bildung kompakter ekklesiologischer Strukturen. Sie ist sicherlich dem ekklesiologischen Experimentalismus und Pluralismus nicht günstig, dem wir in den sechziger Jahren im Westen begegnen. Die gegenwärtige ökumenische Entwicklung zeigt jedoch, daß es theolo-

gisch nicht stimmt, die Konzentration auf die Gemeinde in den sozialistischen Ländern nur soziologisch als die Konsequenz der äußeren Verhältnisse zu verstehen. Nicht einmal im Westen, wo den missionarischen Strukturen alle Möglichkeiten gegeben sind, bewährte sich der Exodus aus der Gemeinde in verschiedene Gruppen. L. Vischer macht darauf aufmerksam, daß in Nairobi die ökumenische Bewegung „nicht in erster Linie zum Exodus in die Welt aufgerufen" wurde (Veränderung der Welt – Bekehrung der Kirchen, 1976, S. 83). „Es war kaum mehr die Rede von jener Unterscheidung zwischen drei Generationen in der ökumenischen Bewegung, die erste diejenige der Pioniere, die zweite diejenige der Kirchen und die dritte diejenige der Bewegungen und Gruppen, die nicht mehr von den Traditionen und Kirchen ausgehen, sondern sich von den dringlichen Aufgaben des Zeugnisses heute leiten lassen. Die Vollversammlung hat vielmehr diese verschiedenen Aspekte zusammenzusehen vermocht. Es ging ihr um die Kirche als Gemeinschaft, als Ort, an dem der Glaube entsteht und gelebt wird; der Boden, aus dem die erforderlichen Früchte wachsen können, die Quelle für die Vitalität, die für das Zeugnis unerläßlich ist" (S. 83 f.).

Ein gleicher Ton ist aus den Ausführungen G. Jüngels zu hören: „Wenn unsere Kirche bei ihrer Sache bleiben oder zu ihr wieder kommen will, dann wird sie der ungeheuren Zerstreutheit entfliehen müssen, die sie derzeit nur allzusehr kennzeichnet. Nicht die vielberufene Pluralität theologischer Auffassungen, sondern die unglaubliche Zerstreutheit kirchlichen Lebens und theologischer Arbeit dürfte als die eigentliche Gefährdung der Kirche anzusehen sein. Nicht zufällig gewinnt in einer solchen Situation die sehr viel uniformere Gestalt der Kirche im Sozialismus eine besondere Attraktivität – jedenfalls solange man nicht selber zu ihr gehört. Man kann sich dort so etwas wie ekklesiologische Zerstreutheit sehr viel weniger oder gar nicht leisten. Man tut den Kirchen in den sozialistischen Staaten keinen Gefallen, wenn man ihre sehr besonderen Anfechtungen und Bewährungen, ihre sehr besonderen Freiheitserfahrungen und Gewissensprüfungen, ihre unverwechselbaren Schmerzen und Freuden als eine Art Ideal christlicher Existenz in die Ökumene importieren wollte" (Anfechtung und Gewißheit des Glaubens, 1976, S. 24). Jüngel hat völlig recht, wenn er die fremde geschichtliche Identität nicht imitieren will. Es wäre völlig falsch, Modelle aus einer geschichtlichen Situation ohne weiteres in eine andere geschichtliche Situation transplantieren zu wollen. Man soll sich allerdings noch eine andere Tatsache in Erinnerung bringen, die bei Jüngel nicht zu Worte kommt. Wenn in verschiedenen geschichtlichen Situationen die Kirchen zu derselben Erkenntnis kommen, daß sie sich wegen ihres Zeugnisdienstes auf die Gemeinde konzentrieren sollen, darf man die Frage stellen, ob nicht gerade darin die Grundlage des ökumenischen Gesprächs bestehe und ob die innere

Macht des Evangeliums, die uns verbindet und in die ökumenische Gemeinschaft führt, sich hier nicht stärker als verschiedene geschichtliche Situationen bewährt?

In der radikal säkularisierten Gesellschaft zeugen wir von Christus gegenüber denjenigen, die zum Verständnis des Evangeliums und zu seiner Annahme keine Voraussetzungen mitbringen, die aufgrund der Erfahrungen mit den historischen Erscheinungen des Christentums zu ihm ein tiefes Mißtrauen haben und es deshalb ablehnen. In einer solchen Situation genügt das verbale Zeugnis nicht. Man wird an Bonhoeffer erinnert, der meinte, daß die Kirche so lange schweigen soll, bis wieder nach den großen Begriffen der christlichen Tradition gefragt und der kostbare Inhalt dieser Begriffe zwingend wird (E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 1967, S. 990). Es liegt sehr viel an dem Zeugnis des ganzen Lebens, daran, was sich hinter unserem verbalen Zeugnis findet. Wir sind als Christen in sozialistischen Ländern, aber auch überall in der Welt in der Gefahr, die persönliche Integrität, Aufgeschlossenheit, Klarheit als jene Qualitäten zu betrachten, die nur innerhalb der christlichen Gesellschaft relevant und gültig sind, nicht aber hinter ihren Grenzen. Wenn wir jedoch die Botschaft des Neuen Testaments gut lesen, stellen wir fest, daß das Evangelium nicht nur im Verhältnis zu denen, die drinnen sind, sondern auch zu denen draußen gelebt werden soll. Die ökumenische Bewegung fängt an, diese Tatsache langsam zur Kenntnis zu nehmen durch den Nachdruck auf den Dialog mit den Bekennern der lebendigen Weltreligionen und den Vertretern der verschiedenen säkularen Ideologien. Erst im Verhältnis zu denen, die draußen sind, gewinnt das Evangelium seine volle Universalität (vgl. Mt 5,44–48).

Wenn wir die Wirklichkeit des Evangeliums im Verhältnis zu denen, die draußen sind, leben, wird früher oder später aus ihrem Mund die Frage kommen, auf die Hromádka so oft aufmerksam machte: Was für Leute sind es, diese Christen? Sie passen nicht in unsere Stereotype. Die Ohnmacht der Kirchen ist gerade dort sichtbar, wo wir den Stereotypen, z. B. dem Stereotyp der Kirche, die an den ungerechten Machtstrukturen teilnimmt, entsprechen. Der Prozeß der Reinigung, der Rehabilitation des Evangeliums ist ein langer Prozeß, der das tägliche Zeugnis erfordert. In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage des prophetischen Zeugnisses der Kirche. Der prophetische Dienst wird oft als die Enthüllung der Wahrheit aufgefaßt. Im Alten Testament sprach der Prophet die Wahrheit vor den Königen, Priestern, vor dem Volk. Alle, die von ihm angesprochen wurden, erkannten über sich die Herrschaft Jahwes. Die heutige Situation ist völlig anders. Die Welt, an die sich die Kirche wendet, erkennt über sich nicht die Herrschaft Gottes, wie das Volk Israel im Alten Testament. Außerdem ist die Kirche nicht beatus possidens der politischen Wahrheit, die sie von oben und selbstgerecht aussprechen könnte. Sie selbst trägt die Schuld an der Unge-

rechtigkeit der Welt mit. Dies alles darf nicht bedeuten, daß die Kirche ihren prophetischen Dienst aufgeben sollte, sondern daß die traditionell kalvinistische Auffassung dieses Dienstes eine Umwertung braucht.

Die Verheißung des Heiligen Geistes ubi et quando visum est Deo gilt und relativiert alle geschichtlichen Situationen und Faktoren in Richtung auf das Reich Gottes hin. Darin liegt unsere Hoffnung für eine friedliche und gerechtere Welt.

Erfahrbarkeit des Glaubens in ökumenischer Gemeinschaft*

VON KLAUS SCHMIDT

Das Thema geht zurück auf die letzte Konsultationstagung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik (ACK) mit den regionalen Arbeitsgemeinschaften im November 1976 in Dorfweil/Ts. Dort hatte sich eine Arbeitsgruppe gebildet, die über „Schwerpunkte ökumenischer Arbeit und koordinierte Zusammenarbeit" nachdachte. Sie kam zum Vorschlag eines Arbeitsthemas für die kommenden zwei Jahre: Erfahrbarkeit des Glaubens in ökumenischer Gemeinschaft. Die Arbeitsgruppe nannte als Konkretion dieses Themas drei Schritte: 1. Kennenlernen; 2. Gemeinsamkeiten entdecken; 3. Gemeinschaft finden. Damit war in etwa schon angedeutet, was mit dem Ausdruck „Erfahrbarkeit des Glaubens" gemeint ist: die Christen und Kirchen, die sich in der ökumenischen Arbeit begegnen, sollten einander ihren Glauben erfahrbar, mitteilbar, verstehbar machen – umgekehrt ausgedrückt: die Christen und Kirchen sollten einander in ihrem Glauben kennenlernen – nicht nur in ihren Schriften und Bekenntnissen, sondern in ihren zentralen Lebensvollzügen, Taufe, Eucharistie, anderen Sakramenten, Frömmigkeitsformen, in der Art und Weise, wie sie Seelsorge betreiben, wie sie Buße üben, wie sie ihren Dienst am Nächsten und in der Welt versehen. Und dieses qualifizierte Kennenlernen, so sagte man, würde zum Entdecken von Gemeinsamkeiten führen, und von dort würden Christen und Kirchen dann auch eine neue, immer neue ökumenische Gemeinschaft finden.

Mit diesem Thema sollte die Notwendigkeit betont werden, die Mitte des Glaubens in den konfessionell je unterschiedlich geprägten Formen des Gottesdienstes, der Frömmigkeit, des Zeugnisses und des Dienstes sichtbar zu machen; zugleich sollte damit eine Möglichkeit aufgezeigt werden, die geistlichen Güter der unterschiedlichen Traditionen kennen und schätzen zu lernen, zur gegenseitigen Bereicherung und Erneuerung. Dieser Prozeß des Mitteilens, so sagte man damals, müßte auf allen Ebenen geschehen, am Ort von Gemeinde zu Gemeinde, in Studienkreisen durch Reflexion der dadurch verbundenen theologischen Fragen, in Modellversuchen und auf Tagungen.

---

* Der Beitrag ist die geringfügig überarbeitete Form eines Referates, das der Verfasser am 17.11.1977 im Rahmen einer Klausurtagung des Ökumenischen Rates Berlin zum Thema „Erfahrbarkeit des Glaubens" gehalten hat.

Das Thema ist auch zu sehen im Zusammenhang mit dem Referat, das Hans-Jörg Urban auf dieser Konsultationstagung hielt: Was verwirklichen wir in unseren Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen?[1] Er sprach darin von einem kritischen und einem konstruktiven Prinzip ökumenischer Theologie. Das kritische Prinzip fordert, daß im ökumenischen Dialog die Überschüsse sich zu legitimieren haben (z. B. die katholische Marienverehrung gegenüber der alleinigen Heilsmittlerschaft Christi); das konstruktive Prinzip würde die Defizite veranlassen, sich zu rechtfertigen: Warum spielt in eurer Tradition die Epiklese eine so geringe Rolle? Warum ist in eurer Kirche das Charisma der Zungenrede untergegangen? Um sicherzustellen, daß ökumenische Theologie nicht ein Reduktions-, sondern ein Mehrungsprozeß sei, forderte Urban, in Zukunft neben dem unverzichtbaren kritischen auch das konstruktive Prinzip stärker zu beachten, d. h. die Fülle von Elementen christlicher Tradition zum Maßstab zu machen, nicht nur den kleinsten gemeinsamen Nenner.

Ökumene nicht als Reduktions-, sondern als Mehrungs- oder Bereicherungsprozeß, sowohl kritische als auch konstruktive Methode ökumenischer Theologie, also gegenseitiges In-Frage-Stellen und gegenseitige Bereicherung, das ist der Hintergrund der Arbeit unter dem Thema „Erfahrbarkeit des Glaubens in ökumenischer Gemeinschaft".

Jetzt, ein gutes Jahr nach dieser Konsultationstagung, gilt es, eine Zwischenbilanz zu ziehen und Perspektiven der Weiterarbeit aufzuzeigen. Es legt sich nahe, zunächst zu berichten, was in den verschiedenen regionalen Arbeitsgemeinschaften in Deutschland zu diesem Thema bisher erarbeitet wurde; in einem zweiten Teil sollen einige Modelle vorgestellt werden im Hinblick auf das Thema der Regionaltagungen der Ökumenischen Centrale für 1978: „Auf dem Wege von der Begegnung zur Gemeinschaft"; schließlich versuche ich in einem dritten Teil, einige theologische Perspektiven aufzuzeigen, die zu einer näheren Bestimmung des Begriffes „ökumenische Gemeinschaft" führen könnten.

Erfahrbarkeit des Glaubens

Die Erfahrungen, die nach jetzt einem Jahr der Arbeit an unserem Thema einzubringen sind, können ermutigen:

Die Regionaltagung der Ökumenischen Centrale für das Gebiet Rhein-Main Anfang Februar 1977[2] stand unter dem Thema „Den Glauben sichtbar machen – der geistliche Ökumenismus in den Gemeinden", behandelte also ganz konkret – vor allem in den Arbeitsgruppen – die Fragen des gegenseitigen Kennenlernens in den Formen von Gottesdienst, von Frömmigkeit, Zeugnis und Dienst. Sehr ermutigend war z. B. die Bemerkung eines katholischen Pfarrers am Schluß die-

ser Tagung: „Jetzt kann ich endlich meinen Leuten sagen, daß sie keine Angst mehr vor der ökumenischen Bewegung zu haben brauchen, weil es darin nicht um Reduktion geht, sondern um einen fruchtbaren Austausch zur gegenseitigen Bereicherung."

Genau vom anderen Ende her, eben dieser Angst, hat die ACK-Baden-Württemberg das Thema – nicht im Wortlaut, aber dem Inhalt nach – aufgegriffen: „Ökumene vor der Barriere Angst" lautete das Thema ihrer Tagung Ende September 1977. Wie Manfred Plate in „Christ in der Gegenwart" berichtete,[3] wurde als Kern dieser Angst ermittelt: Die Barrieren der Ökumene haben etwas mit mangelndem christlichen Glauben zu tun! Und: Viele, die durch die ökumenische Bewegung – eingestanden oder nicht eingestanden – Angst eingeflößt erhalten, fürchten letztlich um ihre religiöse – nicht: konfessionelle – Identität. Die Lösung der Angst voreinander sah die Tagung darin, daß „Kernbereiche des religiösen Glaubens erweckt, erneuert, bekräftigt werden". „Wenn wir nicht echte Tiefenerfahrungen unseres Glaubens machen", erklärte ein Teilnehmer, „werden wir ökumenisch nicht weiterkommen." Das Vertrauenspotential des Christen muß durch ökumenische Begegnung erweitert werden.

Andere Arbeitsgemeinschaften haben das Thema wiederum von anderen Seiten her aufgegriffen. So hat die ACK-Südwest ihre Studientagung im Juni 1977 über „Frömmigkeitstypen unserer Kirchen" gehalten. Das Hauptreferat galt dem „Gottesdienst, Gebet und der Frömmigkeitshaltung in der methodistischen Kirche", Kurzreferate stellten den Glauben der anderen Mitgliedskirchen in seinen sichtbaren Formen, vor allem der Frömmigkeit, vor. Von besonderer Bedeutung waren hier – wie auch bei den anderen genannten Tagungen – die Gottesdienste, die in der Gemeinschaft der Teilnehmer selbst oder auch mit benachbarten Gemeinden gefeiert wurden. Denn letztlich geht es ja nicht um die Erfahrbarkeit, sondern um die Erfahrung des Glaubens in ökumenischer Gemeinschaft, und wo könnte diese dichter sein als im gemeinsamen Gottesdienst, der gerade nicht ein Potpourri aus allen möglichen bzw. gerade den anspruchslosesten Elementen verschiedener gottesdienstlicher Traditionen ist, sondern etwas in sich enthält von dem Reichtum der einen oder der anderen Kirche, die ihn gestaltet und darin die Mitte ihres Glaubens sichtbar, erfahrbar macht. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an den Gottesdienst, der für 1977 zur Gebetswoche für die Einheit der Christen angeboten wurde. Er war stark geprägt von Elementen aus der orthodoxen liturgischen Tradition und wurde doch nach anfänglichem Zögern bereitwillig von den Gemeinden aufgenommen.

Wiederum eine andere Art, dieses gegenseitige Kennenlernen zu praktizieren, zeigte ein Studientag der ACK-Hamburg im Oktober 1976, auf dem der evangelische Bischof H. H. Harms und der katholische Weihbischof P.-W. Scheele

jeweils sehr persönlich zu dem Thema sprachen: „Warum ich evangelischer bzw. katholischer Christ bin und darin einen Wert sehe".[4]

Ein gewisser Vorgriff auf die Weiterbehandlung des Themas war die Studientagung der ACK-Niedersachsen Anfang November 1977, die schon vorweg das Thema der Regionaltagungen der Ökumenischen Centrale 1978 behandelte: „Auf dem Wege von der Begegnung zur Gemeinschaft". Dort zeigte sich, daß es sich dabei nicht etwa um einen Schritt weg von der Begegnung hin zur Gemeinschaft handeln kann. Ähnlich wie bei den „Schritten" Kennenlernen, Gemeinsamkeiten entdecken, Gemeinschaft finden (Konsultationstagung in Dorfweil) geht es auch hier mehr um unterschiedliche Akzente eines einzigen Prozesses, Phasen eher als distinkte Schritte, die zeitlich und sachlich nicht nachgeordnet, sondern ineinander verwoben sind.

Soweit verschiedene regionale Arbeitsgemeinschaften das Thema von der Erfahrbarkeit des Glaubens aufgegriffen haben, so läßt sich vielleicht zusammenfassend sagen, haben sie entdeckt:

1. Wir dürfen beim gegenseitigen Kennenlernen unserer christlichen Traditionen uns nicht auf deren Lehre, die Dogmen oder Bekenntnisschriften beschränken, sondern das ganze kirchliche Leben muß in den Blick kommen, erfahrbar werden.[5]

2. Wir stehen in diesem Prozeß des ganzheitlichen Kennenlernens erst ganz am Anfang. Immer wieder kommt es z.B. vor, daß selbst alte ökumenische Hasen bei einer solchen Tagung feststellen, daß sie noch nie einen normalen Gottesdienst der anderen Tradition mitgefeiert haben.[6]

3. Ziel einer solchen Begegnung darf nicht sein, einander auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu verpflichten, sondern eine gegenseitige Bereicherung, ein gemeinsamer Weg hin zu größerer Fülle, zu größerer Katholizität ist das Ziel.

Von der Begegnung zur Gemeinschaft

Die Ökumenische Centrale wird ihre Regionaltagungen im Januar und Februar 1978 unter das gemeinsame Thema stellen: „Auf dem Wege von der Begegnung zur Gemeinschaft". Dabei werden sicherlich auch die Form und die theologische Qualifikation bestehender und anzustrebender ökumenischer Gemeinschaft zur Sprache kommen. Bei der Frage nach der künftigen Gestalt ökumenischer Gemeinschaft sollte es allerdings nicht nur um die – sicherlich notwendige – Diskussion verschiedener sogenannter Einheitsmodelle gehen; gerade im Rahmen regionaler und lokaler Arbeitsgemeinschaften besteht die Chance, diese Frage der Gemeinschaft vom Prozeß der Begegnung und des Kennenlernens her anzugehen, also nicht im freien Spiel der Gedanken, sondern aus der Erfahrung von

Glauben in den anderen Christen und Kirchen, die sich begegnen. Mit anderen Worten: Was die Gemeinschaft ist, auf die wir zugehen, lernen wir, indem wir einander begegnen; begegnen allerdings nicht zu irgendeinem Palaver oder in telegener Freundlichkeit, sondern begegnen in der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit des Evangeliums, im Aufspüren des Geistes Gottes, wie er sich in den unterschiedlichen Traditionen manifestiert.[7] Solche Begegnung geschieht im Gottesdienst, im Gebet, im ernsthaften theologischen Dialog, im gemeinsamen Dienst und Zeugnis vor der Welt. Beispiele aus der Praxis mögen dies verdeutlichen.

Bei der Suche nach ökumenischer Gemeinschaft kommt natürlicherweise den ökumenischen Gruppen und Gemeinschaften eine besondere Bedeutung zu. Als Beispiel sei die IEF (International Ecumenical Fellowship oder Internationale Ökumenische Gemeinschaft) genannt: eine internationale Vereinigung mit nationalen Sektionen,[8] die ursprünglich von anglikanisch-katholischen Einheitsbestrebungen in Großbritannien herkommt, heute aber Christen aller Konfessionen umfaßt. Ich nehme diese Gruppe als Beispiel, weil sie wahrscheinlich die größte freie ökumenische Initiative in Westeuropa überhaupt ist und weil sie sehr ernsthaft ihre ökumenische Erfahrung theologisch reflektiert. Bei dieser Gruppe kommt besonders deutlich das personale Element zum Ausdruck, das gerade in der westlichen Tradition den christlichen Glauben kennzeichnet und deshalb mit eingehen muß in die Begegnung zwischen Christen verschiedener Konfessionen. Ökumenische Gemeinschaft als personale Begegnung von Glaubenden – so könnte man vielleicht ihr ökumenisches Ethos zusammenfassen. Und obwohl es zu begrüßen ist, daß gerade in Deutschland die ökumenische Zusammenarbeit in den letzten Jahren feste Strukturen gefunden hat, so liegt doch darin auch eine gewisse Gefahr, auf die ökumenische Gruppen und freie Initiativen immer wieder aufmerksam machen: daß Strukturen allein für die Wirklichkeit genommen werden, daß die personale Begegnung, das persönliche Engagement leicht im Geschäftigen untergehen können.

Diese IEF interpretiert die Gemeinschaft, die sie in ihren Gruppen, ihren ökumenischen Wochen, ihren regionalen und internationalen Treffen erlebt, folgendermaßen: Sie ist „eine ökumenische Erfahrung, die schließlich in der geistlichen Einsicht und ‚Entdeckung' gipfelt: Wir sind eins in Christus. In dieser ‚Entdeckung' liegt eine persönliche Berufung: Die Einheit in Christus muß, wenn sie einmal in dieser Weise ‚entdeckt' ist, durch einen entschiedenen Akt des Glaubens angenommen werden; jeder Christ hat die Freiheit, diesem Ruf zu folgen und dadurch seiner Kirche zu dienen. Diese Entdeckung ist zwar eine persönliche Erfahrung, aber darum doch nicht eine Sache des bloßen subjektiven Gefühls oder der privaten Frömmigkeit: In ihr bekundet sich die Wesenswirklichkeit der kirchlichen Einheit. Diese Einheit muß sichtbar gemacht werden, und

zwar vor der sichtbaren Eucharistiegemeinschaft, durch die gegenseitige Annahme im Namen und im Frieden Christi. Solche persönliche Einheit in Christus ist auch die Quelle allen ökumenischen Gesprächs und aller ökumenischen Übereinstimmung in Fragen der Lehre; sie ist heute die Voraussetzung für die Annahme (Rezeption) ökumenischer Ergebnisse und Übereinkünfte innerhalb der Kirchen. Der Aufruf zur Einheit im Sinne gegenseitiger Annahme im Namen Christi darf nicht als Tendenz zum ökumenischen Sektierertum, zur ‚dritten Konfession' mißdeutet werden: Solche Einheit ist vielmehr die Vorform und die Quelle konziliarer Gemeinschaft der christlichen Kirchen. Zu diesem Endziel ist die ökumenische Bewegung angewiesen auf ein engagiertes und gemeinsames Zeugnis derer, die untereinander ihre Einheit in Christus ‚entdeckt' und angenommen haben. Es ist die Berufung der IEF, den getrennten Kirchen heute ein solches Zeugnis zu geben".[9]

Das jüngste Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Eine Gemeinschaft von Ortskirchen in wahrer Einheit"[10] ist ein Beispiel dafür, wie diese Erfahrungen ökumenischer Gruppen in ihrer Bedeutung für die Kirchen als Ganze gesehen werden. Denn bei aller berechtigten Betonung des personalen Charakters der Begegnung ist doch von allen – auch und gerade von diesen Gruppen – anerkannt, daß die ökumenische Bewegung nicht eine Sache einzelner Personen oder größerer oder kleinerer Gruppen und freiwilliger Zusammenschlüsse bleiben darf, sondern Auftrag für alle Kirchen und Gemeinden in ihrer Ganzheit ist: Kirchen und Gemeinden, die sich als solche auf den verschiedenen Ebenen ihrer Organisation z.B. zu Arbeitsgemeinschaften und Ökumenischen Räten zusammenschließen. Sicher sind damit nicht alle Probleme der ökumenischen Zusammenarbeit gelöst. Im Gegenteil: Wenn ganze Gemeinden sich auf den Weg der gegenseitigen Annäherung machen, dann treten Spannungen auf, Polarisierungen, die sich ja im gegenwärtigen Leben aller Kirchen sehr deutlich vernehmbar machen.

Die Ökumenische Centrale hat in den letzten eineinhalb Jahren in einem Modellversuch einmal experimentiert, wie eine solche Begegnung, ein solches Kennenlernen zwischen Gemeinden verschiedener Konfessionen in einer Stadt (Frankfurt) geschehen könnte.[11] Sie hat – nach Vorbesprechungen mit den Gemeindeleitern – eine Gruppe aus Mitgliedern von sieben verschiedenen Gemeinden gebildet (römisch-katholisch, griechisch-orthodox, evangelisch-landeskirchlich, methodistisch, baptistisch, alt-katholisch und Pfingstgemeinde). Diese Gruppe hat reihum die Taufgottesdienste jeder der beteiligten Gemeinden besucht. Zunächst wurde (schriftlich und/oder mündlich) eine Einführung in Taufverständnis und -praxis der jeweiligen Gemeinde gegeben, nach dem Gottesdienst blieb die Gruppe zu einem meist zweistündigen Gespräch zusammen.[12]

Der Hintergrund dieses Unternehmens war folgender: Wenn eine ökumenische Gemeinschaft am Ort zwischen den Gemeinden wachsen soll, dann müssen sich diese in ihren zentralen Lebensvollzügen kennenlernen. Diese müssen für andere als Ausdruck des Glaubens an Jesus Christus sichtbar und erfahrbar werden. Einer jener zentralen Lebensvollzüge jeder Gemeinde ist der Taufgottesdienst, in dem sie neue Mitglieder aufnimmt. In ihm wird deutlich, was nach dem jeweiligen Verständnis Gliedschaft am Leibe Christi, Mitgliedschaft in der Gemeinde bedeutet. In ihm zeigt sich in unmißverständlicher Weise das Selbstverständnis jeder Gemeinde. Wollte man also eine christliche Gemeinde oder die Tradition, die sie verkörpert, in der Tiefe ihres Glaubens an Christus und in der Gestalt, durch die sie diesem Glauben einen sichtbaren Ausdruck verleiht, kennenlernen, dann müßte man einmal ihren Taufgottesdienst verstehend mitfeiern.

Als Ergebnis des Modellversuchs ist zunächst etwas zu nennen, das negativ klingen könnte: die Erfahrung der Gestalten des Glaubens in anderen Gemeinden blieb den einzelnen Teilnehmern vorbehalten, sie konnte nicht direkt an die jeweils eigene Gemeinde weitergegeben werden. „Gemeinden begegnen einander in ihren zentralen Lebensvollzügen" – das sah im einzelnen doch so aus, daß einige Glieder verschiedener Gemeinden allen beteiligten Gemeinden in ihrem Taufgottesdienst begegnet sind und sie so kennengelernt haben. Also nicht Begegnung von Gemeinde zu Gemeinde, sondern immer wieder: von einzelnen zu Gemeinden. Aber es wurden im Anschluß an den Versuch doch auch Überlegungen angestellt, wie diese Erfahrungen weitergegeben werden können in die eigene Heimatgemeinde hinein: durch Berichte, durch weitere Besuche bei Nachbargemeinden mit größeren Gruppen usw.

Das wichtigste Ergebnis aber ist wohl folgendes: Es hat sich gezeigt, daß an Hand der konkreten und reflektierten Erfahrung eines zentralen Vollzugs christlichen Gemeindelebens das Ganze des Glaubens in den Blick kommt. Bei vielen hat die Begegnung mit anderen Gestalten des Glaubens zur vertieften Rückbesinnung auf den eigenen Glauben geführt. Hier wurde also ökumenische Begegnung direkt zum Anstoß für eigene Erneuerung. Zum anderen erfuhren die Teilnehmer dieser Gruppe sehr deutlich, daß der persönliche Glaube wie auch das Leben einer einzelnen Gemeinde nicht mehr einfach absehen können von dem, was der Geist in anderen Christen und Kirchen wirkt. Der eigene Glaube wird in seinem Vollzug nur noch möglich im Hinhören und Hinsehen auf die geistliche Realität in anderen Kirchen und Gemeinschaften. Als Erneuerung und Vertiefung des eigenen Glaubens erweist sich so die ökumenische Begegnung als eine Weise der pastoralen Auferbauung der Gemeinde selbst. Wenn ökumenische Arbeit in diesem Sinne als qualifiziertes Kennenlernen des anderen betrie-

ben wird, dann kann sie wirklich durchgehende Perspektive des kirchlichen Lebens werden.

Ein drittes Beispiel für dieses Kennenlernen ist zu nennen, das zu einer Begegnung zwischen Kirchen als Ganzen, und zwar allen Kirchen auf der ganzen Welt führen könnte. Ich meine den sogenannten Ökumenischen Fürbittkalender, der derzeit von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Zusammenarbeit mit dem vatikanischen Einheitssekretariat und mehreren Konfessionellen Weltbünden vorbereitet wird und an dessen deutscher Fassung die Ökumenische Centrale im Auftrag der ACK beteiligt ist. Das Anliegen dieses Gebetskalenders ist, daß alle christlichen Kirchen der Welt in einem jährlichen Zyklus füreinander Fürbitte tun und so ihre Verbundenheit im Geist, ihr gegenseitiges Eintreten vor dem Vater und ihr gemeinsames Bekenntnis zu Jesus Christus zum Ausdruck bringen. Vorgesehen ist ein Jahreszyklus von 48 Wochen, in dem jede Woche für die Kirchen in einer Region der Erde gebetet wird. Jeder dieser Wochen sind in dem Kalender vier Seiten gewidmet, von denen die erste Seite geschichtliche und aktuelle Informationen über die Situation der Kirchen in ihren Regionen gibt; die zweite Seite nennt die betreffenden Kirchen und schließt auch – in generellen Formulierungen – Ökumenische Räte, Arbeitsgemeinschaften, Gruppen und Bewegungen mit ein. Die dritte Seite nennt jeweils konkrete Anliegen des Dankes und der Fürbitte und enthält ein formuliertes Gebet, das nach Möglichkeit aus der jeweiligen Region stammt. Die vierte Seite ist frei für ergänzende Informationen und Bemerkungen. Der Kalender steckt noch tief in der Vorbereitungsphase. Und doch kann man schon jetzt sagen, daß er eine Möglichkeit anbieten wird, wie alle Kirchen der Welt einander begegnen können – und sei es nur in der Form der Information – und wie sie in eine Gemeinschaft miteinander treten können: in diesem Falle eine Gebets- und Fürbittgemeinschaft, eine der wesentlichen Formen christlicher Gemeinschaft überhaupt.

Ökumenische Gemeinschaft

Wir haben bisher dem ersten Teil unseres Themas, „Erfahrbarkeit des Glaubens ...", die Hauptaufmerksamkeit gewidmet: zunächst berichtend, was in verschiedenen Arbeitsgemeinschaften auf Tagungen zu diesem Thema bisher erarbeitet wurde, dann – ebenfalls auf praktische Erfahrungen zurückgreifend – einige Modelle ökumenischer Begegnung bedenkend: von Person zu Person, von Gemeinde zu Gemeinde, von Kirche zu Kirche. Es ist jedoch deutlich geworden, daß bei all diesen Formen der Begegnung – gerade wegen ihres erlebnishaften Charakters – die personale Beziehung im Vordergrund steht. Auch bei dem Kennenlernen anderer Gemeinden (wie es im Taufseminar der Ökumenischen Centrale praktiziert wurde) und anderer Kirchen (wie es durch den Fürbitt-

kalender gefördert werden könnte) bleibt eben diese Erfahrung doch auf die beteiligten Personen beschränkt. Wie aber kann die Anerkennung, die Annahme, die dabei erfahrene Gemeinschaft zu einer Realität werden, die Gemeinde als Ganze, Kirche als Ganze umgreift? Wie kann es zu einer Gemeinschaft zwischen Kirchen und Gemeinden kommen, die auf dieser personalen Begegnung aufbaut?

Wie personale Gemeinschaft und Annahme wächst durch die erlebte Entdeckung, „daß wir in Christus eins sind" (IEF-Thesen), so muß ekklesiale Gemeinschaft hervorgehen aus der gemeinsamen Entdeckung der uns bereits geschenkten Einheit in Christus und in seinem Geist.

Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen soll hier ein Gedanke sein, den Nikos Nissiotis in seinem Vortrag zum 50jährigen Jubiläum von Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1977 entwickelt hat.[13] Er geht aus von der Anrufung des Geistes, der Epiklese in der Kirche, als deren Antwort das Heil Christi, das für alle Zeiten gegeben ist, in eine permanente geschichtliche Wirklichkeit verwandelt wird.[14] In dieser Epiklese wird deutlich, „daß uns die Einheit durch den Geist gegeben ist, um unaufhörlich durch die Charismata des Heiligen Geistes wiederhergestellt zu werden".[15] Und so wird uns „eine kirchliche Realität" enthüllt, „an der wir alle als Mitglieder getrennter christlicher Gemeinschaften teilhaben". Diese Realität nennt Nissiotis Ekklesialität: „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 des Geistes, in denen durch den Dienst in der Welt . . . die Bande der Einheit ihren Ausdruck finden, und schließlich die eschatologische Erwartung. . . Diese lebensspendenden 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."[16]

Diese Argumentation ist sehr ähnlich der des Ökumenismusdekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils („Unitatis redintegratio"). Dieses nennt (Abs. 3) die ekklesialen Elemente und Güter, die auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können, „das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente"; und gleich danach wird betont, daß es sich dabei nicht nur um einzelne Elemente handelt, sondern: „Der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie (die getrennten Kirchen und Gemeinschaften) als Mittel des Heiles zu gebrauchen." Wenn diese Elemente also nicht nur Splitter

sind, sondern in ihrer Zusammenordnung Wege des Heiles sind, dann muß ihnen ekkelsialer und – in katholischer Sprechweise, nach der die Kirche als „Ursakrament" bezeichnet wird – sakramentaler Charakter zugesprochen werden.

Walter Kasper interpretiert dies dahingehend, daß man folglich nicht nur sagen könne: „Es gibt die katholische Kirche, in der die Kirche Jesu Christi sich konkret verwirklicht, und daneben ekklesiale Elemente, sondern: die eine Kirche Jesu Christi selbst ist gespalten in getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften... Auf was es hier ankommt ist, daß im Geist schon jetzt eine wirkliche noch unvollkommene Einheit besteht." [17]

Nissiotis leitet aus seinem Gedankengang die Forderung ab, „diese Ekklesialität in der Praxis gemeinsam einzuüben und zu bekennen".[18] Genau das aber ist Weg und Ziel der Arbeit im Rahmen des Themas „Erfahrbarkeit des Glaubens in ökumenischer Gemeinschaft". Kasper fordert dasselbe mit anderen Worten: „Der Weg müßte führen in Richtung auf eine gegenseitige Anerkennung der vom einen Geist gewirkten ekklesialen Realitäten... Es geht also um eine immer stärkere Realisierung der in einem Geist schon bestehenden Einheit in der Vielheit, besser: um eine Entwicklung, in der auf dem Weg gegenseitiger Rezeption und Anerkennung die jetzt noch trennende Vielheit zur Vielfalt in der Einheit wird." [19]

Diesem Prozeß der gegenseitigen Rezeption und Anerkennung dient das Erfahrbarmachen des Glaubens, die gegenseitige Bereicherung in der ökumenischen Begegnung. Die Erfahrungen, die in diesem Zusammenhang im Laufe des vergangenen Jahres gemacht wurden und die oben beschrieben sind, zeigen, daß es dabei um die Substanz des christlichen Glaubens geht: Wenn eine Tagung über „Ökumene vor der Barriere Angst" zu der Erkenntnis kommt, daß diese Angst letztlich im Mangel an Glauben und an echter Tiefenerfahrung unseres Glaubens begründet ist; wenn andererseits Christen durch das Kennenlernen anderer, fremder Gemeindewirklichkeiten (in ihrem Taufgottesdienst) zu einer vertieften Rückbesinnung auf ihren eigenen Glauben in seiner Ganzheit geführt werden, dann ist dies eine geistliche Bestätigung für eine historische Tatsache:

Die Kirchen und Christen sind zur „redintegratio unitatis" aufgebrochen vom Missionsfeld her. Die Kirchen haben die Ökumene entdeckt, als sie – vor und nach dem Ersten Weltkrieg – ihre selbstverständliche Vorrangstellung in ihren jeweiligen Gesellschaftsordnungen verloren und nach ihrem Zeugnis in einer säkularisierten Gesellschaft gefragt wurden. Die Kirchen erinnerten sich in einer Situation, in der die Welt technisch, wirtschaftlich und politisch zu einer Einheit zusammenwächst, an das gemeinsame Bekenntnis, das von ihnen gefordert wird durch das Gebet des Herrn: „daß alle eins seien..., damit die Welt glaube" (Joh 17,21).

Durch ihre Bekenntnissituation in der Welt von heute sind die Christen und Kirchen zur Annäherung gedrängt worden, aufeinander angewiesen worden; und in der ökumenischen Begegnung haben sie ihr eigentliches Proprium vor und gegenüber und für die Welt erkannt und müssen es noch weiter und deutlicher erkennen: Jesus Christus ist der Herr.

ANMERKUNGEN

[1] Abgedruckt in: Ökumenische Rundschau, Heft 1/1977, 1–15, hier bes. 13 f.

[2] Vgl. den Bericht zu dieser Tagung in: KNA-Ökumenische Information, Nr. 11/1977, 16. 3. 1977.

[3] Christ in der Gegenwart, 41/1977, 331 f.

[4] Dokumentiert in: „Einheit der Christen in Hamburg", herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg, Nr. 7/8, Juli/August 1977.

[5] Dieselbe Erfahrung berichtet für den gesamten Bereich der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Yves Congar in seinem Vortrag zum 50jährigen Jubiläum in Lausanne 1977: „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 Weitergeben von Erfahrung wirklich verstehen." ÖR Heft 3/1977, 270.

[6] Vgl. dazu Karl Lehmann, Neuer ökumenischer Mut, in: Christ in der Gegenwart, 1976, 221 f.

[7] Vgl. dazu die Anregungen des Workshops „Spiritualität" auf der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi für ein Programm des „Suchens und Entdeckens", Bericht aus Nairobi, Frankfurt 1976, 321 f.

[8] Derzeitiger Vorsitzender der deutschen Sektion: Pfarrer Heinrich Brüggemann, Beurhausstraße 75, Dortmund.

[9] Aus: Johannes Lütticken OSB, Die ökumenische Berufung der IEF: Erfahrung, Annahme und Bezeugung der Gemeinschaft im Geist. Vortrag auf dem internationalen IEF-Treffen 1976 in Malonne/Belgien.

[10] Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 10/1977, bes. 10 f.

[11] Berichte darüber vgl. Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 1/1977; KNA-Ökumenische Information Nr. 27, 6.7.1977, 5–8; Klaus Schmidt, Gemeinden lernen einander kennen, Una Sancta, Heft 3/1977, 187–194.

[12] Eine ausführliche Dokumentation des Modellversuchs ist ab Frühjahr 1978 als Ökumenisches Arbeitsheft bei der Ökumenischen Centrale zu beziehen.

[13] ÖR Heft 3/1977, 297–313.

[14] Vgl. ebd. 302.

[15] Ebd. 307.

[16] Ebd. 310 f.

[17] Walter Kasper, Die Kirche als Sakrament des Geistes, in: W. Kasper / G. Sauter, Kirche – Ort des Geistes, Freiburg – Basel – Wien 1976, 48 f.

[18] A.a.O. 311.

[19] A.a.O. 49 f.

Das Amt im ökumenischen Kontext

Stellungnahme des Ökumenischen Studienausschusses
der VELKD und des DNK/LWB

Der Ökumenische Studienausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes hat im Auftrag der Kirchenleitung — neben anderen Aufgaben — in den Jahren 1973—77 die Fragen des Amtes in der ökumenischen Diskussion als Langzeitstudie aufgrund von zahlreichen Referaten mit anschließender Aussprache behandelt und dazu folgende Stellungnahme beschlossen; er hat jedoch die Absicht, an einigen Fragen weiterzuarbeiten. Die Stellungnahme ist von der Kirchenleitung am 26. 5. 1977 entgegengenommen worden. Sie wird in naher Zukunft zusammen mit den wesentlichen, ihr zugrundeliegenden Referaten veröffentlicht werden.

I. Vorwort

1. Der gegenwärtige Stand der ökumenischen Gespräche macht eine Auseinandersetzung unserer Kirche mit der Frage einer gegenseitigen Anerkennung kirchlicher Ämter unausweichlich. Es zeigt sich nämlich, daß alle multilateralen und bilateralen Gespräche über Interkommunion, Interzelebration und Reordination immer wieder auf das fundamentale Problem des Amtes und seiner Geltung hinführen.

2. Diese Aufgabe kommt in einer Situation auf uns zu, in der überkommene Lebensformen und Strukturen der Kirche der Kritik von verschiedenen Seiten ausgesetzt sind. Von einer ähnlichen Krise sind auch Strukturen und Lebensformen der Gesellschaft betroffen. Der rasche, oft auf revolutionäre Weise zustandegekommene Wechsel, besonders im staatlichen, wirtschafts- und bildungspolitischen Bereich, ist dafür ein Zeichen.

3. Die Aufgabe einer Besinnung auf das Amt wird dringlich gemacht und zugleich erschwert durch einen verwirrenden Sprachgebrauch. Das Wort „Amt" hat einen spezifisch theologischen (Weiterführung des Auftrages Christi), einen institutionellen (Pfarramt) und einen mehr funktionalen (Beauftragter der Gemeinde) Bedeutungsgehalt. Im Folgenden wird unter „Amt" der Dienst der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung verstanden, der durch die Ordination übertragen wird.

4. Beauftragt von der Kirchenleitung der VELKD und dem DNK hat sich der Ökumenische Studienausschuß mit wichtigen Äußerungen ökumenischer Gremien zur Frage des Amtes befaßt. Dabei haben Aspekte der Amtsauffassung aus der römisch-katholischen, der anglikanischen und der orthodoxen Kirche besondere Berücksichtigung gefunden. Der Ökumenische Studienausschuß macht seinerseits hierzu Gesichtspunkte geltend, die nach seiner Überzeugung aufgrund der Heiligen Schrift und des Bekenntnisses der evangelisch-lutherischen Kirche zentrale Bedeutung haben.

5. Der Ökumenische Studienausschuß versucht nicht, eine ausgeführte lutherische Amtslehre zu bieten[1]. Vielmehr beschränkt er sich auf die Darlegung einiger Grundvoraussetzungen lutherischen Amtsverständnisses und weiß sich durch seine ökumenischen Gesprächspartner zu einer vertieften Neubesinnung aufgerufen.

6. Der Ökumenische Studienausschuß ist sich dessen bewußt, daß neue Entwicklungen und Arbeitsformen im kirchlichen Leben auch bei der Ausgestaltung der Lehre vom Amt und für die Amtsführung Berücksichtigung finden müssen. Er hat die Absicht, an diesen Fragen weiterzuarbeiten.

II. Voraussetzungen der ökumenischen Diskussion über das Amt

1. Grundlegend für unsere Orientierung ist die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. Diese enthält zwar kein normatives Modell kirchlicher Ämter, sondern zeigt das Bild einer großen Vielfalt von Lebensformen, Funktionen und Strukturen kirchlichen Lebens. Es lassen sich jedoch in ihr eine Reihe von theologischen Grunddaten aufweisen, die dem ökumenischen Gespräch über das Amt die Richtung weisen können.

a) Die Schrift kennt besondere Dienste als Gaben Gottes durch den erhöhten Christus, mittels derer das Evangelium so zur Geltung gebracht wird, daß dadurch Menschen zum Glauben kommen, Gemeinden entstehen und die ganze Kirche als der Leib Christi auferbaut wird.

b) Sie läßt eine theologisch begründete Entwicklung erkennen, die zur Herausbildung persongebundener Funktionen der Wortverkündigung und Gemeindeleitung führt, auch wenn eine eindeutige Gestalt dieser Dienste — etwa im Sinne des monarchischen Episkopats — im Neuen Testament noch nicht vorliegt. Dem entspricht es, daß die Ordination erst in den späten Schichten des Neuen Testaments genannt wird.

c) Das Neue Testament macht deutlich, daß diese besonderen Dienste, wie auch jeder andere Dienst der Christen, der Erfüllung der Sendung Jesu Christi dienen.

d) Es gibt innerhalb des so gesetzten Rahmens Freiheit zur konkreten Gestaltung dieser Dienste.

e) Darüber hinaus sollte in der gegenwärtigen ökumenischen Amtsdiskussion nicht nur das Neue Testament, sondern das gesamt-biblische Zeugnis vom Volk Gottes, seiner Sendung, seinem Dienst in der Welt berücksichtigt werden.

2. Die Ordnung des kirchlichen Amtes gehört zu den bleibenden Aufgaben der nachapostolischen Zeit. In der frühen Christenheit hat sich — unter Berufung auf Paulus — zusammen mit dem Kanon des Neuen Testamentes die Überzeugung durchgesetzt, daß die Kirche in vom Geist erfüllten Ortsgemeinden lebt, die von einem Amtsträger, dem Bischof, geleitet werden. Diese Kirchenstruktur ist nicht kanonisch, aber eine ehrwürdige ökumenische Tradition. Die Wittenberger Reformation wollte sie nicht abtun, sondern gerade angesichts mittelalterlicher Entstellungen erneuern. Auch die lutherischen Bekenntnisschriften wollten mit ihren Aussagen über das Amt keine neuen Gegebenheiten setzen, sondern den vorausgesetzten Konsensus festhalten und ihn auf das zurückführen, was nach ihrer Überzeugung als seine legitime, schriftgemäße Basis gelten kann. Die Kontroverse um das kirchliche Amt, die zur Versagung der gegenseitigen Ämteranerkennung geführt hat, ist ein nachreformatorisches Problem; insbesondere

gilt das für die Frage nach dem Erfordernis episkopaler „apostolischer Sukzession".

3. Die Wittenberger Reformation hat sich mit gutem Grund nicht auf ein bestimmtes Modell der Amtsstruktur und Kirchenverfassung festgelegt. Davon bleibt unberührt, daß sich aufgrund des Vorrangs des Wortes und der Lehre in den lutherischen Kirchen faktisch weithin eine Amtsauffassung durchsetzte, die primär an den Pastoralbriefen orientiert ist.

4. Schon die bisherigen ökumenischen Gespräche haben dazu beigetragen, daß Einseitigkeiten in der Amtslehre der verschiedenen Kirchen zum Teil überwunden wurden oder eine Konvergenz der Standpunkte erreicht wurde. Der Grad der Konvergenz zwischen den Positionen einzelner Kirchen ist jedoch unterschiedlich.

5. Die Erfahrungen zeigen, daß diese ökumenischen Gespräche gleichzeitig auf zwei Ebenen weitergeführt werden müssen: Auf der Ebene multilateraler Gespräche, wie sie vor allem durch den Accra-Bericht[2] repräsentiert wird, geht es primär darum, in gemeinsamer Orientierung an der Schrift und im gemeinsamen Bedenken der kirchlichen Traditionen und der gegenwärtigen Herausforderungen eine gemeinsame Basis zu finden, auf der alle am Gespräch beteiligten Kirchen einander näherkommen können.

Bei bilateralen Gesprächen, wie sie zum Malta-Bericht und zum Pullach-Bericht[3] geführt haben, oder auch dem stärker aufgrund privater Initiative erarbeiteten Bericht der Gruppe von Dombes geht es darum, Kontroverspunkte, die jeweils zwischen bestimmten Traditionen bestehen, aufgrund heutiger theologischer Einsichten zu bewältigen und so kirchliche Entscheidungen auch über eine gegenseitige Anerkennung der Ämter vorzubereiten.

In den folgenden Teilen III und IV soll der Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme auf beiden genannten Ebenen gemacht werden.

III. Konsensus und Differenz des multilateralen Dialogs

STELLUNGNAHME ZUM BERICHT „DAS AMT" DER KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG (ACCRA 1974)

1. Der Bericht von Accra (im folgenden AB) ist ein wichtiger Markstein in der Geschichte der multilateralen ökumenischen Gespräche über das Amt. Seine Bedeutung wird nicht dadurch gemindert, daß seine Verfasser bewußt auf die Formulierung eines übergreifenden Konsensus verzichtet haben. Im Gegenteil: Gerade diese Methode, gemeinsame Perspektiven, die zu einer Übereinstimmung führen können, aufzuzeigen, „die gegenwärtige ökumenische Debatte über das Amt zusammenzufassen" und so gleichsam den Rahmen für den erstrebten Konsensus abzustecken, ist sachgemäß und hilfreich.

Indem er die Perspektiven zusammenfaßt, die sich auf den verschiedenen bilateralen und multilateralen Gesprächsebenen abzeichnen, liefert der Bericht den Nachweis einer beachtlichen Konvergenz theologischer und kirchlicher Positionen in der Ämterfrage.

2. Die folgende Stellungnahme beschränkt sich bewußt auf die wesentlichen Probleme, die in der Sicht lutherischer Theologie noch keine befriedigende Lösung gefunden haben. Sie versucht zugleich, die Richtung anzudeuten, in der eine solche gefunden werden könnte.

Christus — Amt — Gemeinschaft

3. Es ist grundsätzlich richtig, wenn AB das Amt in seiner doppelten Zuordnung zu Christus und zur christlichen Gemeinde in den Blick nimmt. Mit dem Hinweis darauf, daß Jesu dienendes Dasein für andere Grundlage und Ausgangspunkt aller Funktionen und Dienste in der Christenheit und damit auch des besonderen Amtes sei, ist ein fundamentaler Punkt angesprochen (AB 1).

4. Um theologische Unklarheiten zu vermeiden, ist es erforderlich, die Struktur dieser doppelten Zuordnung des Amtes sachgemäß zu beschreiben. Das besondere Amt hängt mit dem Dienen Jesu Christi so zusammen, daß es die von ihm ausgehende Bewegung aufnimmt, indem es konkret auf die Erbauung und Sammlung seiner Gemeinde zielt. Für das Amt gilt die durch Jesus Christus gesetzte allgemeine Norm des Dienens; sein Proprium ist die Verkündigung des Evangeliums, mit dem der erhöhte Christus seine Kirche erbaut.

5. Der Ansatz für das Verständnis des Amtes muß demnach bei Christus bzw. beim Evangelium, durch das er wirkt, gesehen werden, nicht jedoch bei der Gemeinde. Das Amt ist „Teil der Gemeinschaft" (AB 2). Die Formulierung, daß „Wesen und Funktionen des ordinierten Amtes im Lichte dieser Gemeinschaft zu definieren" (AB 2) sind, kann jedoch mißverstanden werden. Es muß deutlich bleiben, daß sowohl Amt als auch Gemeinschaft in ihrem Wesen und ihren Funktionen primär von Christus her zu bestimmen sind.

6. Nur wenn klargestellt ist, daß das Amt im Auftrag Christi gründet und nur in Beziehung zum Evangelium diesem Auftrag treu zu bleiben vermag, kann auch den jeweiligen konkreten gesellschaftlichen Gegebenheiten sachgemäß Rechnung getragen werden (AB 7—70) und ist ein zuverlässiges Kriterium für ihre Beurteilung gewonnen. Fehlt dieses Kriterium, so besteht Gefahr, daß ein rein soziologisches Kirchenverständnis die Gestaltung des Amtes normiert.

7. Genauerer Definition bedarf auch die Beziehung des Amtes zur Sendung Christi. Einige Formulierungen von AB (z.B. AB 5 und 25) machen die qualitative Differenz zwischen Christus und seinen Dienern vielleicht nicht genügend deutlich. Christus ist der Auftraggeber und die Quelle aller Dienste. Diese Dienste vollziehen also nicht sein Heilswerk, sondern sind nur Instrumente seines weitergehenden Heilswirkens.

Das „besondere Amt" und die Vielfalt der Dienste[4]

8. Das besondere Amt hat seine Einheit in dem auf die Gründung und Erhaltung der Kirche zielenden Handeln Jesu Christi. Er selbst beauftragt Menschen, seine Heilsgaben Wort und Sakrament in solcher Weise öffentlich zur Geltung zu bringen, daß dadurch eine Gemeinschaft entsteht, in der das von Christus geschaffene Heil zur lebensbestimmenden Wirklichkeit wird.

9. Diese Einheit des besonderen Amtes bleibt auch da bestehen, wo es, den konkreten geschichtlichen Erfordernissen entsprechend, in äußerlich recht verschiedenartige Funktionen und Dienste aufgegliedert wird. Eine noch nicht gelöste Frage ist deshalb, wie die grundsätzliche Einheit des Amtes in Kirchen mit hierarchischen Strukturen, zu denen auch „das dreifache Amt von Bischof, Presbyter/Priester und Diakon" (AB 25) gehört, zu verstehen ist.

10. Nicht hinlänglich geklärt erscheint ferner die Frage, welche Dienste und Funktionen als Ausprägungen des „besonderen Amtes" gelten können und welche

nicht. Denn ohne Zweifel ist nicht unterschiedslos jeder in der Gemeinde geschehene Dienst Ausgliederung des „besonderen Amtes", ebensowenig wie das traditionelle Gemeindepfarramt als die einzige legitime Gestalt dieses Amtes gelten kann. AB 26 nennt — wohl zu Recht — als unaufgebbare Strukturelemente des „besonderen Amtes" die *episkope*, d. h. die Gemeindeleitung, und die presbyteriale Funktion, d. h. „die Verkündigung des Evangeliums und Verwaltung der Sakramente". Aber müssen diese Strukturelemente bei jedem Träger eines „besonderen Amtes", d. h. bei jedem Ordinierten, gegeben sein? Oder kann auch die Beauftragung mit einem Teilbereich — etwa mit besonderen Leitungsfunktionen oder mit speziellen Verkündigungsaufgaben — als Beauftragung mit dem „besonderen Amt" gelten?

Amt und Priestertum

11. Die reformatorischen Kirchen haben mit der Überzeugung gebrochen, daß das besondere Amt eine Verlängerung des alttestamentlichen Priestertums sei. Sie wollten damit dem theologischen Sachverhalt gerecht werden, daß mit dem Kommen Jesu Christi, des wahren Hohenpriesters, das Heil ein für allemal gewirkt ist und es für die christliche Gemeinde keiner menschlichen Heilsmittlerschaft im Sinne des alttestamentlichen Priestertums mehr bedarf.

12. Diese Entscheidung ist durch den neutestamentlichen Sprachgebrauch gedeckt. Das Urchristentum hat weder den Begriff „Priester" für gemeindliche Amtsträger verwendet noch deren Dienst als priesterlich im Sinne einer Heilsmittlerschaft durch kultisches Handeln bezeichnet.

Wenn das Neue Testament das Bild des Priesters bzw. des Opferkultes auf Christen überträgt, so handelt es sich dabei um eine spezifische Redeweise auf dem Hintergrund des Alten Testamentes, die ausdrückt, daß die Christen an der von Christus geschaffenen Versöhnungswirklichkeit Anteil haben. Das zeigt sich darin, daß sie sich selbst zu lebendigen Opfern geben, im Gebet freien Zugang zu Gott haben und die ihnen begegnende irdische Wirklichkeit der Herrschaft Gottes unterstellen und sie so heiligen (Röm 12,1 f.). In diesem Sinne sind alle Getauften ein „Volk von Priestern" (1 Petr 2,9).

13. Es muß gefragt werden, ob es wirklich einen Beitrag zur „Versöhnung der Ämter" darstellt, wenn in AB 20—22 versucht wird, von diesem Sprachgebrauch des Neuen Testamentes her eine Brücke zu den Kirchen zu schlagen, zu deren Tradition es gehört, das besondere Amt als priesterlichen Dienst zu verstehen. Zudem wird das „allgemeine Priestertum" gegenüber den neutestamentlichen Aussagen auf die „Funktion des Opfers und der Fürbitte" (AB 21) verkürzt. Das ist aber der Sache nach nur eine Wiederholung der Aussage von AB 1, in der von „unsere(r) Berufung in Christus zu einem opferbereiten, hingebenden und demütigen Engagement inmitten der Nöte und Bedürfnisse der Menschheit" die Rede ist. Zu einer Lösung der Frage des priesterlichen Charakters des Amtes ist es erforderlich, daß man sich stärker über Einheit und Verschiedenheit von Altem und Neuem Testament verständigt und darüber, wie alles gottesdienstliche Handeln der Kirche auf das einmalige Kreuzesopfer Christi bezogen ist.

Damit ist die Frage noch nicht erledigt, ob und in welchem Sinne das besondere Amt priesterlich genannt werden kann, wie das auch die lutherischen Bekenntnisschriften tun (Apol. XIII, 9).

Apostolizität und apostolische Sukzession

14. Die Frage nach der Apostolizität ist in der nachneutestamentlichen Zeit der Prüfstein für die Legitimität kirchlicher Verkündigung. Das Wort „apostolisch" taucht im 2. und 3. Jahrhundert im Zusammenhang mit bestimmten Theorien über die Anfangszeit der Kirche und die Begründung kirchlicher Autorität auf. Will man es theologisch sinnvoll gebrauchen, so muß man versuchen, ihm einen dem neutestamentlichen Sachverhalt angemessenen Inhalt zu geben. Im Sinne des Neuen Testaments bedeutet „apostolisch" die Bindung an den von den Aposteln, d.h. den maßgeblichen Zeugen des Evangeliums in der ersten Generation, gelegten Grund. Die Apostolizität des Amtes besteht weder in der unmittelbaren Fortsetzung des Apostelamtes noch im Aufweis einer von den Aposteln ausgehenden Ämterabfolge. Apostolizität im Sinne des Neuen Testaments muß heißen: Die Träger besonderer Ämter folgen den Lehr- und Verhaltensnormen, die die apostolischen Zeugen der Anfangsgeneration vom Evangelium her gesetzt haben. Dadurch gibt es eine Kontinuität der Kirche in der Geschichte, die durch die apostolischen Zeugen sichtbar wird. Apostolisch ist das Amt, weil und insofern es den Auftrag hat, die Kirche auf dem von Aposteln und Propheten gelegten Grund zu erbauen (Eph 2,20).

15. Daß die „geordnete Weitergabe des Amtes" ein „sichtbares Zeichen der Kontinuität der ganzen Kirche" sein kann, ist mit AB 29 ausdrücklich anzuerkennen. Nur muß ebenso ausdrücklich zugestanden werden, daß dieses Zeichen nicht eindeutig ist. Die kirchengeschichtliche Erfahrung lehrt, daß in vielen Situationen der Vergangenheit das durch Sukzession äußerlich legitimierte Amt dem Evangelium untreu geworden ist und sich darum von seinem Auftrag her als „unapostolisch" erwiesen hat. Das Vorhandensein einer „apostolischen Sukzession" entbindet nicht von der kritischen Frage, ob das jeweilige Amt auf dem Boden des Evangeliums und damit des Auftrags Jesu Christi, Kirche zu bauen und zu leiten, steht. Aber das ist eine unter allen Kirchen der Christenheit gemeinsame Überzeugung.

Ordination und Sakramentalität

16. Die Ordination ist Auftrag und Gabe in einem: Sie ist Auftrag, insofern durch sie ein Mensch in Dienst genommen wird für die Aufgaben des besonderen Amtes, d.h. für die Sammlung und Bewahrung der Christenheit durch Wort und Sakrament, und damit der Norm des Evangeliums öffentlich unterstellt wird. Sie ist Gabe insofern, als der Ordinand die Gabe des Geistes erhält. Diese ist zu verstehen als die bindende Zusage Christi, daß er sich dieses Menschen und seiner natürlichen Fähigkeiten zur Erbauung der Gemeinde bedienen will. Diese Zusage verleiht Vollmacht. Sie als eine Ausrüstung mit übernatürlichen Fähigkeiten zu verstehen, ist jedoch problematisch. Sie muß vielmehr vom Ordinierten immer wieder in konkretem Dienst und Gehorsam realisiert werden.

17. Die Ordination erfolgt in einem öffentlichen Gottesdienst unter Handauflegung, Gebet und Anrufung des Heiligen Geistes. Durch diese Öffentlichkeit kommt ein wesentliches Merkmal des Amtes zum Ausdruck, nämlich daß der Amtsträger von der Gemeinde bei seinem Dienstauftrag behaftet und kritisch nach dessen sachgemäßer Durchführung gefragt werden kann. AB 47 scheint

demgegenüber zu einseitig die Verpflichtung der Gemeinde gegenüber dem Amtsträger herauszustellen.

18. Die beiden Aspekte des Auftrages und der Öffentlichkeit scheinen in AB 38—43 zu stark zurückzutreten zugunsten des Aspektes der Gabe. Weitere Probleme werden dadurch aufgeworfen, daß diese Gabe als „sakramental" bezeichnet wird. Damit wird ein Terminus eingeführt, der in den verschiedenen Kirchen eine sehr unterschiedliche Geschichte hat und von daher nicht eindeutig ist. Mit einer Veränderung des Wortgebrauches ist wenig gewonnen. Auch die lutherischen Bekenntnisschriften können die Handauflegung der Ordination ein „Sakrament" nennen (Apol. XIII, 13). Es muß geklärt werden, was mit dieser Bezeichnung jeweils gemeint ist.

IV. Konsens und Differenz in der bilateralen Beziehung

A) Zur römisch-katholischen Kirche

1. Die lutherische Kirche steht zur römisch-katholischen Kirche in einem besonderen Verhältnis. Die Last geschichtlicher Vorgänge und das Sichverpflichtetfühlen gegenüber der jeweiligen Lehrtradition geben dem Gespräch seine spezifische Qualität. In diesem Gespräch zeigt sich, daß vordringlich zwei Punkte einer Klärung bedürfen: auf der einen Seite das Verständnis von Weihesakrament und Ordination, auf der anderen Seite das Verständnis des Petrusamtes bzw. der universalen Kirchenleitung.

2. *Weihesakrament und Ordination*

a) Wichtige Klärungen im Fundamentalen sind bereits erreicht, so etwa die Aussage, „daß das Amt sowohl *gegenüber* der Gemeinde wie *in* der Gemeinde steht" (Malta 50). Diese Feststellung führt über die Behauptung hinaus, die christliche Gemeinde, etwa in Gestalt der gottesdienstlich versammelten Einzelgemeinde, könne exklusiv in das Amt delegieren, aber auch über die These von einer speziellen Vollmacht zur Ordination, die der Gesamtheit der Ordinierten oder einem besonderen Stande von weihefähigen Ordinierten allein zukomme.

b) Weiterhin erweist sich der protestantische Versuch als unzulänglich, Ordination und Weihesakrament mittels der Entgegensetzung von personaler Bindung und ontologisch-sakramentaler Qualifizierung zu unterscheiden. Entscheidend ist vielmehr die Frage, wie im Gehorsam des Glaubens beides sich verbinden läßt: Konkretheit und geschichtliche Kontinuität in der Vermittlung des Evangeliums durch beanspruchte und beauftragte Menschen einerseits und die im Evangelium begründete Freiheit des Glaubens, die durch keine zusätzlichen Forderungen und Bedingungen eingeengt werden darf, andererseits.

c) Das gegenseitige Verständnis der Ordination wird auch weiterhin zu fördern sein durch die historische und begriffliche Aufarbeitung der Frage, ob und in welchem Sinn die Ordination ein Sakrament sei.

Unabhängig vom Ergebnis dieser Klärung ist aber bereits jetzt eine konkrete Neuregelung hinsichtlich des Übertritts von ordinierten bzw. geweihten Pfarrern zur jeweils anderen Kirche möglich und wünschenswert. Seitens der evangelisch-lutherischen Kirche sollte nicht bestritten werden, daß in der Priesterweihe der römisch-katholischen Kirche Bevollmächtigung und Sendung zum Amt geschieht,

das durch Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung die Gemeinde Christi sammelt. Die noch unaufgearbeiteten Elemente des Opferpriestertums und des Kanonisch-Jurisdiktionellen ändern daran nichts. Wenn also ein römisch-katholischer Priester in den Dienst einer evangelisch-lutherischen Kirche tritt, sollte auf eine Reordination verzichtet werden; es genügt, ihm die in seiner Priesterweihe schon vollzogene Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung innerhalb eines Gottesdienstes erinnernd vorzuhalten und ihn auf das evangelisch-lutherische Bekenntnis zu verpflichten.

3. *Petrusamt und universale Kirchenleitung*

a) Die Möglichkeit oder gar das Recht einer universalen Kirchenleitung ist für die lutherische Kirche historisch negativ besetzt durch die Absage des lutherischen Bekenntnisses an das römische Papsttum und dessen Anspruch, unter die Bedingungen des Heils zu gehören. Außerdem bestehen gerade an diesem Punkte bei fast allen Protestanten nicht zu unterschätzende emotionale Vorbehalte, die ein Gespräch erheblich belasten.

b) Neue kirchliche Gegebenheiten und neue theologische Einsichten nötigen jedoch zu einer Veränderung festgefahrener Urteile:

aa) Im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils ist eine Unterscheidung zwischen dem *Macht*anspruch des römischen Bischofs, dem die Reformatoren entgegentraten, und dem möglichen *Dienst* des römischen Bischofs am universalkirchlichen Petrusamt denkbar.

bb) Aufgrund neuerer exegetischer Einsichten legt sich ein differenzierteres Verständnis der Aussagen über das Petrusamt in Mt 16 nahe, das darauf hinausläuft, daß das Petrusamt nicht vergangen sein kann, sondern der Kirche bleibend eingestiftet ist.

c) Die Eindeutigkeit der Wahrheit, um die es im Bekenntnis des Petrus und bei seiner Beauftragung geht, läßt sich freilich nicht durch institutionelle Festschreibung sichern. Andererseits ist das Lehramt, das das Christusbekenntnis zur Sprache bringt, für die Kirche fundamental, und bei der Frage nach der Wahrnehmung des gesamtkirchlichen Lehrauftrags wird man am konkreten Leitungsamt des Bischofs von Rom nicht vorübergehen können.

d) Neben dem Thema eines gesamtkirchlichen Lehrauftrags stellt sich im Zeitalter der ökumenischen Bewegung auch die Frage, ob nicht zur Sammlung der Christenheit, zur Einheit der Kirche in Christus, ein universaler Dienst gehöre, der sich auch durch das Amt eines in der ganzen Christenheit respektierten Bischofs vollziehen kann.

e) Alle diese Erwägungen dürfen nicht mißverstanden werden als Vorschlag zu einer Rückkehr der Getrennten nach Rom. Die zentralen Anfragen der Reformatoren an das Papsttum sind im erforderlichen Dialog aufzunehmen und auf ihre Validität für heute zu überprüfen.

B) Zur anglikanischen Kirche

1. Zwischen den anglikanischen und lutherischen Kirchen bestehen weitreichende Gemeinsamkeiten aufgrund des Ursprungs im Neuen Testament, des Gewichts der frühchristlichen Geschichte und der Reformation des 16. Jahrhunderts,

die der Wiederentdeckung des echten Evangeliums diente. Trotzdem machen sich zwischen beiden Kirchenfamilien Unterschiede geltend, die eine volle sakramentale Gemeinschaft verhindern. Diese haben mindestens zum Teil ihre Wurzeln in der in beiden Kirchen verschiedenen Erfahrung und Bewertung der Reformation. Entsprechend werden auch lutherische Pfarrer (ohne apostolische Sukzession), die zu einer anglikanischen Kirche übertreten, reordiniert. Ziel des lutherisch-anglikanischen Dialogs ist es daher, die Unterschiede, die eine gegenseitige Anerkennung als Kirche Jesu Christi, einschließlich der Anerkennung der Ämter und Sakramente, verhindern, zu überwinden und den Weg zu voller sakramentaler Gemeinschaft zu öffnen. Dieser Dialog fand 1970—1972 auf der Weltebene (Pullach-Report 1972) und in den USA auf nationaler Ebene (2. Runde des Dialogs seit 1976) statt.

2. Der Pullach-Report und die Reaktionen auf diesen Bericht zeigen, daß die Amtsfrage der zentrale Kontroverspunkt ist. In den grundlegenden Funktionen des Amtes besteht Übereinstimmung. Im Anglikanismus besitzt darüber hinaus aber die bischöfliche Amtsstruktur und, damit verbunden, die apostolische Sukzession des Amtes eine wesentliche ekklesiologische Relevanz im Blick auf die Kontinuität und Einheit der Kirche. Diese bischöfliche Amtsstruktur ist darum auch zum tragenden Einheitsband der anglikanischen Gemeinschaft geworden.

3. Die Intention der bisherigen anglikanisch-lutherischen Gespräche war, den trennenden Charakter der Unterschiede in der Amtsfrage u. a. durch die Entfaltung eines gemeinsamen, umfassenderen Verständnisses der apostolischen Sukzession der ganzen Kirche sowie durch den Aufweis der in beiden Kirchenfamilien in unterschiedlichen Amtsstrukturen enthaltenen episkopalen Struktur (episkope) des Amtes zu überwinden. Eine gegenseitige Anerkennung des einen apostolischen Amtes in den jeweils verschiedenen Amtsformen der anderen Kirche wäre die Konsequenz. Die Ergebnisse der Gespräche geben Anlaß zur Hoffnung, daß eine solche Anerkennung in näherer Zukunft möglich ist.

4. Im Rahmen des anglikanisch-lutherischen Dialogs ist der anglikanische Partner zu fragen, ob nicht in vielen anglikanischen Kreisen in einer isolierten Weise eine bestimmte, historisch gewordene Amtsstruktur und ihre Ausgliederung in das dreifache Amt zum entscheidenden Kriterium für das Kirchesein einer Kirche gemacht wird. Kann einer historisch bedingten und geprägten Form ein solches Gewicht beigemessen werden? Andererseits deckt der anglikanisch-lutherische Dialog auf, daß im Luthertum Einheit und Kontinuität der Kirche zwar prinzipiell nachdrücklich betont werden, über deren strukturelle und zeichenhafte Ausdrucksformen dagegen nur wenig reflektiert wird. Auch bedürfte die faktisch vorhandene episkopale Struktur des Amtes im Luthertum (samt den episkopalen Leitungsämtern) einer sehr viel eingehenderen theologischen Reflexion als bisher.

5. Dabei wäre einmal der episkopale Charakter des in der Ordination übertragenen kirchlichen Amtes, wie es sich vor allem im parochialen Pfarramt zeigt, herauszuarbeiten (vgl. das Ordinations- und Einführungsformular Agende IV). Zum anderen wäre theologisch zu begründen, weshalb gerade lutherische Kirchen auch für die Strukturierung übergemeindlicher Kirchenordnung in der Regel „episkopale" Modelle gewählt haben, ohne darin eine verpflichtende Norm zu sehen: Die Kirche wächst und lebt aus dem schaffenden Worte Gottes in Ver-

kündigung und Sakramentsverwaltung; deshalb ist kirchliche Autorität auf allen Ebenen der Leitung nicht vom Auftrag zur Verkündigung und Sakramentsverwaltung zu trennen.

6. So sehr es das Ziel des lutherisch-anglikanischen Dialogs bleiben wird, die Differenzen zu überwinden, die einer vollen gegenseitigen Anerkennung als Kirche Jesu Christi noch im Wege stehen, so kann doch das Kriterium für die Anerkennung von in einer anderen Konfessionskirche erteilten Ordinationen nicht diplomatische Reziprozität sein. Deshalb wird eine lutherische Kirche, die einen anglikanischen Pfarrer in ihren Dienst übernimmt, zu berücksichtigen haben, daß er bereits ordiniert ist, unabhängig von der Entscheidung anglikanischer Gremien über die Gültigkeit der Ordination in der lutherischen Kirche.

C) Zur orthodoxen Kirche

1. Die christliche Theologie ist schon in der Spätzeit der Alten Kirche im Osten und im Abendland verschiedene Wege gegangen; die Wittenberger Reformation fand die Kirchen der Griechen und der Russen sowie die anderen orthodoxen und orientalischen Nationalkirchen bereits als eigene, vom lateinischen Westen getrennte Gemeinschaften vor. Ziel des ökumenischen Dialogs war es daher nicht, wechselseitige Verurteilungen zu überwinden, sondern zu erfahren, welches Maß an Gemeinsamkeit und wechselseitiger Anerkennung aufgrund der in Christus vorgegebenen Einheit sich erhalten hat und wieder belebt werden kann. Derartige Gespräche zwischen lutherischen und orthodoxen Kirchen haben bis jetzt ausschließlich auf regionaler Ebene stattgefunden; die Frage des kirchlichen Amtes war dabei wohl stets gegenwärtig, klang auch an[5], rief auch literarische Stellungnahmen einzelner Theologen hervor, wird aber erst jetzt zum eigenen Thema erhoben (Konstantinopel V)[6]. Die geplanten Gespräche zwischen der panorthodoxen Konferenz und dem LWB werden diesen Problemkreis nicht umgehen können.

Ohne diesem künftigen Dialog vorgreifen zu wollen, läßt sich heute schon sagen, daß sich das Gespräch mit der orthodoxen Amtslehre auf zwei Fragen konzentrieren wird: auf das Verhältnis von kirchlichem Amt und geistlichem Charisma und auf das Verhältnis des kirchlichen Amtes zum Kirchenganzen.

2. Amt und Charisma sind in der orthodoxen Tradition enger miteinander verbunden als im Abendland. Dies zeigt sich weniger bei der Sakramentsverwaltung im engeren Sinne, bei der in beiden Traditionen das Handeln des Liturgen vorwiegend funktional im folgenden Sinne verstanden wird: Der Priester leiht nur Christus als dem eigentlichen Liturgen Mund und Hände. In der Seelsorge hingegen wird vom orthodoxen Priester Handeln in charismatischer Vollmacht erwartet. Sowohl gegenüber manchen Riten der Liturgie (z.B. Proskomidie) als auch gegenüber manchen Formen charismatischer Seelsorge stellt sich für die lutherische Tradition die Frage, ob in ihnen nicht die dem Menschen gesetzten Grenzen überschritten werden. Andererseits stellt die Orthodoxie der Kirche der Wittenberger Reformation die Frage nach der charismatischen Füllung des Amtes.

3. In bezug auf Amt und Kirche war zwischen Lutheranern und Orthodoxen nie die Anerkennung von Ordination und Amt als ein besonderer dogmatischer oder kirchenrechtlicher Punkt als Kontroversfrage diskutiert worden, sondern immer die Frage nach der wechselseitigen Anerkennung der Kirchen als ganzer,

nämlich als Teil der einen universalen apostolischen Kirche, zu der auch das geistliche Amt gehört.

Gerade dieses ganzheitliche Denken steht lutherischer Tradition nahe, wenn auch bei den Orthodoxen die Einheit mehr im Wirken des Pneuma gesehen, bei uns Lutheranern aber als durch das verkündigte Wort Gottes gewirkt verstanden wird. Die orthodoxe Kirche widerstrebt einem Verfahren, zu dem der Westen leichter bereit ist, nämlich aus der Ganzheit des christlichen Glaubens und Lebens einzelne Teilbereiche, wie die Anerkennung des Weihesakraments, herauszunehmen, statt um einen Konsens in der Fülle des Glaubens zu ringen. Für orthodoxe Kirchen scheint es bis jetzt nicht vorstellbar, die Ordination und das Amt einer nicht in Kircheneinheit mit ihr stehenden christlichen Gemeinschaft als Ordination und Amt für die ganze Kirche Jesu Christi anzuerkennen.

4. Wenn deshalb auch eine wechselseitige Anerkennung der Ämter zwischen lutherischen und orthodoxen Kirchen kein isoliert anzustrebendes ökumenisches Ziel sein kann, so wird doch für den Fall, daß ein orthodoxer Priester in den Dienst einer lutherischen Kirche tritt, diese Kirche nicht davon absehen können, daß er bereits zum geistlichen Amt berufen und gesegnet worden ist. Sie wird dies bei der Einweisung in seinen neuen Dienst ebenso zu berücksichtigen haben wie bei der Übernahme eines römisch-katholischen Priesters.

V. Konsequenzen und Anfragen

1. Grund, Auftrag und Autorität des kirchlichen Amtes beruhen auf der Sendung und Bevollmächtigung der Jünger durch den auferstandenen Herrn. Insofern ist dieses Amt seine Stiftung. In seinem Auftrag dient es der Begründung und Bewahrung von Glauben zum Heil. Als Gabe des Heiligen Geistes erwächst solcher Glaube aus der Verkündigung in Predigt und Unterweisung, in Taufe und Abendmahl. Deshalb ist es sachgerechte kirchliche Ordnung, dem Amt die öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung zuzuordnen, obwohl diese Verbindung erst geschichtlich geworden ist. Die Wittenberger Reformation hat diesen Zusammenhang erneut und mit eigener Begründung herausgestellt. Wir haben keinen Anlaß, von dieser Übung abzuweichen.

Ordination, Amt und Dienste

2. Dies kirchliche Amt ist nicht identisch mit einer Gestalt der in der Geschichte gewachsenen Ämter, auch nicht mit dem frühchristlichen Bischofsamt oder unserem parochialen Pfarramt. Aber diese Ämter, auch unser Pfarramt, leben in ihren verschiedenen Erscheinungsformen von der Stiftung Christi. Deshalb ist die bei uns bestehende Ordnung, Ordination und Installation zu unterscheiden, sinnvoll, wenn auch nicht unabdingbar. Sendung, Segnung und Bevollmächtigung in der Ordination sind Einsetzung in das kirchliche Amt; die Installation ist die Einweisung in einen konkreten Dienstbereich dieses Amtes.

3. Das kirchliche Amt ist auch nicht auf Ortsgemeinden beschränkt. Sein episkopaler Aspekt tritt besonders deutlich in den regionalen Leitungsämtern heraus. Um ihrer übergemeindlichen Verantwortung willen ist es angemessen, den Inhabern solcher Ämter die Vollmacht zu Ordinationen und Amtseinsetzungen in ihrem Sprengel zu übertragen. Damit soll nicht verdeckt werden, daß der Auf-

trag, Menschen in das kirchliche Amt durch Zurüstung, Wahl, Ordination und Installation einzuweisen, in nachapostolischer Zeit grundsätzlich der Kirche als ganzer zukommt.

4. Dem sollte auch die Ordinationspraxis unserer Kirchen entsprechen. Die liturgischen Ordnungen haben zum Ausdruck zu bringen, daß und wie die ganze Gemeinde am gottesdienstlichen Vollzug der Ordination beteiligt ist, neben dem Ordinator und den assistierenden Pfarrern also auch die nichtordinierten Gemeindeglieder. Es bestehen keine Bedenken, auch eine Beteiligung Nicht-Ordinierter an der Handauflegung zu ermöglichen.

5. In Abwendung vom bisherigen Brauch ist für den Fall des Übertritts eines römisch-katholischen, anglikanischen oder orthodoxen Priesters zur evangelisch-lutherischen Kirche und seiner Aufnahme in das ministerium ecclesiasticum unserer Kirche klarzustellen, daß er nicht neu ordiniert wird.

Bei der ersten Installation oder in einem eigenen Gottesdienst ist auf seine Priesterweihe als Ordination zu verweisen und seine Zusage entgegenzunehmen, daß er das Wort Gottes nach dem Zeugnis des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses als verbindlich für seinen Dienst anerkennt.

Dazu bedarf es einer theologischen und liturgischen Präzisierung, in welcher Weise das Weiheformular, das bei der Priesterweihe benützt wurde — oder welche Teile daraus –, in dem erinnernden Vorhalt aufgenommen werden, und wie das neue Gelöbnis auf diese geschehene Sendung und Segnung bezogen ist.

6. Das Problem der Frauenordination, das in den vorausgegangenen Ausführungen unberücksichtigt blieb, scheint das Verhältnis der evangelisch-lutherischen Kirchen, die Frauen ordinieren, zu solchen Kirchen, die dies nicht tun, gerade auch in der Amtsfrage erneut zu belasten. Dazu ist zu sagen:

a) Die Frage nach Recht oder Unrecht der Frauenordination ist auch ein Problem im Verhältnis zwischen lutherischen Kirchen.

b) Nach den Ausführungen einiger römisch-katholischer Theologen ist zwar die Praxis, aber keineswegs die dogmatische Lehre oder gar die definitive lehramtliche Äußerung der römisch-katholischen Kirche eindeutig verneinend. Dann wäre auch bei Fortschreibung bzw. Änderung der Praxis der dogmatische Dialog nicht abgebrochen. Aus dem Bereich der orthodoxen Kirchen gibt es nur wenige vergleichbare Aussagen. Kirchenrechtlich gilt aber in jedem Fall, daß diese Kirchen keinen Frauen die Priesterweihe erteilen.

c) Der Komplex „Frauenordination" gehört nach unserem Verständnis in den größeren Zusammenhang der Frage nach dem angemessenen Umgang der Christenheit mit den Veränderungen der Gesellschaft in der Neuzeit; in dem hier aufgebrochenen Streit geht es gerade um die Frage nach der rechten Weise, in diesen Veränderungen auf die für die Kirche bleibend maßgebenden Aussagen des Neuen Testamentes zu hören.

d) Kirchen, die keine Frauen ordinieren, werden zu prüfen haben, wie sie Frauen in den kirchlichen Dienst aufnehmen, die in einer anderen Kirche die Ordination empfangen haben. Unsere evangelisch-lutherischen Kirchen, die Frauen ordinieren, werden den biblischen Grund dieser ihrer Praxis den anderen Kirchen immer neu zu verdeutlichen haben, auch um der Einheit des geistlichen Amtes in der Kirche und um ihres Auftrages willen.

7. Zusammen mit dem Pfarramt partizipieren auch andere Ämter und Dienste in Gemeinden oder übergemeindlicher Art an diesem besonderen kirchlichen Amt. Die Form der Sendung, Segnung und Bevollmächtigung zu solchen Ämtern und Diensten wird davon abhängen, wieweit sie öffentliche Verkündigung samt Sakramentsverwaltung einschließen oder ihr zugeordnet sind. Es gibt praktische Gründe, die zu einer Differenzierung von Aufgaben und Beauftragungen Anlaß geben können; aber es ist gute reformatorische Tradition, den Auftrag zur eigenverantwortlichen öffentlichen Wortverkündigung und zur Sakramentsverwaltung nicht auseinanderzureißen. Dieser Auftrag wird in der Ordination erteilt.

8. Sendungen und Beauftragungen, die nicht den vollen Dienstauftrag zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung einschließen, sind nach der Tradition unserer Kirche keine Ordination. Aber auch dort, wo in besonderen Fällen zeitlich und örtlich begrenzte Beauftragungen erfolgen (z. B. Predigtdienst, Seelsorge und Taufe im Krankenhaus), sollte dazu in einem öffentlichen Gottesdienst unter Verpflichtung auf die apostolische Lehre, wie sie im Bekenntnis der Evangelisch-Lutherischen Kirche bewahrt ist, eingesegnet werden.

Außerdem gibt es in der Christenheit lebenslange Berufungen und zeitlich befristete Aufgaben, denen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nicht primär aufgetragen sind. Die Sendung zu solchen Diensten geschieht in einer Einsegnung.

Eine scharfe Abgrenzung solcher Beauftragungen und Dienste voneinander ist praktisch oft kaum möglich und theologisch wenig sinnvoll. Auch diese Dienste, in die nicht durch Ordination eingewiesen wird, stehen unter der Verheißung Christi und haben teil an der Sendung für die Welt.

Es ist zu prüfen, wieweit sie auch, zusammen mit Pfarramt und Kirchenvorstand, an der Gemeindeleitung beteiligt werden sollen.

Gemeindeleitung (episkope)

9. Mit dem Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ist von den neutestamentlichen Ansätzen her bereits die spezifische Verantwortung der Gemeindeleitung (episkope) verbunden worden. Diese „episkope" ist nicht primär im Sinne einer administrativen oder repräsentativen Leitung einer Gemeinde oder Kirche zu verstehen, die auch von anderen Gliedern und Organen der Kirche wahrgenommen werden kann und soll. Unter „episkope" ist vor allem die „geistliche" Leitung von Gemeinde und Kirche zu verstehen, die durch Verkündigung, Verwaltung der Sakramente, Seelsorge, Beratung und Unterweisung geschieht.

10. Die in diesen Formen ausgeübte „episkope" zielt darauf,

a) die in Gemeinde und Kirche vorhandenen Gaben und Dienste zu wecken und zu fördern, damit die ganze Kirche befähigt wird, das Evangelium durch Wort und Tat in der Welt zu bezeugen;

b) dafür Sorge zu tragen, daß in den verschiedenen Aktivitäten und Lebensäußerungen der Kirche der Auftrag und die Sendung der Kirche Jesu Christi deutlich bleiben und

c) dabei im Auge zu behalten, daß im Hören auf die Stimme der Väter und im Gespräch mit den Brüdern und Schwestern in der eigenen wie in anderen Kirchen Kontinuität und Einheit der Kirchen gewahrt bleiben.

11. Dieser Dienst der „episkope" wird in der Kirche auf verschiedenen Ebenen ausgeübt:

a) Die „episkopale" Leitungsfunktion trägt im Rahmen der lokalen Verkörperung der Kirche Jesu Christi der ordinierte Pastor.

b) Auf der regionalen Ebene wird dieses Amt in Wahrnehmung einer gesamtkirchlichen episkopalen Verantwortung ausgeübt. Darum ist es angemessen, dem Träger dieses Amtes den Auftrag zur Ordination, Visitation und Seelsorge an den Pastoren zu übertragen. Aufgrund seiner gesamtkirchlichen Stellung kommt ihm eine besondere ökumenische Verantwortung zu. Die Inhaber eines solchen episkopalen Amtes (z. B. auch Landessuperintendenten, Kreisdekane, Prälaten, Visitatoren etc.) sollten in der Regel auch den Titel Bischof führen.

c) Im ökumenischen Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche wird in letzter Zeit zunehmend die Frage gestellt, ob nicht die Gemeinschaft und Einheit der Kirche auch auf universaler Ebene durch ein episkopales Amt zeichenhaft verkörpert werden sollte. Diese Frage bedarf vor kirchlichen Festlegungen noch einer eingehenden theologischen Erörterung.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die Stellungnahmen des Theologischen Ausschusses der VELKD/DNK zu Amt und Ordination von 1970 und 1976 sowie das Votum der Bischofskonferenz der VELKD von 1976, zu beziehen durch das Lutherische Kirchenamt, Hannover.

[2] „Eine Taufe – Eine Eucharistie – Ein Amt", hrsg. v. G. Müller-Fahrenholz, Sonderdruck aus Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 27, Frankfurt[2] 1976.

[3] Pullach-Bericht über das anglikanisch-lutherische Gespräch 1970—72 s. Luth. Rundschau 1972/4 S. 505 ff.; s. auch „Vom Dialog zur Gemeinschaft", Ökumenische Dokumentation Bd. 2, hrsg. v. G. Gaßmann, Frankfurt 1975; Bericht der Gruppe von Dombes (40 französisch-sprachiger kath., ref. u. luth. Theologen) s. Herder-Korrespondenz, 1973/1 S. 33 ff.; Malta-Bericht = Bericht d. ev.-luth./röm.-kath. Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" in: „Luthertum und Katholizismus im Gespräch", Ök. Perspektiven Bd. 3, hrsg. v. H. Meyer, Frankfurt 1973.

[4] „Besonderes Amt" entspricht in dieser Stellungnahme zum Accra-Dokument (also III) dem, was in I 3 „Amt" genannt wird.

[5] Vgl. Arnoldshain VII, Juni 1976, Thesenreihe Borovoj/Stuhlmacher, Thesen 8 und 9. Demnächst als Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 32.

[6] „Eucharistie und Priesteramt", 5. theologisches Gespräch zwischen Vertretern der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat vom 20. bis 25. Februar 1978 in Bonn.

Auf dem Weg zu einem Lateinamerikanischen Rat der Kirchen?

Zu einer lateinamerikanischen Kirchenkonferenz, die im September 1978 in Mexiko stattfinden soll, hat ein Vorbereitungsausschuß aufgerufen, der sich Ende September 1977 in Bogotá, Kolumbien, traf. Die Gruppe setzte sich aus offiziellen Beauftragten von insgesamt 75 selbständigen Kirchengemeinschaften aus vierzehn lateinamerikanischen Staaten zusammen.

Die geplante Versammlung von Kirchen Lateinamerikas „soll in der Begegnung mit Jesus Christus und in der Feier seiner Gegenwart Ausgangspunkt für größere Einheit des Volkes der Christen sein und dadurch für größere Treue gegenüber dem Evangelium im Heute Lateinamerikas"... „Dieser Aufruf ergeht an die lateinamerikanischen Kirchen, damit wir, aus allen christlichen Traditionen, ohne Ausnahme, gemeinsam die Einheit in Christus suchen können."

Wenn es sich bei den einladenden und den angesprochenen Kirchen auch fast ausschließlich um Protestanten handelt, so fällt doch auf, daß nicht zu einer „evangelischen" Kirchenkonferenz eingeladen wird, sondern schlicht von einer Versammlung „lateinamerikanischer" Kirchen oder, an anderer Stelle, „christlicher" Kirchen die Rede ist. Es könnte sein, daß außer den evangelischen Kirchen dabei nicht nur die kleinen orthodoxen Gemeinschaften in verschiedenen Ländern und die Anglikaner, sondern im Grundsatz auch die römische-katholische Kirche im Blick ist. Ziel dieser Versammlung soll die Konstituierung eines Lateinamerikanischen Rates oder Bundes der Kirchen sein. Die ökumenische Bewegung soll in Lateinamerika eine neue Gestalt gewinnen.

Die Anregung zu diesem bedeutungsvollen Schritt war vor etwa eineinhalb Jahren von der „Bewegung für evangelische Einheit in Lateinamerika", UNELAM, ausgegangen, in der seit 1965 evangelische Kirchenbünde verschiedener Länder und Einzelkirchen zusammengefaßt sind. Ausgehend von der kritischen Situation der ökumenischen Bewegung in einem von schwersten ökonomischen, sozialen und politischen Problemen erschütterten Kontinent, hatte UNELAM zu Konsultationen über die ökumenischen Erfahrungen, Erwartungen und Ziele der angeschlossenen Kirchen und anderer, die an diesem Denkprozeß teilzunehmen bereit waren, aufgefordert und dabei die eigene Organisation zur Disposition gestellt. UNELAM müsse bereit sein, einem neuen, der ökumenischen Aufgabe besser angemessenen Werkzeug Platz zu machen.

Der Zeitpunkt war gut gewählt. Sechzig Jahre zuvor hatte in Panama 1916 die erste Konferenz evangelischer Missionen in Lateinamerika stattgefunden, eine Reaktion auf die Weltmissionskonferenz von Edinburgh, bei der Lateinamerika als „christlicher Kontinent" nicht unter die Missionsfelder gezählt wurde. Es folgten zwei weitere Treffen in den zwanziger und dreißiger Jahren (in Uruguay für den südlichen Bereich, in Kuba für den Norden), beide deutlicher von den lateinamerikanischen Protestanten selber und weniger von den nordamerikanischen Missionaren bestimmt als die Konferenz von Panama. Nach dem Zweiten Weltkrieg aber kam das Bewußtsein, eigenständige, lateinamerikanische Kirchen zu sein, noch stärker bei den drei „Lateinamerikanischen Evangelischen Konferenzen" (Buenos Aires 1949, Lima 1961, Buenos Aires 1969) zum Ausdruck. Auf der zweiten Konferenz in Lima wurde ein Fortsetzungsausschuß beschlossen und 1965 als UNELAM gegründet. In Buenos Aires 1969 erhielt UNELAM den Auftrag, die vierte in der Reihe dieser Konferenzen im Norden Lateinamerikas vorzubereiten.

Aufgrund der Ergebnisse der Umfrage des Jahres 1976, an der insgesamt etwa hundert Kirchen direkt oder indirekt beteiligt waren, schlug UNELAM jedoch anstelle dieser vierten Konferenz eine Kirchenversammlung vor, die „eine Struktur der Kontinuität begründen kann, welche die Beschlüsse und Projekte der Versammlung auszuführen in der Lage ist".

So war es kein Zufall, daß der Leitungsausschuß von UNELAM, erweitert durch Vertreter der Kirchen, die an dem Konsultationsprozeß teilgenommen hatten, im März 1977 in der Stadt Panama zusammentrat. In Erinnerung an jene erste Panama-Konferenz richtete er eine Botschaft an die Kirchen und teilte als Ergebnis der Beratungen folgende Beschlüsse mit:

„1. Zu erklären, daß nach übereinstimmender Auffassung der unter uns vertretenen Kirchen die Bewegung für die lateinamerikanische evangelische Einheit entschlossen in einen neuen Abschnitt eintreten muß, bei dem die Verantwortung für die Initiativen der christlichen Einheit den Kirchen selbst aufgetragen ist.

2. Eine Versammlung christlicher Kirchen Lateinamerikas einzuberufen, welche die Konstituierung eines Lateinamerikanischen Kirchenrates studieren, diskutieren und beschließen soll, dessen Struktur, Begründung, Arbeitsfelder, Orientierung, Zusammensetzung, Beziehungen und Begrenzungen der souveränen Entscheidung der Kirchen zukommt, ohne Festlegung aus der Vergangenheit oder durch Instanzen, die der Wirklichkeit, in der diese Kirchen leben, fremd sind."

Die Kirchen wurden aufgefordert, sich in jedem Land auf einen Delegierten zu einigen, der sie in einer Vorbereitungskommission für die Kirchenversammlung vertreten solle. Nachdem dies in der Zeit zwischen März und August 1977 geschehen ist, liegt die Verantwortung für die Initiative damit nicht mehr bei UNELAM, sondern bei den Kirchen, die sich in der Kommission vertre-

ten ließen, welche im September in Bogotá zusammentrat und den Aufruf zur Kirchenversammlung in Mexiko an die Kirchen in Lateinamerika richtete.

Man könnte fragen, warum ein solch komplizierter Prozeß notwendig schien. Hätte UNELAM nicht selbst die Vorbereitungen weiterführen können? Die Mitglieder seines Exekutivkomitees gehören ohnehin der in Bogotá gebildeten Kommission an. Seine beiden Regionalsekretäre wurden mit der Durchführung der weiteren Planung beauftragt. – Es war jedoch in der Tat äußerst wichtig, daß durch eine direkte Befragung und Übernahme von Verantwortung durch die Kirchen der neue Ansatz in der lateinamerikanischen ökumenischen Bewegung auf einer breiteren Grundlage erfolgte, als UNELAM sie abzugeben in der Lage war.

UNELAM ist umstritten. Es gibt eine doppelte Kritik gegen diese ökumenische Organisation. Einmal wird formal sein Anspruch in Frage gestellt, im Auftrag der ihm angeschlossenen lateinamerikanischen Kirchen zu sprechen. Die Mitgliedschaft ist in den meisten Fällen durch die nationalen Kirchenbünde vermittelt. Diese aber haben seit etwa Mitte der sechziger Jahre viel von ihrer früheren Bedeutung eingebüßt. Ihre Beziehungen zu den angeschlossenen Kirchen sind in der Regel nicht stark, die Möglichkeiten gemeinsamer Aktionen sehr beschränkt. Oft haben die Delegierten der Gliedkirchen innerhalb der eigenen Kirchenstruktur keine Entscheidungsfunktionen. Um so größer aber mußte die Distanz zwischen diesen Kirchen und ihren Gemeinden zu den von den nationalen Kirchenbünden in den Leitungsausschuß UNELAMs delegierten Vertretern sein.

In den letzten Jahren haben darum die Regionalsekretäre, in Erkenntnis dieser Situation, intensiv den direkten Kontakt zu nationalen Kirchen zu pflegen versucht. Die für den künftigen Lateinamerikanischen Kirchenrat vorgeschlagene Struktur würde die Kirchen in die direkte Verantwortung ziehen.

Die zweite Kritik ist persönlicher und inhaltlicher Art. Es war notwendig, sich von vornherein gegen den Verdacht zu wehren, die Mitglieder des Leitungsgremiums UNELAMs strebten unter anderem Titel eine Fortsetzung ihrer „Herrschaft" an. Denn persönliche Beziehungen, Sympathien oder Antipathien spielen in Lateinamerika auch in den Kirchen eine große Rolle. So geschieht es leicht, daß bestimmte Personen zu Symbolfiguren für vermeintliche oder tatsächliche theologische und kirchenpolitische Tendenzen werden. Je nach dem Blickwinkel konnte UNELAM mehr rechts oder links eingeordnet werden. Konservative Gruppen warfen ihm seine Nähe zum Ökumenischen Rat der Kirchen vor. Von seiten der anderen ökumenischen Organisationen, die wie UNELAM eine enge Arbeitsbeziehung zum Weltrat der Kirchen unterhalten und ohne dessen finanziellen Beitrag nicht bestehen können, aber richtet sich gegen UNELAM und besonders sein Leitungsgremium der Verdacht, eine grundsätzlich konservative, wenn nicht reaktionäre Tendenz zu vertreten, nicht nur im kirchlich-theologischen Innenraum, sondern auch in der immer geschlossener werdenden politischen Situation Lateinamerikas. Selbst wenn man dieser Gruppe nicht direkte Sympathien für und Unter-

stützung der Militärregime zur Last legt, so werden sie doch kaum als Vertreter der „Linie der Befreiung" angesehen, einer den Unterdrückten, Ausgebeuteten, Entrechteten zugeneigten Kirche. Es versteht sich, daß solche Kritik nicht von den offiziellen Kirchen kommt, denen man in der Regel ebensowenig eindeutige politische Optionen im Sinne einer emanzipatorischen Bewegung zubilligen kann, sondern vielmehr aus den Reihen solcher ökumenischen kontinentalen Organisationen, wie OAPEL (ISAL) – Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika, ULAJE – Vereinigung Lateinamerikanischer Ökumenischer Jugend, FUMEC – Christlicher Studenten-Weltbund-Lateinamerika, MISUR – Urbane und Rurale Mission, CELADEC – Lateinamerikanische Evangelische Kommission für Christliche Erziehung, die sich im Sinne einer Theologie und Pastoral der Befreiung definieren. Als UNELAM gegründet wurde, hatten sich nämlich die innerhalb der nationalen Kirchenbünde entstandenen oder in Verbindung mit ihnen arbeitenden Jugendwerke, Erziehungs- und sozialethischen Abteilungen bereits kontinental zusammengeschlossen. UNELAM war als eine Dachorganisation für diese und weitere zu schaffenden Dienste vorgesehen. Obwohl der Plan ursprünglich von allen Seiten gutgeheißen wurde, wurde er jedoch niemals verwirklicht. Der Grund war die rasch eingetretene Radikalisierung der ökumenischen Arbeit. Es kam zu Entfremdung und oft zum Bruch dieser Dienste mit den bereits genannten nationalen Kirchenbünden. Die Entscheidung für eine Unterstützung sozialistischer Politik führte zur Personalisierung, die Bewegungen wurden also zu Organisationen mit persönlicher Mitgliedschaft, die, in verschiedener Weise und Intensität, örtliche, regionale und kontinentale Programme verantworteten. Eine Ausnahme bildet CELADEC. Diese Bewegung hat an der Bindung zu Kirchen und Kirchenbünden bis heute festgehalten. Aber auch hier waren Spannungen infolge der Festlegung auf die Theologie der Befreiung unvermeidlich. Sie haben aber nicht zum Bruch geführt. Einmal hat diese Bewegung immer auch bewußt in die Kirchen hineinzuwirken versucht, zum anderen aber ist auch bei ihr eine gewisse Personalisierung durch die Konzentration ihrer Dienste auf Erzieher eingetreten und damit eine relative Unabhängigkeit der Vertreter der Kirchen auf den Generalversammlungen infolge ihres pädagogischen Sachverstandes.

Die politische Entwicklung hat auch innerhalb der lateinamerikanischen Kirchen zu starken Polarisierungen geführt. Dabei sind die evangelischen Kirchen stärker als die katholische von Spaltung bedroht. Verschiedene Richtungen können in zahlenmäßig kleinen Gemeinden weniger leicht nebeneinander existieren als in einer Großkirche. So sind viele progressive und ökumenisch eingestellte Christen an den Rand der Gemeinden und oft darüber hinaus gedrängt worden. In anderen Fällen kam es zum Zerbrechen ganzer Gemeinden und Kirchen. Manche protestantische Christen haben dabei ihre Heimat in Teilen der katholischen Kirche gefunden, deren theologische Grundhaltung ihnen mehr entsprach als die Unentschiedenheit oder auch offen den autoritären Regimen zugeneigten Überzeugungen in den eigenen Kirchen. UNELAM aber als Vereinigung von Kirchenbünden und Kirchen trug für sie den gleichen Makel ideologischer Unentschiedenheit an sich wie die Kirchen, die es zusammenfaßte.

Wenn die oben genannten anderen ökumenischen Bewegungen sich der „Linie der Befreiung" verpflichtet wußten, so war ihnen dies freilich nur möglich infolge ihrer organisatorischen Distanz von den lateinamerikanischen Kirchen. Nur als Bewegungen persönlicher Mitgliedschaft konnten sie ihr Profil halten, sie mußten nicht, wie die Kirchen, offen für Menschen verschiedenster ideologischer Richtungen sein. Dies wiederum setzte jedoch voraus, daß sie sich der Sympathie und Unterstützung aus der Weltökumene sicher sein durften. Als Bewegungen der Kirche Lateinamerikas waren sie letztlich angewiesen auf Kirchen außerhalb des eigenen Kontinents. Diese Entwicklung ist von den Verantwortlichen innerhalb der Bewegungen zunehmend kritisch gesehen worden. Ist nicht auch die Vielfalt von Organisationen, die sich theologisch-ideologisch sehr nahe stehen, nur dadurch möglich gewesen, daß sie alle vermochten, das Geberinteresse der europäischen und amerikanischen Spendenorganisationen zu wecken und wachzuhalten? Ist die Verbindung mit der Kirche im eigenen Land und Kontinent aber trotz deren Zweideutigkeit nicht letztlich die einzige Möglichkeit einer Beheimatung als christliche Bewegungen? Die Einsicht in die Notwendigkeit einer wie immer gearteten Bindung an die institutionalisierten Kirchen wuchs um so mehr, je geschlossener die politische Lage wurde. Kirchen – gerade wenn sie nicht politisch festgelegt waren, sondern sich bemühten, offen zu sein für Menschen verschiedenster Überzeugungen, wurden wieder als Freiraum erfahren, aus dem heraus eine theologisch-politische Option überhaupt erst möglich wurde. So ist eine Bereitschaft zu einer erneuten Verbindung mit den Kirchen bei den kontinentalen ökumenischen Dienstgemeinschaften heute deutlich festzustellen. Die langjährigen Versuche, zu einer größeren Abstimmung der Arbeit der verschiedenen Bewegungen zu kommen, haben schließlich zum Zusammenschluß in CEL – Lateinamerikanische Ökumenische Koordinierung – geführt, einem gemeinsam verantworteten Koordinationsbüro. Die zeitliche Nähe dieses Zusammenschlusses zur Initiative UNELAMs läßt freilich vermuten, daß hier auch der Versuch zu einer Alternative für eine neue Gestalt der ökumenischen Bewegung vorliegt. Es ist jedoch sehr zu bezweifeln, ob dieser wirklich eine Alternative darstellt. Dies wäre nur möglich, wenn die Kirchen sich hinter ihn stellen würden, die ökumenische Neuordnung also über die ökumenischen Organisationen versuchen würden. Es scheint jedoch völlig undenkbar, daß die nur zu einem kleineren Teil dem ÖRK verbundenen evangelischen Kirchengemeinschaften dazu bereit sein könnten. Denn selbst die Mitgliedskirchen des ÖRK sind als kirchliche Institutionen den freien Bewegungen oft sehr kritisch gegenüber eingestellt. Wenn auch unter ihnen mehr Aufgeschlossenheit für die Theologie der Befreiung zu erwarten ist, so dürfte diese doch nicht so verbreitet und umfassend sein, daß sie sich durch ökumenische Initiativgruppen und deren kontinentale Vereinigungen darauf festlegen ließen. Die Kritik gegen Direktbeziehungen zwischen dem Genfer Stab und den „paraekklesiastischen Bewegungen" ist bis heute sehr verbreitet.

So dürften sich nachdenkliche Vertreter der ökumenischen Bewegungen in Lateinamerika auch nicht gegen einen engeren Zusammenschluß der lateinamerikanischen Kirchen in einem Kirchenbund wehren. Ihre Sorge ist vielmehr, daß dieser Kirchenbund dann auch eine Vereinigung wirklich ökumenisch gesinnter

Kirchen bildet. Es geht ihnen um eine qualifizierte Ökumene, in der Raum und Verständnis auch für prophetisches Zeugnis und eine Pastoral der Befreiung erwartet werden kann. Darum würden manche Vertreter dieser Bewegungen wohl einem Zusammenschluß der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen den Vorzug geben.

Der ÖRK hat in der Tat seit 1974 seine Beziehungen zu den lateinamerikanischen Mitgliedskirchen verstärkt. Zum zweiten Mal fand im November 1977 eine Konsultation mit diesen Kirchen statt. Das Ökumenische Projektkomitee CELAP, das die der Abteilung für Weltdienst vorgelegten Projekte aus Lateinamerika überprüfen soll, ist nicht mehr eine von Genf designierte, sondern neuerdings eine von den Mitgliedskirchen bestätigte Gruppe von Fachleuten aus ganz Lateinamerika. Andererseits kann es kaum wünschenswert sein, wenn Mitgliedschaft in einer kirchlichen Weltorganisation zum Kriterium für kirchliche Zusammenarbeit in einer Region würde. Den Mitgliedskirchen des ÖRK muß gerade daran liegen, auch mit anderen Kirchengemeinschaften, die den Weg in die Weltgemeinschaft der Kirchen noch nicht gefunden haben, enge Verbindung zu halten, um gemeinsam die Aufgaben anzugreifen, die ihnen in Lateinamerika gestellt sind. Fatal wäre jedoch, wenn die Absicht, möglichst viele der verschieden geprägten lateinamerikanischen christlichen Gruppen zu vereinen, zu einer Gestalt der Einheit führen würde, in der gemeinsames Zeugnis und Handeln nicht mehr möglich wäre. Ein verbindendes, verpflichtendes Bekenntnis ist unabdingbar. Dieses kann in einer Zeit, in der auch die lateinamerikanische katholische Kirche zu einer „Kirche der Bibel" wurde, nicht mehr ein unreflektiertes antikatholisches Bekenntnis sein wie weitgehend in der Vergangenheit. Es kann aber auch nicht in einer orts- und zeitlosen Wiederholung von Lehraussagen bestehen. Ein ökumenischer Neuansatz muß Farbe bekennen – auf die Gefahr hin, daß nicht nur Gemeinsamkeit, sondern auch Scheidung die Folge ist. In einem Kontinent, in dem Not und Unrecht, Unterdrückung und Gewalt so bestimmend sind wie in Lateinamerika, wird eine „unpolitische Ökumene" undenkbar. Der Kirche, auch und gerade in ihrer ökumenischen Gestalt, wird das Bekenntnis abverlangt, in dem der Auftrag der Kirche angesichts dieser Wirklichkeit zum Ausdruck kommt. Darum ist die Anfrage solcher lateinamerikanischer Christen, die christlichen Glauben nicht losgelöst von der Wirklichkeit der Versklavung von Menschen und der Hoffnung auf ihre Befreiung zu verstehen vermögen, notwendig, wenn die ökumenische Gemeinschaft in Lateinamerika wachsen soll.

Gerade dieser Aufgabe aber hat sich der Ausschuß, der von Bogotá aus zur Gründungsversammlung für einen Lateinamerikanischen Rat der Kirchen aufrief, nicht entzogen. Sein „Brief an die Kirchen Lateinamerikas" enthält ein Bekenntnis, das an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Es könnte wohl sein, daß manche mit ihrer Unterschrift unter dieses Dokument auch ein persönliches Risiko eingegangen sind. Kirchen, die einem solchen Aufruf Folge leisten, nehmen Stellung zur lateinamerikanischen Wirklichkeit. Kirchen, die diesem Konsensus zustimmen, und ein Bund von Kirchen, der sich ihm verpflichtet weiß, verdienen nicht, daß man sie der Lauheit oder Feigheit zeiht. So ist dieser Versuch, einen Lateinamerikanischen Rat der Kirchen zu begründen, ein Zeichen der Hoffnung. Er verdient alle Sympathie und Unterstützung.

Karl-Ernst Neisel

Aufruf zu einer Versammlung von Kirchen Lateinamerikas

Mexiko, September 1978

„. . . bis wir alle zur Einheit des Glaubens gelangen . . ." Epheser 4,13

Brief an die Kirchen Lateinamerikas

Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unsrem Vater und dem Herrn Jesus Christus. Epheser 1,2

Die Unterzeichner dieser Botschaft sind Vertreter christlicher Kirchen Lateinamerikas, die in der Stadt von Santa Fé de Bogotá, Kolumbien, vom 21. bis 24. September 1977 zusammenkamen, um den Vorschlag einer Versammlung christlicher Kirchen Lateinamerikas zu bedenken und darüber zu entscheiden, ob diese möglich und wünschenswert ist. Dazu haben wir miteinander gebetet, versucht, auf das Wort Gottes im Studium der Heiligen Schrift zu hören, und wir haben die Situation unserer Völker analysiert und versucht, sie besser zu verstehen, um in diesem Kontext unsere Verantwortung als Kirche Jesu Christi zu begreifen.

In diesen Tagen des Nachdenkens sind wir im brüderlichen Gespräch zu folgenden Ergebnissen gekommen:

1. Unsere Kirchen sind konstitutiver Teil des Leibes Christi in Lateinamerika. Darum bekennen wir, daß wir Glieder einer Gemeinschaft sind, die dasselbe Evangelium verkündet, in derselben Liebe verbunden ist und ermutigt durch dieselbe Hoffnung lebt. Als Gemeinschaft Christi haben wir die Pflicht, Gottes Willen treu zu sein, so wie er in seinem Wort ausgesagt ist, und ein Zeichen zu sein, welches die Gegenwart des Reiches Gottes, das Christus in dieser Welt begonnen hat, ankündigt.

2. Die Treue der Kirche zu ihrem Herrn verlangt heute in besonderer Weise eine entschiedene Verkündigung des Evangeliums, verbunden mit einer vollen Entscheidung für diejenigen, die in Lateinamerika unter verschiedenen Formen der Unterdrückung leiden. Diese Unterdrückung ist die Folge der persönlichen und sozialen Sünde, die sich zeigt in ungerechten Strukturen und den verschiedenen Ausprägungen der Gewalt, die wir zu erleiden haben. Wir müssen bekennen und zugeben, daß wir uns nicht rechtzeitig eingesetzt haben, um an ihrer Beseitigung mitzuwirken. So entstellen sie die Schöpfung Gottes und nähren die Verzweiflung in unsern Völkern.

Die Solidarität mit den Unterdrückten bedeutet Opfer und Verfolgung für die Kirche. Wir sind nicht immer bereit, diese als Konsequenz unserer Jüngerschaft und Entscheidung für Christus anzunehmen. Wir dürfen jedoch, als zum Dienst Gerufene, nicht auf Privilegien aussein, sondern müssen dazu bereit sein, den uns aufgegebenen Beitrag an Opfer zu bringen, damit alle das „volle Leben" erfahren können, das unser Herr und Erlöser Jesus Christus versprochen hat.

3. Wir sind überzeugt, daß die richtige Antwort auf den Ruf, den wir von Gott empfangen haben, die Predigt des Evangeliums als erlösende Kraft für alle

Menschen und als Kraft für ihre Versöhnung miteinander einschließt. In der Situation, die wir jetzt erleben, verpflichtet uns die Treue zum Evangelium dazu, mit allen Menschen guten Willens zusammenzuarbeiten:

a) Bei der Verteidigung aller Menschenrechte und der Anklage ihrer Verletzungen, denn diese richten sich gegen die Würde der Geschöpfe Gottes und gegen Gottes Bestimmung für sie. Wir müssen gleichzeitig beitragen zu einem moralischen Konsensus, der die ungestrafte Verletzung der Würde des Menschen verhindert.

b) Im Kampf mit allen zu unserer Verfügung stehenden Mitteln für die Überwindung der Ursachen des Hungers und des Elends. Wir müssen auch in der Zwischenzeit Erleichterungen der Situation für die am stärksten Betroffenen suchen. Wir glauben, daß alle Menschen das gleiche Recht haben, in Frieden und Freiheit die materiellen und geistigen Gaben der Schöpfung zu genießen.

c) Bei der Berichtigung der ungerechten und entwürdigenden Lage der Frauen in unserer Gesellschaft, in der Überzeugung, daß Gott Männer und Frauen gleicherweise zur vollen Verwirklichung ihrer menschlichen Bestimmung gerufen hat.

d) Bei der Errichtung von Institutionen und Regierungsformen, die jedem Bürger in unseren Ländern die Sicherheit bieten, in verantwortlicher Weise an den Entscheidungen über seine Zukunft und die seiner Gesellschaft teilnehmen zu können. Wir glauben, daß dieses die einzige Form sozialen Lebens ist, die unserer Berufung als Söhnen Gottes entspricht.

4. Diese besonderen Aufgaben in dieser unserer Stunde und alle anderen ständigen Aufgaben, welche die Treue zu Jesus Christus beinhaltet, fordern von unseren Kirchen eine tiefgreifende Erneuerung ihres Denkens und ihres Lebens auf der unveränderlichen Grundlage des Wortes Gottes. Dies bedeutet auch die Bereitschaft, das prophetische Wort zu hören und zu verkünden, und eine ständige Suche nach der Einheit, die Christus uns gegeben hat. Es fordert andererseits die Bereitschaft, unsere Mittel für die Verwirklichung von Projekten des Zeugnisses und des Dienstes zur Verfügung zu stellen.

5. Die gute Nachricht von der Versöhnung der ganzen Menschheit unter einem Haupt, Jesus Christus, verlangt als Zeichen die Einheit der Kirche. Es ist unsere Verantwortung, die Werkzeuge für ein gemeinsames Bemühen zu finden, das die Pastoral unserer christlichen Gemeinden als Gegenwart Christi in Lateinamerika begründet und in praktischer Weise zum Ausdruck bringt. Unsere Einheit ist notwendig um der uns von Gott übertragenen Verantwortung willen. Unsere Trennungen sind Ursachen des Anstoßes gewesen und verdunkeln auch heute noch unser Zeugnis von dem einen Herrn.

6. Diese Einheit in Christus ist eine plurale Einheit, die darum die besonderen Gaben jedes Gliedes am Leibe Christi und jeder einzelnen Kirche achten muß und somit den ökumenischen Dialog und das solidarische Handeln möglich macht, über alle unsere Unterschiede hinaus. Wir müssen alle lernen, aus der Vielfalt dieser Gaben zu gewinnen, und uns hüten vor einer übergestülpten Einförmigkeit ebenso wie vor der Abdrängung derjenigen, die unsere Gesichtspunkte und unseren Stil des Handelns nicht teilen.

7. Nur wenn wir zusammenfinden und die Gaben des Heiligen Geistes miteinander teilen, können wir Christi Leib in Lateinamerika sein, im Dienst an unseren Völkern, selber ein miteinander versöhntes Volk. Wir sind der Über-

zeugung, daß die Gründung eines Lateinamerikanischen Rates oder Bundes von Kirchen ein Mittel zum Erreichen dieses Zieles sein kann.

Darum rufen wir auf zu einer Versammlung von Kirchen Lateinamerikas, die in der Begegnung mit Jesus Christus und in der Feier seiner Gegenwart der Ausgangspunkt für größere Einheit des Volkes der Christen sein soll und dadurch für größere Treue gegenüber dem Evangelium im Heute Lateinamerikas. Diese Versammlung soll in Aufnahme der Einladung des Evangelischen Bundes von Mexiko mit Gottes Hilfe in diesem Land vom 19. bis 26. September 1978, in der Stadt Oaxtepec stattfinden. Jede nationale Kirche ist eingeladen, zwei offizielle Delegierte zu diesem Ereignis zu entsenden. Wir schlagen vor, daß einer davon eine Frau sein soll. Darüber hinaus kann jedes Land zwei offizielle Jugenddelegierte wählen, die von den Kirchen, die aus dem Land an der Versammlung teilnehmen, bestimmt werden. Auch laden wir die christlichen und/oder ökumenischen Organisationen, Vereinigungen und Werke unseres Kontinents ein, mit je einem offiziellen Delegierten teilzunehmen.

Dieser Aufruf ergeht an die lateinamerikanischen Kirchen, damit wir, aus allen christlichen Traditionen, ohne Ausnahme, gemeinsam die Einheit in Christus suchen können.

Im Namen Gottes des Vaters, Gottes des Sohnes und Gottes des Heiligen Geistes. Amen.

Bogotá, den 24. September 1977

Wiederentdeckung der Gemeinschaft der Kirchen: Konziliarität — der Weg nach vorne?

Bericht über eine theologische Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen in Sofia/Bulgarien vom 3. bis 8. Oktober 1977

Der Rahmen der Konferenz

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), die 108 Kirchen als Vollmitglieder zählt und zu ca. 30 weiteren Kirchen Arbeitsbeziehungen unterhält, hatte vom 3. bis 8. Oktober 1977 zu einer theologischen Konsultation in die bulgarische Hauptstadt eingeladen. Beinahe 100 Teilnehmer – Delegierte aus den verschiedenen Kirchen, Beobachter und Gäste – beschäftigten sich unter dem Thema „Wiederentdeckung der Gemeinschaft der Kirchen: Konziliarität – der Weg nach vorne?" mit den unterschiedlichen und gemeinsamen Vorstellungen über Weg, Methoden und Ziel der ökumenischen Bewegung. Mehrere internationale Organisationen – u. a. der Ökumenische Rat der Kirchen, das vatikanische Sekretariat für die Einheit der Christen, der Lutherische Weltbund, der Reformierte Weltbund sowie die Christliche Friedenskonferenz – waren bei der Konsultation vertreten.

Die Konferenz tagte im Hotel Balkan, einem zentral am Lenin-Platz gelegenen Hotel, das von den räumlichen Gegebenheiten her gute Voraussetzungen für einen geordneten Ablauf der Konferenz bot. „Ökumenische Zusammenkünfte sind wie Hilton-Hotels . . . Die besondere Szenerie kommt nur als Hintergrund in Betracht, als Kulisse, als Ausflugsziel für die freien Stunden", diese Bemerkungen von Ernst Lange (Die ökumenische Utopie, S. 19) fielen mir manchmal ein, während wir als Delegierte aus den verschiedenen Kirchen Europas für eine Woche lang im Hotel Balkan miteinander arbeiteten, lebten, informelle Gespräche bei den Mahlzeiten oder am Abend führten. Gewiß, man wanderte in den Pausen der Konferenz durch die wichtigsten Straßen Sofias, man sah und fotografierte die markanten Gebäude der bulgarischen Hauptstadt. Gegen Schluß der Tagung wurden eine Stadtrundfahrt durch Sofia sowie ein Ausflug in das nahe gelegene Vitošagebirge organisiert. Und eine abschließende Fahrt führte die Teilnehmer in das ca. 120 km von Sofia entfernte, in einem Talkessel gelegene Rila-Kloster, Bulgariens Nationalheiligtum, wo sich nicht nur für den Freund kunsthistorischer Details Interessantes bot, sondern man zugleich einen Einblick in orthodoxe Spiritualität und Frömmigkeit bekam. Gewiß, wir begannen die Arbeit eines jeden Tages entweder mit Gottesdiensten in orthodoxen, katholischen oder protestantischen Kirchen Sofias oder mit einem ökumenischen Gottesdienst im Konferenzraum des Hotels Balkan. Aber: hat man damit als Konferenzteilnehmer, der aus einem anderen Bereich Europas kommt, eigentlich schon genug aufgenommen vom gesellschaftlichen und politischen Kontext, in dem die Kirchen Bulgariens leben und ihr Zeugnis auszurichten haben, von der reichen spirituellen Tradition und der kulturellen Identität der orthodoxen Kirche dieses Landes? Was uns alle beeindruckte und was wir als bleibendes Erleb-

nis mit nach Hause nahmen, war die spontane und herzliche Gastfreundschaft der Orthodoxen Kirche Bulgariens und ihrer Vertreter.

„Die Bulgarische Orthodoxe Kirche ist das traditionelle Glaubensbekenntnis des bulgarischen Volkes" liest man im Gesetz über die Glaubensbekenntnisse vom 26. Februar 1949 (Kirchen im Sozialismus, S. 103). Von den 8,5 Millionen Bulgaren sind nach Schätzungen der Bulgarischen Orthodoxen Kirche immerhin 6 Millionen auf den orthodoxen Glauben getauft. Das heißt nun nicht, daß alle, die getauft sind, auch praktizierende Christen sind. Die orthodoxen Gottesdienste, die wir erlebten, haben uns etwas von der tiefen Verankerung orthodoxer Spiritualität im bulgarischen Volk deutlich werden lassen. Was die Beziehungen von Kirche und Staat in Bulgarien angeht, so ist die Trennung von Kirche und Staat in der Verfassung der Volksrepublik Bulgarien vom 18. Mai 1971, Art. 53, festgeschrieben (vgl. Kirchen im Sozialismus, S. 103). Es gibt grundsätzlich keine bevorzugten Kirchen. Jedoch bekommt man den Eindruck, daß die Minoritätenkirchen es schwerer haben als die orthodoxe Kirche. Es gibt z.B. in Bulgarien nur 50 000 Katholiken, 10 000 Katholiken des Byzantinisch-Bulgarischen Ritus, 5 000 Kongregationalisten, 1 300 Methodisten und 650 Baptisten (vgl. Kirchen und Glaubensbekenntnisse in der Volksrepublik Bulgarien, S. 63 ff). Ein Teilnehmer der Konferenz, der die Chance genutzt hatte, eine Woche vor Beginn der Konsultation methodistische Gemeinden, auch auf dem Lande, zu besuchen, berichtete von Schwierigkeiten in bezug auf die Ausbildung von Pastoren sowie im katechetischen Bereich, die diese kleine Bekenntnisgruppe hat.

Ich bin mir darüber im klaren, daß dies nur einige Bruchstücke von Informationen sind, eben „Hintergrund", wie es in dem erwähnten Zitat von Ernst Lange heißt. Und doch, scheint mir, kann die Sofia-Konsultation nicht losgelöst von diesem Hintergrund gesehen werden.

Die Hauptreferate

Seit den Weltkirchenkonferenzen in Uppsala (1968) und Nairobi (1975) ist der Begriff „Konziliarität" zu einem viel gebrauchten Deutewort ökumenischen Geschehens geworden. Manchmal könnte man meinen: zu einem Modewort. – Es ist die Frage, ob die Konsultation in Sofia diesen Begriff so hat aufschlüsseln können, daß er zu einem brauchbaren Instrument wird, um ökumenische Vorgänge zu reflektieren und neue zu initiieren.

Was die grundsätzliche Definition des Begriffes Konziliarität anbelangt, scheint mir, ist die KEK-Konsultation über die Definition des Begriffes bei der Faith and Order-Tagung in Salamanca 1973 nicht hinausgekommen: „Unsere Zukunftsvision ist es, eines Tages wieder als Brüder und Schwestern in einer ungeteilten Kirche zu leben. Wie läßt sich dieses Ziel beschreiben? Wir unterbreiten den Kirchen für ihre Auseinandersetzung mit dieser Frage folgende Beschreibung: Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (local churches) zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität, sie bekennt denselben Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden" (Wandernde Horizonte, hrsg. v. R. Gros-

curth, S. 164). Diese Definition wurde in allen Referaten angespielt, umschrieben und akzentuiert.

Von dieser Grundlage her beschrieb Bischof Oliver Tomkins (Anglikanische Kirche – Großbritannien) im ersten Referat der Tagung Konziliarität als die Vision der einen ungeteilten Kirche, die hier und heute schon zeichenhaft an den vielen „Orten", an denen Kirche präsent ist, in den vielen „Einheiten", in denen sie lebt, als eine Qualität des Lebens, als Koinonia im Geist, zum Tragen kommen muß. Interessant an diesem Referat war der vorsichtige Versuch einer „Rezeption" des russisch-orthodoxen Begriffes „Sobornost'": „Die letzte Realität besteht in der Harmonisierung der Vielfalt . . . Jeder einzelne hat einen einzigartigen Beitrag zu leisten; jeder Ort hat etwas beizutragen; jede Art der Spiritualität trägt etwas zum Gesamtbewußtsein, das die Kirche von Gott hat, bei."

Bedeutsamster Vortrag der Konferenz war das Referat von Rektor Christoph Hinz, Gnadau, DDR. Der Vortrag, der eine Fülle von biblischen, dogmatischen und ökumenischen Materialien im Lichte des Tagungsthemas verarbeitet hatte – darauf kann hier leider nicht eingegangen werden, – enthielt den Vorschlag für einen Raster konziliaren Umgangs der Kirchen miteinander, den sich das Plenum der Konferenz in einer Entschließung zu eigen machte: „Er sollte auf allen Ebenen zum Leitsatz konziliaren Umgangs miteinander werden, die Stimme Jesu Christi in Zeugnis und Dienst der Brüder zu erkennen, auch wenn sie uns in ungewohnten Formulierungen und unter fremdartigen Erscheinungsformen begegnet, anstatt die Maßstäbe der eigenen Lehrtradition von vornherein zur ausschließlichen Norm unserer Beurteilung zu machen. So könnte sich eine Begegnung zwischen den Kirchen in folgenden Schritten vollziehen:

a) Wir können in euren Äußerungen/Handlungen/Lehren nicht ein Leben aus dem Evangelium Christi wiedererkennen.
Bitte, macht es uns deutlich, und laßt uns eure Fragen an uns wissen.

b) Wir können in eurem Zeugnis/Lehren/Verhalten nur begrenzt, z. T., Brüder in Christo wiedererkennen, haben dazu aber folgende Fragen:
Bitte, macht es uns deutlicher und laßt uns wissen, ob ihr in uns Brüder in Christo wiedererkennt, und welche Fragen ihr an uns habt.

c) Wir können in eurem Zeugnis/Lehren/Verhalten Brüder in Christo wiedererkennen, obgleich wir in unserer Kirche das Evangelium so und so . . . (= in anderer Gestalt) bezeugen und leben.
Bitte, laßt uns wissen, ob ihr auch in uns Brüder in Christo wiedererkennt.

d) Wir können eurem Zeugnis/Lehren/Handeln von unserer Kirche aus zustimmen (Gespräch über Konsensus ist denkbar).

e) Wir stimmen mit eurem Zeugnis/Lehren/Verhalten im wesentlichen überein (Anerkennung; Konsensus; offen zur Kirchenunion etc.)

Dadurch würden Glauben, Leben und Fragen der anderen Kirchen in Verständnis und Liebe in das Leben unserer eigenen Kirche und umgekehrt mithineingenommen."

Außerdem bleibt festzustellen, daß Rektor Hinz wohl am deutlichsten von allen Referenten konziliares Handeln der Kirchen in den umfassenden Rahmen des Strebens nach Einheit der Menschheit stellte, in jenen Horizont

also, den die Konferenz von Löwen 1971 den Kirchen in bezug auf alle konziliaren Bemühungen vorgab. Dabei konnte es zu so interessanten wie wichtigen Schlußfolgerungen des Referenten kommen, daß die Erfahrung versöhnter Gemeinschaft zu getrennten Sendungen im jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Kontext freigeben kann. Rektor Hinz schloß seinen Vortrag mit der Bemerkung: „Ist die Eucharistiegemeinschaft das Herz der Konziliarität, so sind die Spannungen der Welt ihr Horizont. Was wir in diesem Horizont in Europa an Gemeinschaft gewinnen und bewähren, könnte uns für die Dritte Welt, die Brüder und Kirchen in ihren Kontexten *so* offen machen, daß wir mit unseren Hilfsangeboten nicht mehr unsere eigenen Konflikte und Selbstbestätigungen, Trennungen und Vorurteile exportieren." Der orthodoxe Theologe, Professor J. D. Zizioulas – Griechenland (Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel), meldete nach einer Darstellung von Konziliarität in der orthodoxen Tradition vor allem den orthodoxen Vorbehalt in bezug auf eine unspezifische generalisierende Fassung des Begriffes Konziliarität an: Konziliarität sei bezogen auf eine bischöfliche Struktur der Kirche, und es sei demzufolge schwierig, das Konzept der Konziliarität anzuwenden, wenn diese Struktur fehle.

Der römisch-katholische Benediktiner Dom Emmanuel Lanne, Belgien, sprach zum Thema aus römisch-katholischer Sicht. Er unterschied sehr streng zwischen der Tätigkeit der heute schon an vielen Stellen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene installierten „Räte von Kirchen", die als solche keine Autorität und nur ein begrenztes Mandat hätten, und einem Konzil, das mit Autorität und Verbindlichkeit die Kirche vertrete. – Nach römisch-katholischem Verständnis beruhe Konziliarität „auf einer vollen Gemeinschaft der Ortskirchen untereinander und mit der Kirche von Rom, die der universalen Versammlung vorsteht". In bezug auf den europäischen Rahmen der Konziliarität verwies Lanne auf die spezifische Funktion der römischen Ortskirche, die Bewahrerin der Gräber des Petrus und Paulus sei. Er machte deutlich, daß es „ohne Rom, ohne Ortskirche von Rom und ihren Bischof keine wahrhafte konziliare Gemeinschaft der Kirchen in Europa geben" könne. Von da her leitete er einen besonderen Auftrag der Kirchen Europas für die weltweite Christenheit ab: „Wenn Europa auch der kleinste Kontinent ist, hat die immer noch aktive reiche Entwicklung der spirituellen Traditionen und der Gaben für die Kirchen anderer Kontinente immer noch normative Bedeutung." – Gerade diese Argumentation wurde von einigen Teilnehmern der Konsultation, die auf die besondere Herausforderung des aus bestimmten kulturellen und politischen Kontexten entstandenen Christuszeugnisses afrikanischer und asiatischer Kirchen hinwiesen, kritisch angefragt.

Gruppenarbeit im Plenum

Die Arbeit einer ökumenischen Konferenz ist nicht ausreichend beschrieben, wenn man versucht, etwas vom Inhalt und der Zielrichtung ihrer Referate weiterzugeben. Es war die Stärke dieser Konsultation in Sofia, daß die Referate durch ausreichend lange Phasen des Gruppengesprächs unterbrochen waren. Während die Plenardiskussionen ausgesprochen kurz waren und eine mehr oder weniger geschickte Regie des Präsidiums der Konferenz manchmal nur kurze

Rückfragen zuließ, fand die eigentliche Begegnung in den Arbeitsgruppen statt: hier konnte man wirklich offen miteinander reden; hier war Raum für den Austausch unterschiedlicher Meinungen; hier wurden manchmal auch vorsichtige Schritte der „Rezeption" gewagt. Nach einem vor Beginn der Tagung bereits festgelegten Schema trafen sich vier Arbeitsgruppen: 1. Die biblischen Grundlagen einer konziliaren Gemeinschaft; 2. Konziliarität in Europa – historische und systematische Überlegungen; 3. Eucharistie und konziliare Gemeinschaft; 4. Praktische Aufgaben für eine tiefere präkonziliare und konziliare Gemeinschaft der Kirchen in Europa.

Die vier Arbeitsgruppen gaben in der abschließenden Plenarversammlung kurze Berichte, gipfelnd in Empfehlungen an die Kirchen. Den Kirchen wurde u. a. folgendes empfohlen: den Grundlagen von Konziliarität in der Heiligen Schrift nachzugehen, sie auf unsere gegenwärtige Situation zu beziehen und dadurch unser Verhalten intensivieren und erneuern zu lassen (Gruppe 1); eucharistisches Leben und eucharistische Praxis der jeweils eigenen Tradition zu vertiefen; die Kirche *auch* im Licht der eucharistischen Versammlung zu verstehen, in der jedes Glied Anteil am Dienst Jesu Christi hat; eucharistisches Leben und Glauben anderer Traditionen zu verstehen und daran teilzunehmen – soweit Gewissen und kirchliche Ordnung dies zulassen (Gruppe 3). Die ausführlichsten Empfehlungen brachte die Arbeitsgruppe 4 ein: Die europäischen Kirchen wurden gebeten, ihre bisherige Kirchengeschichtsschreibung zu überprüfen und in ökumenischer Perspektive neu darzustellen. Den Kirchen Europas wurde die tragende Kraft der Fürbitte füreinander auf dem Weg zu einer konziliaren Gemeinschaft nahegelegt. Dabei wurde auf den vom Ökumenischen Rat der Kirchen zu erwartenden Fürbittkalender hingewiesen. Der KEK wurde zur Verbesserung des Informationsaustausches die Zusammenarbeit mit den publizistischen Einrichtungen der Kirchen sowie dem Ökumenischen Arbeitskreis für Information in Europa vorgeschlagen. Schließlich wurde es als bleibende Aufgabe der Kirchen hervorgehoben, „die gegenseitige Verständigung unter den Kirchen und die Zusammenarbeit im Dienst an Europa und an der Welt im sozialen Bereich und besonders in Sachen des Friedens und der Gerechtigkeit zu verstärken". In diesem Zusammenhang wurde – wie an vielen Stellen der Konferenz – auf die Schlußakte des Helsinki-Abkommens „in ihrer Gesamtheit" verwiesen. Die Arbeitsgruppe 4 brachte außerdem den oben bereits erwähnten Raster konziliaren Umgangs der Kirchen miteinander als Empfehlung ein (s. S. 119).

Versuch einer kritischen Stellungnahme

Die sehr allgemein gehaltenen Empfehlungen, die größtenteils wie eingebracht vom Plenum verabschiedet wurden und nur in wenigen Fällen geringe Abänderungen erfuhren, zeigen, daß es bei der theologischen und kirchlichen Vielfalt, die die Tagungsteilnehmer repräsentierten, offensichtlich schwierig war, außer recht allgemein gehaltenen Empfehlungen, die man größtenteils auch vor der Tagung hätte geben können, zum Vorschlag von gezielten Schritten zu kommen. Vergleicht man die Empfehlung der KEK-Konsultation in Sofia mit den Empfehlungen der Sektion II von Nairobi, so bieten letztere den Kirchen bis hin zur Ortsebene weitaus konkretere und damit wichtigere Impulse. Offensichtlich fällt

es den in der KEK zusammengeschlossenen Kirchen nicht leicht zu artikulieren, was Konziliarität im europäischen Kontext heißt. Ich frage mich, ob eine verengte Sicht dessen, was die Weltkirchenkonferenz in Nairobi bereits knapp zwei Jahre vorher gesagt hat, den europäischen Kirchen eine Hilfe bieten kann, konziliares Verhalten zu verwirklichen.

Konziliarität ist kontextual zu verstehen, gibt frei zu getrennten Sendungen, war ein wichtiger Gedankengang im Referat von Rektor Hinz. Mir will scheinen, daß sich die Konsultation in Sofia die Unterschiede der Sendung in Osteuropa – in einem sozialistischen Kontext – und auf der anderen Seite den Sendungsauftrag der Kirchen in den westlichen kapitalistischen Gesellschaften nicht genügend bewußt gemacht hat. Nimmt man die Schlußakte der KSZE-Konferenz von Helsinki „in ihrer Gesamtheit", die bei fast jeder offiziellen Sitzung in Sofia von den offiziellen Sprechern der Tagung – nicht nur von den osteuropäischen – wie ein sich ständig wiederholendes liturgisches Stück – erwähnt wurde, wirklich ernst, dann müßte ein offener Dialog zwischen ost- und westeuropäischen Kirchenvertretern auch über die schwierigen und kontroversen politischen und gesellschaftlichen Fragen möglich werden. Eine pauschale Erwähnung der Schlußakte von Helsinki, wie sie auf der Sofia-Konsultation häufig geschah, wird dem Frieden in Europa nicht dienen können. Es ist zudem eine offene Frage, ob die Erwähnung der Schlußakte von Helsinki – während der Konferenz von der lokalen Presse gern herausgestellt – Erleichterungen für die Kirchen in Bulgarien, insbesondere für die Minderheiten-Kirchen gebracht hat und bringen wird. Eine generelle Berufung auf die Schlußakte von Helsinki bringt die Gefahr mit sich, Helsinki zu ideologisieren, es vom Friedensauftrag des NT zu verselbständigen. Läßt man sich auf die Schlußakte von Helsinki im Sinne konziliaren Verhaltens ein, so müssen die Prinzipien I–IV (Souveräne Gleichheit; Enthaltung von Androhung oder Anwendung von Gewalt; Unverletzlichkeit der Grenzen; Territoriale Integrität der Staaten) und VI (Nichteinmischung in innere Angelegenheiten) *in Verbindung* mit Prinzip VII (Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit) im Horizont des Friedensauftrags Jesu offen und wohl auch kontrovers diskutiert werden.

Säkulare und politische Konsensusformeln wie die Schlußakte der KSZE-Konferenz sind eine Herausforderung für die Kirchen im Prozeß der Konziliarität, ihren *besonderen Auftrag* des Eintretens für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte herauszuarbeiten und in die Öffentlichkeit einzubringen. Hier sehe ich eine Schwäche der Tagung. Man wird diese Schwäche nicht durch den Verweis darauf verwischen können, über die Prinzipien der Schlußakte von Helsinki sei bei der Konsultation der KEK über die Frage der Menschenrechte in Buckow 1975 bereits en detail gearbeitet worden.

Seit der Konferenz von Löwen 1971 ist konziliares Handeln der Kirchen in den umfassenden Rahmen des Strebens nach Einheit der Menschheit hineingestellt. Dieser Rahmen ist unaufgebbar. Auch für künftige Überlegungen. Und in den „Zehn Sätzen zur sichtbaren Einheit", erarbeitet von der Kommission für die Einheit der Kirchen in Großbritannien, heißt es: „Die Einheit der Kirche muß gesehen werden in dem weiteren Kontext Einheit der Menschheit, wie sie in der Absicht Gottes liegt. Daher muß die Form der kirchlichen Einheit eine

Relevanz haben für die Fragen des menschlichen Konflikts und der menschlichen Versöhnung" (Materialdienst der ÖC Nr. 7/76, S. 1).

Im Horizont dieser Aussagen war die Konsultation gewiß präkonziliar, wenn auch nicht ohne Zeichen der Hoffnung. Konziliarität wird nur dann ein Weg nach vorne sein, wenn die Kirchen – auch in Europa – unter diesem Horizont gezieltere Schritte wagen.

Material: Referate, Gruppenberichte und Entschließungen der theologischen Konsultation der KEK in Sofia vom 3. bis 8. Oktober 1977 zum Thema: „Die Wiederentdeckung der Gemeinschaft der Kirchen, Konziliarität – der Weg nach vorne?" (erscheint demnächst als Studienheft 10 der Veröffentlichungen der Konferenz Europäischer Kirchen unter dem Titel: Die konziliare Gemeinschaft heute, hrsg. von Hanfried Krüger, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1978); Kirchen im Sozialismus, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1977; Kirchen und Glaubensbekenntnisse in der Volksrepublik Bulgarien, Synodaler Verlag, Sofia 1975.

Heinrich Brüggemann

Chronik

Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sollen für ein weltweites Aktionsprogramm gegen Wettrüsten, Atombewaffnung und die wachsende Verbreitung von Militarismus auf allen Kontinenten gewonnen werden. Diese Forderung ist das Ergebnis einer Fachtagung des ÖRK über Militarismus, die unter Beteiligung von 45 Kirchenvertretern und Experten aus 30 Ländern vom 13. bis 18. November in Glion (Schweiz) stattfand.

Dem Faith and Order-Studienprojekt „verbindliches Lehren der Kirche heute" diente eine Konsultation Mitte Oktober in Odessa, an der auch die beiden Vorsitzenden des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, Professor D. H. H. Wolf (Bochum) und Professor Dr. Kertelge (Münster), teilnahmen.

Je sechs Vertreter des Weltrates der Methodistenkirchen und des vatikanischen Einheitssekretariats trafen sich nach mehrjähriger Unterbrechung vom 3. bis 6. Oktober in Bad Soden zu einem interkonfessionellen Dialog über „Die Gegenwart des Heiligen Geistes".

Über die von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) vom 3. bis 8. Oktober in Sofia veranstaltete Konsultation zum Thema „Konziliarität" enthält dieses Heft einen besonderen Bericht (s. S. 117).

Ein klärendes Gespräch über die Haltung der Ev. Allianz gegenüber der römisch-katholischen Kirche führten Vertreter des Hauptvorstandes der Ev. Allianz und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) am 18. Oktober in Frankfurt/Main.

Von Personen

Nachfolger des verstorbenen Erzbischofs von Zypern, Makarios, wurde Metropolit Chrysostomos von Paphos.

Der Generalsekretär der Prager Christlichen Friedenskonferenz, Dr. Karoly Toth, wurde zum Bischof des ungarischen Reformierten Kirchendistrikts an der Donau gewählt.

Zum Nachfolger des aus Altersgründen ausgeschiedenen Synodalseniors der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder, Dr. Vaclav Kejr, wurde Pfarrer Miloslav Hajek berufen.

Oberkirchenrat Gottfried Klapper DD.DD. (Luth. Kirchenamt/Hannover), dessen Tätigkeit sowohl das Weltluthertum wie auch die innerdeutsche Ökumene intensive Förderung verdankt, wurde am 3. Oktober 60 Jahre alt.

Patriarch Miroslav Novak (Tschechoslowakische Hussitenkirche) wurde am 26. Oktober 70 Jahre alt.

Seinen 75. Geburtstag beging am 21. Oktober der auch um die Ökumene hochverdiente Altbischof D. Kurt Scharf (Berlin).

Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), Landesbischof Dr. Gerhard Heintze, vollendete am 14. Nov. sein 65. Lebensjahr.

Der Erzbischof der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Alfred Tooming, starb am 5. Oktober in Tallinn im Alter von 70 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 30. November 1977)

„Basisgemeinden: Hoffnung für die Ökumene. VII. Internationaler Ökumene-Kongreß der Jesuiten, Frankfurt '77", ökumene am ort, Nr. 9, September 1977, S. 1–14.

„Seit langem hat wohl keine kirchliche Veranstaltung ähnlicher Art so lebhaftes Echo gefunden, wie der VII. Internationale Ökumene-Kongreß der Jesuiten vom 24.–30. August 1977 in Frankfurt/Main" – so urteilt der Kongreßbeobachter, dem „ökumene am ort" hier das Wort gibt. „Basisgemeinden" – das heißt ganz existentiell die Frage stellen „nach der lebenerweckenden und befreienden Wirksamkeit dessen, was in der Kirche Anspruch auf Geltung erhebt" (S. 4). Es sucht seinen Ausdruck, in Lateinamerika etwa, in den christlichen Gruppen, die bei ihrem Kampf um Befreiung und Gerechtigkeit im „Evangelium für die Armen" die Mitte des Christlichen neu entdecken. Es findet eine Gestalt in den „Versuchen eines gelebten Dialogs mit den großen Religionen Asiens" (S. 6). Und es konkretisiert sich schließlich in den „Basisgruppen vom Typ der in der Bundesrepublik bestehenden Gemeinschaften" (S. 8), die „ein Faktor sind, mit dem in der Kirche gerechnet wird". Anhand des Kongreßverlaufs schildert der Verfasser Intentionen und Probleme der verschiedenartigen Basisgruppen, zeigt ihre ökumenische Bedeutung auf, analysiert das Verhältnis zwischen Basisgruppen und Amtskirchen und stellt mit Karl Rahner die Frage nach der Relevanz der gegenwärtigen ökumenisch-praktischen und theologischen Situation: Was denn zu geschehen habe, wenn der Dissens abhanden gekommen sei. – Die Anregungen, die hier weitergegeben werden, verdienen weite und sorgfältige Beachtung.

Das ekklesiologische Thema, von den Jesuiten am Beispiel der Basisgemeinden spezifiziert, bewegt, auch über den genannten Kongreß hinaus, die ökumenisch-theologische Diskussion. Motivationen und Interessen sind dabei unterschiedlich.

Vergleichende Abgrenzbarkeit konfessionsspezifischer Ansätze – das ist der Zweck, den der Herausgeber der KNA–Ökumenische Information verfolgt, wenn er fünf Beiträge über „Die ekklesiologische Frage" in jeweils konfessionsspezifischer Sicht nebeneinanderstellt:

Christian Oeyen, „Was ist Kirche? Die ekklesiologische Frage in altkatholischer Sicht", Nr. 40, 5. Oktober, S. 5–8; *Hans Helmut Eßer*, „Was ist Kirche? Die ekklesiologische Frage in reformierter Sicht", Nr. 41, 12. Oktober, S. 5–8; *Günther Gaßmann*, „Was ist Kirche? Lutherische Ekklesiologie im ökumenischen Kontext", Nr. 42, 19. Oktober, S. 5–8; *Karl Heinz Voigt*, „Was ist Kirche? Die ekklesiologische Frage in freikirchlicher Sicht", Nr. 43, 26. Oktober, S. 5–9; *Damaskinos Papandreou*, „Kann man die Kirche definieren? Einige orthodoxe ekklesiologische Überlegungen", Nr. 44, 2. November, S. 5–7.

Traditionelle Ekklesiologien und ökumenischen Kontext also! Die andere Frage, wie Kirche sich denn heute zu verstehen habe, angesichts der Tagesordnung, die unsere Welt mit ihren politischen und sozialen Problemen aufstellt, diese weiterführende Frage hat das Heft 5 der Evangelischen Theologie, September/Oktober 1977, unter dem Titel „Kirche in ökumenischer Perspektive" zu seinem Thema gemacht. Von einem Bei-

trag abgesehen (Karl Christian Felmy: „Die Grenzen der Kirche in orthodoxer Sicht", S. 459–484) reflektieren alle Autoren des Heftes, mehr oder weniger ausgeprägt, den Kirche-Welt-Bezug:

Ulrich Duchrow, „Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen", S. 409–425; *Walter J. Hollenweger*, „‚Die Kirche für andere' – ein Mythos", S. 425–443; *Jan Milič Lochman*, „Die Herrlichkeit Gottes und die Zukunft des Menschen", S. 444–459; *Eberhard Jüngel*, „Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie", S. 485–488; *Gerhard Heintze*, „Kirche in der Kraft des Geistes", S. 489–500.

Hans-Martin Barthold, „Schwarze Theologie in den USA und Afrika", Die Zeichen der Zeit, Heft 7–8/77, S. 268–289.

Die Schwarze Theologie, die – im Bereich der amerikanischen Black Power-Bewegung entstanden – inzwischen auch im Südlichen Afrika eine eigene bemerkenswerte Gestalt entwickelt hat, findet hier eine ausführliche theologische, entwicklungsgeschichtliche und sozialpsychologische Analyse. Der Verfasser, jetzt Pfarrer in Halle, früher Assistent am Ökumenisch-missionarischen Institut in Berlin, versucht diese Analyse bewußt aus den Denkstrukturen und aus den politischen Situationen heraus, die das Konzept der Schwarzen Theologie bestimmt haben. Denn „daß Schwarze Theologie im besonderen Maße Situationstheologie ist" (S. 269), diese methodische Festlegung ist auch der Schlüssel zu ihrem Verständnis. So erscheint Schwarze Theologie hier in ihren verschiedenen Relationen und Dimensionen: abgegrenzt von der Theologie der Befreiung, wie sie für Lateinamerika charakteristisch ist, befragt auf ihr Verhältnis zur Schrift wie auf ihre Bindung an die Situation, hineingestellt in den Kontext der Gesellschaft, untersucht auf ihren theologischen Gehalt hin wie auch auf ihre sozialpsychologische Komponente. Dies letztere verdient besondere Beachtung, wenn man das Anliegen der Schwarzen Theologie nicht mißverstehen will: Die Suche des Schwarzen nach der eigenen Identität „ist für Schwarze Theologie kein letztes Ziel. Es ist nur eine Zwischenphase, um sowohl das schwarze wie das weiße Denken in einer menschlichen und christlichen Pluriformität zu überwinden. Man will den Dialog, wenn die Selbstachtung zwischen den Menschen auf gleicher Ebene gewährleistet ist. So ist auch die oftmalige Aggresivität schwarzer Theologen zu verstehen. Gesteigerte Aggresivität ist noch immer ein Zeichen intensiver Kontaktsuche. Da es Schwarzer Theologie letztlich um die Befreiung der gesamten Gesellschaft geht, muß sie auch zum Ziel haben, dem Weißen zu helfen, er selber zu werden" (S. 286).

Zur Schwarzen Theologie außerdem:

Hans Häselbarth, „Die Relevanz der Schwarzen Theologie für das freie Afrika", Zeitschrift für Mission, Heft 2, 1977, S. 69–83.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Ansgar Ahlbrecht, „Selbstenteignung aus der Kraft des Glaubens. Zur Spiritualität und Praxis eines ‚neuen Lebensstils'", ökumene am ort, Nr. 7/8, Juli/August 1977, S. 3–11.

Peter Chirico, „Dogmatic Definitions as Ecumenical Obstacles", Ecumenical Studies, Nr. 1, Winter 1977, S. 51–65.

Hans Dombois, „Ökumenisches Kirchenrecht", Internationale katholische Zeitschrift, Nr. 6, November/Dezember 1977, S. 507–514.

Gustav Huhn, „Wege für die Einheit suchen. Möglichkeiten einer Zuord-

nung christlicher Kirchen und Gemeinschaften", KNA-Ökumenische Information, Nr. 38, 21. September, S. 5–9.

Frederick Herzog, „Ausweg aus der Trennung. Beobachtungen zur ökumenischen Bewegung in den USA", Evangelische Kommentare, Nr. 9, September 1977, S. 519–522.

Robert Hotz, „Panorthodoxes Konzil zwischen Wunsch und Wirklichkeit", Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information, Nr. 15/16, 15./31. August 1977, S. 165–168.

Christos Jannaras, „Makromensch im Mikrokosmos. Umwelt in der Sicht orthodoxer Theologie", Evangelische Kommentare ,Nr. 11, November 1977, S. 665–667.

Hans Jochen Margull, „Ökumenische Bewegung: Erste Phase (1846) 1910–1920", Beihefte zu „Evangelische Theologie", 2/1977, S. 58–75.

Lesslie Newbigin, „Dialog zwischen verschiedenem Glauben", Zeitschrift für Mission, Heft 2, 1977, S. 83–98.

ökumene am ort: „Mehr Gottesdienstgemeinschaft möglich? Texte zur Diskussion", Nr. 10, Oktober 1977, S. 1 ff.; „Bedeutung und Stellung des Abendmahls in den verschiedenen Kirchen", Nr. 11, November 1977, S. 2–9.

Konrad Raiser, „Gerechtigkeit in der Gesellschaft. Überlegungen zu einem Stichwort der ökumenischen Diskussion", Evangelische Kommentare, Nr. 11, November 1977, S. 656–658.

Hans Roser, „Was kann die Kirche für Europa tun? Überlegungen zur Fortsetzungskonferenz der KSZE in Belgrad", Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 19, 1. Oktoberausgabe 1977, S. 361–365.

„One Baptism, one Eucharist and a mutually recognized Ministry. A Response to the Churches", wcc exchange, No. 4/1, September 1977.

Klaus Schmidt, „Gemeinden lernen einander kennen. Bericht über einen Modellversuch der Ökumenischen Centrale", Una Sancta, 3/1977, S. 187–194.

Eduard Wildbolz, „Ökumene für die Gemeinde", Reformatio, Nr. 10, Oktober 1977, S. 581–590.

Zur Zentralausschuß-Sitzung, Genf 1977:

Hans Georg Koch, „Der Ökumenische Rat sucht den Konsens", Herder-Korrespondenz, Heft 9, September 1977, S. 437–439.

„WKR-Zentralausschuß, Genf 1977: Ein ‚Brief an die Kirchen' sowie Resolutionen zu Folter, Südafrika, Energiefrage, Wirtschaftsordnung", epd-Dokumentation Nr. 37/1977.

Neue Bücher

THEOLOGIE UND KIRCHE

Theologische Realenzyklopädie. Band I, Lfg. 5 (Afrika – Agende). Seiten 641–803. Subskr.-preis DM 38,–. Band II, Lfg. 1/2 (Agende – Altar). 320 Seiten. Subskr.-preis DM 76,–. Walter de Gruyter & Co., Berlin – New York 1977.

Den ersten vier Lieferungen sind schnell die nächsten drei gefolgt (I/5 und II/1–2). Auf Anlage, Struktur und Zielsetzung des Unternehmens braucht hier nicht nochmals eingegangen zu werden (s. ÖR H. 4/1977, S. 526 f.). Der Bogen spannt sich von Afrika bis Altar. Für den besonders umfassenden Afrika-Artikel hat man in Alfred Schindler und Ernst Dammann kompetente Fachleute gefunden. Von der kirchlichen Problematik im Südlichen Afrika erfährt der Leser freilich nur wenig Substantielles (vgl. S. 712 f.), obwohl die Kirchen hier doch zu grundsätzlicheren Entscheidungen herausgefordert sind als es der Verf. deutlich werden läßt. Recht vage bleibt auch der ökumenische Bezug (S. 714), wobei u. a. nur an die gewichtige Rolle der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz erinnert zu werden braucht. Als hilfreich wird hingegen der ökumenische Benutzer die Ausführungen von Alfred Niebergall zur Feier der Agape in der Gegenwart (Agapen II) empfinden. Damit seien die anderen Beiträge – auch in ihrer ökumenischen Relevanz – indes keineswegs geringer bewertet. So die monographische Darstellung der Agende (gleichfalls von A. Niebergall) oder die Beiträge über die Akademien (Martin Schmidt), Akademikervereinigung (Albert Stein), Albanien (Bertold Spuler) u. a. m. Verdienstvoll sind wiederum überall die ausführlichen Literaturangaben.

Kg.

Martin Honecker, Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977. III, 287 Seiten, Leinen DM 58,–.

Dieser Aufsatzband des Bonner Systematikers enthält sechs Vorträge zur politischen Ethik und eine umfangreiche Abhandlung zur Zwei-Reiche-Lehre. Die Vorträge befassen sich unter verschiedenen Themen mit der Vermittlung von christlicher Tradition und politischer Vernunft, womit eine „Ortsangabe für die Fragestellung" gemeint ist: nicht ein festes theologisches System wird vorausgesetzt oder entwickelt, sondern der Leser wird an einer offenen Gesprächslage beteiligt, die „auf künftige Aufgaben" (S. 7) hinweist. Die Themen der Vorträge sind: „Politische Ethik und Ekklesiologie" (S. 9–40) – dabei wird die Verhältnisbestimmung von Glauben und Handeln als ein Problem kirchlicher Gemeinschaft erörtert und eine erste wichtige Darstellung der Kontroverse um „Zwei-Reiche-Lehre oder Königsherrschaft Christi" (S. 29–34) gegeben. Das Ergebnis weist in die Richtung, daß die Kirche sich vor allem an der Entwicklung eines Ethos zu beteiligen habe, wie es genauer und klar in dem 4. Vortrag „Demokratisches Ethos in der Sicht christlicher Ethik" (S. 102–121) ausgeführt wird. Mit dieser Ortsbestimmung „Demokratie als Lebensform bedarf eines demokratischen Ethos" (S. 118) verbindet sich auch die Frage nach „Grundwerten", denen der letzte Vortrag „Grundwerte und christliches Ethos" (S. 145–174) gewidmet ist. Die anderen Vorträge behandeln die Frage „Welche Legitimation haben Kirchen zu politischen Äußerungen?" (S. 41–62), die „Kriterien öffentlicher Äußerungen der Kirche" (S. 63–101) und „Aporien in der Menschenrechtsdiskussion" (S. 122–144). Die Einleitung informiert sehr offen und konstruktiv über die

Gedanken, die sich Vf. bei seiner Weiterentwicklung einer sozialethischen Konzeption macht, und ist ein überaus erfreuliches Stück kommunikationsbereiter und -fähiger Argumentation. Die vielseitige interdisziplinäre Literatur, die Vf. verarbeitet, zeigt deutlich, wie ernst er es mit seiner Gesprächsbereitschaft meint.

Besonderes Gewicht erhält dieser Band aber sodann durch die Abhandlung „Zwei-Reiche-Lehre und Sozialethik" (S. 175–278), in der die Diskussion dieses Problemfeldes (nach dem Stande 1972/73) aufgenommen und in weitausgreifenden systematischen, historischen und kategorialen Überlegungen neu vermessen und bestimmt wird. Diese Abhandlung wird die künftige Diskussion nicht unerheblich beeinflussen. Neben einer Zusammenfassung der wichtigsten Positionen (S. 180–196) in diesem Jahrhundertstreit wird den Leser vor allem der „Versuch einer hypothetischen Interpretation und Aktualisierung der Intention der Zwei-Reiche-Lehre mit Hilfe des psychologisch-soziologischen Motivationsbegriffes und des soziologischen Rollenbegriffes" (S. 197) interessieren (S. 205–216), die Vf. auch als eine „anthropologische Auslegung" verstanden wissen will, die später an einem „Kanon der Christologie" (S. 270 ff.) überprüft wird. Dieser Versuch bedarf sicher noch der Überprüfung im Verhältnis zu Fragen der theologischen Grundlegung der Ethik. Es wird auch zu diskutieren sein, ob und wieweit tatsächlich noch die Fragestellung der klassischen Zwei-Reiche-Lehre verhandelt wird oder ein ganz anderes, nur formal verwandtes Thema angeschlagen ist. Die Verbindung von systematisch-konstruktiver, dialogisch-offensiver und historisch-reflektiver Arbeit, verbunden mit guter Lesbarkeit und Klarheit der Darstellung, hat Vf. ein wichtiges Stück vorangebracht auf dem Wege zu einer neuen evangelischen Sozialethik.

Trutz Rendtorff

Christian Believing. The Nature of the Christian Faith and its Expression in Holy Scriptures and Creeds. A Report of the Doctrine Commission of the Church of England. SPCK, London 1976. 156 Seiten. Kart. £ 2,50.

Die Kirche von England verfügt über eine „Lehrkommission", die 1976 nach längerer Arbeit den hier anzuzeigenden Bericht vorgelegt hat. Er fand sofort große Beachtung, erreichte im Erscheinungsjahr vier Auflagen, rief aber auch eine Fülle kritischer Reaktionen hervor. Es ist auffallend und bezeichnend, daß in verschiedenen Kirchen wieder neu nach dem Wesen und den Grundlagen des Glaubens gefragt wird. Gegenüber der in den letzten Jahren vorherrschenden Frage nach dem Auftrag, dem Weltbezug der Kirche braucht dies nicht ein Rückzug in den begrenzteren Raum des eigenen Selbstverständnisses zu sein, sondern dürfte aus der Einsicht erwachsen, daß eine Klärung des Wesens und Grundes christlichen Glaubens und die Näherbestimmung der damit implizierten Verantwortung in dieser Welt einander bedingen.

Der Versuch der anglikanischen Kommission sollte daher auch von uns beachtet werden, da es um gemeinsame Fragen geht. Auffallend und bemerkenswert sind zunächst Sprache und Gedankenführung. Sie wenden sich bewußt auch an die Laien, nehmen deren Erfahrungswelt auf und führen sie mit vielen praktischen Beispielen und Vergleichen in die Probleme ein. Hier könnte man sicher viel für manche Erklärungen und Stellungnahmen aus unserem Bereich lernen.

In der Sache geht es darum, Notwendigkeit, Möglichkeiten und Grenzen theologischer Reflexion und lehrmäßiger Aussagen zu erläutern, deren Begründungsmöglichkeiten von der Heiligen Schrift her aufzuzeigen und Entstehung und Relevanz der altkirchlichen Bekenntnisse zu beschreiben. Der Ansatz des Berichtes ist

induktiv. Er erörtert zunächst das „Abenteuer des Glaubens" in der Spannung von Glaubenserbe und persönlicher Entscheidung heute und von Glaubensakt und Reflexion über den Glauben. Dem folgen Reflexionen über das Problem der zu überwindenden Kluft zwischen der Vergangenheit des grundlegenden Offenbarungszeugnisses und unserem heutigen Verstehen und Glauben. Das Wesen religiöser Sprache, ein in England und Amerika weit intensiver behandeltes Thema als bei uns, wird sodann umrissen. Die beiden abschließenden Teile sind der Bibel und den Bekenntnissen gewidmet und zielen vor allem darauf, den geschichtlichen Charakter dieser Texte und die Notwendigkeit und Schwierigkeit eines differenzierenden Umgangs mit ihnen zu verdeutlichen. Als Ergänzung zu diesen beiden Teilen dienen zwei Anhänge über „Einheit und Vielfalt des Neuen Testaments" und „Der Ursprung der Glaubensbekenntnisse", die von Mitgliedern der Kommission (C. F. Evans und G. W. H. Lampe) verantwortet werden. Auch persönliche Stellungnahmen mehrerer Kommissionsmitglieder sind mit abgedruckt worden.

In seinen Ergebnissen ist der Bericht nicht einheitlich und eindeutig. Er enthält, neben gemeinsamen Klärungen, Alternativen, die als miteinander vereinbar erklärt werden, und plädiert damit für eine legitime Vielfalt im Verständnis und in den Begründungen und Ausdrucksformen des Glaubens. Er spiegelt darin die auch offen eingestandene Vielfalt innerhalb der Kommission wider. Die Kritiker haben hier eingehakt und ein höheres Maß an Übereinstimmung und Eindeutigkeit gefordert. Man sollte diesen Bericht sicher nicht als letztes, autoritatives Wort verstehen, sondern als den Beginn einer Klärung, die zu einem noch tieferen Konsensus führen könnte.

Günther Gaßmann

Gerhard Forde, Wo Gott den Menschen trifft. Luthers Botschaft vom nahen Gott. Übersetzt von Klaus Schwarzwäller. Kreuz Verlag, Stuttgart – Berlin 1976. 189 Seiten. Kart. DM 12,80.

Der amerikanische Kirchenhistoriker Gerhard Forde hat eine zusammenfassende Darstellung der theologischen Anliegen Luthers geschrieben. Ein äußerst schwieriges Unternehmen, wenn man bedenkt, wie schwer das gleichermaßen breite wie tiefe, dazu wenig durchsystematisierte, auch von Entwicklungen und sogar manchen inneren Widersprüchen gekennzeichnete theologische Lebenswerk Luthers umrißhaft eingefangen werden kann. Überdies hat sich Forde bemüht, seine Darstellung in eine solche Sprache und Anschaulichkeit zu fassen, daß sie auch für den Nichtfachmann lesbar und verständlich wird. Schließlich versucht er, die Grundlinien der Theologie Luthers bis in unsere heutigen Fragen und Vorstellungen hinein auszuziehen. Angesichts der Kombination dieser verschiedenen Intentionen wird der Lutherkenner manche Lücke entdecken oder bestimmte Akzente anders setzen wollen. Der Laie hätte sich an manchen Stellen noch mehr Durchsichtigkeit gewünscht. Doch mehr als das, was Forde hier geleistet hat, ist sicher nicht zu schaffen. Mehr noch, er hat ein so instruktives, lesbares, den Leser direkt ansprechendes und in die Gedankenführung einbeziehendes Buch geschrieben, das man gern als Modell für ähnliche Versuche, die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung für einen breiteren Kreis von interessierten Zeitgenossen unter den Christen zu vermitteln, empfehlen möchte.

Forde setzt, das ist naheliegend, bei der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium vor allem im Blick auf die Erkenntnis und Praxis des Glaubens ein, die dann als Vorzeichen und Kriterium die anderen Kapitel mit bestimmt. Das Gottes-

verständnis, die Christologie, Mensch, Schöpfung und Glaube, die Sakramente, das Verständnis der Welt und das Verhältnis der Christen und der Kirche zur Welt und schließlich die Ekklesiologie sind die Themenbereiche, auf die hin Luthers Theologie im Kontext der Bewegungen und Auseinandersetzungen seiner Zeit beschrieben, für den heutigen Leser erläutert und zu den Fragen unserer Zeit in Beziehung gesetzt wird. Dabei wird auch die Zeitbedingtheit und Zeitbegrenztheit mancher Sprachfiguren oder Vorstellungsweisen Luthers nicht verschwiegen.

Bei der Lektüre dieses Buches vergißt man immer wieder, daß es eine Darstellung der Theologie Luthers ist. Man meint, so etwas wie eine Glaubenslehre oder Anleitung zum rechten Glaubensverständnis zu lesen. Das ist einmal das Verdienst der Luther gleichsam in die Gegenwart heimholenden Darstellungsweise Fordes. Vor allem ist es aber doch wohl die immer wieder zu neuer Aktualisierung hin offene Theologie Luthers, die uns hier durch das Medium einer sachgemäßen und lebendigen Interpretation anspricht.

Günther Gaßmann

Hans-Walter Krumwiede, Geschichte des Christentums III. Neuzeit: 17. bis 20. Jahrhundert. (Theologische Wissenschaft, Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd. 8.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1977. 264 Seiten. Paperback DM 27,–.

Es ist 46 Jahre her, seit Horst Stephan und Hans Leube ein ausgezeichnetes Werk über die Neuzeit in 2. Aufl. im bewährten Handbuch der Kirchengeschichte herausbrachten. Seitdem ist für die Erforschung der von der Fachwissenschaft weitgehend vernachlässigten Epoche der Neuzeit sehr viel getan worden, so daß eine für Studienzwecke geeignete Gesamtdarstellung dringend geboten war. In drei großen Teilen, jeweils in mehrere Kapitel und zahlreiche Unterabschnitte eingeteilt und mit eingestreuten chronologischen Tabellen versehen, hat Krumwiede, Kirchengeschichtler in Göttingen, diese Aufgabe sehr einleuchtend bewältigt. An der Darstellung imponieren die europäische Orientierung, die kräftige Betonung der philosophischen und geistesgeschichtlichen Trends, das tiefe Verständnis für institutionelle Gegebenheiten und die sorgfältige Berücksichtigung der Entwicklung auf katholischem Gebiet. Diese Vorzüge empfehlen das Werk dem Benutzer. Unter den Kabinettstücken der Darstellung erwähne ich die Würdigung von G. W. Leibniz (S. 36 ff.) und der katholisch-sozialen Bewegung. Insgesamt erscheint die Auswahl der Literatur sehr vernünftig und sachgemäß. Die Sektenbewegung der Neuzeit könnte bei einer Überarbeitung intensiver berücksichtigt werden. Die theologische Akzentgebung tritt in dieser Darstellung vergleichsweise gegenüber einer den Historiker von Fach nicht verleugnenden Gesamtorientierung zurück, ebenfalls die ökumenische Blickrichtung. Die Konferenzen der letzten zehn Jahre werden genauer betrachtet (S. 245 ff.).

F. W. Kantzenbach

Elisabeth Moltmann-Wendel, Freiheit Gleichheit, Schwesterlichkeit: Zur Emanzipation der Frau. (Kaiser Traktate 25.) Kaiser Verlag, München 1977. 72 Seiten. Paperback DM 7,80.

Nicht nur im säkularen Bereich unserer Gesellschaft spielt die Frauenfrage eine Rolle, sondern auch in der Kirche ist sie inzwischen ein Diskussionsgegenstand. Kaum zur Kenntnis genommen von Kirchenleitungen und Synoden ist es in erster Linie eine Sache von Frauen, ihre Rolle in dieser Kirche in Vergangenheit,

Gegenwart und Zukunft aufzuarbeiten und zu artikulieren.

Das Buch von Elisabeth Moltmann-Wendel stellt eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Diskussion bei uns dar. Den vier Aufsätzen des Buches liegen Vorträge zugrunde, deren Thematik von Frauen selbst bestimmt worden ist. Im ersten Teil geht es um die Stellung der Frau im Neuen Testament. Ausgehend von dem Einschnitt, den Jesus mit seinem Handeln und Predigen in die damalige Welt hineingebracht hat, seinem Gottesbild, das weibliche und männliche Verhaltensweisen integriert, zeigt die Autorin auf, wie im Laufe der Zeit das patriarchalische Mißverständnis Jesu immer größer wurde. Auf eine kurze Darstellung der Geschichte der Frauenbewegung folgt eine Auseinandersetzung mit den Begriffen Selbstaufgabe und Selbstbehauptung, wobei ersterer nicht nur für die Kirche, sondern auch für den Staat höchste ethische Norm war und ist. Demgegenüber müßten nach Meinung der Autorin Strategien der Selbstbehauptung von Frauen entwickelt werden.

Abgeschlossen wird die Aufsatzsammlung durch eine Thesenreihe, die die wichtigsten Aussagen des Buches aufnimmt. Das Ergebnis des Buches und somit auch das Ziel der Frauenbewegung in der Kirche findet sich dann auch in einer der Thesen wieder: „Die Kirche müßte Pionier für eine neue gesellschaftliche Stellung der Frau sein."

Susanne Kahl

Heinz-Dietrich Wendland, Wege und Umwege. Fünfzig Jahre erlebter Theologie 1919–1970. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1977. 249 Seiten. Geb. DM 38,–.

Im Vorwort zu seinen Lebenserinnerungen schreibt H.-D. Wendland, eine der prägenden Gestalten christlicher Sozialethik in der Theologie unseres Jahrhunderts: „Ich habe so emotional, spontan und freimütig geschrieben, wie es meiner Art und Natur entspricht." Das ist in der Tat das Faszinierende an diesem Rückblick. Die Lebendigkeit und Farbigkeit der Schilderung, die ohne den strengen Raster systematischer Gliederung so zu erzählen weiß, daß sich der Leser unmittelbar in das Erlebte mit hineingenommen fühlt und ihm sonst schwer Durchschau- und Greifbares an dem, was der Verfasser als „Wege und Umwege" bezeichnet, einsichtig wird. Der andere Grundsatz des Autors: „Alles Private und Familiäre ist bewußt streng ausgeklammert", darf nicht in dem Sinne verstanden werden, als ob darüber die persönliche Note verlorenginge. Die menschlichen Beziehungen und Begleitumstände bilden vielmehr überall den deutlich spürbaren Hintergrund der Erfahrungen und Ereignisse, von denen berichtet wird, wie etwa die zahlreichen Begegnungen an den Universitäten oder die langen Jahre in Heeresdienst und russischer Kriegsgefangenschaft. Selbst der Untertitel „Fünfzig Jahre erlebter Theologie 1919–1970" darf nicht zu eng interpretiert werden. Auch hier fließen Erinnerungen und Wertungen ein, die das Bild jener kirchen- und theologiegeschichtlichen Epoche auflockern und ergänzen. Es seien hier als Beispiele nur seine kritische Auseinandersetzung mit der Evangelischen Michaelsbruderschaft, die ihm zur geistlichen Heimat geworden war, oder seine langjährige Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung, die ihm entscheidende Anstöße auf dem Gebiet der Sozialethik verdankt, genannt.

Ein fesselndes Buch, das entscheidende Entwicklungen und Denkvorgänge in Kirche und Theologie der letzten Jahrzehnte festhält, wieder ins Bewußtsein ruft, kritisch verarbeitet und damit über den Rahmen von „Memoiren" hinaus zur Besinnung auf den künftigen Weg christlicher Weltverantwortung anleitet.

Kg.

CATHOLICA

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II. Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1977. 334 Seiten. Geb. DM 12,50.

Die Synodendokumentation wird hiermit in ihrer offiziellen Gesamtausgabe durch die Veröffentlichung der Arbeitspapiere der Sachkommissionen ergänzt und abgeschlossen (vgl. ÖR H. 1/1977, S. 109 f.). „Die Arbeitspapiere der Sachkommissionen sind keine Beschlüsse der Gemeinsamen Synode, doch gehören sie zur Geschichte der Themenfindung und zu einem Gesamtbild der behandelten Probleme" heißt es im Vorwort. Im einzelnen handelt es sich um folgende Arbeitspapiere: „Das katechetische Wirken der Kirche", „Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche", „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität", „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft", „Kirche und gesellschaftliche Kommunikation" und „Deutsches Pastoralinstitut". Der Allgemeinen Einleitung (Karl Lehmann) sind wiederum Einzeleinleitungen zu den genannten Papieren zugeordnet.

Dem Band ist ein Verzeichnis aller Mitglieder, Berater und Organe der Gemeinsamen Synode beigefügt. Außerdem sind in einem Anhang die seit Veröffentlichung von Band I (Juli 1976) ergangenen amtlichen Verlautbarungen zusammengestellt, die Synodenbeschlüsse betreffen.

Das sorgfältig aufgegliederte Sachregister schlüsselt auch das Material dieses Bandes auf und macht ihn wie Band I zu einem vorzüglichen Arbeitsinstrument. Alle Voraussetzungen für eine fruchtbare Auswertung und Weiterführung der Synodenarbeit sind durch diese Publikationen und Hilfsmittel nunmehr geschaffen. Es bleibt die Aufgabe der Kirchen (und eben nicht nur der römisch-katholischen!), die durch die Synode ausgelösten Impulse in den verschiedenen Bereichen kirchlichen Lebens aufzugreifen und sich auswirken zu lassen.

Kg.

Remigius Bäumer (Hrsg.), Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee. (Wege der Forschung, Bd. CCLXXIX.) Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1976. 409 Seiten. Leinen DM 72,–; für Mitglieder DM 41,–.

Eine dem Herausgeber überlassene Auswahl älterer und neuerer Aufsätze im Rahmen einer allgemeinen Orientierung über die Problemlage kennzeichnet das Schema der Bände in der vielseitigen Reihe „Wege der Forschung". Abgesehen von den unvermeidlichen Schwierigkeiten, die in der notwendigen Begrenzung der Auswahl aufzunehmender Arbeiten liegen, kann sich aber auch die Frage stellen, ob das Schema in allen Fällen in überzeugender Weise anwendbar ist. Und dies wäre zu bedenken, wenn bei der Bemühung um das Verständnis eines geschichtlichen Phänomens von großer Tragweite ein vielfacher Konsensus in bezug auf die facta seiner Vorgeschichte, seines Verlaufes und seiner Nachwirkungen durch den Dissensus von bestimmten weltanschaulichen oder glaubensmäßigen Vorentscheidungen her relativiert zu werden droht.

Ein solcher Eindruck kommt auf, wenn man nach Hans Schneiders im dritten Heft des letzten Jahrganges der ÖR angezeigter Darstellung des „Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie" den von einem so anerkannten Fachmann wie Remigius Bäumer besorgten Konziliarismus-Band der Darmstädter-Reihe zur Hand nimmt. Im Rah-

men von Vorwort (I-VII), Einführung (Remigius Bäumer, Die Erforschung des Konziliarismus, S. 3–56) und Bibliographie (S. 393–403) mit Register (S. 403–409) lassen die vierzehn Einzelaufsätze eine zusammenhängende Übersicht der Entwicklung des Konziliarismus im Sinne einer in sich geschlossenen Idee erwarten: Es folgen einander die Hauptteile „Gesamtdarstellungen" (S. 59–102/drei Aufsätze), Die Anfänge des Konziliarismus (S. 103–176/drei Aufsätze), „Der Konziliarismus in Konstanz und Basel" (S. 177–274/vier Aufsätze) und „Nachwirkungen des konziliaren Gedankens" (S. 275–392/vier Aufsätze). Doch ergibt sich durch die Folge der einzelnen Stücke, deren sachliches Gewicht im einzelnen nicht in Frage zu stellen ist, der Eindruck, vor allem sei der Konziliarismus als Beeinträchtigung des Primates doch eine Gefahr gewesen, die allerdings von der Kirche überwunden werden konnte. Eine Sicht, die eine lange Auslegungsgeschichte hinter sich hat, jedoch bei aufmerksamerem Aufnehmen des Ganzen gewiß an der besonderen Absicht des Herausgebers vorbeiginge. Diese zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der Aufnahme des Basler Vortrages während der Zeit des II. Vatikanums von Hubert Jedin, in dem sich wie ein Schlüssel der Satz findet: „In der Konziliengeschichte ist der Konziliarismus also nur eine Episode, in der Ekklesiologie brauchte und sollte er es nicht sein. Denn wenn der Konziliarismus von seinem zeitgeschichtlichen Einschlag befreit wird, wenn man die Verzerrungen beseitigt, die durch den kirchlichen Notstand des Schismas und die immer wieder verschobene Kirchenreform verursacht und durch sie erklärbar sind, so bleibt ein Kern übrig, auf den uns zu besinnen wir allen Grund haben."

Es ist in dieser kurzen Anzeige nicht möglich, kritisch auf eine Reihe von Einzelheiten einzugehen. Es soll jedoch festgehalten werden: Recht verstanden, als auf kirchengeschichtlichem Gebiet sich bewegende und theologisch am Zweiten Vatikanum sich orientierende katholische Stimme, und vor allem zusammengenommen mit Hans Schneiders Arbeit könnte der Sammelband in der Reihe „Wege der Forschung" dazu verhelfen, daß die bisher meist nur getrennt verlaufenden Wege konfessioneller Konzilsforschung auf ökumenischem Feld sich begegnen und damit für das große Thema des Konzils für alle Kirchen fruchtbar werden.

Werner Küppers

Albert Brandenburg, Die Zukunft des Martin Luther. Luther, Evangelium und die Katholizität. Eine These. Aschendorff, Münster / Johannes Stauda Verlag, Kassel 1977. 83 Seiten. Paperback DM 16,–.

„Er, der Mönch, ist in das Schwindende hineingesunken, man nennt es ‚Luthervergessenheit' oder spricht seine zerbröckelnde historische Gestalt anders aus" (S. 4). Wer schon in der Einführung einem solch stilistisch wie sachlich gleich denkwürdigen Satz begegnet, muß aufmerksam werden. Man fragt sich besorgt: Wie kann solch eine dahinsinkende und zerbröckelnde Mönchsgestalt überhaupt noch eine „Zukunft" haben? Die These, der der Paderborner Theologe sein schmales Bändchen widmet: „Die Zukunft des Martin Luther" liegt dort, von wo er ausgegangen ist, in der römisch-katholischen Kirche. Während Luther in seiner eigenen Konfession „oft eine Verlegenheit" (S. 57) und zu einer „vergessenen" Größe (S. 19 u. ö.) geworden sei, auf jeden Fall nicht „zu seiner Eigentlichkeit" habe kommen können (so die Quintessenz des 1. Teils), sei er „präsent in der konziliar sich erneuernden (katholischen) Kirche" (S. 40 u. ö.); nur hier „kommt er zum Eigentlichen dessen, was er wollte" (S. 57; vgl. S. 74 ff.).

Der von der katholischen Kirche rezipierte Luther! Das ist zwar keine neue, aber immer wieder faszinierende und – falls sie zutrifft – ökumenisch höchst bedeutungsvolle These. Wenn sie doch nur wirklich ausgeführt, plausibel gemacht und belegt worden wäre! Statt dessen bringt der 2. Teil der Arbeit eine, für manchen vielleicht instruktive, aber doch viel zu kurzatmige Auflistung einzelner Aspekte der Theologie Luthers, vom Verfasser zumeist – positiv oder kritisch – kommentiert (Kreuzestheologie, simul justus et peccator, verborgener Gott, Gesetz und Evangelium usw.). Der 3. Teil stellt dieser Theologie Luthers „die Sache des Katholischen heute" gegenüber. Er gerät gegen Ende zu einem „Hymnus" (S. 58), der die weitgreifende Offenheit, Aufnahmebereitschaft und Integrationsfähigkeit der katholischen Kirche beschreibt: „Einzige Arche des Heils", die „die Vielgestalt des All-Menschlichen bergen" kann; „Christi nahtloser Rock", der „zugleich Josephs buntfarbiges Gewand ist" (ibid.). Mit überraschender Unbefangenheit werden auch die neueren ökumenischen Überlegungen und Aussagen zur „Katholizität" der Kirche (Uppsala, Löwen) diesem Hymnus auf den „Katholizismus" einverleibt. Der letzte Teil – „Luther und die Katholizität" – bringt dann noch einmal die zentrale These „von der Eigentlichkeit Luthers in der (nachkonziliaren) katholischen Kirche" (S. 75 f.). Aber auch jetzt bleibt es im Grunde nur bei der These. Sie wird allenfalls variiert, aber nicht sorgfältig entfaltet und überzeugend begründet. Neben einer Reihe anderer Unzulänglichkeiten, die bis ins Stilistische (s. o.) und Orthographische gehen („Per Lenning" statt Lønning; „Ché Chievara" statt Guevara usw.), ist es letztlich dieser substantielle Mangel, der die Lektüre des Buches so unbefriedigend macht. Die Wichtigkeit der These hätte ein besseres Buch verdient.

André Birmelé

Yves Congar, Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche? Mit einer Einführung von Karl Lehmann. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1977². 144 Seiten. Kart. DM 12,80.

Die deutsche Ausgabe dieses „souveränen Plädoyers für die Einheit" ist jetzt gut ein Jahr alt und hat doch noch nichts von ihrer Aktualität eingebüßt. Denn immer noch bilden die Traditionalisten, die sich unter der Fahne, wenn auch nicht alle hinter der Person des suspendierten Erzbischofs versammeln, eine aktive Bewegung, die sich auch in Deutschland immer stärker formiert – zugleich aber auch immer eindeutiger isoliert. Wenn sich gerade dadurch zeigt, daß diese Bewegung nicht mehr einfach ein „Fall Lefebvre" ist, so gilt doch der Wert des Buches weiterhin als ein „Beitrag zur Versachlichung der Auseinandersetzungen und zur Rettung des kostbaren Gutes der Einheit" (Karl Lehmann in der Einführung in die deutsche Ausgabe).

Versachlichung des Streits – dies geschieht einmal durch den Abdruck der wichtigsten Dokumente zum „Fall", vor allem aber durch die geduldige und profunde Argumentation des Dominikanertheologen Yves Congar, der die Hintergründe aufweist und Zusammenhänge darstellt und so die Herausforderung auf die einzig fruchtbare Weise annimmt: in der ernsthaften Auseinandersetzung um die theologische Wahrheit. „Versachlichung" wird gerade so zum Angebot der Liebe: „Euer Platz, Brüder, ist in der Kirche" (S. 96).

Rettung der Einheit – hier liegt gerade für Leser dieser ökumenischen Zeitschrift noch einmal ein besonderer Wert dieses Plädoyers. Denn an dem innerkatholischen Ringen um die Einheit in der Wahrheit und Liebe wird ja auch sichtbar, wie „Ringen um die Einheit" katholischerseits überhaupt verstanden wird.

Klaus Schmidt

Vilmos Vajta (Hrsg.), Die evangelisch-lutherische Kirche. Vergangenheit und Gegenwart. (Die Kirchen der Welt, Bd. XV.) Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1977. 448 Seiten. Leinen DM 47,50, Subskr.-Preis DM 41,80.

In der inzwischen durch 17 beachtliche Bände charakterisierten Reihe „Die Kirchen der Welt" wird jetzt von Vilmos Vajta der fünfzehnte Band vorgelegt. Der erste Hauptteil schildert zunächst die Frühgeschichte der Reformation und vermittelt einen vorzüglichen Überblick über die Geschichte der Wiederentdeckung der biblischen Zentralbotschaft durch Martin Luther und über ihre unmittelbaren theologischen und kirchlichen Auswirkungen im ersten Jahrzehnt (B. Lohse). In guten, informativen Überblicken wird die Kirchwerdung der lutherischen Reformation in Deutschland (F. W. Kantzenbach), in den Ländern des europäischen Nordens (C. G. Andrén) und in den Gebieten Ost- und Südeuropa (W. Dantine) mit ihrer situationsbedingten, jeweils unterschiedlichen Akzentsetzung dargeboten. Die Reformation als ein komplexer Lebensvorgang wird dabei ebenso deutlich wie die Negativerfahrung des steckengebliebenen Versuchs einer Reform der Gesamtkirche mit seinen kaum vermeidbaren partikularkirchlichen Konsequenzen.

Auch die politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Bezüge und Interdependenzen der Reformation treten ans Licht, wobei man sich freilich eine stärkere Berücksichtigung der wirtschaftlichen Faktoren wünscht. Ebenso möchte man sich eine profiliertere Schilderung der innerevangelischen Kontroversen und ihrer Bedeutung für die besondere Gestalt lutherischer Kirchwerdung wünschen. Als weiteres Desideratum bliebe gerade aus ökumenischer Perspektive die Darstellung und Würdigung des sog. „Väterargumentes" im Kontext der Bekenntnisbildung. Das lutherische Bekenntnisbuch enthält einen separaten Abschnitt patristischer Auslegungshilfen. Auch erscheint das patristische Argument relativ häufig innerhalb der einzelnen Bekenntnisschriften. Was das für den Anspruch der lutherischen Kirche bedeutet, nicht erst mit 1517 einzusetzen, sondern auf der Basis der authentischen Apostolizität der universalen Kirche zu erwachsen, ist ökumenisch ungemein relevant und sollte doch eigentlich dargestellt werden. Das Fehlen solcher Bemühung muß als ein echter Mangel empfunden werden.

Im zweiten Hauptteil folgen Arbeiten deskriptiven und partiell systematischen Charakters, wie „Die Heilige Schrift" (I. Lønning), „Das Bekenntnis der Kirche" (H. Zeddies), „Der Gottesdienst und das sakramentale Leben" (V. Vajta), „Typen lutherischer Frömmigkeit" (A. Aarflot), „Amt und Kirchenordnung" (G. Gaßmann), „Der weltliche Beruf und das sozial-ethische Denken" (F. Sherman), „Missionstheologie" (J. Aagaard), „Luthertum in der Ökumene" (Harding Meyer). Sie bilden miteinander ein ungemein anschauliches Symposion der theologischen Schwerpunkte und der lehrgeschichtlichen, frömmigkeitsgeschichtlichen und strukturgeschichtlichen Entwicklung des Luthertums. Hier läßt sich viel lernen. Auch die in der Bekenntniseinheit begründete Pluriformität theologischer, sozialer, ethischer, liturgischer oder missionsstrategischer Ansätze wird anschaulich, wobei Aagaards Ausführungen über den sachnotwendigen Zusammenhang von Bischofsamt und missionierender Kirche spezielles Interesse auf sich ziehen dürften. Man vermißt im zweiten Teil ein Kapitel, in welchem der Versuch einer knappen systematischen Einführung in die Theologie Luthers unternommen wird und das ein Gegenstück zu der bei-

spielhaften Darstellung seines theologischen Entwicklungsganges im ersten Teil sein könnte. Für den ethischen Bereich der Theologie Luthers liegt diese Bemühung in dem Beitrag von Sherman vor, der im übrigen eine beachtliche und ausgewogene Darstellung der sozialethischen Grundüberzeugungen des Luthertums mit ihren diffizilen Teilproblemen („Zwei-Reiche-Lehre" usw.) anbietet.

Der dritte Teil stellt aktuelle Fragen vor und läßt insbesondere die neuere Entwicklung der lutherischen Kirche und Theologie in den außereuropäischen Kontinenten deutlich werden. H. Weißgerber berichtet über die volkskirchlichen Probleme im Luthertum der Bundesrepublik, G. Krusche widmet sich der Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Staat und Gesellschaft in Osteuropa. Bei diesem Beitrag fällt auf, daß über die Lage der lutherischen Kirche in Estland, Lettland, Litauen, Rußland und Jugoslawien nicht berichtet wird. Interessant ist dann vor allem die sachkundige Schilderung der neueren Entwicklung der lutherischen Kirche in Nordamerika (R. H. Fischer), in Lateinamerika (Belá Leskó), in Afrika, Asien und Australien (J. Scherer) sowie eine Darstellung der Funktion des Lutherischen Weltbundes (T. E. Bachmann). In all diesen Beiträgen ergibt sich ein deutlicher Eindruck von der vielfältigen Verantwortung, die auf der lutherischen Kirche in der Welt ruht, ebenso wie von den Chancen, die sich ihr auch heute eröffnen. Etwas kurz geraten ist die inhaltliche Darstellung des theologischen und ökumenischen Dialogs innerhalb des Lutherischen Weltbundes und seiner Auswirkungen auf die Kirchen.

Zur besseren Benutzbarkeit des Buches würde ein Sach- und Personenregister erheblich beitragen. Auch Quellenbelege wären eine große Hilfe. Das Adressenverzeichnis zum Schluß ist ein Abdruck aus dem „Lutherischen Handbuch" und daher für jedermann ohne Schwierigkeiten erhältlich. Statt dieses Verzeichnisses wäre es hilfreich gewesen, die Dokumentierung einiger charakteristischer und seltener Urkunden vorzufinden, die dem Leser sonst kaum zugänglich sind, wie z. B. das sog. Batakbekenntnis o. ä. Texte.

Insgesamt ist ein ungewöhnlich schönes und reiches Buch entstanden, das dem Kennenlernen der eigenen Kirche und des sich in ihr manifestierenden Auftrages ebenso wie der ökumenischen Begegnung gute Dienste leisten wird. Man entdeckt die farbige und vielfältige Realität des weltumspannenden Luthertums, das in aller Pluriformität doch geprägt ist von einem charakteristischen Kernbestand an gemeinsamen Glaubensüberzeugungen, Verhaltensweisen und Wertsetzungen. Im Kreis der großen Konfessionen wird es nicht selten einfach als Teil des sog. „Protestantismus" registriert. Dies Urteil ist aber unzureichend, wie das besprochene Buch deutlich zeigt. Vielmehr besitzt die evangelisch-lutherische Kirche eine deutlich geprägte Identität, die ihr einen ähnlichen Rang verleiht, wie er dem Anglikanismus oder der Orthodoxie, um Beispiele zu nennen, ohne Diskussion zugebilligt zu werden pflegt. Erst wenn das Berechtigte und Biblische erkannt und anerkannt wird, das in dieser lutherischen Identität lebt, wird es möglich sein, auf dem Weg zur konziliaren Gemeinschaft der Kirchen einen erheblichen Schritt voran zu tun. Dazu wird dieses Buch einen profilierten Beitrag zu leisten vermögen.

Kurt Schmidt-Clausen

Johannes Schleuning / Heinrich Roemmich / Eugen Bachmann, . . . und siehe, wir leben! Der Weg der ev.-luth. Kirche Rußlands in vier Jahrhunderten. Mit einem Geleitwort von Ernst Eberhard. Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1977. 244 Seiten. Geb. DM 16,80.

Dieses Buch besteht aus drei Berichten, die sich zu einer Einheit zusammenfügen. Auf den geschichtlichen Überblick, den J. Schleuning († 1962) unter der Überschrift „Die Stummen reden" herausgab und den P. Schellenberg für diese Ausgabe überarbeitet und ergänzt hat (S. 17–157), folgt der erstmals im Jahrbuch „Kirche im Osten" 1971 veröffentlichte Bericht H. Roemmichs unter dem Titel „Im Leiden bewährt" (S. 161–206). An diesen reiht sich schließlich der ganz persönlich gehaltene Lebensbericht E. Bachmanns an, in dem vornehmlich über den Aufbau und das Leben der ev.-luth. Gemeinde Akmolinsk und anderer kleiner Gemeinden in Sibirien erzählt wird (S. 209–244).

Der erste Bericht bietet einprägsame Bilder aus der 400jährigen Geschichte des deutschen Luthertums in Rußland. Teilweise wird auf die neuere Forschung Bezug genommen, doch bleiben erklärlicherweise auch manche Lücken. E. Amburgers Arbeiten wie auch die von P. F. Barton vorgelegte Biographie Feßlers (1969) sind nicht ausgewertet. Es gibt einiges zu berichtigen. Der in Leningrad 1925 anwesende Berliner Rektor war nicht R. Seeberg, sondern Karl Holl; Professor Georg Grützmacher, dessen Briefe aus Leningrad demnächst im „Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte" erscheinen, kam aus Münster (nicht Rostock). Die S. 22 abgebildete Petri-Pauli-Kirche in Moskau sieht heute anders aus (sie dient als Filmstudio) und weckt wehmütige Erinnerungen. Roemmich hebt in seinem Beitrag eindrucksvoll heraus, daß trotz allem Leiden, das die Geschichte dieser Kirche kennzeichnet, die Glaubenszuversicht ungebrochen da ist. Wie sie sich ausprägt, kann man bei E. Bachmann nur mit Bewegung nachlesen. Die schlichten Zeugnisse lassen erkennen, was die Verfasser in ihren Überschriften ausdrücken. Bemerkenswert sind auch die neueren Bemühungen von P. Hansen vom Luth. Weltbund, neue Möglichkeiten zu erschließen, von denen der Hrsg. Mitteilung macht. Dem Buch ist weite Verbreitung zu wünschen.

Robert Stupperich

E. Clifford Nelson (ed.), The Lutherans in North America. Fortress Press, Philadelphia 1975. 556 Seiten. Kart. $ 12,95.

Als Gemeinschaftsarbeit der Kirchenhistoriker Theodore G. Tappert, H. George Anderson, August R. Suelflow, Eugene L. Fevold, Fred W. Meuser und E. Clifford Nelson, der auch für die Herausgabe verantwortlich ist, liegt ein neues Standardwerk zur Geschichte des amerikanischen Luthertums vor. Die sechs Mitarbeiter haben das Werk gemeinsam geplant, ihre Beiträge im Entwurf miteinander besprochen und Fachgenossen zur Beratung herangezogen. Auf diese Weise hat das Buch eine beeindruckende formale Einheitlichkeit und inhaltliche Geschlossenheit erhalten. Auch in seiner Gestaltung läßt es viele gute Vorüberlegungen erkennen. So werden mit Hilfe eines breiten Innenrandes die Fußnoten neben und nicht unter den Text (oder gar ans Ende des Buches) gesetzt, Zitate werden durch Fettdruck hervorgehoben, die Kapitel durch viele Unterteile übersichtlich gegliedert. Diesen äußeren Hilfen entsprechen Sprache und Darstellungsweise, die auch den Nichtfachmann ansprechen und zum Weiterlesen reizen.

Inhaltlich ist die Geschichte des Luthertums wohl in keinem Lande komplexer und darum wohl auch schwerer darstellbar als in den USA und Kanada. Nach den bescheidenen und überschaubaren, wenngleich sicher wenig bekannten Anfängen lutherischer Präsenz auf dem nordamerikanischen Kontinent im 16. und 17. Jahrhundert, setzt im 19. Jahrhundert ein rapides Wachstum lutherischer Gemeinden

und Synoden/Kirchen ein. Unterschiedliche ethnische Herkunft, verschiedene Strömungen in Theologie und Frömmigkeit, das Sprachenproblem, europäisches Erbe und neue nordamerikanische Wirklichkeit, neue Kirchwerdung, das Ringen um lutherische Gemeinschaft, die Stellung der Kirche im Unabhängigkeitskrieg, der soziale Auftrag der Kirche in einer neuen, unfertigen Gesellschaft, die Sklavenfrage, die Stellung der Kirche im 1. Weltkrieg, das Ringen um lutherische Identität in einer ungewohnten freikirchlichen Situation und im Gegenüber zum angelsächsischen Protestantismus, etc. – die Liste ließe sich beliebig verlängern – sind Elemente, die diese komplexe Geschichte ausmachen. Sie alle werden in der vorliegenden Darstellung einbezogen und machen dieses Buch zu einer faszinierenden Lektüre. Faszinierend deshalb, weil wir hier Kirchengeschichte anders erfahren als im vertrauten europäischen Rahmen. Gewiß, die Geschichte des amerikanischen Luthertums ist auch ein Stück Fortführung oder Folge der Geschichte des Luthertums in Europa. Das wird in diesem Band sehr deutlich herausgestellt. Gerade auch für deutsche Leser dürfte es aufschlußreich sein, daß das Luthertum in Nordamerika auf sehr viel engere und vielfältigere Weise mit der lutherischen Tradition und Kirche in unserem Lande bis in die Gegenwart hinein verwoben war, als dies allgemein bekannt ist.

Dennoch geschah in Nordamerika so etwas wie eine Neukonstituierung des Luthertums als Kirche und eine durch die neue Situation erzwungene Neubesinnung auf das, was die grundlegende Identität dieses Luthertums ausmacht. Dieser letztlich auch heute noch nicht abgeschlossene Prozeß wird mit seinen vielen theologischen, strukturellen, ethnischen, sprachlichen, sozialen und politischen Komponenten umfassend beschrieben und im Blick auf seine Ursachen wie Konsequenzen analysiert. Daß beim nicht-amerikanischen Leser angesichts der vielen lutherischen Gruppen und Zusammenschlüsse im ausgehenden 19. Jahrhundert eine gewisse Verwirrung eintritt, liegt nicht an der Darstellung, sondern am schrecklichen, wenngleich erklärbaren Strukturwirrwarr des amerikanischen Luthertums, das erst in den letzten Jahrzehnten mit der Einigung in größeren Kirchenkörpern überschaubar geworden ist.

Für den Kirchenhistoriker, aber auch für alle, die sich für den Weg des mit unserer eigenen Geschichte eng verbundenen Luthertums in der Neuen Welt interessieren und dessen Profil näher kennenlernen möchten, ist dieses Buch eine wahre Fundgrube und, es sei wiederholt, eine faszinierende Lektüre.

Günther Gaßmann

Hans Peter Nieß, Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube? Eine Untersuchung der Kirillova Kniga und der Kniga o vere aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. (Kirche im Osten. Monographienreihe Bd. 13.) Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1977. 255 Seiten. Kart. DM 52,–.

Der Verfasser hat das Verdienst, durch gründliche Studien zwei vielzitierte aber wenig gekannte russische Sammelschriften des 17. Jahrhunderts ans Licht gebracht zu haben, „Das Buch Kirills" und „Das Buch vom Glauben". Sie gehen der russischen Kirchenspaltung von 1666 – die 1971 aufgehoben wurde – voraus und dienten beiden Seiten, den gräkophilen Reformern und den russischen Altgläubigen/Altrituellen zur Begründung ihrer Positionen.

Von übergeschichtlicher, ökumenischer Bedeutung ist die Rehabilitierung der seit dem Fall Konstantinopels 1453 unter dem Türkenjoch leidenden griechischen orthodoxen Kirche durch diese Schriften

(S. 152ff.). Im Gegensatz zu 200 Jahren Verfemung der „wegen ihres Unglaubens von den Hagarsöhnen erstürmten Konstantinstadt", des ehemaligen 2. Roms, seitens der Russischen Orthodoxen Kirche stellen diese Schriften das Leiden der griechischen Christen in den Zusammenhang der Nachfolge des leidenden Christus und des Leidensweges Seiner Gemeinde „von Anfang an" und wagen den Satz: „Wo der Hl. Geist ist, dort folgen wie ein Schatten Verfolgung und Kampf". Dies geschieht mit einem Seitenblick auf die zeitgenössische römische Kirche, „die in Ruhe, Reichtum, Freuden und der Macht dieser Welt . . . reich wird . . . Ist es nicht ein Wunder – so lautet vielmehr die Frage – daß die (Griechische) Kirche, obwohl sie von überall her bedrängt wird, den Glauben, den sie von den hl. Aposteln und Vätern empfangen hat, ungebrochen bewahrt?" Dagegen werden Unterschiede der Römer, Lutheraner und Antitrinitarier als Zeichen des kommenden Antichrist gedeutet – was die Altgläubigen dann auch auf die Reformer übertragen haben.

Die Darstellung vermittelt reiche und wohlgeordnete Informationen über die Eigenart der griechischen und der russischen Frömmigkeit, auch in ihrer Auseinandersetzung mit Katholizismus und Protestantismus.

Hildegard Schaeder

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1974. Begründet von Johannes Schneider, herausgegeben von Wolf-Dieter Hauschild und Erwin Wilkens in Verbindung mit Georg Kretschmar und Eduard Lohse. 101. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1977. 588 Seiten. Leinen DM 94,–.

Mit dem Berichtsjahr 1974 gibt sich das „Kirchliche Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland" eine veränderte, für den Benutzer jedoch äußerst vorteilhafte Struktur und Gestalt: feste, auf regelmäßige Berichterstattung angelegte Rubriken gliedern jetzt, was von den kirchlichen Vorgängen und Entwicklungen eines Jahres festgehalten zu werden verdient. Die Rubriken, jede von einem der zuständigen Referenten bearbeitet, sind: Kirchliche und theologische Grundsatzfragen und: Kirche in Staat und Gesellschaft (beides Erwin Wilkens); Ordnung und Gestalt der Kirche: Die neue Grundordnung der EKD (Olaf Lingner); Kirchliches Leben: Auswertung empirischer Untersuchungen (Gudrun Diestel); Theologische Ausbildung und Wissenschaft (Wolf-Dieter Hauschild); Bildung und Erziehung (Heinz Becker); Diakonie (Heinrich-Hermann Ulrich); Innerdeutsche Ökumene. Das Verhältnis zur katholischen Kirche (Wilhelm Gundert); Die Evangelische Kirche in Deutschland und die ökumenische Bewegung (Hanfried Krüger); Die Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland (Reinhart Müller); Mission und Kirchlicher Entwicklungsdienst (Günter Linnenbrink); Kirchliche Statistik (Dieter Rohde) und anhangsweise: Die Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik (Olaf Lingner).

Die Umgestaltung ist ein Gewinn, und wenngleich die früheren von Dr. Dr. Niemeier mustergültig gefertigten Überblicksberichte den Vorteil der großen Gesamtschau hatten, so verspricht doch die neue Anlage eine kontinuierliche Berichterstattung über die verschiedenen Handlungsfelder der EKD. Die vielfältig gewachsenen Verantwortlichkeiten der EKD erfordern eine solche Berichterstattung.

Richard Boeckler

KIRCHEN IM SOZIALISMUS

Kirchen im Sozialismus. Kirche und Staat in den osteuropäischen sozialistischen Republiken. Herausgegeben und bearbeitet von Giovanni Barberini, Martin Stöhr, Erich Weingärtner. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1977. 287 Seiten. Paperback DM 28,–.

Abhandlungen, die seriös über „Kirchen und Staaten in den osteuropäischen sozialistischen Republiken" informieren, gibt es wenige. Was zum Thema erscheint, ist oft – nach Wunsch und Standpunkt verschieden – von Apologetik, Anklage, Besserwisserei oder Selbstrechtfertigung bestimmt.

Um so erfreulicher ist es, daß eine im vergangenen Jahr englisch erschienene Idoc-Dokumentation nunmehr auch in deutscher Übersetzung vorliegt: Das Vorwort behauptet, daß gegenüber der Originalausgabe „aus Raumgründen einige der staatlichen Texte weggelassen, dafür andere Texte aus neuerer Zeit hinzugefügt" worden sind (S. 15). Die Lektüre erbringt, daß diese Beschreibung der redaktionellen Arbeit ein bißchen zu wohlklingend ist für das, was tatsächlich geschehen ist.

Der Band bietet einmal die juristischen Texte, die in den kommunistischen Ländern Ost- und Südosteuropas die Grundlage des Verhältnisses von Staat und Kirche bilden und daher auch das Leben der Christen dort weitgehend prägen. Die Auswahl reicht von Auszügen aus der Verfassung über Vereinbarungen bis hin zu staatlichen Erlassen. Daneben werden dem Leser „aber auch Texte von den verantwortlichen Leitern und Sprechern der dortigen Kirchen" geboten (S. 11). Wer sich über die „Stimme des Kirchenvolks, der Gemeinde, die prophetische Stimme einzelner wie die Stimme der Stummen" (a.a.O.) informieren möchte, ist auf das Literaturverzeichnis angewiesen (allerdings läßt dieses dabei Hilfestellung vermissen).

Den nach Ländern gegliederten Einzeldarstellungen haben die Herausgeber/Bearbeiter vier systematische Teile vorangestellt: 1. „Die marxistische Gesellschaft und die Religion"; 2. „Trennung von Kirche und Staat"; 3. „Aktivitäten der Kirchen" und 4. „Vom Konflikt zur Koexistenz".

Den Länder-Darstellungen folgt ein Anhang „Kirchen und Kirchenmitglieder in Osteuropa", der – wiederum geographisch aufgelistet – Zahlen zur Konfessionszugehörigkeit enthält. In der englischen Ausgabe sind diese Angaben direkt zu den einzelnen Ländern genommen worden, worauf die deutsche Ausgabe verzichtet. Dadurch entsteht eine räumliche wie sachliche Trennung zwischen „Fakten und Zahlen" samt „Kurzer kirchengeschichtlicher Abriß" und jenen Angaben.

Das von Stöhr und Weingärtner verantwortete Vorwort bemüht sich, dem Leser ein paar Hilfen an die Hand zu geben, wie er mit den abgedruckten Gesetzestexten und Erlassen einerseits und den offiziellen bzw. offiziösen Stimmen der Kirchen andererseits umzugehen habe.

Das Buch vermag gewiß dazu beitragen, daß Vorurteile hier über die Situation von Kirchen und Christen in osteuropäischen Ländern – eingegrenzt auf die Beziehungen Staat–Kirche – abgebaut werden können. Und die Lektüre mancher Beiträge wird auch darüber belehren, wie Christen dort die durch den staatlich etablierten Marxismus–Leninismus gesetzte Herausforderung begreifen und aufnehmen. Was fehlt, ist eine Anleitung zum sensibleren Lesen der Texte, zum Wahrnehmen der in ihnen auch ausgedrückten Kritik.

Der Leser des Buches begegnet in den abgedruckten kirchlichen Dokumenten – aufs Ganze gesehen – nicht jener bei uns immer wieder beschworenen hoffnungs-

losen Situation osteuropäischer Christen und Kirchen. Zu lernen, daß und wie christlicher Glaube in diesen Ländern sich redlich bemüht, der situationellen Herausforderung gerecht zu werden, und daß die Begrenzung oder Reglementierung kirchlicher Arbeit und christlichen Engagements (beides vermag er den abgedruckten Gesetzestexten und Erlassen plastisch zu entnehmen) doch nicht das letzte Wort zu dieser Sache sind, könnte eine der Lesefrüchte sein. Christliche Hoffnung und christlicher Einsatz verdanken sich eben nicht der Gewährleistung durch irgendeine menschliche oder staatliche Instanz, sondern sind begründet allein im Herrn der Kirche.

Kritisch sei noch angemerkt, daß die Herausgeber des Buches manche Säumigkeit gegenüber dem vorgelegten Material sich haben zuschulden kommen lassen. So fehlt etwa bei dem auf S. 172 ff. abgedruckten Text der Hinweis darauf, daß es sich um einen Beitrag zur Konsultation der KEK aus dem Jahre 1976 handelt. S. 205 ff. wird ein Aufsatz abgedruckt ohne Mitteilung über Autor und Anlaß. Der Teil Deutsche Demokratische Republik enthält weder „Fakten und Zahlen" noch „Kurzer kirchengeschichtlicher Abriß", im Anhangteil „Kirchen und Kirchenmitglieder" fehlen entsprechende Angaben. Der Leser erfährt nicht, daß die S. 242 ff. abgedruckte Darstellung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR eine Selbstdarstellung ist (daß die Darstellung der einzelnen Landeskirchen daraus entfernt worden ist, wird gleichfalls nicht mitgeteilt), und daß die Beschreibung der römisch-katholischen Kirche in der DDR (S. 247 ff) in KNA vom 30. August 1975 publiziert ist, bleibt unvermerkt. Derartige Pannen und Ungeschicklichkeiten lassen sich gewiß in einer Neuauflage des Buches vermeiden.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Otto Luchterhandt, Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung. (Abhandlungen des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Bd. XXX.) Verlag Wissenschaft und Politik, Köln 1976. 318 Seiten. Leinen DM 48,–.

Zahlreiche Veröffentlichungen sind in den letzten Jahren dem Leben und der Lage der Russischen Orthodoxen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart gewidmet worden. Daß auch in den besten Publikationen dieser Art viele Fragen ungeklärt bleiben mußten, liegt zwar nicht allein, aber doch zu einem erheblichen Teil daran, daß die einschlägigen Rechtsquellen zu wenig bekannt geblieben sind und selbst da, wo man einige der wesentlichsten Rechtsdokumente kannte, stets nur von juristischen Laien unzureichend ausgedeutet wurden.

Der Verf. ist der erste, der Geschichte und gegenwärtige Lage der Kirche in der Sowjetunion aus einer umfassenden Gesamtschau der einschlägigen Rechtsdokumente und der aus ihnen folgenden oder auch ihnen widersprechenden Rechtspraxis zu erklären versucht hat. Den bisher schon weithin bekannten Quellen wie dem Trennungsdekret vom 23. Januar 1918, der Verordnung über religiöse Vereinigungen vom 8. April 1929, den Verfassungen der UdSSR vom 31. Januar 1924 (1929 abgeändert) und von 1936 (die neue Verfassung von 1977 konnte natürlich noch nicht berücksichtigt werden), der Verfassung der RSFSR (Russische Sozialistische Föderative Sowjetrepublik) vom 10. Juli 1918 sowie dem Statut des Moskauer Patriarchats vom 31. Januar 1945 mit seinen einschneidenden Änderungen vom 18. Juli 1961 auf der anderen Seite hat der Verf. eine Reihe von weiteren Rechtsquellen an die Seite gestellt, die ein weitaus differenzierteres Bild der rechtlichen Lage der Russischen Orthodoxen Kirche

vermitteln. Das gilt vor allem für die Verordnung vom 10. Juni 1928, die bereits ein Jahr früher als bisher angenommen die Kirche auf die Kultausübung beschränkte. Das gilt ebenso in besonderer Weise für die Verordnung vom 22. August 1945, die den kirchlichen Exekutivorganen für bestimmte Rechtsakte die ihnen 1918 benommenen Rechte einer juristischen Person gewährte.

Der Verf. hat nach einer Einführung in die historischen und ideologischen Grundlagen in einem zweiten rechtshistorischen Teil die das Verhältnis von Kirche und Staat in der Sowjetunion betreffenden Rechtsquellen und die Rechtspraxis eingehend dargestellt und die Parallelität der rechtlichen Behandlung der Kirche zur allgemeinen politischen Entwicklung der UdSSR gezeigt.

In einem dritten rechtssystematischen Teil sucht er die sowjetische Rechtsentwicklung und -praxis an ihren eigenen Grundlagen zu messen und zu einer Bestimmung des rechtlichen Verhältnisses von Kirche und Staat zu kommen. Definiert man die vorgegebene „Trennung von Kirche und Staat" als das Mindestmaß der Verbindung von Kirche und Staat (weil eine chemisch reine Trennung undurchführbar bleibt), so muß das Verhältnis von Kirche und Staat in der Sowjetunion nach Ansicht des Verf. zutreffender als ein „System der feindlichen staatlichen Kirchenhoheit" beschrieben werden.

Dieses mit innerer Distanz geschriebene Buch gehört in die Hände eines jeden, der die Lage der Kirche und ihr Handeln im engen Rahmen der sowjetischen Religionsgesetzgebung verstehen möchte. Schade, daß kein Register die Benutzung dieser wichtigen Untersuchung erleichtert.

K. Christian Felmy

Josef L. Hromádka, Der Geschichte ins Gesicht sehen. Evangelische und politische Interpretationen der Wirklichkeit. Ausgewählt und herausgegeben von Martin Stöhr. Chr. Kaiser Verlag, München 1977. 362 Seiten. Brosch. DM 29,–.

Josef L. Hromádka gehört ohne Zweifel zu den bedeutendsten Persönlichkeiten neuerer ökumenischer Theologiegeschichte. In seinem eigenen Land war seine Rolle einmalig: mehr als fünfzig Jahre wirkte er orientierend im Zentrum des tschechischen theologischen und kirchlichen Lebens. Und in der Ökumene stand er vor allem seit 1948 als ein theologisch weitgehend respektierter, kirchenpolitisch oft umstrittener Vertreter der „Zweiten Welt" im Vordergrund. Im Vergleich mit diesem persönlichen Renommee verblieb sein vorwiegend tschechisch verfaßtes literarisches Werk vor allem aus der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen außerhalb der Tschechoslowakei weitgehend unbekannt und unzugänglich.

Der Sammelband „Der Geschichte ins Gesicht sehen" versucht für den deutschen Sprachraum diese Lücke zu schließen. Er bietet in einer verantwortbaren Auswahl und in guter Übersetzung (besorgt zum größten Teil von Pfarrer B. Popelář) eine Reihe von Hromádkas Arbeiten, Vorträgen und Memoranden, angefangen mit seiner Habilitationsschrift über die Religionsphilosophie Masaryks (1919) bis zu seinem Memorandum zur sowjetischen Intervention am 21. August 1968.

Die beiden Hauptfronten der Lebensarbeit Hromádkas, sein geschichtspolitisches und theologisches Ringen, werden hier recht gut dokumentiert. Die Mehrzahl der Arbeiten bezieht sich, wie der Titel anzeigt, auf „politische Interpretationen" der Wirklichkeit. Dabei erhält die Auseinandersetzung mit dem Problem des Sozialismus, seiner Idee und seiner Wirklichkeit, ihre Priorität; verständlicherweise, denn gerade in dieser Hinsicht erweist sich Hromádka als theologischer Pionier. Nicht

erst nach 1948, als für ihn die sozialistische Gesellschaft mit ihren Hoffnungen und Enttäuschungen zum bestimmenden Kontext wurde; bereits in der Zeit zwischen den Kriegen spricht er vom „Untergang der liberalen und demokratischen Bourgeoisie" (S. 144) und optiert für die „sozialistische Arbeiterschaft". Es war deshalb kein Opportunismus, wenn Hromádka in seinem Land und in der Ökumene nach 1948 der neuen Gesellschaft mit einem Vorschuß an Vertrauen begegnet – gelegentlich wohl zu großem, doch nie einfach vorbehaltlos. Die im Band gebotene Dokumentation illustriert verschiedene Aspekte dieses Ringens eindrücklich.

Nicht weniger bemerkenswerte Information wird im theologiegeschichtlichen Zusammenhang gebracht. Die Genesis und Ausformung der theologischen Position Hromádkas werden sichtbar. So werden wir in seiner Habilitationsschrift Zeugen eines Erfahrungs- und Erkenntnisprozesses, der erstaunliche Parallelen zum Weg der frühen Dialektiker aufweist, dabei jedoch unmißverständlich und originell aus der Überlieferung und Gegenwart des tschechischen Lebens schöpft. „Die Konzentration unserer Reformatoren auf Christus ist vielleicht ebenso intensiv wie bei Luther, doch die Betonung liegt woanders. Es geht nicht nur um Sündenvergebung, sondern auch darum, daß Liebe und Brüderlichkeit in der Welt möglich werden" (S. 42). Und ein anderer Akzent: „Die Wahrheit liegt nicht nur in der Statik, sondern auch in der Dynamik; sie liegt nicht nur in abstrakten Ideen, sondern auch in der Bewegung, in anschaulichen Fakten, in Ereignissen. Zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Mensch *geschieht* etwas" (S. 86). Hier werden bereits (1919!) die spezifischen Konturen des Denkens Hromádkas sichtbar und die Brücken zu seinem kirchen- und gesellschaftspolitischen Engagement geschlagen.

Martin Stöhr hat den Band mit einem Nachwort, erläuternden Bemerkungen zu einzelnen Stücken und mit ausgewählter Bibliographie gut abgerundet. Zu beanstanden wären nur relativ häufige Druckfehler, welche bei tschechischen Namen und Titeln nicht bloß zur Ausnahme, sondern zur Regel zu werden drohen.

Jan Milič Lochman

SCHRIFTAUSLEGUNG

Eduard Schweizer, Der Brief an die Kolosser. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von Josef Blank, Rudolf Schnackenburg, Eduard Schweizer und Ulrich Wilckens.) Benziger Verlag, Zürich / Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1976. 230 Seiten. Brosch. DM 36,80; Subskr.-Preis DM 29,80.

Eduard Schweizers Kommentar zum Kolosserbrief darf als ein Meisterwerk bezeichnet werden. Das gilt sowohl hinsichtlich der gründlichen historischen und religionsgeschichtlichen Auswertung des Materials als auch hinsichtlich der theologischen Interpretation dieser wichtigen neutestamentlichen Schrift. Darüber hinaus ist die ökumenische Zielsetzung, die mit der Veröffentlichung in der Reihe des „Evangelisch-Katholischen Kommentars" vorgegeben ist, hier vorbildlich verwirklicht.

In einer knapp gehaltenen *Einleitung* werden Fragen behandelt, die die Gemeinde von Kolossä, den Verfasser und die Entstehungszeit betreffen. Hierbei fällt das Hauptgewicht verständlicherweise auf die Verfasserfrage. So eindeutig Schweizer die Auffassung vertritt, daß es sich beim Kolosserbrief um ein pseudonymes Schreiben handelt, das aus mehreren sorgfältig dargelegten Gründen nicht von Paulus selbst verfaßt sein kann, so sehr bemüht er sich andererseits darum,

diesen Brief in die Nähe des Apostels und in dessen Lebenszeit, etwa in die Periode der ephesinischen Haft, hineinzustellen (Timotheus wird als möglicher Verfasser in Erwägung gezogen). Auch wenn besonders der Briefschluß auf eine tatsächliche Situation im Leben des Paulus verweist und als Fälschung kaum verständlich zu machen ist, wenn ferner die These eines überarbeiteten Briefes auf gewisse Schwierigkeiten stößt, wäre hier vielleicht doch stärker das Phänomen der Paulusschule zu berücksichtigen, aus der auch der sachlich eng verwandte Epheserbrief und andere deuteropaulinische Schreiben stammen.

In der *Auslegung* wird jeweils nach Literaturangaben und Übersetzung eine Analyse der Einzelabschnitte durchgeführt, dann eine alle Einzelheiten aufgreifende Auslegung mit einer theologischen Zusammenfassung geboten. Dabei wird folgende Gliederung des Briefes vorgenommen: 1,1–8 Briefeingang; 1,9–2,23 Grundlegung; 3,1–4,6 Leben aus Glauben; 4,7–18 Grüße. An den für die Auslegung wesentlichen Stellen werden exkursartige Ausführungen eingeschaltet, so daß alle Detailfragen eine sorgfältige Behandlung erfahren. Dazu kommen noch zwei ausführliche Exkurse über die kolossische Philosophie und die Haustafeln. Gerade im Blick auf die in Kolossä aufgetretene Irrlehre hat Schweizer wesentliche neue Erkenntnisse gewonnen, die er schon 1970 in der Festschrift „Verborum Veritas" für Gustav Stählin veröffentlicht hatte, die jetzt vollends ihre Tragfähigkeit und ihre Bedeutung für das Gesamtverständnis des Briefes erweisen. Im übrigen zeigt die Auslegung sehr schön, wie in diesem urchristlichen Dokument Tradition übernommen und neu ausgelegt wird. Gegenüber der Weltangst der Umwelt und ebenso gegenüber dem Rückzug in eine mysterienhaft erlebte Welt des Religiösen werden die angesprochenen Christen auf die Schöpfung Gottes verwiesen, die in Christus Versöhnung und Zukunft hat. Dies muß aber auch lebensmäßig in konkreter Verantwortung bewährt werden, wobei insbesondere auf Christi Kreuz verwiesen wird, weil hiermit die geschichtliche Bindung des Glaubens am deutlichsten hervortritt.

Ein Novum ist innerhalb des EKK die Berücksichtigung der *Wirkungsgeschichte*. Eine neutestamentliche Schrift kann in ihrer Bedeutung für die Gegenwart nicht restlos verstanden werden, wenn die dadurch ausgelöste oder direkt bewirkte kirchliche Tradition unberücksichtigt bleibt. Dies kann natürlich nur in Auswahl geschehen. Aber dem Kommentator ist es doch glänzend gelungen, anhand zentraler Probleme der Christologie, der Soteriologie und der Ethik wichtige Fragestellungen im Zusammenhang mit der Kirchen- und Dogmengeschichte herauszuarbeiten. Sehr gründlich wird z. B. das jahrhundertelange Ringen um eine Allversöhnungslehre behandelt, bis hin zu der neueren Diskussion über eine kosmische Christologie und über „anonyme Christen".

Abschließend gibt Schweizer noch einen *Ausblick*, in dem er zusammenfassend erörtert: Der Kolosserbrief in der Geschichte, der Kolosserbrief in seiner Situation, der Kolosserbrief heute. Bei der Gegenwartsbedeutung des Kolosserbriefs wird vor allem darauf hingewiesen, daß die Weltangst auch in unserer Zeit wieder eine beherrschende Rolle spielt. Angesichts dieser Situation will, ähnlich wie im Kolosserbrief, einerseits doxologisch das Herrsein Christi über Gemeinde und Welt zur Sprache gebracht werden, denn der Gottesdienst ist „Ursprung wirklicher und welterneuernder Kraft" (S. 223), und es will andererseits im Offensein für die moderne Welt die ethische Verantwortung wahrgenommen sein, weil dies ein entscheidendes Zeugnis für Gottes Liebeswillen mit der Welt ist.

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um einen Kommentar, der für den wissenschaftlich arbeitenden Theologen ebenso wie für den Pfarrer und Religionslehrer überaus hilfreich ist. Man spürt es der Einzelauslegung an, daß, wie der Verfasser im Vorwort sagt, „kein Abschnitt geschrieben worden ist, ohne vorher gepredigt zu werden" (S. 9).

Ferdinand Hahn

MISSION

George W. Peters, Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag. Eine Theologie der Mission. (TELOS-Bücher Nr. 1800.) Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell 1977. 392 Seiten. Paperback DM 28,50.

An missionstheologischen Entwürfen herrscht heutzutage kein Mangel – was nicht heißen soll, daß für neue, vielleicht auch neuartige Stimmen in diesem Chor kein Raum wäre. Schwierig wird es freilich dann, wenn eine neue Stimme sich damit einführt, daß sie die Mehrzahl der anderen in Bausch und Bogen disqualifiziert. So schreibt G. W. Peters im amerikanischen Original seines Buchs, erschienen 1972, den lapidaren Satz: „Theologen und Missionswissenschaftler haben die gesicherte biblische Basis verlassen", was dann zwangsläufig zu dem heute herrschenden Zustand „äußerster Verwirrung, ja Ratlosigkeit" in Mission und Missionswissenschaft geführt habe (S. 355). Die hier anzuzeigende deutsche Übersetzung hat diesen Satz zwar nicht übernommen. Das Werk als ganzes gibt aber keinen Anlaß zu der Vermutung, daß der Verf. inzwischen sein Pauschalurteil geändert hätte. Er schreibt explizit und implizit mit der Absicht, seinerseits das zu liefern, was *allein* – gemäß dem englischen Originaltitel – als eine „biblische Theologie der Mission" bezeichnet zu werden verdient.

Der Anspruch wird in drei Arbeitsgängen eingelöst: einer „biblischen Grundlegung" der Mission, einer „biblischen Entfaltung" und einer Darstellung der „biblischen Mittel der Mission und ihrer Kräfte". Der Versuch, die Beziehung auf die biblischen Zeugnisse durchgängig herzustellen, sie also nicht nur einem exegetischen Vorspann zuzuweisen, verdient alle Anerkennung. Man wird annehmen können, daß schon aus diesem Grund das Werk des biblisch fest gegründeten, dazu aus langjähriger Erfahrung sprechenden amerikanischen Missionsexperten auch in den Kreisen der deutschsprachigen evangelikalen Missionen bald autoritativen Rang gewinnen wird, zumal die Übersetzung, von einigen Unebenheiten abgesehen („Totalität des Kosmosses", S. 368) gut gelungen ist. Auch da, wo man die Ausgangsposition des Verf. nicht teilt, kann der Anstoß zu immer erneuter Vergewisserung des biblischen Grundes der Mission notwendig und hilfreich sein. Man muß freilich wissen, was man in Kauf nimmt: eine Missionstheologie, in der von Männern wie Walter Freytag oder Karl Hartenstein, Bengt Sundkler, Olav Myklebust oder Pierce Beaver – um nur einige aus der Generation des Verf. zu nennen – nicht einmal die Namen vorkommen; in der nahezu alle hermeneutischen und exegetischen Probleme, die im Zusammenhang mit einer biblischen Grundlegung der Mission seit Jahrzehnten doch auch in evangelikalen Kreisen diskutiert werden, resolut ignoriert werden; in der die Arbeit selbst vergleichsweise konservativer Exegeten wie Oscar Cullmann, Paul Minear, Joachim Jeremias, David Bosch, Ferdinand Hahn mit Stillschweigen übergangen wird; eine Missionslehre schließlich, in der, trotz einiger Aphorismen über Partnerschaft (S. 251 ff.), die Kirchen der Dritten Welt ein kümmerliches Schattendasein fristen und ihr eigener Beitrag zu dem großen Thema vor

dem – sit venia verbo – Herrschaftswissen des westlichen Missionars keine Chance bekommt. Die aufrichtige Absicht des Verf., eine nach seinem Ermessen „biblische" Missionstheologie zu entwerfen, braucht nicht bezweifelt zu werden. Ebensowenig wird man vielen Ergebnissen der Untersuchung im einzelnen den Respekt versagen. Als Beitrag zu einem fortdauernden Gespräch ist das Werk jedoch nur sehr bedingt geeignet.

Hans-Werner Gensichen

SÜDAFRIKA

Reinhard Rode (Hrsg.), Der Konflikt im Südlichen Afrika. Analysen, Diskussionen, Strategien. (Reihe Entwicklung und Frieden, Materialien, Bd. 6.) Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977. 301 Seiten. Paperback DM 27,50.

Das Buch ist eine sehr wichtige und notwendige Weiterführung des soeben besprochenen und der anderen aus der Reihe „Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika". Zum einen hat der Konflikt im Südlichen Afrika an Aktualität gewonnen (neues Vorwort des Hrsg., S. VII ff.), zum anderen werden hier die Studien des Forschungsprojekts Südliches Afrika nicht nur deutschen Interessierten, sondern vor allem unmittelbar Beteiligten zur Diskussion vorgelegt. Es handelt sich um leicht redigierte und damit hilfreich zusammengestellte Berichte von zwei Konferenzen aus dem Jahr 1975, bei denen die Leiter und Mitarbeiter des Forschungsprojekts auf Einladung des katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden mit afrikanischen und deutschen Gästen aus Regierung, Politik, Gesellschaft, Verbänden, Wirtschaft und Kirchen die Themen des Forschungsprojekts in Klausurtagung mit sinnvoll gestalteter Gesprächsführung diskutiert haben (Teilnehmerlisten S. 295 ff.). Die Haltung von Schwarzafrikanern und das Ausreiseverbot der südafrikanischen Regierung brachten es mit sich, daß bei der Konferenz in München (10. bis 12. Juni 1975) aus Südafrika nur weiße Gäste anwesend waren, bei der Konferenz in Bad Honnef (1. Dezember 1975) verschiedene Vertreter Schwarzafrikas und ein Vertreter des African National Congress.

Die Konferenzberichte geben kurze Zusammenfassungen der vorgetragenen Referate und Thesen und geschickt dargebotene Ausschnitte aus der Diskussion. So eignet sich das Buch auch sehr gut zur Einführung in die Situation im Südlichen Afrika und vor allem zur Übersicht über den Stand des Gesprächs.

Ein Vergleich der beiden Konferenzen gibt wesentliche Einblicke in die verschiedene Dynamik je nach Teilnehmerkreis. Europäische Leser bekommen da eine Lektion, wie sie auch im ökumenischen Gespräch immer wieder vermittelt wird. Entscheidend ist die Frage, wie in Deutschland die „Betroffenheit" (S. 213, 227 und 258) in Sachen Südafrika geweckt und erhalten werden kann, wie das Grundproblem des Verhältnisses von Menschen zu Menschen (S. 125, 148, 197 und 246) erhellt und beurteilt werden kann und welche Strategie zur Veränderung auf verschiedenen Gebieten empfohlen werden kann bzw. sich aufdrängt (S. 205 ff., 223 ff., 231 f. und 249 f.). Klar muß vor allem das Ziel der Veränderung, des Wandels sein (S. 206 f.). Viele Vertreter der Kirchen, vor allem der röm.-kath. Kirche, haben an den Gesprächen teilgenommen, dementsprechend ist in den beiden Berichten viel von der Rolle der Kirchen die Rede. Es zeigt sich wieder, daß eine Reduktion des südafrikanischen Problems auf die wirtschaftliche, enggefaßt politische oder auch enggefaßt gesellschaftliche Seite auch den Lösungsweg verengt.

Entscheidende Anstöße zum wirklichen Wandel können von den Christen kom-

men, wenn sie „wie Jeremia" auftreten (S. 125, 161, vgl. 119, 160). Das Buch ist sehr gut versorgt; sinnentstellende Druckfehler: Anm. S. 25 verweist auf S. *29;* Namen: Basson (S. 25 Anm.); Burgess Carr (S. 149, Z. 8); Makatini (S. 301). Anhang 1 bringt ausgewählte Stellungnahmen zur Politik der Kirchen in der Bundesrepublik, Anhang 2 Materialien relevant für die beiden Konferenzen. Hilfreiches Personenregister.

Henning Schlimm

Franz Ansprenger / Ernst-Otto Czempiel, Südafrika in der Politik Großbritanniens und der USA. (Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika, Entwicklung und Frieden, Wissenschaftliche Reihe, Bd. 11.) Chr. Kaiser Verlag München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977. 164 Seiten. Paperback DM 19,50.

In der Reihe Entwicklung und Frieden wird hier die wissenschaftliche Untersuchung der Akteure im Konfliktfeld Südliches Afrika fortgesetzt durch eine Studie über die „Rolle Großbritanniens und der USA" (vgl. die Rezensionen in ÖR H. 4 / 1976, S. 574–576). Wie auch bei den früheren Studien ist bei dieser immer die Rolle der Bundesrepublik im Blick, *wir* sind hier vor allem angesprochen (Vorwort der Herausgeber, S. V–VIII). Dies erklärte Ziel kommt in dieser Studie direkter zum Ausdruck als bei den früheren (vgl. z.B. S. 4–9). Auch die Rolle der Kirche ist klarer im Gespräch, wie es sich aus dem Thema ergibt. Dabei wird deutlich, wie sehr es beim Studium der Situation und beim Planen und Handeln zur Veränderung an der Gemeinsamkeit (wenigstens der „kleinen" Ökumene des Westens, S. 140) fehlt und welche Möglichkeiten hier liegen! Beide Autoren beschränken sich im wesentlichen auf die Analyse. Daß die Konfliktlösung dabei immer mitgemeint ist, ergibt sich schon aus den vielen offenen Fragen, den erstaunlichen Versäumnissen, der schuldhaften Ausnutzung der Verhältnisse und den vielen Verlegenheiten, die hier mit Geschick und innerer Beteiligung aufgezeigt werden.

Im ersten Teil beschreibt F. Ansprenger die Südafrikapolitik in Großbritannien 1970 bis 1975. Neben der Militär- und Sportpolitik nimmt dabei das Kapitel Wirtschaftspolitik den breitesten Raum ein. Ein paar Bemerkungen zu Problemen einer britischen Gesamtpolitik schließen die Studie ab. Das Ergebnis ist im wesentlichen negativ: wohl zeigt sich in der britischen Öffentlichkeit eine klare Alternative für Einwirkung auf Südafrika (sie reicht von Boykott auf der einen bis „constructive engagement" in bestehenden Kooperationsstrukturen auf der anderen Seite), aber die Regierung trifft kaum eine Entscheidung für eine kohärente Gesamtpolitik gegenüber Südafrika.

E.-O. Czempiels Beitrag analysiert die Südafrikapolitik der Vereinigten Staaten 1970 bis 1975. Sie folgt (schon seit Kennedy) dem Leitwort „Kommunikation" und ist entscheidend durch wirtschaftliche Zusammenarbeit geprägt (Investitionen und Handel, mit beträchtlichen Gewinnen). Kritische Stimmen kommen im wesentlichen von den Afro-Amerikanern (S. 112ff. und 115) und von den Kirchen (S. 135ff.). Solche Ansätze könnten, vor allem wenn sie von außen unterstützt werden, zu einer Korrektur der Situation in den USA und damit im Südlichen Afrika entscheidend beitragen. Der Zwiespalt zwischen dem Sagen und dem Tun muß sich schließen.

Das Buch ist gut versorgt (einige Druckfehler in englischen Texten; S. 121, Z. 6: *1969;* S. 124, Z. 14: *süd*afrikanische Regierung) und ein ganz wichtiger Beitrag zu unserer Kenntnis der Zusammenhänge eines Konflikts, den wir mitverschuldet haben und den wir mitlösen müssen.

Henning Schlimm

NACHARBEIT NAIROBI

Heinrich Brüggemann / Klaus v. Stieglitz, (Hrsg.), Die Empfehlungen von Nairobi. Hinweise zur Aneignung ökumenischer Erkenntnisse und Erfahrungen. (Materialien für den Dienst der Evangelischen Kirche von Westfalen, Reihe C, Heft 3.) Robert Bechauf, Bielefeld 1977. 82 Seiten. (Erhältlich beim Landeskirchamt Bielefeld) kostenlos.

Kenner der Szene haben es nach der Vollversammlung sofort gesagt: Nairobi 1975 birgt in sich die Kraft einer Langzeitwirkung. Man stelle sich darauf ein. Der ganze Christus, konziliare Gemeinschaft, Dialog, Erziehung und Befreiung, Menschenrechte, Technik und Lebensstil: Einzelnes wie Grundsätzliches will erst einmal hineingenommen werden in unsere kirchlichen Lebensbezüge, um zu wirken, anzuspornen, zu verändern. Was dabei dann herauskommen kann, läßt sich an diesem Arbeitsheft ablesen. Anregungen, Hinweise, Textproben zu den Nairobi-Sektionsthemen – und das alles selbst schon ein Stück Aneignung dessen, was diese Vollversammlung bedeutet. Hans Thimme (S. 10) trifft genau die Erfahrung, die das Arbeitsheft in allen seinen Passagen widerspiegelt: „Wir werden soviel ökumenisch profitieren, als wir ökumenisch investieren."

Richard Boeckler

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer André Birmélé, 8, rue Gustave-Klotz, F-67000 Straßburg / Pastor Dr. Richard Boeckler, Friedrichstraße 2—6, F-6000 Frankfurt / Pfarrer Heinrich Brüggemann, Beurhausstraße 75, 4600 Dortmund / Rev. Dwain C. Epps, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Dr. K. Christian Felmy, Cadolzburger Straße 8, 8501 Wachendorf / Präsident Dr. Günther Gaßmann, Richard-Wagner-Straße 26, 3000 Hannover / Professor D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstraße 1, 6900 Heidelberg / Professor Dr. Ferdinand Hahn, Eibseeweg 6, 8031 Gröbenzell / Pfarrer Uwe-Peter Heidingsfeld, Jebensstraße 3, 1000 Berlin 12 / Pfarrerin Susanne Kahl, Jebensstraße 3, 1000 Berlin 12 / Professor Dr. F.-W. Kantzenbach, Meisenweg 14, 8806 Neuendettelsau / Professor Dr. Werner Küppers, Paul-Lechler-Straße 11, 7400 Tübingen / Professor Dr. Jan M. Lochman, Largitzenstraße 62, CH-4056 Basel / OKR Karl-Ernst Neisel, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt / Dr. Vinzenz Pfnür, Sudhoff 38, 4400 Münster / Professor Dr. Trutz Rendtorff, Linastraße 3, 8000 München 71 / Professor Dr. Hildegard Schaeder, Georg-Treser-Straße 38, 6000 Frankfurt / Pfarrer Henning Schlimm, Zinzendorfplatz 9, 7744 Königsfeld / Dr. Klaus Schmidt, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt / Landessuperintendent Dr. Kurt Schmidt-Clausen, Bismarckstraße 8, 4500 Osnabrück / Professor Dr. Heinz Schütte, Malteserweg 3, 5305 Alfter-Oedekoven / Professor Dr. Wolfgang Schweitzer, Offenburger Straße 14, 4800 Bielefeld 12 / Professor Dr. Josef Smolik, Belgická 22, Prag 2, ČSSR / Professor D. Dr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster / Dr. Franz Wolfinger, Königinstraße 77, 8000 München 22.

Dem für die Zukunft der ökumenischen Bewegung schlechthin entscheidenden Kriterium, der Rezeption ökumenischer Konsensustexte durch die Kirchen, gelten die ersten beiden Beiträge dieses Heftes von Kurt Schmidt-Clausen und Franz Wolfinger. Hier stehen wir noch am Anfang eines Denk- und Aktionsprozesses, der alle Kirchen und Konfessionen in gleicher Weise betrifft und nach der Ernsthaftigkeit ihres ökumenischen Engagements fragt. Der Artikel von Peter Manns über die Confessio Augustana in Heft 4/1977 hat die Stellungnahmen von Heinz Schütte und Vinzenz Pfnür herausgefordert, denen wir gerne Raum geben. Auch hier sind in These und Antithese Überlegungen in Fluß geraten, die trotz gewisser Schärfen zur Klärung des gemeinsamen ökumenischen Weges unerläßlich sind.

Dem Versuch, für das Verhalten des Christen im wirtschaftlichen und politischen Bereich Orientierungspunkte zu setzen, sind die Ausführungen von Richard Boeckler, Wolfgang Schweitzer und Dwain C. Epps gewidmet. Letztlich gehört auch Josef Smolik mit seiner Standortbestimmung der „bekennenden Gemeinde in der ČSSR" dazu. Es handelt sich um seinen überarbeiteten Diskussionsbeitrag im Rahmen des Podiumsgesprächs zu dem Thema „Bekennende Gemeinschaft" auf der letzten Zentralausschußsitzung des ÖRK.

Klaus Schmidt schließlich berichtet über das von der Ökumenischen Centrale angebotene langfristige Arbeitsthema für die innerdeutsche Ökumene „Erfahrbarkeit des Glaubens", die bisher gemachten Erfahrungen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für eine fruchtbare Weiterarbeit. Sonderdruck pro Stück DM 1,–.

Von den unter „Dokumente und Berichte" abgedruckten Thesen des Ökumenischen Ausschusses der VELKD „Das Amt im ökumenischen Kontext" stehen in beschränkter Zahl Sonderdrucke (pro Stück DM 1,–) zur Verfügung. Ökumenische Vorgänge im lateinamerikanischen Raum – für die meisten leider ein weißer Fleck auf der ökumenischen Landkarte – zeigt fachkundig Karl-Ernst Neisel auf.

Abschließend gibt Heinrich Brüggemann einen ebenso instruktiven wie kritischen Bericht über die von der KEK veranstaltete Konsultation in Sofia, die sich mit der „Konziliarität" im europäischen Kontext beschäftigte – sicherlich weit mehr als nur ein Konferenzbericht, sondern Anstoß und Hilfe für weiteres Nachdenken über einen immer noch umstrittenen Versuch der Definition ökumenischer Gemeinschafts- und Zielbeschreibung.

Kg.

Kirche in der NS-Zeit

Ulrich von Hehl
Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945
Reihe B: Forschungen Bd. 23 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
XXX + 270 S. mit 3 Abb. Kt. DM 64,–
Die Arbeit untersucht den Ablauf des Kirchenkampfes im Rheinland am Beispiel des Erzbistums Köln, dessen führende Rolle in der weltanschaulichen Abwehr des Nationalsozialismus deutlich wird.

Bernhard Stasiewski (Hg.)
Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945
Band III: 1935–1936
Reihe A: Quellen Bd. 25 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
Ca. 432 S. Ln. Ca. DM 88,–
Band III der Akten deutscher Bischöfe bietet auf Grund der kirchlichen und staatlichen Akten einen Einblick in die innerkirchliche Situation des deutschen Katholizismus vom Oktober 1935 bis 1936.

Klaus Volkmann
Die Rechtsprechung staatlicher Gerichte in Kirchensachen 1933–1945
Reihe B: Forschungen Bd. 24 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
Ca. 256 S. Kt. Ca. DM 56,–
Erstmals wird eine Untersuchung der Rechtsprechung des nationalsozialistischen Deutschland in kirchlichen Angelegenheiten vorgelegt. Sie unterstreicht die Abhängigkeit der Rechtsprechungstätigkeit von den politischen Gegebenheiten und leistet einen Beitrag zur Forschung des Verhältnisses Kirche – Staat im Nationalsozialismus.

GRÜNEWALD

Raimund Baumgärtner
Weltanschauungskampf im Dritten Reich
Die Auseinandersetzungen der Kirchen mit Alfred Rosenberg
Reihe B: Forschungen Bd. 22 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
XXXII + 276 S. Kt. DM 68,–

Barbara Schellenberger
Katholische Jugend und Drittes Reich
Eine Geschichte des katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz
Reihe B: Forschungen Bd. 17 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
XXVII + 202 S. Kt. DM 54,–

Heinrich Küppers
Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitlerdiktatur
Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Volksschullehrerstandes
Reihe B: Forschungen Bd. 18 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
XXX + 202 S. Kt. DM 54,–

Bitte verlangen Sie Sonderprospekt

Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

blätter des iz3w

blätter des informationszentrums dritte welt

Themen der letzten Nummern waren:

+ Produktionsverlagerung und Arbeitslosigkeit in der BRD + Außenpolitik der VR China + UNCTAD IV – Veränderung für die Dritte Welt? + Das neue Weltbankprogramm + Nestle - Babykiller + Afrikanische Entwicklungsmodelle + Arbeitsaufenthalt auf Kuba + Pressekampagne gegen Kampuchea + Frauen in der Dritten Welt + Aufbau in kürzlich befreiten Ländern + Ökonomischer Völkermord in Chile + Aktionen: Dritte Welt Handel + Tansania: Bürokratie behindert sozialistische Entwicklung + Dritte Welt im Spiegel der Massenmedien + Unterdrückung der Indios in Südamerika + Malaysia: Kampf um Wohnraum + Medizin in der Dritten Welt + Probleme landwirtschaftlicher Entwicklung.

Die in 8 Ausgaben pro Jahr erscheinende Zeitschrift
+ berichtet über die Lage der Dritten Welt, die Ursachen ihrer „Unterentwicklung" und über den Widerstand der unterdrückten Völker und Nationen
+ gibt Aufschluß über den Zusammenhang zwischen der kapitalistischen Wirtschaftsstruktur hier und dem Elend der Massen in der Dritten Welt
+ beleuchtet die „Entwicklungshilfe", ihre Hintergründe und Auswirkungen
+ setzt sich mit den Vorstellungen der bürgerlichen Entwicklungsländertheorie und -politik auseinander
+ berichtet über den Befreiungskampf der Völker in der Dritten Welt und den Aufbau unabhängiger, fortschrittlicher Staaten
+ will zu praktischer Solidarität mit dem Kampf der Dritten Welt um Freiheit und Unabhängigkeit anregen
+ gibt Hinweise und Erfahrungsberichte aus der Solidaritätsarbeit.

Jahresabonnement bei 8 Nummern mit 40 - 60 Seiten: DM 28,– / öS 200,– / Sfr 28,80 (für Studenten, Zivildienstleistende und andere einkommensschwache Gruppen nach Selbsteinschätzung: DM 20,– / öS 140,– / Sfr 20,40).

Informationszentrum Dritte Welt,
Postfach 5328, D-7800 Freiburg
Telefon: 0761 / 7 40 03

Bitte fordern Sie ein Probeexemplar an.

Zwei Jahre später

Überblick über die gegenwärtige Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen

VON KONRAD RAISER

I.

Zwei Jahre sind vergangen seit der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi. Allmählich lassen sich Bedeutung und Auswirkungen dieser Vollversammlung für die ökumenische Bewegung und insbesondere den Ökumenischen Rat der Kirchen abschätzen. In einem Kommentar über die letzte Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates im August 1977 sprach Hans Norbert Janowski von der Tendenz und dem Bedürfnis, „welche sich spätestens seit der Weltkirchenkonferenz in Nairobi in der ökumenischen Bewegung immer mehr Geltung verschaffen: Die Kirchen wollen auf dem eingeschlagenen Weg zur konziliaren Gemeinschaft enger zusammenrücken" (Evangelische Kommentare 9/77, 514). Janowski verweist zur Begründung seiner These einerseits auf den Brief des Zentralausschusses an die Kirchen zum Thema „Bekennende Gemeinschaft" — ein Brief mit einem ungewöhnlich breiten und positiven Echo bis in die Gemeinden hinein — und zum anderen auf die Diskussion über die Aufnahme der ökumenischen Konsensus-Texte zu Taufe, Eucharistie und Amt in den Kirchen.

Ein wenig später heißt es im selben Kommentar: „Die ökumenische Bewegung hat sich von Anfang an als eine Bewegung der Kirchen verstanden. Wenn die Kirchen diese Absicht jetzt ernster nehmen und mehr zusammenrücken wollen, könnte eine Verkirchlichung des Ökumenischen Rates und seiner Gremien die Folge sein. Im Lichte dieser Entwicklung entstünde freilich ein Schlagschatten: Der Ökumenische Rat könnte sich zu einer Art Koordinationsbehörde oder zu einem Dachverband der ökumenischen Kirchen verwandeln" (a. a. O.). Und nach einem Blick auf die vom Zentralausschuß verabschiedeten Stellungnahmen sowie die Programmplanungen und Aktivitäten des Ökumenischen Rates kommt Janowski zu dem Schluß: „Man ist einerseits vorsichtiger im Umgang mit brisanten Problemen geworden. Andererseits wird dafür der Preis zu zahlen sein, daß das ebenso streitbare wie umstrittene Vorpreschen, das häufig genug notwendige Signale setzte, durch eine langsamere Gangart abgelöst werden dürfte, welche weniger inspirierend und mitreißend wirkt" (a. a. O.).

Diese Beobachtungen scheinen mir zum Ausdruck zu bringen, was wohl vielen Betrachtern der ökumenischen Szene im Blick auf die gegenwärtige Situation des

Ökumenischen Rates der Kirchen durch den Kopf geht. Janowski beschreibt sicher zutreffend gewisse Veränderungen nach der Vollversammlung in Nairobi. Seine Sorge, „das produktive Ärgernis Weltkirchenrat könnte so zur Vermittlungsbürokratie domestiziert werden", sollte ebenfalls nicht einfach beiseite geschoben werden. Wohin wird die weitere Reise gehen? Die ökumenische Bewegung steht vor einem neuen Schritt ihrer Entwicklung. Dazu noch ein letztes Mal Janowski: „Die Suche nach Einheit nimmt verbindlichere Formen an; sie löst jedoch auch Unbehagen aus: Wird die sich anbahnende Verkirchlichung das Charisma der ökumenischen Bewegung, Konflikte zu organisieren und zu bewältigen, stärken oder stillegen?" (a. a. O. 515)

In dieser Frage ist eine der zentralen Aufgaben für die ökumenische Bewegung in der vor uns liegenden Phase formuliert. Die sogenannte „Verkirchlichung" der ökumenischen Bewegung war und ist notwendig, und nicht alle Konflikte verdienen es, organisiert zu werden. Verkirchlichung heißt doch in erster Linie, daß die ökumenische Herausforderung endgültig in die Kirchen hineingetragen wird und daß damit der Ökumenische Rat immer mehr zu dem wird, was er nach seiner Verfassung und seinem Selbstverständnis von Anfang an hat sein wollen: ein Rat, eine Gemeinschaft von Kirchen. Das ökumenische Problem, die Zukunft der ökumenischen Bewegung wird durch diese Aufgabenstellung in direkter Weise identifiziert mit der Frage nach der Zukunft der Kirchen. Mit den Worten von Ernst Lange: „Aus dem Spiel mit der ökumenischen Möglichkeit ist der Ernstfall des Glaubens geworden."

Die allenthalben aufgebrochene Diskussion über „ökumenische Didaktik" ist nur eines der Indizien dafür, daß die ökumenische Bewegung mehr und mehr aus dem Reservat der Spezialisten oder Enthusiasten ausbricht und eindringt in den Alltag kirchlichen Lebens. Besuchergruppen im Ökumenischen Zentrum in Genf fragen immer wieder nach der Relevanz der ökumenischen Arbeit für das Leben ihrer Gemeinden. Sie sind nicht selten erstaunt, wenn man sie darauf hinweist, daß schon diese Frage und die darin zum Ausdruck kommende Erwartung noch vor wenigen Jahren keineswegs selbstverständlich gewesen wären.

Inzwischen ist gerade die ökumenische Bewegung in vielen Kirchen zum Katalysator für innerkirchliche Konflikte geworden. Sie dient als Grundlage oder auch als Rückendeckung und manchmal sogar als Vorwand, um Fragen nach Gestalt und Auftrag der Kirche zu stellen. Es sollte nicht verwundern, daß dabei hin und wieder verzerrte Fronten entstehen. Entscheidend ist allein, ob der Impuls zur Erneuerung der Kirche durchgehalten werden kann oder verlorengeht. Die Frage nach den Zielen und den Methoden der ökumenischen Arbeit wird neu gestellt. Es ist nicht nur ein Zufall, daß in zunehmendem Maße das Stichwort „Gemeinschaft" (koinonia) an die Stelle des traditionellen Stichwortes der „Einheit" tritt.

Die beiden Briefe des Zentralausschusses zu den Themen „Auf Gemeinschaft verpflichtet" (1972) und „Bekennende Gemeinschaft" (1977) markieren diese Entwicklung. Der Horizont der Wahrnehmung von ökumenischen Fragen hat sich verändert und erweitert. Ökumene hat es nicht mehr nur und in erster Linie mit dem Verhältnis der verfaßten Kirchen zueinander zu tun. Mehr und mehr richtet sich die ökumenische Diskussion auf die Fragen nach der Qualität und Disziplin der Gemeinschaft in und zwischen den Kirchen.

Janowski hat schon recht: Die Kirchen wollen auf dem eingeschlagenen Weg zur konziliaren Gemeinschaft enger zusammenrücken. „Konziliare Gemeinschaft" wird bis auf weiteres das zentrale Stichwort bleiben. Zur Verdeutlichung sei noch einmal der Bericht der zweiten Sektion in Nairobi zitiert: „Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (local churches) zu verstehen, die ihrerseits vereinigt sind. ... Der Begriff ‚konziliare Gemeinschaft' ist häufig mißverstanden worden. ... Er bringt in erster Linie die Einheit von Kirchen zum Ausdruck, die durch Raum, Kultur und Zeit voneinander getrennt sind. ... Er bezeichnet ferner eine Qualität des Lebens innerhalb jeder Einzelkirche" (Bericht aus Nairobi 75, 26, 27).

Diesem neuen Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung ist seit einigen Jahren das Gegenmodell der „versöhnten Verschiedenheit" gegenübergestellt worden. Es hat seinen Ort in den Begegnungen und Lehrgesprächen zwischen den großen Konfessionen, insbesondere den katholischen, orthodoxen, lutherischen und anglikanischen Kirchenfamilien. Die Sechste Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1977 in Daressalaam erläuterte das Konzept folgendermaßen: „Es soll zum Ausdruck bringen, daß die konfessionellen Ausprägungen christlichen Glaubens in ihrer Verschiedenheit einen bleibenden Wert besitzen, daß diese Verschiedenheiten aber, wenn sie gemeinsam auf die Mitte der Heilsbotschaft und des christlichen Glaubens bezogen sind und diese Mitte nicht in Frage stellen, ihren trennenden Charakter verlieren und miteinander versöhnt werden können zu einer verpflichteten ökumenischen Gemeinschaft, die in sich auch konfessionelle Gliederungen bewahrt" (Daressalaam 1977, epd-Dokumentation Band 18, 205). Gemeinschaft von in sich geeinten Ortskirchen oder wechselseitige Anerkennung von konfessionellen Identitäten? Damit ist eine Frage und ein Konflikt wieder aufgebrochen, die bereits vor der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen leidenschaftlich diskutiert wurden. Die Frage gewinnt neue Dringlichkeit, seit deutlich ist, daß die römisch-katholische Kirche ihr ökumenisches Engagement von der Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen auf die interkonfessionellen Lehrgespräche verlagert hat. Konziliare oder konfessionelle Ökumene: Gibt es eine konstruktive Vermittlung zwischen diesen unterschiedlichen Zielvorstellungen? Die Frage sollte nicht allein zwischen den

Repräsentanten der jeweiligen internationalen Zusammenschlüsse verhandelt werden, wie dies zum Beispiel im Oktober dieses Jahres bei einer Begegnung zwischen Vertretern konfessioneller Weltbünde und des ÖRK geschehen wird. Die Frage richtet sich ebensosehr an die Kirchen und ihre Gemeinden selbst. Die Verkirchlichung des ÖRK ist unausweichlich und notwendig. Aber sie muß nicht mit gleicher Notwendigkeit eine Konfessionalisierung der ökumenischen Bewegung zur Folge haben. Auch für die Kirchen gilt, daß noch nicht erschienen ist, was sie sein werden.

II.

Bei seiner Sitzung im Sommer 1976 hat der Zentralausschuß des ÖRK vier Programmschwerpunkte für die Arbeit in den kommenden Jahren festgelegt. Dabei handelt es sich um die folgenden Punkte:

1. Ausdruck und Verkündigung unseres Glaubens an den dreieinigen Gott.
2. Das Streben nach einer gerechten, partizipatorischen und verantwortbaren Gesellschaft.
3. Die Einheit der Kirche und ihr Verhältnis zur Einheit der Menschheit.
4. Bildung und Erneuerung auf der Suche nach wahrer Gemeinschaft.

(s. Protokoll der Sitzung August 1976, 108). Diese Schwerpunkte waren nicht als eigene, selbständige Programme gedacht, sondern sollten der Konzentration und Interpretation der breitgefächerten Aktivitäten des ÖRK in seinen verschiedenen Programmbereichen dienen. Im Herbst dieses Jahres wird nun ein vom Zentralausschuß eingesetzter „Prüfungsausschuß" die Entwicklung der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen seit der Vollversammlung überprüfen und dabei die genannten Schwerpunkte als Maßstab zu Grunde legen.

Ein kurzer Überblick, wie ihn der Generalsekretär in seinem Bericht an den Exekutivausschuß im Februar gegeben hat, läßt eine deutliche Konzentration der Programme um die genannten Arbeitsschwerpunkte herum erkennen. Die an erster Stelle genannte Bemühung um den *Ausdruck und die Verkündigung unseres Glaubens* findet ihren Niederschlag etwa in den Arbeiten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zum Thema „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist", das auch im Mittelpunkt der für August dieses Jahres in Bangalore, Indien, geplanten Vollsitzung der Kommission stehen wird. Auch eine neubegonnene Studie zur Frage der kirchlichen Lehrautorität gehört in diesen Bereich. Die Kommission für Weltmission und Evangelisation ist an einem grundsätzlichen Reflexionsprozeß über Mission und Evangelisation heute engagiert, in Nacharbeit des Berichtes der Sektion I von Nairobi. Der Brief des Zentralausschusses zum Thema „Bekennende Gemeinschaft" war eine Frucht dieses Prozesses, der seine Kulmination und seinen Abschluß bei der nächsten Weltmissionskon-

ferenz finden wird, die für das Jahr 1980 in Australien mit dem Thema „Dein Reich komme" geplant ist. Schließlich gehört in diesen Bereich auch die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissenschaft im Licht der menschlichen Zukunft, dem Thema der für das nächste Jahr, 1979, geplanten Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Der Zentralausschuß stimmte dem Rahmenplan für diese Konferenz zu, und inzwischen sind alle Mitgliedskirchen gebeten worden, Delegierte zu benennen.

Der zweite Schwerpunkt *„Das Streben nach einer gerechten, partizipatorischen und verantwortbaren Gesellschaft"* hat sich als besonders fruchtbarer Katalysator für die Zusammenarbeit zwischen zahlreichen spezialisierten Programmaktivitäten erwiesen. Die von der Vollversammlung angeregten neuen Programme zu den Menschenrechten, zu Militarismus und Wettrüsten, zur Rolle transnationaler Wirtschaftsunternehmen, zum Problem einer neuen Weltwirtschaftsordnung sowie eines neuen Lebensstils, haben inzwischen erste Resultate erbracht, die, sei es dem Zentralausschuß, sei es dem Exekutivausschuß, vorgelegt worden sind. Zur Vertiefung der Reflexion über die mit all diesen Programmen gestellten theologischen und ethischen Fragen hat der Zentralausschuß im vergangenen Jahr eine eigene Beratungsgruppe eingesetzt, die dem Exekutivausschuß kürzlich einen Zwischenbericht vorgelegt hat. Darin tritt die innere Zusammengehörigkeit der Einzelthemen deutlich in den Vordergrund. Die Beratungsgruppe wird ihre Arbeit weiterführen und dem Zentralausschuß Anfang 1979 einen größeren Bericht vorlegen.

Auch der dritte Schwerpunkt *„Die Einheit der Kirche und ihr Verhältnis zur Einheit der Menschheit"* umfaßt ein breites Spektrum von speziellen Initiativen. Dazu gehört zunächst die Nacharbeit zum Bericht der Sektion II von Nairobi: Die Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Folgerungen, für die vor allem die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verantwortlich war. Besondere Aufmerksamkeit ist in diesem Zusammenhang dem Konzept der konziliaren Gemeinschaft von in sich geeinten Ortskirchen gewidmet worden. Ein ökumenischer Fürbittkalender befindet sich in Vorbereitung; er soll den Kirchen helfen, ihre geistliche Gemeinschaft miteinander in der ökumenischen Bewegung zu vertiefen. Das seit einigen Jahren vorbereitete Sonderprogramm zur Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche gewinnt erste Konturen. Auch die im Jahr 1976 angeregte Studie zur Frage des ökumenischen Austausches von Ressourcen hat interessante Perspektiven eröffnet und wirft vor allem neues Licht auf die Suche nach der Einheit der Kirche. Besondere Aufmerksamkeit schließlich hat in diesem letzten Jahr der Bericht einer Konsultation über „Dialog in Gemeinschaft" gefunden, da es gelungen zu sein scheint, viele der offenen Fragen

über den Dialog mit Menschen anderen Glaubens und das Problem des Synkretismus wenigstens vorläufig zu klären.

Der vierte Schwerpunkt: *„Bildung und Erneuerung auf der Suche nach wahrer Gemeinschaft"* nimmt einen der zentralen Impulse der Vollversammlung auf. Die neuen Programme über ökumenische Erziehung, die Zukunft kirchlicher Schulen, theologische Ausbildung, ökumenische Jugendarbeit, die Rolle der Frau in der ländlichen Entwicklung usw. gewinnen nach einer längeren Anlaufzeit allmählich klare Gestalt. Der Exekutivausschuß hat kürzlich über eine breit angelegte Initiative zum bevorstehenden Internationalen Jahr des Kindes (1979) beraten. Die neugegründete Untereinheit für „Erneuerung und Gemeindeleben" hat begonnen, Methoden einer gemeindebezogenen ökumenischen Arbeit zu entwickeln. Besonderes Interesse fällt dabei auf das in verschiedenen Teambesuchen in Mitgliedskirchen über einen längeren Zeitraum erprobte Modell der ökumenischen Visitation.

Dieser kurze Überblick konnte nur einige Aspekte herausheben. Es war das Ziel, einen Eindruck von der Vielfalt und zugleich von der inneren Zusammengehörigkeit der Arbeitsprogramme des Ökumenischen Rates zwei Jahre nach der Vollversammlung in Nairobi zu geben. Viele dieser Programme werden im Laufe dieses Jahres zu einem vorläufigen Abschluß gebracht werden, so daß der Zentralausschuß bei seiner nächsten Sitzung im Januar 1979 eine Auswertung vornehmen und notfalls neue Prioritäten für die weitere Arbeit setzen kann.

III.

Über die vier genannten Arbeits- und Programmschwerpunkte hinaus hat der Zentralausschuß im Jahr 1976 versucht, zwei methodische Leitlinien zu formulieren:

1. Stärkere Mitarbeit der Mitgliedskirchen und der christlichen Gemeinschaften in der ganzen Welt im Ökumenischen Rat der Kirchen,
2. Zusammenwirken von theologischer Reflexion und Aktion oder Engagement in der gesamten Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen (s. Protokoll der Sitzung August 1976, 109).

Was ergibt sich, wenn man die gegenwärtige Arbeit des Ökumenischen Rates unter diesen Gesichtspunkten betrachtet? Zunächst zu dem an zweiter Stelle genannten methodischen Kriterium des Zusammenwirkens von theologischer Reflexion und Aktion.

Vielen Beobachtern der Vollversammlung in Nairobi ist aufgefallen, daß in den Texten immer wieder der Versuch unternommen wurde, ausdrücklich zu-

sammenzuhalten, was in der Wirklichkeit unserer Kirchen allzuoft auseinanderfällt, nämlich Leben und Lehre, Zeugnis und Dienst, Evangelisation und soziale Verantwortung. Manche haben daraus den Schluß gezogen, der Ökumenische Rat sei frommer, theologisch ausgewogener oder einfach vorsichtiger geworden, um keine Kritik zu provozieren. Sie stellen es zum Teil mit Befriedigung fest und erhoffen sich davon auch eine Beruhigung der eigenen innerkirchlichen Auseinandersetzungen. Andere dagegen beklagen diese angebliche Ausgewogenheit als Verlust der prophetischen Kraft. Auch unter den Mitgliedern des Zentralausschusses gab es solche, die meinten, der Brief des Zentralausschusses zum Thema „Bekennende Gemeinschaft" lasse das prophetische Element völlig vermissen.

In seinem letztjährigen Bericht an den Zentralausschuß, wie auch schon in früheren Jahren, hat der Generalsekretär des ÖRK Dr. Philip Potter sich ganz darauf konzentriert, die notwendige innere Wechselbeziehung zwischen den traditionellen Grundelementen in der Arbeit des ÖRK: Einheit, Mission und Dienst, deutlich zu machen. Diese Betonung der Ganzheit des ökumenischen Auftrages zielte auf die Frage, wie der Lebensstil und die Geisteshaltung in unseren Kirchen und Gemeinden aussehen müßten, wenn die Ganzheit nicht nur ein intellektuelles Postulat, sondern eine gelebte und erfahrene Wirklichkeit werden solle. In dreifacher Weise versuchte der Generalsekretär zu bestimmen, was ökumenisch leben und denken heißt: *In der Wahrheit leben*, das heißt der Wahrheit des Evangeliums über uns selbst nicht ausweichen und die erkannte Wahrheit tun; *Vertrauen schenken und erwidern*, und so eine offene Gemeinschaft des Miteinanderteilens ermöglichen; *bereit sein zum Leiden*, das heißt zum Opfer, das Versöhnung schafft, zur schmerzlichen Einsicht in die eigene Schuld, zum Abschied von allem, was der Einheit im Wege steht. Diese an vielen Stellen aufgenommene Frage nach dem Lebensstil und der ökumenischen Geisteshaltung ist ein deutliches Anzeichen für eine inhaltliche und methodische Verschiebung, die sich in der ökumenischen Arbeit abzuzeichnen beginnt. Es genügt, nur einige Beispiele zu geben. So tritt in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung neben die traditionelle, konzentrierte Arbeit an den theologischen Grundfragen immer mehr die intensive Bemühung darum, was es heißt, in Gemeinschaft zu leben. Wie wird Kirchengemeinschaft zu einer erfahrbaren Wirklichkeit? Auch der Dialog wird nicht mehr in erster Linie als eine intellektuelle Begegnung verstanden, sondern als elementarer Ausdruck des Lebens in Gemeinschaft mit Nachbarn unterschiedlicher Glaubensüberzeugung. Die Haltung des Dialogs zeigt die Bereitschaft, den anderen in seiner Ganzheit anzunehmen und als Nächsten zu lieben, nicht nur als Objekt christlicher Liebestätigkeit, Adressat eines Glaubenszeugnisses, Vertreter einer unterschiedlichen religiösen oder ideologischen Überzeugung, sondern als Mensch und damit als von Gott geliebtes Geschöpf.

Ein weiteres Indiz für die geschilderte Verschiebung ist die Konzentration auf Fragen der ökumenischen Erziehung, der ökumenischen Didaktik. Allenthalben bestätigt sich die Erfahrung, daß die Hindernisse auf dem Wege zur Einheit, die Barrieren für das gemeinsame Zeugnis und den solidarischen Dienst nicht durch theologische Lehrübereinstimmungen allein überwunden werden können. Gewiß ist der Lehrkonsensus wichtig, so wie eine Gesellschaft nicht überleben kann ohne eine breite Übereinstimmung über die Grundlagen der Rechtsordnung. Aber die Rechtsordnung ist nicht identisch mit dem tatsächlichen Leben einer Gesellschaft. Die Barrieren und Hindernisse ergeben sich weitgehend aus der Unfähigkeit, die Wirklichkeit unverstellt wahrzunehmen, aus der Erfahrung zu lernen und die Ganzheit der Welt, der Kirche und des Evangeliums zu denken.

Häufig wird geklagt über den Mangel an ökumenischer Information. Dabei besteht die Schwierigkeit eher darin, daß wir mehr wissen und mehr Information aufnehmen, als wir verarbeiten können. Ökumenische Gäste beobachten immer wieder die emotionale und geistliche Verarmung unserer Kirchen und Gemeinden. Erneuerung und Veränderung wird daher kaum die Folge von Appellen oder moralischem Druck sein können. Andererseits liefert auch die ökumenische Bewegung genügend Beispiele dafür, daß gewisse Lernschritte nur in Konfliktsituationen getan werden können.

Wenn diese Beobachtungen zutreffen, so wird deutlich, daß „Verkirchlichung" nicht notwendigerweise zum Entstehen einer „Vermittlungsbürokratie" führen muß. Im Gegenteil: der Versuch, die ökumenische Erneuerung in die Kirchen selbst hineinzutragen, bringt viele der ungelösten Probleme unseres kirchlichen Alltags an die Oberfläche. In der Tat: aus dem Spiel mit der ökumenischen Möglichkeit ist der Ernstfall des Glaubens geworden.

IV.

Die zweite methodische Leitlinie sprach von der stärkeren Mitarbeit der Mitgliedskirchen und der christlichen Gemeinschaften in der ganzen Welt im Ökumenischen Rat der Kirchen. In dem Maße, in dem die Kirchen beginnen zu erkennen, daß die ökumenische Bewegung es nicht allein mit den Sonderproblemen der auswärtigen Angelegenheiten, der interkonfessionellen Beziehungen oder der weltweiten Diakonie zu tun hat, sondern daß die Frage der Glaubwürdigkeit ihres Kircheseins selbst auf dem Spiele steht, nehmen sie den Ökumenischen Rat stärker in Anspruch und machen von ihrem Recht auf Partizipation Gebrauch. Der Ökumenische Rat ist ein Zusammenschluß von Kirchen, das heißt verfaßten Gemeinschaften mit dezidierten, aber sehr unterschiedlichen Anschauungen darüber, wer für die Kirche sprechen kann. Der repräsentative Charakter des ÖRK

ist noch nie so ernst genommen worden wie in diesen Jahren nach Nairobi und zugleich in der Praxis noch nie so umstritten gewesen. Wo die Mitsprache- und Teilnahmerechte voll beansprucht werden, geraten zugleich die verschiedenen Kriterien des geographischen, kulturellen, konfessionellen, altersmäßigen usw. Proporzes in einen kaum lösbaren Konflikt miteinander.

In manchen Kirchen wird in neuer Weise die Frage nach der Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen gestellt. Dies gilt vor allem für die orthodoxen Kirchen. Sie weisen darauf hin, daß sich seit 1948 die Zahl der Mitgliedskirchen verdoppelt haben; mehr als die Hälfte aller Mitgliedskirchen des ÖRK kommen heute aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Die Betonung der proportionalen Repräsentativität hat als unvermeidliche Folge eine Verschiebung des Gesamtgleichgewichts. So sehr die orthodoxen Kirchen die Ausweitung des Ökumenischen Rates begrüßen und mitunterstützt haben, so sehr liegt ihnen an einer grundsätzlichen Reflexion über die damit möglicherweise eingeleitete qualitative Veränderung. Immer wieder stellen sie die Frage, welchen Stellenwert, welche Stimme die orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat besitzen und ob sie in der Integrität ihrer Tradition wirklich ernst genommen werden.

Diese Fragen sind auch bei der letzten Sitzung des Zentralausschusses mit Nachdruck formuliert worden, und manche Beobachter haben daher mit gewissem Recht davon gesprochen, dieser Zentralausschuß habe im Zeichen der Orthodoxie gestanden. Die gemeinsame Vorbereitung auf das Panorthodoxe Konzil hat den orthodoxen Kirchen geholfen, ihre Identität mit größerem Selbstbewußtsein zu artikulieren und eine gemeinsame Sprache zu entwickeln über die geographischen, kulturellen und politischen Unterschiede hinweg. Hinter den zum Teil kritischen Äußerungen von orthodoxer Seite über den ÖRK steht der berechtigte Anspruch und die Erwartung, als orthodoxe Kirchen im ökumenischen Gespräch wirklich ernst genommen zu werden.

Eingangs wurde bereits darauf hingewiesen, daß die alte Frage nach dem Stellenwert der konfessionellen Identität im ÖRK und in der ökumenischen Bewegung nicht allein von orthodoxer Seite gestellt wird. In der Gründungsphase des Ökumenischen Rates wurde über die Repräsentation nach konfessionellem oder regionalem Prinzip diskutiert. Die Verfassung des ÖRK hat schließlich den Versuch gemacht, beide Prinzipien miteinander zu verbinden. Ihre spannungsvolle Bezogenheit ist ein Wesenselement der Struktur des Ökumenischen Rates.

Es liegt zwar nahe und wäre gleichzeitig völlig abwegig, die orthodoxen Anfragen auf das Konto einer stärkeren Konfessionalisierung der ökumenischen Bewegung zu verbuchen. Eine im vergangenen Herbst vom Ökumenischen Rat veranstaltete theologische Konsultation von Vertretern orthodoxer Kirchen über

das Thema „Die Ökumenizität des Zeugnisses der Orthodoxie" hat sich ausführlich mit dem Problem des Konfessionalismus in der ökumenischen Bewegung auseinandergesetzt.

Der Bericht dieser Konsultation spricht von der Schwierigkeit der orthodoxen Kirchen, ihre Überzeugung verständlich zu machen, daß die Zugehörigkeit zu einer konfessionellen Familie kein letztes Ziel oder Selbstzweck und daß es nicht Ausdruck einer konfessionellen Überheblichkeit ist, wenn die orthodoxe Kirche von sich selbst als der einen Kirche spricht. Der Bericht fordert eine grundlegende Neuorientierung der ökumenischen Fragestellung, vor allem im Blick auf ekklesiologische Probleme. „Dies heißt im wesentlichen, daß die Einheit, die wir in der ökumenischen Bewegung suchen, nicht das Ergebnis von theologischen Konsensus-Erklärungen nach dem Vorbild einer gemeinsam unterzeichneten *confessio fidei* sein kann. Theologische Arbeit ist sicherlich notwendig, und sie sollte seriös betrieben werden. Aber ihr Ziel sollte es sein, einzudringen in das Verständnis der existenziellen Bedeutung kirchlicher Gemeinschaft und insbesondere ihrer sichtbaren Strukturen, die den Menschen eine Möglichkeit erschließen, mit Gott und der Welt in eine neue, heilbringende Beziehung zu treten." Die damit gestellten Fragen bedürfen weiteren Nachdenkens, gerade auch in den „Familien" der lutherischen, anglikanischen und römisch-katholischen Traditionen.

Wenn Sprecher der Orthodoxie auf den wachsenden Einfluß der Kirchen aus der sogenannten Dritten Welt hinweisen, so provozieren sie freilich die Frage, ob die überkommenen konfessionellen Gemeinsamkeiten nicht zu einem großen Teil Ausdruck eines bestimmten historischen und kulturellen Kontextes sind. Jedenfalls ist unübersehbar, daß die Herausbildung von regionalen ökumenischen Identitäten vor allem in Afrika, Asien und Lateinamerika zu einer immer stärkeren Herausforderung für das überkommene konfessionelle Selbstverständnis geworden ist. Der Prozeß der Regionalisierung der Ökumene, der vor 20 Jahren begonnen hat, ist inzwischen abgeschlossen. Als letzte haben sich die Pazifischen Kirchen zu einer ökumenischen Region zusammengeschlossen. Hier und in der Karibik hat die römisch-katholische Kirche von Anfang an in vollem Umfang teilgenommen. Im Rahmen der regionalen ökumenischen Konferenzen treten die kulturellen und politischen Faktoren, welche Zeugnis und Dienst der Kirchen beeinflussen, mit Nachdruck zutage.

Region und Konfession werden auch in Zukunft komplementäre Faktoren in der Arbeit des Ökumenischen Rates auf der Suche nach Einheit und Gemeinschaft der Kirchen sein. Die Region verweist auf den gegenwärtigen Kontext, die Konfession auf die historische Kontinuität. Keine der beiden Dimensionen kann gegen die andere ausgespielt werden. Der Ökumenische Rat ist daher kein Dach-

verband, sei es von Ökumenischen Räten oder von konfessionellen Zusammenschlüssen. Er ist ein Rat von Kirchen, die in Gemeinschaft, Zeugnis und Dienst immer neu versuchen müssen, Tradition und Situation, Kontinuität und Kontext miteinander zu verbinden. Die neu aufgebrochene Frage nach der Ortskirche und die vielfältigen Versuche einer gemeindebezogenen ökumenischen Arbeit bezeichnen deutlich den Punkt, an dem sich heute wirkliche Ökumenizität bewähren muß.

Die Bibel als ökumenisches Bindeglied

VON SIEGFRIED MEURER

Daß auf dem bibelgesellschaftlichen Gebiet ökumenisch gearbeitet wird, kann bei uns jeder, der Theologe wie der Laie, feststellen. Wer das Greek New Testament (3. Auflage) aufschlägt, der wird auf der Titelseite belehrt, daß für diesen Text ein internationales und interkonfessionelles Herausgeberteam verantwortlich zeichnet. Da dieser Text allen neuen Übersetzungen zugrunde gelegt wird, sofern diese von evangelischer oder katholischer Seite betreut oder verantwortet werden, und identisch ist mit der 1979 zu erwartenden Nestle-Aland-Ausgabe (26. Auflage) des griechischen Neuen Testaments, kann dieses Ergebnis einer ökumenischen Zusammenarbeit in seiner Bedeutung gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Wer ein Exemplar der „Guten Nachricht" in die Hand nimmt, liest auf der Titelseite, daß dieser Text von den katholischen und evangelischen Bibelwerken bzw. Bibelgesellschaften der Bundesrepublik Deutschland, der DDR, der Schweiz und von Österreich herausgegeben wird.

Da diese Übersetzung in der modernen Umgangssprache in sehr hohen Auflagen erscheint und verbreitet wird, kann diese interkonfessionelle Ausgabe als ein Zeichen ökumenischer Zusammenarbeit kaum noch übersehen werden. Auch an der Einheitsübersetzung der katholischen Bibel waren evangelische Übersetzer bzw. Berater beteiligt. 1977 haben die Deutsche Bischofskonferenz, der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und das Evangelische Bibelwerk das Neue Testament der Einheitsübersetzung als ökumenische Übersetzung anerkannt. Der ökumenische Charakter erstreckte sich bisher neben dem Psalter nur auf Teile des Neuen Testaments. Wer weder die eine noch die andere erwähnte Übersetzung zur Hand nimmt, sondern zur neuen Lutherbibel greift, wird feststellen, daß diese zum Teil Namen von Personen und Orten so schreibt, wie sie bisher nur in katholischen Bibeln vorkamen. Das ist darauf zurückzuführen, daß man sich auf evangelischer wie katholischer Seite in den „Loccumer Richtlinien" auf eine gemeinsame Schreibweise biblischer Namen geeinigt hat.

Diese auffallenden Beispiele ökumenischer Zusammenarbeit auf dem bibelgesellschaftlichen Gebiet im deutschen Sprachraum mögen genügen. An ihnen wird greifbar deutlich, daß sich hier ein enormer, ja revolutionärer Wandel vollzogen hat. Das Ausmaß desselben ermißt, wer weiß, daß noch vor hundert Jahren in mehreren päpstlichen Enzykliken die bibelgesellschaftliche Arbeit abgelehnt,

ja verurteilt wurde und katholische Bibelwerke aufgehoben und moderne Übersetzungen verboten wurden.

Über diesen Wandel muß nun etwas mehr gesagt werden, weil sich die ökumenische Zusammenarbeit längst nicht mehr nur auf dem Gebiet der Bibelübersetzung ereignet und selbstverständlich auch nicht auf deutsches Sprachgebiet beschränkt. Vielmehr geschieht diese Art von Ökumene heute international und global, interkonfessionell und interdenominational, sie umschließt neuerdings auch den Bereich der Orthodoxie und umfaßt konservative wie liberale, evangelikale wie progressive kirchliche Gruppierungen. Die bibelgesellschaftliche Arbeit ist meines Wissens die einzige, wo sich alle Christen zusammenfinden, verstehen und zusammenarbeiten. Das kann selbstverständlich für die Zukunft nicht ohne Folgen sein.

1. Die bibelgesellschaftliche Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche

Als Papst Paul VI. während des Heiligen Jahres 1975 seinen Gästen bei Audienzen den Jakobusbrief als Sonderdruck zu übergeben pflegte, insgesamt ca. 300 000 Stück, der von katholischen und evangelischen Übersetzern in die italienische Umgangssprache übersetzt worden war, da hatte das nicht nur eine unerhörte Signalwirkung. Eigentlich wurde damit nur manifestiert, was sich im Laufe von Jahrzehnten angebahnt und im und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil festgestellt worden war: die ökumenische Zusammenarbeit auf dem Bibelsektor. Denn schon am Anfang unseres Jahrhunderts war im europäischen Bereich des Katholizismus eine Bibelbewegung entstanden, die zur Bildung von Bibelinstituten und Bibelwerken führte. So wurde in Deutschland schon 1933 das Katholische Bibelwerk in Stuttgart gegründet, während von dem Augustiner-Chorherrn Pius Parsch aus Klosterneuburg in Österreich lange vorher wertvolle Anregungen und Impulse für die Bibelbewegung ausgingen. Das wachsende Interesse an der Bibel im katholischen Bereich hatte die protestantische Seite aufhorchen lassen. Es bildeten sich Gruppen von katholischen und evangelischen Theologen, die gemeinsam die Bibel studierten. Im Zweiten Weltkrieg verstärkte sich der Wille, die Bibel gemeinsam zu lesen, und dies hielt über die Kriegsjahre hinaus an. 1964 hat die Konferenz von Driebergen, zu der der jetzige Erzbischof von Canterbury, Dr. R. Coggan, eine große Anzahl von Kirchenführern eingeladen hatte, die Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche auf dem bibelgesellschaftlichen Sektor als wünschenswert bezeichnet. 1965 verabschiedete das Zweite Vatikanische Konzil die Konstitution über die göttliche Offenbarung, in der Übersetzungen in der Landessprache angeregt und dabei die Zusammenarbeit mit nichtkatholischen Christen bejaht, ja empfohlen wird. 1967 lud Kardinal Bea führende Vertreter der Bibelgesellschaften nach Rom ein, um die praktische Zu-

sammenarbeit auf dem Gebiet der Bibelübersetzung und Bibelverbreitung zu erörtern und zu vertiefen. Beide Seiten haben sich daraufhin 1968 auf die „Guiding Principals for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible" geeinigt, die seitdem maßgeblich sind.

Im einzelnen wird darin festgelegt, daß für alle Übersetzungen des Neuen Testaments der griechische Text zugrunde gelegt wird, der nach den heutigen Erkenntnissen der Textforschung dem Originaltext entspricht. Bei Übersetzungen aus dem Alten Testament soll der masoretische Text unter Berücksichtigung der Qumranfunde gelten und Textprobleme durch ein interkonfessionelles Team von Textforschern gelöst und entschieden werden. Werden Bibelübersetzungen in einer Landessprache gemeinsam in Angriff genommen, durchgeführt und veröffentlicht, so sollen die deuterokanonischen Bücher ebenfalls, jedoch als eigene Bücher vor dem Neuen Testament, in der Vollbibel erscheinen. Darüber hinaus werden Regeln für die Namensschreibung, die Druckweise, für Verweise, Einleitungs- bzw. Erklärungstexte und für die Arbeitsweise bei Übersetzungen gegeben.

Aus diesen Beschlüssen wurden sehr bald Konsequenzen gezogen. Zu dem Forscherteam, das sich mit der Feststellung eines verbindlichen griechischen Textes des Neuen Testaments befaßte, stieß ein katholischer Textkritiker. Ein interkonfessionelles und internationales Team von Fachleuten bildete sich und arbeitet seitdem am Text des Alten Testaments. Diese Gruppe entscheidet oder empfiehlt in zweifelhaften Fällen dem Übersetzer eine bestimmte Lesart. Die Ergebnisse werden gemeinsam publiziert und sind allen zugänglich. Eine weitere Folge ist, daß seitdem mehr und mehr Übersetzungen gemeinsam in Angriff genommen werden. Die neueren Übersetzungen in den Weltsprachen Englisch, Französisch, Spanisch, Portugiesisch und Deutsch sind ökumenisch. Das gilt auch für die großen Sprachen Asiens und Afrikas. Von 578 Übersetzungsprojekten, die vom Weltbund der Bibelgesellschaften und seinen Mitgliedern bearbeitet werden, sind 130 ökumenisch. Für die wenigen Jahre ist das eine erstaunliche Anzahl, die nur aufgrund struktureller Veränderungen im katholischen Bereich erzielt werden konnte.

So sind seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil mehrere katholische Bibelwerke oder bibelpastorale Arbeitsstellen gegründet worden. 1969 wurde eine dem Weltbund der Bibelgesellschaften vergleichbare Organisation geschaffen: die World Catholic Federation for the Biblical Apostolate. Seit einigen Jahren arbeiten die Geschäftsstelle dieser katholischen Bibelföderation sowie das Generalsekretariat des Weltbundes der Bibelgesellschaften in Stuttgart konstruktiv nebeneinander und miteinander. Die Bibelgesellschaften, die von jeher interkonfessionell sein wollten, praktisch aber in ihrer Ausrichtung und Zusammensetzung

protestantisch waren, haben damit einen Partner bekommen, der sehr ernsthaft seine Sache betreibt. Das ist für beide Seiten neu und aufregend zugleich.

Übrigens muß hier gleich hinzugefügt werden, daß nicht in allen Ländern katholische Bibelwerke entstanden sind oder entstehen. Vor allem in den Ländern der Dritten Welt zeichnen sich andere Entwicklungen ab. Dort, wo schon seit langem Bibelgesellschaften bestehen, ziehen es katholische Kirchen oftmals vor, mit diesen zusammenzuarbeiten und auf die Bildung eines eigenen Bibelwerkes zu verzichten. Das heißt konkret, daß z. B. ein katholischer Bischof gleichberechtigt mit dem Prediger einer Pfingstgemeinde im Vorstand der Bibelgesellschaft vertreten ist und daß im Mitarbeiterstab Christen der verschiedensten Konfessionen angetroffen werden können. Ausgerechnet in Italien streben Protestanten und Katholiken eine solche Lösung an. Nachdem beide Seiten bei der gemeinsamen Übersetzung des Neuen Testaments ins Italienische feststellen konnten, wie gut die Zusammenarbeit verläuft, hat die italienische Bibelgesellschaft beschlossen, einen katholischen Priester als Bibelverbreitungsfachmann anzustellen. Sie steht gegenwärtig in der Überlegung, einen weiteren katholischen Theologen hauptamtlich zu beschäftigen. Gerade die Italiener zeigen damit, daß sie willens sind, die ökumenische Zusammenarbeit nicht nur auf das Gebiet der Bibelübersetzung zu beschränken. Daß die Bibel auch verbreitet wird, ist ein Anliegen, das von jeher von evangelischen Christen verschiedenster Provenienz bejaht wurde, nun aber auch von katholischer Seite mit Eifer aufgenommen und verfolgt wird. Das ist zum großen Teil für die Katholiken Neuland, weil die Bibel in der Vergangenheit im Leben des einzelnen kaum eine Rolle spielte. Jedoch läßt sich auch in den traditionell katholischen Ländern Südamerikas beobachten, daß die Kirchen die Bedeutung der Bibelverbreitung erkennen und aktiv fördern.

Vornehmlich im europäischen Bereich geht die Zusammenarbeit selbst noch darüber hinaus. Bibeln mit Erklärungen und Einleitungen, Bibelstudienmaterial und Kommentare werden bereits gemeinsam herausgegeben. Möglich ist das, weil die katholische Exegese in den letzten Jahrzehnten enorm aufgeholt hat und ebenbürtig geworden ist. Die wissenschaftlichen Methoden sind die gleichen. Unterschiede im Schriftverständnis existieren in der wissenschaftlichen Auslegung nicht. Diese entstehen nur dann, wenn ganz andere Auslegungskriterien ins Spiel kommen, nämlich die der Tradition und der offiziellen Lehre der jeweiligen Kirche. Darauf hat Papst Paul VI. in seiner Rede abgehoben, als ihm 1976 der Generalsekretär des Weltbundes der Bibelgesellschaften, Ulrich Fick, der Sekretär der Italienischen Bibelgesellschaft, Dr. Renzo Bertalot, und der Leiter der Bibelkommission, Bischof Ablondi, das erste ökumenisch übersetzte Neue Testament in italienischer Sprache überreichten. Darin sagte er: „Gewiß, es bleibt die Tatsache, daß trotz der Einigung der Übersetzung des heiligen Textes nicht alle Christen

sich in der Interpretation aller Teile der Heiligen Schrift einig sind und daß nicht alle Christen die Rolle der Kirchen als Lehrmeisterin anerkennen. Deshalb müssen unsere Meinungsverschiedenheiten in einem aufrichtigen Dialog ausgetragen werden, damit die Wahrheit diese Unterschiede überwindet. Dieser Dialog wird unter der Führung der kirchlichen Autorität fortgesetzt. In der Zwischenzeit ist die gemeinsame Ausgabe der Heiligen Schrift ein Instrument des gemeinsamen Zeugnisses vor der Welt."

2. *Die bibelgesellschaftliche Zusammenarbeit mit den orthodoxen und koptischen Kirchen*

Die ökumenische Zusammenarbeit mit den Ostkirchen auf dem Gebiete der Bibelübersetzung, der Herstellung und Verbreitung ist noch jung. Das hat theologische und geschichtliche Gründe. Orthodoxe und koptische Kirchen haben das private Bibellesen nie gefördert. Bezeichnend für die Einstellung der orthodoxen Kirchen in der Vergangenheit ist die Entscheidung der Synode von Jerusalem 1672, die auf die Frage: „Darf die Heilige Schrift von allen Christen gelesen werden?" anwortete: „Nein". Begründet wird das damit, daß die Heilige Schrift alles Notwendige zu einem frommen Wandel enthält, daß aber nicht allen es zusteht, sie zu lesen, sondern allein denen, die die verborgenen Geheimnisse des Geistes durch rechte Interpretation zu erschließen vermögen oder den Verstand besitzen, durch den die Schrift auszulegen, zu lesen und zu lehren ist. Den Ungelehrten dagegen und denen, die die Schrift nach dem Buchstaben verstehen, untersagt die Kirche das Lesen. Ihnen ist das Hören der Schrift zu ihrem Heil erlaubt.

Die Folgen dieser traditionellen Einstellung sind noch heute festzustellen. Im Bereich der orthodoxen Kirchen sind die Übersetzungen überaltert. Sie werden von den Christen kaum verstanden. Ein Russe, der Christ wird und die Bibel zur Hand nimmt, braucht nach dem Urteil eines Fachmannes etwa zwei Jahre, um sie zu verstehen. Nur der Gebildete in Griechenland vermag das griechische Original des Neuen Testaments zu lesen und zu verstehen, weil sich das Griechische — wie jede Sprache — weiterentwickelt hat. Auch in Ägypten und Äthiopien sind die im koptischen Gottesdienst gelesenen Bibeln schwer verständlich. Für kurze Zeit gab es in Petersburg eine von der British and Foreign Bible Society gegründete Bibelgesellschaft, die von Zar Alexander begünstigt wurde und eine erstaunliche Blüte erlebte. Doch wegen der regen Bibelverbreitung erhoben sich Stimmen, das Volk dürfe nicht die ganze Bibel haben, was Zar Nikolaus veranlaßte, die Bibelgesellschaft wieder aufzuheben und dem Heiligen Synod zu unterstellen, während der protestantische Teil der Bibelgesellschaft die Erlaubnis erhielt, weiterhin tätig zu sein. In anderen orthodoxen Ländern wurde die bibelgesellschaftliche Arbeit

grundsätzlich als Proselytenmacherei empfunden und deshalb abgelehnt. So auch in Ägypten und Äthiopien.

Man muß das wissen, um zu verstehen, warum die Bibelverbreitung in den kommunistisch regierten Ländern mit orthodoxer Tradition am schwersten ist. Wenn z. B. in Rußland die Einfuhr oder der Druck von Bibeln nahezu unmöglich ist, so hängt das eben auch mit der traditionellen Einstellung der orthodoxen Kirche zusammen. Bezeichnend ist denn auch, daß offiziell eingeführte Bibeln nach 1945 immer nur für die evangelischen Gruppierungen bestimmt waren. Umgekehrt gibt es in Ländern mit ehemals starken evangelischen Kirchen, die jetzt zum kommunistischen Herrschaftsbereich gehören, kaum oder weniger Schwierigkeiten bei der Herstellung und Verbreitung von Bibeln, wie z. B. in der DDR oder in Ungarn.

Man muß sich die traditionelle Einstellung der orthodoxen und koptischen Kirchen vergegenwärtigen, um das Ausmaß der eingetretenen Veränderungen zu verstehen. Wenn koptische Bischöfe das Angebot der Bibelgesellschaften in Ägypten und Äthiopien annehmen, biblische Schriften zum Lesen zu verteilen, dann ist das ebenso erstaunlich wie die Tatsache, daß Priester oder Theologen zusammen mit evangelikalen Christen an einer neuen Übersetzung arbeiten und für eine hauptamtliche Tätigkeit in den Bibelgesellschaften freigestellt werden. Wenn ein orthodoxer Bischof für seine Gläubigen in Westeuropa biblisches Schrifttum entwickelt und verbreitet und sogar im europäischen Exekutivkomitee der Bibelgesellschaften mitarbeitet, dann verdient das ebenso Beachtung wie das, was der verstorbene Patriarch Justinian in Rumänien auf dem Gebiet des Bibeldrucks und der Verbreitung durchgesetzt hat. Während in der ganzen Welt die Leiter der Bibelgesellschaften irgendeiner evangelischen Gruppierung angehören, ist in Jugoslawien der leitende Bibelgesellschaftssekretär orthodoxer Christ.

Die in Arbeit befindlichen Bibelübersetzungen für die orthodoxen Kirchen werden zum großen Teil mit Hilfe des Weltbundes der Bibelgesellschaften durchgeführt. In Griechenland beraten Fachleute der Bibelgesellschaften ein Team von Wissenschaftlern, das seit kurzem mit der Übersetzung ins Neugriechische beschäftigt ist. Diese Übersetzung geschieht unter der Schirmherrschaft des Bischofs Alexandros von Piräus, der deutlich erkannt hat, daß die Kirche hoffnungslos ins Hintertreffen gerät, wenn sie nicht zugleich das Griechische für den Gottesdienst und den Unterricht benutzt, das heute offiziell gilt und im ganzen Lande gesprochen wird. Hinter diesem Vorhaben steht gar nicht einmal die gesamte Kirche. Und das zeigt, wie schwer sich die Kirchen der Orthodoxie in dieser Sache tun.

Daß überhaupt so viel geschehen konnte, ist wohl auf die Veränderung der politischen Landschaft in Osteuropa — das gilt auch in Äthiopien —, auf die

Anerkennung und Gleichberechtigung der protestantischen Kirchen durch den Staat, auf die ökumenische Öffnung der orthodoxen und koptischen Kirchen und auf die Berührung Hunderttausender von Gastarbeitern mit den Kirchen des Westens zurückzuführen. All das hat eine neue Bewußtseinslage geschaffen und die Orthodoxie genötigt, sich mit der Bibel ganz neu und ernsthaft auseinanderzusetzen. Bei einem Symposium, das im Rahmen der europäischen Regionalkonferenz des Weltbundes der Bibelgesellschaften zum Thema: „Bibelübersetzung und Bibelverbreitung in Südeuropa" 1977 in Ludwigshafen stattfand, bemerkte der orthodoxe Bischof Alexandros: „So wie damals dem Apostel Paulus in einer Vision ein Makedonier erschien und bat: Komm herüber und hilf uns, so ruft jetzt Griechenland Europa auf: Komm und hilf uns!"

3. Ergebnis und Folgerungen

Was sich auf dem bibelgesellschaftlichen Gebiet in den letzten Jahren ereignet hat, ist für die Kirchen, für ihre Einstellung zueinander und für die künftige Entwicklung der Kirchen auf dem Weg zur Einheit von entscheidender Bedeutung. Allein die Tatsache, daß Christen verschiedener Konfession und Denomination dieselbe Bibel lesen, ist in allen ihren Folgen kaum zu ermessen. Denn darüber muß man sich im klaren sein: die konfessionelle Bibel hat keine Zukunft mehr. Das läßt sich auch in unserem Lande feststellen, sobald man die Absatzzahlen konfessioneller und interkonfessioneller Bibelausgaben studiert und hochrechnet. Der interkonfessionellen Bibel, genauer der Bibel, die von den Kirchen gemeinsam übersetzt und herausgegeben wird, gehört auch deshalb die Zukunft, weil es keine Gründe gegen, wohl aber viele Gründe für eine solche Bibelausgabe gibt. Diese Gründe liegen einmal darin, daß ein einzelner nicht mehr in der Lage ist, eine Bibel zu übersetzen, weil die Kenntnisse auf dem Gebiet der Textforschung, der Exegese und Sprache nicht mehr von einem einzelnen beherrscht werden können. Bibelübersetzungen werden heute im Team erarbeitet. Die Erfahrung hat gezeigt, daß die interkonfessionelle Zusammenarbeit bei Übersetzungen zu keinen unüberwindlichen Schwierigkeiten führt. Solange die Beteiligten bereit sind, die Treue zum Text über alle dogmatischen Erwägungen zu stellen, gelangen sie auch zu einer einheitlichen Auffassung. Der Vorteil der ökumenischen Bibeln liegt zudem darin, daß die Übersetzerkosten verteilt und die Druckauflagen höher sind. Die ökumenischen Bibeln sind in aller Regel billiger.

Für viele Kirchen in den Entwicklungsländern ist die Frage nach einer konfessionellen oder interkonfessionellen Bibel überhaupt keine ernsthafte Frage. Denn entweder besitzen sie Bibelübersetzungen, die zu alt oder schlecht sind, oder sie besitzen keine Übersetzung der Bibel in ihrer Muttersprache. Gerade für Afrika

ist herausgestellt worden, daß Bibelübersetzungen in die einheimischen Sprachen zu einer Loslösung von den europäischen und amerikanischen Mutterkirchen und damit zu einer Überwindung konfessioneller Grenzen geführt haben. Dies hat Katholiken vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils veranlaßt, sich gegen Bibelübersetzungen in den Landessprachen zu stellen. Dieser Tatbestand weist darauf hin, daß das, was wir als konfessionelle Übersetzung ansehen, für die Christen in den Ländern der Dritten Welt aufgrund ihrer ganz anderen Kultur und Geschichte gar nicht im Blick ist. Für sie ist aber von entscheidender Bedeutung, daß sie eine verläßliche und preiswerte Bibel in ihrer einheimischen Sprache erhalten. Und wo immer das der Fall ist und geschieht, hat das zur Bildung eigenständiger Kirchen und zur missionarischen Ausstrahlung geführt.

Geht man von den Erfahrungen aus, die beim gemeinsamen Übersetzen gemacht wurden, so läßt sich für die ökumenischen Bibeln schon jetzt voraussagen, daß das Lesen der Bibel durch Christen verschiedener Kirchenzugehörigkeit zu einer größeren Aufgeschlossenheit füreinander führt. Der Protestant war bisher stolz, daß er die Bibel las. Damit steht er jedoch nicht mehr allein. Das Interesse an der Heiligen Schrift ist, was man immer wieder mit Erstaunen bei ökumenischen Veranstaltungen und Studiengruppen beobachten kann, bei Katholiken oftmals größer als bei Protestanten und bei Christen der Dritten Welt wiederum größer als bei uns in Europa. Daß die Bibel Menschen verschiedener Kirchenzugehörigkeit zueinander führt, hängt vor allem mit dem Inhalt der Schrift zusammen. Das Neue Testament, das reichlich Zeugnis von der Disparatheit der Gemeinden und Theologien, von der Verschiedenheit der Menschen und Prediger ablegt, zielt jedoch in seinen entscheidenden Aussagen zur Einheit unter dem einen Gott, der sich als Schöpfer und Vater als Versöhner und Sohn und als erleuchtende und heiligende Kraft im Geist offenbart. So ist die Bibel und erweist sich die Bibel nicht als ein, sondern als das entscheidende ökumenische Bindeglied.

Freilich darf hierbei um der Wahrhaftigkeit willen nicht unterschlagen werden, daß die Bibel notwendigerweise auch zur eigenen Korrektur führt. Die Furcht all jener, die mit der Bibelübersetzung in die Landessprache unberechenbare Entwicklungen voraussehen, ist ja nicht unbegründet, wie die Geschichte lehrt. In einigen Ländern Südeuropas hat die konfessionelle Zusammenarbeit auf dem bibelgesellschaftlichen Sektor nicht von ungefähr auf allen Seiten Ängste ausgelöst. Es gibt andere Länder, in denen die Ängste in Aggression und Ablehnung umgeschlagen sind. Protestanten in gewissen Gegenden kostet die Zusammenarbeit mit Katholiken eine enorme Überwindung, weil sie in der Vergangenheit unter dem Kreuz lebten, das heißt, sozial deklassiert, ja verfolgt und inhaftiert worden waren. Der Widerstand protestantischer Kreise gegen die Aufnahme der deuterokanonischen Schriften in eine gemeinsame Bibelausgabe ist allzu verständ-

lich, weil die Ablehnung dieser Schriften als Zeichen der reinen Kirche galt, zu der man gehörte und auf die man stolz war. Daß andererseits auch die traditionellen Großkirchen der katholischen, orthodoxen und koptischen Tradition sich schwer tun, weil sie das Protestantische immer schon als gefährlich und fremd zu sehen gewohnt waren, ist ebenso verständlich. Aber all dies ist eindeutig im Abklingen und Vergehen.

Wichtig scheint aber, darauf hinzuweisen, daß mit ganz neuen Ängsten und Widerständen zu rechnen ist, wenn die Bibel nicht nur übersetzt, hergestellt und verbreitet, sondern auch ausgelegt und aktualisiert wird. Dann kann sie und muß sie auch zu einem Sprengmittel werden, das ganz andere und neue Trennungen herbeiführt. Es ist wahr — und wir erleben es mit Dankbarkeit —, daß die Bibel das ökumenische Bindeglied ist, aber es ist auch wahr, daß sie einen Sprengsatz enthält, der für die allzu trägen und satten Kirchen höchst gefährlich werden kann.

Communicatio in sacris?

Überlegungen zu den Problemen gemeinsamer Gottesdienste getrennter Kirchen

VON ALBERT MAUDER

I.

Daß die Christen sich an bestimmten Tagen zu festgesetzter Stunde versammeln und daß bei diesen Versammlungen bestimmte religiöse Bräuche gepflegt werden, gehört nicht nur zu den am besten gesicherten Tatbeständen aus den ersten Jahren der frühen Christenheit, sondern ist durch zwei Jahrtausende hindurch eines der wesentlichsten Kennzeichen des Christentums geblieben (wie wenig selbstverständlich das Phänomen als solches ist, zeigt ein Blick auf die eine oder andere Religion abseits von Christentum, Judentum und Islam). Für diese Versammlungen ist der Begriff „Gottesdienst" üblich geworden. Er wird in den folgenden Ausführungen in diesem Sinn verwendet, unbeschadet seiner Problematik angesichts des Sprachgebrauchs im Neuen Testament.

Auch die wesentlichen Elemente des christlichen Gottesdienstes, wie er uns in einer Fülle verschiedenartigster Gestaltungen in Geschichte und Gegenwart begegnet, lassen sich bereits aus den ältesten Quellen erheben.

1. Bei diesen Versammlungen wird das Evangelium verkündigt – zuerst nur in freier mündlicher Rede, die sich lose an die alttestamentliche Offenbarung anlehnen kann, bald aufgrund schriftlicher Zeugnisse, die zum Kanon des Neuen Testamentes zusammentreten. Subjekt dieser Verkündigung sind zunächst die Augenzeugen des geschichtlichen Christusereignisses, dann auch von ihnen autorisierte und von den Ortsgemeinden anerkannte, teils umherziehende, teils seßhafte Evangelisten, Prediger, Lehrer, Propheten usw., schließlich die Gemeinden selbst, die, vom Geist geleitet, solche Verkündigung spontan oder geordnet aus sich heraus ebenso für sich wie für andere setzen. Am Ende einer mehrere Generationen umfassenden Entwicklung gerinnt das Element „Verkündigung des Evangeliums" zu der Form der Predigt als Auslegung eines oder mehrerer biblischer Texte, die in der Versammlung vorgelesen werden.

2. Bei diesen Versammlungen wird Jesus Christus als Gott verehrt, indem er – zusammen mit Gott Vater, aber auch als göttlicher Mittler zu diesem – in Gebet, Bitte, Fürbitte, Danksagung und Lobpreis angerufen wird. Dazu werden einerseits die überkommenen alttestamentlichen Psalmen usw. weiterverwendet, wie zugleich andererseits neue Formen und Texte entstehen, die sich

von diesen alttestamentlichen Vorbildern nach Inhalt und Form mehr oder weniger unterscheiden und von denen sich im Neuen Testament eine ganze Reihe von Beispielen findet; schließlich bleibt in den Versammlungen selbst lange Zeit hindurch Raum für spontane Augenblicksformulierungen von Gebet und Lobpreis. Frühzeitig schon – in Ansätzen bereits bei Paulus – läßt sich das Bestreben erkennen, diese vielfältigen Weisen der religiösen Verehrung zu ordnen und in eine planmäßige Abfolge zu bringen. Dies führt in einem sich über Jahrhunderte erstreckenden Prozeß zu mehr oder weniger festgelegten Programmfolgen für den Gottesdienst, die schließlich in Liturgiebüchern aufgezeichnet und tradiert werden, um sich so – gelegentlich bis zur Erstarrung – zu verfestigen. So kommt es zu festgelegten, detaillierten Gottesdienstordnungen, die regional nicht unbeträchtliche Unterschiede aufweisen können.

3. Diese Versammlungen haben – gleichfalls von den frühesten Zeiten an – sodann eine nicht übersehbare soziale Komponente. Sie sind geprägt durch Akte der Solidarität zwischen Hoch und Niedrig, Arm und Reich, Männern und Frauen, Gesunden und Kranken. Standesunterschiede oder Unterschiede des Geschlechtes und der Rechtsfähigkeit (Sklaven!) sind aufgehoben: alle sind Brüder. Notleidende werden unterstützt; sie erhalten gleichen Anteil bei Tisch, man sammelt Gaben oder verschenkt gar ganze Vermögen. Für Kranke wird gesorgt – mit den Mitteln der jeweiligen Zeit. Mit dem zahlenmäßigen Wachstum der Kirche wandert diese soziale Komponente, Sachzwängen folgend, zwar zunehmend, nie jedoch restlos aus dem Gottesdienst aus und institutionalisiert sich in eigenen Arbeitszweigen christlicher Liebestätigkeit. Geblieben sind jedoch Gabensammlung und gottesdienstliche Einsegnung des diakonischen Personals. Durch beides bleibt sowohl die soziale Komponente des Gottesdienstes als auch die Verwurzelung der christlichen Liebestätigkeit im Gottesdienst zumindest zeichenhaft erhalten.

4. Eine besondere Stellung kommt dem vierten Grundelement des christlichen Gottesdienstes, der kultischen Tischgemeinschaft in der Eucharistie, der Abendmahlsfeier zu. Auch sie ist zweifellos ältester Bestand. Sie unterscheidet sich jedoch von den drei anderen Elementen rein äußerlich dadurch, daß sie – offenbar von Anfang an – nicht allgemein zugänglich ist und nicht in allen Versammlungen der Gemeinde notwendiger Bestandteil sein muß.

a) Die Verkündigung des Evangeliums, die apostolische Lehre, die kirchliche Predigt wendet sich prinzipiell an alle, ob Christen oder Heiden, Getaufte oder Ungetaufte, Fromme oder Sünder. Sie will nicht nur Gläubige stärken, sondern zugleich Ungläubige gewinnen. Sie dient der Ausbreitung des Evangeliums, der Mission, oder sie ist nicht mehr Verkündigung des Evangeliums. So steht und fällt ihr Sein und Wesen mit ihrer Öffentlichkeit und Allgemeinzugänglichkeit.

Für die Christusverehrung in Gebet und Lobpreis sowie für die Liebestätigkeit gilt *mutatis mutandis* das gleiche. Dies braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Solange in den Versammlungen der Christen nichts anderes geschieht als Verkündigung, Gebet und Taten der Liebe, solange hat jedermann zu ihnen Zutritt. Sie können unter freiem Himmel, auf dem Marktplatz, in der Salomo-Halle des Tempels, im Hörsaal des Tyrannus (Apg 19,9) stattfinden. Die Abendmalsfeier hingegen ist, soweit man überhaupt Sicheres ausmachen kann, von Anfang an mit einer gewissen Arkandisziplin umgeben: ob 1 Kor 5,11 nur auf die Tischgemeinschaft der Abendmahlsfeier abhebt oder ganz allgemein die Tischgemeinschaft aufkündigt, kann hier unerörtert bleiben, da letzteres das erstere sowieso einschließt. Mt 7,6 par. aber gehört wohl ebenso in diesen Zusammenhang wie die Beobachtung, daß Apg 2,46 u. ö. das „Brotbrechen" so ausdrücklich in die „Häuser" verlegt, wie Mk 14,17 par. das Abendmahl auf den Kreis der „Zwölf" beschränkt. Die Tatsachen – und die Diskussionen hierüber in der Literatur – brauchen hier nicht weiter erinnert zu werden; desgleichen, daß die Feier des Altarsakramentes bis zum heutigen Tag in allen Kirchen nicht jedermann beliebig zugänglich ist.

b) Daß es von den Anfängen bis heute in allen Kirchen auch Gottesdienste gegeben hat und gibt, in denen keine Eucharistie gefeiert wird, ist so allgemein bekannt, daß es hier nicht in extenso vorgeführt werden muß. Nur stichwortartig sei erinnert an den Morgengottesdienst in dem Briefwechsel Plinius/Trajan, an die Bedeutung der öffentlichen Metten und insbesondere Vespern in Alexandrien, Mailand und überhaupt in der westlichen Kirche der ausgehenden Antike bis weit ins Mittelalter, an die Predigtgottesdienste der Bettelorden, an die Andachten des 18. und 19. Jahrhunderts. Die in der Gottesdienstgeschichte der Christenheit sonst nirgends begründete Vorstellung, als sei allein die Messe christlicher Gottesdienst in vollem Sinn, ist ein zwar frömmigkeitsgeschichtlich verständliches, nichtsdestoweniger jedoch einmaliges Proprium im Gottesdienstverständnis des Kirchenvolkes römisch-katholischer Provenienz. Daß mit dieser Feststellung die Eucharistie nicht abgewertet werden soll, sei ausdrücklich betont.

5. Gleich, wo auch die letzten Wurzeln der kirchlichen Abendmalsfeier zu suchen sein mögen, ihre Exklusivität kann jedenfalls nicht auf die Mahlgemeinschaft zurückgeführt werden, die Jesus von Nazareth einem jeden ohne Ansehen der Person (Speisungserzählungen), auch „Zöllnern und Sündern" gewährt hat.

Diese Arkandisziplin hat eine tiefgreifende Veränderung im Verständnis solcher Mahlgemeinschaft zur Voraussetzung, die ohne die Ereignisse von Kreuz und Auferstehung nicht denkbar ist. So sind uns die Segensworte Jesu über Brot und Becher nur in einer – innerhalb der vier verschiedenen Quellen leicht variierenden – Form überliefert, in der sie sein als stellvertretendes Opfer interpre-

tiertes Leiden durch die Elemente der Speise den Empfängern applizieren und durch das Kreuzesopfer den „neuen Bund" konstituiert sein lassen, der auf dem Weg über Jer 31,31 ff. zu Exodus 24,3–8 (9–11) in unmißverständliche Nähe zum Sinaibund gebracht wird: Erwählung, Stiftung und Aussonderung eines neuen Gottesvolkes, einer *Ekklesia*, – einer „Herausgerufenen". – Ein Zweites kommt hinzu. Während an dem Deutewort zum Brot – zunächst wohl mit dem Interessenschwerpunkt auf dem „Gebrochensein" (vgl. den Terminus „Brotbrechen" für die Feier!) – die Bezeichnung „Leib Christi" haftet, fließen auf hellenistischem Boden Elemente der gnostischen Urmensch-Anthropos-Vorstellungen in das Selbstverständnis der jungen Gemeinden ein, die sich selbst als mystischen „Leib Christi" verstehen, ein Anschauungskomplex, der, schon bei Paulus in Ansätzen erkennbar, in den Deuteropaulinen voll ausgebildet ist. Es kann nicht ausbleiben, daß beide Bedeutungsgehalte des Begriffes „Leib Christi" über kurz oder lang, sich wechselseitig interpretierend, zusammentreten, so daß Partizipation an der Eucharistie Inkorporation in die fortwirkende Christusgegenwart bewirkt, ja daß diese fortwirkende Christusgegenwart durch Teilhabe an der Eucharistie geradezu hergestellt und fortdauernd garantiert wird: die das Sakrament des Leibes Christi feiernde Gemeinschaft ist vorzüglich kraft dieser Partizipation am Sakrament der Christus präsens. Hier dürften in etwa die Voraussetzungen zu suchen sein, unter denen es zur Exklusivität der Eucharistie kommen mußte. Weil Christus als Gott ohne Sünde ist, darum muß auch die Gemeinschaft, die kraft der Eucharistie auf mystische Weise er selbst ist, ohne Sünde sein. Deshalb wird das Recht zur Partizipation beschränkt auf die Getauften – sie sind abgewaschen, sie sind rein, sie leben in der Gnade – und wer nach der Taufe dennoch wieder in Sünde fällt, wird exkommuniziert. So wird die Eucharistiefeier zum großen Mysterium, das nur Eingeweihten zugänglich ist, vor Profanisierung geschützt werden muß und sich folgerichtig hinter verschlossene Türen zurückzieht: *ta hagia tois hagiois*. Wir sind bei Mt 7,6 usw. angelangt. Daß diese Entwicklung sehr früh schon einsetzt, wurde gezeigt; daß sie bis in die angehende Neuzeit hinein immer neue Blüten treibt (Entzug des Laienkelches, Ikonostase und Lettner, Ausschluß der Kinder durch das 4. Laterankonzil, Beschränkung auf „Augenkommunion", flüstern der verba testamenti, Beichtzwang vor der immer seltener werdenden Kommunion usw.), ist bekannt. Die Triebkraft, die zur Arkanisierung der Abendmahlsfeier führt, ist in meinen Augen ein *katharisches Prinzip*.

6. Eng verbunden mit der Vorstellung von der Eucharistie als Konstituens des durch die Gemeinde der Getauften inkarnierten Christus präsens erscheint fast zugleich – auch hier in Ansätzen bei Paulus, und voll ausgebildet in den Deuteropaulinen – die Forderung nach Glaubenseinheit aller an der Eucharistie

Partizipierenden. In dem Maß, in dem die Christologie Pneumatologie aus sich entläßt, innerhalb der Gemeinden die *formula fidei* aber sich erst in Ansätzen entwickelt und vieles, allzu vieles in Fluß ist, wird das Nebeneinander verschiedenster Anschauungen und Überzeugungen zum Problem. Wenn Christus nur *einer* ist, so kann auch der Geist Christi nur *einer* sein. Streit der Geister stellt die Einheit Christi in Frage, darf also nicht sein. Wo man nicht eines Sinnes ist, kann die Eucharistie nicht gefeiert werden; diese muß aber gefeiert werden, weil sonst Kirche als Christus präsens nicht Ereignis wird. Diese Einheit im Geist herzustellen, gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder man geht von der in Christus gegebenen Einheit aus und ringt um Konsens, bis dieser hergestellt ist und Vollzug der Gemeinschaft möglich wird, oder man spricht Nichtkonsentierenden den Geist, den Glauben, die Teilhabe ab und schließt sie vom Vollzug der Gemeinschaft aus. Wir sehen die Apostel in der Regel noch den ersten Weg gehen, die nachapostolische Zeit neigt eher der zweiten Alternative zu. Das Ergebnis aber lautet bis heute, daß ohne Einheit im Glauben keine Eucharistie gefeiert werden kann, Kirchengemeinschaft somit nicht möglich ist. Der Ungläubige ist dabei prinzipiell der jeweils andere. Die dahinterstehende Triebkraft nenne ich das *konfessionelle Prinzip*. Denn die Frage nach Rechtgläubigkeit oder Ketzerei wird schon sehr bald und dann zunehmend ausschließlicher anhand der *regula fidei* entschieden als einer Zusammenstellung von geglaubten Satzwahrheiten, die Zustimmung erheischen. Dabei führen im geschichtlichen Wandel je und dann neu auftauchende Probleme auf dem Weg über ihre Lösung zu immer neuen Glaubenssätzen, um die sich das bereits überkommene *depositum fidei* Zug um Zug erweitert. So entstehen – vorwiegend im Westen mit seiner Neigung zu systematisch geschlossenen Denkgebäuden – die für die Neuzeit so charakteristischen Konfessionskirchen, die ihre Identität wesentlich an theologischen Formelsammlungen festmachen, die gelegentlich stattlichen Umfang annehmen können. Die orthodoxe Kirche des Ostens ist einen wesentlich anderen Weg gegangen, bei dem vor allen Dingen wechselseitige personale Anerkennung die entscheidende Rolle gespielt hat.

II.

Wollte man allein aufgrund der vorstehenden Überlegungen die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, nach dem Zulässigen oder Unzulässigen gemeinsamer Gottesdienste von Christen verschiedener Kirchen- (sprich: Konfessions-) zugehörigkeit stellen, so wäre die Antwort leicht. Wenn mit der allgemein zugänglichen Öffentlichkeit der Verkündigung des Evangeliums, der Christusverehrung und der zwischenmenschlichen Zuwendung die christliche, die evangeliumsgemäße Qualität solcher Versammlungen überhaupt steht oder fällt,

so kann und darf niemand – und ein Christ erst recht nicht – von der Teilnahme ausgeschlossen sein. Ein solcher Gottesdienst ist also entweder „ökumenisch" oder er ist gar kein christlicher Gottesdienst.

Nicht ganz so einfach liegt die Sache aber schon bei der Abendmahlsfeier. Wer hier, unter Berufung auf die Mahlgemeinschaft Jesu mit „Zöllnern und Sündern", gleiche Öffentlichkeit fordern wollte, der müßte die Tatsache ignorieren, daß diese Mahlgemeinschaft durch Kreuz und Auferstehung Jesu sich qualitativ verändert hat und in dieser ihrer Veränderung durch die apostolische Botschaft der ersten Generation bestätigt und autorisiert ist: Es gibt nach Ostern kein öffentliches Abendmahl mehr. Doch lassen sich die engen Abgrenzungen, die sich tatsächlich um die Abendmahlsfeier gelegt haben, vor dem Evangelium und der apostolischen Botschaft damit noch keineswegs rechtfertigen. Weder der Ausschluß der Sünder noch der der Häretiker lassen sich durchhalten. Ersterer deshalb nicht, weil auch der Getaufte zeitlebens Sünder bleibt *(simul justus et peccator)*, die Unterschiede in der Schwere der Sünde nur graduell sind und somit eine absolut reine und heilige Gemeinde nicht herstellbar ist. Letzterer jedoch deshalb nicht, weil über das schlichte Bekenntnis zu Gott dem Vater, zu Jesus als dem Christus und Herrn und zu dem Kirche schaffenden Geist hinaus jeder zuverlässige Maßstab zur Prüfung der Rechtgläubigkeit eines Menschenherzens mangelt. Die Sammlungen von zu glaubenden Satzwahrheiten haben in allen Kirchen an Umfang längst jedes menschlich erträgliche Maß hinter sich gelassen. Ein getaufter Christ, der Jesus Christus als seinen Herrn bekennt und ihm der Stimme seines Gewissens entsprechend nachzufolgen bemüht ist, kann und darf von der Eucharistie nicht ausgeschlossen werden. Wo dies dennoch geschieht, da wird die Einheit des Leibes Christi schuldhaft verletzt, da „feiert man nicht das Abendmahl des Herrn" (1 Kor 11,20), sondern irgendetwas, was mit Jesus Christus nichts mehr zu tun hat. Die Einheit der Kirche und damit der gemeinsame Gottesdienst ist vorgegeben. Sie ist nicht herzustellen, sondern sie wurde und wird laufend gebrochen. Wer dies tut, der „ist schuldig am Leib und Blut des Herrn" (1 Kor 11,27), auch wenn er eine ganze (Konfessions-) Kirche ist.

1. Dennoch sind mit diesen Feststellungen die Probleme keineswegs gelöst, die sich angesichts des heute richtig als schuldhaft erkannten tatsächlichen Getrenntseins der Christenheit stellen, wenn zur Überwindung dieses Getrenntseins nach Möglichkeiten gemeinsamer Gottesdienste gefragt wird und solche Gottesdienste versucht werden. Es geht dabei ja nicht um die Zulassung einzelner Christen – und seien es zahlenmäßig noch so viele – zum je eigenen Gottesdienst. Diese könnte man ja ohne weiteres als potentielle Konvertiten (umgekehrt als potentielle Apostaten) betrachten und dementsprechend behandeln.

Das steht gar nicht in Frage. Bei den „gemeinsamen Gottesdiensten" geht es um mehr. Denn da treten ganze Kirchen, repräsentiert durch ihre Amtsträger und geprägt von den je eigenen Formen liturgischer Spiritualität, zu gemeinsamem gottesdienstlichen Handeln zusammen. Solches Handeln hat Voraussetzungen und Folgen.

2. Soviel politische, soziale, ethnische und wirtschaftliche Komponenten bei den verschiedenen geschichtlichen Kirchenspaltungen auch immer mitgewirkt haben mögen, faktisch halten sie ihre Trennungen aufrecht, weil sie einander vorwerfen, in bestimmten Überzeugungen, Lehren, Bräuchen und Ordnungen von der apostolischen Überlieferung abgewichen zu sein, das Evangelium verraten zu haben. Sie vertreten ihre Lehren und Ordnungen als dem Evangelium gemäß gegenüber den anderen Kirchen; von diesen wird behauptet, daß ihre Verkündigung Irrlehre, ihre Gebete Lästerung, ihre Eucharistie ungültig, ihre Amtsträger Hochstapler seien. Man sagt das heute vornehmer, aber in der Sache nicht weniger hart.

3. Umgekehrt hatten und haben die wechselseitigen theologischen Qualifikationen Folgen im Sekundärbereich kirchlichen Handelns. Frömmigkeitsformen der einen Kirche werden von den anderen tabuisiert, und es werden Antiformen entwickelt: Knien, Kreuzschlagen, Bilder, Kerzen, Elevationen, Orationshaltungen, Prozessionen, Priesterkleidung und vieles andere mehr bis hin zu musikalischen Stilrichtungen (Gregorianik!) prägen binnen kurzem das Profil einer Kirche stärker und nachhaltiger als alle Unterschiede der Lehre und Rechtsordnung. Selbst Sprache kann kirchentrennend werden, wenn an ihr sich ethnische Identität festmacht: Serben, Kroaten, Bulgaren und Rumänen bilden eigene, streng exklusive Kirchen, obwohl sie alle orthodox sind. Was hier als Extremfall erscheint, ist in Wirklichkeit normal. Denn an, in und mit einem so und nicht anders gearteten Ensemble von Zeichen, Signalen, Verhaltensweisen und Sprechformen bildet und erhält sich Identität, gerade auch religiöse Identität. Treten in einem solchen Ensemble Änderungen ein, so steht der Glaube selbst auf dem Spiel. Die Schlagworte „Protestantisierung" und „Katholisierung" zur Disqualifikation primär innerkatholischer bzw. innerevangelischer Gestaltwandlungen sind der allgemein bekannte Beweis hierfür.

4. Voraussetzung gemeinsamer Gottesdienste getrennter Kirchen ist demnach nicht nur die Erkenntnis von der prinzipiellen Vorgegebenheit kirchlicher Einheit, die darzustellen und zu vollziehen eine schlichte Frage des Gehorsams gegenüber dem Herrn der Kirche wäre, sondern auch das Einverständnis darüber, daß weder die Unterschiede in Lehre und Rechtsordnung noch die daraus folgenden Formen liturgischer Spiritualität eine Rolle spielen und übersprungen werden können. Gemeinsamer Gottesdienst wäre demnach öffentlicher

Vollzug der Feststellung, daß die positiven und negativen Gründe der Trennung obsolet sind. Hat man das immer genügend bedacht?

a) Das Zusammentreten getrennter Kirchen zu gemeinsamem Gottesdienst setzt die Überzeugung voraus, daß derjenige, der darin zu Wort kommt, dies dem Evangelium gemäß tut – er sei nun Methodist, Lutheraner, Orthodoxer oder römischer Katholik. Ob er predigt oder ob er Gebete spricht: keiner der Beteiligten könnte dulden, daß hier Irrlehre oder Lästerung laut wird. Wer Amtsträger einer anderen Kirche an den Gläubigen aller beteiligten Kirchen handeln läßt, setzt voraus, daß sie dazu befugt sind, daß sie das Amt der Kirche rechtens und wirklich innehaben. Wenn Kirchen ihre Amtsträger betont zu gemeinsamem Gottesdienst zusammentreten lassen (und wie oft zeichnen sich „ökumenische Gottesdienste" gerade durch eine bunte Schau ausdrücklich getragener Amtstrachten aus!), so vollziehen sie damit öffentlich wechselseitige Anerkennung ihrer Ämter und bescheinigen sich gegenseitig, daß der Häresievorbehalt aufgehoben ist. Das Einbringen von Amtsträgern in Amtstrachten, der gemeinsame Vollzug konfessionsspezifischer Andachtsformen setzen ebenso wie der Gebrauch neu entwickelter, bisher nirgends üblicher Vollzüge ein Signal, ein Zeichen – mit allen Folgen, die das hat: Hinter den öffentlich ausgetauschten Bruderkuß und die gemeinsame Berufung auf Abraham können Sadat und Begin politisch nicht mehr zurück außer in einen Haß, der tödliche Folgen haben müßte. Genausowenig können die christlichen Kirchen zurück hinter die gemeinsamen Gottesdienste von Bischöfen, von hunderten von Pfarrern und Kirchengemeinden, hinter die unzähligen gemeinsamen Trauungen, hinter den Bruderkuß, den Papst und Patriarch ausgetauscht haben. Hier ist die Anerkennung der Ämter längst vollzogen worden, auch ohne daß Theologie und Recht die entsprechenden Legitimationsformeln bereits gefunden hätten.

b) Gemeinsame Gottesdienste, in die getrennte Kirchen ihre je eigenen Formen liturgischer Spiritualität einbringen (und das sind keineswegs nur Amtstrachten), haben sodann die Überzeugung zur Voraussetzung, daß diese Formen liturgischer Spiritualität sich innerhalb der Grenzen einer allseits anerkannten legitimen Vielfalt bewegen, in der der eine Glaube Ausdruck findet. Hier aber zeigen sich deutliche Grenzen. Man kann nachweisen, daß die bisher üblichen gemeinsamen Gottesdienste keineswegs die Tendenz aufweisen, Vielfalt liturgischer Spiritualität einzufangen,* sondern im Gegenteil bemüht sein müssen, gerade das Eigengut der beteiligten Kirchen möglichst beiseite zu lassen

* Die scheinbare Ausnahme der ökumenischen St. Ansgar-Vesper in Hamburg führt nicht primär verschiedene Formen liturgischer Spiritualität, sondern das vielfältige kulturelle Erbe der unterschiedlichen ethnischen und historischen Heimatländer der beteiligten Kirchen zusammen.

und aus dieser Verlegenheit heraus eher dazu neigen, neue Formen zu entwickeln bzw. das wenige gemeinsame Formengut stark in die Breite zu ziehen. Die Zahl der biblischen Lesungen und der – meist in Prosphonese ausgeführten – Gebete bestimmt sich in der Regel nach der Zahl der vertretenen Denominationen (als ob unter Christen diplomatische Ausgewogenheit ein notwendiges Prinzip wäre). Bilaterale Gottesdienste umschließen meist zwei Predigten. Oder aber es ist die gesamte Feier so frei in „geplanter Spontaneität" gestaltet, daß keiner der Beteiligten sich noch irgendwie darin wiedererkennt, so als handele es sich um den Gottesdienst einer neuentstandenen Konfessionskirche zu den bereits bestehenden hinzu. Mittel- und Höhepunkt solcher Gottesdienste ist dann gerne irgendeine Ersatzhandlung für die – noch immer verbotene! – gemeinsame Eucharistiefeier. Hier wird ein bisher zu wenig reflektierter Bereich sichtbar. Es handelt sich nämlich um die Tatsache, daß für den „Laien", für das „Kirchenvolk" nicht die theologischen Lehren an sich, sondern die aus ihnen folgenden Praktiken das entscheidende sind, und daß manches von diesen Praktiken eben doch als anstößig empfunden wird. Diese Erkenntnis macht die Frage dringend, welche gottesdienstliche Praxis eigentlich den im theologischen Dialog gefundenen Gemeinsamkeiten entsprechen müßte. Anders sind diese Ergebnisse offenbar kaum an die „Basis" zu vermitteln. Die formale Armut und Unsicherheit der bisherigen gemeinsamen Gottesdienste zeigt, wie weit der Weg offenbar noch ist und daß vorschnell gehandelt wurde. In der Gemeinde vor Ort ist die gemeinsame Basis noch ungeheuer schmal! Zu viel an je eigener christlicher Identität muß um der Gemeinsamkeit willen höflich zurückgehalten und zu Hause gelassen werden. Was sich öffentlich darstellt, ist eine Ökumene unter Vorbehalt, eine Kircheneinheit des schönen Scheins. Ja, Ökumene wird bisher gottesdienstlich nur möglich in der Form einer Kirche, die auf Reste gemeinsamen Glaubensgutes reduziert ist oder sich als „dritte Konfession" liturgisch neu konstituieren muß.

5. Es ist schon so: Entweder wertet man die bestehenden Unterschiede in Lehre und Praxis als Ausprägung legitimer Vielfalt, dann kann man – wie vielfach geschehen – zu gemeinsamen Gottesdiensten zusammentreten, miteinander verkündigen, beten und soziale Aktivitäten entfalten. Dann kann man aber auch die Eucharistie gemeinsam feiern. Oder man hält die bestehenden Unterschiede für so gravierend, für Häresie und Lästerung also, daß die eucharistische Gemeinschaft nicht möglich ist. Dann kann man aber auch keine eucharistiefreien Gottesdienste miteinander feiern, denn dann würde man Häretiker predigen und Lästerer vorbeten lassen. Weil *Koinonia* als Kirchengemeinschaft immer zugleich *Christuskoinonia* ist, gibt es innerhalb ihrer selbst keine Abstufungen. Christus ist nicht nur teilweise einer. Wenn die gemeinsamen Gottes-

dienste bisher wirklich Gottesdienste der Kirche Jesu Christi gewesen sind und nicht bloße Informationsveranstaltungen, so haben die beteiligten Kirchen damit ein Faktum geschaffen. Sie haben sich als legitime Kirche Jesu Christi wechselseitig anerkannt und sich gegenseitig zugestanden, daß ihre Unterschiede nicht dem Evangelium widerstreiten, nicht kirchentrennendes Gewicht haben. Dann aber können sie auch das Abendmahl gemeinsam feiern. Wäre das nicht der Fall, so beruhten die gemeinsamen Gottesdienste mit Wortverkündigung und Gebet auf einem Irrtum und hätten nie stattfinden dürfen. Entweder hat der Geist Christi die Christen zu gemeinsamen Gottesdiensten zusammengerufen, oder diese gemeinsamen Gottesdienste waren Schwärmerei, waren Verrat an der Wahrheit.

III.

Ich fürchte, daß die beteiligten Kirchen nicht immer wußten, was sie taten, als sie zu gemeinsamen Gottesdiensten zusammentraten: Daß sie nämlich damit *via facti* bestehende Trennungen aufhoben, wohl wissend, daß hieraus sich zwingend auch weitere Folgen ergeben mußten.

1. Für evangelisches Denken gibt es kein Wertgefälle zwischen der Verkündigung des Evangeliums und den Sakramenten. Eines kann nicht ohne das andere sein. Beide zusammen konstituieren in unauflöslicher Einheit durch ihren Vollzug Kirche Jesu Christi, stärken und erhalten sie. In beidem ist der ganze Christus am Werk. Beide fordern den Glauben – ganz und ungeteilt. Wo das Wort verkündigt wird, ist eschatologische Stunde ebenso wie bei der Feier der Eucharistie. So, wie es eine *manducatio impiorum* des Abendmahles gibt, die zur Verdammnis führt, so kann man auch das Wort Gottes sich selbst zum Gericht hören. Und weil umgekehrt allein der Glaube – der durch Wort und Sakrament geweckt wird – den Sünder und den Gottlosen rechtfertigt, darum genügt auch der Glaube als einzige Voraussetzung zum gesegneten Empfang der Gnade durch Wort und Sakrament als der *instrumenta gratiae*. Beides darf namens und im Auftrag des Herrn und seiner Kirche nur durch den hierzu *rite vocatus* gehandelt werden, und wo der *rite vocatus* Wort und Sakramente öffentlich handelt, da ist – jeweils bis zum Beweis des Gegenteils – Christus selbst am Werk: „*repraesentant Christi personam*" heißt es Apol. VII/28 von den Amtsträgern. Die besondere ekklesiale Qualität des Altarsakramentes jedoch hält evangelische Praxis dadurch fest, daß sie mit der christlichen Kirche aller Zeiten und Völker das Recht zur Teilnahme auf die Getauften beschränkt und öffentliche Sünder zurückweist, solange sie nicht bereuen und sich ändern. Alle weiteren Entscheidungen sind in das Gewissen des je einzelnen Christen und in den Konsens der Gemeinde verwiesen. Folgerichtig kann z. B. die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in

ihrer Pastoraltheologischen Handreichung zur Teilnahme evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Christen an Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern der anderen Konfession aus dem Jahre 1975 sagen: „Wenn in besonderen Fällen Glieder der römisch-katholischen Kirche im Vertrauen auf das Wort Christi . . . am Abendmahl in einem evangelisch-lutherischen Gottesdienst teilnehmen wollen, sehen wir uns nicht ermächtigt, sie nur deshalb daran zu hindern, weil sie nicht Glieder der evangelisch-lutherischen Kirche sind. Wir erwarten jedoch von allen, die zum Tisch des Herrn treten, daß sie das Heilige Abendmahl in unserem Gottesdienst als der Stiftung Christi gemäß anerkennen, und wissen auch einen Kommunikanten aus der römisch-katholischen Kirche hineingenommen in die Gemeinschaft des Bekennens der Sünde, des Hörens, des Empfangens und des Dankens der ganzen gottesdienstlichen Gemeinde." In der evangelischen Kirche ist auch die Abendmahlsfeier zugänglich für jeden getauften Christen, der im Glauben an die reale Gegenwart des Herrn hinzutritt, solange er nicht mit seinem Lebenswandel öffentlich Anstoß und Ärgernis erregt. Gemeinsamer Gottesdienst ist für evangelische Kirchengemeinden möglich, wenn Abendmahlsgemeinschaft möglich ist. Fällt diese dahin, so ist alles andere ebenso unmöglich. Gemeinsamer Gottesdienst mit aktiv handelnden Amtsträgern anderer Kirchen – ob nun mit oder ohne Eucharistiefeier – ist stets öffentliche Dokumentation dessen, daß alle beteiligten Kirchen seitens der evangelischen Teilnehmer als legitime Kirche Jesu Christi anerkannt werden, mit denen auch Abendmahlsgemeinschaft möglich ist und deren Unterschiede sich innerhalb der Grenzen tolerabler Vielfalt in der Ausprägung des einen Glaubens bewegen, über dessen grundlegende Inhalte Einmütigkeit besteht.

2. Römisch-katholische Theologie und orthodoxe Kirchlichkeit denken hier anders. Für sie scheinen Wortverkündigung und Gebet sich in einer Art Vorfeld des christlichen Glaubens zu vollziehen, demgegenüber die Eucharistie eigentliche Mitte und Höhepunkt ist. Doch hätte eine solche Geringschätzung von Wort Gottes und Gebet in der theologischen Lehre dieser Kirchen keinen Anhalt. Die Gründe müssen somit andere sein. Ich halte es für aufschlußreich, daß eines der dem Ökumenismusdekret nachgeschobenen Dokumente aus dem Einheitssekretariat in Bezug auf gemeinsame Gottesdienste dem Inhalt nach in etwa folgende Aussagen macht: „Einem getrennten Bruder ist es nicht erlaubt, innerhalb der Eucharistiefeier, der Messe, das Amt des Vorlesers oder Predigers zu übernehmen" und: „Die Teilnahme von Katholiken am regulären liturgischen Hauptgottesdienst einer getrennten kirchlichen Gemeinschaft ist nicht erlaubt." (Dies dürfte übrigens der Hauptgrund sein, warum die gemeinsamen Gottesdienste in der Regel auf selbstgebaute Programmfolgen verwiesen sind und sich so zunehmend die Liturgie einer „dritten Konfession" entwickelt: die Li-

turgie der „ersten" und „zweiten" Konfession zu verwenden, ist ja verboten. Deshalb auch wird so wenig an konfessionsspezifischer liturgischer Spiritualität in diese Gottesdienste eingebracht.) Sehe ich recht, so offenbart sich in diesen Bestimmungen eine genauso totale Exklusivität, wie sie oben für den evangelischen Gottesdienst postuliert worden ist, nur auf einem anderen Feld. Römisch-katholische und orthodoxe Kirchlichkeit gestalten ihren Gottesdienst vornehmlich in der Form eines gefüllten Ensembles von Zeichen, Symbolen und Handlungen, zu denen das gesprochene Wort lediglich hinzutritt. Es ist ja bezeichnend, daß diese Gottesdienste nicht unbedingt der allseits verständlichen Sprache bedürfen: Die Messe konnte viele Jahrhunderte lang in Latein, ja auch nahezu still gehalten werden; orthodoxer Gottesdienst ist auch in „kirchenslavisch" möglich. Selbstverständlich wird ein Verstehen dieses Ensembles von Zeichen vorausgesetzt, das ohne Worte nicht vermittelt werden kann. Aber im Vollzug selbst ist das Wort nicht primärer Bedeutungsträger oder wichtigstes Kommunikationsmittel. Die eigentliche, sich im Gottesdienst ereignende und sichtbar werdende ekklesiale Identität hängt an dem so und nicht anders gestalteten Ensemble der Zeichen, nicht an dem, was im einzelnen laut wird. Weil auch dies keineswegs auf die Abendmahlsfeier im engeren Sinn begrenzt ist, sondern den gesamten Gottesdienst umfaßt, darum müssen diese Kirchen ihrerseits ihren Gesamtgottesdienst ebenso abgrenzen wie die evangelischen Kirchen Abgrenzung bei allem markieren, was als gesprochenes Wort laut wird – denn die Zeichenhaftigkeit des evangelischen Gottesdienstes besteht gerade in der betonten Abwesenheit eines besonders gefüllten Ensembles von Signalen. Verkündigung des Evangeliums und Gebet erhalten ebenso wie die Abendmahlsfeier in den „liturgisch reichen" Kirchen ihre ekklesiale Qualität erst durch ihre Einbettung in den Gottesdienst als Form; einer Form, die als Form zugleich Symbol ihres Inhaltes ist und die einzelnen Stücke qualifiziert, aus denen sie sich zusammensetzt. Erst mit der Ordnung und Form des Gottesdienstes, mit den Handlungsanweisungen der liturgischen Bücher in ihrem Vollzug fallen die eigentlichen Entscheidungen. Ohne diese Einbettung bleiben Verkündigung des Evangeliums und Gebet private Frömmigkeitsübungen, denen noch keine ekklesiale Qualität zukommt. So kann man mit den „getrennten Brüdern" zwar durchaus gemeinsam das Wort Gottes hören und beten, auch gemeinsam soziale Aktivitäten entfalten, nicht aber den liturgisch geordneten Gottesdienst feiern, sei es nach der Ordnung der Messe, sei es nach der Ordnung des evangelischen Hauptgottesdienstes mit oder ohne Feier des Heiligen Abendmahles.

3. Alles in allem kann nur gesagt werden, daß die „gemeinsamen Gottesdienste" bisher auf einem wenig tragfähigen Fundament stehen. Für die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche dürften sie genaugenommen gar nicht Got-

tesdienste der Kirche im eigentlichen Sinn sein, sondern eher Andachten im Unschärfefeld zwischen Kirchlichem und Privatem. Für die reformatorischen Kirchen sind sie Vorspiegelung der falschen Tatsache, daß kirchentrennende Unterschiede nicht mehr bestehen. Die Öffentlichkeit begreift sie jedoch und interpretiert sie als Gottesdienste im eigentlichen Sinn, als öffentliche Manifestationen von partieller Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit und ignoriert es, daß es diese doch theologisch gesehen gar nicht geben könnte. Daß so etwas möglich ist, dafür kann man nur zwei Gründe vermuten. Entweder sind sämtliche beteiligten Kirchen von dem Prozeß der Säkularisierung mit ihren synkretistischen Folgen so tief erfaßt, daß sie gar nicht mehr erkennen, was sie tun – oder sie handeln unter einem so nachhaltigen Zwang des Geistes Gottes, daß davon alle theologischen, geschichtlichen und rechtlichen Bedenken beiseite geschoben werden. Da es ein Zurück ohne schwersten Schaden für alle Beteiligten nicht mehr gibt, muß nach den Konsequenzen, den nächsten Schritten gefragt werden. Gleich, wie die bisherigen gemeinsamen Gottesdienste auch begründet gewesen sein mögen: die beteiligten Kirchen haben sich – wohl ungewollt – in Zugzwang begeben. Sie können auf dem eingeschlagenen Weg nur weitergehen. Sie müssen sich versöhnen und einander auch offiziell anerkennen. Sie müssen die bestehenden Unterschiede ausräumen, so viel schmerzhafte Buße damit auch verbunden sein mag. Mit einem Wort: Am allgemeinen Konzil aller christlichen Kirchen führt kein Weg mehr vorbei. Oder soll enttäuschte Liebe zu neuem Haß führen?

Ökumenische Gottesdienste

Gedanken aus zwölf Jahren Praxis

VON WILM SANDERS

I. EIN RÜCKBLICK ZUR EINFÜHRUNG

Beginnen möchte ich mit einer persönlichen Erinnerung: Im Juni 1965 war in der Kieler Stadtkirche St. Nikolai auf Initiative des Ökumenischen Gesprächskreises Kiel ein Gebetsgottesdienst vorgesehen, in dem ein evangelischer Geistlicher und ich vom Lesepult aus die Fürbitte leiten sollten (nicht etwa predigen!). Dieses wurde mir damals auf bischöfliche Intervention untersagt aufgrund einer „Verlautbarung der deutschen Bischöfe zu ökumenischen Fragen" (Deutsche Bischofskonferenz in Hofheim/Ts. vom 8. — 10. 3. 1965).[1] Hier wurde der Versuch gemacht, das gemeinsame Beten der Christen verschiedener Konfessionen von „ökumenischen Gottesdiensten" zu unterscheiden. Dazu hieß es unter Nr. 3 der genannten Verlautbarung:

> „Die sogenannten ‚ökumenischen Gottesdienste', wie sie vom Ausland herkommend auch bei uns gelegentlich nachgeahmt und durch die Presse und das Fernsehen publik gemacht worden sind, müssen abgelehnt werden, da dabei die Grenzen zwischen dem erlaubten und erwünschten gemeinsamen Beten und eigentlicher gottesdienstlicher Feier verwischt werden. Um nicht irrigen Auffassungen Vorschub zu leisten, sollen auch gemeinsame Betstunden nur in außergottesdienstlichen Räumen (Betsäle, Gemeindesäle, Pfarrheime usw.) stattfinden. Sollten besondere Umstände eine andere Regelung nahelegen, ist dazu die Erlaubnis des Bischofs einzuholen. — Ebenso dürfen die liturgischen Gewänder bei derartigen Veranstaltungen nicht getragen werden."

Nr. 5 der Verlautbarung ließ die gemeinsame Mitwirkung eines katholischen und evangelischen Geistlichen „aus besonderem Anlaß" zu, wenn „vorher die Erlaubnis des Bischofs eingeholt" wurde.

> „Es darf nichts geschehen" — so hieß es — „was eine nicht vorhandene Kirchengemeinschaft vortäuschen und bei den Gläubigen Verwirrung auslösen könnte."

Die Verlautbarung der Deutschen Bischofskonferenz war aber damals nur das katholische Echo auf evangelische „Ratschläge für interkonfessionelle Begegnungen", die am 7. 1. 1965 im Auftrage des Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands für Fragen des gemeindlichen Lebens herausgegeben worden waren.[2] Darin hieß es:

„Solange grundlegende Unterschiede des Kirchenverständnisses vorhanden sind, bestehen gegen Gottesdienste, bei denen der evangelische Pfarrer und der römisch-katholische Priester gemeinsam mitwirken, grundsätzliche Bedenken. Wo der Wunsch nach ‚gemeinsamen Gottesdiensten' laut wird, müssen die hindernden Gründe sorgsam und redlich durchdacht werden. ... Man darf eine nicht vorhandene Gemeinschaft nicht vortäuschen. Gottesdienste, die von Pfarrern beider Kirchen gemeinsam gehalten werden, kommen leicht in die Nähe eines spektakulären Schauspiels." [3]

Erst im Vergleich zu solchen kirchlichen Äußerungen wird der gemeinsame Weg meßbar, den die Kirchen seit 1965 (!) gegangen sind. Sicher haben zu dem mutigen Voranschreiten die kritischen Stimmen geholfen. So hat z.B. die evangelische Michaelsbruderschaft durch ihren Ältesten, Pastor Gerhard Hage, bereits im Juni 1965 Protest geführt gegen die „Ratschläge für interkonfessionelle Begegnungen". In einem damals versandten Schreiben heißt es:

„Vollends unerträglich und nicht zu verantworten ist es, daß zu gemeinsamem Gebet und Gebetsgottesdiensten nicht ermuntert wird, sondern daß grundsätzliche Bedenken, Einschränkungen und Warnungen in den Vordergrund gestellt werden. Denn das Gebet ist die Wurzel eines fruchtbaren Gespräches und eines rechten Hörens auf das geoffenbarte Wort Gottes."

Die Michaelsbruderschaft machte sodann auch bereits darauf aufmerksam, daß die deutschen Bischöfe in ihrer Verlautbarung von Hofheim „hinter den durch das Dekret über den Ökumenismus gegebenen Empfehlungen und Wünschen zurückgeblieben" sind.

II. DIE GRUNDLEGENDEN KATHOLISCHEN TEXTE

Denn in der Tat: das Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils „Unitatis redintegratio" war in der 3. Sitzungsperiode am 21. November 1964 verabschiedet worden. Dieses grundsätzliche Dokument, das die katholischen Christen zum Ökumenismus verpflichtete und die Einheit der Kirche im Geheimnis der Trinität begründete, erklärte unter Nr. 8:

„Bei besonderen Anlässen, zum Beispiel bei Gebeten, die ‚für die Einheit' verrichtet werden, und bei ökumenischen Versammlungen, ist es erlaubt und erwünscht, daß sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden. Solche gemeinsamen Gebete sind ein wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erflehen, und ein echter Ausdruck der Gemeinsamkeit, in der die Katholiken mit den getrennten Brüdern immer noch verbunden sind: ‚Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen' (Mt 18,20)."

Dieser Abschnitt des Ökumenismus-Dekretes fand seine Erläuterung und Ausführungsbestimmungen im „Ökumenischen Direktorium" vom 14. 5. 1967, das praktisch die Verlautbarung der Deutschen Bischofskonferenz vom März 1965

außer Kraft setzte. Das „Ökumenische Direktorium" präzisiert in Nr. 30 den Begriff „Communicatio in sacris", die das Ökumenismus-Dekret ablehnt. „Communicatio in sacris" — so nun die authentische Auslegung — ist die liturgische Teilnahme am Gottesdienst oder an den Sakramenten einer anderen Konfession (auch sie ist unter bestimmten Umständen möglich).

Umfassender ist der neue Begriff „Communicatio in spiritualibus — Gemeinschaft im geistlichen Tun". Sie ist erwünscht und soll gefördert werden: gemeinsam verrichtete Gebete, der gemeinsame Gebrauch von heiligen Dingen oder Orten (Nr. 29).

Das Ökumenische Direktorium bezeichnet ökumenische Gottesdienste als wünschenswert; sie können stattfinden aus verschiedenen Anlässen (Nr. 33), sollen aber besonders der Wiederherstellung der Einheit unter den Christen gewidmet sein (34). Die Ordnung des Gottesdienstes soll mit allen Beteiligten gut vorbereitet werden (35); der Ort eines solchen Gottesdienstes ist im Normalfall eine Kirche (36). Der Gebrauch der liturgischen Kleidung ist gestattet (37).

Besonders erwähnt werden mehrfach die orientalischen Christen; auch sie gehören zur Ökumene und sind nach Möglichkeit in die Gestaltung ökumenischer Gottesdienste miteinzubeziehen.

Am 16. 4. 1970 erschien ein „Zweiter Teil" des Ökumenischen Direktoriums. Es ergänzt zu unserer Thematik die Bestimmungen von Teil I in Kapitel II, Nr. 1: Gemeinsames Beten und Gemeinschaft im Gottesdienst helfen dazu, die Spiritualität anderer Konfessionen zu erfahren.

Außerdem regte Teil II des Ökumenischen Direktoriums die Abfassung von Richtlinien zur ökumenischen Arbeit auf Diözesanebene an. Viele deutsche Diözesen haben inzwischen solche Richtlinien oder Handreichungen zur ökumenischen Arbeit herausgegeben: z. B. Hildesheim (1968), Essen (1969), Bamberg (1970), München (1972), Köln (1973 und 1975), Aachen (1974), Würzburg (1975), Limburg (1976), Paderborn (1976), Trier (1976), Landesrat der Katholiken in Schleswig-Holstein (1976), Münster (1977). Immer ist dabei auch von der Förderung und Gestaltung ökumenischer Gottesdienste die Rede. In Essen und Düsseldorf wurde bereits im Jahre 1969 durch einen Kontaktkreis zwischen der Evangelischen Kirche im Rheinland und dem Bistum Essen eine „Handreichung für gemeinsame Gebetsgottesdienste evangelischer und katholischer Christen" erarbeitet:

> „Die Gebetsgottesdienste möchten Zeichen der Brüderlichkeit und Zeugnis des Glaubensgehorsams sein, eingedenk der Mahnung des Herrn im hohepriesterlichen Gebet: ‚Auf daß sie alle eins seien!' (Joh 17,21)."

Ihre umfassendste Förderung erfuhren die ökumenischen Gottesdienste auf katholischer Seite durch die Beschlüsse der deutschen Synode (Gemeinsame Synode

der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland von 1971 — 1975 in Würzburg). Die ökumenische Grundlegung findet sich im Beschluß „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" (Heftreihe: Synodenbeschlüsse Nr. 6). Dort heißt es unter Nr. 6.5:

> „Gemeinsames Gebet, gemeinsame Gottesdienste und nicht zuletzt deren gemeinsame Vorbereitung vermitteln den Beteiligten ökumenische Erfahrungen, wie sie durch Information und Dialog allein nicht erreicht werden können. Die Synode begrüßt deshalb alle Bemühungen um einen Schatz gemeinsamer Gebete und Gesänge und ermuntert die Gemeinden zu deren Einführung. Zu den Möglichkeiten ökumenischer Wortgottesdienste und zu dem Problem einer gemeinsamen Eucharistiefeier nimmt die Synode in der Vorlage ‚Gottesdienst' Stellung."

Der Beschluß „Gottesdienst" (Heftreihe: Synodenbeschlüsse Nr. 16), auf den hier verwiesen wird, sagt unter der Überschrift: „Ökumenische Gottesdienste":

> 5.1 Gegenseitiges Kennenlernen
> Die Synode hält es für wichtig, daß die Christen die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in ihren Gebeten, Gottesdiensten und Feiern kennenlernen und deren spirituellen und liturgischen Reichtum erfahren. Deshalb begrüßt sie gegenseitige Einladungen von einzelnen, Gruppen und Gemeinden.
>
> 5.2 Ökumenische Wortgottesdienste
> Die Synode empfiehlt ökumenische Wortgottesdienste, in denen wir als Christen, die die Einheit suchen, unseren gemeinsamen Glauben bekennen und füreinander und für alle Menschen beten. Solche Gottesdienste können eine erste Begegnung zwischen Christen verschiedener Konfessionen sein. Sie sind besonders fruchtbar, wenn sie aus einem gemeinsamen Tun und aus einer gemeinsam getragenen Verantwortung erwachsen. ...
> Ein Grundbestand ökumenischer Gottesdienste soll nach Möglichkeit zur Gottesdienstordnung jeder katholischen Gemeinde gehören. Sie sollen aber nicht zu der Zeit der sonntäglichen Eucharistiefeier angesetzt werden.
> Verkündigung, Lieder und Gebete sollen auf den ökumenischen Partner und seine Eigenart Rücksicht nehmen, ohne daß dabei der eigene Standpunkt preisgegeben wird. ...

Es kann also kein Zweifel daran bestehen, daß ökumenische Gottesdienste gefördert werden sollen, daß katholische Geistliche und Laien sie aktiv mitgestalten und wahrnehmen sollen. Sie sind ein Ausdruck für die durch das II. Vaticanum den Katholiken auferlegte Verpflichtung zur Ökumene: „katholisch" (allumfassend) gleich „ökumenisch" (den ganzen bewohnten Erdkreis betreffend).

III. GELEGENHEITEN FÜR DAS ÖKUMENISCHE BETEN

Weil die Förderung des ökumenischen Betens so sehr erwünscht ist und ein „Grundbestand ökumenischer Gottesdienste zur Gottesdienstordnung jeder katholischen Gemeinde gehören soll" (Synodenbeschluß Gottesdienst, 5.2), haben

die schon genannten Arbeitshilfen aus den Diözesen auf die Gelegenheiten ausführlich hingewiesen. Als Beispiel sei aus zwei der jüngsten Publikationen zitiert:

a) Die Handreichung des Landesrates der Katholiken in Schleswig-Holstein von 1976 nennt unter Nr. 2.2:

„Als besondere Termine für ökumenische Gottesdienste (Wortgottesdienste, Vespern, Abendgebete, Andachten u. a. m.) bieten sich u. a. an:
— die Weltgebetswoche vom 18. — 25. Januar,
— die Ökumenische Woche vor Pfingsten (Pfingstnovene),
— der Weltgebetstag der Frauen (1. Freitag im März),
— die Woche der Brüderlichkeit von Juden und Christen (1. volle Märzwoche),
— gemeinsame Heiligenfeste: Ansgar, Answerus, Vicelin, das Gedächtnis der am 10. 11. 1943 hingerichteten Lübecker Geistlichen,
— der Reformationstag,
— der Jugendkreuzweg,
— die Advents- oder Fastenzeit,
— besondere Tage oder Festwochen am Ort."

b) Die „Richtlinien für die Ökumenische Praxis" (herausgegeben von der Bistumskommission für ökumenische Fragen und der Fachstelle Ökumene im Bischöflichen Generalvikariat Münster 1977) sagten (Nr. 20 und 21):

„20. Als besondere Zeiten gemeinsamen Gebetes bieten sich an:
a) Gebetswoche für die Einheit (18. — 25. 1.),
b) Weltgebetstag der Frauen,
c) Tage zwischen Himmelfahrt und Pfingsten,
d) Tage um Epiphanie,
e) Buß- und Bettag,
f) Konferenzen und ökumenische Begegnungen,
g) Schulgottesdienste zu besonderen Anlässen.

21. Anliegen können sein:
a) Gebete um die Gnade der Einheit,
b) für die Förderung des Weltfriedens,
c) für soziale Gerechtigkeit,
d) um tätige Liebe unter den Menschen,
e) für Ehe und Familie,
f) um Beistand in Zeiten der Not und Trauer,
g) zum Dank für Gottes Hilfe,
h) zum Gedenken an die Verstorbenen."

Beide aufgeführten Texte nennen an erster Stelle die Gebetswoche vom 18. bis 25. Januar. Wenn in jüngster Zeit im ökumenischen Beisammensein häufiger der Gedanke formuliert wurde, die katholischen Christen in Deutschland sollten die Januar-Gebetswoche zugunsten der Gebetswoche vor Pfingsten aufgeben, so meine ich doch: Das Anliegen der Einheit unter den Christen ist so wichtig, daß man im Gemeindeleben zweimal im Jahr einen Termin für dieses gemeinsame

Gebet haben darf. Wo evangelische und katholische Kirchengemeinden zu einer brüderlichen ökumenischen Zusammenarbeit gekommen sind, lädt die katholische Gemeinde im Januar zu einem ökumenischen Gottesdienst in ihre Kirche ein, die evangelische Gemeinde dagegen in der Woche vor Pfingsten. — So ist es an beiden Terminen möglich, nicht nur füreinander zu beten, sondern auch miteinander.

IV. ÖKUMENISCHE GOTTESDIENSTE AN SONNTAGEN

Vielerorts läßt sich beobachten, daß bei Einführung von ökumenischen Gottesdiensten zunächst eine rege Teilnahme von evangelischen und katholischen Christen zu verzeichnen ist, daß aber dieses Interesse nach einer gewissen Zeit abflaut oder nur von einem gleichbleibenden Kreis geteilt wird. Dies hat seinen Grund sicher auch darin, daß solche ökumenischen Gottesdienste als zusätzliche Veranstaltungen zum Gemeindeleben empfunden werden, während doch, wie es der Synodenbeschluß „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" formuliert, daß

> „‚ökumenisch' nicht irgendein Sachgebiet kirchlicher Tätigkeit neben anderen bezeichnet, sondern eine notwendige Dimension aller Lebensäußerungen der Kirche. Daraus ergibt sich für die christlichen Kirchen und Gemeinschaften und deren Glieder die Verpflichtung, überall da gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens, der Verantwortung für das notwendige Eigenleben der Gemeinden, unumgängliche menschliche Rücksichtnahme oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen" (5.11).

Mit anderen Worten: Ökumene soll eine durchlaufende Perspektive des Gemeindelebens sein. Ist es da nicht sinnvoll, von Zeit zu Zeit ökumenische Gottesdienste mit der ganzen Sonntagsgemeinde zu halten?

Diese Versuche, die hier und dort geschehen, stoßen auf starke Bedenken der Deutschen Bischofskonferenz. Schon die Synode beschloß in ihrem Text über Ökumenische Wortgottesdienste:

> „Sie sollen aber nicht zu der Zeit der sonntäglichen Eucharistiefeier angesetzt werden" (Gottesdienst 5.2), weil sie „nicht die sonntägliche Eucharistiefeier verdrängen" dürfen (ebd. 2.3).

Dies hat eine Ergänzung und Ausweitung erfahren durch eine „Pastorale Handreichung der Deutschen Bischofskonferenz bezüglich ökumenischer Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen" vom März 1976.[4] Darin heißt es:

> „... Da ökumenische Wortgottesdienste nicht die sonntägliche Eucharistiefeier ersetzen, sollen sie in der Regel an Werktagen stattfinden.
> Falls ein ökumenischer Wortgottesdienst an Sonntagen und kirchlichen Feiertagen aus ökumenischen Verpflichtungen stattfindet, so darf er nicht zu den

ortsüblichen Zeiten der Meßfeier angesetzt werden. Die katholischen Christen dürfen durch die Teilnahme an einem ökumenischen Gottesdienst nicht in einen Konflikt mit dem Sonntagsgebet gebracht werden."

So berechtigt die Bedenken der deutschen Bischöfe gegen ökumenische Gottesdienste am Sonntag auch sein mögen, die zitierte Handreichung bringt ökumenisch engagierte Gemeinden in Not.

Deshalb lautet mein Lösungsvorschlag für diese Frage: die deutschen Bischöfe sollten das sog. Sonntagsgebot für die zweiten Feiertage dergestalt lockern, daß am Stephanstag, am Ostermontag und am Pfingstmontag auch ein ökumenischer Gottesdienst der rechten Mitfeier entspricht. Die zweiten Feiertage sind nämlich nur in Deutschland kirchliche Festtage: die Verpflichtung zur Mitfeier der heiligen Messe ist den Gläubigen von den Diözesanbischöfen — kraft päpstlichen Indultes — auferlegt; sie könnten also auch davon dispensieren, ohne gesamtkirchliche Regelungen in Frage zu stellen.

Eine Ermöglichung von ökumenischen Gottesdiensten an den genannten drei Tagen würde aus meiner Voraussicht ein weiteres Drängen der Gemeinden auf ökumenische Gottesdienste an Sonntagen unnötig machen.

Ja, diese Ermöglichung würde sogar den zweiten Feiertagen einen neuen und zusätzlichen Sinn verleihen: Weihnachten, Ostern und Pfingsten sind so hohe kirchliche Feste, daß wir sie nach der je eigenen Gemeindefeier mit einem zweiten Tag gemeinsam begehen.

V. ZUR GESTALTUNG DER ÖKUMENISCHEN GOTTESDIENSTE

Die älteste Form ökumenischen Betens hat sich m. W. für den Weltgebetstag der Frauen entwickelt. Dieser wird seit 1887 jeweils am 1. Freitag im März begangen. Seit 1971 hat die „Weltunion katholischer Frauenorganisationen" (UMOFC) unter Verzicht auf den bis dahin üblichen Weltgebetstag der katholischen Frauen am 25. März (Fest der Verkündigung des Herrn an Maria) sich diesem Termin angeschlossen. Jeweils wird von den Frauen eines bestimmten Landes eine Gottesdienstordnung erarbeitet und weltweit benutzt. So haben z. B. für 1978 die Frauenverbände aus Kanada die Ordnung erstellt.

Ferner gibt es seit vielen Jahren eine Gebetsordnung zur alljährlichen „Gebetswoche für die christliche Einheit". Ursprünglich von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen herausgegeben, seit 1962 von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland mitverantwortet, werden diese Texte seit 1965 gemeinsam herausgegeben. 1965, 1966 und 1967 wurden sie noch getrennt gedruckt. Von 1968 — 1974 wurde das jeweilige Gebetsheft gemeinsam gestaltet vom Sekretariat der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen und einer

Gruppe von Vertretern katholischer ökumenischer Zentren, die mit Zustimmung des römischen Sekretariates für die Einheit der Christen gebildet wurde. Seit 1975 zeichnet die Ökumenische Centrale Frankfurt/Main verantwortlich im Auftrag der Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und der Schweiz und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, denen inzwischen die katholische Kirche als Mitglied beigetreten war. Die Gebetsordnung entfaltet mit Texten und Schriftlesungen jeweils ein Leitwort (z.B. 1978: „Ihr seid nicht mehr Fremde").

Dankbar haben die Christen des deutschen Sprachraumes in den letzten Jahren erfahren, daß viele Gebete und Lieder eine gemeinsame Textgestalt erhalten haben. Auch wenn manchmal der Prozeß des Umlernens schmerzlich war, die Mühe hat sich gelohnt, und die nächste Generation wird nur noch die gemeinsamen Texte kennen. Als gemeinsame Texte liegen folgende ökumenische Fassungen vor:

a) das Vaterunser,
b) Gloria, Sanctus und Agnus Dei,
c) Glaubensbekenntnis (Apostolicum und Nicaenum),
d) der kleine Lobpreis, das „Ehre sei dem Vater",
e) die Psalmen,[5]
f) die von allen Kirchenleitungen des deutschen Sprachraums anerkannte Sammlung „Gemeinsame Kirchenlieder",[6]
g) die eigens gekennzeichneten ökumenischen Lieder im „Gotteslob".[7]

Diese Vorlagen sowie eine reiche Zahl inzwischen erschienener Publikationen[8] waren vielen ökumenischen Kreisen und beteiligten Gruppen in den Gemeinden eine Hilfe, wenn sie einen ökumenischen Gottesdienst vorbereiten sollten. Es kam hinzu, daß die gemeinsamen Gebetsgottesdienste in einer Umbruchsituation der Gemeindegottesdienste ihren Anfang nahmen. Man versuchte, beim Gottesdienst neue Wege zu gehen, vor der Fürbitte mehr Gebetsintensität durch gezielte Information zu vermitteln; ich erinnere an die extremste Form solcher Gottesdienste bei den sog. „Politischen Nachtgebeten".

Die geglückteste Form von ökumenischen Gottesdiensten dieser Art scheint mir vom Arbeitskreis „Gemeinsames Beten" in Bonn geschaffen worden zu sein. Seit September 1962 finden in Bonn solche Gebetsgottesdienste — jeweils abwechselnd in einer evangelischen und einer katholischen Kirche — viermal im Jahr statt: im Advent, in der ökumenischen Gebetswoche im Januar, in der Pfingstwoche und im Herbst. Die Auswahl und Zusammenstellung der Texte, Schriftlesungen und Lieder sind jeweils das Werk nicht eines einzelnen, sondern eines Kreises evangelischer und katholischer Christen, Theologen und Nichttheologen, Frauen und Männer. Einige dieser Gebetsgottesdienste aus den Jahren 1964 bis 1968 sind auch in Buchform erschienen: „Christen beten gemeinsam".[9]

Trotz des beachtlichen Respektes, den die Erstellung solcher Gottesdienstordnungen abnötigt, bin ich persönlich der Auffassung, daß sie für ökumenische Gottesdienste auf Zukunft und Anziehungskraft hin eher hinderlich als förderlich sind. Es ist die große gemeinsame Tradition aller christlichen Kirchen, daß Gottesdienst eine Form hat; ja, es gehört geradezu zum Wesentlichen der Feier, daß man ihre Gestalt im voraus kennt, Altvertrautem wiederbegegnet, in das Gebet der Vorfahren miteinschwingt.

Nach abendländischer Tradition stellt die Messe (als Verbindung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier) die Höchstform solchen liturgischen Tuns dar. Wir können sie zur Zeit zu unser aller Schmerz noch nicht gemeinsam feiern. Aber außer der Messe gibt es andere liturgische Formen, die wir gemeinsam haben: hier gelten die Vesper — bzw. für den Vormittag die Laudes — als zweithöchste christliche Gottesdienstform.

Diese Erkenntnis hat 1965 den Ökumenischen Aussprachekreis Hamburg dazu veranlaßt, als Beitrag zum 1100. Todestag des hl. Ansgar, des ersten Bischofs von Hamburg und Apostels des Nordens, einen ökumenischen Gottesdienst in der Form einer Vesper zu veranstalten. Die St. Ansgar-Vesper fand am 3. Februar 1978 zum 14. Mal in der St. Petri-Kirche zu Hamburg statt. Meines Wissens ist dies seit Jahren der bestbesuchte ökumenische Gottesdienst im deutschen Sprachraum, der jedesmal 1200 bis 1500 Christen versammelt. Dies liegt meiner Meinung nach an dem stets gleichen, sicher auch sehr festlich gestalteten, Aufbau nach dem Modell der altkirchlichen Vesper, die folgende Ordnung hat:

— Ingressus
— 1. Psalm — Chöre (ev./kath.)
deutsch und lateinisch abwechselnd
gregorianisch
— 2. Psalm — russ.-orth. Chor
— 3. Psalm — ev. Chor: Heinrich Schütz oder Gelineau
— 4. Psalm — Psalmlied der Gemeinde
— Lesung (Lectio) — Aus Joh 17
— Responsorium
— Ansprache
— Hymnus — „Christe, du bist der helle Tag"
„Christe, qui lux es dies"
eingefügt: orthodoxer Hymnus
— Magnifikat mit Antiphon
eingefügt: orthodoxes Marienlob
— Fürbitten
— Vaterunser
— Tagesgebet und Beschluß (Egressus).[10]

Man muß also an der Ordnung eines gemeinsamen Gottesdienstes nicht erst lange basteln, sondern darf ihn nehmen aus einer Tradition, die seit Jahrhunderten feststeht.

Ähnliche Überlegungen haben wir übrigens vor Jahren in Kiel angestellt. Seit 1969 gibt es dort an jedem 1. Mittwoch im Monat in der Stadtkirche St. Nikolai einen ökumenischen Gottesdienst „Christen beten gemeinsam". Für seinen Ablauf hat die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Kiel damals festgelegt und seitdem durchgehalten: die Ordnung soll eine verkürzte Vesper sein (die Kürzung bezieht sich darauf, daß nur ein Psalm gesprochen oder gesungen wird). Sie hat folgenden Aufbau:

1. Lied
2. Psalm (Abschluß: Ehre sei dem Vater ... — Ökumenischer Text)
3. Schriftlesung
4. Liedstrophe (Responsorium)
5. Auslegung
6. Magnifikat
7. Fürbitten
   a) stilles Gebet
   b) liturgisches Gebet
   c) freies Gebet
8. Vaterunser
9. Lied
10. Segen

Zusammenfassend: Die Vesper bzw. die Laudes (dann mit „Benedictus") sind das Modell für ökumenische Gottesdienste.

Im Folgenden seien noch einige Sonderfälle ökumenischer Gottesdienste angesprochen:

VI. PREDIGERAUSTAUSCH

Das „Ökumenische Direktorium" von 1967 hat den sog. Predigeraustausch aus katholischer Sicht verboten:

> „Bei der Feier der heiligen Eucharistie soll einem von uns getrennten Bruder das Amt des Lektors der Heiligen Schrift oder des Predigers nicht gewährt werden. Das gleiche gilt auch für einen Katholiken bei der Feier des Heiligen Abendmahles oder beim eigentlichen liturgischen Wortgottesdienst (Hauptgottesdienst) der von uns getrennten Christen" (Nr. 56).

Der Grund ist wohl die innere Einheit des Gottesdienstes, das zutiefst verankerte Bewußtsein, daß „Messe" eine untrennbare Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier darstellt.

Dennoch ist in vielen Gemeinden der Wunsch nach solchem Predigeraustausch lebendig, gerade weil andere Formen von ökumenischem Gottesdienst am Sonn-

tag nicht erlaubt sind, weil man aber der ganzen Sonntagsgemeinde von Zeit zu Zeit die Ökumene und ihre gelebten Auswirkungen am Ort nahebringen möchte.

In diesem Zusammenhang hat meines Erachtens Ansgar Ahlbrecht sehr unglücklich argumentiert,[11] als er daran erinnerte, nach dem Codex Juris Canonici könne Gewohnheitsrecht gegen das geschriebene Recht gebildet werden. Hierzu haben Prof. Dr. Winfried Aymans, Bonn, und Heinrich J. F. Reinhardt[12] mit Recht geantwortet, daß hier von einer Rechtsbildung durch Gewohnheit keine Rede sein kann, zumal die deutschen Bischöfe mehrfach gegen eine solche Entwicklung Bedenken angemeldet haben, was einige Gemeinden in ihrem Gemeindeleben schmerzlich betroffen hat.

Als Ausweg in dieser Frage scheint mir folgender Weg gangbar: Da es eine Reihe von Gründen gibt, weshalb beim katholischen Sonntagsgottesdienst die Predigt ausfallen darf (sogar nach meiner Kenntnis in einem deutschen Bistum zur Erholung überlasteter Geistlicher ein predigtfreier Monat verordnet ist), könnte auch in dem Falle, in dem ein evangelischer Geistlicher beim katholischen Sonntagsgottesdienst mitwirken soll, ein Gottesdienst ohne Predigt gehalten werden. Der evangelische Geistliche könnte dann zu einem längeren Grußwort zu Beginn der Messe oder zu einem besinnlichen Wort im Rahmen der Vermeldungen am Ende des Gottesdienstes eingeladen werden.

VII. TEILNAHME AN ABENDMAHL/KOMMUNION

Nach meinem Verständnis hat die Frage nach der Möglichkeit der Zulassung zur Kommunion im ökumenischen Gespräch zur Zeit ein gewisses Übergewicht. Wenn die Generalsynode der VELKD im Oktober 1975 in Kiel ihre „Handreichung zur Frage einer Teilnahme lutherischer und römisch-katholischer Christen an Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern der anderen Konfession" verabschiedet hatte, durch die sich die lutherische Kirche nicht ermächtigt sah, Glieder der katholischen Kirche an einer gastweisen Teilnahme am Abendmahl zu hindern, so war das der innere Ansporn für die ökumenisch Engagierten auf der Würzburger Synode, gleichsam als katholische Antwort, folgende Aussage durchzusetzen:

> „In zunehmendem Maße wird die Frage gestellt, ob es unter gewissen Bedingungen einem Katholiken möglich ist, am Abendmahl der reformatorischen Kirchen teilzunehmen.
> Die Taufe begründet zwar ‚ein sakramentales Band der Einheit' zwischen allen Getauften, das ‚auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft' hinzielt, aber ‚die volle Einheit' mit den reformatorischen Kirchen ist nicht vorhanden (vgl. Dekret über den Ökumenismus Nr. 22). Auch sie bekennen ‚bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit

Christus bezeichnet werde, und sie erwarten seine glorreiche Wiederkunft' (ebd.). Jedoch ist wegen des abweichenden Glaubensverständnisses, vornehmlich in bezug auf das Amt und das Weihesakrament, ‚die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht gewahrt' (ebd.). Zudem sind die Auffassungen über die Bedeutung des Abendmahls in den reformatorischen Kirchen noch unterschiedlich. Die Synode kann deshalb zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Teilnahme eines katholischen Christen am evangelischen Abendmahl nicht gutheißen.

Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, daß ein katholischer Christ — seinem persönlichen Gewissensspruch folgend — in seiner persönlichen Lage Gründe zu erkennen glaubt, die ihm seine Teilnahme am evangelischen Abendmahl innerlich notwendig erscheinen lassen. Dabei sollte er bedenken, daß eine solche Teilnahme dem inneren Zusammenhang von Eucharistie und Kirchengemeinschaft, besonders im Hinblick auf das Amtsverständnis, nicht entspricht. Bei der Entscheidung, vor die er sich gestellt sieht, darf er weder das Beheimatetsein in der eigenen Kirche gefährden, noch darf seine Entscheidung der Verleugnung des eigenen Glaubens und der eigenen Kirche gleichkommen oder anderen eine solche Deutung nahelegen" (Gottesdienst, 5.5).

Ich kann diesen Text, der in gewisser Weise die katholischen Christen zur geistigen Schizophrenie verurteilt, nicht anders verstehen wie schon die Richtlinien des Bischofs von Straßburg, Leon A. Elchinger, der am 30. 11. 1972 für den eng umgrenzten Kreis von bekenntnisverschiedenen Eheleuten „eucharistische Gastfreundschaft" in seinem Bistum ermöglicht hatte und dies in einem Schreiben vom 25. 1. 1973 nochmals verdeutlichte: Nach vielen eingebauten Kautelen, deren ein Katholik sich bewußt sein muß, wenn er mit Rücksicht auf die Gemeinschaft mit seinem Partner am evangelischen Abendmahl teilnimmt, heißt es:

„Wenn ein Katholik am protestantischen Abendmahl teilnimmt, empfängt er Christus so, wie er sich in dieser Gemeinschaft vergegenwärtigt." [13]

Damit ist aber doch gesagt, Christus vergegenwärtige sich im evangelischen Abendmahl nicht so wie in der katholischen Messe. Ein Katholik, der katholisch bleiben will, muß also derartige innere Entscheidungen treffen. Er kann am evangelischen Abendmahl vielleicht teilnehmen aus Gründen der menschlichen Gemeinschaft, aber verletzt er nicht genau dann ökumenische Grundtugenden?

Die VELKD war sich dieser Problematik bei der Abfassung ihrer Handreichung von 1975 durchaus bewußt. In ähnlichem Ton wie die katholischen Dokumente sagt sie:

„Wir erwarten jedoch von allen, die zum Tisch des Herrn treten, daß sie das Heilige Abendmahl in unserem Gottesdienst als der Stiftung Christi gemäß anerkennen."

Und der Hamburger Bischof Wölber führte das in einem Schreiben an seine Pastoren vom 28. 10. 1975 mit wünschenswerter Deutlichkeit aus:

„Jedenfalls aber mußten wir unsererseits darauf beharren, daß in der lutherischen Kirche die volle Realität des Sakraments gegeben ist. Wir können uns dieses nicht absprechen lassen, weil es bei uns kein Weihepriestertum gibt. So bleibt eben unsere Sakramentsauffassung das Motiv des jetzigen Schrittes. Das wollen wir immer bedenken."

Wir werden also im Blick auf ökumenische Gottesdienste mit der Tatsache konfrontiert, daß der ökumenischen Theologie eine überzeugende Zusammenschau von Eucharistie und Vollmacht, sie zu verwalten, noch nicht gelungen ist. Deshalb bleibt die Befürchtung, daß ein zu starkes Drängen auf gastweise Teilnahme an der Eucharistie für die ökumenische Entwicklung eher Enttäuschung und Resignation bewirken wird.

Zudem sollte oberstes Ziel sein: Wir sind auf dem Weg nicht nach „Inter-Kommunion" (Gemeinschaft zwischen Kirchen, die letztlich getrennt bleiben), sondern nach der wahren und sakramentalen „Communio" (Koinonia), der Gemeinschaft in Glaubenszeugnis, Dienst und Sakrament.

Schließlich darf im ökumenischen Gespräch gegenwärtig auch die Frage gestellt werden, ob unser Abendmahlverständnis nicht individualistisch verengt ist: Es kann doch nicht nur darum gehen, daß ich den Herrn Jesus Christus unter den Mahlgestalten empfange, sondern ich muß mich dabei zugleich an die konkrete Gemeinschaft geben, die diese Eucharistie feiert.

VIII. TAUFGOTTESDIENST

In der Öffentlichkeit ist weithin unbeachtet geblieben, daß die Synode der Deutschen Bistümer die Teilnahme eines katholischen Geistlichen an einer in der evangelischen Kirche gespendeten Tauffeier erlaubt hat (und umgekehrt):

„Bestrebungen, die Taufe der Kinder gemeinsam von Geistlichen beider Kirchen spenden zu lassen, werden von den Kirchenleitungen aus theologischen Gründen abgelehnt. Die Taufe wird von dem Seelsorger der Kirche vollzogen, der das Kind nach dem Willen der Eltern angehören soll. Doch kann, wenn die Eltern dies wünschen, bei der Taufe der Kinder in der einen Kirche ökumenische Verbundenheit mit der anderen Kirche dadurch deutlich gemacht werden, daß der Seelsorger der anderen Konfession anwesend ist und sich etwa durch Gebet und Segensspruch beteiligt — sofern ihm dies durch die Ordnung seiner Kirche nicht verwehrt ist." (Synodenbeschluß Nr. 6 „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit", 7.82.)

Diese Regelung ermöglicht eine ökumenische Ermutigung für konfessionsverschiedene Eltern zu einem gemeinsamen christlichen Familienleben. Sicher wird im seelsorglichen Taufgespräch abzuklären sein, daß nur einer von den anwesenden Geistlichen die Taufe spendet, daß der Täufling in dessen Konfessionsgemeinschaft aufgenommen wird, daß die Eltern mit dieser Art der Tauffeier die

Gewissensverpflichtung zur Erziehung in dieser Konfession übernehmen. Dennoch kann die zeichenhafte Beteiligung des Geistlichen der anderen Konfession deutlich machen, daß Taufe zuerst und vor allem die Eingliederung in den einen Leib Jesu Christi bewirkt.[14]

IX. GEMEINSAME KIRCHLICHE TRAUUNG

Weil nach dem katholischen Kirchenrecht für den katholischen Christen die Eheschließung vor dem katholischen Geistlichen (Ehekonsens durch Erfragung des Ja-Wortes) als konstitutiv für die kirchliche Trauung anzusehen ist, für das reformatorische Trauverständnis mit der kirchlichen Trauung aber der christliche Ehestand beginnt, wobei Gottes Wort verkündet wird als Grund und Heiligung der Ehe, die Eheleute sich mit ihrem Ja zur göttlichen Ordnung und Führung der Ehe bekennen und daraufhin den Segen Gottes für ihren Ehestand empfangen, kann ein gemeinsames Handeln der Geistlichen so geschehen, daß jeder das tut, was aus seiner Sicht wesentlich ist, während sie dem zu trauenden Paar den Segen unter Gebet und Handauflegung gemeinsam zusprechen. Dabei handelt es sich dann nicht um eine Doppeltrauung, nicht um eine doppelte Erfragung des Ehekonsenses, auch nicht um eine Zeremonie, bei der zwei Trauungen räumlich und zeitlich zusammengerückt würden,[15] sondern dies wäre ehrliche und heute mögliche Ökumene.[16]

Geleitet von solchen Überlegungen haben Hans-Christoph Schmidt-Lauber und ich bereits im Jahre 1968 ein Formular zur gemeinsamen kirchlichen Trauung entwickelt[17] und dieses nach dem Erscheinen des neuen katholischen Trauungsritus „Feier der Trauung" von 1975 entsprechend überarbeitet.[18]

Trotz einiger kritischer Rückfragen und notwendiger Weiterüberlegungen[19] bleibt zu hoffen, daß die „Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen", wie sie gemeinsam von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland erstmals im Jahre 1971 herausgegeben wurde,[20] nicht das letzte Wort in dieser Angelegenheit bleibt. Die Kirchenleitungen sehen bisher nur je streng entweder eine katholische oder eine evangelische Trauung vor, bei der der Geistliche der anderen Konfession ein Gruß- und Segenswort sagen darf. Dieses ist weit entfernt von dem heute möglichen ökumenischen Verständnis von Trauung. Deshalb bleibt der Wunsch, daß auch die von den Kirchenleitungen vorgelegte Form bald auf größere ökumenische Gemeinsamkeit hin fortentwickelt wird.

X. ÖKUMENISCHE GOTTESDIENSTE IM FERNSEHEN

Zum Abschluß dieser Erwägungen darf ich aufgrund meiner neuen Tätigkeit als katholischer Senderbeauftragter beim NDR noch auf den Sonderfall der

ökumenischen Gottesdienste im Fernsehen hinweisen, von denen es erst zehn gegeben hatte, bis am 7. Januar 1978 — nach einer Pause von fast fünf Jahren — erstmals wieder ein ökumenischer Gottesdienst übertragen wurde.[21] Dabei handelte es sich um einen Nachmittagsgottesdienst im Rahmen der Vesper-Termine, jeweils am 1. Samstag im Monat.[22] Er kam vom Hessischen Rundfunk aus dem Dom zu Wetzlar, der seit der Reformation von beiden christlichen Kirchen benutzt wird. Ein gotischer Lettner trennte den von der katholischen Gemeinde benutzten Chor vom Hallenbau des Hauptschiffes sowie der Seiten- und Querschiffe, die der evangelischen Gemeinde zur Verfügung standen. Die Fliegerbomben des Zweiten Weltkrieges zerstörten diesen Lettner; beim Wiederaufbau verzichtete man auf seine Neuerrichtung, so daß nunmehr der ganze Raum des Gotteshauses beiden Konfessionen dient.

Für die Problematik der ökumenischen Gottesdienste im Fernsehen mag dies ein sprechendes Zeichen sein: im Januar 1978 war ein katholischer Gottesdiensttermin für die ökumenische Vesper zur Verfügung gestellt worden; man darf wohl die Erwartung aussprechen, daß im kommenden Jahr ein evangelischer Termin dafür angeboten wird, so daß im ARD-Programm wenigstens einmal im Jahr ein ökumenischer Gottesdienst gesendet werden kann.

Ins Gerede gekommen waren die ökumenischen Gottesdienste im Fernsehen im Frühjahr 1977, als das ZDF nach einer älteren Tradition wieder einen ökumenischen Gottesdienst für den Pfingstsonntagvormittag vorbereiten wollte.[23] Dieses Projekt fiel unter das Verdikt der Deutschen Bischofskonferenz vom März 1976, das ökumenische Gottesdienste zur Zeit der Sonntagsmesse verbietet. Vielleicht könnte unser Vorschlag von der ökumenischen Gestaltung der zweiten Feiertage auf lange Sicht auch im Fernsehen die Übertragung von ökumenischen Gottesdiensten am Vormittag ermöglichen.

XI. AUSBLICK UND BESCHLUSS

Einige Gedanken aus zwölf Jahren Praxis wollte ich vortragen; auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß überwiegend von der evangelisch-katholischen Ökumene die Rede war. Dennoch waren die orthodoxen Brüder immer mitgemeint. Aus den Begegnungen von Philoxenia, unserem Freundeskreis orthodoxer, katholischer und evangelischer Christen,[24] ist mir ganz deutlich geworden, daß wir Christen im Westen heute den Ruf Gottes an uns hören müssen, miteinander auf die Fragen zu antworten, die er uns in der heutigen Welt stellt, und uns von ihm in Dienst nehmen zu lassen.

So entdecken wir den Reichtum geistlicher Gaben in den Gliedern der Kirchen orthodoxer Tradition. Auch die Ökumenische Centrale hat uns dazu geholfen,

als sie die Ordnung für die Gebetswochen 1977 nach dem Vorbild einer ostkirchlichen Vesper gestaltete. Andererseits dürfen wir die orthodoxen Kirchen auch nicht überhören in der bisher ungelösten Frage nach der Abendmahlsgemeinschaft.

Wenn wir in allen Kirchen immer mehr offen werden zur Teilnahme am gottesdienstlichen und geistlichen Leben anderer christlicher Traditionen und zur konkreten Fürbitte füreinander und für die Welt, werden wir mehr und mehr dazu kommen, eine echte „Gütergemeinschaft" innerhalb des Leibes Christi zu praktizieren. Dies setzt eine große Bereitschaft und Offenheit für den anderen voraus, den Geist der Armut und die Erwartung, daß Gott der Heilige Geist uns den Weg weise und durch seine heilende und erneuernde Kraft alle innere und äußere Zertrennung seines Volkes überwinde.

ANMERKUNGEN

[1] Veröffentlicht in den Amtsblättern der deutschen Diözesen, z. B. Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Osnabrück vom 13. 4. 1965, Art. 349.

[2] Lutherisches Verlagshaus, Berlin und Hamburg 1965.

[3] a. a. O. 18.

[4] Hier zitiert nach: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Osnabrück vom 25. 5. 1976, Art. 89.

[5] Die Psalmen. Ökumenische Übersetzung der Bibel. Hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, der Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich und Luxemburg, des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks, Stuttgart 1971.

[6] Gemeinsame Kirchenlieder. Gesänge der deutschsprachigen Christenheit, hrsg. im Auftrag der christlichen Kirchen des deutschen Sprachbereichs von der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut (Berlin-Regensburg-Wien-Graz-Zürich-Solothurn 1973).

[7] „Gotteslob", Katholisches Gebet- und Gesangbuch, hrsg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, Stammausgabe Stuttgart 1975, Diözesanausgaben mit Eigenteilen in den einzelnen Bistümern.

[8] Unter den frühesten Veröffentlichungen immer noch bedeutsam: „Die große Fürbitte — Gebete um den Glauben in der einen Kirche", hrsg. von Heinrich A. Mertens, Recklinghausen 1961; „Vater, die Stunde ist da — Gebete der Ökumene", hrsg. von Paul-Werner Scheele, Herder-Taschenbuch Nr. 194, Freiburg 1964.

[9] Gemeinsam verlegt bei: Verlag Kepplerhaus, Stuttgart und Luther-Verlag, Witten 1968.

[10] Ausführlichere Dokumentation der Ordnung in der Zeitschrift „Gottesdienst", Nr. 10/1977 vom 17. 5. 1977, 75.

[11] Ökumene am Ort, Nr. 12/1975, 11.

[12] KNA-Ökumenische Information, Nr. 7 vom 11. 2. 1976, abgedruckt in: „Ökumene am Ort", Nr. 3/1976.

[13] Publik-Forum vom 20. 4. 1973.

[14] Wer eingehender an der Fragestellung interessiert ist, sei verwiesen auf folgende Literatur: Walter Lotz, Wer will der ökumenischen Taufe wehren? — Quatember 1969,

160—165, abgedruckt in: Mischehe, Materialdienst des Arbeitskreises Mischehe, Würzburg, Februar 1970, 98—101; Ansgar Ahlbrecht, Neue Wege zu einer ökumenischen Taufpraxis — Abschließende Überlegungen zu einer Diskussion, in: Ökumene am Ort, Nr. 4, April 1975; Heribert Heinemann, Ökumenische Taufe? Überlegungen im Anschluß an die Aussagen der Gemeinsamen Synode, in: KNA-Ökumenische Information, Nr. 47 vom 18. 11. 1975.

[15] All dies ist durch das Motuproprio „Matrimonia mixta" vom 31. 3. 1970 untersagt.

[16] Vgl.: Walter Lotz, Ökumenische Trauungen, in: „Rheinischer Merkur", Nr. 22 vom 30. 5. 1969; Wilm Sanders, „Gemeinsame" oder „ökumenische" Trauung? in: Una Sancta, Nr. 3/1973, 258—261; P. J. Huizing, Kirchliche und standesamtliche Trauung, Ein Diskussionsbeitrag, in: Liturgisches Jahrbuch 1972, 137—147; Franz Nikolasch, Die ökumenische Trauung — Ein Bericht, in: Liturgisches Jahrbuch 1972, 155—168.

[17] Wilm Sanders und Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Weiterentwicklung der gemeinsamen Trauung — Modell eines ökumenischen Trauritus, in: Liturgisches Jahrbuch 1973, 256—265.

[18] Wilm Sanders und Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Gemeinsame kirchliche Trauung — Ein Formular C, Kieler Modell, in: Una Sancta, Nr. 3/1976, 257—263.

[19] Z. B. Bruno Kleinheyer, Noch deutlichere Gemeinsamkeit — „Gemeinsame kirchliche Trauung" vor der Neuauflage, in: Liturgisches Jahrbuch 1977, 107—123.

[20] Gemeinsam verlegt bei: Verlag Friedrich Pustet, Regensburg und Johannes Stauda, Kassel 1974.

[21] Von der ARD wurden bisher folgende ökumenische Gottesdienste übertragen: am 31. 10. 1970 aus Duisburg, am 1. 5. 1971 aus Eßlingen, am 31. 5. 1971 aus Hannover, am 21. 5.. 1972 vom Hessischen Rundfunk, am 7. 4. 1973 aus Düsseldorf, am 10. 6. 1973 aus Trier. Das ZDF übertrug ökumenische Gottesdienste am 18. 5. 1970 aus New York, am 14. 2. 1971 aus Hongkong, am 18. 4. 1971 aus Worms, am 6. 6. 1971 aus Augsburg.

[22] Von den unter [21] genannten ARD-Terminen waren Vesper-Gottesdienste die Übertragungen am 31. 10. 1970, 1. 5. 1971 und 7. 4. 1973.

[23] Ökumenische Gottesdienste an Pfingsten wurden ausgestrahlt vom ZDF am 18. 5. 1970 (Pfingstmontag), von der ARD am 31. 5. 1971, 21. 5. 1972 und 10. 6. 1973.

[24] Sekretariat: Ilse Friedeberg, 22-bis Clochettes, CH-1206 Genf.

Die Kirche in der sozialistischen Gesellschaft*

VON KÁROLY PRÖHLE

Das Thema dieses Vortrags stellt uns vor die Bewältigung einer schwierigen Informationsaufgabe. Es ist nicht das erste Mal, daß wir mit diesem Thema vor die Öffentlichkeit treten, und jedesmal müssen wir uns die Frage stellen, ob unsere Information auch angekommen ist. Das Bild, das nicht nur von weltlichen, sondern auch von kirchlichen Informationsmitteln im Westen vom Sozialismus und von den Kirchen in ihm gegeben wird, ist so verschieden von unseren Informationen, daß notwendigerweise die Frage entsteht, ob und wieweit unsere Informationen vertrauenswürdig oder die westlichen Informationsmittel zuverlässig sind.

Wir müssen klar sehen, daß wir durch die gegebene Weltsituation vor diese Frage gestellt sind. Wir leben in einer geteilten Welt und in einem geteilten Europa, obwohl wir daran festhalten müssen, daß die Welt und innerhalb derselben auch Europa, schicksalsmäßig eine Einheit bilden. Dazu kommt noch die gegebene ökumenische Situation, daß die Mehrzahl der Christen (etwa 80 bis 90%) in nichtsozialistischen Ländern lebt. Theologen müssen darum wissen, wie schwer es ist, eine andere Welt, etwa die Welt der Bibel, zu verstehen, wie viel geschichtliche Forschung und Kenntnis der Umwelt dazu nötig ist, daß wir den Menschen der Bibel nahekommen. In unserem Fall wird aber das Verstehen noch dadurch erschwert, daß das westliche Christentum durch jahrhundertelange geschichtliche Entwicklung mit der bürgerlichen Gesellschaft eng verbunden ist und darum kaum glauben kann, daß das Christentum auch in der sozialistischen Gesellschaft, die die bürgerliche Gesellschaft ablöst, weiterleben kann. Unsere Informationsaufgabe können wir also nur lösen, wenn wir das Vorurteil überwinden, als ob die Existenz der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft unmöglich wäre. In der Bundesrepublik Deutschland, und besonders in der Landeskirche Hessen und Nassau, gibt es immer mehr Zeichen für die Überwindung dieses Vorurteils — darum sehen wir unserer Informationsaufgabe hoffnungsvoll entgegen. Das Thema dieses Vortrags stellt uns auch vor eine andere schwierige Aufgabe, die bereits den Inhalt betrifft. Läßt sich global von der Kirche und von der sozialistischen Gesellschaft sprechen?

* Vortrag auf einer im Oktober 1977 von der Evangelischen Akademie Arnoldshain veranstalteten Ungarischen Woche.

Erstens leben auf sozialistischem Gebiet in Europa auch bei bescheidener Berechnung etwa 100 Millionen Christen in verschiedenen Kirchen mit recht verschiedener Geschichte, verschiedener Tradition und Konfession. Im Namen aller dieser Kirchen zu sprechen, wäre eine Anmaßung und sie als eine Einheit darzustellen, würde den Realitäten nicht Rechnung tragen. Vielleicht dürfen wir aber auf die Beratung der Vertreter der Kirchen aus Osteuropa mit der Leitung des ÖRK in diesem Frühjahr hinweisen. Wir selbst hatten den Eindruck, daß die einzelnen Berichte unterschiedlich waren. Demgegenüber hat ein westlicher Teilnehmer betont, ihn habe es überrascht und tief beeindruckt, wie in den verschiedenen Stimmen eine innere Einheit wahrzunehmen war, wie alle Sprecher bewußt christlich gesprochen haben, und wie klar sie alle die Aufgabe ihrer Kirche in ihrer Lage reflektiert haben. Es ist also selbstverständlich, daß wir in diesem Bericht vor allem unsere eigenen Verhältnisse vor Augen haben, die aber doch irgendwie die Lage der Kirche im Sozialismus widerspiegeln wird.

Zweitens kann auch die sozialistische Gesellschaft in Osteuropa nicht als eine globale Einheit behandelt werden. Während man früher im Westen ganz einfach von Blockstaaten sprach, so spricht man heute immer mehr von einem Pluralismus der sozialistischen Gesellschaft. Diese Beobachtung ist richtig, wenn wir die sozialistischen Länder in ihrem gleichzeitigen Nebeneinander betrachten. Sobald wir aber auch die historische Dimension in Betracht ziehen, sieht die Sache anders aus. Der Sozialismus hat in den verschiedenen Ländern verschiedene ökonomische, kulturelle und gesellschaftliche Verhältnisse vorgefunden, die den Ablauf der Revolution und ihre Fortentwicklung weitgehend bestimmten und noch bestimmen. Außerdem entspricht den Prinzipien des Sozialismus, daß er im Laufe der Entwicklung immer mehr die regionalen und örtlichen Ansprüche und Eigenschaften in sich aufnehmen kann. So können wir also die sozialistische Gesellschaft als eine Einheit betrachten, die sich mit Phasenverschiebungen und örtlichen Unterschieden entwickelt, aber denen wesentliche Tendenzen und Interessen gemeinsam sind! In diesem Sinne können wir auch von einem ungarischen Modell sprechen, das zwar nicht ein Vorbild für andere ist, aber doch die Probleme und Möglichkeiten der sozialistischen Entwicklung darstellt.

So kommen wir zu unserem Thema: die Kirche in der sozialistischen Gesellschaft.

Eine Wende von welthistorischer Bedeutung

Es ist keine leere Phrase, wenn wir sagen, daß vor 60 Jahren, mit der Oktober-Revolution von 1917, eine Wende von welthistorischer Bedeutung geschehen ist. Um die ganze Reichweite dieses Ereignisses zu verstehen, müssen wir immer wieder die großen historischen Zusammenhänge im Auge behalten.

Schon mit der französischen Revolution fängt eine neue Periode der Neuzeit an, für die das Aufkommen der Arbeiterklasse und eine Reihe von Revolutionen bezeichnend ist. Die Idee dieser neuen Bewegung ist der Sozialismus, der seine ideologische Entfaltung im Marxismus erreicht hat. Diese aufkommende Bewegung und Ideologie trägt die typischen Eigenschaften des neuzeitlichen Menschen. Das zeigt sich vor allem in ihrem Optimismus, daß der Mensch seinem Schicksal nicht ausgeliefert ist, sondern daß er mit den Mitteln der Wissenschaft und der Technik nicht nur über die Naturkräfte Herr werden kann, sondern daß er auch seine eigene Gesellschaft verändern, humanisieren kann. Dazu gehört auch die positive Wertung der menschlichen Aktivität und eine säkularisierte, immanente Denkweise, die ebenfalls bezeichnend ist für den Menschen der Neuzeit. Im Sozialismus wird aber das säkulare Denken nur in dem Fall zu einem militanten Atheismus, wenn der bewußte oder unbewußte Klassenkampf sich hinter dem Gottesglauben und dem Angriff gegen den Atheismus verbirgt.

In einem Punkt aber unterscheidet sich der Marxismus wesentlich von der herkömmlichen Denkweise der Neuzeit. Für das philosophische Denken war der Individualismus bezeichnend, der auch die Gemeinschaft als Vereinigung von Individuen verstehen will. Der Marxismus geht von der Gemeinschaft aus und betrachtet das Individuum als eingefaßt in die Gemeinschaft. Somit entsteht das Bild einer neuen Gesellschaft, die sich die Humanisierung der menschlichen Gemeinschaft zum Ziel setzt, um dadurch auch die Humanisierung des einzelnen Menschen zu erreichen.

Auf die Frage, warum gerade der Marxismus zur Ideologie der Arbeiterbewegung geworden ist, möchte ich auf zwei Punkte hinweisen. Die Ideologie von Marx und Marxismus ist ein philosophisches System, das die Probleme und Erkenntnisse der modernen Welt in ein klares und übergreifendes System zusammenfaßt und mit einer Zukunftsperspektive für die gesamte Menschheit verbindet. In diesem universalen Horizont von Marx und Marxismus liegt seine Anziehungskraft und Durchschlagskraft. Zweitens ist der Marxismus auch eine Wissenschaft über politische Ökonomie, die auf die Frage Antwort sucht, wie die neue Gesellschaft zu verwirklichen ist. Marx fand, daß nur die Sozialisierung der Produktionsmittel die systematische Ausbeutung der Arbeiterklasse ausschließen kann. Daraus folgt logisch die Antwort auf die Frage, welche Machtfaktoren geeignet sind, die neue Gesellschaft zu verwirklichen, nämlich diejenigen, die an der neuen Gesellschaft interessiert sind: also die Arbeiterklasse und im Bund mit ihr die mittellose Bauernschaft und ein Teil des Kleinbürgertums (später auch die kolonialen Völker). So kam er zu der entscheidenden Erkenntnis, daß der weltweite Klassenkampf zwar nicht das Ziel, aber das unentbehrliche Mittel und die Voraussetzung der Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaft ist.

Diese wohlbekannten Tatsachen müssen wir im Auge behalten, wenn wir die Bedeutung der Oktoberrevolution von 1917 richtig einschätzen wollen. Der Sozialismus und der Marxismus waren bis dahin eine Zukunftsschau und Ideologie. Seit 1917 sind sie eine Realität, die in den letzten 60 Jahren zu einem der wichtigsten Faktoren der Weltpolitik und Weltwirtschaft geworden ist. 60 Jahre lang wurde prophezeit und gehofft, daß diese Bewegung aufhören wird und aufhören muß. Tatsache aber ist, daß sie wächst und ihre Macht zunimmt. So entstand die gegenwärtige Welt, für die die Auseinandersetzung von zwei Weltsystemen bezeichnend ist.

Christentum in einer radikal neuen Situation

Die sozialistische Revolution brachte unsere Kirchen in eine radikal neue Situation. Sie waren darauf nicht nur nicht vorbereitet, sondern sie gingen auch mit schweren Belastungen aus der Vergangenheit in die neue Situation, weil sie mit der bürgerlichen Gesellschaft in vielfacher Weise zusammengewachsen waren. Viele Christen waren darum überzeugt, daß eine christliche Existenz im Sozialismus unmöglich ist.

Das Programm des Sozialismus wurde aber schrittweise realisiert. Es bedeutete zunächst eine ökonomische Revolution. Die längst fällige Agrarreform wurde durchgeführt und dann die Kollektivwirtschaft aufgebaut. Das bedeutete die Enteignung der Großgrundbesitze. Der größte Großgrundbesitzer aber war die römisch-katholische Kirche, und die besitzende Klasse war meistens die leitende und tragende Schicht auch in unseren Kirchen. Sie sahen in der Sozialisierung die Verletzung christlicher Grundsätze und suchten Hilfe und Rechtfertigung bei der Kirche. Die sozialistische Revolution bedeutete auch das Aufkommen der Arbeiterklasse, das Aufkommen von Menschen, mit denen die offizielle Kirche kaum in Berührung gekommen war und die wenig Grund dazu hatten, in den Kirchen und Christen ihre Verbündeten zu sehen. Die Trennung von Staat und Kirche, die in westlichen Ländern längst geschehen ist, wurde bei uns erst im Sozialismus durchgeführt. So haben die Kirchen und Christen auch ihre herrschende politische Macht verloren, die sie vorher in der sog. christlichen Ära gehabt hatten. Auch die unvermeidlichen Kinderkrankheiten der sozialistischen Revolutionen haben sich gemeldet und manche kritische Spannungen verursacht. So viel genügt, um zu verstehen, daß in dieser völlig neuen Situation keine dauernde Existenz für die Christen im Sozialismus erhofft werden konnte.

Bei aller Unsicherheit gab es dennoch einen sicheren Punkt, daß wir nämlich im Sozialismus als Kirchen und als Christen leben sollen. Aus dieser Überzeugung folgte eine Neuorientierung der Kirche in der neuen Situation. Der erste Schritt

war die Realisierung der Erkenntnis, daß Kirche und Christentum nicht an eine einzige Gesellschaftsordnung gebunden sind. Das bedeutete für uns, daß die Christen und die Kirchen den Mut haben müssen, sich von den Privilegien und Vorteilen der bürgerlichen Gesellschaft loszumachen. Dabei hat uns die Erkenntnis viel geholfen, die auch in westlichen christlichen Kreisen klar geworden ist, daß nämlich die sog. konstantinische Zeit, in der die Kirche die herrschende Rolle innehatte, zu Ende gegangen ist. Weiter ist für uns die Erkenntnis wichtig geworden, daß Kirchen und Christen, als sie die herrschende Rolle spielten, in Politik und Gesellschaft vieles versäumten, was sie in der Nachfolge Jesu und aufgrund ihres christlichen Glaubens hätten tun sollen und können. Das sog. christliche Ungarn war ja berühmt für seine drei Millionen Bettler (ein Drittel der Bevölkerung), die erst im Sozialismus zu ihrer vollen Menschenwürde gekommen sind und volle soziale Gerechtigkeit erhalten haben. In der Buße und im Sündenbekenntnis der Kirche haben wir die unbedingte Voraussetzung für das Weiterleben und Weiterdienen der Kirchen erkannt. Wir haben unsere Hoffnung auf den Gott Israels und Jesu Christi gesetzt, der auch im Gericht gnädig ist.

Theologische Neubesinnung

Die Orientierung der Kirche in der neuen Gesellschaft wäre ohne theologische Neubesinnung undenkbar. Gerade in den kritischsten Situationen haben wir die Notwendigkeit einer exakten theologischen Arbeit empfunden. Wir haben eine lebendige Theologie (living theology) entwickelt, ohne diesen Ausdruck zu gebrauchen. Unsere Theologie war und blieb immer biblisch orientiert. Es würde weit über den Rahmen dieses Vortrags hinausgehen, wenn wir darüber berichten wollten, wie die verschiedenen Schriftworte uns der Reihe nach neu geworden sind und Weisung gegeben haben. Es ging uns nicht nur darum, feste Anhaltspunkte für unseren Glauben zu finden, sondern auch darum, uns unsere Aufgaben und Möglichkeiten in der sozialistischen Gesellschaft klarzulegen. Worte wurden wichtig für uns, die von den Werken des Glaubens, von der Einheit der Gottesliebe und Menschenliebe, von der gleichzeitigen Sendung zum Dienst am Evangelium und zum Liebesdienst am Nächsten sowie vom Dienen und Leben für andere, von der Kirche für andere reden. Worte des Alten und Neuen Testaments haben uns darauf aufmerksam gemacht, daß die soziale Gerechtigkeit ein Anliegen Gottes ist und darum auch das Anliegen der Christenheit sein muß. In engem Zusammenhang mit der biblischen Orientierung mußten wir auch die theologischen Fragen neu durchdenken. Dabei haben wir die Bekenntnisschriften studiert und beinahe alle Teile der Theologie wie die Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Eschatologie und christliche Ethik erneut diskutiert und versucht, sie aus unserer veränderten Lage heraus neu zu verstehen. Die Menschenliebe Gottes,

die Menschlichkeit Jesu, die Welt als Schöpfung, die christliche Hoffnung, die zum Einsatz für diese Welt anregt, sind wesentliche Ansatzpunkte unserer theologischen Besinnung.

Als Antwort auf solche Hinweise könnte man sagen, daß sie nichts Neues enthalten — sie sind Gemeingut des gesamten Christentums. Neu waren ja nicht die Worte der Schrift, auch nicht die theologischen Sätze, aber neu war die Situation, in der uns diese Worte und theologischen Wahrheiten getroffen haben. Das bedeutete nicht das Aufleben einer falschen Situationstheologie im Sinne der natürlichen Theologie. Wir wollten nicht die Offenbarung Gottes aus der Situation herauslesen, sondern das Wort Gottes in die Situation hineinhören. Wir halten daran fest, daß wir aus Gottes Willen in dieser Situation sind und daß er der Herr der Welt und der Geschichte ist und darum auch der Herr unserer Situation. Aber er ruft uns in und durch den Sozialismus auf, unserem Auftrag und unserer Sendung gehorsam zu sein.

Das neue Ergebnis unserer theologischen Gesinnungen war und ist die Entscheidung, daß wir als Christen im Sozialismus nicht nur leben wollen, sondern am Aufbau der sozialistischen Gesellschaft mitarbeiten dürfen und müssen. Wir haben diese Entscheidung ursprünglich als eine Entscheidung im Glauben bezeichnet. Es ist auch ein Wagnis des Glaubens, am Aufbau des Sozialismus mit ausschlaggebenden Menschen zusammenzuarbeiten, die überzeugt sind, daß mit dem Aufbau des Sozialismus alle Religion verschwinden wird. Wir könnten das Risiko dieser Entscheidung zur Mitarbeit nicht auf uns nehmen ohne den festen Glauben, daß Jesus Christus auferstanden ist und lebt und daß ihm alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden.

Es hat nicht ganz an Versuchen gefehlt, einen „christlichen Sozialismus", wie er etwa auch im Westen bekannt ist, vom Evangelium abzuleiten. Solche Versuche sind aber vereinzelt geblieben. Den Sozialismus aus dem Evangelium abzuleiten, kommt dem Versuch gleich, aus dem Evangelium eine Weltanschauung zu machen. Das geht sicher nicht. Wir haben einen anderen Weg gesucht und gefunden: in der biblischen, theologischen und auch reformatorischen Aussage, daß Gott sein Gesetz als Lebensordnung des Menschen in die Herzen der Menschen geschrieben hat. Das gilt auch für Menschen, die Gott nicht kennen und an ihn nicht glauben. Diese Erkenntnis hat uns dazu befreit, daß wir auf humanem Gebiet das Gemeinsame mit den Marxisten suchen. Das Gemeinsame war aber von Anfang an in unserer gemeinsamen Verpflichtung für unser eigenes Volk und für die gesamte Menschheit gegeben. Die sozialistische Revolution war für uns in erster Linie keine theoretisch-theologische Frage, sondern sie bot die Aufforderung und Möglichkeit zu ganz konkreten Diensten an unserem Volk, je nach dem Stadium der inneren wirtschaftlichen und politischen Entwicklung. Auch in der Zeit nach dem

Weltkrieg kam es zu kritischen Situationen, in denen wir mit den Marxisten aufgrund unserer eigenen christlichen Überzeugung und Erkenntnis eine gemeinsame Plattform und Möglichkeit zu gemeinsamen Stellungnahmen gefunden haben, so z.B. die Überwindung des Kalten Krieges, Protest gegen die Atomwaffen und die Aufrüstung, Kampf gegen Rassismus und Kolonialismus, Mitarbeit an der Entspannung und Verständigung unter Völkern und Staaten verschiedener Gesellschaftsordnungen. Mit der Zeit ist eine ganze Liste von Bereichen möglicher Zusammenarbeit entstanden. Dabei war aber von Anfang an klar, daß wir nur aufgrund unseres Glaubens zusammenarbeiten und uns den Atheismus des Marxismus nicht aneignen können.

Erneuerung der Kirche

Theologische Neubesinnung ohne innere Erneuerung der Kirche wäre nach dem Gleichnis Jesu ein Baum ohne Früchte, der abgehauen wird, oder ein Salz ohne Geschmack, das verdient, zertreten zu werden. Die Erneuerung der Kirche ist Geschenk und Geheimnis Gottes und des Heiligen Geistes, worüber wir nicht verfügen können und das wir niemals völlig überblicken können. Einige Anzeichen dafür dürfen wir vielleicht doch nennen.

In den letzten Jahrzehnten sind Erweckungsbewegungen in unseren Kirchen entstanden. Nur am Anfang wurde die Evangelisation von einzelnen Gruppen außerhalb der offiziellen Kirche organisiert. Heute gehört die Evangelisation zum beständigen Dienst der Kirche und wird von den Kirchenleitungen und Gemeinden getragen. Dabei ist auch eine inhaltliche Wandlung zu beobachten. Während die Evangelisation früher mit ihrer Problematik vielfach im inneren Kreis des geistigen Lebens blieb, wendet sie sich heute viel stärker der Erneuerung im Leben und in der Gemeinschaft mit den Menschen zu. Auch die Verpflichtung des Christen zum christlichen Zeugnis ist wichtig geworden, aber während früher oft eine Neigung zu frommer Aggressivität vorhanden war, ist es heute bewußt geworden, daß das Zeugnis des Wortes nur im Zusammenhang mit dem Zeugnis des alltäglichen Lebens echt und glaubwürdig ist. Es entstanden und leben betende Gemeinschaften in unseren Gemeinden, die allein oder in regelmäßigen Zusammenkünften nicht nur ihr inneres Anliegen, sondern auch das Anliegen der Mitmenschen, der Gemeinde, des Volkes und der Menschheit vor Gott bringen. Diese betenden Gemeinschaften sind Stützen der Seelsorge und der Liebesdienste in der Gemeinde. Die Erneuerung der Kirche ist ohne Bibel undenkbar. In den letzten drei Jahrzehnten haben alle unsere Kirchen an neuen Übersetzungen gearbeitet, und in den letzten Jahren sind zwei neue Bibelübersetzungen — eine protestantische und eine katholische — erschienen. Das Fragen nach der Bibel und auch nach der biblischen Botschaft wächst in den letzten Jahren auffallend. Wir

dürfen auch die Bedeutung der Gottesdienste erwähnen. Der Kirchenbesuch ist zahlenmäßig zurückgegangen, er ist aber noch immer wesentlich höher als im Westen. Nach einer Umfrage hat sich herausgestellt, daß mehr als 90 % der neugeborenen Kinder getauft werden, und das läßt sich wohl nicht auf traditionelles Verhalten allein zurückführen. Der unvergleichbare Wert der Eucharistie ist im Bewußtsein der Gemeinden bedeutend gestiegen. Bewußte Christen sind auch regelmäßige Besucher des heiligen Abendmahls.

Vorhin haben wir erwähnt, daß bei unserer Neuorientierung die Erkenntnis eine Rolle gespielt hat, daß das konstantinische Zeitalter zu Ende gegangen ist, infolgedessen die Kirchen ihre Machtposition verloren haben. Die positive Seite dieser Erkenntnis ist die, daß die Kirche in ihrer Gesamtheit und in ihren Gliedern zum Dienen in der Welt berufen ist, gleichwie Jesus nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen gekommen ist. Diese umfassende diakonische Theologie ist nicht eine Theorie geblieben, sondern ist zum tragenden Prinzip des Lebens der Kirchen und Christen im Sozialismus geworden. Nachdem wir vor ökumenischen Versammlungen vielfach von dieser Theologie des Dienstes gesprochen haben, dürfen wir uns hier auf einige Hinweise beschränken.

Die Praxis unserer Kirchen und Gemeinden beruht auf der freiwilligen Teilnahme der Gemeindeglieder. Der Übergang von der Situation der Volkskirche in die Situation der dienenden Kirche wird darin sichtbar, daß die Kirche nicht mehr aus der Tradition und aus dem natürlichen Zuwachs, sondern in ihren Funktionen und Diensten lebt. Die Kirche bietet ihre Dienste den Menschen an und ruft sie auf, je nach Möglichkeit, an den Aufgaben mitzuarbeiten.

Es ist selbstverständlich geworden, daß unsere Gemeinden und Kirchen aus freiwilligen Spenden der Gemeindeglieder leben. Das hat auch seine segensvollen Auswirkungen, denn alle Probleme der Kirche wie etwa Erhaltung der Gemeinde, Aufgaben der Diakonie und der Pfarrerausbildung, Themen der ökumenischen Beziehungen müssen in den Gemeinden fortlaufend behandelt werden, damit die Gemeindeglieder orientiert darüber sind, wo und wann sie mit ihren Diensten beitragen und mithelfen können. So stärkt dieses freiwillige Dienen den Zusammenhalt der Gemeinde.

Die dienende Haltung der Kirche bedeutet auch die volle Wahrung der Gewissensfreiheit des Menschen. Dienen bedeutet, daß die Kirche sich niemandem aufzwingt, sondern ihre Hilfe anbietet, wo und wann sie gefragt und angenommen wird. Hinter dieser Haltung der dienenden Kirche steht eine tiefe, reformatorische und biblische Überzeugung: daß nämlich die Überwindung des Menschen zum Glauben allein in der Macht Gottes steht. Darum dürfen wir unseren Dienst in dem befreienden Bewußtsein tun, daß Gott selbst darüber verfügt, wann und wo aus unserem Dienst Glauben entsteht. Diese Überzeugung gibt uns auch die Frei-

heit, in voller Offenheit die Zusammenarbeit mit Menschen anderer Weltanschauungen zu suchen, ohne daß wir zunächst auf einen Aufruf zum Glauben drängen. Der Dienst selber ist ja ein Zeugnis zum Glauben.

Ökumenische Beziehungen

Obwohl unsere Kirchen durch die sozialistische Revolution in eine völlig neue Situation gekommen sind, in der sie sich ohne äußere Hilfe neu orientieren mußten, haben unsere Kirchen die ökumenische Gemeinschaft der Christen nicht verlassen, sondern sie im Gegenteil gesucht und gestärkt. Einer unserer Bischöfe hat vor etwa 30 Jahren in einer ökumenischen Gemeinschaft das Wort geprägt, daß wir eine in die Zukunft der Menschheit vorgeschobene Bastion der Kirchen seien. Er hat damit gemeint, daß die Gesellschaftsform, in der unsere Kirchen schon leben, irgendwie die Gesellschaftsform der Menschheit in der Zukunft sein wird. Auf jeden Fall fühlen wir die Verantwortung, unsere Erfahrungen im Sozialismus der ökumenischen Bruderschaft mitzuteilen. Dieses Unternehmen war nicht leicht, weil in der Ökumene das Vorurteil verbreitet war, daß ein Leben der Christen im Sozialismus unmöglich ist oder nur ein stilles Martyrium sein kann. Nachdem die Tatsache bekanntgeworden ist, daß die Kirchen im Sozialismus trotzdem leben, ist der Verdacht aufgekommen, daß entweder der Sozialismus schwach geworden ist oder die Christen das Christentum verraten haben. Obwohl unsere Lage in der Ökumene Jahr für Jahr leichter und brüderlicher wird, problemlos ist sie noch immer nicht. Wir wollen mit diesen Äußerungen niemanden anklagen oder beleidigen. Es ist wohl schwer für unsere Brüder und Schwestern im Westen, uns richtig zu verstehen. Unser einziges Anliegen ist nur, daß wir unsere Erfahrungen und Erkenntnisse mitteilen dürfen und dabei als Christen voll angenommen werden.

Eine Frage, die uns in der Ökumene oft gestellt wird, ist, wie es mit dem prophetischen Dienst der Kirche bei uns steht. Wir wissen, daß der prophetische Dienst im Alten Testament sehr oft ein kritischer Dienst gewesen ist. Aber nicht nur das, es gibt auch Fälle, in denen die Prophetie ein Aufruf zu einer positiven Haltung gewesen ist, und das war gerade in Fällen, wo es um die Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit ging. Wir meinen, daß der prophetische Dienst in unserer Lage notwendigerweise einen solchen positiven Inhalt haben muß, denn im Westen ist infolge der langen geschichtlichen Entwicklung nicht immer klar, wie weit das Christentum in ein scheinbar christliches Denken und in eine bürgerliche Ideologie eingefangen ist. Darum ist eine kritische Prophetie vonnöten. Aber unter unseren Verhältnissen ist die Lage klar und durchsichtig: das Christentum und die marxistische Ideologie läßt sich schon wegen des Atheismus nicht zusam-

menbringen. Die Begegnung mit dem Sozialismus war auch völlig neu für das Christentum, und darum war die kritische Haltung eine Selbstverständlichkeit. Die neue Aufgabe war und ist, ein positives christliches und menschliches Verhalten zu erreichen, das zum Mitarbeiten an der Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit führt. Darum meinen wir, daß die Prophetie in unserem Bereich vor allem nicht zur Kritik, sondern zum positiven Verhalten aufrufen muß, denn die kritische Haltung ist hier natürlich; das positive Verhalten des Christen kann aber nur aus dem Glauben kommen.

Staat und Kirche

In letzter Zeit ist mehrfach durch die Weltpresse gelaufen, was entscheidende Staatsmänner und Marxisten über das Verhältnis von Staat und Kirche in Ungarn gesagt haben. Die gegenwärtige Lage ist das Ergebnis einer 30 Jahre langen Entwicklung. Unsere Kirchen haben schon 1948 ein Abkommen mit dem Staat geschlossen, das die Basis für die Entfaltung der Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche geworden ist. Die Trennungslinien zwischen Staat und Kirche verlaufen klar. Die historischen Kirchen haben ihre politische Machtposition aufgegeben, aber alle Christen und Kirchen, auch die Freikirchen, haben volle Religionsfreiheit. Niemand kann zur Mitgliedschaft oder Teilnahme in einer Kirche gezwungen werden, und niemand darf wegen seiner Religion oder Religionslosigkeit diskriminiert werden. Der Staat ist ein säkularer Staat, in dem die marxistische Partei die leitende Rolle spielt, aber niemand wird zu einem Bekenntnis zum Marxismus gezwungen. Es gibt zwar nur eine Partei, aber einem jeden erwachsenen Staatsbürger ist durch die Patriotische Volksfront die Möglichkeit gegeben, am öffentlichen Leben teilzunehmen. Die Staatsbürger, auch die Christen, benützen weitgehend diese Möglichkeit.

Der Weg zu diesem Ergebnis war lang und kompliziert. Wir hatten schon davon gesprochen, daß die positive Mitarbeit der Christen im Sozialismus nicht selbstverständlich war. Wir müssen hinzufügen: es hat lange Zeit gedauert, bis diese Erkenntnis in das Bewußtsein der Christen und Gemeinden einging. Aber es wäre vollkommen falsch, wenn wir nur von den Schwierigkeiten der Christen sprechen würden. Mindestens ebenso schwer war es auch für Marxisten, den Kirchen und Christen Vertrauen zur Zusammenarbeit zu schenken. Hier dürfen wir an den Besuch des Parteichefs Kádár beim Papst erinnern. Der Parteichef hat sehr klar über die Schwierigkeiten gesprochen und über den langen Weg, der von einer Gegnerschaft der katholischen Kirche über die Loyalität zum Staat zu einer positiven Mitarbeit führte. Aber nicht die Partei hat ihre Ideologie geändert. Ihr Vertrauen und ihre Anerkennung gilt den Kirchen und Christen, die sich wesent-

lich geändert und in ihrem Denken und Handeln erneuert haben. Es hat natürlich auch lange gedauert, bis die Erkenntnis dieser Wandlung unter den Parteimitgliedern klar wurde. Diese Politik der Zusammenarbeit hat der Parteichef Kádár vor 20 Jahren deklariert, die Weltöffentlichkeit hat sie aber erst jetzt zur Kenntnis genommen.

Probleme und Perspektiven

Wir können diesen Vortrag nicht beenden, ohne auf Probleme hinzuweisen, die wir haben und mit denen wir rechnen müssen. Ein anderer Vortrag wird Probleme und Perspektiven der sozialistischen Gesellschaft darlegen. Wir weisen hier auf unsere eigenen Probleme und Perspektiven hin. Wenn wir vorhin sagten, daß die Marxisten ihre Ideologie nicht geändert haben, so bedeutet das, daß sie auch weiterhin überzeugt sind, daß mit dem Aufbau des Sozialismus alle Religion verschwinden wird. Wesentlich für uns ist aber die Meinung, daß das Verschwinden der Religion nicht Voraussetzung, sondern Ergebnis des Aufbaues der sozialistischen Gesellschaft ist. Darum sehen sie die Möglichkeit einer Zusammenarbeit zwischen Christen und Marxisten in der gegenwärtigen Periode des Sozialismus, und sie rechnen damit, daß diese Periode noch lange dauern wird.

Von christlicher Seite müssen wir ebenfalls sagen, daß wir die Hoffnung nicht aufgegeben haben, daß das Christentum im Sozialismus nicht aussterben wird. Aber wir sind fest überzeugt, daß die Zukunft des Christentums in der Macht dessen steht, dem alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden. Diese Überzeugung macht uns frei zu einer freimütigen, menschlichen, positiven und kritischen Mitarbeit mit Marxisten am Aufbau des Sozialismus. Die Zukunftsschau der Marxisten erinnert uns aber beständig daran, daß diese Zusammenarbeit ein Risiko des Glaubens ist und bleibt und nur im Glauben an den lebendigen Herrn tragbar ist.

Ein Marshall-Plan für die Dritte Welt?

Souveränität der Entwicklungsländer für ihre eigenen Ressourcen

VON K. FRIEDRICH SCHADE

Keine entwicklungspolitische Diskussion, kein Positionspapier zu Fragen der Dritten Welt, der Neuen Weltwirtschaftsordnung oder zu der von den Kirchen geforderten entwicklungspolitischen Neubesinnung geht an der bedrohlichen Verschuldung der Entwicklungsländer vorbei. Dies gilt für die nationale, internationale und ökumenische Entwicklungsdebatte gleichermaßen. Auf den großen internationalen Konferenzen werden die wachsenden Außenstände der unterentwickelten Länder in zunehmendem Maße zum neuralgischen Thema, an dem weitere Vereinbarungen scheitern. Die letzte große IV. Welthandels- und Entwicklungskonferenz der Vereinten Nationen und die Konferenz für internationale wirtschaftliche Zusammenarbeit (Pariser Nord-Süd-Dialog) belegen dies in ernüchternder Art und Weise. Die nächsten wichtigen multilateralen Termine der UNO kennen deshalb so gut wie nur ein Thema: die Auslandsverschuldung der Dritten Welt. Dies wird unmittelbar einsichtig aus der Bedeutung, die Krediten im finanziellen Transfer zwischen Industrie- und Entwicklungsländern zukommt. Beispielsweise bestanden die bundesdeutschen Entwicklungsleistungen bisher (1950 — 1976) zu 61 Prozent aus Krediten. Privatwirtschaftliche Transaktionen bundesdeutscher Unternehmer in Richtung Dritte Welt, die trotz ihrer Gewinnorientierung noch in die Statistik der Entwicklungsleistungen eingehen, wurden zu 46 Prozent im gleichen Zeitraum auf dem Kreditwege abgewickelt. Geht man davon aus, daß auch die deutschen Privatinvestitionen in der Dritten Welt zur Verschuldung der Entwicklungsländer im weiteren Sinne zu rechnen sind, ergibt sich ein in der breiten Öffentlichkeit viel zu wenig bekanntes Charakteristikum der Entwicklungspolitik: Nur 22 Prozent der gesamten bisherigen bundesdeutschen Leistungen an die Dritte Welt fallen unter „Entwicklungshilfe" im engeren Sinne, sind also Zuwendungen, die nicht zurückgezahlt werden müssen.

Die Diskussion um die Auslandsverschuldung der Dritten Welt wird bewegt durch ihr Ausmaß und schnelles Wachstum. Einige Stimmen warnen schon vor einem Kollaps der internationalen Wirtschaft wie in den 30er Jahren. Andere fordern — z. T. gerade deshalb — eine Ausweitung der Kreditvergabe. Zunächst einmal die Fakten: Die Auslandsverschuldung der Dritten Welt hat sich von 1956 bis Ende 1974 verfünfzehnfacht, wobei ihre Zuwachsrate ebenso wie die der erforderlichen Rückzahlungsleistungen zweimal so hoch gewesen sind wie die

Steigerungsraten, die die Exporteinnahmen (und damit die für die Schuldentilgung wichtigen Devisen) der Entwicklungsländer aufweisen konnten. Die sich vergrößernde Schere zwischen Abhängigkeit durch Verschuldung und dafür notwendiger Leistungskapazität wird auch daran deutlich, daß die Verschuldung von dreimal so hohen Expansionsraten gekennzeichnet war wie die des Bruttosozialproduktes der Entwicklungsländer.

Rapides Wachsen der Auslandsverschuldung

Das Wachstum der öffentlichen Auslandsverschuldung der Entwicklungsländer (das sind sämtliche von öffentlichen Stellen in Entwicklungsländern aufgenommenen Kredite) hat sich seit 1973, dem Jahr der Erhöhung des Preises für Öl und für die Exportgüter der Industrieländer, rapide beschleunigt. Beispielsweise stiegen sie 1974 gegenüber dem Vorjahr um 24 Prozent (1970: 15 Prozent). Sie hat inzwischen eine Größenordnung von weit mehr als 200 Milliarden US-Dollar erreicht (Gläubigeranteil der BRD allein 67 Milliarden DM). Rechnet man die bei der Privatwirtschaft aufgenommenen Kredite hinzu, so dürfte die Gesamtverschuldung der Entwicklungsländer zur Zeit mindestens 250 — 300 Milliarden Dollar betragen.

Von der Struktur her handelt es sich dabei um 1. Lieferantenkredite ausländischer Exporteure, 2. kommerzielle Kredite ausländischer Banken, 3. Anleihen auf ausländischen Kapitalmärkten, 4. kommerzielle oder quasikommerzielle Kredite von öffentlichen Sektoren des Auslandes, 5. bilaterale und multilaterale öffentliche Kredite, 6. Zahlungsbilanzkredite des internationalen Währungsfonds und, offiziell von den statistischen Konventionen ausgeklammert, um 7. ausländische Direktinvestitionen („Zins" und „Tilgung" fließen hier in Form von Gewinnen ab). Hieraus wird zugleich deutlich, daß es sich bei den Kreditgebern um sehr verschiedene Institutionen handelt, die von der Privatwirtschaft über Regierungen bis hin zu internationalen Organisationen reichen.

Etwa ein Drittel der Schulden besteht gegenüber kommerziellen Gebern, ein weiteres Drittel entfällt auf öffentliche Kredite. Das restliche Drittel schließlich setzt sich etwa je zur Hälfte aus Schulden beim Internationalen Währungsfonds und bei den OPEC-Ländern zusammen. Infolge der ungleichen Konditionen, zu denen Kredite gewährt werden, beanspruchen die meist viel schneller fälligen und teureren kommerziellen Schulden bereits etwa 60 Prozent, die Schulden aus öffentlicher Hand etwa 20 Prozent des jährlichen Schuldendienstes. Wichtig ist die Frage, wieviel von den laufenden Devisenerlösen der Entwicklungsländer für den Schuldendienst beansprucht werden und damit nicht zum Erwerb von Gütern und Technologien zur Verfügung stehen. Einige Länder sind so hoch ver-

schuldet, daß sie ihren Verpflichtungen nur durch Neuaufnahme von Krediten nachkommen können.

Umschuldung, Moratorium, Entschuldung ...

Von daher mag, zumindest vordergründig, verständlich erscheinen, daß verschiedentlich für die Gruppe der ärmsten Entwicklungsländer (LLDC) eine Streichung der öffentlichen Schulden, für die von der Ölpreiserhöhung am schwersten betroffenen Länder (MSAC) eine Umstellung ihrer Schulden auf die günstigen Konditionen der öffentlichen Kredite (z.B. 0,75 Prozent Zinsen bei einer Laufzeit von 50 Jahren), mehr oder weniger generell für die Dritte Welt eine Erhöhung der Kreditvergabe seitens der multilateralen Finanzierungsinstitute, eine Konsolidierung der kommerziellen Kredite für einen Zeitraum von 25 Jahren und ein allgemeines Moratorium für öffentliche Kredite gefordert wurden. Zugleich mehren sich in den Industrieländern Stimmen, die eine mächtige, kaum vorstellbare Expansion der Kreditmöglichkeiten für die Dritte Welt vorschlagen. Zum 30. Jahrestag des Marshall-Plans, des European Recovery Program, schlug beispielsweise Theo Sommer in der „Zeit" vor, die Großherzigkeit der US-Amerikaner, deren Angebot von 20 Milliarden Dollar damals 12 Prozent ihres Bruttosozialproduktes entsprach, für die Dritte Welt nachzuahmen, angesichts der wachsenden Nord-Süd-Kluft und der wachsenden Arbeitslosigkeit in den reichen Staaten mit der Begründung: „Wenn wir uns selber helfen wollen, müssen wir den Armen, den Ärmsten, helfen." (Die Bundesrepublik stellt etwa 0,4 Prozent ihres Bruttosozialproduktes jährlich dem Entwicklungstransfer zur Verfügung.) Ähnlich äußerten sich der Ratsvorsitzende der EKD, Helmut Class, in einer Erklärung aus gleichem Anlaß, ebenso die ehemalige Entwicklungsministerin, Marie Schlei, und der Vorsitzende der neuen Nord-Süd-Kommission, Willy Brandt.

Die Beschäftigung mit der Schuldenlage der Dritten Welt ist daher in der Ökumene wie entwicklungspolitischen Gremien der EKD als vordringlich herausgestellt worden; was aber schon deshalb wichtig ist, weil an ihr besonders gut der Nord-Süd-Konflikt verdeutlicht werden kann, auch wenn sie häufiger zum Anlaß vorurteilsgeladener Attacken gegen die Dritte Welt genommen wird. Bezeichnend dafür ist, daß trotz ausgezeichneter Zahlungsmoral der Entwicklungsstaaten immer wieder von „goldenen Betten luxusgieriger Potentaten", dem „Leben über die Verhältnisse" (dpa), von „Schlendrian" und „hemmungsloser Verschwendung" die Rede ist. „Die Entwicklungsländer müssen wissen, daß Kreditverträge mehr als nur ein Fetzen Papier sind ..." (FAZ). Die Dritte-Welt-Staaten werden hier pauschal zum Buhmann gemacht, obwohl gerade im Kreditgeschäft nicht einzu-

sehen ist, wieso der Kreditaufnahme etwas Unmoralisches anhaften soll. Es wäre genauerer Betrachtung wert, ob gerade die Kreditgeber ein Interesse daran haben könnten, dem Sachverhalt eine moralische Disqualifizierung anzuheften. Wie wäre es sonst zu erklären, daß beispielsweise der Weltbank als — neben dem Internationalen Währungsfonds (IWF) — größtem Kreditgeber bei „Milliarden Schulden" (gegenüber den Einlegern aus den Industrieländern) „ein guter Ruf" nachgesagt wird, während die Entwicklungsländer als Kreditnehmer genau dieser Bank mit dem Makel des Schuldenmachens behaftet werden, obwohl die Weltbank noch nie einen Fall von Zahlungsunfähigkeit erlebt hat (FAZ)?

... als neue Basis privater Geschäfte?

Wenn vom „Kreditaufschwätzen" die Rede ist (Süddeutsche Zeitung), zu dem auch Regierungen der Industrieländer nur oft genug ermutigten, trifft dies manchen Sachverhalt schon richtiger. Denn Kredite sind in erster Linie ein Geschäft für den „Geber". Das leuchtet unmittelbar ein bei den kommerziellen Krediten, der Geschäftscharakter gilt im wesentlichen aber auch für die öffentlichen Kredite, die sogenannten „Kapitalhilfen". Auch sie müssen zurückgezahlt werden. Ihr Entwicklungshilfeelement besteht in Vorzugsbedingungen gegenüber dem Markt. Diese Subvention über den Bundeshaushalt bezahlt der Steuerzahler, obwohl auch die (öffentliche) Kapitalhilfe in erster Linie privatwirtschaftliche Interessen in den Geberländern absichert. Auch die US-Amerikaner wußten dies, als sie ein Teil der Marshall-Plan-Gelder gar nicht mehr zurückverlangten, was bei uns heute im allgemeinen bereits in Vergessenheit geraten ist.

Die überwiegend privatwirtschaftliche Funktion öffentlicher Kredite läßt sich leicht an der von den Industrieländern lange offiziell geübten Lieferbindung verdeutlichen. Der Kreditgewährende verpflichtet in diesem Falle den Kreditnehmer, die gewährte Summe voll für den Wareneinkauf im „Geberland" zu verwenden. Dies erlaubte nicht nur über die Art der gekauften Produkte mit zu entscheiden, sondern auch das Preisniveau zu bestimmen. Die Entwicklungsländer haben mit Unterstützung der Kirchen die Lieferbindung lange bekämpft und erreicht, daß einige wenige Industrieländer (z. B. die BRD) fast gänzlich auf diese Auflage verzichtet haben. Faktisch ist aber der Einfluß der Geber noch so groß, daß nach wie vor Kredite ein sicheres Mittel der Exportförderung für die „reichen" Länder darstellen (mit insgesamt wohl mehr als 100 % Rückfluß in Form von Aufträgen). So ist es vornehmlich auf den Druck der Privatwirtschaft zurückzuführen, daß die Industrieländer bei Zahlungsunfähigkeit eines Entwicklungslandes mit staatlichen Mitteln (aus dem Steueraufkommen) eingriffen, um so z. B. einen Zahlungsaufschub zu ermöglichen (Umschuldung). Auf diesem Wege

gelingt es auch den Banken der Industrieländer, lukrative Geschäfte mit der Dritten Welt zu tätigen, das Risiko aber auf multilaterale Entwicklungsinstitutionen oder auf bilateralem Wege auf die Regierungen der Geberländer abzuwälzen. Zugleich eröffnet das Instrument der Kreditvergabe dem „Geber" die Möglichkeit, trotz mehr oder weniger kommerzieller Basis auf die Struktur der Projekte und damit der wirtschaftlichen Entwicklung eines anderen Landes Einfluß zu nehmen.

Über eine Absatzmarkterschließung hinaus kann dies u. a. Förderung von Privatinvestitionen bundesdeutscher Unternehmer, Sicherung der eigenen Rohstoffzufuhr zu günstigen Preisen und Export moderner kapital- und energieintensiver Technologien bedeuten, die häufig die Abhängigkeit der Dritten Welt vom Import „fremder" Waren und Ideen weiter erhöhen. Die Verpflichtung des „Nehmers" zur Garantie ausländischer privatwirtschaftlicher Betätigung im Entwicklungsland gehört aus all diesen Gründen zum „normalen" Bestandteil von Kapitalhilfeverträgen zwischen Industrie- und Entwicklungsland. Es darf zu den großen unbestrittenen, wenn auch in der breiten Öffentlichkeit häufig noch zu wenig beachteten Verdiensten des Ökumenischen Rates der Kirchen und auch der bundesdeutschen kirchlichen Entwicklungsdiskussion, z. B. in der Kammer der EKD für kirchlichen Entwicklungsdienst, gerechnet werden, diese nicht einfachen Strukturzusammenhänge unvoreingenommen und sachlich begründet herausgestellt und zu ihrer Beachtung beigetragen zu haben.

Kredite: Mannigfaltiges Druckmittel

Zu den wirtschaftlichen Interessen der Geber treten bei der Kreditvergabe häufig erfolgreich durchgeführte Versuche einer politischen und militärischen Einflußnahme auf den Kreditnehmer. Wenn ein Land allzu eigenständige Wege gehen will oder sich Einflüssen transnationaler Konzerne (TNK) zu entledigen sucht (mit den TNK befaßt sich ein neues Schwerpunktprogramm des Ökumenischen Rates), so muß es im allgemeinen über die Gegenmaßnahmen von privatwirtschaftlicher Seite hinaus auch immer mit Reaktionen der öffentlichen Kreditgeber rechnen. Die Industrieländer, die sich gegen einen allgemeinen (multilateralen) Schuldenerlaß gewandt haben, wollen sich also damit nicht ihrer bilateralen Einflußmöglichkeiten auf einzelne Staaten begeben. Solche Formen der Einflußnahme gingen lange Zeit, in der die USA allein führende westliche Wirtschaftsmacht war, von diesem Staat und den von ihm sehr stark beeinflußten Kreditinstitutionen, wie Weltbank (IBRD) oder Internationaler Währungsfonds (IWF), aus. Heute bedient sich der gesamte Westen, wenn sich die Geberländer einzeln nicht genügend gegenüber einem Entwicklungsstaat durchsetzen können oder wo

widerstrebende Interessen der einzelnen Geber dem „Gesamtinteresse" der Marktwirtschaftsländer zuwiderlaufen, der IBRD oder des IWF. Mit der Unterstützung des letzten, des größten Kreditgebers, kann nur rechnen, wer das von ihm verordnete Rahmenprogramm akzeptiert. Erst mit dem Plazet des IWF kommt er in den Genuß von Kapitalhilfe seitens der Weltbank und von Geldern größeren Umfanges einzelner Geberländer. Der IWF, der nicht der UN-Kontrolle unterliegt und dessen Statut den westlichen Industrieländern große Vorteile verschafft, verbindet seine Kredite auch mit ideologischen Auflagen (z.B. Liberalisierung der Wechselkurse, Abschaffung von Importkontrollen, Abwertung der Währung, Abbau der öffentlichen Ausgaben, Lohnstopps und Förderungsmaßnahmen zugunsten des ausländischen Kapitals). Darauf hat der Ökumenische Rat bereits vor Jahren in bahnbrechender Weise hingewiesen, in dem er eine gründliche Studie über die Rolle des Währungsfonds erstellen ließ. Was damals in der Öffentlichkeit in seiner Bedeutung selten erkannt wurde, gehört heute zum elementaren Bestandteil entwicklungspolitischer Reformbestrebungen seitens der Vereinten Nationen und einzelner Geberländer. Gerade die erst jüngere Menschenrechtsdikussion in der Ökumene hat diesen Zusammenhängen aus anderer Perspektive neue Relevanz verschafft. Denn die Interventionen vornehmlich von Währungsfonds oder auch Weltbank z.B. in Indonesien, Brasilien, Argentinien, Südkorea, Philippinen oder Chile, die mit der Machtübernahme oder Stabilisierung oft diktatorischer, die Menschenrechte grob verletzender Regime parallel liefen, lassen bereits die Regierung der USA fragen, warum die mächtigsten Schaltstellen weltwirtschaftlichen Geschehens bisher weitgehend außerhalb entwicklungspolitischer Steuerung z.B. im Sinne auch einer Berücksichtigung der Menschenrechte geblieben sind. Vielleicht ergeben sich daraus größere Chancen für die Entwicklungsländer, im Rahmen der Verschuldungsfrage eine Änderung der Statuten des Weltwährungsfonds zu fordern.

Kapitalmangel in der Dritten Welt?

Langfristig wichtiger als die Modalitäten von vermehrter Verschuldung und Entschuldung erscheint der ökumenischen Entwicklungsdebatte die Beantwortung der ganz zentralen Frage, aus welchen Gründen die Diskrepanz zwischen eigenem, scheinbar geringem Kapitalangebot in der Dritten Welt und ihrem Kapitalbedarf so groß ist, weshalb sie also auf externes Kapital angewiesen zu sein scheint. Die verbreitete Vorstellung des — gleichsam naturbedingten — Kapitalmangels in der Dritten Welt ist oberflächlich, ja falsch. Denn in den Entwicklungsländern liegt sehr viel Kapital brach, weil es der Wirtschaftspolitik dieser Länder — eben auch durch Fremdeinflüsse wie die der Kapitalhilfe — schwergemacht wird, vorhandene Ressourcen (z.B. Rohstoffe) selbständig und für die eigene

Gesellschaft gewinnbringend und im Überfluß vorhandene Produktionsfaktoren (vor allem Arbeitskräfte) zu mobilisieren. Deshalb setzen sich die Kirchen der Ökumene für eine zügige Behandlung des von den Vereinten Nationen angestrebten integrierten Rohstoffprogramms und der damit verbundenen Vorschläge für eine Neue Weltwirtschaftsordnung ein. Bekannt ist auch, daß ausländische, oft durch Maßnahmen der Entwicklungshilfe geförderte Privatunternehmen aus den Industrieländern ein Mehrfaches ihrer Investitionen in der Dritten Welt an Gewinnen in die reichen Länder rücktransferieren. Bildungs-, Beschäftigungs- und Einkommenseffekt der Investitionen bleiben dagegen oft gering, erweisen sich nicht selten gar als negativ. Solche Erfahrungen dürfen nicht pauschal verallgemeinert werden, aber der Hinweis auf sie gehört zu den zwar oft als unbequem empfundenen, aber wichtigen Anregungen aus der Ökumene. Ein abschreckendes Beispiel bildet die Kapitalvernichtung durch Zerstörung einheimischen Handwerks und eigenständiger Kleinindustrie. Da die transnationalen Konzerne ihren Standort beliebig wechseln können, bleiben nach Schließung ihrer Tochterunternehmen meist verkrüppelte Wirtschaftsgebiete zurück. Diese Verhaltensweisen sind nun aber nicht der Bösartigkeit der Unternehmer anzulasten; sie entspringen vielmehr logisch-konsequent den Prinzipien, denen sich die Kapitalnutzung in den marktwirtschaftlich ausgerichteten Industrieländern zu unterwerfen hat. Auch auf diesen Strukturzusammenhang haben Arbeiten aus der ökumenischen Entwicklungsdiskussion hingewiesen. Sie fordern ein erhebliches Umdenken für das Gesamtverhalten technisch hochentwickelter gegenüber uns fälschlicherweise oft „einfach" erscheinenden Gesellschaften — ein Prozeß, der durch die ideologische Ost-West-Konfrontation vorbelastet ist.

Verschuldung erhöht Fremdbestimmung

Die mit der Tätigkeit ausländischen Kapitals häufig verknüpfte Orientierung der Entwicklungsländer an den Märkten der Industrieländer führt zu gesamtgesellschaftlich ungünstiger Kapital- und Ressourcenverwendung. Sie erhöht die außenwirtschaftliche Abhängigkeit, die sich vor allem in instabilen, häufig fallenden Preisen der Rohstoffexporte, aber auch in tendenziell steigenden Industriegüter-Importpreisen und unnötig großem Devisenbedarf dokumentiert. Dies sind Prozesse von Kapitalverknappung, die wiederum zur Kreditaufnahme zwingen. Da aber Kredite im allgemeinen in der Währung des Gebers oder in Hartwährung zurückzuerstatten sind, zwingt eben diese Fremdkapitalaufnahme zu einer Verstärkung des Exportsektors in der Wirtschaft und damit zu einer Produktionsweise, die, wie sich gezeigt hat, das Bruttosozialprodukt erhöhen und einer kleinen Elite zwar Wohlstand schaffen kann, der breiten Masse der Bevölkerung aber nicht die Grundbedürfnisse zu befriedigen vermag. Darauf haben

Studien auf Initiative des Ökumenischen Rates bzw. dort erarbeitete Bilanzen frühzeitig und insofern mit Erfolg verwiesen, als die Debatte um die basic needs heute mehr und mehr in den Mittelpunkt entwicklungspolitischer Überlegungen rückt.

Statt Fremdkapitalvermehrung ...

Unser Gesamtergebnis lautet: durch Kreditvergabe (Kapitalhilfe) ausgelöste Prozesse lenken häufig das Eigenkapitalangebot der Dritten Welt fehl, behindern seine entwicklungsfördernde Nutzung. Nicht ohne Grund sind fast alle hochverschuldeten Entwicklungsländer durch teilweise katastrophal defizitäre Zahlungsbilanzen und das Ausbleiben breit gefächerter, der Mehrheit der Bevölkerung zugute kommender Entwicklung gekennzeichnet (z.B. Brasilien). Die Thesen aus der ökumenischen Entwicklungsdiskussion, daß eine entscheidende Änderung in der Situation des Kapitalmangels der Dritten Welt in diesen Vorgängen und nicht primär in der Vermehrung des Fremdkapitalangebotes (wie z.B. durch Schuldenerlaß) zu suchen ist, leuchten ein. Positiv gesprochen schlägt der Ökumenische Rat daher auch eine Reform des IWF vor (z.B. in Form gerechterer Verknüpfung von zusätzlicher internationaler Liquidität und Entwicklungsfinanzierung, dem sogenannten *link*). Es geht ihm aber gemäß seinen vier Prinzipien der *andersartigen Entwicklung* primär um eine stärkere Position der Dritten Welt bei der Vermarktung ihrer Rohstoffe, um zumindest mit der Preisentwicklung der Industrieländer Schritt halten zu können, wobei die Einnahmen aus solchen Kartellen in der Dritten Welt besser zu verteilen wären; um eine Politik des *self reliance*, die eine gerechtere *(social justice)* und bessere, nicht nach außenwirtschaftlichen, sondern nach gesamtgesellschaftlichen Bedürfnissen erfolgende Kombination der vorhandenen Produktionsfaktoren — vor allem der brachliegenden Arbeitskraft — herbeiführen müßte und dabei auf eine bessere Einpassung ausländischer Investitionstätigkeit in der Dritten Welt zu achten hätte, soweit diese eine entwicklungspolitisch komplementäre Funktion übernehmen kann. Maßnahmen dieser Art hätten zur Folge, daß nicht weiter ein großer Teil der Wertschöpfung in der Dritten Welt von den Industrieländern absorbiert, statt dessen aber die Kapitalnutzung und Kapitalschöpfung (auch des human capital, also die schöpferischen Kräfte) in den Entwicklungsländern ermutigt würden (*people's participation*).

... mehr Freiheit für die eigenen Kräfte

Sich für derartige Änderungen einzusetzen, die sich auch ohne totale Änderung des Weltwirtschaftssystems erreichen ließen und nicht dessen dirigistische Neuordnung voraussetzen, ist eine vordringlichere, problemgerechtere Aufgabe der

Industrieländer als die Vermehrung des Kreditangebotes. Das verlangt aber von den Industrieländern weit mehr Toleranz gegenüber eigenständigen Wegen (*liberation*) in Entwicklungsländern. Andernfalls wird der Kapitalmangel in der Dritten Welt anhalten und die von den Industrieländern betriebene und vielleicht im Rahmen eines neuen Marshall-Planes erweiterte Kreditvergabe die bisherigen Ungleichgewichte eher verstärken bzw. lediglich den kleinen Eliten in der Dritten Welt exklusiv-enklavenhafte Beteiligung am weltwirtschaftlichen System ermöglichen. Zweifellos steckt in dem Vorschlag eines Marshall-Planes für die Dritte Welt sehr viel moralischer Impetus und wirtschaftlicher, auf die Interessen der Industrieländer abzielender Sachverstand. Doch erst unter Berücksichtigung der strukturellen Ursachen der Unterentwicklung gewinnen Pläne dieser Art die so dringend nötige entwicklungsfördernde Dimension.

Die Theologischen Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Orthodoxie

Versuch einer Standortbestimmung

VON ATHANASIOS BASDEKIS

Der frühere Präsident des Kirchlichen Außenamtes (KA), D. Adolf Wischmann, einer der maßgebenden Vertreter der EKD für die Beziehungen und Gespräche mit den orthodoxen Kirchen, hatte 1969 im Rahmen der Diskussion während des ersten Treffens mit Vertretern des Ökumenischen Patriarchats in Istanbul u. a. folgendes gesagt: „Für einen Kirchengeschichtler späterer Zeiten werde es interessant sein, auf die verschiedenen Darstellungen der Entstehung dieser Gespräche zu stoßen." [1] Nun sind seither fast 10 Jahre vergangen und fast 30 Jahre, seitdem die orthodoxen Kirchen auf das besondere Interesse der EKD gestoßen sind. Grund genug also, die Frage von A. Wischmann aufzunehmen und zu fragen, was in dieser gewiß nicht kurzen Zeit geschehen ist, welche Ziele damals gesetzt wurden und was davon verwirklicht wurde. Wie haben die Gespräche zwischen der EKD und den orthodoxen Kirchen überhaupt damals begonnen, und wie sind sie im Laufe der Zeit entwickelt und gestaltet worden? Diese und ähnliche Fragen im Sinne des Versuchs einer Standortbestimmung — so verstehen sich die folgenden Überlegungen — werden auch durch andere Faktoren gerechtfertigt, die für die weitere Fortsetzung dieser Gespräche von besonderer Bedeutung sind. Seitens der EKD ist hier z. B. der Versuch zu nennen, theologische Gespräche auch mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche zu führen, und seitens der Orthodoxie der Beschluß der I. Panorthodoxen Präsynodalen Konferenz vom November 1976 hinsichtlich der Weiterführung des Dialogs mit den Kirchen der Reformation. Hinzu kommt schließlich, daß vom 20. bis 25. Februar dieses Jahres die fünfte Begegnung zwischen Vertretern der EKD und des Ökumenischen Patriarchats in Bonn erfolgte und 1979 die achte Gesprächsrunde mit Vertretern des Moskauer Patriarchats stattfinden soll. Vorgemerkt sei hier, daß es im folgenden nicht so sehr um die behandelten Themen und Fragen geht, sondern hauptsächlich um Methode und Stil dieser Gespräche sowohl hinsichtlich der Themenauswahl als auch der Auswahl des jeweiligen orthodoxen Partners. Und wenn schließlich hier mehr die EKD und weniger die jeweiligen orthodoxen Kirchen in den Blick kommen, dann geschieht dies nur deshalb, weil die Kontaktaufnahme weitgehend seitens der EKD initiiert wurde und weil nur auf das Archivmaterial des KA zurückgegriffen werden konnte. Insofern wäre es zu begrüßen, wenn eventuelle Einseitigkeiten und Fehleinschätzungen in der Beurteilung ergänzt und korrigiert würden.

Wenn man von den „offiziellen" Gesprächen zwischen EKD und Orthodoxie in dem o. a. Zeitraum, also nach dem Zweiten Weltkrieg, spricht, so sagt man gewöhnlich, daß diese erst 1959 begonnen haben, als zum ersten Mal Vertreter der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche sich in der Evangelischen Akademie in Arnoldshain trafen und das Thema „Tradition und Glaubensgerechtigkeit" behandelten. Man zählt also dazu die Gespräche mit der Russischen Orthodoxen Kirche und die 10 Jahre später aufgenommenen Gespräche mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel.

Nun ist es aber so, daß man hierbei eine wesentliche Phase der theologischen Gespräche zwischen EKD und Orthodoxie übersieht oder zumindest ihnen nicht die gleiche Bedeutung beimißt, nämlich die Gespräche zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche der Emigration (hier vor allem des russisch-orthodoxen Instituts St. Sergius in Paris) und der griechisch-orthodoxen Kirche, die in den Jahren vor 1959 stattgefunden haben.

Um die anfangs gestellten Fragen richtig und sachgemäß beantworten zu können (Methode und Stil), ist es sogar notwendig, auch die sogenannten „innerdeutschen — innerevangelischen" Konsultationen und Konferenzen zu berücksichtigen, die zwecks Vorbereitung der Gespräche mit Vertretern aus den orthodoxen Kirchen abgehalten wurden. Es sind also, wenn man so will, folgende Phasen des evangelisch-orthodoxen Dialogs zu berücksichtigen: innerdeutsche — innerevangelische wissenschaftliche Tagungen, orthodox-evangelische Gespräche vor 1959, Gespräche mit der Russischen Orthodoxen Kirche seit 1959 und Gespräche mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel seit 1969. Wie hat also das Gespräch mit den Orthodoxen damals begonnen? Was war der Anlaß, die Intention und das Ziel? Wer waren die damaligen Gesprächspartner?

I. WISSENSCHAFTLICHE TAGUNGEN DES KA ALS VORBEREITUNG FÜR DAS GESPRÄCH MIT DER ORTHODOXIE

1. Als Vorläufer der offiziellen Gespräche der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche und mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel können mehrere Tagungen angesehen werden, die größtenteils auf Initiative der EKD durch das Kirchliche Außenamt einberufen wurden. In erster Linie sind hier zwei Tagungen zu nennen vom März 1949 in Heidelberg und Oktober 1949 in Hemer. Des weiteren gehören dazu zwei Tagungen über Fragen der Ostkirche, durchgeführt von der Forschungsstelle der Evangelischen Akademie Hermannsburg (1948 und 1950). Erst auf der Grundlage dieser vier Gespräche sind drei Gespräche mit Beteiligung auch von Vertretern aus den orthodoxen Kirchen entstanden, 1950 und 1951 in Frankfurt/M. und 1952 in Paris. Zu dieser Anfangsphase der Be-

ziehungen zwischen EKD und Orthodoxie müßte man auch eine weitere „orthodox-wissenschaftliche Tagung" (Nachwuchstagung genannt) aus dem Jahre 1958 in Heidelberg zählen.

2. Als unmittelbarer Anlaß für die Wiederaufnahme von Beziehungen mit den orthodoxen Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg kann sicherlich die Bildung des ÖRK auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948 sowie die allgemeine ökumenische Öffnung der EKD angesehen werden. Im „Einladungsschreiben" des KA vom 19. 11. 1948 an verschiedene Theologen, Soziologen, Historiker, Kunsthistoriker, Slawisten und Byzantinisten zur Teilnahme an der vom 1. bis 2. 3. 1949 in Heidelberg abgehaltenen Konferenz wird die daraus entstandene besondere Verantwortung „vor allem den orthodoxen Kirchen gegenüber" unterstrichen. Die Begründung dafür: „Die Kenntnis der orthodoxen Welt ist in den deutschen Gemeinden sehr schwach, und die wissenschaftliche Forschung steht hier vor großen, noch kaum in Angriff genommenen Aufgaben." Einen nicht geringeren Anlaß für die Aufnahme von Beziehungen mit den orthodoxen Kirchen hat sicherlich auch die theologische Erklärung des Moskauer Patriarchats von 1948 über die Methoden der ökumenischen Bewegung und über das Wesen der Einen Kirche Jesu Christi gespielt. Das KA sah also eine erste wichtige Aufgabe darin, „die Arbeit der verschiedenen Arbeitskreise auf dem Gebiet der orthodoxen Kirchen zusammenzufassen, und hielt sich als die ‚Amtsstelle der EKD für die Beziehungen zu den anderen Kirchen' für in besonderer Weise berufen, die hier formulierte Anregung ergehen zu lassen, ... die ökumenischen Beziehungen zu den Ostkirchen aufzunehmen, zu pflegen und auszubauen". Da die in Aussicht gestellte Tagung die erste in Richtung Ostkirche war, sollte sie eine doppelte Aufgabe bewältigen:

a) einen Überblick über die Gesamtheit der vorliegenden Probleme schaffen und

b) eine Absprache über die Planung der weiteren Arbeiten herbeiführen.

Im Vorwort zum Studienheft Nr. 1 des KA „Orthodoxie und evangelisches Christentum" unterstreicht der damalige Präsident des KA, D. Martin Niemöller, die obengenannten Gründe für die Aufnahme von Beziehungen mit den orthodoxen Kirchen, ebenso die „besondere Verantwortung und Aufgabe ..., daß die seit langem abgebrochenen Brücken wieder gebaut werden".[2] Bei den auf der Tagung gehaltenen Referaten kommt dasselbe Anliegen wiederholt zum Ausdruck. Man sprach zum Beispiel davon, „daß das Verständnis der Ostkirche eine nicht zu vergessende Forderung an den Protestantismus stellt"[3], daß die evangelische Kirche „sich weniger um die Orthodoxie gekümmert hat, als es die katholische Kirche tat"[4], aber auch von der großen Wende in der Verständnismöglich-

keit, die erst die 20er Jahre unseres Jahrhunderts und ein anderes Urteil als das von A. von Harnack und K. Holl[5] über die Orthodoxie mit sich brachten.

Nicht zu übersehen ist allerdings hier eine Tendenz, die für die künftige Gestaltung und Entwicklung der theologischen Gespräche und Beziehungen der EKD mit den orthodoxen Kirchen von besonderer Bedeutung ist. Auch wenn bei diesem ersten Versuch, die unterbrochenen Kontakte zur Orthodoxie wiederherzustellen, die orthodoxe Kirche in ihrer Gesamtheit das besondere Interesse der evangelischen Welt findet, so kommt doch verstärkt die Auffassung zum Ausdruck, daß „der Hauptgegenstand der Forschung ... auch in Zukunft die russische Ausprägung der Orthodoxie (wird) bleiben müssen. Allein mit ihr ist der Protestantismus durch die bleibende Einwirkung der kirchlichen Theologie, des Pietismus und der Sekten in eine langandauernde und nahe Beziehung getreten“[6], urteilte damals Professor W. Philipp. Für einen nicht-russischen, objektiven orthodoxen Beobachter stellt sich also zwangsläufig hier die Frage, wieso bei diesen ersten Kontaktversuchen die orthodoxe Kirche in der Ausprägung nur einer einzelnen nationalen orthodoxen Kirche das besondere Interesse der EKD gefunden hat. Weder die russische Emigration von 1917 noch die Folgen, die der Zweite Weltkrieg für Deutschland und die Sowjetunion mit sich brachten, hätten als Maßstab für die neu beginnenden Beziehungen zwischen zwei Konfessionsfamilien gesetzt werden müssen, so sehr diese natürlich nicht ausgeklammert werden konnten. Diese Feststellung erhält insofern besonderes Gewicht, als schon damals, bei der ersten evangelischen wissenschaftlichen Tagung in Heidelberg, H. von Rautenfeld in seinem Vortrag über „Die zeitgeschichtlichen und ökumenischen Zusammenhänge der Moskauer Botschaft seit der Jahrhundertwende“ den russisch-orthodoxen Theologen L. Zander zitierte, der meinte, daß die orthodoxe Kirche „nicht eine Kirche unter den anderen, sondern der ganze Bereich östlichen Christentums, dessen geistliches Gegenüber nicht diese oder jene Denomination, sondern das westliche Christentum als ganzes ist“.[7] Abgerundet wird dieses Bild der einseitig auf die Russische Orthodoxe Kirche hin konzentrierten Aufmerksamkeit der EKD durch das Urteil des für das damalige Gespräch Verantwortlichen im KA G. Stratenwerth, der in seinem Nachwort zu dieser ersten Zusammenkunft ganz offen von einem Gespräch spricht, das nur die Russische Orthodoxe Kirche berücksichtigt hat. Er beginnt so: „Wer die Folge dieser Vorträge aufmerksam studiert hat, insbesondere die beiden Schlußreferate, wird — enttäuscht oder befriedigt — ein Urteil darüber vermißt haben, ob die orthodoxe Kirche in Rußland unter der Führung des Patriarchats frei ist oder, fremdem Zwange sich beugend, ihren Auftrag verleugnet“, und ein paar Zeilen weiter: „Die Antwort auf alle diese Fragen ist nicht unsere Sache; diese Antwort kann allein die Kirche Rußlands selber geben.“[8] Die erste Tagung also unterstreicht diese Tendenz nach einer besonderen

Hinwendung zu der Russischen Orthodoxen Kirche, auch wenn derselbe G. Stratenwerth am 24. 1. 1949 an den Ökumenischen Pressedienst des ÖRK in Genf schrieb, daß „der Schwerpunkt der Tagung die Orthodoxie (ist) und nicht das Problem Rußland. Dieses Problem soll uns nur in seinen Beziehungen zur Orthodoxie interessieren, während ich nicht möchte, daß wir uns über den Bolschewismus unterhalten". In derselben Richtung schrieb er auch am 29. 9. 1949 an O. Weber und betonte ausdrücklich, daß die zweite Tagung derselben Art „als Grundlage dienen (soll) für ein Gespräch mit maßgebenden Vertretern der Orthodoxie selber aus dem In- und Ausland". Man hätte also erwartet, daß die Russische Orthodoxe Kirche nur eine unter vielen orthodoxen Kirchen bei den Gesprächen mit der Orthodoxie sein würde.

3. Einen Schritt weiter als die Heidelberger Konferenz vom März 1949 sollte die ebenfalls vom KA durchgeführte Herbsttagung vom 25. — 28. 10. 1949 in Hemer darstellen. War das Ziel der ersten Tagung eine Bestandsaufnahme in der oben erwähnten doppelten Sicht, so ging es bei dieser eher um die Vorbereitung des unmittelbaren Gesprächs mit der Orthodoxie selbst. Man sagte damals: „Wir müssen einmal um die Antworten wissen, die beide Kirchen auf ihnen gestellte Fragen erteilen." [9] Man war weiterhin sich der Notwendigkeit bewußt, daß für die Führung eines Gesprächs mit der Orthodoxie die Kenntnisse seitens der EKD jenen gleichen sollten wie gegenüber der römisch-katholischen Kirche, wenngleich das Gespräch mit der orthodoxen Kirche in anderer Weise erfolgen würde als die Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche. Vom Inhalt her also stand die Frage im Vordergrund: „Welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit das Gespräch mit den Orthodoxen wirklich in Fluß kommt und damit wir nicht aneinander vorbeireden? Die Frage nach Wesen und Herkunft des Verständnisses muß uns ständig beunruhigend begleiten." [10] Abgesehen aber von der Themenstellung dieser zweiten wissenschaftlichen Tagung, die Fragen der Konfessionskunde, ihrer Bedeutung für das Theologiestudium und für das Pfarramt, Fragen der Bedeutung der Schrift für das orthodoxe Verständnis der Kirche als Leib Christi, Fragen der Sorge um die Welt als Aufgabe der protestantischen Theologie und in der protestantischen Kirche der Gegenwart, Fragen der Bedeutung der Tradition in der orthodoxen Theologie und Kirche und schließlich Fragen von Kirche und Kosmos in orthodoxer Sicht behandelte, trat auch hier die obengenannte Tendenz der ersten Tagung nach einer besonderen Hinwendung und Berücksichtigung der Russischen Orthodoxen Kirche zum Ausdruck: „Weit mehr als in früheren Zeitabschnitten stellt die Orthodoxie heute eine komplexe Größe dar. Wir müssen uns gerade in Westeuropa bewußt sein, daß innerhalb dieser Komplexität die russische Kirche nur ein Faktor ist, wenn auch vielleicht der wichtigste Punkt".[11] Allerdings war diese Tendenz für die Tagung in Hemer

weniger auffallend, weil die Themenstellung einfach eine andere war als im Frühjahr 1949 in Heidelberg.

4. Nicht vom KA durchgeführt, aber mit seiner maßgeblichen Beteiligung und Unterstützung und als Vorbereitungsgespräche für die Begegnung mit der Orthodoxie können auch zwei weitere Tagungen der Forschungsstelle der Evangelischen Akademie Hermannsburg angesehen werden. Die erste fand im Sommer 1948, die zweite vom 17. — 21. 6. 1950 statt. In der Einladung zu der letztgenannten Tagung wies Landesbischof D. Hanns Lilje darauf hin, daß damit der Versuch gemacht werden sollte, „einen Blick in das Leben der russischen, rechtgläubigen Kirche in der Sowjetunion und in der ganzen Welt zu gewinnen. Der Osten kann nur richtig gesehen werden, wenn die orthodoxe Kirche mit im Blickfeld enthalten ist." Das KA unterstützte diese Tagung und deren Zielsetzung in einem Schreiben vom 12. 5. 1950 an die Leitungen der Gliedkirchen der EKD und wies besonders darauf hin, daß die Tagung in Hermannsburg einen Einblick in das Leben der orthodoxen Kirche des Ostens und insbesondere der russischen Kirche der Sowjetunion geben sollte. „Deshalb wäre es wünschenswert" — fährt das Schreiben fort —, „wenn unter den Christen in Deutschland im allgemeinen ebenso wie auch unter den Pfarrern und Theologen die Kenntnis der orthodoxen Kirche und der besonderen Lage der orthodoxen Christen in ihrer Heimat und in der Emigration weit mehr verbreitet und vertieft würde.

Das KA empfiehlt den Leitungen der Gliedkirchen deshalb, einen oder mehrere Pfarrer als ihre Vertreter zu der Arbeitstagung zu entsenden, und würde es begrüßen, wenn sich allmählich ein Stamm von Kennern der ostkirchlichen Probleme in den einzelnen Gliedkirchen bilden würde, auf die diese, ebenso wie das KA seinerseits, bei aufbrechenden Fragen zurückgreifen können." [12]

Zusammenfassend kann für diese erste Phase der Gespräche gesagt werden, daß die EKD nach dem Zweiten Weltkrieg und der Bildung des ÖRK die Begegnung mit der Orthodoxie sucht und diese mit enormer Intensität vorbereitet durch Einbeziehung aller ihr zur Verfügung stehenden Kräfte; daß dabei grundsätzliche Fragen für das künftige Gespräch mit der Orthodoxie geklärt werden; daß der eigentliche erste orthodoxe Partner in der Russischen Orthodoxen Kirche gesucht werden müßte und somit der Anlaß für die Wiederaufnahme von Beziehungen mit der Orthodoxie eher in den Folgen des Zweiten Weltkrieges für die Völker Deutschlands und der Sowjetunion und nicht so sehr in der allgemeinen ökumenischen Öffnung der Orthodoxie zu suchen ist.

II. ORTHODOX-EVANGELISCHE GESPRÄCHE VOR 1959

Mit den oben kurz skizzierten innerdeutschen wissenschaftlichen Tagungen des KA und der Evangelischen Akademie Hermannsburg über Fragen der Ostkirche

kann man die erste Phase der Bemühungen zur Wiederherstellung der Kontakte mit den Kirchen des Ostens als abgeschlossen ansehen. Von nun ab ging es der EKD und dem KA darum zu versuchen, auf der Grundlage der bis dahin gewonnenen Erkenntnisse in ein erstes Gespräch mit Vertretern aus den orthodoxen Kirchen selbst einzutreten, wobei in erster Linie es darum gehen sollte, „die methodischen Denk- und Arbeitsunterschiede der orthodoxen und evangelischen Theologie zu erkennen".[13] Zu dieser zweiten Phase kann man drei orthodox-evangelische Gespräche rechnen, auf die im folgenden kurz eingegangen werden soll.

1. Erstes orthodox-evangelisches Gespräch vom 17./18. 4. 1950 im KA in Frankfurt/Main

Kaum war die Tagung in Hemer (Oktober 1949) zu Ende, wurden intensive Bemühungen seitens des KA unternommen, eine erste Gesprächsrunde mit orthodoxen Teilnehmern zu ermöglichen. Diese konnte bereits wenige Monate später in Frankfurt stattfinden. Es war keine große Konferenz, denn es nahmen nur jeweils drei evangelische und drei orthodoxe Theologen teil[14], aber immerhin eine erste offizielle Begegnung von theologischen Vertretern beider Konfessionen. Der Intention der Tagung entsprechend behandelte man aus orthodoxer und aus evangelischer Sicht zugleich das Thema: „Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Großen, ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption", wobei es hier in erster Linie darum ging, „an einer beschränkten Fragestellung und unter Verwendung der gleichen, vereinbarten Quellen einen Einblick in die Verschiedenartigkeit der beiderseitigen Grundvoraussetzungen des Denkens und der sich daraus ergebenden Andersartigkeit in der Benutzung, Verwertung und Ausdeutung der Quellen zu gewinnen".[15]

Die Korrespondenz wurde mit dem russisch-orthodoxen Institut St. Sergius in Paris geführt, „das fast zweieinhalb Jahrzehnte lang die alleinige westeuropäische Stätte der Ausbildung slawischer orthodoxer Geistlicher war und zugleich zum Dolmetscher der Orthodoxie für die Kirchen des Westens geworden ist"[16], urteilte damals der Vizepräsident des KA, G. Stratenwerth. Außerdem dürften die langjährigen guten Beziehungen zwischen dem orthodoxen Institut in Paris und Bethel eine wesentliche Rolle hierbei gespielt haben. Aus einem Briefwechsel des KA mit dem Rektor des Instituts in Paris, Bischof Cassian, vom 20. 12. 1949 und 17. 1. 1950 geht eindeutig hervor, daß es sich bei diesem ersten Gespräch eher noch um grundsätzliche Fragen eines späteren Gesprächs zwischen der evangelischen und der orthodoxen Kirche handelte. Es ging um methodische Fragen und um einen ersten Versuch, sich gegenseitig kennen und verstehen zu lernen. Dabei ist interessant, feststellen zu können, daß eine wichtige Frage des heute angestrebten

panorthodoxen-panlutherischen Dialogs schon damals gestellt wurde: „Ich sage absichtlich" — schrieb G. Stratenwerth am 20. 12. 1949 an Bischof Cassian — „Evangelische Kirche, denn es ist mir zweifelhaft, ob in der Auseinandersetzung mit der Orthodoxie die lutherisch-calvinistischen Unterschiede zunächst in Erscheinung treten, ob nicht vielmehr die gesamte reformatorische Kirche und Theologie in einer einheitlichen Stellung erscheint ..., um später das Gespräch von Kirche zu Kirche zu eröffnen." Man hatte schon damals erkannt, daß es bei dem künftigen theologischen Gespräch mit der Orthodoxie nicht um einzelne evangelische Persönlichkeiten, Sachkenner der Orthodoxie, gehen konnte, sondern vielmehr „um einen legitimierten Sprecher der Evangelischen Kirche", daß das künftige theologische Gespräch von Kirche zu Kirche geführt werden mußte, und zwar von „legitimierten Sprechern" [17] und von „berufenen Vertretern" [18] der EKD. Es ging einzig und allein darum, „das vor 400 Jahren abgebrochene Gespräch zwischen der Orthodoxie und Protestantismus verantwortlich wieder in Gang zu bringen ..., daß wieder von Kirche zu Kirche" [19] gesprochen werden muß. Die Frage allerdings ist, ob bei der Suche des orthodoxen Partners dieselben ganzheitlichen ekklesiologischen Maßstäbe gesetzt wurden, ob der orthodoxe Partner, ekklesiologisch gesehen, in der russisch-orthodoxen Emigration richtig gefunden wurde. Davon aber ganz abgesehen, muß man die Tatsache unterstreichen, daß das KA das künftige Gespräch mit der Orthodoxie sehr ernst nahm, dieses intensiv und gründlich vorbereitete und dieses sich als Gespräch von Kirche zu Kirche verstand. „Mir ist wichtiger" — schrieb am 20. 12. 1949 G. Stratenwerth an D. Merz —, „daß jeder Schritt, den wir tun, ganz sorgfältig vorbereitet ist und uns festen Boden finden läßt, als daß wir ein einziges Unternehmen wagen, das zwar nach außen hin vielleicht ein wenig Staub aufwirbelt, aber doch ohne Frucht bleiben muß, weil uns die Zurüstung fehlte." [20]

2. *Zweites orthodox-evangelisches Gespräch vom 13. — 15. 6. 1951 in Frankfurt/Main* [21]

Thematisch gesehen lag diese zweite Begegnung mit Vertretern aus den orthodoxen Kirchen ganz auf der Linie der Tagung in Hemer sowie des ersten orthodox-evangelischen Gesprächs von 1950. Zum einen war es die Feststellung von weitgehenden Unterschieden im Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Kosmos bzw. Welt während der Tagung in Hemer, zum anderen waren es aber auch die Ergebnisse des Gesprächs mit den orthodoxen Theologen aus Paris, die gezeigt hatten, daß der schwierigste Differenzpunkt in der Frage sichtbar wurde, welche Bedeutung der Sündenfall für das Verständnis der Welt habe. So stand im Mittelpunkt der Thematik das Problem der Imago Dei bzw. des Menschen vor dem Fall, nach dem Fall und als in Christus Neugeborener.

Ob die bei den ersten zwei Gesprächen ausgewählten Themen (das gilt auch für die Thematik des dritten orthodox-evangelischen Gesprächs) der richtige Ansatz zur Wiederaufnahme von Kontakten zwischen beiden Kirchen war, mag zunächst dahingestellt bleiben. Was bei dem zweiten Gespräch aber unterstrichen werden muß, ist die Tatsache, daß man seitens des KA bemüht war, auch Vertreter der griechischen Orthodoxie einzuladen. So nahm z.B. an diesem Gespräch auch der Athener Theologe Professor P. Bratsiotis teil.

Erfreulicherweise war bei der Vorbereitung dieses Gesprächs auch das theologische Institut von Paris maßgebend und intensiv beteiligt, allen voran der wohlbekannte Professor L. Zander, der auch dem KA den Vorschlag unterbreitete, das dritte orthodox-evangelische Gespräch in Paris durchzuführen. Erwähnen müßte man hier vielleicht auch, daß für das Zustandekommen des Gesprächs auch ein Treffen von G. Stratenwerth mit Bratsiotis Anfang September 1950 in Bossey wesentlich dazu beigetragen hat.[22]

Auch für diese Gesprächsrunde ist die Tatsache zu unterstreichen, daß man im KA Wert darauf legte, mit einer einheitlichen evangelischen Theologie dem orthodoxen Gesprächspartner zu begegnen. So schrieb Professor E. Schlink am 30. 4. 1951 an das KA im Hinblick auf dieses Gespräch: „Das Gespräch mit den Orthodoxen würde ungeheuer schwierig, wenn innerhalb der evangelischen Referenten wesentliche Differenzen in Erscheinung träten. Die evangelischen Teilnehmer sollten deshalb nach Möglichkeit auch demselben evangelischen Bekenntnis angehören." Diese Frage dürfte auch heute noch ungelöst, aber genauso wichtig sein.

3. Drittes orthodox-evangelisches Gespräch vom 3. — 7. 6. 1952 in Bièvres/Paris

Wie oben bereits erwähnt, war Professor L. Zander aus Paris einer der maßgebendsten orthodoxen Theologen, der das orthodox-evangelische Gespräch von Anfang an intensiv mitbegleitet und vorbereitet hat. Er war auch derjenige, mit dem das KA die diesbezügliche Korrespondenz führte, so daß Thematik und personelle Zusammensetzung des Gesprächs in Bièvres weitgehend mit ihm abgestimmt wurden. Der Tagung in Bièvres ging ein Besuch von L. Zander 1951 im KA voraus, bei dem er „im Auftrage und als Sprecher des russischen orthodoxen St. Sergius Instituts in Paris die Aufforderung (überbrachte), die nächste evangelisch-orthodoxe Konferenz in Paris abzuhalten"[23]. Thematisch gesehen lag auch diese Konferenz auf der Linie der vorausgegangenen Gespräche. Zwar war es nicht möglich, Einblick in die Vorträge und Protokolle dieser Konferenz zu bekommen, doch geht aus einem Schreiben des KA vom 26. 11. 1951 hervor, daß man die Frage nach dem Verständnis des Kosmos behandelte. Drei Vorträge

dürften nach diesem Schreiben des KA im Mittelpunkt der Tagung gestanden haben: a) Die Welt in der Heiligen Schrift, b) Die Lehre von Kirche und Welt, dargestellt nach den Entwürfen von S. Bulgakov und Karl Barth in ihrem Verhältnis zur durchschnittlichen kirchlichen Lehre, und c) Die Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt als Geschichte und Schöpfung.

Aus demselben Schreiben geht auch hervor, daß man hierzulande bemüht war, nicht einen einzelnen Lehrer (Barth oder Bulgakov) zum Gegenstand der Erörterung zu machen, zumal wenn seine kirchliche Legitimität umstritten ist, sondern daß man Wert darauf legte zu erfahren, „was denn nun orthodoxe Lehre ist, und umgekehrt, um zu zeigen, was evangelische Lehre ist". Auf jeden Fall aber ging es dem KA darum, durch diese Tagung nicht nur den Kreis der durch die Auseinandersetzungen mit der Orthodoxie Ergriffenen zu vergrößern, sondern vor allem auch darum, daß die Orthodoxen im Laufe der Zeit „einen immer breiter werdenden Eindruck von unseren theologischen Sprechern erhalten", heißt es im selben Schreiben weiter. Somit zeigt sich hier, daß weiterhin Wert darauf gelegt wurde, das theologische Gespräch mit der Orthodoxie als ein Gespräch von Kirche zu Kirche zu führen.

Auch wenn in der Folgezeit, nach meiner Kenntnis der Dinge, keine weitere orthodox-evangelische Konferenz nach dem bisherigen Modus stattfinden konnte, scheinen mir die Vorbereitungen für ein solches viertes Gespräch von Bedeutung zu sein, besonders im Hinblick auf die weitere Entwicklung des orthodox-evangelischen Dialogs, sowohl hinsichtlich der Teilnehmer als auch der zu behandelnden Themen.

Zur Vorbereitung einer weiteren orthodox-evangelischen Konsultation fand am 18. 6. 1953 eine Besprechung in Paris statt, an der G. Stratenwerth und die Pariser Theologen Zenkowsky, Affanasiew, Cyprian und Tschetwerikow teilgenommen haben.[24] Neben der positiven Bewertung der bis dahin geführten Gespräche ist aus dieser Besprechung hervorzuheben, daß der Versuch unternommen wurde, den Kreis der orthodoxen Teilnehmer auf Griechenland und Jugoslawien auszuweiten, während die Teilnahme von Florovsky/New York offensichtlich wegen der Spannungen zwischen ihm und den Professoren des St. Sergius-Instituts nicht besprochen wurde.[25] In dieselbe Richtung ging offensichtlich auch eine andere, von G. Stratenwerth im Rahmen der Weltkirchenkonferenz von Evanston 1954 einberufene Besprechung zwischen ihm und den orthodoxen Theologen Florovsky, Alivisatos, Bratsiotis und Karmiris.[26] Aus den hier erwähnten Besprechungen und der Korrespondenz mit Paris geht hervor, daß die Fortsetzung des Gesprächs beiderseits begrüßt wurde, daß der Teilnehmerkreis eine gewisse Kontinuität aufweist, wenn auch dieser orthodoxerseits erweitert werden sollte, daß schließlich das Gespräch auf fest umrissene Gegenstände be-

schränkt werden müßte. Es sollte weiterhin ein Gespräch zwischen der Orthodoxie und der deutschen Reformation sein, also ein Gespräch von Kirche zu Kirche, das aber thematisch gesehen im Rahmen der Weltkirchenkonferenz von Evanston liegen sollte und Anschluß an die orthodox-evangelische Konferenz von Bièvres (Behandlung von ekklesiologischen Fragen) sowie an das im 16. Jahrhundert (und das ist hier neu) abgebrochene Gespräch zwischen Orthodoxie und Reformation (Tübinger Briefwechsel) haben sollte.[27]

Aus der weiteren Korrespondenz des KA geht diesbezüglich hervor, daß das geplante vierte Gespräch mit orthodoxen Vertretern aus Paris, Griechenland, Jugoslawien und New York nicht stattfinden konnte, und man wird wohl fragen müssen, aus welchen Gründen. Vielleicht — um eine Antwort hier vorwegzunehmen — lag es daran, daß bereits zu diesem Zeitpunkt direkte Kontakte zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat und vor allem mit dem Moskauer Patriarchat geknüpft wurden, worüber unten ausführlicher zu berichten sein wird.

Als abgeschlossen kann man jedoch diese Vorbereitungsphase der orthodox-evangelischen Gespräche nicht betrachten, denn einige Jahre später findet eine weitere Konsultation statt, die als „Orthodoxe Wissenschaftliche Nachwuchstagung" bekannt ist. Ja, sie wurde sogar als Fortsetzung der Gespräche von 1949 — 1952 betrachtet[28], was auch dadurch zum Ausdruck gebracht wurde, daß an ihrer Vorbereitung L. Zander und das Pariser Institut maßgebend beteiligt gewesen sind. So schrieb Zander am 15. 11. 1957 an das KA von der Tagung als „einer Tagung von deutschen Theologen (jüngeren Alters), die sich mit der Orthodoxie befassen", wobei „die orthodoxen Teilnehmer mehr als Katalysatoren wirken müßten und sich den deutschen Kollegen zur Verfügung stellen würden". Aber auch einen anderen Aspekt hielt Zander bei all diesen Begegnungen für sehr wichtig: es ging ihm um die Situation der orthodoxen Kirche in der Sowjetunion und um die aus der politischen Lage heraus entstandene besondere Bedeutung der russisch-orthodoxen Emigration für das theologische Gespräch mit der evangelischen Kirche. „Das Schlimmste, was die russische Kirche vom Sowjetregime erlebt hat, ist eine Verminderung ihres kulturellen Niveaus", schrieb Zander am 5. 2. 1958 an das KA. Er fuhr weiter fort: „Dieses bringt mit sich die kolossale Verantwortung, die wir in der Emigration fühlen ... Es ist ganz klar, daß eine kleine Gruppe von Theologen der alten kulturellen Arbeit der russischen Kirche inkommensurabel ist ... Dieses (das Gespräch mit der orthodoxen Emigration) muß gefördert werden: aus ökumenischen Gründen und auch aus national-politischen Gründen, denn es besteht keine bessere Möglichkeit, die Deutschen und die Russen näherzubringen, als sich in derselben Arbeit auf geistigem Gebiet zu treffen." An eine Aufgabe des Gesprächs mit der außerrussischen Orthodoxie

zugunsten einer neuen Gesprächsrunde mit Vertretern des Moskauer Patriarchats war zumindest zu diesem Zeitpunkt also nicht gedacht, denn es waren Überlegungen im Gange, zu der Nachwuchstagung auch Vertreter aus Paris, Konstantinopel, Athen und New York einzuladen[29], auch weil Mitte der fünfziger Jahre keine jungen orthodoxen Theologen mit wissenschaftlicher Forschung und Qualität sich in Deutschland aufhielten, die in der Lage gewesen wären, das Gespräch mit den evangelischen Theologen zu führen. Offensichtlich ging es beiden Seiten darum, die Gespräche fortzusetzen, zugleich aber auch neue theologische Kräfte in das orthodox-evangelische Gespräch einzuführen und sie mit deren Problematik vertraut zu machen. Diese Tagung geht nicht zuletzt auf eine Anregung von Visser't Hooft zurück, der die Mahnung ausgesprochen hatte, „daß die evangelische Christenheit für das sich intensivierende interkonfessionelle Gespräch mit der Orthodoxie noch allzuwenig gerüstet sei".[30]

Erwähnt werden sollte schließlich für das Zustandekommen solcher und ähnlicher orthodox-evangelischer Begegnungen die Tatsache, daß bereits zu diesem Zeitpunkt Konferenzen der orthodoxen Kirchenleitungen in Deutschland auf Einladung der Kirchenkanzlei der EKD stattfanden sowie evangelische und orthodoxe Eucharistiefeiern bei Tagungen, damit die „jungen ostkirchlichen Spezialisten mit ihrem Forschungsgegenstand nicht nur auf literarischem Wege, sondern gerade auch durch die Begegnung mit befugten Vertretern der (orthodoxen) Kirche bekannt werden"[31].

III. DAS THEOLOGISCHE GESPRÄCH ZWISCHEN DER RUSSISCHEN ORTHODOXEN KIRCHE UND DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND[32]

Prof. G. Kretschmar hat 1972 mit Recht gesagt, daß mit keiner anderen außerdeutschen Kirche seit Jahren ein so intensives und stetiges Gespräch wie das zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche in Gang gekommen ist.[33] Deshalb soll auch hier wie im nächsten Abschnitt hinsichtlich der Gespräche mit dem Ökumenischen Patriarchat auf die Anfänge, Intention, Methodik und Zielsetzung dieser eingegangen werden.

Noch lange bevor die erste Phase der theologischen Kontakte mit Vertretern der orthodoxen Kirchen abgeschlossen war, ja sogar fast gleichzeitig mit ihnen, werden Anfang der fünfziger Jahre Bemühungen seitens des KA unternommen, direkte Kontakte mit der Russischen Orthodoxen Kirche aufzunehmen. Es ist bekannt, daß der ersten theologischen Begegnung von Vertretern beider Kirchen (1959 in Arnoldshain) eine Reihe von persönlichen und kirchlichen Kontakten, Besuchen und Gegenbesuchen zwischen ihnen vorausgegangen waren, die schließ-

lich auch die theologische Begegnung ermöglichten. Aus der Vielzahl dieser persönlichen, offiziellen oder halboffiziellen Kontakte sind hier vor allem zu nennen:

1. Ein Gespräch zwischen A. Struve, Sekretär des Vertreters des Moskauer Patriarchats in Berlin, Erzbischof Sergius und G. Stratenwerth am 11. 7. 1950 im KA, während dessen Struve sich nach den Möglichkeiten eines Besuchs von Erzbischof Sergius bei Pastor Niemöller erkundigte. Im selben Zusammenhang ist auch ein Besuch von A. van der Mensbrugghe und Pfarrer Sergius Heitz (beide heute noch in der BRD) im KA am 24. 3. 1950 einzuordnen, auch wenn es hier um Fragen der religiösen Lage in Deutschland nach dem Kriege, der Freiheit der Kirche und der Bedeutung der Begriffe Körperschaft und öffentliches Recht ging.

2. Der Besuch vom damaligen KR Rose bei der Russischen Orthodoxen Kirche und ihrer Geistlichen Akademien und Seminare im September 1951. Einem Brief der EKD-Kirchenkanzlei vom 7. August 1951 ist zu entnehmen, daß dieser Besuch auf „die jahrelangen Bemühungen des Herrn Vorsitzenden des Rates der EKD und der Berliner Stelle der Kirchenkanzlei" zurückzuführen ist, „in eine eigene Verbindung mit der Russisch-Orthodoxen Kirche zu kommen und die Seelsorge an den sogenannten deutschen Spezialisten in der Sowjetunion wahrzunehmen." Die EKD ihrerseits hat mit „Genugtuung von der freundlichen Einladung" des Moskauer Patriarchats vom 14. 6. 1951 an KR Rose „Kenntnis genommen" und stellte durch ihren Ratsvorsitzenden Dibelius weiter fest: „Wir begrüßen aufs herzlichste, daß Sie dadurch einem Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland Gelegenheit eröffnen, das Leben der Russisch-Orthodoxen Kirche und die Arbeit der Priesterseminare und Geistlichen Akademien kennenzulernen ... Angesichts dieses echt christlichen und kirchlichen Wohles und im Blick auf die allgemeine Lage, die uns mit tiefer Sorge erfüllt, suchen wir eine Annäherung an unsere christlichen Brüder im Osten, um auch aus ihren Erfahrungen zu lernen. Aus diesem Grunde schätzen wir diese Einladung als den ersten Schritt dazu und hoffen, daß dadurch neue Wege angebahnt werden zum größeren Austausch von Gedanken und Erfahrungen zwischen unseren Kirchen." [34]

3. Zweifelsohne ist auch heute noch dem Besuch von Martin Niemöller vom Januar 1952 bei der Russischen Orthodoxen Kirche große Bedeutung für die Entwicklung der Beziehungen zwischen beiden Kirchen beizumessen. Die Vorgänge um diesen Besuch in der Sowjetunion sind nun bekannt, die positiven wie auch die negativen Äußerungen, die damals laut geworden waren.[35] Für die Entwicklung des theologischen Gesprächs zwischen EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche ist aber daraus festzuhalten:

a) daß Martin Niemöller auf Einladung des Moskauer Patriarchen Alexej und Erzbischofs Boris (Potsdam) in die Sowjetunion reiste, obgleich er selber diese Einladung schon zwei Jahre zuvor angeregt hatte;

b) daß Niemöller zwar als Person, aber doch als „ein evangelischer Kirchenmann" nach Moskau reiste, wobei sein „eigentliches Anliegen ein kirchlich-christliches und kein sog. ‚politisches' war";

c) daß aber die politische Bedeutung der Reise auch von ihm selbst nicht übergangen werden konnte, „weil es ja in der Kirche und in dem, was man jetzt Politik nennt, um Gottes Menschenkinder geht" und weil „es doch um Millionen von Menschenleben und Menschenschicksalen (geht), von denen kein Christ sagen darf: was geht mich das an?";

d) daß er bei seinen Gesprächen mit dem Patriarchen in Moskau auf zwei Bedenken vor allem hinsichtlich einer ökumenischen Zusammenarbeit mit der Russischen Orthodoxen Kirche stieß: 1) „daß nämlich die Ökumene die Emigrationskirchen aufnehme und unterstütze, obgleich diese sich von der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchen, d. h. von ihrer rechtmäßigen Kirchenleitung losgesagt haben", und 2) „daß man allgemein die Kirchen innerhalb der ‚westlichen' Welt als Parteigänger der ‚westlichen Politik' und als kriegsfreundlich beurteilt, während man ehrlich überzeugt zu sein scheint, daß die Politik der Sowjetunion ganz und gar als ‚friedlich' betrachtet werden muß".

4. Der Besuch einer inoffiziellen Gruppe von Gliedern der Evangelischen Kirche in Deutschland aus dem östlichen und westlichen Teil vom 17. 6. bis 6. 7. 1954. Zwar wurde diese Reise als „rein persönlicher privater Natur angesehen — niemand bezeichnete sich als Vertreter der EKD —", doch ist es schwer, diese als eine private Angelegenheit von Personen anzusehen, denn daran nahmen u. a. teil: der spätere Bundespräsident Gustav Heinemann und die zuständige Beauftragte des KA für Fragen der Orthodoxie H. Schaeder. Einem Reisebericht von Heinemann und Schaeder vom 16. 7. 1954 ist zu entnehmen, daß man in Moskau den Ausbau der zur damaligen Zeit noch sehr mangelhaften Beziehung zu den Reformationskirchen, besonders zur EKD, offensichtlich als vordringlich ansah; daß man auf eine offizielle Fortsetzung des inoffiziellen Besuches hoffte; daß die Beziehungen zwischen beiden Kirchen überhaupt gefestigt und vertieft werden sollten; daß man schließlich darauf hoffte, daß die EKD eine vermittelnde Funktion für die Beziehung des Patriarchats von Moskau zur westlichen Christenheit überhaupt erfüllen könnte.[36]

5. Die Vorbereitungen der offiziellen theologischen Begegnung zwischen beiden Kirchen fanden ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluß in den Jahren 1958/59, als nämlich „der Leiter des Kirchlichen Außenamtes im Einvernehmen mit dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland an einer Besuchsreise evangelischer Theologen auf Einladung des Patriarchen Alexius von Moskau und Ganz Rußland teilnahm (März/April 1958); als darauf eine Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche auf Einladung des Rates der Evangelischen Kirche in

Deutschland — die wiederum durch den Leiter des Kirchlichen Außenamtes übermittelt wurde — sieben westdeutsche Landeskirchen besuchte (Oktober/November 1959)".[37] Es ist vielleicht nicht unwichtig, auch hier darauf hinzuweisen, daß die verschiedenen Besuche der EKD-Delegationen bei der Russischen Orthodoxen Kirche auf dem Hintergrund der ÖRK-Erklärung von Evanston (1954) zu verstehen sind, in der gesagt wird, daß „die Kirchen in jenen Ländern, zwischen denen Spannungen bestehen, sich gegenseitig besuchen möchten, damit sie einander und die Länder, in denen sie leben, besser verstehen lernen und auf solche Weise die Bande der Gemeinschaft verstärken und die Versöhnung der Nationen fördern".[38]

Aus all diesen Vorgängen wird deutlich, wie wichtig und zugleich schwierig eine deutsch-russische Begegnung nach dem Zweiten Weltkrieg war. Dies läßt sich aus der gemeinsamen Kirchengeschichte der Deutschen und Russen verstehen.[39] Zwar war man sich der Tatsache bewußt, daß „trotz der schwer zu überschätzenden Bedeutung der gegensätzlichen Umweltfaktoren ... für das evangelisch-orthodoxe Gespräch der Zukunft eine in ihren Wesenszügen einheitliche Orthodoxie aller Kontinente als Gesprächspartner[40] gegenüber der EKD stehen müßte"; die gemeinsame Geschichte aber beider Völker und Kirchen sowie die Bedeutung der russischen Emigration für die kirchlichen Ost-Westkontakte, auch wenn diese ihren Mittelpunkt nicht in Deutschland, sondern in Paris hatte, deutete schon darauf hin, welche Entwicklung die theologischen Gespräche zwischen EKD und Orthodoxie nehmen würden: Zunächst russisch-orthodoxe Emigration, dann Moskauer Patriarchat, „als legitimierte Sprecherin der orthodoxen Kirche Rußlands respektiert"[41], und dann die anderen orthodoxen Kirchen; daß überdies das Gespräch zwischen EKD und Moskau keineswegs ein Gespräch nur von Theologen verschiedener Konfessionen, sondern auch zwischen zwei Völkern sein sollte, die eben ihre besondere Geschichte miteinander hatten. Nur auf diesem Hintergrund also ist die ganze Entwicklung der gegenseitigen Beziehungen zu verstehen.

Nun geht es hier nicht darum, auf den Inhalt der theologischen Gespräche zwischen diesen beiden Kirchen von 1959 bis heute einzugehen — das ist im Rahmen dieses Aufsatzes auch nicht möglich —, sondern aufzuzeigen, wie diese Gespräche von beiden Seiten verstanden wurden und in welchen Rahmen sie einzuordnen sind.

a) Es ist zunächst festzuhalten, daß sie, wie E. Wolf bemerkte, „aus dem Stadium wissenschaftlich-theologischer Präliminarien in dasjenige eines ökumenischen Gesprächs"[42] gehoben und von nun ab mit einer gewissen kirchlichen Verbindlichkeit geführt wurden. Das zeigt sich nicht nur durch die seitens der jeweiligen Kirchenleitung erfolgte Benennung der Gesprächsteilnehmer, sondern auch

durch das ganze Rahmenprogramm der russischen Delegation in der BRD, welches evangelische Landeskirchen, kirchliche sowie andere Institutionen des öffentlichen Lebens umfaßte, vor allem aber durch die geleistete theologische Arbeit, die mit von beiden Seiten ausgearbeiteten und gemeinsam formulierten und unterzeichneten Thesen im Anschluß an jede theologische Begegnung endete.[43] Wenn aber hier von „Verbindlichkeit" des theologischen Gesprächs die Rede ist, dann ist zu fragen, wie diese von beiden Kirchen verstanden wird und wie die Gespräche beiderseits in den breiteren bilateralen oder multilateralen theologisch-kirchlichen Dialog einbezogen werden und welche praktische Bedeutung sie haben, etwa im Hinblick auf das kirchliche und theologische Leben der jeweiligen Kirche. Darüber wird aber noch unten näher einzugehen sein.

b) Festzuhalten ist weiterhin, daß diese Gespräche eine gewisse thematische Kontinuität aufzuweisen haben. Die Themen eines jeden Gesprächs wurden immer aus der jeweils vorher behandelten Problematik und Fragestellung formuliert, doch ist auch hier die Frage zu stellen, in welchem Zusammenhang diese etwa zur Thematik der oben erwähnten Gespräche vor 1959 sowie zur Thematik der späteren Gespräche mit dem Ökumenischen Patriarchat stehen. Aufs Ganze gesehen kann jedoch gesagt werden, daß durch die langjährigen Bemühungen und Gespräche eine nicht hoch genug zu würdigende Möglichkeit des theologischen Verstehens, eben durch die Unmittelbarkeit des Gesprächs und der Begegnung sich eröffnete, so daß sie als ein wesentlicher Beitrag zur ökumenischen Annäherung zwischen beiden Kirchen, zum Studium und zum Verständnis des jeweiligen theologischen Denkens und kirchlichen Lebens anzusehen sind.

c) Auch wenn diese Gespräche als theologische Gespräche, mit kirchlicher Verbindlichkeit und unter kirchlicher Verantwortung geführt, und wenn sie sich überdies auch als Wiederaufnahme der theologischen Gespräche aus der Zeit der Reformation — beides kommt in den Dokumentarberichten wiederholt zum Ausdruck — verstehen, so ist es doch nicht zu übersehen, daß mit dieser theologischen Arbeit auch Fragen und Absichten rein praktischer Natur verbunden waren, eben solche, die für die Aufnahme der beiderseitigen Beziehungen eine entscheidende Rolle gespielt haben: Friede und Versöhnung zwischen den Völkern beider Kirchen. Am deutlichsten ist diese Absicht im Vorwort von A. Wischmann zum Studienheft Nr. 6 „Taufe — Neues Leben — Dienst" ausgesprochen, wo er feststellte: „Wir sind uns dabei bewußt, daß es nicht nur um ein belangloses Gespräch, sondern um eine wachsende kirchliche Gemeinschaft und darüber hinaus um Brücken zwischen Völkern und Nationen geht."[44] Auch Metropolit Nikodim sprach 1967 davon, daß die theologische Begegnung nicht nur ökumenischen, sondern auch irenischen Problemen gewidmet war[45], und einige Jahre zuvor, am 15. 1. 1964, gab Bischof Alexej/Talinn vom Außenamt des Moskauer Patriarchats

gegenüber A. Wischmann der Hoffnung Ausdruck, „daß die Begegnungen unserer Delegationen ... auch weiterhin zu einer noch festeren Verbindung im Namen der christlichen Liebe und des gesegneten Friedens unter unseren Völkern führen werden".

d) Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß bei diesen Gesprächen zwei Aspekte besonders hervortreten. Zum einen der Versuch, sich als Kirchen gegenseitig theologisch kennen und verstehen zu lernen und sich damit auch ökumenisch zu öffnen, zum anderen aber auch eine „Versöhnung" zwischen den Völkern beider Kirchen herbeizuführen, um das Stichwort eines dieser Gespräche zu nennen. Fragt man nun nach dem Ziel dieser Gespräche, so konnten sie nach den Worten von A. Wischmann „zu keinem Zeitpunkt ... so angesehen werden, als dienten sie unmittelbar der Vorbereitung einer Konkordie"[46] oder daß sie als Unionsverhandlungen, die auf einen Konsens abzielten, verstanden wurden. Sie sind aber keineswegs als nur theologische Gespräche anzusehen, denn sie dienten von ihrer Zielsetzung her erheblich der Absicht, „voneinander zu lernen, bisherige Verständnisse und Mißverständnisse zu korrigieren und gemeinsame Schritte in Verschiedenheit und Gemeinsamkeit nach vorne hin zu ermöglichen".[47] Es waren Gespräche, die von Anfang an als Dialog geführt wurden, deren „erstes Ziel ein besseres gegenseitiges Verstehen war und blieb".[48] Insofern ist hier die berechtigte Frage zu stellen, welchen Stellenwert ein unter solchen Voraussetzungen und Aspekten geführtes Gespräch mit nur einer orthodoxen Kirche im Hinblick auf einen künftigen panorthodoxen bzw. panlutherischen Dialog hat, der die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zu seinem Ziel hat und haben muß.

IV. DIE THEOLOGISCHEN GESPRÄCHE ZWISCHEN DER EKD UND DEM ÖKUMENISCHEN PATRIARCHAT[49]

Der Beobachter der Entwicklung der Beziehungen zwischen EKD und Orthodoxie ist sicherlich durch die Tatsache überrascht, daß, obwohl die Kontakte zwischen EKD und Konstantinopel nach dem Zweiten Weltkrieg bereits bis in die Zeit vor 1950 zurückreichen, die theologischen Gespräche jedoch erst 1969 (zehn Jahre genau nach den Gesprächen mit Moskau) aufgenommen werden konnten. Daher gilt es auch hier, die Anfänge dieser Entwicklung, den allgemeinen Rahmen, die Intention, Methodik und Zielsetzung in erster Linie zu verfolgen.

Sieht man von den persönlichen Kontakten ab, die zwischen Mitgliedern beider Kirchen im Rahmen der ökumenischen Bewegung, an der das Ökumenische Patriarchat seit 1920 aktiv mitarbeitet, sicherlich geknüpft wurden, begannen direkte Beziehungen zwischen ihnen erst mit der Amtszeit des Patriarchen

Athenagoras I. (1948 — 1972). Evangelischerseits werden kurz danach die oben erwähnten wissenschaftlichen Tagungen des KA in Heidelberg und Hemer abgehalten.

Wie im Falle der Aufnahme von Beziehungen mit dem Moskauer Patriarchat, so ist auch hier die EKD initiativ geworden. Anlaß dazu bot die Vorstellung des deutschen evangelischen Pfarrers für die Gemeinde in Istanbul, K. Friz, zur Zeit von Bischof Otto Dibelius. Seitens des Ökumenischen Patriarchats wird diese Initiative sehr begrüßt, das durch den Metropoliten der Prinzeninsel Dorotheos am 3. 11. 1951 u.a. schrieb: „... nehmen diese Gelegenheit wahr, um mit der Evangelischen Kirche in Deutschland in nähere Beziehungen zu kommen und ihr unsere Zuneigung zu zeigen." Als kurz darauf der neue evangelische Pfarrer Haeberle nach Istanbul entsandt wird, benutzt Otto Dibelius als Ratsvorsitzender der EKD diese Gelegenheit und empfiehlt ihn dem Ökumenischen Patriarchat durch ein Schreiben vom 6. 3. 1952 mit den Worten: „Wir wären dankbar, wenn sich durch seine (Haeberles) Vermittlung die gegenseitige Kenntnis und das Verständnis der orthodoxen Kirche des Ostens sowie des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche der Reformation, insbesondere der EKD, gestärkt werden könnte." Tatsächlich werden die Beziehungen zwischen beiden Kirchen von nun ab und für längere Zeit durch Pfarrer Haeberle und später durch seine Nachfolger Pfarrer Ziegel und Tacke gefördert. Eine weitere Gelegenheit bot sich dafür im September 1955, als nämlich anläßlich des Internationalen Byzantinistenkongresses die Orthodoxie-Referentin des KA, H. Schaeder, zusammen mit Pfarrer Haeberle Patriarch Athenagoras besuchte und ihn u.a. auch das Beileid der EKD anläßlich der Ereignisse in Istanbul zum Ausdruck brachte.[50] Patriarch Athenagoras fragt seinerseits im Juli desselben Jahres, wann eine leitende Persönlichkeit der EKD das Ökumenische Patriarchat besuchen werde, wie Pastor Niemöller die Russische Orthodoxe Kirche, was den Wunsch des Patriarchats unterstreicht, direkte Beziehungen mit der EKD aufzunehmen. Dieser Besuch erfolgte ein halbes Jahr später durch eine Privataudienz von Otto Dibelius beim Patriarchen Athenagoras am 26. 2. 1956. Außerdem hatte der damalige Vizepräsident G. Stratenwerth mehrfach eingehende Gespräche mit Patriarch Athenagoras gehabt und an ihn am 24. 7. 1956 von der besonderen Wichtigkeit der Begegnungen mit Vertretern der griechischen Orthodoxie geschrieben. Dabei äußerte er die Hoffnung, daß auch ein Vertreter aus dem Ökumenischen Patriarchat bei dem für 1957 geplanten, aber nicht stattgefundenen Gespräch anwesend sein werde. Die Reaktion des Ökumenischen Patriarchats war positiv, da zur selben Zeit Vertreter des Patriarchats mehrmals das KA besuchten. So z.B. am 4. 6. 1956 der Metropolit von Österreich Chrysostomos Tsitter, am 11. 8. 1956 der Metropolit von Philadelphia Iakovos unter Begleitung der Professoren aus

Chalki K. Kallinikos und B. Anagnostopulos, Prof. Tsakonas/Bonn im Sommer 1956[51] sowie der Großreferendar des Ökumenischen Patriarchats G. Hollenbach am 25. 9. 1967.[52]

Auf diesem Hintergrund sind auch Aufenthalte von Theologieprofessoren aus Chalki Mitte der fünfziger Jahre in der BRD zu werten, wie z. B. Prof. Kallinikos zu Gastvorlesungen in Münster im Sommer 1956 (er war bereits in den 30er Jahren als Stipendiat des KA in Deutschland und später Assistent von Prof. Lietzmann), Prof. Anagnostopulos 1956 für einige Wochen in der Akademie Arnoldshain, wie auch später (1965) der Metropolit von Myra, Prof. Konstantinides, der auf Einladung des KA auch einen Vortrag in Frankfurt hielt. Auch konnten mehrfach deutsche Theologen Gespräche im Patriarchat führen, wie z. B. Prof. Schneemelcher/Bonn und Prof. Stupperich/Münster. Außerdem besteht bereits Mitte der fünfziger Jahre großes Interesse an einem Studentenaustausch zwischen Chalki und den evangelischen Fakultäten (Anfang der 60er Jahre sind bereits drei Theologiestudenten aus dem Ökumenischen Patriarchat in Bonn) sowie an einem Zeitschriftenaustausch.[53] Schließlich nehmen an den Athosfeierlichkeiten (1963) auch EKD-Vertreter teil (A. Wischmann, H. Krüger, G. Klapper), die bei dieser Gelegenheit ein Gespräch mit Patriarch Athenagoras gehabt haben.[54] Intensiv werden aber auch die Beziehungen zwischen KA und der Kirche von Griechenland gepflegt, da bereits Mitte der fünfziger Jahre enge Kontakte mit Theologieprofessoren aus Athen und Thessaloniki (Ioannidis, Alivisatos, Kotsonis, Bratsiotis, Rodopoulos, Exarchos und Louvaris) bestehen. Am 12./13. 11. 1955 wird außerdem mit Hilfe der EKD eine orthodoxe Kirche in Thessalien gebaut und unter Anwesenheit des evangelischen Pfarrers von Athen eingeweiht, und beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 1956 in Frankfurt schließlich ist auch Alivisatos als offizieller Gast dabei.

Den entscheidenden Anstoß für die Aufnahme von theologischen Gesprächen zwischen EKD und Ökumenischem Patriarchat gab sicherlich der Besuch einer EKD-Delegation vom 16. — 19. Dezember 1966 auf Einladung des Patriarchen Athenagoras beim Phanar unter der Leitung des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Kurt Scharf. Der Präsident des KA, A. Wischmann, war sein Begleiter. Ein Jahr zuvor lud der Rat der EKD Patriarch Athenagoras zu einem Besuch in Deutschland ein, doch konnte dieser der Einladung nicht Folge leisten. Wie der Besuch der EKD-Delegation beim Ökumenischen Patriarchat verlief, wie sie empfangen wurde und welche Eindrücke er bei den evangelischen Gästen hinterließ, ist u. a. dem Vorwort zum Dokumentarheft des ersten theologischen Gesprächs „Dialog des Glaubens und der Liebe“ [55], vor allem aber dem „Tagebuch“ von A. Wischmann vom 19. 12. 1966 zu entnehmen. Für den Fortgang der Dinge sei hier nur erwähnt, daß Patriarch Athenagoras bei einem Gespräch die sofortige

Aufnahme eines Dialogs, eines Dialogs des Glaubens und der Liebe, verkündete und zugleich die anwesenden Metropoliten als Mitglieder der Gesprächskommission benannte. „Bischof Scharf erwiderte sofort mit der dankbaren Aufnahme des Angebots des Ökumenischen Patriarchen und übertrug in seiner Antwort an den Patriarchen dem Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes die Bildung einer Kommission der EKD für dieses Gespräch. Man beschloß einen alsbaldigen Austausch von Themenvorschlägen, mit denen die Heilige Synode des Patriarchats Konstantinopel sich dann befassen würde. Der Rat der EKD ernannte einen Ausschuß für das Gespräch mit dem Patriarchat von Konstantinopel." [56]

Da hier die Rede von der EKD-Kommission für das Gespräch mit Konstantinopel ist, darf vielleicht auf einen Vorgang hingewiesen werden, der m. E. für die Zuordnung und das Verständnis der Gespräche der EKD mit Moskau und Konstantinopel nicht ganz unwichtig ist. Einer der Empfänger des Rundschreibens des KA vom 10. 11. 1969 (Kommission mit Konstantinopel) war auch Prof. E. Wolf/Göttingen. Er gab in seiner Antwort vom 13. 1. 1969 dem KA zu bedenken: „Bei den ja nicht unbekannten Spannungen zwischen Istanbul und Moskau hat mich seit einigem die Frage beschäftigt, ob es gut und richtig ist, wenn abgesehen von der für das Ganze verantwortlichen ‚amtlichen Person', also abgesehen von dem Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes, Mitglieder der Zagorsker Kommission auch in Istanbul erscheinen." A. Wischmann ließ ihn in seiner Antwort vom 20. 1. 1969 wissen, daß er seine Bedenken „recht gut verstehe", äußerte jedoch die Überzeugung, daß die „russischen Freunde ... nicht gleich Böses wittern, wenn Sie auch in dieser Kommission mitarbeiten". Die Sache endete schließlich so, daß Prof. Wolf, vielleicht aus diesem Grunde, dieser Kommission nicht angehörte und A. Wischmann mit derselben Begründung Bedenken gegen den ihm von Bischof Scharf übertragenen Vorsitz dieser Kommission anmeldete und dann auch nicht übernahm. Ebenfalls blieb der Vorschlag von Wischmann ohne Erfolg, R. Slenczka von der EKD-Moskau-Kommission auch für das Gespräch mit Konstantinopel zu gewinnen, „damit nicht nur durch das KA eine Querverbindung zu den anderen Gesprächen hergestellt würde". H. Schaeder, die die beiderseitigen Beziehungen wesentlich mitgestaltet hatte, gehörte dieser Kommission ebenfalls nicht an.

Nun war es so, daß zwischen Moskau und Konstantinopel seit langem tatsächlich ein gespanntes Verhältnis bestand. Andererseits darf nicht verschwiegen werden, daß zumindest seit der Ersten Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos (1961) Vertreter beider Kirchen an einem Tisch sitzen, im ÖRK zusammenarbeiten und panorthodoxe Dialoge mit anderen Kirchen geführt werden. Man hätte also hier eher erwartet, daß die theologische Arbeit nicht von solchen Faktoren abhängig gemacht wird und darunter leidet. Im Gegenteil, es wäre der Sache dienlicher,

wenn um der Koordination der Gespräche willen u. a. auch durch die personelle Zusammensetzung der Kommissionen Querverbindungen zwischen ihnen bestünden.

Herauszustellen ist allerdings auch hier die Intensität und Ernsthaftigkeit, mit der der EKD-Ausschuß sich für das Gespräch mit Konstantinopel vorbereitete. In zwei[57] Vorkonferenzen in Frankfurt (22. 12. 1967) und Berlin (11. 5. 1968) wurden die Themenvorschläge formuliert, die deutschen Referenten benannt und Bischof E. Eichele zum Vorsitzenden der Kommission gewählt. Aus den „Niederschriften"[58] dieser Vorkonferenzen sind folgende Punkte hinsichtlich des Verständnisses der Gespräche zwischen EKD und Ökumenischem Patriarchat sowie der Orthodoxie im allgemeinen herauszustellen:

1. Das künftige theologische Gespräch mit dem Ökumenischen Patriarchat wird als Wiederaufnahme der im 16. Jh. abgebrochenen Gespräche zwischen Orthodoxie und Protestantismus verstanden. Eine entscheidende Rolle spielt hier sicherlich auch die ökumenische Öffnung des Patriarchats von Konstantinopel seit 1920. Dennoch wird ein Gespräch mit Konstantinopel nicht nur auf theologischem, sondern auch auf ökumenischem, kirchenpolitischem, politischem, persönlichem und nicht zuletzt sozialem (ausländische Arbeitnehmer aus Griechenland) Hintergrund gesehen, wobei vor allem die politische Lage und die Isolierung des Ökumenischen Patriarchats in der Türkei besonders betont wird.

2. Die Frage, die bei allen Gesprächen zwischen EKD und Moskau bzw. Konstantinopel immer wieder auftauchte und eine wichtige Rolle spielte, war die: Wie die Gespräche am besten geführt werden sollten, ob seitens der EKD auch der LWB miteinbezogen werden sollte oder nicht, und ob orthodoxerseits nicht diese oder jene orthodoxe Nationalkirche, sondern die orthodoxe Kirche in ihrer Gesamtheit Partner der EKD sein sollte:

a) Auf seiten der EKD wurde diese Frage recht unterschiedlich beurteilt. Die Mitglieder der EKD-Kommission für Moskau beschäftigte diese Frage bereits 1963, während einer Vorbereitungssitzung[59] für das Gespräch in Zagorsk (1963), bei der zwar Einigkeit darüber herrschte, „auch mit der griechischen Orthodoxie theologischen Kontakt und Gespräche in ähnlicher Weise zu pflegen", der Rahmen jedoch, in dem die Gespräche mit Moskau weitergeführt werden sollten, war klar umrissen: „Auf deutscher Seite könnte die Frage naheliegen, ob das Gespräch auf deutscher Ebene oder auf ökumenischer weitergeführt werden soll, aber die Beantwortung ist durch das russische Interesse und durch den spezifischen Charakter gegeben. Es kann als völlig klar und unmißverständlich vorangestellt werden, daß keine Zweifel mehr an der Sachlichkeit der politischen Unbedenklichkeit bestehen."

b) Zwei Jahre später stellt sich diese Frage erneut, diesmal seitens des ÖRK. Am 4. 3. 1965 schrieb nämlich Lukas Vischer an A. Wischmann und stellte die Frage, „ob nicht die theologischen Gespräche zwischen der EKD und der Russisch-Orthodoxen Kirche so gestaltet werden könnten, daß sie auch für unsere Arbeit von Bedeutung wären. ... Gerade diese Erfahrung läßt mich aber hoffen, daß das Thema der nächsten Begegnung (mit Moskau) so gewählt werden könnte, daß es unserem Programm entspricht." A. Wischmann betonte in seiner Antwort vom 17. 3. 1965 jedoch die Selbständigkeit und Eigenständigkeit der Gespräche mit Moskau mit der Feststellung: „Die Konferenzthemen werden jeweils aus den offenen Fragen der vorangegangenen Konferenz genommen. Die Theologen haben den berechtigten Wunsch, daran festzuhalten."

c) Wiederum zwei Jahre später steht diese Frage im Mittelpunkt eines Briefwechsels zwischen LWB und KA. Laut epd Nr. 33 vom 8. 2. 1967 erklärte der Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel beim ÖRK, Metropolit Emilianos Timiadis, anläßlich eines Besuchs vom LWB-Generalsekretär A. Appel in Konstantinopel, „daß mit dieser Begegnung das bis 1636 zwischen Lutheranern und Orthodoxen geführte Gespräch wieder aufgenommen werden soll". A. Appel schrieb dann am 24. 4. 1967 an das KA und faßte die Ergebnisse seines Besuchs beim Ökumenischen Patriarchat so zusammen: Wunsch des Patriarchen sei, nach den regionalen oder nationalen Gesprächen einen offiziellen Dialog zwischen Orthodoxie und Luthertum herzustellen; hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Dialogen auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene sollten zwei Ziele verfolgt werden: einerseits müssen die lokalen Gespräche verglichen und ausgewertet, andererseits die ungeheure Arbeit eines Dialogs auf Weltebene verteilt und die erreichten Ergebnisse denen zur Verfügung gestellt werden, die ein Gespräch neu anfangen. Daraufhin fand am 12. 9. 1967 ein Gespräch zwischen H. Schaeder und dem LWB statt[60], bei dem der LWB die Auffassung vertrat, der Dialog müsse unbedingt panorthodox und gesamtlutherisch geführt werden, vorausgesetzt, daß zwischen Konstantinopel und Moskau Einigkeit erzielt werde. Das KA (Schaeder) betonte aber „die besondere Struktur der deutschen Regionaldialoge als Einzelgespräche mit Moskau und Konstantinopel, unabhängig von deren theologisch-taktischer Einigung über das Gespräch". Man einigte sich schließlich darüber, „daß für die deutschen Regionaldialoge die konfessionelle Mischung des evangelischen Partners gemäß der Struktur der EKD" vorzusehen sei.

d) Diese Auffassung des KA hat schließlich bei der Vorbereitung der Gespräche mit Konstantinopel im Mittelpunkt gestanden. So schrieb z. B. A. Wischmann am 4. 10. 1968 an Patriarch Athenagoras u. a.: „Wenn auch die Panorthodoxe Konferenz in Genf im Juni 1968 umfassende interkonfessionelle Gespräche vorsieht,

so sehen wir unsere Pläne dadurch nicht gefährdet. ... Der Lutherische Weltbund selber versteht sich nicht als Kirche. Einer Verabredung gemäß könnte er durch einen Vertreter an unserem Gespräch beteiligt werden." [61] Ebenso schrieb wenig später, am 4. 3. 1969, Wischmann an den Metropoliten Gabriel/Konstantinopel: „Wir haben deshalb die Mitglieder des Ausschusses erneut daran erinnert, daß gemäß den Genfer panorthodoxen Beschlüssen vom Juni 1968 ‚theologische Dialoge' nur von panorthodoxen Kommissionen geführt werden können. Aber wir haben auch die Aufforderung verstanden, die in der einmütigen panorthodoxen positiven Stellungnahme zu notwendigen Vorbereitungen, Kontakten und Gesprächen auf territorialer Ebene zwischen Orthodoxie und Luthertum für uns enthalten sind."

Nun spielt dieselbe Frage eine wichtige Rolle auch bei den oben erwähnten Vorbereitungskonferenzen des KA für das Gespräch mit Konstantinopel. Vor allem Prof. Stupperich hatte aufgrund seiner persönlichen Gespräche mit Patriarch Athenagoras immer wieder die Absichten und Pläne des Patriarchen erläutert, daß er „möglichst bald ein Gespräch mit dem Protestantismus, am liebsten dem Gesamtprotestantismus" [62] wünschte. Prof. F. Heyer hingegen meinte, daß es wünschenswert wäre, „wenn man ‚von der Ebene der hierarchischen Bärte' bei den Konstantinoplern mehr zu den unteren Stufen gehen könnte", und äußerte die Hoffnung, daß der Dialog etwa in zehn Jahren weiterentwickelt werden könnte zu einem Dialog zwischen Panorthodoxie und Protestantismus. A. Wischmann seinerseits stimmte Heyer zu und meinte, daß die einzelnen Patriarchate sich zwar freuen über die panorthodoxe Gemeinschaft, „schauen aber alle auf ihren eigenen Weg".

e) Was den Standpunkt der orthodoxen Kirchen in dieser Frage betrifft, so ist er spätestens seit der IV. Panorthodoxen Konferenz vom Juni 1968 in Chambésy eindeutig und klar umrissen: „a) Die Aufnahme gegenseitiger Kontakte zwischen Orthodoxen und Lutheranern zur Schaffung guter Beziehungen und dadurch zur Vorbereitung für den Dialog wird als förderlich angesehen; b) es wird angenommen, daß dieser Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund durchgeführt werden soll; indessen wird es für wünschenswert gehalten, daß zuvor eine gewisse Übereinstimmung und Einigung der größeren und konservativeren protestantischen lutherischen Vereinigungen untereinander gesucht und erreicht würde." [63] Darauf haben die Orthodoxen in Konstantinopel großen Wert gelegt, denn sie wollten wissen und klargestellt haben, „wer der Lutherische Weltbund sei und wer die EKD". [64] Auf derselben Linie liegt auch der Beschluß der I. Präsynodalen Panorthodoxen Konferenz vom November 1976 in Chambésy, die hinsichtlich der Weiterführung der Gespräche mit den Lutheranern beschloß, „daß der Dialog durch die Einsetzung einer interortho-

doxen ad-hoc Sonderkommission entsprechend den für andere theologische Dialoge bereits bestehenden Kommissionen beschleunigt werden sollte".[65] Der Bekanntmachung und Erläuterung der Beschlüsse dieser Konferenz diente schließlich auch der Besuch des Abgesandten des Ökumenischen Patriarchats, des Metropoliten von Chalcedon Meliton, im Januar 1977 sowohl beim LWB als auch beim KA.

Insofern kann nicht behauptet werden, daß das Gespräch der EKD mit der Orthodoxie dadurch erschwert sei, „daß einzelne orthodoxe Jurisdiktionen sich einander die Kanonizität absprechen".[66] Denn die Tatsache, daß die Orthodoxie seit längerer Zeit panorthodoxe Dialoge mit der anglikanischen, der altkatholischen und den altorientalischen Kirchen führt, beweist eher das Gegenteil. Ähnliches gilt auch für den LWB, der vom 10. — 14. März 1978 dem Ökumenischen Patriarchat einen offiziellen Besuch abstatten und vom 30. 4. — 4. 5. 1978 im Orthodoxen Zentrum von Chambésy eine lutherische Vorbereitungstagung für die vorgesehenen Lehrgespräche zwischen lutherischen und orthodoxen Kirchen abhalten wird. Darüber hinaus ist auch festzuhalten, daß orthodoxerseits die Vorbereitungskommissionen für den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche und den Lutheranern konstituiert wurden.[67]

V. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Die hier versuchte Analyse der bisherigen Kontrakte und Gespräche zwischen EKD und Orthodoxie hat sicherlich mehr informativen Charakter, denn sie diente mehr der historischen Entwicklung, der Methodologie und Zielsetzung und weniger der inhaltlichen Gestaltung der Gespräche. Wenn diese Analyse einigermaßen zutrifft, dann ist daraus Folgendes zusammenfassend und kritisch anzumerken:

1. Die theologischen Gespräche und Kontakte zwischen beiden Kirchen wurden von Anfang an sehr ernst genommen und intensiv vorbereitet. Wenn auch die Entwicklung dieser Gespräche im Hinblick auf die jeweilige orthodoxe Kirche gewiß sehr unterschiedliche Gründe hatte, so muß doch die besondere Initiativrolle der EKD hervorgehoben werden wie auch die Intensität, mit der sie diese vorbereitet hat.

2. Diese Gespräche haben entscheidend dazu beigetragen, daß sowohl hinsichtlich der theologischen Kenntnis wie auch des kirchlichen Lebens und des gegenseitigen Verständnisses große Fortschritte erzielt werden konnten. Geschichtlich bedingte Vorurteile konnten weitgehend abgebaut und ein großes Verständnis für die jeweils andere kirchliche und theologische Tradition erreicht werden.

3. Wenn auch der Stellenwert dieser Gespräche von beiden Seiten unterschiedlich beurteilt wurde, so ist festzustellen, daß diese nicht den Rang eines offiziellen

theologischen Dialogs hatten, dessen langfristiges Ziel die Einheit der Kirche ist. Sie sind mehr als vorbereitende Gespräche für einen panorthodoxen-panlutherischen theologischen Dialog zu betrachten, wie dieser bei der letzten Begegnung in Bonn (20. — 24. 2. 1978) angeregt wurde.

4. Bei den Gesprächen zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche bzw. dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel vermißt man einige wichtige Elemente und Gesichtspunkte, die sicherlich die Effektivität und den Ertrag dieser beeinträchtigt haben. Da ist zum Beispiel das Fehlen einer Koordination zu nennen. Das gilt nicht nur hinsichtlich der Zusammensetzung der entsprechenden EKD-Kommissionen, sondern auch (seit 1969) für die beiden orthodoxen Kirchen, die das Gespräch mit der EKD völlig unabhängig voneinander führten. Ähnliches gilt auch hinsichtlich der jeweils behandelten Thematik, denn nicht weniger als vier Themen (wenn auch mit unterschiedlicher Schwerpunktstellung) wurden in beiden Gesprächskommissionen behandelt. Damit ist nicht gesagt, daß gleiche oder ähnliche Themen in verschiedenen Gesprächskommissionen nicht behandelt werden sollen. Was man aber erwartet hätte, ist dies, daß die Erkenntnisse und Ergebnisse der einen Gesprächsgruppe bei der anderen berücksichtigt und miteinbezogen werden. Das ist aber bei den Gesprächen zwischen EKD und Orthodoxie nicht der Fall. Darüber hinaus sollte eine größere thematische Kontinuität angestrebt werden. Metropolit Chrysostomos Konstantinides spricht daher mit Recht von gewissen „theologischen Sackgassen", die hierbei entstanden sind, indem er feststellt: „Was wir bei solchen Fällen allzu leicht tun, ist dies, daß wir das jeweils zur Diskussion anstehende Thema in einer Sackgasse aufgeben, aber gleichzeitig ein neues Thema aufgreifen und diskutieren, das seinerseits und fatalerweise uns zu derselben oder ähnlichen theologischen Sackgasse führen wird; und wiederum — weil die Diskussion ebenfalls ergebnislos bleibt — unsererseits aufgegeben wird".[68]

5. Am allerwenigsten wurde offensichtlich auf die Rezeption dieser Gespräche Wert gelegt. Das gilt sowohl für die evangelische als auch für die orthodoxe Seite. Denn es sieht so aus, als ob diese Gespräche über den engeren Kreis der Gesprächsteilnehmer nicht hinausgekommen sind. Man wird daher schwer behaupten können, daß diese in die breite theologische und kirchliche Lehre und in das kirchliche Leben bis hin zum universitären Bereich Verwendung gefunden und die ökumenischen Beziehungen am Ort positiv beeinflußt haben. Orthodoxerseits müßte in diesem Falle eine Veröffentlichung der Referate und Diskussionsbeiträge auch in der eigenen Sprache angestrebt werden.

6. Wenn, wie bereits in Bonn befürwortet wurde, beide Kirchen sich darüber geeinigt haben, daß der Dialog künftig auf panorthodoxer bzw. panlutherischer Ebene geführt und die bilateralen Gespräche der EKD mit Konstantinopel und

Moskau weiterhin fortgesetzt werden sollen, dann sind folgende Punkte zu berücksichtigen:

a) Auswertung der bisherigen Gespräche und Einbeziehung dieser in den künftigen panorthodoxen-panlutherischen Dialog.

b) Festlegung eines Themenkatalogs für den theologischen Dialog zwischen beiden Kirchen, der den Erfordernissen unserer Zeit entspricht.

c) Eine größere Verbindlichkeit seitens der evangelischen bzw. lutherischen Kirche angesichts der vielstimmigen gegenwärtigen lutherischen Theologie. Dies kann sowohl durch die Benennung der evangelischen Vertreter als auch durch offizielle Texte und Ausarbeitungen bezüglich des evangelischen Glaubens und der evangelischen Lehre geschehen.

d) Eine größere Koordination als bisher der weiterhin fortzuführenden bilateralen Gespräche der EKD mit Konstantinopel und Moskau und deren Einbeziehung in die Gesamtplanung des panorthodoxen-panlutherischen Dialogs sowie Klärung der Frage, welche kirchliche Zielsetzung dabei angestrebt wird.

e) Stärkere Berücksichtigung des in der westlichen Welt lebenden orthodoxen theologischen Potentials seitens der Orthodoxie bei kirchlichen theologischen Gesprächen mit dem Luthertum und den anderen Konfessionen, und

f) Einbeziehung auch von anderen, bei den bisherigen Gesprächen der EKD mit Konstantinopel und Moskau nicht beteiligten, aber in der BRD anwesenden orthodoxen Kirchen (besonders der Serbisch-Orthodoxen Kirche) im Rahmen der auf deutscher Ebene fortzuführenden bilateralen theologischen Gespräche. Die Einheit der Orthodoxie sollte — gerade im Hinblick auf die jurisdiktionelle orthodoxe Vielfalt — nicht nur proklamiert, sondern auch realisiert werden.

ANMERKUNGEN

[1] Dialog des Glaubens und der Liebe, Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD 1969, Beiheft Nr. 11 zur Ökumenischen Rundschau, Stuttgart 1970, 54.

[2] Orthodoxie und evangelisches Christentum, Studienheft Nr. 1, Witten 1949, 5.

[3] W. Philipp, Die orthodoxen Kirchen als Frage der EKD an die deutsche Wissenschaft und der wissenschaftliche Befund, in: ebd. 7.

[4] Ebd. 9.

[5] Ein Zitat von K. Holl mag diese negative Beurteilung verdeutlichen: „Und wenn die aufrichtige und tiefe Ergriffenheit der (orthodoxen) Gemeinde auch den Zweifler zu der Anerkennung nötigen mag, daß in dem Gottesdienst wirklich eine Seele vorhanden ist, so scheint doch diese Seele mehr einem Gespenst aus der Vergangenheit als einem lebendigen Gebilde der Gegenwart zu gleichen. So völlig jenseits der uns vertrauten Wirklichkeit, so außer allem deutlichen Zusammenhang der Welt, die uns umgibt, spielt sich dasjenige ab, was sich in diesen Formen offenbart.“ Zit. nach W. Philipp, a. a. O. 10 f.

[6] Ebd. 14. Diese Richtung beweisen auch folgende Zitate: „... so erhält Rußland auch jetzt durch den Wechsel zum Bolschewismus eine erhöhte Bedeutung. Nirgendwo sonst ist im orthodoxen Kulturkreis im Widerspiel zur reinen Jenseitsbezogenheit eine so reine Innerweltlichkeit entwickelt worden wie in Rußland" (W. Philipp, a. a. O. 14); „Das gegenwärtige Bewußtsein der Orthodoxie (ich spreche hier vor allem von der *russischen* Orthodoxie)..." (L. Müller, Orthodoxe Kritik am Protestantismus im 19. und 20. Jh., a. a. O. 36); „Wir sind am Ende unserer Darstellung der russisch-orthodoxen Kritik des Protestantismus" (ebd. 51); „... zur Weiterführung unserer Diskussionen hin zu den Fragen eines theologischen Gesprächs mit der Ostkirche und im besonderen mit der orthodoxen Kirche Rußlands..." (E. Wolf, Die Moskauer Botschaft über die Einheit der Kirche, vom Juli 1948, ebd. 54).

[7] Orthodoxie und evangelisches Christentum, 79.

[8] Ebd. 87.

[9] Aus der Eröffnungsansprache von G. Stratenwerth zur zweiten Tagung in Hemer, in: maschinenschriftl. Protokolle, 2. Vgl. auch dazu: Kirche und Kosmos. Orthodoxes und evangelisches Christentum, Witten 1950, 5.

[10] Kirche und Kosmos, 5.

[11] Ebd. 5. Amtliche und umfangreiche maschinenschriftl. Protokolle und Aussprache dieser Tagung siehe im KA-Archiv: 2. Orthodox-kirchliche Wissenschaftstagung Hemer vom 25. — 28. 10. 1949, Az III-E-7 h, Beiheft II.

[12] Aus den in Hermannsberg 1950 behandelten Themen seien hier erwähnt: Aufgaben der Konfessionskunde heute; die Bedeutung der Schrift für das orthodoxe Verständnis der Kirche als Leib Christi; Die Bedeutung der Tradition in der orthodoxen Theologie und Kirche; Die Sorge um die Welt als Aufgabe der protestantischen Theologie und in der protestantischen Kirche der Gegenwart; Kirche und Kosmos in orthodoxer Sicht.

[13] H. Schaeder in einer Mitteilung der Forschungsstätte der Evangelischen Akademie Hermannsburg vom August 1950 im Anschluß an die Studientagung vom 17. — 21. 6. 1950.

[14] Evangelischerseits nahmen die Professoren Wolf, Schlink und Ebeling teil und orthodoxerseits die Professoren Chartaschow und Zenkowsky aus Paris und Leontovic aus Frankfurt. Vgl. dazu Kirche und Kosmos, a. a. O. 136—168. In den nicht veröffentlichten Protokollen im Archiv des KA werden von G. Stratenwerth Anlaß und Zielsetzung des orthodox-evangelischen Gesprächs folgendermaßen beschrieben: „Stratenwerth weist auf den dreifachen Anlaß zu einem Gespräch zwischen Protestantismus und Orthodoxie hin, nämlich erstens das räumliche Nebeneinander von evangelischen und orthodoxen Gemeinden als Folge der beiden russischen Emigrationen, zweitens den Umstand, daß beide Kirchen in der jüngsten Vergangenheit Verfolgungen ausgesetzt waren, auf die sie in verschiedener Weise reagiert haben, drittens die ökumenische Bewegung. Als Ziel des Gesprächs bezeichnete Stratenwerth die gegenseitige Wesenserkenntnis des anderen."

[15] Kirche und Kosmos, a. a. O. 136.

[16] G. Stratenwerth in seinem Nachwort zum zweiten orthodox-evangelischen Gespräch, in: Evangelische Theologie, 1951/52, 381.

[17] Schreiben von G. Stratenwerth an Georg Merz vom 9. 1. 1950.

[18] Schreiben von G. Stratenwerth an H. Gollwitzer vom 25. 1. 1950.

[19] Schreiben von G. Stratenwerth an O. Weber vom 9. 2. 1950.

[20] Ähnlich schrieb G. Stratenwerth am 9. 2. 1950 auch an O. Weber: „Wichtig ist nur, daß wir niemals den zweiten Schritt vor dem ersten tun und daß wir jeden Schritt in

äußerster Sorgfalt und Verantwortung tun. Wir sind an einem Unternehmen, das vielleicht ganz harmlos bleibt, das aber ebenso leicht kirchengeschichtlichen Rang zum Guten oder Bösen erhalten kann, beteiligt."

[21] Vorträge und Protokolle dieser Begegnung in: Evangelische Theologie, Jg. 1951/52, 289—383.

[22] In einer Liste des KA vom 15. 4. 1950 werden für die Frühjahrstagung vom 17./18. 4. 1950 folgende orthodoxe Teilnehmer erwähnt (zit. nach den dortigen Angaben): Bischof Athanasius, Hamburg; P. Benigsen, München; Erzpriester Eugen Ljaschewski, Hamburg; Erzbischof Filotheus, Wiesbaden; Metropolit Seraphim, München; Erzpriester W. Winogradow, Bayern; Hieromönch Anton Bloom, London; Prof. N. Zernov, London; Patrick Thompson und Helle Georgiadis, London; Prof. H. Alivisatos, Athen; Prof. Dr. P. Bratsiotis, Athen; Dr. J. Kalogiru, Bern/Saloniki und Prof. Vellas, Athen.

[23] Schreiben von G. Stratenwerth vom 26. 11. 1951 an evangelische Theologieprofessoren, die an der Konferenz in Paris teilnehmen sollten.

[24] Siehe Aktenvermerk des KA vom 24. 6. 1953 und Schreiben des KA an das orthodoxe Institut von Paris vom 30. 6. 1953, welches Bezug auf die in Paris stattgefundene Besprechung nimmt.

[25] Aktenvermerk des KA vom 22. 7. 1953.

[26] Aktenvermerk des KA vom 19. 10. 1954.

[27] Vgl. Schreiben des KA an das orthodoxe Institut von Paris vom 30. 6. 1953 sowie den Briefwechsel zwischen KA und Schlink vom 15. 5., 21. 5., 9. 6. und 12. 6. 1953.

[28] Schreiben des KA an H. H. Wolf vom 7. 8. 1958.

[29] Aktenvermerk des KA vom 27. 1. 1958 im Anschluß an eine KA-Vorbesprechung am 24. 1. 1958 in Heidelberg. Dem Tagungsprogramm ist zu entnehmen, daß sie vom 27. — 29. 10. 1958 in Heidelberg stattfand und das Thema: Orthodoxe Ekklesiologie und Ökumene behandelte. Orthodoxerseits nahmen daran teil: Metropolit Iakovos von Malta, Bischof Cassian und Leo Zander aus Paris sowie der damalige Theologiestudent A. Alevisopoulos. Daß aber die Aufnahme einer neuen Gesprächsrunde zwischen EKD und Moskau vom KA zu diesem Zeitpunkt angestrebt war, geht aus einem Schreiben des damaligen KA-Präsidenten A. Wischmann an den Theologiestudenten Georg Richter/Schweiz vom 24. 11. 1958 hervor. Wischmann schrieb damals: „Es wäre natürlich ganz außerordentlich schön, wenn wir in absehbarer Zeit einmal eine Tagung veranstalten könnten, in der sich orthodoxe Christen aus dem Osten mit protestantischen Christen aus dem Westen begegneten. Wahrscheinlich wäre das die echtere Situation. Dazu bestand an sich auch der Wunsch, der uns so in Moskau vorgetragen ist, dessen Verwirklichung aber sicherlich noch für einige Zeit sich hinauszögert."

[30] ÖPD-Genf vom 21. 11. 1958. Vgl. auch Schreiben des KA an Pastor le Coutre vom 2. 7. 1958, wo das Ganze in das Stipendienprogramm des ÖRK einbezogen wird.

[31] Schreiben des KA an H. Kotsonis, den späteren Erzbischof von Athen, vom 31. 3. 1958.

[32] Es haben bis jetzt folgende Gespräche zwischen beiden Kirchen stattgefunden: 1) vom 27. — 29. 10. 1959 in Arnoldshain, „Tradition und Glaubensgerechtigkeit" 2) vom 20. — 25. 10. 1963 in Zagorsk, „Vom Wirken des Heiligen Geistes", 3) vom 3. — 8. 3. 1967 in Höchst/Odenwald, „Versöhnung", 4) vom 12. — 19. 9. 1969 in Leningrad, „Taufe — neues Leben — Dienst", 5) vom 20. — 28. 10. 1971 im Kloster Kirchberg, „Der auferstandene Christus und das Heil der Welt", 6) vom 26. — 29. 11. 1973 in Zagorsk, „Die Eucharistie", 7) vom 4. — 10. 6. 1976 in Arnoldshain, „Das Opfer Christi

und das Opfer der Christen". Das achte Gespräch ist für 1979 geplant, das Thema steht noch aus.

[33] G. Kretschmar, Reformation und Orthodoxie; das theologische Gespräch zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. Herausgegeben von Max Seckler, O. H. Pesch, Johannes Brosseder, W. Pannenberg, Graz-Wien-Köln 1972, 537.

[34] Schreiben von Dibelius an den Patriarchen von Moskau Alexius vom 2. 8. 1951, welches vom Kirchenrat Rose dem Patriarchen überreicht wurde.

[35] Vgl. dazu: Martin Niemöller, Zu meiner Moskaureise, in: Die Stimme der Gemeinde, Frankfurt/Main, H. 2; ders., Meine Reise nach Moskau, in: Der Spiegel, vom 6. 1. 1952; ders., Rundfunkgespräch vom 10. 1. 1952, sowie den Briefwechsel zwischen Prof. Thielicke und Bischof Dibelius hinsichtlich der Moskaureise Niemöllers.

[36] Im selben Sinne schrieb bereits am 5. 12. 1952 H. Schaeder vom KA auch an Bischof Dibelius und sah die Verbindung zwischen EKD und Moskau „als einen Beitrag zur gesamtökumenischen Aufgabe und zur Befriedung der Völker des zerrissenen Europa".

[37] Tradition und Glaubensgerechtigkeit, a. a. O. 6.

[38] Vgl. auch die Erklärung der EKD-Synode vom 27. 6. 1956 in Berlin, zitiert nach H. Schaeder, Grundprobleme des evangelisch-orthodoxen Gesprächs, a. a. O. 23 f.

[39] S. dazu G. Kretschmar, a. a. O. 537—542.

[40] H. Schaeder, Grundprobleme des evangelisch-orthodoxen Gesprächs, in: ÖR, H. 1/1957, 35.

[41] G. Kretschmar, a. a. O. 545.

[42] E. Wolf, Kirchlich-theologische Begegnungen mit der Russisch-Orthodoxen Kirche, in: Vom Wirken des Heiligen Geistes, a. a. O. 11.

[43] G. Kretschmar, a. a. O. 546 bemerkt dazu: „Derartige Thesen sollen und können Auskunft geben über das Maß der erreichten Übereinstimmung; die offizielle Form, in der sie verabschiedet wurden, läßt darüber hinaus den Rückschluß zu, daß sie von beiden Seiten als zumindest möglicher Ausdruck der jeweiligen verbindlichen Kirchenlehre angesehen werden."

[44] Taufe — neues Leben — Dienst, a. a. O. 8. Vgl. auch dazu das Resümee von Studienheft Nr. 4, Vom Wirken des Heiligen Geistes, 21.

[45] Daß die Gespräche zwischen EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche gerade durch diesen Aspekt gewissermaßen belastet waren, war nicht zu vermeiden, wie seinerseits der Besuch von Niemöller in Moskau. So schrieb R. Slenczka in Studienheft Nr. 5, Versöhnung, 9 ff., daß es natürlich und möglich ist, „daß kirchliche Begegnungen ein Symptom oder sogar ein Mittel allgemeiner Politik sein können. Einen ‚luftleeren Raum' außerhalb der wechselnden politischen und geschichtlichen Situation gibt es zu keiner Zeit und für keine Kirche." Ähnlich auch H. Götz zu den Thesen von Studienheft Nr. 4, Vom Wirken des Heiligen Geistes: „Es ist Pflicht der Christen, mit allen positiven sozialen Kräften zusammenzuarbeiten, die sich um ein Leben für die Menschheit bemühen, das frei ist vor der Furcht von Vernichtung, Hunger, von jeder Art von Unterdrückung und von dem Mißtrauen zwischen Staaten mit verschiedenen gesellschaftlich-politischen Systemen", in: Junge Kirche, 1963, 711. Vgl. auch dazu die Kritik von W. Kalle in diesem Zusammenhang in: Kyrios, Jg. 5 (1965) H. 2, 117—120 sowie die Antwort dazu von E. Wolf im Protokoll zu Heft 4, in: Evangelische Theologie 1965, 512, Anm. 1.

[45] Studienheft Nr. 5, Versöhnung, a. a. O. 31.

[46] Studienheft Nr. 8, Die Eucharistie, a. a. O. 7.

[47] Ansprache von A. Wischmann in: Studienheft Nr. 5, 32.

[48] G. Kretschmar, Das 4. theologische Gespräch zwischen dem Moskauer Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Studienheft Nr. 6, 236.

[49] Es haben bisher folgende Gespräche zwischen EKD und Kontantinopel stattgefunden: Dialog des Glaubens und der Liebe vom 16. — 19. 3. 1969 in Konstantinopel; Christus das Heil der Welt vom 4. — 8. 10. 1971 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain; Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus vom 2. — 5. 10. 1973 in Chambésy; Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl vom 6.–9. 10. 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald und vom 20. — 25. 2. 1978 unter dem Thema Eucharistie und Priesteramt in Bonn.

[50] H. Schaeder in ihrem Bericht vom 13. 12. 1966 an den Ratsvorsitzenden Bischof Scharf „Zu den Beziehungen zwischen EKD und Patriarchat Konstantinopel" anläßlich des damaligen Besuchs (17. — 19. 12. 1966) in einer EKD-Delegation beim Ökumenischen Patriarchat.

[51] G. Stratenwerth bei diesem Gespräch zu Prof. Tsakonas: „Wir sind Brüder, die in verschiedenen Häusern wohnen."

[52] Vermerk des KA vom 9. 10. 1967.

[53] H. H. Harms, damals Vertreter der EKD in Genf, bemerkte in diesem Zusammenhang, daß deutscherseits kaum Bewerber vorhanden seien, die sprachlich und theologisch die nötigen Voraussetzungen für einen Austausch mit Chalki mit sich bringen. Wie man allerdings hierzulande damals über die Arbeit der Theologischen Fakultät von Chalki urteilte, ist aus einem Schreiben von Stratenwerth (18. 7. 1962), dem später das „Goldene Kreuz" des Patriarchats zur Erinnerung an das Athos-Jubiläum verliehen wurde, an OKR Riedel/München zu ersehen: „Die Zucht auf Chalki ist etwas klösterlich und schreckt manche ab. Am meisten aber schreckt unsere Theologen die Sprache ab, weil sie nicht recht sehen, welchen Nutzen ihnen das bringt. Über den theologischen Ertrag ist das Urteil der jungen Brüder, die auf Chalki gewesen sind, zurückhaltend."

[54] Präsident Wischmann schrieb kurz darauf, am 27. 6. 1963, an Patriarch Athenagoras: „Wir sind daher zutiefst davon überzeugt, daß die Feiern auf dem Athos über den angegebenen Anlaß hinaus dem Zusammenwachsen und dem besseren gegenseitigen Verstehen der verschiedenen Konfessionen einen unschätzbaren Dienst geleistet haben."

[55] Dialog des Glaubens und der Liebe, Beiheft Nr. 11 zur ÖR, 6 f.

[56] Ebd. 7.

[57] Im Archiv des KA ist auch von einer weiteren Vorkonferenz am 13. 3. 1968, ebenfalls in Berlin die Rede.

[58] Niederschrift des KA vom 10. 1. 1968 über die erste und vom 25. 3. 1968 über die zweite Vorbesprechung.

[59] S. Niederschrift der Vorbereitungssitzung vom 3. 11. 1963.

[60] Vermerk des KA vom 20. 9. 1967.

[61] Vgl. auch die Diskussion darüber, in: Dialog des Glaubens und der Liebe, 54 f., wo A. Wischmann sagte, daß A. Appel vom LWB der Ansicht gewesen sei, daß die EKD mehr Kirche sei als der LWB, der nur einen Zusammenschluß verschiedenartiger Kirchen bilde, worauf Prof. E. Fotiadis/Ökumenisches Patriarchat antwortete: „Von der Auffassung des Generalsekretärs Appel, daß die EKD mehr Kirche sei als der Lutherische Weltbund, habe er bisher nichts gewußt."

[62] Aus der Niederschrift zur ersten Vorbesprechung des EKD-Ausschusses für das Gespräch mit Konstantinopel, vom 10. 1. 1968.

[63] Zit. nach: Dialog des Glaubens und der Liebe, 53, Anm. 1. Vgl. dazu auch die Ausführungen von J. Karmiris, in: Evangelische Kommentare, H. 8/1968, 452.

[64] Ebd. 55.

[65] KNA-Dokumentation, Nr. 33, 8. 12. 1976, 2.

[66] F. Heyer am 2. 4. 1968 in seinem im Auftrag des EKD-Konstantinopel-Ausschusses „Themenkatalog" für das Gespräch mit dem Ökumenischen Patriarchat.

[67] Die Zusammensetzung der Kommissionen s. in: Episkepsis, Nr. 170/15. 6. 1977 und 182/1. 2. 1978.

[68] Chr. Konstantinides, Der Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern in: ÖR H. 4/1976, 498. Bezüglich des lutherisch-orthodoxen Dialogs siehe außerdem: W. Schneemelcher, „Est autem congregatio sanctorum...". Ekklesiologische Aspekte des lutherisch-orthodoxen Dialogs, in: Kirche im Spannungsfeld der Politik, Göttingen 1977, 235 bis 248, sowie „Lutheran-Orthodox Conversations. Summary Worksheets for Statistical Information to 1977, hrsg. vom Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy/Genf.

„Kirchen auf gemeinsamem Wege"

Anmerkungen zu einem Buch

Die Gläubigen drängen „zur Wiedergewinnung der Einheit im Glauben und in den Sakramenten" heißt es im Geleitwort des obengenannten Buches (5).

„Der Anstoß, der auf Weltebene gegeben worden ist, muß auf der Ebene der Ortskirchen aufgegriffen werden."

„Einige Arbeitsgruppen haben gemeinsam verantwortete Texte erstellt. Sie sollen dem ökumenischen Gespräch in den Gemeinden dienen, Wege der Kirchen zueinander erschließen und Anregungen für eine bessere Zusammenarbeit geben" (5).

Was zunächst als Einzelheft herausgekommen ist, liegt seit 1977 unter dem genannten Titel in verschiedenen Teilen vor: „Kirchen im Lehrgespräch", „Kirchen im gemeinsamen Zeugnis", „Kirchen im gemeinsamen Handeln". Die Herausgeber, Erzbischof Degenhardt, Paderborn, Bischof Tenhumberg, Münster, Präses Thimme, Bielefeld, die mit den Verfassern nicht identisch sind, geben die Schriften „in persönlicher Verantwortung und ausgerichtet am Auftrag des uns übertragenen Amtes" heraus (6) (vgl. ÖR 4/77, 519).

Die einzelnen Teile, die sich gelegentlich inhaltlich überschneiden, sind methodisch verschieden gearbeitet. Der erste Teil „Kirchen im Lehrgespräch" hat eine einheitliche Methodik: Bestimmte „Lehrstücke" werden ausgewählt und nach folgendem Schema behandelt: 1. gemeinsame Voraussetzungen, 2. unterschiedliche Ausprägungen: reformatorische Ausprägung und katholische Ausprägung, 3. fruchtbare Kontroversen.

Der zweite Teil umfaßt „Kirchen im gemeinsamen Zeugnis", das bekannt wird, ohne über die bestehenden trennenden Unterschiede hinwegzutäuschen. Jeder Abschnitt beginnt: „Wir bekennen . . .". Grundlage ist das Apostolicum, dazu kommt der „heutige Kontext dieses Bekenntnisses" (85).

In diesem Teil liegt der Versuch vor, sich den Herausforderungen der Zeit zu stellen und Rechenschaft über die Hoffnung zu geben.

Schließlich wird über die „Anforderungen" gesprochen, die sich daraus für Lehre und Leben ergeben.

Das Ganze ist eine „Orientierungshilfe", in der das Gemeinsame der Kirchen herausgestellt wird (86).

Der dritte Teil: „Kirchen im gemeinsamen Handeln" soll Wege zum gegenseitigen Kennenlernen der Kirchen und Anregungen für das gemeinsame Zeugnis der Gemeinden in der heutigen Welt geben. Es geht um Voraussetzungen ökumenischer Begegnung (127), um bewährte Kooperationen (142), um Handreichungen für ökumenische Zusammenarbeit (153).

Die drei Teile des Buches sind verschieden in der Struktur. Sie sind nicht als systematische Entfaltung einer Gesamtthematik zu verstehen. Sie hängen aber lose zusammen. Es wird in einem der Teile des öfteren Bezug auf die anderen

genommen. Das alles soll hier nicht näher untersucht und zum Gegenstand der Kritik gemacht werden. Es geht mir um den „gemeinsamen Weg".

I.

Es werden zunächst „Lehrstücke" in einem wenn auch nicht vollständigen „Lehrvergleich" verhandelt (13); solche, „die ihre bleibende Verbindlichkeit in den drei altkirchlichen Glaubensbekenntnissen gefunden haben", bleiben vorerst außer Betracht.

Was ich zu diesem ganzen Programm kritisch anzumerken habe, ist die Meinung, daß wir in diesem Buch mit einem Lehrbefund bekanntgemacht werden, über den wir an vielen Stellen im ökumenischen Gespräch bereits entscheidend hinausgeführt worden sind. Gewiß ist diese Tatsache weithin noch nicht in das Bewußtsein von Gemeinden und Pastoren, von Kirchenleitungen und Professoren eingedrungen, aber wenn den Gemeinden eine „Orientierungshilfe" zur Überwindung von Spaltungen und zur eigenen Profilierung gegeben werden soll, was ihr sehr zu wünschen ist, wäre man dann nicht verpflichtet, in einer der Gemeinde verständlichen Weise gerade auf das neue Faktum kühner und differenzierter hinzuweisen, das für unsere Zeit bestimmend ist: Die ökumenische Verständigung, die ja nichts Formales, sondern Erneuerung der Kirchen sein will. Dabei denke ich nicht an Ergebnisse esoterischer ökumenischer Studiengruppen, sondern an Resultate öffentlicher ökumenischer Konferenzen, des Ökumenischen Rates sowohl wie Zusammenkünfte konfessioneller Weltbünde wie auch an Gedankengänge kleiner Gruppen.

Ich greife als Beispiel das Problem „Schrift und Tradition" heraus (15). Nach der Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften ist die Heilige Schrift „alleinige Quelle und Richtschnur für Glaube, Lehre und Leben der Kirche . . ." (16).

Die katholische Kirche spricht von „Schrift und Überlieferung", die „nicht getrennte Quellen der Offenbarung" sind; „sie sind eng miteinander verbunden" (17).

Das ökumenische Gespräch „über Schrift, Tradition und Traditionen", das einen besonderen Niederschlag in der Faith and Order-Konferenz von Montreal 1963 gefunden hat, war von neuen exegetischen Erkenntnissen bestimmt, die es nicht mehr erlauben, Schrift und Tradition als zwei Offenbarungsquellen nebeneinanderzustellen. Die Schrift selbst beruht und bezieht sich auf Tradition, die ihr, bzw. den Verfassern der biblischen Schriften, voraus vorlag. Die Kirche aller Zeiten lebt „durch die *Tradition* des Evangeliums (die Paradosis des Kerygmas), wie sie in der Schrift bezeugt und in und durch die Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist" (Die Einheit der Kirche, Material der ökumenischen Bewegung, herausgegeben von L. Vischer, München 1965, 198).

Durch dieses Gespräch, an dem die römisch-katholische Kirche ebenso offiziell beteiligt war wie viele andere Kirchen, ist deutlich geworden, daß wir alle als Kirche von einer Überlieferung herkommen, die auf Jesus Christus selbst zurückgeht und sich in einer Vielfalt von schriftlichen und mündlichen Äußerungen niederschlug, unter denen dann das Alte und das Neue Testament einen bevorzugten Rang erhielten, ohne aber das Ganze der Überlieferung voll zu erfassen.

Von daher verschieben bzw. erübrigen sich manche Fragen, die sowohl in den „unterschiedlichen Ausprägungen" wie in den „fruchtbaren Kontroversen" genannt sind.

Ich frage, warum bei einer Darlegung dieses Problems von Schrift und Tradition der Prozeß des ökumenischen Gespräches nicht dargestellt wird, in dem wir stehen; er hat uns schon entscheidend über alte gegensätzliche Positionen hinausgeführt und ist dabei, den Verdacht aufzuheben, der römisch-katholischen Kirche ginge es nicht allein um die Schrift. Dieser Verdacht ist ja eine schwere Belastung für das Verhältnis der Konfessionen zueinander. Wir haben bereits gelernt, das genannte Problem tiefer zu sehen und aus einer falschen Kontroverse herauszukommen.

Ich greife ein anderes Beispiel heraus: „Gnade und Werk".

Bei der „reformatorischen Ausprägung" wird die klassische Form der Rechtfertigungslehre genannt: „Gott spricht den Menschen, der auch als Christ Sünder bleibt, um Jesu willen frei und rechnet ihm dessen Gerechtigkeit zu" (19).

Man müßte ja wohl zunächst die Frage stellen, wer diese Sätze heute wirklich als Ausdruck des ihm zuteil werdenden Heils noch verstehen kann. Man erinnert sich an die mannigfachen Schwierigkeiten, die eine ganze Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki vor Jahren mit der modernen Interpretation der Rechtfertigungslehre an entscheidenden Punkten gehabt hat.

Man müßte dann weiter fragen: Wo ist das in der heutigen katholischen Frömmigkeit und Theologie gesagt, daß die von Christus dem Gerechtfertigten geschenkte Gnade, „die ihren guten Werken vorausgeht und sie trägt", zum „Verdienst" der Menschen wird? Wer sagt das, wenn von beiden Kirchen erklärt wird, daß sie „die Rechtfertigung allein durch Christus bekennen"? (20) Man vergleiche außerdem, was beide Kirchen zu dem Thema Rechtfertigung auf S. 113 gemeinsam bekennen.

Ist hier nicht bei den „gemeinsamen Voraussetzungen" wieder eine überholte Fragestellung aus früherer Kontroverstheologie namhaft gemacht worden, wenn die evangelische Kirche die katholische angeblich fragt, ob sie nicht „neben dem Tun Gottes auch dem Tun des Menschen Bedeutung zumißt"? (21)

In den offiziellen Gesprächen zwischen Vertretern des Lutherischen Weltbundes und dem Einheitssekretariat in Rom, den sog. Maltagesprächen, heißt es, daß sich in der „Interpretation der Rechtfertigung ein weitreichender Konsens" abzeichnet. „Auch die katholischen Theologen betonen in der Rechtfertigungsfrage, daß die Heilsgabe Gottes für den Glaubenden an keine menschlichen Bedingungen geknüpft ist" (H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Frankfurt/M. 1973, 152).

Aber kann man der Gemeinde von heute nicht überhaupt besser helfen, wenn man von der Vielfalt der Interpretationen des Heils, die das Neue Testament selbst bietet, Gebrauch macht, anstatt immer wieder auf die klassischen zurückzugreifen, die in einer bestimmten geschichtlichen Situation ihre besondere Virulenz gehabt haben, aber heute eher von anderen Vorstellungen abgelöst werden sollten, die dem heutigen Menschen eher zugänglich sind?

Malta spricht davon, daß „das im Evangelium bezeugte Heilsgeschehen auch in anderen dem NT entnommenen Vorstellungen wie Versöhnung, Freiheit, Erlösung, neues Leben, neue Schöpfung zusammenfassend zum Ausdruck gebracht

werden kann" (a.a.O. 153). Und der Prozeß der Neuformulierung auf der Grundlage des biblischen Zeugnisses geht weiter.

Als Beispiel sei auf das Dokument der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD „Unsere Hoffnung" verwiesen, das in vorbildlicher Weise und ohne Beeinträchtigung des vollen Inhaltes das Vergebung schenkende Evangelium in Formulierungen zur Sprache bringt, die dem modernen Menschen ungleich eingängiger sein könnten.

Noch ein weiteres Beispiel: „Die Kirche Jesu Christi" (22). „Die Kirche ist Stiftung Jesu Christi. Sie ist das Werk des menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Sohnes Gottes ..." Stiftung, das ist allerdings ein Wort, das auch im ökumenischen Gespräch immer wieder gebraucht wird.

Eduard Lohse sagt im „Grundriß der neutestamentlichen Theologie" (Stuttgart 1974, 43): „Jesus hat nicht von der Kirche gesprochen, sondern er hat die kommende Herrschaft Gottes ganz Israel verkündigt und das ganze Volk Gottes zur Umkehr gerufen."

Nach Hans Conzelmann hat Jesus keine Kirche gegründet. „Als Gemeinde gesammelt wird sie durch die Erscheinungen des Auferstandenen und durch die Predigt der Zeugen dieser Erscheinungen" (Grundriß der Theologie des NT, München 1967, 49).

Mit dem Wort „Stiftung" oder „Gründung" verbindet man leicht den Gedanken des solennen Aktes einer Einsetzung, aber Kirche/Gemeinde entstand, bildete sich nach Ostern aus der Schar der Nachfolgenden.

Es ist allgemein anerkannt, daß Matthäus als einziger unter den Synoptikern dieses Wort, das er in einer Sondertradition von hohem Alter vorfand, seinem Text eingefügt hat und damit natürlich einen bestimmten theologischen Gedanken verfolgte.

Insofern ist es auch mißverständlich, von Kirche als dem „Werk des menschgewordenen ... Sohnes Gottes" zu sprechen. Das erweckt den Anschein, als wenn es Jesus nicht in erster Linie um das Reich Gottes, sondern um die Kirche gegangen wäre. Dies aber zu betonen, ist gerade für den Stellenwert der Kirche im Heilsgeschehen, den ich sehr hoch ansetzen, aber doch vom Reich Gottes unterschieden sehen möchte, von großer Bedeutung. Es gibt darüber eine sehr wesentliche ökumenische Debatte.

Nun stellt sich hier die Frage, inwieweit es Sinn hat, Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung der heutigen Gemeinde mitzuteilen, wo man sich zugestandenermaßen darüber im klaren ist, daß man die Bibel natürlich auch ohne die Kenntnisse der Forschung als ein Buch lesen kann, das Glauben weckt und stärkt.

Fühlen wir uns aber genötigt, Rechenschaft über unseren Glauben abzulegen, und zwar in einer Zeit, wo der Transitus zu neuen Ausdrucksformen des Glaubens gefunden werden muß, so kann auf grundlegende exegetische Einsichten unter keinen Umständen verzichtet werden.

Es ist – im Fall des Verständnisses von Kirche – von großer Bedeutung für heutige Gemeinde- und Kirchenpraxis zu wissen, daß der Ursprung von Kirche nicht eine feierliche gestiftete Institution ist, sondern daß sie sich aus einer Schar von Menschen gebildet hat, die von einem Ruf getroffen und ergriffen waren, ihr früheres Leben aufgaben und sich zu einer Gemeinschaft zusammenschlossen.

Dieses Ursprungsgesetz von Kirche und Gemeinde muß Gemeindegründung und Gemeindeleitung auch heute bestimmen.

Im Fall der Sakramente wird von den Verfassern wieder von „Stiftung der Sakramente" gesprochen. „Von diesen wird vorausgesetzt, daß Christus sie selbst eingesetzt und angeordnet hat" (37). Und dann wird die Einschränkung gemacht: „Diese Überzeugung ist bei den reformatorischen Kirchen ungebrochen geblieben, auch wenn die geschichtliche Nachforschung ergeben haben sollte, daß die Sakramente in ihrem jetzigen Verständnis und in ihrer jetzigen Gestalt erst später entstanden sind" (37).

Noch einmal E. Lohse: „Der sog. Taufbefehl (Mt 28,19f.; Mk 16,15f.) kann keine Auskunft über den historischen Ursprung der christlichen Taufe geben; er besagt vielmehr, daß die Gemeinde sich für ihr Handeln auf den auferstandenen Herrn beruft, in dessen Namen sie sich zu Verkündigung und Taufe beauftragt weiß. Die Formulierungen am Ende des Matthäusevangeliums gehen teilweise auf liturgische Wendungen der frühen Gemeinde, teilweise aber auf die Hand des Evangelisten zurück . . ." (Grundriß neutestamentlicher Theologie, 66).

Ich frage mich, ob es nicht einen erheblichen Unterschied macht, einerseits von der „Stiftung der Sakramente" zu sprechen, andererseits von der Gewißheit der Christenheit, „daß ihre Sakramentsfeier dem Willen des erhöhten Herrn entspricht und zu ihm unmittelbar durch den Glauben in Beziehung setzt" (37). Was ist der Unterschied? Stiftung könnte eher im Sinne einer bindenden Verpflichtung gemeint sein, die leicht zum Gesetz werden könnte, das eingehalten werden muß. Sind die Sakramente aber aus der Intention entstanden, dem Willen Christi zu entsprechen, dann könnten sie vielleicht eher aus dem Gesamtwirken Jesu als Angebot seiner Heilsnähe verstanden werden, als Angebot und nicht als Anordnung, die durchzuführen ist.

Müßte man diese Fragen, die nicht nur von formaler, sondern auch von inhaltlicher Relevanz sind, nicht beim Namen nennen, wenn es nun schon um eine Rechenschaft des Glaubens geht? Was Jesus selbst verbürgt gesagt hat, und was ihm in den Mund gelegt worden ist, kann im Blick auf die Glaubensverbindlichkeit nicht ohne weiteres auf der gleichen Stufe gesehen werden. Wir haben nicht die Unbefangenheit, ja wir haben nicht das Recht, hier nicht zu differenzieren und daraus eventuelle theologische Konsequenzen zu ziehen.

Zum Thema Kirche wären viele weitere Punkte anzumerken, die dem ökumenischen Gespräch in seinem gegenwärtigen Stand nicht ausreichend Rechnung tragen.

Zum Thema „Einheit der Kirche" (25) z. B. fehlen, wie mir scheint, wichtige Gedanken aus dem ökumenischen Gespräch:

Einheit oder besser Einssein der Kirchen gründet letzten Endes in dem Einssein des trinitarischen Gottes. Von da aus wird die rechte Beziehung von Einssein und Vielfalt gewonnen, die exemplarisch in Gott selbst besteht. Darauf ist in Joh 17 hingewiesen. Man hat diesen Zusammenhang in Neu-Delhi 1961 aufgenommen und ihn jetzt im Begriff der „konziliaren Gemeinschaft" als Ziel der ökumenischen Bewegung wieder ausgesprochen.

Das alles sind nur einige herausgegriffene Probleme aus dem ersten Teil des Buches, deren Problematik auch nur angedeutet werden kann. Ich müßte auch auf vieles andere zu sprechen kommen, z. B. auf die Taufe, bei der nach ökume-

nischem Konsensus Kindertaufe wie Erwachsenentaufe als gleichberechtigte Möglichkeiten der Taufpraxis angeboten werden.

Es müßte von dem Eucharistie-/Abendmahlsgespräch geredet werden, in dem z. B. die Bedeutung der Epiklese, des Gebetes um den Heiligen Geist, wieder entdeckt wurde, was für das Verständnis von Realpräsenz von entscheidender Bedeutung ist. Aber auch für die Frage des Opfers Christi in der Eucharistie im Verhältnis zur feiernden Gemeinde, die in ihrer Hingabe in sein Opfer mit eingeschlossen ist, gibt es eine neue Verständigung zwischen den Konfessionen, die in einigen der vier Hochgebete der Messe nachgewiesen werden kann.

Weitgehende Verständigung gibt es auch in Fragen des Amtes bis hin zu dem Versuch, das Papstamt als Petrusdienst für die Einheit der Kirche zu verstehen, obwohl hier noch sehr viele Schwierigkeiten zu lösen sind.

Warum läßt man nicht alle, die es angeht, auf diesen Wegen zunehmender Verständigung und wachsender Konvergenz mitgehen, wenn man sich in dem ganzen Unternehmen, dem das Buch dienen will, der „Profilierung auf Jesus Christus hin als Weg zur Einheit" und der „Weckung des ökumenischen Bewußtseins" verpflichtet fühlt?

II.

Der zweite Teil „Kirchen im gemeinsamen Zeugnis" steht in einem merkwürdigen Kontrast zum ersten. Jetzt heißt es: „Ohne uns und andere über die noch bestehenden trennenden Unterschiede hinwegzutäuschen, wollen wir miteinander bezeugen, was wir miteinander uneingeschränkt bejahen" (85).

Nun ist man erstaunt über die geschlossene Einhelligkeit der Aussagen – man spricht ausdrücklich nicht von Einstimmigkeit –, die den Glauben, den Dreieinigen Gott, den Menschen, die Rechtfertigung und Heiligung, die Kirche und die Hoffnung betreffen, Themen, bei denen vorher jedenfalls teilweise nicht unerhebliche Unterschiede festgestellt wurden. Hebt der Modus des bewußten Bekennens Unterschiede auf, oder gibt er die Berechtigung, sie zurücktreten zu lassen? Ist das der Unterschied zwischen Kontroverstheologie und Ökumenik, bei der jeweils ein anderes Verhältnis der Kirchen zueinander herrscht? Ist das die These?

In dem Abschnitt „Vom Dreieinigen Gott" heißt es: „Daß die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit vornehmlich mit Begriffen griechischen Denkens formuliert wurde, mindert nicht deren Geltung. Indem die Kirche den Glauben weitergeben will, muß sie die Sprache gebrauchen, die jeweils verstanden wird. Dabei muß ihr bewußt bleiben, daß man mit keiner Sprache das Geheimnis Gottes erschöpfend zum Ausdruck bringen kann, das deshalb immer wieder neu gehört, nachgedacht und formuliert werden muß" (92).

Dem ist voll zuzustimmen. Wo aber wird in den vorliegenden Formulierungen jener steilen Aussagen des Apostolicums, das diesem Teil des Buches zugrundeliegt, in einer Sprache geredet, die heute verstanden wird?

Es wird auf Denkschwierigkeiten des heutigen Menschen mehrfach hingewiesen, auf Versuche, der Härte der Aussagen des Evangeliums auszuweichen oder sie umzudeuten. Und dann wird das, was man als das Glaubensgut der Väter bezeichnen möchte, in der ganzen Dichte seiner überkommenen Formulierung namhaft gemacht, ohne daß viel Hilfe für das Verstehen von Dreiheit und Ein-

heit in der Trinität, von wahrem Gott und wahrem Menschen in der Christologie, von Kreuz und Auferstehung in der Soteriologie mitgegeben wird, die sich schon aus neuen Reflexionen über die Vielfalt des neutestamentlichen Zeugnisses, wie aus seiner Verarbeitung im ökumenischen Gespräch ergeben.

Es ist ja richtig, daß z.B. „Erlösung und Gnade, Rechtfertigung und Heiligung" für viele Menschen zu „Leerformeln ohne Bedeutung für das eigene Leben" geworden sind.

Darum müßte nun gerade gezeigt werden, ob und wie z.B. „Emanzipationsbemühungen, die den Menschen aus seiner persönlichen und gesellschaftlichen Entfremdung befreien wollen", etwas mit der von Gott geschenkten Rechtfertigung und Heiligung zu tun haben (113).

Ich ziehe noch einmal das Dokument der Gemeinsamen Synode „Unsere Hoffnung" heran. In ihm geht es darum, aufzuweisen, wo in den Lebenserfahrungen des modernen Menschen der Protest gegen und die Offenheit für das Evangelium zu entdecken sind und wie vielleicht ein neues Verstehen zu gewinnen ist.

III.

Im dritten Teil des Buches „Kirchen im gemeinsamen Handeln" heißt es mit Berufung auf Teil I: „Das Gespräch der Kirchen über die Lehre ist nur ein Teil der Aufgabe, die ihnen heute gemeinsam gestellt ist. Durch die Zusammenarbeit in ihrem Dienst an den Christen und an der ganzen Gesellschaft kommt das Maß der Verbundenheit in der Lehre zum praktischen und wirksamen Ausdruck. Diese Zusammenarbeit muß mehr und mehr vervollkommnet werden" (127).

Heißt das, daß in der bewußten praktischen Zusammenarbeit der Christen die Verbundenheit der Lehre zum Ausdruck kommt, die im Lehrgespräch erreicht ist? Oder ist es nicht vielmehr so, daß in der praktischen Zusammenarbeit der Christen verschiedener Konfessionen ein Maß an Übereinstimmung von Glaube zutage tritt – oder zutage treten würde, wenn man sie reflektiert –, das weit über das in Lehrgesprächen Erreichte hinausgeht?

Im dritten Teil des vorliegenden Bandes wird von „bewährten Kooperationen" gesprochen (142f.).

Es wird z.B. von der gemeinsamen Sozialarbeit der Kirchen geredet (151), von Caritas und Diakonie, von Weltmission und Entwicklungshilfe. Inhaltlich steht in diesen Kapiteln allerdings nicht viel. Aber sie könnten aus eigener wie aus allgemeiner ökumenischer Erfahrung aus vielen Teilen der Welt leicht mit Inhalt gefüllt werden, der an die eigentlichen Probleme des Evangeliums rührt.

Ich frage, ob diese in der Tat vorhandene gemeinsame Glaubenspraxis nicht viel stärker als Baustein für die Überwindung von Lehrgegensätzen gebraucht werden könnte. Denn schließlich sind Gebiete, wie die genannten, nicht Adiaphora, wo es auf das Evangelium im eigentlichen Sinne nicht mehr ankäme.

Könnte man nicht z.B. folgende Skizze entwerfen und sagen: Der Sozialarbeit der Kirchen ist es um das größtmögliche Maß an Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit für alle Menschen in allen menschlichen Gesellschaften zu tun. Dieser Bemühung liegt ein bestimmtes christliches Verständnis vom Menschen zugrunde, das nicht zu trennen ist von dem, der der Mensch schlechthin ist: *Der* Gerechte, *der* Friedensträger, *der* Freie: Jesus von Nazareth, in dem sich Gott

als Angebot für alle Menschen ereignet – wenn man das einmal so ausdrücken darf. Und dieser Jesus, der an der Stelle für andere, für alle steht, lebt in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Geist, und was mit ihm geschieht in seinem Lebensgeschick, in seinem Sterben und Auferwecktwerden dient dem einen Ziel, die Geschöpfe Gottes in diese Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer zurückzuführen.

Damit wären vielleicht aus der Reflexion über praktische Zusammenarbeit auch neue Akzente für Trinitätstheologie und Christologie gewonnen, die diese verständlicher machen könnten.

Aber es ist vielleicht noch etwas anderes zu beachten.

Im dritten Teil des uns vorliegenden Bandes heißt es: „Zwischen unseren Gemeinden stehen nicht nur unterschiedliche theologische Auffassungen und Glaubenshaltungen. Ebensoviel und vielleicht noch mehr trennen uns unterschiedliche Lebensformen, gegenseitige Vorurteile und Mißverständnisse sowie falsch gedeutete Ausdrucksformen des jeweils anderen Partners" (132).

Zu den „Lebensformen" gehören auch Frömmigkeit, Ethos, christliche Gewohnheiten usw.

Je mehr der Lehrkonsensus wächst, je stärker spürt man die Gewalt und Beharrlichkeit der unterschiedlichen Lebensformen und gleichzeitig u. U. die Schwäche einer Lehrübereinstimmung.

Der Konsensus wächst, aber er scheint wenig zu wiegen. Die Lehre hat ein Eigengewicht bekommen, das Gewicht einer Abstraktion, die wenig wiegt. Um so schwergewichtiger wird deshalb die jeweils konfessionsgeprägte Lebenspraxis. Das kommt besonders dann heraus, wenn deutlich wird, daß Ökumene etwas kosten könnte, nicht an Finanzen, sondern in Fragen der Rezeption von gemeinsamer Lehre, die die wirkliche Öffnung der einen Kirche für die andere bedeutet und verlangt, den Preis für gemeinsame Lehrverständigung zu zahlen, was nicht Aufgabe der eigenen Tradition, aber doch sicher Revision oder Redefinition bedeuten könnte.

Denn das ist gefordert, wenn wir als Ziel ökumenischer Bemühungen „die konziliare Gemeinschaft" ins Auge fassen.

Von daher erwächst uns die Aufgabe, die Lehre, so wie sie sich bei uns zur Abstraktion entwickelt hat, wieder im Kontext der Lebenspraxis zu sehen, aus dem sie einmal herausgelöst wurde. Sie muß wieder als ein Element im Strom der Überlieferung (TRADITIO) erkannt werden, der von uns in den verschiedenen geschichtlichen Situationen, in denen sich unsere Kirchen befinden, aufgefangen, formuliert und immer neu formuliert wird.

„Kirchen auf gemeinsamem Wege". Das ist ein schöner Titel. Das Buch fordert auf vielfältige Weise heraus. Man könnte sich mit manchen Unstimmigkeiten im einzelnen beschäftigen, aber das Ziel, auf ökumenische Orientierung und Profilierung hinzuarbeiten und den gemeinsamen Weg abzustecken, ist ausgezeichnet.

Ich meine aber, daß, gemessen am Ganzen des ökumenischen Abenteuers, der gemeinsame Weg verschlungener, hoffnungsvoller und einladender ist, auf neue Weise heute zu glauben.

Hans-Heinrich Wolf

Chronik

Der Exekutivausschuß des ÖRK beschäftigte sich auf seiner Sitzung vom 13.-17. Februar in Boldern bei Zürich u.a. mit der schwierigen finanziellen Lage des ÖRK, die durch die internationale Währungskrise entstanden ist und sogar zu Überlegungen über eine Verlegung des Ökumenischen Zentrums von Genf in ein anderes Land Anlaß gegeben hat (vgl. Bericht von K. Raiser, S. 153 ff.).

Im Blick auf die sich verschärfende Situation in Südafrika brachte der Exekutivausschuß seine tiefe Besorgnis zum Ausdruck. Das Mandat des gemeinsam vom Vatikan und dem ÖRK getragenen Ausschusses „Gesellschaft, Entwicklung und Frieden" (SODEPAX) wurde um weitere drei Jahre verlängert.

Die nächste Sitzung des Zentralausschusses soll im Januar 1978 auf Jamaika abgehalten werden.

Vom 10.-14. März besuchte eine Delegation des Lutherischen Weltbundes den Ökumenischen Patriarchen, Demetrios I., in Istanbul, um die Intensivierung der lutherisch-orthodoxen Beziehungen zu erörtern. Deutscherseits nahm Bischof Dr. Hübner daran teil.

Anfang Februar trafen sich 70 Frauen aus 20 Ländern in Brüssel zur ersten Konferenz christlicher Frauen in Europa, die vom ÖRK einberufen worden war, um nach gemeinsamen Strategien des kirchlichen und gesellschaftlichen Verhaltens der Frauen zu suchen.

Auf ihrem V. Theologischen Dialog diskutierten Vertreter der EKD und des Ökumenischen Patriarchats vom 20.-24. Februar das Thema „Eucharistie und Priesteramt" in der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Bonn.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) veranstaltete am 17. Januar im Frankfurter Dom zum ersten Male einen öffentlichen ökumenischen Gottesdienst, bei dem ihr Vorsitzender Landesbischof Dr. Heintze die Predigt hielt.

Von Personen

Prof. Karl Hertz, Lektor für Sozialethik an der Hamma Divinity School in Columbus/Ohio (USA), wurde Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey an Stelle von John Mbiti, der sich künftig ganz seinem Lehrauftrag widmen wird.

Zum Personaldirektor des ÖRK wurde der bisherige Referatsleiter in der Personalabteilung des Europäischen Kernforschungszentrums, Trevor Davies, ernannt.

Dwain C. Epps (CCIA) ist von Genf zum New Yorker Büro gegangen, um Verbindungsmann zu den Vereinten Nationen in Fragen Menschenrechte zu werden.

Pfarrer Wolfgang Schmidt, bisher „Brot für die Welt", wurde Sekretär für den ökumenischen Entwicklungsfonds in der Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD) im ÖRK.

Pfarrer Arnold Bittlinger, ehemaliger Leiter des Volksmissionarischen Amtes der Pfälzischen Landeskirche, wurde zum Berater des ÖRK für Fragen der charismatischen Bewegung berufen.

Prof. Keith Bridston, früherer Mitarbeiter im Genfer Faith-and-Order-Sekretariat, ist seit Mitte März Exekutivsekretär des New Yorker Büros des ÖRK.

Prof. D. Wilhelm Niesel, langjähriges Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK und von 1964-1970 Präsident des Reformierten Weltbundes, beging am 7. Januar seinen 70. Geburtstag.

Prof. Dr. Friedrich Heyer, em. Prof. für Konfessionskunde in Heidelberg, wurde am 24. Januar 70 Jahre alt.

Seinen 75. Geburtstag beging am 6. März 1978 der Mitherausgeber der ÖR und Ehrenvorsitzende des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses Professor D. Dr. Edmund Schlink DD. Schlink war von 1961 - 68 Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und offizieller Beobachter der EKD beim Zweiten Vatikanischen Konzil.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. März 1978)

Albert Ebneter, „Katholische Universitäten antworten dem Weltkirchenrat. Zum Konsensustext von ‚Glaube und Kirchenverfasung' über die Eucharistie", Orientierung, Katholische Blätter für weltanschauliche Information, Nr. 1, 15. Januar 1978, S. 4 - 8.

Es geht um die Accra-Texte von 1974 „Eine Taufe. Eine Eucharistie. Ein Amt". Seit der ÖRK-Vollversammlung von Nairobi (1975) sind dazu rund 140 Stellungnahmen in Genf eingegangen, 20 davon auf Vermittlung des Einheitssekretariats von römisch-katholischen Universitäten. Für die gemeindliche Praxis besonders bedeutungsvoll wäre ein Konsens über die Eucharistie. Wie haben die katholischen Universitäten den betreffenden Text beurteilt? Die Voten bilden einen „vielstimmigen Chor mit divergierenden Standpunkten", so daß „nicht-katholische Leser wohl staunen werden über die Pluralität der Ansichten innerhalb der katholischen Kirche" (S. 6), meint der Autor. Seine knappen und prägnanten Überlegungen zur Realgegenwart Christi im Abendmahl, zur Transsubstantiation, zu den Denkmodellen bei Luther und Calvin und schließlich zur Frage der Verehrung der konsekrierten Gaben faßt der Autor zusammen zu einer Anfrage an das „Lehramt der Bischöfe". „Vor dem Konzil sollen Patriarch Athenagoras und Papst Johannes XXIII. scherzhaft geäußert haben: Nur die Spitzfindigkeit und die Starrköpfigkeit der Theologen halten die Trennung aufrecht. Die Gelehrten wollen nicht einig werden. Nun scheint es, daß das ‚Lehramt der Theologen' in der Einheitsfrage weiter ist als das ‚Lehramt der Bischöfe'. Die Theologen möchten daher heute den Vorwurf an die Amtsträger zurückgeben, daß nämlich die Kirchenleitungen unbeweglich seien und an Positionen festhalten, die theologisch bereits überholt sind" (S. 8).

Diese Thematik ergänzend seien einige katholische Beiträge aus KNA — Ökumenische Information genannt, die den Fortschritten bilateraler ökumenischer Gespräche der römisch-katholischen Kirche nachgehen:

Johannes Lüttiken OSB, „Vom Dialog zum gemeinsamen Zeugnis. Das anglikanisch-katholische Gespräch", Teil I, Nr. 48, 30. November 1977, S. 5 - 8; Teil II, Nr. 49, 7. Dezember 1977, S. 5 - 8; Teil III und Schluß, Nr. 50, 14. Dezember 1977, S. 5 - 8.

Paul-Werner Scheele, „Quo vadis, Ökumene? Ziel ist die sichtbare Einheit der Kirchen", Nr. 5/6, 1. Februar 1978, S. 5 - 10.

Heinz Schütte, „Fortschritte im offiziellen Dialog. Auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der Kirchen", Nr. 4, 25. Januar 1978, S. 5 - 8.

Ein inzwischen lebhaft diskutiertes ökumenisches Thema hat das Una Sancta — Heft 4/1977 zum Hauptthema gemacht: Frau — Kirche — Ökumene. Hier geht es um Fragen, die sich im angelsächsischen Bereich mit den Schlagworten „Sexismus"

und „Feminismus" verknüpfen. Freilich aus dem Blickwinkel einer „feministischen Theologie" geht es dann „nicht mehr nur um eine rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft, sondern viel umfassender um die Wiedergewinnung einer ‚unterdrückten' — eben der ‚weiblichen' — Dimension in jedem Menschen, in der Kirche und nicht zuletzt in Gott" (Geleitwort des Herausgebers, S. 257). Die einzelnen Beiträge: *Eulogia Wurz*, „Das Mütterliche in Gott", S. 261-272; *Gerd-Klaus Kaltenbrunner*, „Ist der Heilige Geist weiblich?", S. 273-279; *Aloys Funk*, „Mann und Frau in den Briefen des hl. Paulus", S. 280-285; *Klaus Thraede*, „Frauen im Leben frühchristlicher Gemeinden", S. 286-299; *Mary Condren*, „Für die verbannten Kinder Evas. Eine Einführung in die feministische Theologie", S. 300-307; *Gerhard Voss*, „Maria in der Feier des Kirchenjahres", S. 308-322; *Catharina J. M. Halkes*, „Eine ‚andere' Maria", S. 323-336.

Ebenfalls in der Ökumene vieldiskutiert bleibt weiterhin die Themenreihe: Neuer Lebensstil — charismatische Frömmigkeit — Lebensstil der Gemeinde, die auch wieder in einigen Beiträgen behandelt wird.

Dem neuen bzw. alternativen Lebensstil hat „Brot für die Welt" ein „Magazin mit Aufsätzen, Berichten, Meinungen, Handlungsvorschlägen und Buchtips" gewidmet, das die neue, vom Diakonischen Werk initiierte „action e: einfacher leben, einfach leben, Leben entdecken" voranbringen soll und das eben diesen Titel: „action e" trägt (Stuttgart 1977).

Neben dem Aufruf zur „action e" und einem Leitartikel von Erhard Eppler über „Solidarität als Chance" (S. 2ff.) bringt es Einzelbeiträge, die jeweils unterschiedliche Aspekte des Themas hervorheben. U. a.: *Ulrich Fick*, „Leben wollen", S. 5; *Julius F. Obermaier*, „Warum ökologische Landwirtschaft?", S. 8f., und: „Wie soll unsere Ernährung beschaffen sein?", S. 12; *Gerd von Wahlert*, „Vom gerechten Umgang mit Gottes Schöpfung", S. 15ff.

Anders in der Art die charismatische Frömmigkeit, die sich in der 1977 begonnenen Zeitschrift „ERNEUERUNG in Kirche und Gesellschaft" (Fortsetzung des bisher von Arnold Bittlinger und Erhard Griese herausgegebenen Mitteilungsblattes „Erneuerung") ein neues wichtiges Organ geschaffen hat. Der Grundgedanke: „Erneuerung in Kirche und Gesellschaft ist nicht Ergebnis menschlicher Planungen und Strategien, sondern Geschenk des Geistes Gottes, jener göttlichen Kraft, Dynamik und Energie, die wir nur erbitten und empfangen können" (Heft 1/1977, S. 1: Vorwort der Herausgeber). Einige Beiträge aus den beiden ersten Heften — Heft 1/1977: *Heribert Mühlen*, „Leitlinien der Gemeinde-Erneuerung", S. 1ff.; *Alfred Bölle*, „Katholisch-charismatische Gemeinde-Erneuerung in der Schweiz", S. 14ff.; *Erhard Griese*, „Ihr seid Gottes Haus. Charismatische Gemeinde-Erneuerung in der evangelischen Kirche", S. 10f.; *Sr. Lucida Schmieder OSB*, „Profeßerneuerung als Gemeinde-Erneuerung", S. 25ff.; Arnold Bittlinger, „Ökumenische Probleme im Neuen Testament und heute", S. 28ff.

Schließlich und nicht zuletzt: „Der Lebensstil der Gemeinde in der Mission." Unter diesem Titel läuft seit 1976 eine Studie der ÖRK-Kommission für Weltmission und Evangelisation, wobei man ausgeht von der Tatsache, „daß vielerorts in zahlreichen Gemeinden und Gruppen neue Modelle, neue Lebensstile, neue Seinsformen der Kirche in der Mission entwickelt und erprobt werden", und „daß sich die Mehrzahl dieser Ansätze in inoffiziellen Gruppen und auf der Ortsebene beobachten läßt" (Monatlicher Informationsbrief über Evangelisation, Nr. 1/2, Januar/Februar 1978, S. 1). Ein erstes Arbeitspapier, das aufgrund von Reaktionen und Stellungnahmen aus sol-

chen Gruppen erstellt und in der genannten Ausgabe des Monatlichen Informationsbriefes über Evangelisation veröffentlicht wurde, zielt u. a. auf die Fragen: Was bedeutet Erneuerung heute? — Kirchliche Erneuerung und kirchliche Strukturen — Mission als Dienst — Gottesdienst — Wirkliche Spiritualität — Die Rolle der Bibel in der Mission — Dienst und Mitbestimmung — Mission, Gerechtigkeit und Macht. Es geht um einen Arbeits- und Lernprozeß, der möglichst viele Gemeinden und Gruppen erfassen soll.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Albert Brandenburg, „Ein katholisches Bekenntnis? Rom und die Augsburgische Konfession", Evangelische Kommentare. Heft 12/1977, S. 726-728.

Avery Dulles SJ, „Ius divinum as an ecumenical problem", theological studies, No. 4, December 1977, S. 681 bis 708.

Helmut Koegel-Dorfs, „Im Dienst an der christlichen Einheit", Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Heft 12, Dezember 1977, S. 505-513.

Friedrich König, „Ein Weg nach vorne? Ökumenische Konsultation behandelte Konziliarität", KNA — Ökumenische Information, Nr. 46, 15. November 1977, S. 5-7.

Heribert Mühlen, „Heilung der Geschichte. Die Spaltung ist die Schuld der Menschen", KNA — Ökumenische Information, Nr. 3; 18. Januar 1978, S. 5-6.

Ingrid Reimer, „Zeichen des Miteinander-Teilens. Drei Jahre Konzil der Jugend von Taizé", Deutsches Pfarrerblatt, Heft 1, Januar 1978, S. 5-8.

Klaus Schmidt, „Ihr seid nicht mehr Fremde. Zur Gebetswoche für die Einheit der Christen 1978", KNA — Ökumenische Information, Nr. 2, 11. Januar 1978, S. 5-7.

Heinrich Tenhumberg, Bischof von Münster, „Einheit der Christen. Fragen und Vorstellungen zur Wiedervereinigung", KNA – Ökumenische Information, Nr. 10, 8. März 1978, S. 5–7.

„Theological aspects of human rights. Study document prepared by the Theological Studies Department of the Federation of Protestant Churches in the German Democratic Republic", wcc exchange, No. 6, December 1977.

Hans Jörg Urban, „Die Gültigkeit der reformatorischen Bekenntnisse heute. Ein theologiegeschichtlicher Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um eine revidierte katholische Stellungnahme zur Confessio Augustana", Catholica, Nr. 3/1977, S. 169-201.

Jan Kardinal Willebrands, „Hoffnung auf die eine Kirche. Aus der Arbeit des Einheitssekretariats", Teil I, KNA – Ökumenische Information, Nr. 7, 15. Februar 1978, S. 5–8; Teil II, Nr. 8, 22. Februar 1978, S. 5–7.

Franz Wolfinger, „Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung: Von der Einsicht zur Verwirklichung", a. a. O., S. 202-233.

KONFESSIONSKUNDE

Friedrich Heyer (Hrsg.), Konfessionskunde. Mit Beiträgen von Henry Chadwick, Hans Dombois, Karl-Christian Felmy, Günther Gaßmann, Wolfgang Hage, Werner Küppers, Marc Lienhard, Fairy von Lilienfeld, Detlef Müller, Diether Reimer, Martin Schmidt, Kurt Schmidt-Clausen und Herbert Stahl. Verlag Walter de Gruyter, Berlin-New York 1977. XVI, 864 Seiten. Plastik flexibel DM 98,—.

Der durch seine kirchenkundlichen Forschungen weitbekannte Heidelberger Gelehrte hat das Wagnis unternommen, in Fortführung der Arbeit von H. Mulert (3. A. 1956) zusammen mit einem Stab ausgewiesener Fachleute auf 864 Seiten eine „Konfessionskunde" vorzulegen, in der — wie es in der Vorbemerkung heißt — „entschlossen von *einem* Standpunkt aus der Kosmos der Kirchen und Denominationen in den Blick gefaßt" wird. Von Anmerkungen ist grundsätzlich Abstand genommen: „Dieses Buch ist Text, der Elementares lehren will, nicht wissenschaftliche Forschung, die jeden Schritt nach vorne durch Annotationen unter dem Strich absichert." Allerdings sind jedem „Sinnabschnitt" ausgewählte Literaturangaben beigegeben. Mehrere Register leisten zudem gute Hilfe für die Aufschlüsselung des Gesamtwerkes. In der Darstellung gebrachte Details sind „exemplarisch" gemeint: „Eine Konfessionskunde, die das globale Phänomen Kirche vor den Blick bringen will, muß ein Summarium liefern, was nur mit einzelnen als typisch zu nehmenden Beispielen gespickt werden kann."

Im Unterschied zu der bisherigen Praxis konfessionskundlicher Darstellungen geht das vorliegende Werk nicht von normierenden Prinzipien aus, die einer jeden Konfession zugeschrieben werden und ihr Wesen bestimmen, sondern von der Erfahrung der schon vorgegebenen Einheit des Leibes Christi: „Statt isolierte Lehrpunkte herauszupicken, versuchen wir Teilzusammenhänge innerhalb eines ohnehin fragmentarischen Verständnisses christlicher Existenz bei der Darstellung der einzelnen Konfessionen herauszuheben. Urteilen wir auch in der uns eigenen Perspektive in vielen Punkten kritisch, so geht es uns doch nicht weniger darum, Verstehenshilfen zu bieten, damit die vor unseren Augen noch verborgene Einheit in Christus besser entdeckt werde" (S. 4).

Auf Anlage und Durchführung dieses großangelegten Unternehmens einzugehen, wird dem Rezensenten durch die vorangeschickten Vorbehalte und Absicherungen — exemplarische Repräsentation und Details — erschwert. Fragen an eben diese Auswahl wird man des öfteren nicht unterdrücken können. Unverkennbar liegt ein beherrschender Schwerpunkt auf den Kirchen orthodoxer Prägung, die mehr als ein Drittel des Buches füllen. Das ist bei dem in unseren Kirchen herrschenden Nachholbedarf sicherlich nur zu begrüßen. Verwunderlich ist freilich, daß die Georgische Orthodoxe Kirche ausgelassen worden ist. Auch entspricht der ausführlichen Darstellung „des orthodoxen Gottesdienstes" (K. Chr. Felmy) kein diesbezüglicher Beitrag über die römisch-katholische Kirche. Auf evangelischer Seite fehlen z. B. die international verbreiteten „Freien evangelischen Gemeinden", die unter den Freikirchen und in der evangelikalen Bewegung eine beträchtliche Rolle spielen. Sekten sind nicht einbezogen: „Da wo Verkündigung und Sakramentspraxis so verändert wird, daß es vom evangelischen Blickpunkt aus heilsgefährdend erscheint, endigt die Aufgabe der Konfessionskunde" (S. 8). Übergangsbeispiele werden unter dem Titel „Abgetrennte Gemeinschaften" gegeben, wo man nach einem einleitenden Artikel „Sektenszene summarisch" zu seiner Über-

raschung die Quäker und die Herrnhuter Brüdergemeine in einer Reihe mit den Mormonen und den Zeugen Jehovas vorgestellt findet. Hier stößt man auch auf ein Kapitel über die Freimaurer, deren Platz in einer „Konfessionskunde" zumindest zweifelhaft sein dürfte.

In dem dankenswert reichhaltigen und übersichtlichen Artikel über die ökumenische Bewegung und den ÖRK wird zwar einiges über die auf nationaler und regionaler Ebene entstandenen Kirchenräte unter Heranziehung ausländischer Beispiele gesagt (S. 827 f.), unerwähnt bleibt aber die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) bzw. in der DDR, die erstmalig seit der Reformation fast alle christlichen Kirchen wieder an einen Tisch gebracht hat und sich als integrierender Faktor ökumenischen Zusammenwachsens in unseren zwischenkirchlichen Beziehungen auswirkt (selbst Algermissen, als dessen evangelisches Gegenstück sich diese Konfessionskunde versteht, erwähnt sie in der 8. Auflage 1969, obwohl die römisch-katholische Kirche zu jener Zeit noch nicht Mitglied der Arbeitsgemeinschaft war).

Ob sich die einzelnen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in den ihnen gewidmeten Abhandlungen vollständig und zutreffend dargestellt finden, muß ihnen selbst überlassen bleiben. Gelegentliche Korrekturen, Präzisierungen und Ergänzungen sind bei einem so umfassenden Werk ohnehin unausbleiblich. Sie treten aber zurück vor der respektablen Gesamtleistung, die uns hier in ökumenischer Weite und Gesinnung geboten wird.

Kg.

Karl Halaski (Hrsg.), Die reformierten Kirchen. (Die Kirchen der Welt, Bd. XVII.) Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1977. 400 Seiten. Leinen DM 45,—, Subskr.pr. DM 39,60.

In der Reihe „Die Kirchen der Welt" erschien nunmehr die Darstellung der reformierten Kirchen. In 14 Einzelbeiträgen werden reformierte Kirchen aus der ganzen Welt, deren Verfasser jeweils ein Theologe der betreffenden Kirche ist, vorgestellt. Die einzelnen Kapitel sind überwiegend in drei Hauptabschnitte gegliedert. Nach einer ausführlichen Beschreibung der Geschichte wird die Lehre und Organisation dargelegt und schließlich die gegenwärtige Lage mit besonderer Berücksichtigung der ökumenischen Beziehungen und Aktivitäten geschildert.

Die europäischen Kirchen nehmen mit neun Beiträgen den größten Platz ein (Schweiz, Niederlande, Schottland, Deutschland, Frankreich, Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder, Ungarn, Rumänien, Waldenserkirche), was sich wohl daraus erklärt, daß hier der geschichtliche Anfang der Reformierten zu finden ist und sie auch die zahlenmäßig stärkste Gruppe sind. Die reformierten Kirchen in den USA werden zusammenfassend in einem Beitrag behandelt. Das afrikanische Gebiet ist vertreten mit je einem Beitrag über die Holländische Reformierte Kirche in Südafrika und die Holländische Reformierte Missionskirche in Südafrika, die Kirchen reformierter Tradition in Ghana und Togo, während Asien mit einem Beitrag über die Kirche in Indonesien erscheint. Das sind die wichtigsten Kirchen. Es fehlen jedoch viele andere, wie, um nur einige zu nennen, die reformierten Kirchen in Südamerika (etwa 1 Mio. Mitglieder), in Kanada (3 Mio.), Korea (1 Mio.), Indien (600 000), Australien (1 Mio.). Es handelt sich bei diesen vor allem um Kirchen, die von Auswanderern oder von der Mission der britischen Kirchen gegründet wurden. Sie sind jedoch inzwischen selbständige Kirchen geworden mit eigener Ausprägung ihres kirchlichen Lebens. Es stellt sich somit dem Leser ein vielfältiges, buntes Bild der reformierten Kirchen dar, und es fällt ihm schwer, gemeinsame übergreifende Linien

zu erkennen. Er mag sich fragen: Wäre es nicht sinnvoller und informativer gewesen, ihm eine Gesamtdarstellung der reformierten Lehre und Gemeindetradition nach ihrem heutigen Stand anzubieten?

Die verbindende Klammer der reformierten Kirchen stellt der Reformierte Weltbund dar. Daher ist es verständlich, daß im ersten Beitrag Marcel Pradervand, ehemaliger Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, seine Geschichte und seinen heutigen Stand beschreibt. Er führt aus, daß der RWB, da ihm viele kleine Minderheitskirchen angehören, sich vor die Aufgabe gestellt sah, diese Kirchen zu stärken und ihnen theologische Anregungen zu geben. Auch hebt er hervor, daß der RWB sich als Förderer des ökumenischen Gedankens erwiesen hat. Hier hätte eine zusammenfassende Beschreibung der Position reformierter Kirchen gerade im Blick auf heutige Fragen und ein Querschnitt des Profils dieser Konfessionsgruppe gegeben werden können. Leider fehlt diesem Sammelband eine solche Gesamtschau. Wahrscheinlich ist aber angesichts der sehr unterschiedlichen Geschichte und Ausprägung kirchlichen Lebens der reformierten Kirchen diese nicht zu geben, will man nicht unter einer allzu globalen Problemerörterung nur zu undifferenzierten Urteilen gelangen. Karl Halaski, der die Herausgabe des Sammelbandes von dem verstorbenen Professor Dr. Paul Jacob nach langer Verzögerung übernommen hat, erweist sich jedoch als ein Kenner der Materie, indem er mit sicherem Gespür für das Wesentliche eine sinnvolle Auswahl trifft und durch einleitende Übersichten und erläuternde Anmerkungen einen Leitfaden für das Verständnis des Ganzen gibt.

Die meisten Beiträge, besonders die der europäischen und amerikanischen Kirchen, enthalten eine ausführliche, oft zu detaillierte Beschreibung der geschichtlichen Entwicklung. Unwillkürlich fragt sich der Leser, ob dies zum Verständnis des gegenwärtigen kirchlichen Lebens unbedingt erforderlich ist. Er wünscht sich eher Informationen, die die Eigenart und das Wesentliche dieser Konfessionsgruppe zu erkennen geben. Andererseits zeigt sich aber, daß auf eine geschichtliche Besinnung nicht verzichtet werden kann, um die gegenwärtige Existenz einer Kirche zu verstehen.

Bei der Darlegung der Gegenwart gehen die verschiedenen Selbstdarstellungen vor allem auf zwei Themen ein: die ökumenische Zusammenarbeit und die Aktualität der Tradition. Die ökumenische Offenheit scheint für die meisten der aufgeführten Kirchen geradezu ein Lebenselement zu sein. Das läßt sich verstehen, wenn man bedenkt, daß wohl keine von ihnen auf ein geschlossenes Lehrsystem zurückgreifen will. Sie sind vielmehr am missionarischen Zeugnis interessiert. Oft ergibt sich die missionarische, ökumenische Ausrichtung daraus, daß sie sich in einem säkularen Staat als Minderheit behaupten müssen. So sind sie auf Zusammenarbeit mit anderen christlichen Gemeinden angewiesen, wollen sie nicht völlig isoliert dastehen. Damit verbunden ist auch das Bemühen um die Aktualisierung der Tradition. Besonders stark wird diese Frage reflektiert in den Kapiteln über die reformierten Kirchen in den USA, in Frankreich und die Waldenser. Die Frage der Lehre, der Kirchenstruktur, des Bekenntnisses, des Verhältnisses von Kirche und Staat spielen dagegen mehr eine Rolle in Mitteleuropa.

Auffallend und besonders informativ ist es, daß sowohl von der weißen Holländischen Reformierten Kirche als auch von der Holländischen Reformierten Missionskirche (Kirche der Schwarzen) ausführlich berichtet wird. Diese beiden Kapitel geben einen Eindruck von den Wirkungen und Problemen der Mission im südlichen Afrika. So sind aus der Mission der Holländischen Reformierten Kirche in Südafrika nicht weniger als 14 autonome Kirchen hervorgegangen, ein großartiges Erziehungs- und Sozialwerk haben sie aufgebaut. Um so befremdlicher wirkt es, daß diese Kirche in

der Frage der Rassentrennung weitgehend der Regierungspolitik folgt. Aus der Sicht des Verfassers des Abschnittes über die Holländische Reformierte Missionskirche in Südafrika, David Petrus Botha, stellt sich die Problematik anders dar. Es war für diese Kirche ein langer Weg, bis sie als Tochterkirche das Ziel voller Autonomie erreicht hatte. Die Zeit, da die Tochterkirchen durch die Missionare geleitet wurden, ist endgültig vorbei. Den von der Reformierten Ökumenischen Synode von 1972 geforderten gemischten Gottesdiensten stimmt zwar die Mutterkirche zu, aber ihr Vollzug in der Praxis geht nur langsam voran. Man kann diesen Ausführungen auch entnehmen, daß auf kirchlichem Gebiet eine friedliche Entwicklung zu vollen Bürgerrechten und zur Gerechtigkeit für alle Völker möglich ist.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Es handelt sich hier um Kirchen, die sich besonders um die Lebendigkeit der Gemeinde bemühen, um ihr Wirken im Dienst des Evangeliums. Der Reformierte Weltbund erfüllt in diesem Zusammenhang die Aufgabe, für sie Gesprächs- und Begegnungsforum zu sein.

Joachim Guhrt

George G. Beazley d. J. (Hrsg.), Die Kirche der Jünger Christi (Disciples) – Progressiver amerikanischer Protestantismus in Geschichte und Gegenwart. (Die Kirchen der Welt, Bd. XVI.) Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1977. 261 Seiten. Leinen DM 45,—, Subskr.pr. DM 39,50.

Die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in den USA entstandene Jüngerkirche stellt insofern eine Besonderheit dar, weil sie „als Plädoyer für die Einheit der Christen" ins Dasein trat (S. 240). Die Rückbesinnung auf das Neue Testament als alleinige Glaubensgrundlage sollte ermöglichen, die konstitutionelle Einheit der Kirche wiederherzustellen. Der Verzicht auf eine Konfessionsbezeichnung („Wir sind nicht die einzigen Christen, aber wir wollen nur Christen sein", S. 12) hat nicht verhindern können, daß dennoch ein organisiertes Kirchengebilde entstand. Im Jahre 1968 hat sich die Gemeinschaft als Christian Church neu konstituiert.

Der vorliegende Band geht auf eine amerikanische Vorlage zurück und beschreibt Geschichte, Theologie, gotteskirchliches Leben und Struktur der Jüngerkirche. Besonders instruktiv sind die Ausführungen von Paul A. Crow, dem ersten Generalsekretär von COCU, über die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung und den z. Zt. laufenden Unionsverhandlungen. Hier zeigen sich die Schwächen des Buches: Die Literaturhinweise lassen die greifbaren deutschsprachigen Aufsätze (u. a. von Crow zu Unionsproblemen) und die statistischen Angaben die außeramerikanischen Zahlen vermissen. Andererseits bieten die einzelnen Beiträge über die Beschreibung einer Denomination hinaus Einblicke in die amerikanische Kirchensituation und in den theologischen Lernprozeß christlicher Gemeinschaften, denen Begriffe wie Tradition oder Sakrament zunächst fremd sind.

Obwohl bis heute nur außerhalb der USA nennenswerte Unionen zustande kamen (z. B. Japan und Zaire), hat sich die Jüngerkirche ihr missionarisches und ökumenisches Engagement bewahrt und einen beachtenswerten Beitrag im Dialog um die Einheit der Kirche geleistet.

Heinz Szobries

Helmut Mohr, Die Ausbreitung der Evangelischen Gemeinschaft in Nordhessen. Beiheft 5 der Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. Auslieferung durch das Christliche Verlagshaus, Stuttgart 1975. 372 Seiten.

Die Dissertation des Hamburger EmK-Pastors will angesichts des Zusammenschlusses der Evangelischen Gemeinschaft (EG) und der Bischöflichen Methodistenkirche (1968) jene missionarischen Kräfte und spirituellen Impulse aufzeigen, die die EG bestimmten und einen Traditionszweig der gemeinsamen Kirche bilden.

Die Begrenzung auf einen engen geographischen Raum und einen knappen Zeitabschnitt (1850–1900) läßt erkennen, wie persönliche Frömmigkeit und missionarische Planung zur Bildung freikirchlicher Gemeinden führten und zugleich Spannungen mit örtlichen Kirchengemeinden und landeskirchlichen Gemeinschaften auftraten. In einem umfangreichen Anmerkungsteil (244 Seiten!) wird eine Fülle von Quellenmaterial zugänglich gemacht.

Heinz Szobries

MISSION — RELIGIONEN

Klaus Bockmühl, Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie. Brunnen-Verlag, Gießen-Basel 1974. 192 Seiten. Kart. DM 17,80.

Das in der Sonderreihe G + D (Glauben und Denken) des ABC team-Programm erschienene Buch stellt seine Glaubwürdigkeit wenig „glaubhaft" (S. 2) dar. Der 1. Teil erhebt den Anspruch einer „überarbeiteten Neuauflage" von 1964. Weder falsche Seitenangaben (S. 27 u. a.), eine Falschmeldung über die Nichtteilnahme Deutscher in Tambaram (S. 12) oder „regnabit" (S. 39), das *regnavit* heißen müßte, sind berichtigt noch das falsche Verständnis des Verfassers vom Subjekt der Mission. Er unterstellt Willingen weiter „der Jünger treibt Mission" (S. 26), während Willingen von der „Teilnahme an seiner (sc. Christi) Mission" spricht.

Im neuen Teil möchte der Verfasser die Titelfrage in ihrer „Neuartigkeit" (S. 65) von Neu-Delhi bis Lausanne eruieren. Wo aber bleiben die entsprechenden Sätze von Lausanne, die vieles Angeprangerte nicht anders artikulieren? (Als Lausanne-Fahrer hatte B. schon diese Aussagen, die dem Normalchristen bis 1977 vorenthalten wurden). B. will selber „keinen Beitrag zur Missionswissenschaft" leisten, sondern „die großen Aufgaben christlicher Lehre, die die gegenwärtige Lage in der Christenheit uns stellen" aufzeigen (S. 7). B. lobt sich für diese „Bescheidenheit" selbst im Vorwort (ebda). Für B. gilt die *Tagesordnung der Zeit;* und obwohl er Hollenwegers „Tagesordnung der Welt" (S. 98) einleuchtend findet, setzt er eine Umdeutung voraus (ohne dies zu belegen) und lehnt diese ab.

Der Verfasser braucht Zitatfetzen von Dokumenten, von Gesprächsbeiträgen verschiedenster Tagungen und von als unreflektierte Äußerungen gekennzeichneten Meinungen. Der Vorwurf, Bibelstellen selektiv zu gebrauchen, trifft den Verfasser selbst. B. unterstellt jedem andersdenkenden Zungenschlag bereits Verrat am Unaufgebbaren. Richtig ist nur, was des Verfassers gewohnter Begrifflichkeit folgt. Die von ihm beklagte Einseitigkeit ist nur so erklärbar, daß er Sätze nicht zu Ende liest und Einleitungen und Anmerkungen überspringt. Es verstärkt sich mit fortschreitender Lektüre der Eindruck, daß der Verfasser Sätzchen zusammenflickt zu *seinem Bild* vom Anderen, statt zunächst einmal auf ihn zu hören und mit ihm ins Gespräch zu kommn. Darin läge meines Erachtens eine viel bessere Antwort als im 12seitigen Schluß, der mit drei Fragenkreisen offenbleibt. Oder meint B. vielleicht, daß sein letzter Satz weiterhilft: „was ... das Werk des Heiligen Geistes betrifft, so bedarf es im Protestantismus ... zunächst einer Erneuerung der Lehre. Erst wenn sie ... wieder aufgerichtet ist, können wir die Wege des Geistes gehen". Dadurch geschähe Erneuerung der Bruderschaft und der Mission selbst, meint B. Der Verfasser täte gut daran, zunächst selbst die *alte biblische* Lehre von der Bruderschaft ernst zu nehmen, statt die Mitbrüder

neu belehren zu wollen. Vollends braucht der Heilige Geist weder *zunächst* noch *nach B.* solche Belehrer. Fürwahr ein Beitrag zur Sache ist dieses Buch nicht.

Traugott Forschner

Theodor Ahrens / Walter J. Hollenweger, Volkschristentum und Volksreligion im Pazifik. (Perspektiven der Weltmission. Schriftenreihe der Missionsakademie an der Universität Hamburg, Bd. 4.) Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1977. 124 Seiten. Kart. DM 12,80.

Wer aus früheren Jahren noch die fesselnden Berichte von Walter Freytag oder Georg F. Vicedom in Erinnerung hatte, wird sich manchmal gefragt haben, ob seitdem, im Zeichen des missionarischen Zweibahnverkehrs, nicht Ähnliches aus Neuguinea zu vernehmen sei. Th. Ahrens, ein deutscher lutherischer Missionar, gibt eine aus sorgfältigen Recherchen im Astrolabe-Gebiet gewonnene Antwort, die gerade in ihrer nüchtern-analysierenden Weise nichts an Brisanz zu wünschen übrig läßt. Unter dem Evangelium, das vor nun bald einem Jahrhundert durch die Mission ins Land kam, ist dort — um eine Formel von Freytag aufzunehmen — in der Tat „andere" Kirche geworden, anders in ihrer Haltung zur Umwelt, anders auch in Ausdruck und Verkündigung ihres Glaubens. Erfolgsmeldungen sucht man heute allerdings vergeblich: Unter insgesamt etwa 6000 Menschen in jenem Gebiet sind nur noch 700 bis 800 getaufte Christen, während vor dem Krieg fast die ganze Bevölkerung zur Kirche gehörte. Der Hauptgrund dafür ist in der Enttäuschung der Erwartungen zu sehen, mit denen man der Mission begegnete. Beiderseits wurde mißverstanden, daß der christliche Glaube sich zur materiellen europäischen Zivilisation und ihren Gütern nicht ebenso verhält wie die traditionelle Religion zur traditionellen Kultur. Die „Lobos"-Gemeinden, in denen die „Kargomentalität" der maßgebende Impuls ist, erweisen sich als überlegene Konkurrenz, die ein klares Bewußtsein ihrer traditionalen kulturellen Identität besitzt, freilich angesichts der Erfordernisse der Modernisierung der Lebensverhältnisse weniger aufgeschlossen ist als die christliche Minderheit.

Der zweite Teil zeigt, wie die Kirche in dieser Situation beginnt, im Dialog mit der Volksreligion, die sowohl in der Umwelt als auch in ihrer eigenen Mitte gegenwärtig bleibt, sich des Verhältnisses zur Tradition neu bewußt zu werden. Bekehrung, Heil und Unheil, Gott und die Götter, Versöhnung — das sind einige der Themen, an denen sich anfangsweise eine kritische einheimische melanesische Theologie bildet, die als reflektierte Antwort auf Jesu Ruf zum Glauben eine Alternative zum traditionskonformen Synkretismus bieten kann. Der Mythos von den ungleichen Brüdern, den Ahrens gleichsam als den traditionsgeschichtlichen Hintergrund wiedergibt und interpretiert, weist auch den Weißen besonderes Wissen aus der Hand des melanesischen Urheros zu. Die Frage, ob nun auch die Christen in Neuguinea ihrerseits aus ihren besonderen Erfahrungen der westlichen Christenheit eine Hilfe bieten könnten, stellt Ahrens mit Bedacht zurück. Als fortwirkende Herausforderung ist sie aber nicht zu überhören. — Die Informationen und Reflexionen über Mythen in anderen Zusammenhängen, die Hollenweger abschließend beisteuert, sind gewiß interessant, wollen freilich zu der „Atempause des *Hörens*" (S. 13), die Ahrens sehr mit Recht seinen Lesern wünscht, nicht allzu gut passen.

Hans-Werner Gensichen

Peter Gerlitz, Gott erwacht in Japan. Neue fernöstliche Religionen und ihre Botschaft vom Glück (Herderbücherei Bd. 618). Verlag Herder, Freiburg 1977. 174 Seiten. DM 6,90.

Im Bereich von Theologie und Kirche liegt der „Ferne Osten" leider wirklich

fern. So freut man sich um so mehr, daß die Herderbücherei — von ihrem Namen wie auch von der Verbreitung her ein bedeutendes Publikationsorgan — die hier angezeigte Schrift von Peter Gerlitz veröffentlicht hat. „Gott erwacht in Japan." Man möchte so von vornherein dem interessanten und informativen Büchlein eine Weiterverbreitung wünschen.

Dieser Wunsch wird verstärkt durch die Tatsache, daß hier, wie die 236 Anmerkungen und das ausführliche Literaturverzeichnis (von 57 Titeln sind lediglich zehn Titel deutschsprachig!) belegen, eine umfangreiche englischsprachige Literatur auch dem deutschen Leser zugänglich gemacht wird.

Niemand wird freilich die von Gerlitz erwähnten japanisch geschriebenen 81 Bände zu je 400 Seiten der „Geschichten aus der Geisterwelt" von Reikai Monogatari lesen können, das theologische Hauptwerk der „Religion des Großen Ursprungs (OMOTO)". Die Stifterin dieser Religion selbst, Nao Degushi, soll in 27 Jahren 10 000 Bände (jeder Band zu etwa 20 Bogen) mit ihren Offenbarungen vollgeschrieben haben! Solche, von Gerlitz gesammelten und mitgeteilten Informationen reizen den Leser und schrecken ihn zugleich ab. Wie kann man sich eigentlich solchen Phänomenen gegenüber richtig und vernünftig verhalten?

Insgesamt berichtet Gerlitz nur über 5 von insgesamt 350 neuen Religionen, die hier auch genannt werden müßten. So große Sekten wie die der 1930 gegründeten neubuddhistischen SOKA GAKKAI werden, da sie doch schon eher auch dem deutschen Leser bekannt sein könnten, in dem Büchlein von Gerlitz gerade nur erwähnt.

Es ist schon bewundernswert, wie Gerlitz der unfaßlichen Vielfalt der neueren Religionen in Japan zu begegnen weiß und wie es ihm gelingt, sie in dem Konzentrat jener fünf Sekten einigermaßen in den Griff zu bekommen und verständlich darzustellen. Dabei versucht die Sprache gelegentlich auch Atmosphärisches mit einzufangen, das für das Verständnis der japanischen Szene überhaupt unerläßlich ist.

Eine zu gewollte Übernahme christlicher Terminologie (besonders die Rede vom „Evangelium" der betreffenden Sekten — S. 103 und 131) befremdet freilich etwas. Das gilt auch für den Untertitel des Büchleins: „Neue fernöstliche Religionen und ihre Botschaft vom Glück". Denn das Büchlein selbst macht deutlich, wie bei all diesen Religionen Armut und Elend, Krankheit und Unglück durchschritten und durchlitten werden müssen, wie sich in diesen Religionen selbst Psychopathie und Psychotherapie auf erschreckende Weise miteinander mischen. Ist das auch beim Evangelium des christlichen Glaubens so?

Walter Böttcher

Was glauben die andern? 27 Selbstdarstellungen. Im Auftrage des Bildungswerkes der Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgesellschaften e. V. herausgegeben von Kurt Eberhardt. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1977. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 233.) 224 Seiten. DM 9,80.

In diesem Taschenbuch — Neubearbeitung einer 1954 erstmalig erschienenen Veröffentlichung gleichen Titels — stellen sich 27 Kirchen- und Glaubensgemeinschaften vor, die zu der bald nach Kriegsende zunächst aus praktischen Gründen gemeinsamer Vertretung gegenüber den Besatzungsmächten entstandenen Berliner „Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgesellschaften" gehören. Über die kirchliche Ökumene hinaus werden dabei auch der Buddhismus, der Islam, das Judentum und die Mazdaznan-Bewegung erfaßt. Natürlich entbehrt diese Zusammenstellung von Kirchen und Religionsgesellschaften in Berlin nicht einer gewissen Zufälligkeit, weil eben sowohl in ihrer Vielfalt wie in ihren Lücken durch die Mit-

gliedschaft in der genannten Arbeitsgemeinschaft bedingt. Mit dieser Einschränkung jedoch findet derjenige, dem an kurzen Sachinformationen gelegen ist, hier ein reiches, durch Literaturangaben weiterführendes Material vor.

Kg.

ÖKUMENE – DIALOG

Heinrich Fries, Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1977. 168 Seiten. Paperback DM 19,80.

Das Buch kommt zur rechten Zeit, in einem Augenblick, wo die Frage der Rezeption von Lehrübereinstimmungen jedenfalls in den Bereich des Möglichen tritt und viele an der Ökumene Interessierte vor dem Problem stehen, ob um der ökumenischen Gemeinsamkeit willen das konfessionelle Erbe aufgegeben werden müsse. In dieser Frage besteht noch immer eine erstaunliche Unsicherheit.

Fries greift in seinem Buch auf vieles zurück, was in der ökumenischen Bewegung seit eh und je bekannt ist, in diesem Augenblick aber neu bekannt gemacht werden muß, wo mit dem Thema möglicher Rezeption geradezu ein neuer Abschnitt in der ökumenischen Bewegung beginnt. Insofern ist dieses Buch eine höchst willkommene Einübung in Erkenntnisse, die heute offenbar nicht mehr selbstverständlich sind. Dazu kommen andere, die in der gegenwärtigen Situation ausgesprochen hilfreich sind.

Worum geht es bei der Einheit, um die die Kirche ringt? „Einheit ist der Zusammenhang des Verschiedenen" (S. 17), Einheit ist nicht „Einsheit", die nichts gelten läßt als sich selbst. Einheit ist vorgegeben in der Einheit des Dreieinigen Gottes, und damit ist deutlich, daß es um „Einheit in der Vielfalt" geht. Vielfalt kann nicht alles sein. Es geht um Bewahren und Erneuern, um Tradition und Fortschritt, um Herkunft und Zukunft. Dafür plädiert F. im Hinblick auf den innerkirchlichen katholischen Bereich, wobei sich nicht nur die Frage stellt, was vom Glauben ausgeschlossen werden muß, sondern was eingeschlossen werden kann. Das ist aber zugleich die Frage an die Kirchen überhaupt, die in „konziliarer Gemeinschaft" leben wollen und Träger einer legitimen Vielfalt sind, Darstellung des Reichstums Jesu Christi, die Manifestation der Katholizität.

Wenn der Verfasser im 2. Kapitel von „Hoffnungen — Grenzen — Gegenströmungen in der Ökumene" spricht, dann ist es wichtig, daß er auch die Fragen als ökumenisch relevant ansieht, die direkt darauf nicht anzuspielen scheinen, z. B. die Frage nach der Einheit der Menschheit. Wer für die Einheit der Kirche arbeitet, setzt sich damit für die Einheit der Menschheit ein, denn erstere dient ihr und nimmt sie in aller Vorläufigkeit zeichenhaft vorweg.

Zu den Zeichen der Hoffnung in der Ökumene rechnet der Verfasser auch die Möglichkeit, im Jahre 1980 das Bekenntnis der Augsburgischen Konfession „als katholisches Bekenntnis und als Basis einer Bekenntniseinheit" zu rezipieren (S. 65). Er sagt mit Recht, daß die evangelisch-lutherische Kirche gefragt werden muß, „wieweit sie sich mit der CA als katholischem Bekenntnis heute noch identifiziert" (S. 67). Kann diese Frage eindeutig positiv beantwortet werden, und wäre es nach allem, was aus dem bisherigen ökumenischen Gespräch gelernt werden konnte, eigentlich überhaupt wünschenswert, sie so positiv zu beantworten? Das berührt überhaupt nicht die Bedeutung der CA für ihre Zeit und darüber hinaus und auch nicht die Tatsache, daß sie zum wertvollen Glaubensgut der Weltchristenheit gehört. Aber sind wir nicht aus neuen Schrifterkenntnissen einerseits und aus neuen Fragestellungen und Denkweisen unserer Zeit andererseits — gerade auch durch das Vatikanum II — zu Positionen gekommen, die uns

teilweise über die CA hinweggeführt haben?

Der Verfasser spricht von Hoffnungen, aber auch von Grenzen und nennt als erstes „die noch nicht umfassend genug erfolgte Rezeption des heutigen Standes der ökumenischen Bemühungen, Dialoge, Aktivitäten und Möglichkeiten".

F. nimmt die These auf, daß „volle Kommunionsgemeinschaft volle kirchliche Gemeinschaft voraussetzt. Also kann die eucharistische Gemeinschaft erst am Ende des Weges stehen. Aber — so ist zu fragen — wann ist dieses Ende jemals gegeben, wenn die bestehende Einheit als lebendige Einheit im Zeichen der Offenheit und des Unvollendeten steht?" (S. 81)

Diese Frage wird von vielen Ökumenikern der verschiedenen Lager immer wieder mit Nachdruck gestellt, die sich nicht damit abfinden können, sich schon durch das gemeinsame Abendmahl auf dem Wege zur Kirchengemeinschaft dienen zu lassen. F. weist darauf hin, daß das Abendmahl „Ausdruck und Zeichen schon bestehender Einheit ist" und auch als „Mahl der Pilger" Einheit durch Einigung bewirkt und voranbringt, was dem „schon" und dem „noch nicht" der Kirche überhaupt entspricht.

Ganz allgemein stellt er den mangelnden Willen zur Rezeption der immer größer werdenden Annäherungen und Konvergenzen fest, dazu die Unwilligkeit, praktische Konsequenzen zu ziehen. Er sagt es hart: Jede Entdeckung einer neuen Differenz wird wie ein Sieg gefeiert, ein Sieg des „noch nicht". So etwa ist die jüngste Erklärung der römischen Glaubenskongregation zu sehen, daß Frauen nicht zur Priesterweihe zugelassen werden dürfen.

Es bleibt aber nicht bei Grenzen. Es gibt geradezu „Gegenbewegungen". Die Namen von Georg May, Mainz, und Erzbischof Lefèbvre werden genannt.

Dieser Entwicklung setzt F. die konstruktive Aufgabe entgegen, die mit folgender Frage beschrieben wird: „Wie kann es geschehen, daß die in der Kontroverse zum Ausdruck gelangenden theologischen Differenzen zwischen den Konfessionen nicht wie bislang zu Mauern werden, sondern zu Brückenpfeilern, und daß die Konfessionen nicht zu Subjekten der Trennung, sondern zu Trägern einer legitimen Vielfalt werden?" (S. 119)

Dazu bedarf es der Bereitschaft zur Umkehr und zur Erneuerung, sich von dem bestimmen zu lassen, was sowohl „ursprungsgetreu" wie „situationsgemäß" ist (S. 130). Denn Glaubensaussagen sind in eine bestimmte geschichtliche Situation eingebunden. „Deshalb können sie nicht als zeitlose Aussagen zeitloser Sachverhalte angesehen werden." Um die Vielfalt auszudrücken, kann man sich nicht nur eines Instrumentariums bedienen, wie es z. B. der Katholizismus mit dem römischen zeitweilig getan hat.

Kontroverstheologische Fragen bekommen damit einen anderen Stellenwert, sie werden zu „Differenzen im Gemeinsamen", „Ökumene in der Gestalt von Konfessionen — Konfessionen als Ausdruck von Ökumene, von Katholizität, als Gestalt der Kirche" (S. 136).

Aber das setzt „innere Bekehrung, Selbstverleugnung, Anerkennung von Schuld, Bereitschaft nach dem Evangelium zu leben", d. h. die Verwirklichung eines geistlichen Ökumenismus voraus. Er fordert seinen Preis, denn „Ökumene in der Gestalt von Konfessionen" zu leben, läßt die Konfessionen nicht so wie sie sind.

Hans-Heinrich Wolf

Klaus Schmidt/Heinz Szobries, Gemeinden lernen einander kennen. Beispiel: Taufgottesdienst. Arbeitshilfen aus der Ökumenischen Centrale, Heft 1. Ökumenische Centrale, Frankfurt a. M. 1978. 79 Seiten. Plastikhefter DIN A 5. Einzelheft DM 4,—.

Viele Gemeinden werden in diesem Arbeitsheft eine wichtige Anregung und Hilfe für die Begegnung mit Nachbarge-

meinden anderer Kirchen haben. Es zeichnet ein Taufseminar nach, das die Ökumenische Centrale zusammen mit sieben Frankfurter Gemeinden durchgeführt hat. Sieben verschiedene Taufverständnisse und Taufordnungen stießen dabei aufeinander: evangelisch, römisch-katholisch, evangelisch-freikirchlich, evangelisch-methodistisch, griechisch-orthodox, alt-katholisch, pfingstlerisch. Man befragte einander, lernte einander kennen und verstehen — und begann die Taufe im Leben der Gemeinde neu zu entdecken. Ein Beispiel, das zum Nachahmen herausfordert.

Richard Boeckler

Harding Meyer/Heinz Schütte/Hans-Joachim Mund (Hrsg.), Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche. (Ökumenische Perspektiven Nr. 9). Verlag Otto Lembeck/Verlag Josef Knecht, beide Frankfurt a. M. 1977. 179 Seiten. Kart. DM 25,—.

Wenzel Lohff/Lutz Mohaupt (Hrsg.), Volkskirche — Kirche der Zukunft? Leitlinien der Augsburgischen Konfession für das Kirchenverständnis heute. (Heft 12/13 der Schriftenreihe: Zur Sache — Kirchliche Aspekte heute.) Lutherisches Verlagshaus, Hamburg 1977. 224 Seiten. Brosch. DM 12,80.

Die beiden Bände stehen hier zunächst zufällig zusammen, verfolgen sie doch ganz unterschiedliche Ziele: das eine einen Schritt auf die Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche, das andere den Versuch, „im Blick auf die Zukunft der Kirche neu zu entdecken, was es heißt, daß sie Kirche Jesu Christi als Volkskirche ist" (Volkskirche — Kirche der Zukunft? S. 11). Was beide Veröffentlichungen jedoch verbindet, ist der jeweilige theologische Bezugspunkt: die Confessio Augustana. Besteht für die römisch-katholische Seite die Möglichkeit, sie als katholisches Bekenntnis offiziell anzuerkennen? Und was würde eine solche Anerkennung implizieren, auch praktisch zur Folge haben, angesichts einer 400jährigen Trennung und getrennten Entwicklung? So die durchgängige Frage in den Aufsätzen über eine etwaige katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses. Die wichtigsten Themen aus der inzwischen stark angewachsenen Diskussion kommen zur Sprache, die maßgeblichen Sprecher in der Sache erhalten das Wort: Wolfhart Pannenberg und Heinz Schütte, Hermann Dietzfelbinger und Vinzenz Pfnür, Harding Meyer, Heinrich Döring und Vilmos Vajta, Peter Brunner, Hans Jorissen und Walter Kasper. Von ihren Themen seien genannt: „Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis und Grundlage für die Einheit der Kirche" (Pannenberg), „Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?" (Pfnür), „Die Confessio Augustana und die Dogmen von 1854, 1870 und 1950" (Döring), „Steht die Bußlehre der Confessio Augustana einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Wege?" (Jorissen), „Das Augsburgische Bekenntnis im Lichte des gegenwärtigen katholisch/lutherischen Dialogs" (Vajta). Der Text des Augsburger Bekenntnisses, in der vortrefflichen deutschen Übersetzung von Heinrich Bornkamm, ist dem Sammelband beigegeben. Ein repräsentativer Ausschnitt aus einer bedeutungsvollen ökumenischen Diskussion!

Der andere oben angezeigte Band enthält eine vom Theologischen Ausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands erarbeitete ekklesiologische Studie sowie die dazugehörigen Referate. Und wenn irgendwo ein Zweifel bestehen sollte, welche tatsächliche Relevanz die Confessio Augustana für heutige kirchliche Fragestellungen und Entwicklungen haben könne, so sollte man sich an dieses Dokument halten. Hat die Volkskirche eine Zukunft? Auf diese Frage,

die „teils von besorgten Kirchengliedern, teils von kritischen Beobachtern aufgeworfen wird" (S. 35), sucht und findet die Studie eine Antwort, indem sie Leitlinien der Augsburgischen Konfession für das Kirchenverständnis heute entwickelt. „Wird die Volkskirche bejaht, dann muß dies als eine theologische Herausforderung ernst genommen werden" (S. 12). Was dieses Ernstnehmen gebracht hat, ist der großangelegte Versuch, „mit dem Begriff ‚Volkskirche' die lebendige Wirklichkeit unserer Kirche im Rahmen des reformatorischen Kirchenverständnisses theologisch zu begreifen" (S. 11). Die beigegebenen Referate und Thesen entfalten dazu eine Fülle von Einzelaspekten: Dietrich Rössler, „Die Institutionalisierung der Religion"; Wilfried Joest, „Die ekklesiologischen Grundaussagen der evangelisch-lutherischen Bekenntnisse und ihre Relevanz für die Kirche in der heutigen Gesellschaft"; Henning Graf Reventlow, „Die Bedeutung der Schrift für die Begründung der Ekklesiologie in den lutherischen Bekenntnisschriften"; Jürgen Becker, „Zum Schriftgebrauch der Bekenntnisschriften"; Trutz Rendtorff, „Theologische Probleme der Volkskirche"; Manfred Roensch, „Grundstrukturen der Frömmigkeit von der Zeit der Orthodoxie bis zur Erweckungsbewegung"; Hans-Martin Müller, „Frömmigkeit — Wiederentdeckung einer ekklesiologischen Kategorie?"; Wenzel Lohff, „Theologische Konzeption und Gemeindeleitung im Spiegel theologischer Schulen"; Hans Philipp Meyer, „Die Vollmacht des Amtes und die Ordnung der Ämter in der Kirche".

Richard Boeckler

Arnold Bittlinger, Der römisch katholisch - pfingstliche Dialog und seine ökumenische Relevanz. Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. 1978. 484 Seiten. Paperback DM 87,—.

Arnold Bittlinger, bekannt als Initiator der Charismatischen Gemeinde-Erneuerung in Deutschland, wertet in seiner Arbeit „Der römisch katholisch - pfingstliche Dialog und seine ökumenische Relevanz" schwer zu erhaltendes Quellenmaterial aus und kann sich dabei auf persönliche Erfahrungen als beratender Teilnehmer am Dialog zwischen Vatikan und Pfingstkirchen stützen. Als evangelischer Theologe steht er gleichsam zwischen den Fronten. Sein theologisches Rüstzeug und seine Fähigkeit, komplizierte Zusammenhänge klar darzustellen, qualifizieren ihn als einen sachlichen Beobachter, der dennoch mit ganzem Herzen dabei ist.

Bittlingers Arbeit hat einen besonderen Wert für die ökumenische Kirchenkunde, gerade weil sie die ökumenische Relevanz des Dialogs zwischen Vatikan und Pfingstlern hell aufleuchten läßt. Wissenschaftliche Arbeiten über Pfingstkirchen sind — zumindest in Deutschland — rar. Die Selbstdarstellungen der Pfingstler und die Arbeiten über pentekostale Gruppen aus der Feder deutscher Pietisten haben nur einen geringen wissenschaftlichen Wert. Andererseits geht auch in Deutschland zunehmend eine gewisse Faszination von den Pfingstkirchen aus. Bittlingers Analysen sind sehr hilfreich. Besonders hervorzuheben ist, daß er auch auf die psychologischen Aspekte der charismatischen Spiritualität eingeht und die Forschungsergebnisse des nordamerikanischen C. G. Jung-Schülers Morton Kelsey verarbeitet. Die Untersuchung gibt die Möglichkeit zu besseren Interpretationen für schwierige kirchengeschichtliche Phänomene wie z. B. „Montanismus" und „Schwenckfeldianismus". Sachgerechtere Maßstäbe zur Beurteilung des Spiritualismus werden gewonnen. Darin liegt ein weiterer Wert dieser Arbeit.

Wissenschaftliche Theologie und Glaubenserfahrungen sind keine Gegensätze. Eine von den Fesseln eines pentekostalen Fundamentalismus befreite Charismatik tut den historischen Kirchen not. Bittlingers Dialog-Analysen haben den Rang

einer Pionierarbeit, zumal auch andere theologische Disziplinen — hier ist besonders an die systematische Theologie zu denken — die Pneumatologie wiederentdecken. Bittlingers Untersuchung steht im Dienst einer interkonfessionellen Irenik, ohne einer billigen Ökumene das Wort zu reden. Im Blick auf die seitens der Kirchen meist nicht ernstgenommenen Pfingstströmungen, deren fundamentalistische enge Theologie mit Recht zurückgewiesen wird, weist sie im katholisch-evangelischen Dialog unüberhörbar auf das „audiatur et tertia pars" hin. Dabei kommt eine Dimension in Sicht, die hilft, die „Pneumatophobie in Kirche und Theologie" (Franz von Baader) zu überwinden. Bittlingers Arbeit leistet einen wichtigen Dienst zum Thema „Theologie und Frömmigkeit", zumal wo heute nicht ohne Grund Schleiermachers Befürchtung oft wiederholt wird, daß eine ungute Entwicklung in Kirche und Theologie dahin führt, „daß das Christentum (das ‚evangelikale' Christentum) mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben (die Gott-ist-tot-Theologie) geht".

Lorenz Hein

Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposion. Bearbeitet von Hans Pfeiffer. Chr. Kaiser Verlag, München 1976. 188 Seiten. Kart. DM 19,80.

Wer die Programme evangelischer Akademien zur Kenntnis nimmt, stößt auf ein neuerwachendes Interesse an Dietrich Bonhoeffer. „Verspieltes Erbe" lautete zum Beispiel das Thema einer Tagung in Hofgeismar im Januar 1978, bei der der Versuch gemacht wurde, die Entwicklung der Kirchen in der Bundesrepublik an Bonhoeffers Hoffnungen für eine Kirche der Zukunft zu prüfen. Mit solchen Tagungen wird eine Entwicklung nachgeholt, die außerhalb unseres Landes längst im Gange ist und ungleich stärkere Wirkungen gehabt hat als bei uns.

Wer sich davon einen Eindruck verschaffen und prüfen möchte, wozu Bonhoeffers Theologie ihn selbst heute anregen kann, der greife zu diesem Band. Der nicht besonders glückliche Titel verweist auf eine theologische Tagung, mit der Freunde, Verwandte und Schüler Bonhoeffers im Februar 1976 Bonhoeffers 70. Geburtstag gefeiert haben.

Kann man den Geburtstag eines Toten feiern? Ein Gedenkakt wäre im Rahmen des Üblichen geblieben. Der Band, der durchaus etwas von der festlichen Atmosphäre eingefangen hat, zeigt, warum das Übliche unangemessen gewesen wäre. Lebendiger kann ein Gespräch nicht sein, als es Theologen in Lateinamerika oder an anderen politischen Brennpunkten seit den fünfziger Jahren mit Bonhoeffer führen. Das Referat von Julio de Santa Ana macht den bleibenden Einfluß Bonhoeffers auf die „Theologie der Befreiung" deutlich, wenn Santa Ana zeigt, wie zwar die ersten entscheidenden Anstöße von den Gefängnisbriefen ausgegangen sind, die Entwicklung in Lateinamerika aber dazu geführt hat, daß heute die „Nachfolge" in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt ist. Das Wort Diskussion ist hier wie bei dem Beitrag des Südafrikaners John de Gruchy „Vorsehung, Säkularisation und Hoffnung" eigentlich falsch. Es geht bei der Analyse der südafrikanischen oder lateinamerikanischen Situation nicht um das Abwägen von Gedanken und Ideen und damit um Worte, sondern um die Einheit von Glaube und Leben, wie sie im Leben Bonhoeffers selber sichtbar geworden ist. Gerade sein Tod hat ihn zu dem lebendigen ökumenischen Gesprächspartner und Lehrer gemacht, der er heute für Christen in vielen Kirchen und Ländern ist. Es ist überraschend zu sehen, wie vielfältig das Gespräch mit Bonhoeffer ist. Man lese den Beitrag von Josef Smolik (Prag): Kirche ohne Privilegien, der Bereitschaft zum eigenen Zeugnis verrät, den hochoriginellen Vortrag von Henri Mottu: Theo-

logische Kritik der Religion und Religion des Volkes, oder die glanzvollen „Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers" von Carl Friedrich von Weizsäcker, die im Mittelpunkt des Festaktes am 4. Februar 1976 standen. An jeden Beitrag des Bandes ließe sich anknüpfen. Das zeigen die Diskussionsbeiträge der Tagung, die von Ernst Feil, Sperna Weiland, Ulrich Duchrow und Hans Pfeifer zusammengestellt worden sind. Heinz-Eduard Tödt (Heidelberg), der als einziger Theologe aus der Bundesrepublik mit einem Referat über Bonhoeffer und Barth in dem vorliegenden Bande vertreten ist, hat im Januar 1978 als Nachfolger von Ernst Feil den Vorsitz der deutschen Sektion der Bonhoeffer-Gesellschaft übernommen. Man darf hoffen, daß auch bei uns das Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer nicht abreißen wird.

Ferdinand Schlingensiepen

KIRCHENKAMPF

Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-34. Verlag Ullstein/Propyläen Verlag, Berlin 1977. 910 Seiten mit 99 Abb. auf 38 Seiten. Leinen DM 48,—.

Dies ist eine bemerkenswerte Arbeit. Aus mehreren Gründen. Einmal wegen ihrer ökumenischen Perspektive. Zum ersten Mal hat es ein Zeithistoriker gewagt, die beiden großen Kirchen Deutschlands in ihrer Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus darzustellen. Bisher gab es nur einen „evangelischen" und einen „katholischen" Kirchenkampf. Eine ökumenische Darstellung des Kirchenkampfes war lange fällig. Es spricht nicht gegen den ökumenischen Ansatz des Verfassers, daß sein Werk auf katholischer Seite auf heftige Kritik gestoßen ist. Konrad Repgen hat in der FAZ vom 24. 10. 1977 Scholders Darstellung des Zustandekommens des Reichskonkordats vom März bis Juni 1933 abgelehnt. Scholder hat darauf geantwortet (FAZ v. 19. 11. 77).

Diese kleine Pressefehde zeigt nur, welche Schwierigkeiten ein Historiker überwinden muß, der kirchliche Zeitgeschichte nicht konfessionell verengt, sondern ökumenisch umfassend schreiben will. So kann dieser ökumenische Ansatz Scholders letztlich auch nicht widerlegt werden. Er ist einfach eine Notwendigkeit. Man kann ihn höchstens verbessern, z. B. dadurch, daß von katholischer Seite ebenfalls eine ökumenische Darstellung kirchlicher Zeitgeschichte des gleichen Kirchenkampfes vorgelegt würde.

Zweitens ist diese Arbeit bemerkenswert, weil sie die Vorgeschichte, also die Zeit der Weimarer Republik, die Einstellung der Kirchen zu dieser Republik von 1918 an zum Nationalismus, zu den demokratischen Parteien und vor allem zum aufkommenden Nationalsozialismus in ihre Untersuchungen einbezieht.

Wie konnte es dazu kommen, daß die Kirchen die Weimarer Republik aufgaben, die evangelische Kirche widerstandslos, die katholische Kirche ohne einen zum letzten entschlossenen Widerstand? Der Widerstandswille in der evangelischen Kirche wurde schon im Keim durch die um sich greifende „politische Theologie" erstickt. Damals kam diese politische Theologie von rechts. Günther Dehn, Anhänger Karl Barths, warnte vor ihr mit den Worten: „Die politischen Pfarrer und natürlich auch die politischen Kirchenchristen sind die eigentlichen Verderber der Kirche. Sie vergiften sie an der Quelle, bringen sie um ihre tiefste Stoßkraft." Wegen dieser und anderer mutiger Worte wurde Professor Dehn 1931 bei seiner Antrittsvorlesung an der Universität Halle von NS-Studenten niedergeschrien. Er war das erste Opfer des anonymen politischen Massenterrors gegen einzelne, der damals an deutschen Universitäten entwickelt wurde. Wer will bestrei-

ten, daß diese Form des Terrors auch heute noch an deutschen Universitäten von Radikalen praktiziert wird. So verdient noch eine andere Warnung vor der politischen Theologie zitiert zu werden. Im Bekenntnis Altonaer Pastoren vom 19. Dez. 1931 heißt es: „Wer von der Verkündigung des Pastors erwartet, daß er eine bestimmte Wirtschaftsform, den Krieg oder den Frieden, den Waffendienst oder die Kriegsdienstverweigerung rechtfertigen oder bestätigen soll — wer vom Pastor verlangt, daß er die höchste Leistung, deren ein Mensch fähig ist, den Heldentod fürs Vaterland, unbedingt als seligen Tod ansprechen soll, der verleitet ihn zur Verleugnung des Herrn Christus und seines Erlösungswerkes." Kirchenführer, Professoren und Studenten der Theologie, Lutheraner und Reformierte, Gebildete und Ungebildete erwarteten dennoch damals genau dies von der Verkündigung, lebten im Banne einer politischen Theologie.

So war es kein Wunder, daß im Jahre 1933 die evangelische Kirche, als diese politische Theologie nun, unterstützt durch eine „Glaubensbewegung", die Massenversammlungen und Propaganda als Waffen einsetzte, sich anschickte, die Institution Kirche zu erobern, wehrlos war und von den „Deutschen Christen" besetzt werden konnte. Dabei trug die Sache der politischen Theologie, „den Stempel der Verkehrtheit so deutlich auf der Stirn, daß in einer gesunden Kirche schon ein Konfirmand hätte merken müssen, daß er da weder mit dem lutherischen noch mit dem Heidelberger Katechismus in der Hand nur eine Stunde dabei sein oder unter irgend einem Vorwand mittun könne" (Karl Barth im Juni 1933). Wie gesund die Kirche heute ist und wo solche urteilsfähigen Konfirmanden in ihr sich befinden, ist eine Frage, die sich mancher Leser dieses Werkes kaum aus dem Sinn schlagen kann.

Drittens ist das Buch von Klaus Scholder bemerkenswert, weil es ganz einfach gut zu lesen ist. Er widerlegt das Vorurteil, daß es unmöglich sei, exakt und gleichzeitig gut zu schreiben. Und er widerlegt auch die Klage Joachim Fests, der kürzlich geäußert hat, in der Geschichtsschreibung herrsche der „Kult des Bruchstücks", und den lebenden Historikern fehle der Mut, die Geschichte der vergangenen fünfzig oder sechzig Jahre im Zusammenhang darzustellen. Klaus Scholder hat den Mut bewiesen, eine Gesamtdarstellung des Kirchenkampfes zu beginnen. Der erste Band macht neugierig auf die Fortsetzung dieses Werkes. Der zweite Band, der die Zeit von Anfang 1934 an behandeln wird, befindet sich bereits in Vorbereitung.

Armin Boyens

SOZIALISMUS

Sergej M. Bulgakov, Sozialismus im Christentum? Eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Hans-Jürgen Ruppert. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. 173 Seiten. Kart. DM 19,80.

S. Bulgakov (1871-1944), russischer marxistischer Wirtschaftswissenschaftler, im Jahre der Oktoberrevolution zum orthodoxen Priester geweiht, Mitarbeiter des „Märtyrer"-Patriarchen Tichon und nach der Emigration Gründer des orthodoxen russischen St.-Sergius-Instituts, Paris, ist Verfasser u. a. einer maßgeblichen orthodoxen Dogmatik „Die Orthodoxie", die französisch und russisch erschienen ist (Paris 1932, 1958 und Paris 1965), auch rumänisch Sibiu 1932 und englisch London 1935, und in den 50er Jahren auch in griechischer Übersetzung im Konstantinopeler Sonntagsblatt „Apostolos Andreas" in einer Reihe von Folgen erschien. Seine sehr lesenswerten autobiographischen Skizzen findet man deutsch in der Zeitschrift „Kirche im Osten" (2/1959; 9/1966; 18/1975). Sie verdienen, ebenso wie die völlig überzeitliche Dogmatik, eine deutsche Buchausgabe.

Die nunmehr deutsch erschienenen und gut kommentierten religionsphilosophisch-soziologischen Abhandlungen der Jahre 1911-31 über „Christentum und Sozialismus", „Apokalyptik und Sozialismus", „die Seele des Sozialismus" konfrontieren christliche, überkonfessionelle Dogmatik und Ethik, christliche Anthropologie mit dem humanistischen Fortschrittsglauben seit der Renaissance und seiner universalen Gegenwartsgestalt, dem klassengebundenen Sozialismus, und das heißt zugleich: christlich-transzendentale Freiheit mit kommunistischer Diesseits-Gesetzlichkeit und Apokalyptik, die vom biblischen Chiliasmus und seinen mittelalterlichen und neuzeitlichen religiösen und sozialen Metamorphosen hergeleitet wird. Auch die für beide Seiten — Christentum und Sozialismus — relevanten Fragen der Wirtschaft und der menschlichen Arbeit überhaupt werden von diesen Gegensätzen — Freiheit und Gesetzlichkeit — her bestimmt. Ergebnis: der Sozialismus hat seine weltanschauliche Kehrseite, den bürgerlichen Kapitalismus, nicht radikal genug negiert! Angesichts moderner westlicher Problemverschleierungen sind die Artikel von erhöhter Aktualität. Wertvolle Hinweise auf die russische Literatur des 19. und 20. Jhs. sind eingestreut.

Es fehlt der Bezug auf die klassische Gegenüberstellung christlicher und kommunistischer Prinzipien in dem Memorandum der strafgefangenen russischen Bischöfe an die Regierung Solovki 1926 (deutsche Übersetzung: H. Schaeder, Partei, Staat und Kirche in der SU in: „Kyrios" Berlin 2/1962, S. 228 ff.). — Bulgakov „ein früherer Kampfgefährte, Mitstreiter Lenins" (S. 13 und Deckel)? — er entfernte sich in den gleichen Jahren vom Sozialismus, in denen der junge Lenin 1899 der Sozialdemokratischen Russischen Arbeiterpartei beitrat.

Hildegard Schaeder

MENSCHENRECHTE

Erich und Marilyn Weingärtner (Hrsg.), Human rights is more than Human Rights. A primer for churches on security and cooperation in Europe. Idoc Europe Dossier Five, Rom 1977. 289 Seiten.

Dieses Buch ist die beste Einführung in die vielfältigen Probleme, die das Helsinki-Abkommen im Bereich der Menschenrechte aufgeworfen hat, die der Rezensent kennt. Der Ansatz der Studie unterscheidet sich von anderen Untersuchungen dadurch, daß das Problem der Menschenrechte in Verbindung mit den übrigen Elementen des Helsinki-Abkommens, die in unserer Presse meistens übersehen, verschwiegen oder vernachlässigt werden, analysiert wird.

So ist der Band in die drei „Körbe" des Abkommens eingeteilt: Korb 1: Menschenrechte und internationale Sicherheit, Korb 2: Menschenrechte und wirtschaftliche Zusammenarbeit, Korb 3: Menschenrechte und humanitäre Anliegen. Die einzelnen Kapitel bestehen aus Texten, die von den Herausgebern so zusammengestellt wurden, daß die oft miteinander in Konflikt stehenden Interpretationen deutlich zum Ausdruck kommen. Der deutsche Leser kann z. B. im Korb 1 die harte Kritik verfolgen, die französische Juristen an der von der Bundesrepublik initiierten „Internationalen Konvention zur Bekämpfung des Terrorismus" üben. Sie sehen darin eine schwere Beeinträchtigung der Menschenrechte.

Doch auch die Probleme der Atombewaffnung und Abrüstungsgespräche werden in Texten der westdeutschen Friedensforscher Peter Lock und Herbert Wulf, des Weltrats der Kirchen und der Evangelischen Kirchen der DDR behandelt.

Im Korb 2 werden nicht nur die Ost-West-Probleme, sondern auch die Nord-Süd-Probleme diskutiert, wie sie durch die Forderungen der Dritten Welt nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung einer weite-

ren Öffentlichkeit bekanntgeworden sind. Korb 3 enthält nicht nur den wichtigen Aufsatz des niederländischen Kirchenführers und Ökumenikers Albert van den Heuvel über die Ost-West-Beziehungen der Kirchen, sondern auch Aufsätze zur Frage des Informations-Austausches (Kaarle Nordenstreng), zur Frage der Gastarbeiter (Michel Walter) und zum Problem der Nicht-Intervention (European Cooperation Research Group London).

An diese Aufsatz-Sammlungen schließen sich Chronologien der Verhandlungen selbst und der Aktivitäten der Kirchen an und als wichtigster Anhang eine Bibliographie, die nach Ländern (es sind 31) geordnet ist.

Diese Bibliographie ist allerdings problematisch, da sie nach Gesichtspunkten zusammengestellt ist, die dem Rezensenten nicht klar werden. So fehlten in der Bibliographie über die Bundesrepublik sowohl das Buch von Tödt und Kimminich über die Menschenrechte als auch die Veröffentlichungen von Moltmann sowie die Thesenreihe der Kammer für öffentliche Verantwortung „Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch" (1975). Die ganze Diskussion über den Radikalen-Erlaß als möglichen Eingriff in Menschenrechte taucht überhaupt nicht auf. Wer immer die Herausgeber über die Bibliographien der Bundesrepublik zur Menschenrechtsproblematik beraten hat, hat es leider sehr oberflächlich getan. Hoffentlich trifft dieselbe Kritik nicht auch auf die anderen Länderbibliographien zu. Am Schluß des Literaturverzeichnisses findet sich noch eine sehr nützliche Zusammenstellung der Publikationen der Organisationen, die sich mit dem Problem der Menschenrechte befassen: Christian Peace Conference, Council of Europe, United Nations, World Council of Churches, Lutherischer Weltbund u. s. w.

Trotz einiger Einseitigkeiten und Unvollständigkeiten ist der Band also jedem zu empfehlen, der über die Probleme der Menschenrechte in Europa arbeiten will.

Gerhard Grohs

Reinhard Brückner, Südafrikas schwarze Zukunft. Die Jugendunruhen seit 1976 — ihre Ursachen und Folgen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1977. 135 Seiten, 8 Bildseiten. Kart. DM 9,80.

Pfarrer Brückner war vor seiner Ausweisung aus Südafrika Ende 1976 Leiter der Christlichen Akademie im Südlichen Afrika. Als solcher hatte er zahlreiche Kontakte, und er kann daher auf viele ungedruckte Quellen zurückgreifen. Jeder, der Südafrika kennt, versteht das Dilemma des Verfassers, der bekennt „alles habe ich als Weißer geschrieben, mit den Privilegien und Beschränkungen, die mir durch meine Hautfarbe auferlegt wurden" (S. 130). Jedoch deutlich ist sein Bemühen, mit den Augen der von der Politik der Weißen (ein „vor den Augen der Welt organisiertes Verbrechen gegen die Menschlichkeit", S. 135) Betroffenen zu sehen. Nachdem diese Politik erreicht hat, daß Weiße und Schwarze sich kaum mehr kennen und in zunehmende Konfrontation geraten sind, ist dieses Buch eine Hilfe dazu, die Vorgänge in Südafrika nicht nur einseitig von weißer Warte aus zu verstehen.

Hauptinhalt des Buches ist ein detaillierter Bericht über die Vorgänge am 16. und 17. Juni 1976, als Schüler in Soweto zu offenem Protest gegen die Maßnahmen der weißen Regierung schritten. Ebenso sorgfältig werden Ursachen, Reaktionen und nachfolgende Ereignisse bis Mitte 1977 dargestellt. Dazwischen werden Schulsystem, Lebensbedingungen, Homeland-Politik, Bewußtseinsbildung der Schwarzen (Black Consciousness) sowie die „Laager-Mentalität" (Wagenburg) der Weißen geschildert. Alles dies hilft, den durch die Propaganda des weißen Südafrika über die Lebensumstände der Schwarzen gelegten Schleier zu lüften.

Zwei Ungenauigkeiten sind anzumerken: die Universität Belleville erhielt erst nach den Studentenunruhen von 1973 den ersten farbigen Rektor (S. 37), und die Farbigen entstammen neben schwarzen und weißen Vorfahren (S. 56) vor allem den Khoikhoi und San und den aus Madagaskar und Südasien importierten Sklaven; und einige Druckfehler: auf S. 34ff muß es „Turfloop" heißen, auf S. 81 „Mzimhlophe" und auf S. 82 „Bonteheuwel".

Nicht nur im letzten Kapitel („Sind die Kirchen irrelevant?") kommt die Rolle der Kirchen und Christen zur Sprache. Deutlich wird die Enttäuschung vieler Schwarzer, die ihre Hoffnung auf die westliche Christenheit gesetzt hatten. Für Vermittlungsversuche ist es zu spät: „Revolutionäre Veränderung paßt weder ins politische Konzept noch zum blühenden Südafrika-Handel oder in christliches Schablonendenken. Doch die Unterdrückung hat einen Grad erreicht, der für Evolution keinen Raum mehr läßt" (S. 95). Das Buch pflegt keine Illusionen, sondern informiert nüchtern und mit großer Sachkenntnis. Es gehört meines Erachtens zu der kleinen Anzahl der vorbehaltlos empfehlenswerten Bücher über Südafrika.

Martin Schüz

NACHSCHLAGEWERKE

Internationale Ökumenische Bibliographie (IOB). Bd. 10/11, 1971/72. Chr. Kaiser Verlag, München und Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977. 421 Seiten. Brosch. DM 115,—.

Dieser Doppelband kommt dem oft ausgesprochenen Wunsch entgegen, daß der zeitliche Abstand zwischen dem Erscheinen der Bibliographie und dem der Veröffentlichungen, über die sie berichtet, verkürzt würde. So ist in diesem Band über die ökumenischen Veröffentlichungen der Jahre 1971/72 berichtet und im Vorwort das baldige Erscheinen eines im Manuskript nahezu abgeschlossenen weiteren Bandes angekündigt, der die ökumenischen Veröffentlichungen der Jahre 1973-75 umfassen soll. Die Systematik der bibliographischen Verarbeitung ist unverändert geblieben. Den Nachteilen ihrer etwas zu großen Weitmaschigkeit stehen hilfreich die gründlichen Sach- und Namensregister gegenüber, die eine differenziertere Orientierung ermöglichen als die Kapiteleinteilung. Von Interesse wäre es zu erfahren, nach welchen Grundsätzen bei diesen mehrere Jahre umfassenden Bänden die Auswahl aus den ökumenischen Veröffentlichungen getroffen wurde, deren Zahl gegenüber den früheren Jahren ja gewiß nicht abgenommen hat. Außerdem würde man gern erfahren, nach welchen Grundsätzen diejenigen Veröffentlichungen ausgesucht worden sind, bei denen im Unterschied zu den anderen eine dankenswerte Inhaltsangabe hinzugefügt wurde. Die verantwortliche Federführung im Herausgeberkreis für dieses verdienstvolle Werk liegt nunmehr in den Händen von Professor Dr. Johannes Brosseder (Bonn-Königswinter).

Edmund Schlink

Theologische Realenzyklopädie. Band II, Lfg. 3/4 (Altar-Analogie). Seiten 321-640. Subskr.pr. DM 76,—. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1977.

In dieser Lieferung liegt das Gewicht auf der monographischen Abhandlung über „Amt/Ämter/Amtsverständnis" (I. Religionsgeschichtlich, II. Altes Testament, III. Judentum, IV. Neues Testament, V. Alte Kirche, VI. Reformationszeit, VII. von ca. 1600 bis zur Mitte des 19. Jh., VIII. Systematisch-Theologisch). Daß von den insgesamt 122 Seiten nur knapp zwei Seiten dem ökumenischen Gespräch über das Amt gewidmet sind, dürfte freilich dem breiten Raum, den die Amtsdiskussion in der Ökumene einnimmt, kaum gerecht werden.

Kg.

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich-Wilhelm Bautz. 13./14. Lieferung: Gregor X. - Heermann, Johann, Sp. 321 - 640. Verlag Traugott Bautz, Hamm (Westf.) 1977. Subskr.pr. je Lieferung DM 19,80.

Zwei weitere Lieferungen dieses großangelegten Werkes sind anzuzeigen, die wiederum bekannte Namen auch aus dem zwischenkirchlichen Bereich enthalten. Genannt seien hier nur der Lutherforscher Hartmann Grisar SJ, der Kontroverstheologe Robert Grosche, Begründer der Zeitschrift „Catholica", der durch sein Eintreten für die verfolgten Juden im Dritten Reich hervorgetretene Propst Heinrich Grüber und der katholische Theologe und Religionsphilosoph Romano Guardini. Der kurze Artikel über Bischof Theodor Heckel deutet nichts von der weit in die Ökumene hineinreichenden Problematik an, die sich mit seinem Wirken als Leiter des Kirchlichen Außenamtes der DEK von 1934 - 45 verbindet.

Kg.

Nordisk Ekumenisk Arsbok 1976 - 77. Herausgegeben vom Nordischen Ökumenischen Institut, Redakteur: Lars Thunberg. Fyris-Tryk AB, Uppsala 1977. 175 Seiten. Skr. 40,—.

Der fünfte Jahrgang des Nordischen Ökumenischen Jahrbuches ist wie eh und je das Gesicht des Nordischen Ökumenischen Instituts nach außen hin. Das befreit den Herausgeber und Institutschef Lars Thunberg auch 1977 nicht von der bangen Frage nach der Zukunft des Jahrbuches. Sicher werden die nordischen Kirchen weiter zu ihren ökumenischen Verpflichtungen stehen. Das Institut entwickelt ohnehin — wie Thunberg es nach drei Seiten hin entfaltet — ökumenische Aktivität, indem es *erstens* die Basisarbeit der skandinavischen Kirchen als Antwort auf die Nöte der Zeit koordiniert, *zweitens* internationale ökumenische Impulse nach dorthin überführt und *drittens* den breiten Strom kirchlicher Innovationen den beteiligten Kirchen zugute kommen läßt. Überall da, wo in Skandinavien ökumenische Arbeit Menschen und Institutionen miteinander verbindet, wo sie Verantwortung weckt und Neues anbietet, überall da ist dieses Institut mit im Spiel. Thunberg bedauert, daß sich der eigene Einsatz lediglich in der Form sporadischer Konferenzangebote äußern kann.

Welche Ziele stehen hinter diesen Angeboten? Thunberg arbeitet im Institut — in engem Kontakt mit dänischen und norwegischen Studienzentren — an den religiösen Fragen der Zeit, insbesondere an einer intensiven Erforschung der *internationalen Meditationsbewegungen.* Durch das starke Interesse in den nordischen Kirchen wird sich diese Analyse eine Zeitlang noch auf dem Programme des Instituts halten.

Hinzu kommt, daß das Institut die gemeinsame Verpflichtung der nordischen Kirchen einzuschärfen sich bemüht, wie sie in der Verhältnisbestimmung von *Gottesdienst* als *menschlicher Lebensform*, Gottesdienst und Alltag zum Ausdruck kommt. Sehr aufschlußreich für kontinentale Interessenten ist drittens die durch das Institut koordinierte Debatte über die Rolle von *Mann und Frau in einer neuen Gesellschaft.* Hier werden Vorstellungen und Lösungen angeboten, die sich auf mitteleuropäische Versuche an diesem Gegenstand außerordentlich fruchtbar auswirken könnten — wenn es den längst notwendigen breiten ökumenischen Kontakt zu den nordischen Kirchen gäbe.

Ich schließe mit einem Hinweis auf den Bericht einer Arbeitsgruppe, die der ökumenische Ausschuß der Schwedischen Kirche in Verbindung mit anderen ökumenischen Gremien in Schweden zu einer Untersuchung der kirchlichen Lage im Lande eingeladen hatte. Dieser Ausschuß hat drei Wochen hindurch verschiedene Gemeinden, Denominationen und Bis-

tümer besucht und das Ergebnis seiner Konsultationen und Beobachtungen in einem Rapport zusammengefaßt. Neben vielen negativen Zeichen sind hier die positiven besonders beachtenswert: Die Beobachtungsgruppe entdeckte Zeichen, wie kleine christliche Gruppen die Kluft zwischen den Menschen zu überbrücken imstande sind und das auch dort ausgeprägte Problem der Vereinsamung bekämpfen. Die örtliche christliche Gemeinschaft sucht sich daneben eine selbstverständliche Entsprechung in einer internationalen Solidarität. Neue und ganz vitale Gottesdienstformen, die von zeitgenössischen religiösen Erfahrungen ausgehen, sind imstande, die Freude des erlösten Gottesvolkes zum Ausdruck zu bringen. Das Streben nach einem neuen Lebensstil, der die Einstellungen der Christen gegenüber den sie umgebenden Sachwerten verändert, hat zu neuen Formen des Familienlebens geführt, auch zu dem Versuch, ein reines Konsumtionsdenken zu bekämpfen. Christen akzeptieren hier Menschen um ihrer selbst willen, nicht darum, was sie produzieren oder herstellen können. Schließlich ist die Kirche mit ihrem besonderen schwedischen Gesicht imstande, die Solidarität zwischen eigenen Gliedern und nichtkirchlichen Gruppen zu finden und zu stärken, indem beide die Verstärkung menschlicher Werte in der Gesellschaft anstreben.

Christen in Schweden schaffen, das ist jedenfalls die Auffassung der ökumenischen Besuchergruppe, eine Alternative zu der säkularisierten schwedischen Gesellschaft, indem sie eine Lebensweise demonstrieren, die die Begrenzungen dieser Gesellschaft überwinden hilft.

Das Jahrbuch ist wieder eine Fundgrube für Anregungen, die der eigenen ökumenischen Arbeit zugute kommen. Es ist außerdem der ständige Hinweis auf eine Fülle von Schätzen, die in nord- und mitteleuropäischer Kooperation gehoben werden müßten.

Hans Christoph Deppe

Ökumenische Bibliographie. Religionsunterricht, Religionspädagogik, Christliche Erziehung. Herausgegeben von W. F. Kasch. (Uni-Taschenbücher 555.) Ferdinand Schöningh, Paderborn 1976, XXIII + 348 Seiten. Kart. DM 21,80.

Der Bayreuther Theologe W. F. Kasch hat mit einem Mitarbeiterteam von 45 Theologen eine auf schulischen und kirchlichen Religionsunterricht bezogene Bibliographie erstellt, die vor allem gedacht ist für Studierende der Religionspädagogik, für Lehrer aller Schulgattungen, für Katecheten und Pfarrer (warum die Theologiestudenten nur in der Endgestalt des Pfarrers auftauchen, ist nicht ersichtlich) sowie für Jugend- und Erwachsenenbildner. Herausgeber und Mitarbeiter haben sich bemüht, in dieser Bibliographie die Verflochtenheit der den Religionsunterricht reflektierenden Religionspädagogik sowohl mit humanwissenschaftlichen Disziplinen (Pädagogik und Erziehungswissenschaft sowie deren Bezugswissenschaften Anthropologie, Psychologie, Soziologie, Philosophie) sowie mit allen theologischen Fachgebieten aufzuzeigen.

Die Bibliographie gliedert die erfaßte Literatur in neun Rubriken (1: Lexika, Handbücher, Zeitschriften, Dokumentation; 2: Geschichte der Katechetik und Religionspädagogik seit der Aufklärung; 3: Theorie und Praxis kirchlicher Erziehung und Unterricht; 4: Theorie des schulischen Religionsunterrichts; 5: Didaktik und Methodik des schulischen Religionsunterrichts; 6: Studiengänge für Religionspädagogen, Katecheten und Religionsfachlehrer; 7: Studium der theologischen Hauptdisziplinen; 8: Lehr- und Arbeitsmittel, Modelle und Medien für den kirchlichen und schulischen Religionsunterricht; 9: Religionspädagogische Institute, Forschungseinrichtungen u. a. Die Rubriken 2, 3 und 5 sowie die Rubrik 7 (hier nur die systematische Theologie) sind strikt konfessionell gegliedert, so daß derjenige, der

Literatur zur Christologie sucht, auf S. 177 acht katholische, auf S. 188 fünfzehn evangelische Titel, im didaktischen Teil (Rubrik 8, S. 245-248, nicht konfessionell gegliedert) weitere 56 Titel findet, von denen sich allerdings nur 15 Titel mit didaktischen Problemen befassen, so daß man sich fragt, warum die übrigen 41 Titel nicht schon in das Fach selbst eingerückt worden sind.

Die Auflistung zeigt, wie sehr die Bibliographie bezogen ist auf Fragestellungen, die sich aus der unterrichtlichen Situation stellen. Selbst wenn man geneigt ist, den Wert der Bibliographie in dieser Hinsicht hervorzuheben, so verbleiben Fragen, die um der Sache willen gestellt werden müssen:

1. Warum trägt der Band den hochtrabenden und irreführenden Titel „Ökumenische Bibliographie?" Weder erweist sich das „Ökumenische" als das die Bibliographie beherrschende Strukturprinzip — überall dort, wo es interessant wird, steht der konfessionelle Gesichtspunkt im Vordergrund! — noch steht die ökumenisch-theologische Diskussion (weder in der kirchlich-dogmatischen noch in der kirchlich-sozialethischen Gestalt) im Mittelpunkt des Literaturberichts; es kommt hinzu, daß die wichtigste ökumenisch-theologische Literatur (sowohl die kirchlich-dogmatische wie die kirchlich-sozialethische) noch nicht einmal verzeichnet wird, so als sei sie völlig belanglos. Wenn allerdings lediglich die konfessionelle Zugehörigkeit der die Literatur Sammelnden das Kriterium dafür abgegeben hat, daß diese Bibliographie den Namen „ökumenisch" trägt, dann besteht kein Grund, einer rein landwirtschaftlichen Bibliographie den Titel ökumenisch vorzuenthalten, sofern die diese Literatur Zusammenstellenden Katholiken und Protestanten sind. Kurz: eine der wohl entscheidenden Schwächen dieser Bibliographie liegt im Bereich des „Ökumenischen" (*deshalb* der Titel?).

2. Warum wird nur die Literatur deutschsprechender und ins Deutsche übersetzter Autoren genannt, so daß man nach der Berechtigung des Titels „Bibliographie" fragen kann? Gewiß spiegelt sich hier der in Deutschland festzustellende Provinzialismus derzeitiger religionspädagogischer, manchmal aber auch schon der theologischen Ausbildung. Hat aber eine Bibliographie die Aufgabe, eine vorhandene desolate Ausbildungssituation zu spiegeln, oder soll sie zum Thema relevante Literatur erfassen? Ist Literatur aber erst dann relevant, wenn sie von Deutschen geschrieben oder ins Deutsche übersetzt ist?

3. Warum werden die Bereiche der Kirchengeschichte, der Theologiegeschichte, der Dogmengeschichte, der christlichen Geistesgeschichte derart stiefmütterlich behandelt, daß noch nicht einmal die wichtigste Sekundärliteratur genannt wird? Warum wird – und das ist viel schlimmer, die Bibel, Luther und Calvin (S. 200f.; 227) ausgenommen – hier nicht auf eine einzige Quellenschrift auch nur eines einzigen bedeutenden Theologen aus der gesamten christlichen Tradition bis ins 19. Jahrhundert aufmerksam gemacht? Dürfen weder die Pfarrer und Lehrer noch die Schüler und Studenten sich mit den Quellen der christlichen Tradition vertraut machen? Eine repräsentative Auswahl aus diesem Bereich hätte den Wert dieser Sammlung dann erhöht, wenn man sich gleichzeitig dazu hätte entschließen können, das viele Nichtregistrierenswerte (wohlgemerkt *viel*, also ca. 3/4, und nicht: alles!) aus den Rubriken 3, 4, 5, 6 und teilweise 8 einfach ersatzlos zu streichen. Denjenigen, die die Literatur aus den Gebieten 1, 2, 7 und die die fachbezogene Sekundärliteratur aus 8 gesammelt haben, gebührt Dank für die Sammlung von so viel wichtiger Literatur, daß die Bibliographie insgesamt empfehlenswert bleibt.

Johannes Brosseder

Schon lange sind wir unseren Lesern wieder einmal einen Überblick über das ökumenische Gesamtgeschehen schuldig. Mit dem sachkundigen Bericht von Dr. Konrad Raiser, dem Stellvertretenden Generalsekretär des ÖRK, hoffen wir diese Lücke in befriedigender Weise gefüllt zu haben.

Noch viel zu wenig scheint uns bisher zum Bewußtsein gekommen zu sein, welche kirchenverbindende Rolle die Bibel in der Ökumene spielt. Der Beitrag von Siegfried Meurer gibt in dieser Hinsicht erhellende Aufschlüsse, die bis in unsere Gemeinden hinein bedacht werden sollten. – Dem immer noch ungeklärten und umstrittenen Phänomen der „ökumenischen Gottesdienste" wollen die Artikel von Albert Mauder (ev.-luth.) und Wilm Sanders (röm.-kath.) dienen. Wir stehen mit der Erörterung dieses Themas sicher noch ganz am Anfang.

Haben wir die Situation der Kirchen in den sozialistischen Ländern wirklich erfaßt und auch zu unseren westlichen Verhältnissen in Beziehung zu setzen vermocht? Das ist eine Frage, die sich angesichts der gerade auch von unseren Gemeinden verstärkt wahrgenommenen Ostkontakte immer wieder aufdrängt. Die ebenso ausgewogenen wie engagierten Ausführungen des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn, Professor Károly Pröhle, mögen dazu eine Hilfe sein.

Auf einen ganz anderen Bereich aktueller ökumenischer Verantwortung lenkt der epd-Redakteur K. Friedrich Schade den Blick. Sein Anliegen hat in den vergangenen Wochen auch die Politiker der westlichen Industrienationen erneut beschäftigt, ohne eine abschließende Lösung zu finden oder wenigstens ein klares Konzept erkennen zu lassen.

Für die gegenwärtigen Überlegungen zu einem panorthodoxen-panlutherischen Dialog ist die Untersuchung des griech.-orth. Mitarbeiters in der Ökumenischen Centrale, Dr. Athanasios Basdekis, über Entstehung und Verständnis der von der EKD mit der Orthodoxie geführten Theologischen Gespräche von besonderem Wert. Die historischen Linien werden hier zu Wegweisern in die Zukunft einer weiteren fruchtbaren Begegnung zwischen den Kirchen der Reformation und der Orthodoxie.

Die ev.-kath. Veröffentlichung „Kirchen auf gemeinsamem Wege" ist schon in H. 4/1977, S. 519 dieser Zeitschrift rezensiert worden. Die vielfältigen und kritisch zu bedenkenden Aspekte dieses Buches haben den Vorsitzenden des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, Professor H.-H. Wolf, zu der unter „Dokumente und Berichte" wiedergegebenen Stellungnahme veranlaßt, die zu einer weiteren intensiven Beschäftigung mit den behandelten Themen anleiten möchte.

Nach langjähriger Zugehörigkeit ist Bischof Dr. Wunderlich aus dem Herausgebergremium auf eigenen Wunsch ausgeschieden. Sein Nachfolger wurde der Bischof der EmK, Hermann Sticher.

Kg.

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt / Pastor Dr. Richard Boeckler, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt / KR Walter Böttcher, Jebensstraße 3, 1000 Berlin 12 / Pastor Dr. Armin Boyens, Auf dem Girzen 9, 5307 Wachtberg-Pech / Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Straße 74, 5330 Königswinter 51 / Pfarrer Lic. Dr. Hans Christoph Deppe, Philosophenweg 3, 3340 Wolfenbüttel / Pfarrer Traugott Forschner, Hintere Gasse 41, 7024 Filderstadt 1 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstraße 1, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz-Hechtsheim / Pastor Joachim Guhrt, Klapperstiege 13, 4444 Bentheim 1 / Prof. Dr. Lorenz Hein, Olshausenstraße 40-60, Neue Universität, 2300 Kiel / OKR Albert Mauder, Richard-Wagner-Straße 26, 3000 Hannover / Dr. Siegfried Meurer Hauptstätter Straße 55, 7000 Stuttgart 1 / Prof. Dr. Karoly Pröhle, Villány út 38. II. 1, Budapest XI, Ungarn / Pfarrer Dr. Konrad Raiser, ÖRK, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Dozent Pfarrer Wilm Sanders, Frauenthal 15, 2000 Hamburg 13 / K. Friedrich Schade, epd, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt / Prof. Dr. Hildegard Schaeder, Georg-Treser-Straße 38, 6000 Frankfurt / Pfarrer Dir. Dr. Ferdinand Schlingensiepen, Alte Landstraße 121, 4000 Düsseldorf-Kaiserswerth / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Am Büchsenackerhang 48, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen / Pfarrer Martin Schüz, Kurrerstraße 40, 7410 Reutlingen 1 / Prof. D. Hans-Heinrich Wolf, Haarkampstraße 19, 4630 Bochum.

neu



Der Mensch auf der Suche nach seiner Identität

Textauswahl für die Sekundarstufe II

von Hubert Fein und Reinhold Schwab.
192 Seiten, kart. ca. DM 20,—. Best.-Nr. 53530

Das Problem wird zunächst von einem mehr theoretischen Ansatz her angegangen, von der Philosophie, Theologie, Psychologie und Soziologie. In die Problemzusammenhänge der einzelnen Gebiete führen ausführliche Kapiteleinleitungen ein, an die sich das Textmaterial anschließt. Der Zugang zur Praxis wird versucht durch autobiographische Zeugnisse und Hinweise auf Haltungen und Einstellungen im Alltag und durch Hinführung zur Meditation. Hierzu dient die Diareihe zum Thema „Gläubige Identität".
Die Diareihe geht aus von allgemein menschlicher Symbolik zur Identität und führt hin zu christlichen Symbolen.

Diareihe: 20 Farbdias, ca. DM 30,—. Best.-Nr. 61051

Christliche Soziallehre:

Johannes Schwarte

Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht

Einführung
in die christliche Gesellschaftslehre
mit systematischer Textauswahl.

1977. 339 Seiten, kart. DM 28,—.
Best.-Nr. 78281

Werner Harth

Christlicher Dienst an der Welt

Dokumente kirchlicher Soziallehre der Gegenwart.

1977. 192 Seiten, kart. DM 19,80.
Best.-Nr. 53500

Fordern Sie unseren ausführlichen Sonderprospekt an.

Schöningh
Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, D-4790 Paderborn

Einleitung

Am 23. August 1948 wurde der Ökumenische Rat der Kirchen in Amsterdam gegründet. Die 30. Wiederkehr dieses Tages ist für sich genommen kein Anlaß zum Feiern, kein automatischer Grund für ein Jubiläum, erscheint vielmehr als Zufälligkeit des Kalenders. Andererseits sind dreißig Jahre, die man früher einmal als ein Menschenalter bezeichnete, eine Zeitspanne, die den Wechsel der Generationen umgreift, die Gründer und Gestalter von den Erben und künftigen Sachwaltern abgelöst sein läßt. Das bewirkt aufgrund des Wandels in Kirche und Welt auch veränderte Methoden, neue Zielsetzungen, Leitgedanken und Trends, unvermeidlich aber auch Krisen, Kritik und Korrekturen. Von alledem in diesem Heft etwas einzufangen und zur Diskussion zu stellen, galt unser Bemühen. Es kann sicher nur ein unvollständiger Versuch, ein bescheidener Anstoß zum weiteren Nachdenken sein über das, was wir den ökumenischen Auftrag in unserer Zeit nennen – zu dem wir doch auch durch dieses Heft ein wenig Mut machen möchten.

Hanfried Krüger

Die Eiserne Ration im Leben des Ökumenischen Rates der Kirchen

VON WILLEM A. VISSER 'T HOOFT

Am Anfang der Botschaft, die die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1948 in Amsterdam einstimmig angenommen hat, steht der Satz: „Wir preisen Gott den Vater unseres Herrn Jesus Christus, daß Er die verstreuten Kinder Gottes sammelt ..." Damit wird ausgesprochen, daß das klassische biblische Thema von der Sammlung des Gottesvolkes das eigentliche Thema der ökumenischen Bewegung ist, so wie sie im Ökumenischen Rat verkörpert werden soll. Diese biblische Thematik hat vier Aspekte.

1. *Gott sammelt*

Im Alten Testament bedeutet Zerstreuung Unheil und Gericht; Sammlung Heil und Gnade. Das Volk wird immer wieder gewarnt, daß es zerstreut werden wird, wenn es seiner Berufung untreu wird. Aber gleichzeitig darf es die Verheißung hören, daß Gott es aus allen Völkern versammeln wird (Dtn 30,3 – Jer 32,37). Der Prophet Ezechiel beschreibt das Sammeln Gottes als das Werk des Hirten, der seine Herde zusammensucht: „Aus fremden Ländern und Völkern hole ich sie heraus, sammle sie und bringe sie in ihre Heimat zurück" (Ez 34,13). So ist es begreiflich, daß im Achtzehnbittengebet gebetet wird: „Gepriesen bist du Herr, der seines Volkes Zerstreute sammelt."

Wie wird die Sammlung durchgeführt werden? Ezechiel antwortet mit der Verkündigung, daß Gott einen einzigen Hirten einsetzen wird, der für das Volk sorgen wird wie einst Gottes Diener David.

2. *Der einzige Hirte*

Im Neuen Testament spielt das klassische Sammlungsthema eine wichtige Rolle. Denn nun ist die kritische Zeit gekommen, in der der einzige Hirte seine große Sammlungsaktion durchführt. Er sagt: „Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut". Alle müssen sich entscheiden, ob sie zur Herde des guten Hirten gerechnet werden wollen. Wenn sie nein sagen, so werden sie mitverantwortlich für die große Zerstreuung, die in der Welt herrscht. Der Weg der Sammlung ist der Weg zum Kreuz. Der Evangelist Johannes hat das scharf formuliert: „Jesus sollte für das Volk sterben und nicht für das Volk allein, sondern damit er auch

die zerstreuten Kinder Gottes zusammenbrächte" (11,52). Denn am Kreuz wird die Feindschaft besiegt: Feindschaft zwischen Gott und Mensch und zwischen Menschen, die immer wieder die Zerstreuung der Menschen veranlaßt hat.

Daß Jesus der einzige Hirte ist und wir nur mit Ihm wirklich sammeln können, ist die zentrale gemeinsame Überzeugung, die die ökumenische Bewegung trägt.

3. *Vor den vier Winden her*

Im Neuen Testament hat die Sammlung die Dimension der Universalität. „Nicht nur für das Volk allein" hörten wir. Das heißt nicht: ohne Israel, aber Israel zusammen mit Menschen aus manchen anderen Völkern, versammelt „von den vier Winden her" (Mk 13,27). Denn der einzige Hirte ist der königliche Hirte, vor dem beim Weltgericht „alle Völker versammelt werden" (Mt 25,32). Und er hat „andere Schafe", die nicht aus dem Stalle (Israel) sind, die er auch führen muß (Joh 10,16). Die große Sammlung ist also nicht ein Versuch, einige wenige fromme Seelen zu erlösen, sondern ein Versuch, die ganze Menschheit zu retten. Sammeln mit Jesus heißt Solidarität mit denjenigen Menschen in Not, die er seine geringsten Brüder nennt.

4. *Eine Herde*

Es geht darum, daß das Volk Gottes so gesammelt wird, daß es wirklich darstellt, was der Sinn seiner Berufung ist: das eine, mit Gott versöhnte, innerlich harmonische Volk zu werden, in dem die Spannungen und Gegensätze der Welt überwunden sind. Irgendeine unsichtbare Einheit genügt nicht. Wenn Ezechiel von der einen Herde spricht, ringt er um die konkrete Einheit von Israel. Wenn Johannes von der Sammlung der zerstreuten Kinder spricht, sagt er ausdrücklich: „daß Er (Jesus) die zerstreuten Kinder Gottes *in Eins* zusammenbrächte". Luther hat diese Worte „eis Hen" nicht übersetzt. Er hat, wie auch Übersetzer in anderen Sprachen, wohl gemeint, daß das Wort zusammenbringen deutlich genug ist. Aber muß man nicht fragen, ob zusammenbringen notwendig Einheit schafft? Es scheint mir wichtig, daß der Evangelist stark unterstreicht, daß es nicht geht um irgendeine Sammlung, sondern um diejenige, die echte und tiefe Gemeinschaft bringt. Im hohepriesterlichen Gebet wird die Einheit der Jünger Christi beschrieben als Einheit, die die Welt überzeugt, daß Gott Jesus gesandt hat. Die Einheit muß also festgestellt werden können. Sie darf keine abstrakte Idee bleiben.

Für Paulus ist die Einheit der Kirche notwendige Konsequenz der Tatsache, daß Christus der einzige Herr ist. Wenn Christen voneinander getrennt sind, so ist das eigentlich eine Absurdität. „Ist Christus zerteilt?" (1 Kor 1,13) Es ist interessant, daß wichtige Manuskripte (Codex Sinaiticus und andere alte Zeugen) das

Wort von Jesus im Lukasevangelium über die Sammlung in dieser Form bringen: „Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut *mich*". Denn da finden wir die gleiche Identifikation von Christus mit seiner Jüngerschaft.

Daß die Kirche nach ihrem Wesen ein Leib ist, bedeutet nun aber nicht, daß ihre Einheit Uniformität ist.

Im Gegenteil! Paulus benützt gerade das Bild vom Leib, um die Verschiedenheit der Ämter und der Gnaden zu betonen. Die Aufgabe der ökumenischen Bewegung ist es zu entdecken, wie Einheit und Vielfältigkeit zusammengehen können. Die vollkommene Einheit wird die Kirche hier auf Erden nicht erreichen. Sie gehört zum Reiche Gottes. Darum betet die junge Gemeinde: „Denn wie dieses Brot zerstreut war auf den Bergen und nun zusammengebracht ist zu einem, so werde die Gemeinde zusammengebracht von den Enden der Erde in Dein Reich" (Didache 9,4). Wer aber so betet, wird jetzt alles tun, um hier und jetzt mit Christus zu sammeln und gegen die Zerstreuung der Christen zu kämpfen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen 1948—1978

VON ERNEST A. PAYNE

Vor dreißig Jahren, am 23. August 1948, wurde in der Concertgebouw in Amsterdam der Ökumenische Rat der Kirchen gebildet. 147 Kirchen aus 44 Ländern waren vertreten. Der Entschluß, einen Rat zu bilden, um die Arbeit der beiden weltweiten Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum weiterzuführen, wurde im Jahre 1937 gefaßt. Die Durchführung des sorgfältig ausgearbeiteten Planes wurde dann durch den Zweiten Weltkrieg verzögert. Der Antrag von Dr. Marc Boegner, „die Konstituierung der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen als erfolgt zu erklären und hiermit zu vollziehen, in Übereinstimmung mit der 1938 in Utrecht entworfenen und von den Kirchen gebilligten Verfassung", wurde an diesem Montagmorgen in Amsterdam einstimmig angenommen. Dr. Geoffrey Fisher (Erzbischof von Canterbury), der den Vorsitz führte, behandelte den Antrag schnell und entschlossen. Er fand stürmischen Beifall. Dann erhoben sich die 350 Delegierten, ihre Vertreter und die vielen anderen Anwesenden schweigend zum Gebet.

Ein weitreichender Beschluß war gefaßt worden. Der ökumenische Veteran John R. Mott und der junge D. T. Niles hatten am vorhergegangenen Tag in

einem tief bewegenden Gottesdienst in der Nieuwe Kerk gesprochen. Auf einer Sitzung am Abend war die Versammlung darauf hingewiesen worden, was hinter dem Beschluß stand, den sie kurz darauf zu fassen hätte, während Dr. John Mackay, der Vorsitzende des Internationalen Missionsrates, die Tatsache unterstrichen hatte, daß „die christliche Kirche, um eine wahre Kirche zu sein, sowohl missionarische wie auch anbetende Kirche sein muß".

All dies geschah vor dreißig Jahren. Eine Generation ist inzwischen abgetreten, und die Weltszene ist eine völlig andere. Welches Urteil sollte man über den Ökumenischen Rat der Kirchen fällen? Was hat er erreicht? Wie steht es mit seiner Zukunft?

Zunächst ist festzuhalten, daß der Ökumenische Rat immer noch existiert und ein sehr viel größeres und repräsentativeres Organ ist, als es 1948 der Fall war. Die meisten in Amsterdam Anwesenden kamen aus Westeuropa oder Nordamerika. Es war dem Ökumenischen Rat gelungen, die Unterstützung des Ökumenischen Patriarchats und das Wohlwollen der größeren nichtchalzedonischen orthodoxen Kirchen zu gewinnen. Doch das Moskauer Patriarchat, gefolgt von den anderen orthodoxen Kirchen Osteuropas, hielt sich zurück. Der Südliche Baptistenkonvent, eine der größten Organisationen in den Vereinigten Staaten, lehnte es ebenfalls ab, im Ökumenischen Rat vertreten zu sein. Der Vatikan blieb ihm ganz entschlossen fern. In einer bezeichnend kraftvollen Rede sagte Professor Karl Barth den Delegierten, daß sie froh sein sollten, daß die Aufforderung zum Beitritt nicht von allen angenommen worden wäre; sonst hätten sie womöglich geglaubt, daß der Turm, den sie gebaut haben, tatsächlich bis in den Himmel reicht. Ein Gefühl der Erfüllung und der Hoffnung herrschte vor; doch es konnte die Ungewißheit darüber nicht gänzlich zerstreuen, was eine so mannigfaltige christliche Gesellschaft gemeinsam unternehmen und erreichen kann.

In den dreißig Jahren hat die Mitgliederzahl ständig zugenommen. Jede neue Vollversammlung hatte eine erhebliche Zunahme zu verzeichnen. Bis zur Vollversammlung von Evanston (1954) waren die 147 Mitgliedskirchen auf 174 angewachsen. In Neu-Delhi (1961) waren es 197, in Uppsala (1968) 235, in Nairobi (1975) 286. Doch bloße Zahlen können nicht in angemessener Weise den Wandel aufzeigen, der sich vollzogen hat. Auf der Vollversammlung in Neu-Delhi trat das Moskauer Patriarchat zusammen mit den orthodoxen Kirchen Rumäniens, Polens und Bulgariens dem Ökumenischen Rat bei. 1962 folgten die Orthodoxe Kirche von Georgien und die Baptisten der UdSSR und Ungarns. Von kaum geringerer Bedeutung war der Beitritt von elf afrikanischen Kirchen, drei Kirchen aus dem Pazifik und zwei Pfingstkirchen aus Chile. Nach einer Konferenz in Cottesloe/Südafrika (1960), auf der die Vertreter

des Ökumenischen Rates entschieden Stellung gegen das System der *Apartheid* bezogen, traten die Niederländisch-Reformierten Kirchen Südafrikas aus dem ÖRK aus. Die einzigen anderen Mitgliedskirchen, die ausgetreten sind, sind die Baptistenunion von Schottland und aus den USA der Baptistenkonvent des Siebenten Tages; allerdings ist auch die Verbindung zu den fünf Kirchen in China, die in Amsterdam vertreten waren, verlorengegangen. Die volle Integration des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen wurde in Neu-Delhi vollzogen; fünf offiziell ernannte katholische Beobachter waren anwesend. Diese entscheidenden Entwicklungen wurden durch Erweiterungen der Basis gefördert: eine Bezugnahme auf die Heilige Schrift wurde hinzugefügt, und die trinitarische Aussage wurde expliziter formuliert.

Wie sehr sich die Zusammensetzung des Ökumenischen Rates in ihrem Wesen geändert hatte, fiel auf der Vollversammlung in Uppsala noch mehr ins Auge. Die meisten der zwischen 1961 und 1968 neu aufgenommenen Mitglieder waren ehemals abhängige „Junge Kirchen" in Asien und Afrika; doch es waren auch andere darunter. Die Kategorie der „angeschlossenen Mitglieder" mußte eingeführt werden für Kirchen mit weniger als 10000 Gliedern. Der ÖRK wurde im Laufe der Zeit zu einer immer echteren Verkörperung der christlichen Kräfte in aller Welt. Der Kommentar einer schwarzen Amerikanerin nach Uppsala war jedoch nicht ungerechtfertigt: „Die Weltbevölkerung ist größtenteils jung, größtenteils farbig, besteht zur Hälfte aus Frauen und größtenteils nicht aus Geistlichen. Die Teilnehmer an der Vollversammlung waren größtenteils Weiße, nur 9 Prozent waren Frauen und der größte Teil waren Geistliche." 1965 war eine Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates gebildet worden. Ihre Diskussion über gemeinsame Anliegen hatte eine sehr viel stärkere römisch-katholische Präsenz in Uppsala zur Folge. Pater Tucci vom Vatikanischen Sekretariat für die Einheit der Christen hielt einen der Hauptvorträge. Vierzehn delegierte Beobachter waren anwesend und konnten an den Diskussionen in den Sektionen teilnehmen. Die Vollmitgliedschaft von römischen Katholiken in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wurde gebilligt. Von den neuen Zentralausschußmitgliedern mußten schätzungsweise 42 Prozent als „westliche Weiße" eingestuft werden, während 28 Prozent Angehörige östlich-orthodoxer Kirchen waren und 30 Prozent aus der Dritten Welt kamen.

Sieben Jahre später, auf der Fünften Vollversammlung in Nairobi, war die Anzahl der Vertreter aus der Dritten Welt noch größer. Zu den neuen Mitgliedern zählte die Kirche Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu, eine der größten unter den zahlreichen unabhängigen afrikanischen Kirchen. Fast 25 Prozent der 676 Delegierten waren Frauen. Fast 80 Prozent der

Delegierten hatte an keiner der vorhergehenden Vollversammlungen teilgenommen. Die Gottesdienste waren spontaner und verbindender. Die Einheit der Kirche wurde in Beziehung zur Einheit der Menschheit gesehen. Man sah die Notwendigkeit eines Dialogs mit Vertretern anderer Glaubensüberzeugungen.

Daß diese frappierenden Veränderungen sich mit so geringen Spannungen vollzogen haben, muß als eine beachtliche Leistung eingeschätzt werden. Die Verteilung der Sitze in der Vollversammlung und bei den Wahlen zum Zentralausschuß (ursprünglich 90, jetzt maximal 150) und zum Exekutivausschuß (anfangs 12 zuzüglich der Amtsträger des Zentralausschusses, jetzt 16) ist natürlich gründlich durchdacht. In Evanston war beschlossen worden, daß die 6 Mitglieder des Präsidiums nicht wiederwählbar sein sollten. Der Nominierungsausschuß, der mit der schwierigen Aufgabe betraut war, das konfessionelle und geographische Gleichgewicht zu gewährleisten, übersah zunächst in Uppsala den einen Sitz im Zentralausschuß, der für einen Vertreter der Heilsarmee vorgesehen war, und ließ den schwarzen Amerikanern nur eine unangemessene Vertretung zukommen. Doch diese Angelegenheiten wurden ohne ernsthafte Schwierigkeiten bereinigt. Im Stab und in den Ausschüssen besteht die Tendenz einer unzureichenden Repräsentation der Orthodoxen; doch auch hier ist man dabei, Abhilfe zu schaffen. Zahlen können nicht das einzige Kriterium sein.

Der Ökumenische Rat kann sich glücklich preisen für die, die bereit sind, ihm zu dienen. Denn er ist ein Organ, dessen eigentliches Wesen in traditionellen theologischen oder ekklesiologischen Begriffen nicht eindeutig definiert werden kann. Mit seinem Symbol, dem Schiff, hat er sich auf die Fahrt in unbekannte Meere begeben, einem Endziel entgegen, das nur undeutlich erkennbar ist. Einem modernen Schriftsteller zufolge ist die Geschichte der Vereinten Nationen eine Geschichte „der moralischen Feigheit, der Zaghaftigkeit, der Dummheit, der Käuflichkeit und der bürokratischen Pfuscherei seitens der leitenden Beamten der UNO". Ob dieses Urteil im Blick auf die UNO nun in irgendeiner Weise der Wahrheit entsprechen mag oder nicht, so kann man doch getrost behaupten, daß man dem Ökumenischen Rat und seinen Mitarbeitern einen derartigen Vorwurf nicht machen kann. Als man Dag Hammarskjöld einmal nach der Gestalt der kommenden Dinge fragte, antwortete er: „Wir haben keinerlei Vorstellung davon, wie die internationale Gesellschaft von morgen aussehen wird. Wir können nur das tun, was uns heute möglich ist, um in einem pragmatischen Sinne Lösungen für die Probleme zu finden, so wie sie sich jeweils stellen, und dabei versuchen, die Richtung nicht aus den Augen zu verlieren; und dann werden wir später sehen, was daraus wird." Etwas Ähnliches muß über den Ökumenischen Rat der Kirchen und die Ziele gesagt werden, auf die man sich in Amsterdam geeinigt hat – „gemeinsames Handeln der

Kirchen" und „die Stärkung des ökumenischen Bewußtseins unter den Mitgliedern aller Kirchen" zu fördern.

Kirchenführer haben sich neben ihrer ohnehin schon schweren Verantwortung zur Teilnahme an Tagungen in verschiedenen Teilen der Welt bereitgefunden, gewöhnlich zu einer Zeit, die sonst dem Urlaub vorbehalten war. Abfällige Bemerkungen über interkontinentales Reisewesen sind unwürdig und fehl am Platze; denn Geschäftsleute und Politiker erkennen heutzutage, wie entscheidend in der modernen Welt persönliche Kontakte und eine breitangelegte Planung sind, die sich auf die Kenntnis der unterschiedlichen wirtschaftlichen und kulturellen Situationen in den verschiedenen Ländern gründen. In einem ungeheuren Ausmaß hat freiwilliger Dienst seitens vielbeschäftigter Leute, bekannter und unbekannter und aus vielen Rassen, zur Ausweitung der Aktivitäten des Ökumenischen Rates beigetragen.

Die Mitarbeiter in Genf, die dieses aufregende Unternehmen leiten und selbst daran teilhaben, müssen in der künstlichen Atmosphäre einer internationalen Stadt leben, und sie und ihre Familien bringen erhebliche Opfer. Genf war zu Beginn der richtige Ort für den Sitz des ÖRK, und trotz der laufenden finanziellen Schwierigkeiten hat sich bisher kein passenderer oder befriedigenderer Ort angeboten. Der erste Generalsekretär, Dr. W. A. Visser 't Hooft, der 1937 vom Vorläufigen Ausschuß ernannt worden war und bis 1966 im Dienst stand, war ein Mann mit hervorragenden persönlichen, theologischen und sprachlichen Gaben, der ein Empfinden für die sich wandelnde intellektuelle und religiöse Atmosphäre hatte und fähig war, bei Menschen vieler Rassen und Traditionen Vertrauen zu erwecken. Die schwerste innere Krise in den letzten dreißig Jahren machte der ÖRK durch, als für Dr. Visser 't Hooft die Zeit gekommen war, in den Ruhestand zu treten. Daß diese Krise überwunden wurde, war ein Zeichen verstärkter Loyalität gegenüber dem Rat und seinen Zielen. Dr. Eugene Carson Blake übte das Amt unter schwierigen Verhältnissen in den folgenden sechs Jahren aus. Es war dies eine Periode des Übergangs und der Einstellung auf neue Kräfte, die sowohl in der säkularen Welt als auch in den Kirchen am Werke waren. 1972 berief der Ökumenische Rat Dr. Philip Potter, einen gebürtigen Westindier, zum Generalsekretär. Im Jugendreferat des Ökumenischen Rates und als Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation hatte er schon seine Fähigkeit bewiesen. Der Posten des Generalsekretärs ist ein sehr anspruchsvoller Posten, doch es hat durch all die Jahre hindurch nie an begabten Kollegen gefehlt, die mit ihm die leitenden Posten ausgefüllt haben.

Im Bereich von Glauben und Kirchenverfassung haben die Weltkonferenzen von Lund (1952) und Montreal (1963) die vorhergehenden theologischen Diskussionen zu dem Punkt geführt, wo man sich darin einig wurde, daß das

Katalogisieren und Untersuchen von Übereinstimmungen und Verschiedenheiten nicht mehr so wichtig war wie die gemeinsame Erforschung bestimmter Themen und eine klarere Definition dessen, was christliche Einheit zur Folge haben muß. Es herrschte ein hinreichendes gegenseitiges Vertrauen und Verständnis, um das zu unternehmen. Die in Neu-Delhi angenommene Erklärung über „Die Einheit, die wir suchen", ist jetzt durch den Bericht „Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt" ergänzt worden, ein Bericht, aus dem das große Maß an gemeinsamer Überzeugung unter den Theologen ersichtlich ist. Eine Reihe von Kirchenunionen sind in verschiedenen Teilen der Welt gebildet worden. Es gab wohl Enttäuschungen und Versäumnisse, doch die alltäglichen Beziehungen haben sich fast überall verwandelt. Die konfessionellen Weltbünde haben sich dem Ökumenischen Rat enger angeschlossen und Gespräche untereinander und mit Rom in Gang gesetzt.

Im Bereich des Praktischen Christentums mußte der Ökumenische Rat seinen Schwerpunkt, der anfangs auf den politischen und wirtschaftlichen Problemen Europas und Nordamerikas lag, verlagern, um sich den neuen Herausforderungen zu stellen, die aus Asien, Afrika und Lateinamerika kamen.

Radikales Sozialdenken äußerte sich auf der Konferenz für Kirche und Gesellschaft im Jahre 1966; die gesamten Aktivitäten des ÖRK sind tiefgreifend davon beeinflußt worden. Eine weitere spezialisierte Konferenz ist für 1979 geplant; dort soll die Möglichkeit geboten werden, den Beitrag des christlichen Glaubens wie auch der Wissenschaft und der Technologie zum Kampf für eine gerechte und verantwortbare Gesellschaft zu untersuchen und einige neue ethische Fragen zu behandeln, die sich in diesem Zusammenhang ergeben. Während der letzten dreißig Jahre hat der Ökumenische Rat immer ein Sensorium für neue wirtschaftliche und ökologische Probleme gehabt, und dies mindestens so früh – und oft früher – als die öffentliche Meinung im allgemeinen.

Zur Zeit der Amsterdamer Vollversammlung hatten die Kirchen sich schon auf drei Bereiche gemeinsamen Handelns geeinigt und entsprechende Organe zur Durchführung dieser Vorhaben gebildet. Diese Organe wurden zum Bestandteil der neuen Organisation. Es handelte sich um den Christlichen Wiederaufbau in Europa, die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (KKIA) und das Ökumenische Institut in Bossey. Der Krieg hatte eine Spur der Zerstörung in ganz Zentraleuropa hinterlassen. Es gab Millionen von Flüchtlingen und Heimatlosen. Die Vollversammlung von Amsterdam schuf die Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst. Was diese Abteilung in den letzten dreißig Jahren getan hat, muß als eine der hervorragenden Leistungen des ÖRK angesehen werden. Von Europa ausgehend, dehnte sie ihren Wirkungsbereich bis zum Nahen Osten und nach Nordafrika

aus. Binnen kurzem leistete sie Hilfe bei Naturkatastrophen und Notsituationen in fast allen Teilen der Welt. Die Hilfe in Gestalt von großen Geldsummen, die der Abteilung von christlicher Seite und von der allgemeinen Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt wurden, sollte nicht nur im Sinne von Geld und Waren gewertet werden. Wie ein russischer Schriftsteller es einmal ausgedrückt hat: „Brot für mich selbst ist eine materielle Sache. Brot für meinen Bruder ist eine geistliche Sache". Die politischen und wirtschaftlichen Veränderungen, die sich in Asien, Afrika und Südamerika vollzogen haben, werfen jedoch neue Probleme auf. Die Beziehungen zu den Missionsgesellschaften und zu den Empfängern von Hilfeleistungen mußten neu durchdacht werden. Schon in Evanston setzte der ÖRK eine Studie über „Gebiete raschen sozialen Umbruchs" in Gang. Jetzt ist eine Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft mit Sitz in den Niederlanden gebildet worden; ihr Ziel ist es, zu niedrigen Zinsen Geld für Projekte zu verleihen, die die ärmere Bevölkerung der Dritten Welt nur schwer ohne fremde Hilfe durchführen kann. Leider stößt dieses kühne Unternehmen der Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst auf eine Reihe gesetzlicher Hindernisse seitens der Behörden in einigen Ländern, von denen Hilfe zu erwarten wäre.

Die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten hat versucht, dem Stab und den Ausschüssen des Ökumenischen Rates in ihren Stellungnahmen gegenüber Regierungen und anläßlich aktueller Ereignisse und Krisen Wegweisung zu geben – eine großartige und heikle Aufgabe. In mehr als einem Land und auf mehr als einem Kontinent sind Kirchenführer ins Gefängnis gesetzt worden; man hat um ihretwillen Protest eingelegt, manchmal mit Erfolg, manchmal ohne. Als die Vereinigten Staaten unter dem Einfluß der McCarthy-Ideologie der Delegierten aus der Tschechoslowakei und Ungarn die Teilnahme an der Vollversammlung von Evanston zu verweigern drohten, mußte eindeutig Position bezogen werden. Als D. Günther Jacob seitens der Deutschen Demokratischen Republik daran gehindert wurde, an der Vollversammlung in Neu-Delhi teilzunehmen, mußte Protest eingelegt werden. Die dreißig Jahre, um die es sich hier handelt, begannen mit dem Kalten Krieg zwischen der UdSSR und dem Westen sowie der Errichtung weiterer kommunistischer Regime in Osteuropa. Dazu kamen der Bau der Berliner Mauer und erfolglose Abrüstungs- und Entspannungsversuche, der Krieg in Korea, die Vertreibung der Holländer aus Ostindien und der Franzosen aus Indochina, der sich endlos hinziehende Konflikt in Vietnam, das Ende der Kolonialära in Afrika – das sich stellenweise friedlich, aber in seinen Endphasen auf dem Wege bewaffneten Konflikts vollzogen hat –, der unterdrückte Aufstand in Ungarn 1956, der Bürgerkrieg in Nigeria und die Invasion der Tschechoslowakei durch die Streit-

kräfte der UdSSR 1968, die vielen Jahre bitteren religiösen und sozialen Konflikts in Nordirland, der Kampf der schwarzen Bevölkerung der Vereinigten Staaten um volle Bürgerrechte und die zunehmende Besorgnis überall in der Welt angesichts der an Männern und Frauen verübten Verletzung der Menschenrechte, wie sie 1948 in der UNO-Erklärung festgelegt worden sind, und mit all dem einhergehend der Gebrauch von Gewalt seitens einzelner und die Anwendung neuer Foltermethoden. Christen vieler Traditionen sind unvermeidlich mithineingezogen worden in das, was in den letzten drei Jahrzehnten in der Welt geschehen ist. Die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten hat wohl bis heute unter fähiger Leitung gestanden, doch ihre finanziellen Mittel waren kaum angemessen, um den an sie gestellten Anforderungen gerecht zu werden. Einige der Erklärungen des Ökumenischen Rates zu internationalen Angelegenheiten mögen vage und wirkungslos gewesen sein; doch keine ist leichtfertig zustande gekommen. Christen werden unvermeidlich durch die Gesellschaft und die Kultur beeinflußt, in der sie leben; doch in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates versuchen sie, zu einer christlichen Beurteilung der Tagesereignisse zu kommen. In Amsterdam diskutierten Joseph Hromádka aus Prag und John Foster Dulles aus den USA öffentlich das Ost-West-Problem. Von 1958 an mußte die KKIA sich entscheiden, welche Art von Kontakten zur Christlichen Friedenskonferenz und zu anderen Organisationen unterhalten werden sollte, die im Bereich internationaler Beziehungen tätig sind.

Das Ökumenische Institut in Bossey wurde 1946 dank einer großzügigen Schenkung von John D. Rockefeller jun. gegründet. Es hat sich als ein wertvolles Studien-, Ausbildungs- und Konferenzzentrum erwiesen. Es steht in Verbindung zur Universität von Genf und der Zentrale des Ökumenischen Rates, die eine wachsende Bibliothek und eine Sammlung ökumenischer Dokumente hat, die zunehmend an Bedeutung gewinnt.

Wenn Neu-Delhi als die bedeutsamste Vollversammlung seit Amsterdam eingeschätzt werden muß, dann muß Uppsala als die schwierigste und am meisten umstrittene angesehen werden. Sie tagte in einem langen, heißen Sommer, in dem die Vereinigten Staaten von Bürgerrechtsunruhen und Paris und Berlin von Studentenunruhen heimgesucht wurden. Dr. Franklin Clark Fry, der seit Evanston Vorsitzender des Zentralausschusses war, starb unerwartet einige Wochen vor Beginn der Vollversammlung. Beide Seiten im damals in Nigeria wütenden Bürgerkrieg waren durch aufrichtige, in ihrem Lande führende Christen vertreten; es war ihnen unmöglich, sich in den damit zusammenhängenden Fragen zu einigen. Die Sektion der Vollversammlung, die die „Erneuerung in der Mission" zum Thema hatte, empfand es als schwierig, einen Bericht zu verfassen. Es gab wertvolle Vorbereitungsarbeiten über die missionarische Struktur der

Gemeinde, den Gebrauch der Bibel in der Evangelisation und verwandte Themen; trotzdem gelang es der Vollversammlung nicht, die Spannung zwischen dem Evangelium der persönlichen Bekehrung und dem Evangelium der sozialen Verantwortung, zwischen geistlichem Hunger und physischem Hunger zu lösen. In den letzten zehn Jahren sind die beiden Schwerpunkte sich sehr viel näher gerückt.

Präsident Kaunda aus Sambia, Barbara Ward und James Baldwin, die zu den Hauptrednern gehörten, überzeugten die Vollversammlung in Uppsala davon, daß Rassendiskriminierung und -konflikt eine zunehmende Bedrohung darstellen, daß gewaltige wirtschaftliche und strukturelle Veränderungen in der Gesellschaft notwendig sind, wenn es eine friedliche Weltentwicklung geben soll, und daß von der Art und Weise, in der die Menschheit sich dem wissenschaftlichen und technologischen Fortschritt gegenüber verhält, menschliche Grundwerte betroffen werden. Ein Studien- und Aktionsprogramm, das die Beseitigung des Rassismus zum Ziele hat, wurde beschlossen. Eine Konferenz in London, die sowohl durch die politische Linke als auch durch die politische Rechte Unterbrechungen erlitt, bereitete den Weg für die Beschlüsse, die der neue Zentralausschuß auf seiner Sitzung in Canterbury 1969 fassen sollte. Dazu gehörte die Errichtung eines Sonderfonds, aus dem Organisationen, die der Rassendiskriminierung und -ausbeutung entgegenwirken, Zuwendungen für humanitäre und Bildungszwecke erhalten können. Als im August 1970 ein erster solcher Zuschuß gewährt wurde, stellte sich sofort heraus, daß die normalen Gemeindeglieder in den Kirchen, vor allem in Großbritannien und Deutschland, ungenügend informiert und vorbereitet worden waren. Eine kritische Reaktion aus Südafrika und Rhodesien war unvermeidlich, da einige der Zuwendungen an verbotene Organisationen gingen. Das Programm hat auch weiterhin zu Kontroversen geführt, zumal die Situation im Südlichen Afrika noch komplizierter und gefährlicher geworden ist. Die Kritik an der Rolle des Ökumenischen Rates war oft auf Mißverständnissen im Blick auf die Herkunft, das Ausmaß und den Zweck der Zuwendungen begründet. Die Befürworter des Programms sind je länger je mehr davon überzeugt, daß es der Zeit angemessen ist. Es hat viele schwarze Christen darin bestätigt, daß der Anspruch der Machthaber, mit ihrer Politik und ihren Methoden, die christliche Zivilisation zu verteidigen, von den meisten Christen in der westlichen Welt zurückgewiesen wird.

Die Vollversammlung von Nairobi hat das Programm gutgeheißen. Doch die Kontroverse darum wirft ein bezeichnendes Licht auf viele der Probleme, mit denen der Ökumenische Rat der Kirchen sich heute auseinandersetzen muß. Der ursprüngliche Enthusiasmus und die übertriebenen Erwartungen der ersten Jahre

mußten einer nüchterneren Einschätzung der Möglichkeiten weichen und einer Betrachtungsweise Raum geben, die realistischer ist im Blick auf Einheit und Mission, auf kirchliche Beziehungen und christlichen Dienst und auch im Blick auf das Verständnis des Heils, sei es das Heil des einzelnen oder der Gemeinschaft. Ein eingehenderes Nachdenken darüber, was unter Heil zu verstehen ist, begann mit der Konferenz von Bangkok, die 1973 von der Kommission für Weltmission und Evangelisation einberufen wurde; förderlich war dem auch die Verbesserung der Beziehungen zu einigen von denen, die sich selbst als „konservative Evangelikale" bezeichnen. Die Angriffe gegen den Ökumenischen Rat seitens des Internationalen Rates Christlicher Kirchen, unter der Leitung von Dr. Carl McIntire, stellten einige Jahre lang ein gewisses Ärgernis dar, doch sie haben heute nicht mehr viel Bedeutung. Was erforderlich ist, ist die Gefolgschaft und aktive Unterstützung einer neuen Generation von Christen, von denen viele nur ein sehr loses Verhältnis zu den bestehenden kirchlichen Strukturen haben.

Wohl kaum einer kann an der Notwendigkeit eines Ökumenischen Rates zweifeln, der die zahlreichen und unterschiedlichen christlichen Gruppierungen, die es heute gibt, miteinander verbindet. Doch wie können die Beziehungen einer so großen, vielfältigen und wachsenden Gemeinschaft wirksam strukturiert werden? Wie können gute und fruchtbare Kontakte zu konfessionellen Weltbünden, nationalen Christenräten und regionalen Konferenzen unterhalten werden? Wie kann den großen Traditionen und Konfessionen der Vergangenheit und den neuen und oft überschwenglichen Formen christlichen Lebens und christlicher Gemeinschaft das angemessene Gewicht verliehen werden? Wie können die Kirchen, die in der westlichen Gesellschaft so lange großen Einfluß ausgeübt haben, die Kirchen, die heimgesucht worden sind und dennoch mutig und in vielen Fällen mit Dankbarkeit unter kommunistischem Regime Zeugnis ablegen, und die Kirchen in den gerade erst unabhängig gewordenen Staaten der Dritten Welt zusammengehalten werden? Wie können engere Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen gefördert und vorbereitet werden? Wie kann der Argwohn, der in vielen christlichen Kreisen offensichtlich noch gegenüber dem ÖRK herrscht, überwunden werden? Wie kann die Kluft verringert werden zwischen denen, die an den Tagungen, Diskussionen und Planungen in Genf teilnehmen können, und denen in den Ortsgemeinden, die nur wenig Gelegenheit zu Kontakten über ihre eigene unmittelbare Nachbarschaft hinaus haben, die in so viel verschiedenen Sprachen reden und denken und die für ihre Informationen in zunehmendem Maße von Medien abhängig sind, die dem christlichen Glauben gegenüber nicht sehr wohlgesonnen sind? Wie können für einen Ökumenischen Rat mit angemessenem,

doch nicht übertriebenem Umfang Geldmittel von Kirchen gewonnen werden, die weitgehend in dürftigen Verhältnissen leben, und das in einer Zeit, wo alle Währungen plötzlichen Wertschwankungen ausgesetzt sind? Wie können wir uns auf den Tag vorbereiten, an dem China wieder Besuchern aus anderen Teilen der Welt offensteht?

Die Liste von Fragen ist entmutigend, doch im Lichte dessen, was in der kurzen Zeitspanne von dreißig Jahren erreicht worden ist, besteht kein Grund daran zu zweifeln, daß auch hier Antworten gefunden werden. Im Jahre 1950 nahm der Zentralausschuß in Toronto eine Erklärung über „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen" an. Sie war in ihrem Inhalt vornehmlich negativ, hat sich jedoch als ermutigend erwiesen. Der Ökumenische Rat ist keine Superkirche und kann auch keine werden. Doch was ist sein eigentliches Wesen und sein wirklicher Rang? Vielleicht besteht seine schwierigste Aufgabe darin, das rechte Gleichgewicht zu finden zwischen dem Bemühen, einerseits den Konsensus christlicher Überzeugung herauszufinden und andererseits ein prophetisches Wort zu sprechen. Im August 1948, also in dem gleichen Monat, in dem der Ökumenische Rat gegründet wurde, schrieb Teilhard de Chardin: „Christus wird *zu klein* gehalten (im Vergleich zur Welt) . . . sie sehen nicht die wahre Größe der Welt." Er dachte dabei an die römisch-katholischen Kirchenführer, doch die Bemerkung trifft darüber hinaus auch auf andere zu.

„Nie zuvor in der Geschichte sind so viele Kirchen, die ein so breites konfessionelles Spektrum darstellen, zu einer Gemeinschaft zusammengekommen, in der Freiheit und gegenseitige Verantwortung sich so gut die Waage halten." So schrieb Bischof Stephen Neill im Jahre 1954, und seine Worte sind heute noch zutreffender. Nach den Worten von Professor Schmemann ist die ökumenische Bewegung „eine Begegnung, ein Gespräch, eine akzeptierte Partnerschaft auf der Suche nach christlicher Einheit und ‚Ganzheit'". Oder wie ein ökumenischer Veteran der katholischen Kirche es formuliert hat: „eine Bewegung aller auf den Herrn der Kirche zu". Es mag wohl „ein langer Weg" sein – um einen Ausdruck von Dr. Marc Boegner zu verwenden –, doch es ist kein Weg, von dem einzelne Christen oder christliche Kirchen sich abwenden können.

Kritische Rede für den Ökumenischen Rat der Kirchen

VON HERMANN DIETZFELBINGER

Das Folgende ist weniger als Aufsatz gedacht denn als Rede auf einer Pfarrkonferenz oder in einer Diskussionsgruppe, in der es, wie heute bei uns nicht selten, kritisch über den Ökumenischen Rat hergeht. Ist er noch das, was er bei seiner Gründung vor 30 Jahren sein wollte? Ist seine primäre Aufgabe, der Sammlung und Einheit der Christen zu dienen, nicht überdeckt durch sekundäre, vielfach sachfremde politische oder soziale Zielsetzungen? Wenn man allein nach der Presseberichterstattung urteilen wollte, so erschiene der Ökumenische Rat vornehmlich als eine Agentur zur Unterstützung von emanzipatorischen Bewegungen und zur Anprangerung des Rassismus und anderen Menschenrechtsverletzungen – und nun auch nicht überall, sondern meist in bestimmten Teilen der Welt, so daß der Verdacht einseitiger politischer Parteinahme entsteht. Vergleicht man damit die ursprünglichen Motive der ökumenischen Bewegung: Erweckung, Mission, Evangelisation, Einheit in Christus, so scheint der Weg nicht mehr so weit zu der nicht nur in Deutschland erhobenen Forderung nach einem Austritt aus dem Ökumenischen Rat.

Auch ich versuche eine kritische Rede, aber für den Ökumenischen Rat. Kritisch, weil ich, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, eigenes und fremdes Unbehagen offen aussprechen möchte. Aber für den Ökumenischen Rat, weil ich glaube, daß – nach Martin Luther – der Heilige Geist, der „die ganze Christenheit auf Erden . . . sammelt", bis heute an diesem Werk der Sammlung steht und dabei sich auch unvollkommener Werkzeuge bedient. Ich meine, in dieser Tiefe ansetzen zu müssen; denn man soll sich nicht täuschen: die Klüfte der Entfremdung auch zwischen den ökumenischen Bewegungen sind tief, gerade an der „Basis".

1. Machen wir eine Umfrage unter ökumenisch interessierten Gemeindegliedern, was sie unter dem Ökumenischen Rat verstehen: „Genf" würde wohl die erste Assoziation sein, die dabei auftaucht. Ein in Genf arbeitender Stab mit dem Generalsekretär an der Spitze. Aber wir tun diesem Stab unrecht, wenn wir dieses Bild zurechtrücken: nein! sondern der ÖRK „ist eine *Gemeinschaft von Kirchen*, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen

sind, zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes". Und was heute in dieser Gemeinschaft von Kirchen an fruchtbarem theologischem und geistlichem Austausch geschieht, wie man die Gottesdienstformen der anderen Kirchen, ihre Gebete und Lieder kennenlernt und dadurch selber bereichert wird, kann man bei jeder ökumenischen Zusammenkunft reich erfahren. Publizistische Möglichkeiten, um deutlicher herauszustellen, daß der Ökumenische Rat der Kirchen darin lebt, gäbe es auch. Diese Vereinigung aber hat naturgemäß einige Organe: den Zentralausschuß, der zumeist aus Vertretern eben dieser Kirchen besteht, den Exekutivausschuß und einen Stab in Genf.

Es tut not, mit dieser Basisformel des ÖRK ernst zu machen, auch damit, daß er eine *Vereinigung von Kirchen* ist. Auf der Vollversammlung in Nairobi 1975, so meine ich, ist davon etwas geschehen. U. a. war das Zustandekommen des Berichtes von Sektion I ein Beispiel dafür, wie die Vollversammlung sich nicht vom Stab gängeln ließ, sondern selber ihre Aufgabe zu erfüllen suchte. Kaum an einer Stelle war der Beifall so stark wie in dem Augenblick, als der englische Delegierte Thomas Wright im Blick auf einige Vorgänge sich gegen eine „Bevormundung" der Delegierten wehrte. So sehr der Genfer Stab dazu berufen ist, als Motor der ökumenischen Bewegung die Arbeit zwischen den Vollversammlungen voranzutreiben, so sehr sind die Mitgliedskirchen berechtigt, ja verpflichtet, die Richtung dieser Arbeit selber zu bestimmen und zu begleiten. Die Erfüllung dieser Verpflichtung liegt übrigens genau besehen im Interesse des Genfer Stabes selbst. Konrad Raiser, der Beigeordnete Generalsekretär des ÖRK, hat selber bestätigt, daß gerade dadurch der ÖRK zu dem werde, was er laut seiner Verfassung ist, nämlich eine Gemeinschaft von Kirchen[1]. Wie schwierig die Wahrnehmung dieser Aufgabe in der langen Zwischenzeit zwischen den Vollversammlungen für die Mitgliedskirchen und den Zentralausschuß ist, kann nicht verschwiegen werden. Die EKD hat darin Erfahrung, und besonders die Mitgliedskirchen Württemberg und Bayern, deren Delegationen Genf besucht haben, könnten davon berichten. Aber ohne Wirkung bleiben diese Aktionen nicht. Müßte nicht der Genfer Stab nach solcher – sicher oft unbequemen – Mitarbeit selber rufen, um der „Unwirklichkeit der Genfer Atmosphäre" (Visser 't Hooft) zu begegnen?

2. Der innere Zugang zum ÖRK kann auf sehr verschiedene Weise erfolgen. Für die Kirchen der Dritten Welt, denen er die Teilhabe an der Weite der Christenheit vermittelt, sieht er anders aus als für die orthodoxen Kirchen des Ostens, die die Last von Jahrhunderten auf ihrem Rücken mitbringen, oder für die reformatorischen Kirchen, die durch die Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus geprägt sind. Amerikaner, Russen, Deutsche, Indonesier bleiben auch als Christen Glieder ihrer Nationen, Völker und Kulturen. Sie

bringen die damit bezeichneten Unterschiede, Gegensätzlichkeiten und Interessen auch in die Denk- und Arbeitsweise des ÖRK mit ein – ein Wunder, daß inmitten dieser Spannungen eine Gemeinschaft gewachsen ist, die z. B. nach dem Zweiten Weltkrieg die Deutschen verhältnismäßig früh wieder voll integriert hat.

Ich selber habe den Zugang zum ÖRK als Glied einer konfessionsbestimmten Kirche über den Lutherischen Weltbund gefunden. Wer sich als Ziel der ökumenischen Bewegung eine organische Union vorstellt, dem muß die *Konfession* primär als Hindernis erscheinen, zumal den jüngeren Kirchen. Ich bestreite auch nicht die Gefahr eines engen Konfessionalismus, kann mir aber ökumenische Gemeinschaft sehr wohl als Gemeinschaft in anerkannter, profilierter Vielfalt vorstellen. Hat übrigens in der letzten Zeit nicht auch im ÖRK die Konfessionsfamilie wieder an Bedeutung gewonnen, besonders seitdem neben den multilateralen die bilateralen Gespräche zwischen den Konfessionen Resultate zeigen?

Was die Kirche der lutherischen Reformation betrifft, so glaubt sie, daß der durch die Reformation gesetzte Akzent nicht allein ein partikulares Ereignis ist, sondern für die ganze Christenheit unverzichtbar, also ökumenisch ist. So möchte ein theologisches Institut wie das des Lutherischen Weltbundes in Straßburg einen ökumenischen Dienst tun. Dabei sei gerne vermerkt, daß andere Kirchen andere Gaben einbringen können. Der orthodoxe Theologe N. Nissiotis scheint mir diese ökumenische Funktion des Luthertums erkannt zu haben, wenn er im Rückblick auf die lutherische Vollversammlung in Evian 1970 schreibt: „Ich erwarte von einer konfessionellen Organisation wie dem Lutherischen Weltbund und von seiner Vollversammlung einen echten theologischen Beitrag, der der gesamtökumenischen Bewegung zugute kommt. Wenn ich eine Kritik anzumelden habe, dann nur die, daß der Lutherische Weltbund in Evian seiner Rolle als konfessionelle Organisation in dieser Hinsicht nicht in vollem Umfang gerecht geworden ist."[2] Die ökumenische Verantwortung der lutherischen Kirchen insgesamt ist damit ins Licht gerückt. Ökumenische Bewegung kann nicht anders als im sorgsamen Hören auf das Wort der Schrift voranschreiten, das uns Luthers Satz einschärft: „Crux probat omnia". In dieser Beziehung, so fand ich, hat in Nairobi der als Beobachter anwesende Rabbi A. J. Wolf fast „lutherischer" gesprochen als die so bezeichnete Kirche, als er in seinem überhaupt äußerst lesenswerten Bericht meint: „Ich habe wahrscheinlich in drei Wochen 500 christliche ‚Predigten' gehört. Aber etwas fehlte auch. Nur wenige Stunden standen dem Bibelstudium zur Verfügung . . ."[3] Dabei waren diese wenigen Bibelstunden nach fast einmütigem Urteil fast das Fruchtbarste! Und Kreuz und Auferstehung Jesu Christi wollen ja wohl bis in die Wahrnehmung des politischen Wächteramts hinein nicht vergessen werden. Das südliche Afrika spielt mit Recht eine wichtige

Rolle im ökumenischen Gespräch. Die Frage nach dem nicht nur politischen, sondern kirchlichen Beitrag zu dem Gesamtproblem kann daher, wie mir scheint, nicht unterlassen werden. Befreiung – wie sieht das aus im Licht der Heiligen Schrift? Wie verhält sich die Botschaft vom Kreuz Christi zum Gedanken einer „gerechten Revolution"? Wird der Lutherische Weltbund – der Vergleich zwischen Nairobi 1975 und Daressalam 1977 legt diese Frage nahe – auf die Dauer der Versuchung widerstehen, selber ein kleiner ÖRK im Schlepptau des großen zu sein, mit ähnlichen Themen und Tendenzen? Oder wird er seine ganze Leidenschaft daran setzen, um der gesamten ökumenischen Bewegung willen den Urklang des Wortes Gottes und die Bedeutung des Kreuzes Christi zur Geltung zu bringen, die nach 1 Tim 1,15 die zuverlässige Leitlinie in allen Bewegungen und sich wandelnden Parolen bildet?

3. Diese Frage erhält besonderes Gewicht angesichts des nicht selten erhobenen Vorwurfs, im ÖRK sei der von der christlichen Botschaft her bestimmte Kurs und Auftrag, der Sammlung der Christenheit vom Zentralen her zu dienen, gegenüber einem sozialen und einem dazu noch einseitig politischen Engagement in den Hintergrund getreten. Einige Jahre lang war dieser Vorwurf in die Frage gekleidet, ob denn der ÖRK eine religiöse Unterabteilung der UNO geworden sei. Schon in Neu-Delhi 1961 hat D. T. Niles gemeint: „Christen, die keine anderen Sorgen mehr kennen als die politischen, karitativen und moralischen Aufgaben unserer Tage, tun besser daran, zu liquidieren und ihren Betrieb dem Roten Kreuz zu vermachen. Christen ... haben in erster Linie eine Person zu verkündigen: sie haben die Nachricht von Jesus, dem gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn, weiterzugeben ...". In Nairobi glaube ich ein ähnliches Urteil aus dem Munde des kurz danach tödlich verunglückten Dr. Kato, des Generalsekretärs der evangelikalen Gruppen und Kirchen in Afrika, während einer leidenschaftlichen Diskussion mit der deutschen Delegation gehört zu haben. Darauf angeredet, warum die meisten der evangelikalen Gruppen und Kirchen in Afrika nicht dem ÖRK angehörten, antwortete er: Weil wir nicht klar genug zu erkennen vermögen, daß im ÖRK die Botschaft vom *verlorenen Menschen* und seiner *Rettung* in *Jesus Christus*, also die Botschaft von Buße und Bekehrung in der Mitte steht.

Die damit bezeichnete Zurückhaltung ist in evangelikalen Kirchen und Gruppen weit verbreitet. Bekanntlich bestand eine Zeitlang die Gefahr, daß die Weltgemeinschaft der evangelikalen Bewegung, dieser gegenwärtig wohl die stärkste missionarische Kraft ausstrahlende Strom der ökumenischen Bewegung, sich vom ÖRK lösen würde. Auf dem Lausanner Kongreß für Evangelisation und Mission 1974 konnte diese Gefahr vorläufig abgewehrt werden – zum Segen für beide Teile, wie ich überzeugt bin. Es muß aber nachdenklich machen, daß J. Triebel in

seiner jüngst erschienenen Untersuchung über den großen Missionstheologen Walter Freytag zu dem Ergebnis kommt, „daß die ökumenische Diskussion, so wie sie sich in offiziellen Verlautbarungen niederschlägt, nicht am Thema der Bekehrung interessiert ist“ [4]. Hier ist nicht der Ort, diese Feststellung auf ihre Berechtigung zu untersuchen. Es ist auch ein Unterschied, ob man, wie Dr. Kato, von außerhalb des ÖRK her spricht, oder ob man sich, ihm angehörend, mit solchen Fragen herumschlagen muß. Wir, die wir innerhalb stehen, tun wahrhaftig gut daran, solcher Kritik, wenn sie ernsthaft ist, nachzugehen. Zugleich werden wir allerdings mit diesem Vorwurf nicht anders umgehen können, als daß wir ihn nicht nur für den ÖRK, sondern für uns selber und alle unsere Kirchen mithören.

4. Der Blick auf eine über den ÖKR hinausgreifende Ökumene muß noch erweitert werden. Es gibt ja heute neben dem ÖRK und der loseren, aber sehr wirksamen Weltgemeinschaft der Evangelikalen einen weiteren mächtigen Strang ökumenischer Bewegung. Zu den wichtigsten Ereignissen in der Geschichte des ÖRK seit 1948 gehört ohne Zweifel nach dem Eintritt der orthodoxen Kirchen 1961 die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgte Öffnung der *römisch-katholischen Kirche* für die ökumenische Bewegung. Sie erscheint uns heute als selbstverständlich. „Die Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche ist Teil der normalen Geschäftsführung des ÖRK geworden“, stellt der Bericht des Zentralausschusses für Nairobi fest. War nicht noch 1948 allen Katholiken eine Teilnahme an der Vollversammlung in Amsterdam ohne Erlaubnis des Vatikans grundsätzlich verboten? Man erinnere sich, um den Wandel zu erkennen, an die im Namen einer schriftgebundenen reformatorischen Theologie abgegebene harte Stellungnahme K. Barths zu diesen Vorgängen und an seinen Briefwechsel mit J. Daniélou [5].

Dazugelernt haben seitdem beide Seiten. Ohne die „Katholizität“ der katholischen Kirchen wäre der ÖRK in Gefahr, mehr oder weniger ein „Protestantenverein“ zu werden, was nicht unbedingt wünschenswert ist. Umgekehrt hat die römisch-katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten manche wichtige reformatorische Erkenntnis vielfach zu unserer eigenen Beschämung nachgeholt und in die Praxis umgesetzt. Eine Feststellung ist freilich auch in Nairobi gemacht worden, die nicht übersehen werden darf, nämlich daß mit der Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im ÖRK in absehbarer Zeit wohl nicht zu rechnen ist – wofür ich, offen gestanden, Verständnis habe. Die römisch-katholische Kirche hält trotz aller Wandlungen im wesentlichen an ihrem eigenen Verständnis von Ökumenismus fest, dem Papst Paul VI. bei seinem Besuch in der Genfer Zentrale 1969 deutlich Ausdruck gegeben hat, als er in seiner Ansprache sich vorstellte: „Ich bin Petrus“. Auch im Ökumenismusdekret

scheint dieses auf Rom und auf das Papsttum zentrierte Verständnis von Ökumenismus durch, das im übrigen aus jeder diesbezüglichen päpstlichen Verlautbarung spricht. Ich glaube auch deshalb das große Interesse zu verstehen, das gerade von seiten der römisch-katholischen Kirche der in Nairobi erstmals formulierten Zielsetzung der Einheit der Kirche entgegengebracht wird: „. . . . die Kirchen aufzurufen zum Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben mit Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube." Diese Zielsetzung, die in Nairobi wie vieles andere zu rasch und wenig diskutiert über die Bühne ging, erscheint auf römisch-katholischer Seite wie ein „erregendes Abenteuer", und „jedem, der damit genannten Elemente kann der katholische Christ voll zustimmen" [6].

R. Slenczka hingegen hat diese Formulierungen als „denkbar unglücklich und ungeschützt" bezeichnet. „Was kann ‚sichtbare' Einheit, die – und so ist nach dem englischen Wortlaut zu verbinden – ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, alles heißen? Wie ist vor allem das aus dem Zusammenhang gelöste Wort Joh 17,21 ‚damit die Welt glaube' aufgefaßt?" [7]

Schon in Nairobi hat sich, aber nur wenig beachtet, eine unterschiedliche Bewertung dieser Zielvorstellungen unter den Kirchen gezeigt. Ich selber gestehe, daß ich mich der Kritik Slenczkas nachdrücklich anschließen muß. Selbstverständlich weiß auch ich von der Sichtbarkeit und der sichtbaren Einheit der Kirche. Auch die gegenwärtigen Überlegungen über die „Konkretgestalt" der Einheit, die sich etwa in den Begriffen Konziliarität oder versöhnte Vielfalt niederschlagen, wollen gewürdigt werden. Seit Martin Luther aber kann Einheit und Sichtbarkeit der Kirche nicht ohne die Frage, besser: nicht ohne die Heilsfrage der Wahrheit gesehen werden. Gewiß dürfen, ja müssen wir nach der Manifestation der einen Kirche verlangen, in deren Spaltung ja doch auch die Sünde der Christenheit sich zeigt, aber glücklicherweise in der Gewißheit, daß diese eine Kirche in Christus bereits vorgegeben ist. Übersehen wir das und nehmen wir diese Aufgabe in eigene Regie, so kommt zumindest die Versuchung eines abgeschliffenen Ökumenismus auf, wie man ihn heute nicht selten trifft. Und wenn ich Joh 17,21 im Gesamtzusammenhang bedenke, so wird mir fraglich, ob gerade der sichtbaren Einheit besondere Vollmacht gegeben ist, die Welt zum Glauben zu bewegen, zumal wenn der Zielsatz weggelassen wird: „. . . . Du habest mich gesandt". Solange die Kirche unter dem Kreuz lebt, ist sichtbare Einheit zweideutig. Sollten wir uns nicht der Einsicht W. Temples erinnern, Ziel der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung sei nicht, die sichtbare Einheit der Kirchen zu schaffen, sondern die bereits bestehende Ein-

heit darzustellen? Sie scheint mir schriftgemäßer und deshalb mehr ökumenischer zu sein. Während des Zweiten Vaticanum hat Professor K. E. Skydsgaard/Kopenhagen einen Satz gesagt, der starkes Nachdenken hervorrief: „Alle Kirchen müssen besiegt werden, damit Gott selbst siegen kann." Der Münchner Erzbischof Kardinal J. Döpfner, einer der Moderatoren des Konzils, hat ihn mehrere Male aufgenommen und weitergegeben[8]. Ich glaube, unter diesem Wort waren wir der Einheit – besser: der Gemeinschaft in der einen Kirche Christi näher. Es scheint mir auch besser dem alle Christen verbindenden Bekenntnis zu entsprechen: „Ich *glaube* eine heilige allgemeine christliche Kirche . . ." Wir sollten auf diesem Wege weitergehen.

5. Das Gebiet, auf dem die Spannungen heute am leichtesten zu Explosionen führen, ist das derzeitige *gesellschaftspolitische*, von vielen mit Leidenschaft unterstützte, von vielen als einseitig empfundene *Engagement* Genfs, das infolge einer vornehmlich politisch interessierten öffentlichen Berichterstattung in den Gemeinden als das Hauptarbeitsgebiet des ÖRK erscheint. Dabei könnten wahrhaftig auch manche theologischen Arbeitsergebnisse, etwa aus Glauben und Kirchenverfassung, sich sehen lassen, wie etwa das Accra-Dokument über „eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt", das m. E. zu den brauchbarsten und wirkungsvollsten ökumenischen Dokumenten der letzten Jahre gehört; es kann, ohne daß man ihm in allem zustimmen muß, für diesbezügliche Studien in Gruppen und Kreisen einen guten Dienst leisten.

Wenn ich nun auf das Engagement des ÖRK für Gerechtigkeit und Frieden eingehe, so kann es sich nicht darum handeln, alle diesbezüglichen Aktionen und Äußerungen, angefangen vom Antirassismus-Programm, bei dem übrigens weithin nur der Sonderfonds für Befreiungsbewegungen umstritten ist, bis zum Antimilitarismus-Programm oder zum jüngsten Hintergrundpapier über das südliche Afrika kritisch zu durchleuchten.

Es geht eher um den Versuch, den Hintergründen der ständigen Konflikte auf die Spur zu kommen. Soweit ich sehe, wird auch unter Kritikern des ÖRK nicht bestritten, daß in die Sendung der Kirche die Verantwortung für die Welt eingeschlossen ist: Einsatz für Menschenrechte und Frieden, Auftun des Mundes für die Stummen und für die Sache aller, die verlassen sind, Mühe um eine menschlichere Welt. Leidenschaftlich umstritten aber ist neben dem „selektiven" Engagement der theologische Rang, der dieser Verantwortung zugewiesen wird, und der damit verbundene Anspruch eines prophetischen Auftrags. Es gibt ja – abgesehen von Situationen, die überhaupt schwer zu durchschauen sind – die „Stummen" nicht nur in Chile und im südlichen Afrika (wo sie immerhin vielfach auch reden können), sondern auch in Kambodscha, Timor, Äthiopien, in

der Tschechoslowakei und in der UdSSR. „Das Schweigen der Kirchen ist gebrochen", hat ein Mann wie A. v. d. Heuvel nach den bekannten, die UdSSR betreffenden Ereignissen von Nairobi erleichtert ausgesprochen[9]. Aber es scheint doch wieder stiller darum geworden zu sein. Dabei sei zugegeben, daß das Reden über Vorgänge in der Sowjetunion wie übrigens in andern Staaten auch, sorgsam bedacht werden will. Nur der Vorwurf sollte nicht erhoben werden können, daß Weltjudentum und „Amnesty International" klarer reden als der ÖRK.

Der Ton der Auseinandersetzungen, durch die Konferenz für Kirche und Gesellschaft schon angehoben, scheint mir noch schärfer geworden zu sein, seitdem in Uppsala 1968 der Begriff der Häresie, bisher auf dogmatischem Gebiet gebraucht, auch auf ethisches Verhalten angewendet worden ist. „Es muß uns klar werden, daß die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen." War Häresie in diesen Sätzen Visser 't Hoofts wenigstens noch auf einen dogmatischen Tatbestand bezogen, wie er übrigens für den Fall einer Verweigerung der Abendmahlsgemeinschaft aus rassischen Gründen tatsächlich vorläge, so hieß es im Sektionsbericht III ganz allgemein: „Die Kirche hat heute die Aufgabe, für eine weltweite verantwortliche Gesellschaft zu arbeiten und Menschen und Nationen zur Buße aufzurufen. Angesichts der Nöte der Welt selbstzufrieden zu sein bedeutet, der Häresie schuldig zu werden." Hätte es „des Ungehorsams" geheißen, so wäre nichts einzuwenden. Aber so ist zu fragen, ob es – übrigens im Gegensatz zu früheren Verlautbarungen, etwa der Dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 – glücklich war, den Begriff Häresie so zu verwenden, um damit eine möglichst scharfe Waffe gegen die sündhafte Trägheit der Christenheit zu gewinnen? So sehr die Christenheit zum Dienst an den Hilfsbedürftigen der Welt aufgerufen ist und durch Unterlassung dieses Dienstes vor Gott schuldig wird, so zweideutig bleibt alles ethische Handeln auch aller Menschen „guten Willens", an die so oft appelliert wird. Stand am Anfang der ökumenischen Bewegung der Satz: „Lehre trennt, Dienen verbindet", so droht heute damit beinahe seine Umkehrung: Dienen trennt – wo aber ist das Ringen um die schriftgemäße Lehre geblieben?

Die Gegensätze werden noch unleidlicher, wenn diesbezügliche Aufrufe und Stellungnahmen unter Inanspruchnahme des prophetischen Amtes der Kirche erfolgen, wie es auch in Nairobi geschah. Die eindrucksvolle Stellungnahme der Russischen Orthodoxen Kirche zu Nairobi vermutet sogar den Anspruch eines „besonderen prophetischen Dienstes des Genfer administrativen Stabes" und weist das Streben des ÖRK, „eine prophetische Rolle im Verhältnis zur Welt

sowie auch zu den Kirchen zu spielen", deutlich ab; sei er doch nur „Gottes Werkzeug, um die Kirchen zu unterstützen" [10].

Der prophetische Auftrag der Kirche ist keineswegs bestritten, besonders nicht bei einzelnen Persönlichkeiten, und vielleicht haben auch einige Pioniere der ökumenischen Bewegung unter solchem Auftrag gehandelt. In Nairobi ist mir freilich die Wahrnehmung solch eines Auftrags durch eine nach der Ordnung des amerikanischen Parlamentarismus geleitete Versammlung von Delegierten, die ja nicht nur als Christen, sondern zugleich als Angehörige verschiedener, miteinander konkurrierender Völker verhandeln, besonders fragwürdig geworden. In den zahlreichen Erklärungen, die wir dort abgegeben haben, haben wir so ziemlich alles verurteilt, was es heute an Sünde und Unrecht in der Welt gibt. Aber war es prophetisch, zur sozialen Verantwortung für die Unterdrückten aufzurufen, wenn man selber im Hilton-Hotel wohnte, oder politische und andere Mißstände in vielen Ländern zu verurteilen, aber nicht in dem Lande, wo man gerade tagte? Man ist versucht, in diesem Zusammenhang statt an den prophetischen Auftrag eher an W. Trillhaas' bissiges Wort von der „Hotelzimmer-Theologie" ökumenischer Konferenzen (er sprach übrigens zunächst von solchen des Lutherischen Weltbundes) zu denken – „in die Gemeinden ist von alledem noch nie etwas gedrungen", fügte er hinzu [11]. Leider hat er weithin recht – sogar mit einer Verschärfung: was davon in die Gemeinden gedrungen ist, hat nicht Zustimmung, sondern den Streit darüber entfacht, wie dies alles in den Auftrag des ÖRK einzuordnen sei.

O du Karl Barth von 1948, möchte man ausrufen, hast du nicht bei der ersten Vollversammlung in Amsterdam gefordert, im Thema „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan" die Reihenfolge umzukehren, damit Auftrag und Vollmacht der Gemeinde Christi die Priorität behalten? Wie würdest du heute staunen, wenn du sähest, wie die „Tagesordnung der Welt" nicht nur thematisch, sondern auch sachlich und methodisch die Tagesordnung der Kirche bestimmt: alle erdenklichen Themen greift sie auf, um dann kaum mehr recht zu wissen, wo ihr der Kopf steht, und doch darüber den Heilsplan Gottes aus dem Auge zu verlieren! Doch ich will nicht ungerecht sein: Von Spiritualität ist heute in der Ökumene zunehmend die Rede, wobei freilich der Ausdruck „Spiritualität des Kampfes" verwirrend wirkt; lieber möchte ich die Spiritualität des Heiligen Seraphim von Sarow aufnehmen: „Gewinnt den Frieden Christi, und Tausende um euch sind gerettet!"

Ich schlage vor: Lassen wir eine Zeitlang den prophetischen Auftrag um der Wahrhaftigkeit willen zurücktreten, vor allem auch deshalb, weil dabei bisher viele Menschen ohne Hilfe geblieben sind, die als Christen oder Nichtchristen sich in allen Teilen der Welt ohne oder mit Verlautbarungen des ÖRK bemü-

hen, um das Chaos aufzuhalten und eine einigermaßen brauchbare Ordnung der Verhältnisse zu schaffen. Ihnen gegenüber möchte ich dem priesterlichen Dienst der Christenheit vor dem prophetischen den Vorzug geben, in dem das Eintreten vor Gott für die Menschen und das Eintreten vor den Menschen für Gott die Mitte bilden. Ich sehe im übrigen solch einen Dienst in nicht wenigen Ansätzen im ÖRK und denke nicht nur an das, was in der Kapelle in Genf geschieht, sondern auch an die Empfehlung des fürbittenden und handelnden Eintretens für die Bedrängten, die in Nairobi erfolgt ist: „Keiner, der gefangen ist, gefoltert, gequält oder verfolgt wird, sollte der Wachsamkeit der betenden Kirche entgehen." Die Übung dieses priesterlichen Dienstes könnte den überstrapazierten prophetischen Auftrag wieder an den rechten Ort stellen.

6. Damit kommt der letzte, häufig geäußerte Anstoß am ÖRK in Sicht. Er betrifft das Verhältnis zwischen *Kirche und Welt*, wie es sich nicht selten in den Verlautbarungen aus Genf darstellt. Ökumene ist ein vieldeutiges Wort: die ganze „bewohnte Welt" oder: „Kirche in der ganzen bewohnten Welt". Hierin ist die Bedeutung der Gemeinde Christi für die Welt angesprochen, wie sie von Abraham an, in dem alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden sollen, bis zu den „Priestern und Königen" in Offb 1,6 beschrieben wird. Die Frage ist: Wie wird diese Verantwortung, die in der Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Christus als des Heilandes der Welt ihre klare Mitte hat, im ÖRK wahrgenommen? Es kann nicht geleugnet werden, daß der laut, noch mehr leise geäußerte Verdacht, im ÖRK würden „Reich Gottes" und „Weltgemeinschaft" verwechselt, gerade viele ernste Christen bei uns, die das zentrale Christuszeugnis ausgerichtet sehen möchten, stark bewegt. Sie fürchten die Neuauflage einer rein diesseitigen, innerweltlichen Eschatologie, entsprechend der in der bekannten Hartford-Erklärung als Kennzeichen modernen Denkens beschriebenen Position 12: „Der Kampf für eine bessere Menschheit wird das Reich Gottes hervorbringen". Ein so umsichtiger Mann wie Präses Heimbucher vom Gnadauer Gemeinschaftsverband schrieb im Blick auf solche Zusammenhänge: „Weiß der Ökumenische Rat, was er will? Gott bewahre unsere Gemeinschaftsbewegung davor, daß sie sich einlullen lasse von den eingängigen Parolen in Welt und Kirche . . . Es ist nicht Bösartigkeit, wenn wir vor dem Ökumenischen Rat in Genf warnen. Es ist die Sorge, daß wir einem schrecklichen Irrweg verfallen könnten." [12]

Im Jahre 1935, bei meiner ersten Begegnung mit der Genfer Ökumene, führte uns Fr. Lieb/Basel in die bekannte „kurze Erzählung vom Antichrist" von Wl. Solowjew aus dem Jahre 1899 ein. Darin gründet der Antichrist, der „Mensch der Zukunft", die „Vereinigten Staaten von Europa" unter der Losung „Friede und Wohlfahrt der Welt". Er gewinnt auch große Scharen der Christen,

bis er an ihren letzten Vertretern scheitert und entlarvt wird. Diese Erzählung hat mich seither auch im Blick auf alle Vorgänge in der Kirche nicht losgelassen. Wir sollten ihre „Begleitung" auch in der ökumenischen Bewegung nicht entrüstet ablehnen, sondern uns gefallen lassen, in der demütigen biblischen Erkenntnis, daß alle menschlichen Schritte und Planungen um so gefährdeter sind, je mehr sie es mit dem Werk Christi zu tun haben. Es geht um die Erinnerung daran, daß die Prüfung der Geister in der Orientierung an Kreuz und Auferstehung Jesu Christi gar nicht sorgsam genug geschehen kann.

In das heutige Gespräch zwischen Kirche und Welt, zwischen dem Christenglauben und den Weltreligionen hat sich schon W. Freytag mit einigen, m. E. heute erst recht gültigen Beiträgen eingeschaltet. Er spricht vom Heraufziehen einer neuen Weltreligion. Diese „übergreift Religionen und Antireligionen . . . Gewiß sind das, was wir so Götter nennen, Ideen christlichen Ursprungs, aber sie sind losgelöst von ihrer Wurzel. Sie sind eigenständig geworden in ihrer Christuslosigkeit. Und die Völker dienen ihnen und setzen ihre Hoffnung auf sie, an Gott vorbei . . . Überall findet man heute dasselbe Vokabular in ihrer Verkündigung. Friede, Freiheit, Toleranz, soziale Gerechtigkeit sind die Grundworte. Sie sind nicht nur moralische Losungen. Sie haben messianischen Klang und künden die Zukunft, die der Mensch gestaltet, das bessere Leben mit allem, was dazu gehört: Lebensstandard, Sicherheit, Freiheit von Not" [13]. Walter Freytag hat 1948 an der Vollversammlung in Amsterdam teilgenommen und war bis zu seinem plötzlichen Tod 1959 maßgebend an der ökumenischen Studienarbeit beteiligt. Man sollte ihn hören. Die Sirenenklänge, auf die er aufmerksam macht, sind auch der ökumenischen Arbeit nicht fern.

Die Vollversammlung von Uppsala 1968 war vielfach von einer utopischen Hoffnung erfüllt. Die Losung „Siehe, *Ich* mache alles neu" wollte sich unter der Hand in „Siehe, *wir* machen alles neu" verwandeln. Der derzeitige Generalsekretär Philip Potter hat in Nairobi davon gesprochen, daß die ökumenische Bewegung demgegenüber heute ernüchtert sei. „Wir waren ausgezogen, die Gesellschaftsstrukturen und die Perspektiven der Menschen verschiedener Völker zu verändern. Und jetzt finden wir uns in der Wüste, das Pilgervolk Gottes in Konflikt und Armut . . . Wir sind gezwungen worden, auf das Wort Gottes durch den Fleisch gewordenen Jesus Christus zu hören." Diese Sätze sind zweifach bedeutsam. Einmal enthalten sie das bemerkenswerte Eingeständnis einer doch sehr notwendigen, grundlegenden „Kurskorrektur" – warum weist eigentlich das Volk Gottes jeweils so wenig Kraft Gottes zur nüchternen Prüfung der Geister auf, ehe der Irrweg eingeschlagen ist? Zum andern läßt der Hinweis auf das Volk Gottes in der Wüste hoffen. In der Wüste hilft es nicht, „daß wir aus der Erkenntnis dessen, was Gott in dieser Welt wirkt, unsern

Marschbefehl für das, was wir zu tun haben, erfahren" (Potter). In der Wüste könnten wir am klarsten auf die elementare Erkenntnis geworfen werden, „daß der Mensch nicht lebt vom Brot allein, sondern von allem, was aus dem Munde des Herrn geht" (Dtn 8,3).

ANMERKUNGEN

[1] K. Raiser, Ökumene im Wechselspiel, in: Ev. Kommentare 9 (1976) 475.
[2] N. Nissiotis, Evian in ökumenischer Sicht, in: Luth. Rundschau 21 (1971) 168 f.
[3] A. J. Wolf, Als Rabbi in Nairobi, in: ÖR 25 (1976) 309 ff.
[4] J. Triebel, Bekehrung. Erlangen 1976, 131 ff.
[5] K. G. Steck (Hg.), Theol. Existenz heute. Neue Folge Nr. 15: Amsterdamer Fragen und Antworten.
[6] P. W. Scheele, Nairobi – Genf – Rom. Paderborn 1976, 19. 164.
[7] R. Slenczka, Die Einheit der Kirche – Voraussetzungen und Forderungen, in: ÖR 25 (1976) 184 ff.
[8] Julius Kardinal Döpfner, In dieser Stunde der Kirche. München 1967, 287.
[9] A. v. d. Heuvel, Das Schweigen der Kirchen ist gebrochen, in: Ev. Kommentare 9 (1976) 522 ff.
[10] KNA – Ökumenische Information Nr. 16/17. 14. 4. 1976.
[11] W. Trillhaas, Aufgehobene Vergangenheit. Göttingen 1975, 254.
[12] K. Heimbucher, Klare Fragen! – Klare Antworten? – in: Gnadauer Gemeinschaftsblatt 1, 1978, 11.
[13] W. Freytag, Reden und Aufsätze I, 1961, 123.

Die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen

Die Erfahrungen von 20 Jahren

VON BASIL MEEKING

I.

In einer unglaublich kurzen Zeit, zwischen 1959 und 1968, haben sich die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen schnell entwickelt, noch schneller allerdings die hoffnungsvollen Träume, die an diese Beziehungen geknüpft wurden. War 1959 noch die Situation durch den völligen Mangel eines offiziellen Kontaktes gekennzeichnet, so hatten sich bis zum Jahre 1968 die Verhältnisse so verändert, daß man über die Möglichkeit einer Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Rat zu sprechen begann. In dieser Periode unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatten viele Katholiken den Eindruck, die Einheit der Christen stehe unmittelbar bevor,

und sie werde irgendwie auf höchster Ebene, z.B. zwischen Rom und Genf, zustande gebracht. Tatsächlich wurde die Frage der Mitgliedschaft auf dieser Ebene behandelt. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe, eine vorläufige Einrichtung, die 1965 ins Leben gerufen wurde, „um die zukünftigen Beziehungen zu untersuchen", gab eine diesbezügliche Studie in Auftrag, denn sie hatte den Eindruck gewonnen, daß „sich zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK eine organischere Beziehung entwickeln sollte". Obwohl sie in keiner Weise die genauere Gestalt dieser Beziehungen präjudizieren wollte, bat sie doch, daß eine mögliche römisch-katholische Mitgliedschaft im Rat eines der vorrangigen Objekte dieser Untersuchung sein sollte. Die Schnelligkeit der Entwicklung kann aus einer Bemerkung ersehen werden, die im Zweiten Offiziellen Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe aus dem Jahre 1967 enthalten ist: „Im Augenblick würde die gemeinsame Sache der christlichen Einheit nicht gefördert, wenn die römisch-katholische Kirche dem Ökumenischen Rat beitreten würde." Aber die Situation änderte sich durch Ereignisse innerhalb des ÖRK wie z.B. die Konferenz für „Kirche und Gesellschaft" (1966), die den entscheidenden Impuls zur sozialen Aktion gab, der seither das Leben des ÖRK kennzeichnet, sowie die Vierte Vollversammlung in Uppsala (1968) mit ihrer neuen Betonung der Mission und Entwicklung. Es schien, daß die neuen Aufgaben und Möglichkeiten auch neue Gebiete der Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche eröffneten, und in Uppsala selbst fand diese Erwartung anscheinend ihre Bestätigung von katholischer Seite, als Pater Roberto Tucci SJ in einer Ansprache als Gastredner die Vision von der katholischen Mitgliedschaft als eine realistische Möglichkeit schilderte. Dann besuchte der Papst im Jahre 1969 das Ökumenische Zentrum und den ÖRK in Genf. Seine Bemerkungen bei dieser Gelegenheit über eine mögliche katholische Mitgliedschaft allerdings legten Vorsicht, wenn nicht gar Zurückhaltung nahe. Und so wurden sie auch von den Verantwortlichen im ÖRK verstanden. Doch die Gelegenheit hatte ihre eigene Dynamik, und die Tatsache, daß die katholische Mitgliedschaft auf dem Tisch lag, erweckte den Eindruck, als werde sie ernsthaft diskutiert und sei nicht mehr länger eine unklare Hoffnung.

So setzte man eine kleine gemischte Studiengruppe ein. Sie wurde in ihrer Arbeit unterstützt durch gelegentliche Stabsbesprechungen zwischen dem Einheitssekretariat und dem ÖRK sowie von den Sitzungen des Zentralkomitees des ÖRK und der Vollversammlung des Sekretariats. Sie veröffentlichte im Juli 1972 einen Bericht, der einer katholischen Mitgliedschaft positiv gegenüberstand. Aber dem Bericht ging ein Vorwort voraus, unterzeichnet von Kardinal Willebrands und Dr. Carson Blake, in dem sie schrieben: „Es wird nicht erwartet, daß (ein römisch-katholischer Antrag auf Mitgliedschaft im ÖRK) in naher Zukunft gestellt werden wird."

Was bedeutete dies? In erster Linie bedeutete es, daß die enthusiastischen Hoffnungen in jener Periode des Zweiten Vatikanischen Konzils und unmittelbar danach an einigen Stellen der Wirklichkeit vorausgeeilt waren. Tatsächlich werden in der Rückschau nach sechs Jahren doch die groben Vereinfachungen dieses Berichtes deutlich. Zum Beispiel stellt er die römisch-katholische Kirche recht abstrakt dar, mit keinerlei Hinweis auf die schwierige Situation, in der sie sich in jenen Jahren der unmittelbaren Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und überhaupt der Schwierigkeiten gegen Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre befand. Der ÖRK ist ebenfalls ein wesentlich komplexeres Gebilde, als es in dem Bericht geschildert wird, mit einem Ethos und einem Arbeitsstil und einem Geflecht von Beziehungen, die dort nicht adäquat in Rechnung gestellt werden.

Man bekommt das Gefühl, daß diese Studie die Wahrscheinlichkeit von Veränderungen in Institutionen überschätzt hat. Sie ging davon aus, daß der ÖRK sich angesichts einer möglichen katholischen Mitgliedschaft nicht zu ändern brauche, und betonte vielmehr — und wahrscheinlich zu Recht —, daß die (im ÖRK) bestehende Gemeinschaft als wesentlich für die ökumenische Bewegung zu erachten sei. Sie nahm an, der ÖRK könne einfach jene total andere Art von Institution, wie sie die römisch-katholische Kirche darstellt, in die Struktur seiner eigenen Gemeinschaft eingliedern; und auf der anderen Seite könne es der katholischen Kirche gelingen, sich irgendwie in jene Struktur aus nationalen Kirchen einzuzwängen. Sicher nennt die Studie viele der Probleme, die eine Mitgliedschaft mit sich bringen würde, manche als offene Fragen und andere als Probleme, die nach einem erfolgten Beitritt zu klären seien. Aber der überwältigende Eindruck ist, daß sie die Dynamik und das wirkliche Leben der beiden Institutionen nicht genügend berücksichtigt hat.

Aus der Rückschau im Jahre 1978 läßt sich folgende Vermutung aussprechen: Wäre eine Mitgliedschaft auf der Basis der Studie von 1972 zustande gekommen, hätten sich den beiden Institutionen bei dem Versuch, sich zu einer neuen Beziehung zusammenzufinden und eine Methode der gemeinsamen Arbeit zu entwikkeln, derartige Schwierigkeiten in den Weg gelegt, daß sie sicherlich den ÖRK fast bewegungsunfähig gemacht hätten. Man kann sogar noch weitergehen und andeuten, daß der Unterschied im Arbeitsstil, der auf beiden Seiten, besonders aber auf der katholischen, so tief in der Geschichte, in kulturellen und sozialen Traditionen verwurzelt ist, zu einem Zusammenstoß nach dem anderen geführt hätte. Die Schritte, die seither zu einer engeren Beziehung zur römisch-katholischen Kirche als Nichtmitglied geführt haben, geben dieser Meinung recht.

Zugleich sollte man auch betonen, daß die Studie in den frühen 70er Jahren zwar „in abstracto", unter Absehung des tatsächlichen Lebens sowohl der römisch-katholischen Kirche als auch der Mitgliedskirchen des ÖRK durchgeführt

wurde, daß wir aber dennoch heute in einer anderen Situation stehen. Denn jetzt gibt es ein weiter ausgebautes Netz von Strukturen auf regionaler, nationaler und lokaler Ebene, das in unterschiedlichen Graden viele Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Mitgliedskirchen des ÖRK sichtbar macht und fördert. Ökumenische Kommissionen, Kirchenräte mit katholischer Mitgliedschaft, ökumenische Gruppen aller Arten dienen dazu, einen veränderten und mit neuer Hoffnung besetzten Rahmen für die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Ökumenischem Rat herzustellen.

Was ist nun die Situation des ÖRK und der katholischen Kirche heute? Eine der möglichen Formen der Beziehungen, die in der Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe genannt wurde, bezog sich auf „koordinierte Strukturen für wachsende Zusammenarbeit". Trotz der Nachteile, die damals in diesem Zusammenhang genannt wurden, haben sich die Beziehungen seither tatsächlich in diese Richtung entwickelt, und die Gemeinsame Arbeitsgruppe, die zunächst zu Studienzwecken eingesetzt worden war, ist inzwischen zum regulären Gremium der Weiterentwicklung dieser Beziehungen geworden. Das Provisorium wurde zur Dauereinrichtung.

Bevor in den frühen 60er Jahren die Frage der Mitgliedschaft aufgegriffen worden war, hatte diese Form der Zusammenarbeit gut funktioniert. Aber man muß betonen, daß die Situation danach nicht mehr die gleiche war. Die Überlegungen zur Mitgliedschaft beeinflußten einige Jahre lang die Beziehungen. Sie waren angestellt worden zu einem Zeitpunkt, als viele Hoffnungen lebendig waren, die noch kaum auf ihre Berechtigung hin getestet worden waren. Sie beflügelten diese Hoffnungen noch mehr und mußten, als sie sich nicht verwirklichen ließen, einer tiefen Enttäuschung Platz machen. Obwohl man sich darüber im klaren war, daß die Initiative für einen Antrag zur Aufnahme von seiten der römisch-katholischen Kirche kommen müßte, wurde diese Initiative jedoch auf seiten des ÖRK von vielen so sehnlichst herbeigewünscht, daß die Weigerung, einen Aufnahmeantrag zu stellen, tatsächlich einer Ablehnung desselben gleich kam. Auch die Arbeit an der Studie selbst beeinflußte die tatsächliche Zusammenarbeit. Auf katholischer Seite machte sich eine Tendenz bemerkbar, eine mögliche Zusammenarbeit nicht enger zu gestalten, um nicht die Frage der Mitgliedschaft zu präjudizieren. Aus ähnlichen Gründen zögerte man auf seiten des ÖRK konkrete Formen der gemeinsamen Aktion hinaus, weil sie in irgendeiner Weise die Nichtmitgliedschaft der katholischen Kirche institutionalisieren könnten. Inzwischen war der ÖRK weiter in die Richtung gegangen, die in Uppsala 1968 und zuvor in der Konferenz für Kirche und Gesellschaft angegeben worden war. Die katholische Kirche ihrerseits fand sich mehr und mehr in dem Prozeß der Durchführung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf allen Ebenen ihres Lebens und zu-

gleich konfrontiert von der Reaktion darauf, die so nicht erwartet worden war. Kompliziert wurde diese Situation noch durch die Macht, mit der in der gesellschaftlichen Situation überhaupt Veränderungen eintraten. So kam es, daß beide Institutionen sich verändert hatten, als sie nach 1972 die Art ihrer Beziehungen neu würdigten und für die Zukunft planten.

Zunächst schien es notwendig zu betonen, daß die römisch-katholische Antwort auf die Frage nach ihrer Mitgliedschaft keineswegs absolut negativ ausgefallen war. Sie schloß nicht die Möglichkeit aus, sondern betonte nur, daß sie nicht in naher Zukunft um Mitgliedschaft nachsuchen werde. Der Schock und die Schwierigkeit, die diese Weigerung hervorriefen, konnten nur erklärt werden, weil die Beziehung tatsächlich existierte, weil sie so eng war und weil sie so viel Verheißung für die Zukunft in sich barg. Keine Seite wollte in irgendeiner Weise diese Beziehung selbst in Frage stellen. Es war vielmehr eine Frage der Art und Weise, wie sie in Zukunft am besten fortgesetzt, entwickelt und sichtbar gemacht werden könnte.

Bis 1975 hatte man daran gearbeitet, und der Vierte Offizielle Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe bemerkte, daß die katholische Entscheidung, gegenwärtig nicht die Mitgliedschaft zu beantragen, „nicht bedeutete, daß man die Notwendigkeit für engere Zusammenarbeit herunterspielen oder schwächen wollte"; damit verwies dieser Bericht auf die Botschaft Papst Paul VI. an den Zentralausschuß anläßlich des silbernen Jubiläums des ÖRK 1973, in der er gesagt hatte: „Es ist unser aufrichtiger Wunsch, daß diese Zusammenarbeit verfolgt und vertieft wird in Übereinstimmung mit dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils." Er wiederholte dies zur V. Vollversammlung in Nairobi Ende 1975 und beschrieb die Beziehung als eine „brüderliche Solidarität". Während die V. Vollversammlung „sehnlichst die Zeit herbeisehnte, in der es der römisch-katholischen Kirche möglich sein wird, ein Mitglied des Ökumenischen Rates zu werden", äußerte sie sich doch auch realistischerweise dahingehend, daß der Rat gerne bereit sei, „mit der römisch-katholischen Kirche zusammenzuarbeiten entsprechend dem Muster, wie es sich zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils herausgebildet hatte und das seitdem weiter entwickelt worden war".

Daher autorisierte der ÖRK in Nairobi die Fortsetzung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, erneuerte ihre Mitgliedschaft und gab ihr ein neues Mandat. Von katholischer Seite teilte das Sekretariat für die Einheit der Christen die Autorisierung mit und sprach dabei von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe als einer Manifestation der Beziehungen und ein Mittel, ihnen praktischen Ausdruck zu verleihen.

II.

Die Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche werden also im Rahmen der Zusammenarbeit fortgeführt, den die Gemeinsame Arbeitsgruppe steckt. Es sind solide Beziehungen. Auf der Sitzung des Zentralausschusses 1976 konnte der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Philip Potter, sagen: „Es ist eine Ironie, daß die Beziehungen des Ökumenischen Rates der Kirchen mit der größten Kirche, die nicht Mitglied ist, der römisch- katholischen Kirche, wesentlich intensiver waren als die mit vielen Mitgliedskirchen." Zugleich ist das Verhältnis wenig spektakulär, eher eine Zusammenarbeit Schritt für Schritt, die sich an vielen Fronten fortbewegt und nachweislich substantieller und intensiver wird, die jedoch in den nächsten Jahren kaum von Überraschungen oder dramatischen Bewegungen gekennzeichnet sein wird. Darin spiegelt sie in etwa den gegenwärtigen Stand der ökumenischen Bewegung als ganzer wider.

Weitere allgemeine Aussagen über diese Beziehungen zu machen, würde zur Ungenauigkeit verführen. Denn sie sind unterschiedlich der Form, dem Inhalt und dem Stil nach entsprechend den verschiedenen Einheiten und Untereinheiten des Ökumenischen Rates. Nehmen wir als Beispiel die Zusammenarbeit mit der Kommission für Weltmission und Evangelisation. Diese ist in den letzten zehn Jahren ständig gewachsen und zeigt auch zum gegenwärtigen Zeitpunkt vielversprechende Ansätze zu weiterer Intensivierung. Formell bestand sie weithin in der Anwesenheit katholischer Berater bei der Kommission, aber es war eine aktive und wirksame Form der Zusammenarbeit. Dazu zählt auch die römisch-katholische Teilnahme an Weltmissionskonferenzen. Sie begann im Jahre 1963 mit der Gegenwart einiger weniger katholischer Beobachter in Mexiko. In Bangkok nahm bereits eine wesentlich stärkere Delegation von 12 Beobachtern an der Konferenz über „Das Heil der Welt heute" teil, daneben eine Anzahl katholischer Fachleute. Diese Konferenz führte auf katholischer Seite zu einer Reihe von Treffen mit Missionswissenschaftlern und aktiven Missionaren in Rom, an deren einer auch Vertreter der Kommission für Weltmission und Evangelisation teilnahmen. In diesem Zusammenhang kam es dazu, daß Philip Potter vor der Bischofssynode 1974 sprechen konnte, als die katholische Kirche ihrerseits versuchte, ihre missionarische Verantwortung zu formulieren. Jetzt, bei der Vorbereitung der Weltmissionskonferenz 1980 zum Thema „Dein Reich komme" gibt es schon eine aktive katholische Beteiligung, sowohl auf internationaler als auch auf lokaler Ebene. Es ist interessant zu sehen, daß im Zentrum dieser Zusammenarbeit das Beraterverhältnis besteht, das vier Missionsorden der katholischen Kirche im Hinblick auf die kommende Konferenz mit der Kommission aufnehmen konnten. Dies war dadurch möglich geworden, daß die Kommission in Bangkok ihre

Verfassung so änderte, daß solche Beraterbeziehungen mit Institutionen, die Nichtmitgliedskirchen angehörten, möglich wurden. Obwohl also keine katholischen Orden oder missionarischen Institutionen Mitglieder der Kommission für Weltmission und Evangelisation sind noch die katholische Kirche selbst Mitveranstalter der Konferenz von 1980 ist, gibt es doch ad hoc strukturelle Verbindungen, die bereits jetzt eine gute Möglichkeit für einen katholischen Beitrag zur Vorbereitung der Konferenz und zur Teilnahme an ihr selbst versprechen. Offensichtlich tut sich hier ein Gebiet für zukünftige Zusammenarbeit auf, das sehr vielversprechend ist.

Nehmen wir als weiteres Beispiel die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in der 12 römisch-katholische Theologen Mitglieder sind. Obwohl dies schon seit acht Jahren so ist, hat es sich doch erst in jüngster Zeit deutlich ausgewirkt. Ohne Katholiken und mit einer oftmals weniger starken orthodoxen Beteiligung als jetzt hatte die Kommission einen Arbeitsstil entwickelt und theologische Dokumente hervorgebracht, die unvermeidlich eine Sprache sprachen, die katholischen Ohren nicht so vertraut klang. Die katholische Reaktion auf vieles, das von Glauben und Kirchenverfassung getan wurde, war damals, daß es eine innerprotestantische Diskussion sei. Darin ist ein entschiedener Wandel eingetreten, und der Dialog hat sich deutlich ausgeweitet. Man sieht die Wirkungen davon meiner Ansicht nach deutlicher in der Arbeit, die zum Wesen und der Bedeutung der Einheit sowie zur Taufe, Eucharistie und zum Amt geleistet wird, als bisher in der Studie „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist". Sowohl in der Studie zur Einheit als auch in der über die drei Sakramente können die neuen Einsichten und Öffnungen in der katholischen Theologie, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgelöst wurden, im multilateralen theologischen Dialog von Glauben und Kirchenverfassung wirksam werden. Verständlich ist die Versuchung, der manche der daran Beteiligten zuweilen erliegen, von solchen Dokumenten wie denen über Taufe, Eucharistie und Amt als von „gemeinsamen Erklärungen" zu sprechen. Aus katholischer Sicht muß gesagt werden, daß diese noch einen weiten Weg gehen müssen, bevor sie als solche qualifiziert werden können, zumindest was die Arbeit über die Eucharistie und das Amt angeht. Aber was getan worden ist, ist sicherlich vielversprechend, und noch bedeutender ist die Tatsache, daß die Gespräche weitergehen in eine Richtung, die wirklich dem römisch-katholischen theologischen Verständnis und auch der orthodoxen Gegenwart Rechnung tragen, und das gewährleistet eine wirkliche katholische Teilnahme, die diesen Namen verdient.

Die einzige gemeinsame Einrichtung, die in den gesamten Beziehungen zwischen römisch-katholischer Kirche und ÖRK besteht, ist die zwischen der Päpst-

lichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden und der Programmeinheit Gerechtigkeit und Dienst: SODEPAX. Trotz ihrer etwas wechselvollen Geschichte dient sie den beiden Institutionen als Mittel der Motivation und der Abstimmung in bestimmten Gebieten der Sozialarbeit, sie produziert eine Vielzahl von Materialien, die örtlichen Gruppen, Diözesen und Kirchenräten vielfältige praktische Hilfe gegeben haben, und sie hat auch heute noch eine große symbolische Kraft für die Anstrengungen auf dem Gebiet der sozialen Aktion. Aber trotz der Tatsache, daß dies das älteste Feld ist, auf dem zunächst eine große Verheißung für die Zusammenarbeit zwischen Katholiken und dem ÖRK zu liegen schien, ist doch hier die Entwicklung deutlicher als anderswo nicht zur erwarteten Reife gediehen. Natürlich könnte man dem widersprechen und auf die sehr lebendige Beziehung zwischen dem Päpstlichen Rat „Cor Unum" und dem Christlichen Gesundheitsdienst des ÖRK hinweisen, wo es die katholische Institution einem Ordensmann, der zugleich Arzt ist, ermöglicht, dem Beraterstab der Kommission anzugehören, und wo auch sonst eine erstklassige Zusammenarbeit vorherrscht. Und doch muß man sagen, daß die stark sozial-aktivistische Linie, die der Rat seit der Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 verfolgt hat, für die katholische Mitarbeit, wie sie einst vorgesehen war, kein fruchtbares Feld eröffnet hat.

Wäre hier genug Raum, könnte man ein genaueres Bild der gegenwärtigen Beziehungen geben, indem man systematisch jede Untereinheit des Ökumenischen Rates durchginge. Hier genügt es zu sagen, daß die Beziehungen unterschiedlich sind und daß es anscheinend auf beiden Seiten akzeptiert wird, daß dies so ist. Daher kommt es, daß selbst bei hervorragenden Beziehungen zwischen einer bestimmten Untereinheit des ÖRK und der entsprechenden Stelle auf katholischer Seite die Art der Zusammenarbeit in einem bestimmten Projekt von den aktuellen Gegebenheiten und Möglichkeiten auf beiden Seiten bestimmt wird. Das mag zu gemeinsamer Aktion führen oder sogar, wenn notwendig, zu einer gemeinsamen Struktur, aber das wird nicht automatisch geschehen. Oft wird es bedeuten, daß zwei Aktivitäten oder Programme sich gegenseitig ergänzen, in anderen Fällen wird es getrennte Programme geben, wenn auch vielleicht mit einem hohen Grad an Zusammenarbeit und gegenseitiger Information.

Solcher Art ist die Zusammenarbeit, die von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe geplant und koordiniert wird. Da sie tatsächlich beträchtlich größer in Umfang und Inhalt ist, als aus den obigen Bemerkungen hervorgegangen sein mag, um „der Ausgangspunkt zu sein, von dem die ökumenische Zusammenarbeit... überschaut, beurteilt und gefördert werden kann" (der Wunsch, den das Einheitssekretariat zur Zeit der Vollversammlung von Nairobi geäußert hat), stellt sich die Gemeinsame Arbeitsgruppe die schwierige Aufgabe, die Reflexion über die gegenseitigen Beziehungen fortzusetzen. Das gegenwärtige Stadium dieser Refle-

xion wird deutlich in ihrem Vierten Bericht, der gewissermaßen einen Ausblick gibt auf die Zeit nach der V. Vollversammlung des ÖRK.

III.

1. Das erste Gebiet der Reflexion und der zukünftigen Planung betraf die Einheit der Kirche. In den letzten 15 Jahren sind sowohl in der katholischen Kirche als auch im ÖRK und seinen Mitgliedskirchen, sowohl in multilateralen wie auch in bilateralen Dialogen, viele Meinungen geäußert und geschrieben worden über die Einheit, wie sie Christus für seine Kirche will, ihre Natur, die Gestalt, die sie annehmen soll. Vieles davon ist auch innerhalb der Gemeinsamen Arbeitsgruppe diskutiert worden. Aber in der Rückschau wird doch deutlich, daß dies eher beiläufig, oft im Zusammenhang mit anderen Themen geschehen ist. Jetzt hat sich die Gemeinsame Arbeitsgruppe die Aufgabe gestellt, in einer nüchternen Art und Weise die Konvergenzen zu bedenken, die sich aus all diesen Diskussionen um die Einheit der Kirche ergeben, sodann zu fragen, was diese Konvergenzen bedeuten, wohin sie in absehbarer Zukunft führen werden und vor welche Aufgaben sie die katholische Kirche, den ÖRK und ihre Gemeinsame Arbeitsgruppe stellen werden. Daran wird gearbeitet, und da die Gemeinsame Arbeitsgruppe selbst keine Studienaufgaben wahrnimmt, hat man sich für die Organisation und Durchführung der Studie und der dazugehörigen Konsultationen der Hilfe der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung versichert, die angesichts ihrer Beteiligung von Katholiken zu dieser Aufgabe höchst geeignet ist. Dies ist keine Sache, die schnell erledigt sein wird, aber man könnte erwarten, daß innerhalb der nächsten drei oder vier Jahre ein Resultat erkennbar und die Zukunft der weiteren Beziehungen zwischen katholischer Kirche und ÖRK bestimmen wird.

2. Das zweite Thema hat bereits eine gewisse Geschichte innerhalb der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, die schon 1970 ihre Studie über Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus fertiggestellt hat. Damals hatte man mit dem Problem des Proselytismus begonnen und dabei herausgefunden, daß dieser zwar noch nicht tot sei, aber doch sehr abgenommen habe, und deshalb konnte man die positive Frage nach der Möglichkeit eines gemeinsamen Zeugnisses von Christen aufgreifen, die dabei sind zu entdecken, was sie gemeinsam haben. Das Dokument enthielt eine Reihe wichtiger Materialien, konnte aber insgesamt kein großer Erfolg genannt werden. Man könnte vielleicht von katholischer Sicht aus vorsichtig formulieren, daß es in gewissem Sinne seiner Zeit voraus war und daß der Begriff des gemeinsamen Zeugnisses wohl erst langsam in vielen unterschiedlichen lokalen Situationen heranreifen mußte, bevor er sinnvoll gebraucht werden konnte, wie z. B. im Apostolischen Sendschreiben „Evangelii Nuntiandi" zu Ende des Jahres 1975. In Anbetracht der lokalen Erfahrungen, aber auch der Entwick-

lung in den Beziehungen zwischen katholischer Kirche und ÖRK scheint es nun wünschenswert, das Thema des gemeinsamen Zeugnisses neu aufzunehmen und eine Aussage darüber zu versuchen, was es ist und welche Formen es im gegenwärtigen Stadium der ökumenischen Bewegung annehmen könnte. An diese Aufgabe hat sich bereits eine kleine Planungsgruppe in Zusammenarbeit mit der Kommission für Weltmission und Evangelisation gemacht. Die Methode wird sein, daß man zunächst einige Fallstudien und Beispiele aus lokalen Situationen prüft, um zu sehen, was tatsächlich geschieht, bevor man mehr generelle Konklusionen zieht.

3. Es gibt ein drittes Gebiet des Studiums und der Aufmerksamkeit, das im Vierten Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe genannt ist: die Zusammenarbeit auf dem Gebiet der sozialen Aktion. Unmittelbar wird dies bedeuten, daß man über die Aufgabe von SODEPAX nachdenkt, seine Rolle und seine Möglichkeiten. Aber die Sache geht weiter als dies. Es ist notwendig geworden, die Gründe dafür zu suchen, warum das einst offenbar vielversprechende Feld der sozialen Aktion im Rahmen der gesamten ökumenischen Zusammenarbeit eine gewisse Schwierigkeit geworden ist. Ein erster Schritt ist hierbei schon geschehen, als SODEPAX im letzten Jahr eine Konsultation über den „Sozialen Gedanken des ÖRK und die Soziallehre der katholischen Kirche" hielt; aber wir sind erst am Anfang dieser Aufgabe, die Voraussetzungen sozialer Aktion in den beiden Institutionen zu untersuchen und was diese Voraussetzungen für das Bemühen bedeuten, der ökumenischen Verantwortung treu zu bleiben.

IV.

Wie sieht nach all diesen Überlegungen die Zukunft aus? Die Gemeinsame Arbeitsgruppe verfügt nicht über eine Kristallkugel, aber ich glaube, daß sie mit der Behandlung dieser drei Gebiete der Reflexion und der Lagebeurteilung etwas sehr Wesentliches tut für den zukünftigen Kurs der gesamten Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat. In diesem Zusammenhang möchte ich auf einige unmittelbar bevorstehende Ereignisse und Entwicklungen hinweisen, in denen sich eine engere Zusammenarbeit herauskristallisieren könnte.

Ich habe bereits die Weltmissionskonferenz von 1980 im Zusammenhang mit den Beziehungen zur Kommission für Weltmission und Evangelisation genannt. Es besteht große Hoffnung, daß die Möglichkeiten dieser Gelegenheit für die ökumenische Sache voll ausgeschöpft werden.

Dazu ist auf die Studie über den „Beitrag von Glaube, Wissenschaft und Technik zu einer gerechten, partizipatorischen und lebensfähigen Gesellschaft" hinzuweisen, die auf Initiative der Untereinheit Kirche und Gesellschaft entstanden ist.

Sie wird im Jahre 1979 auf einer internationalen Konsultation zum Thema „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" eine wichtige Rolle spielen. In diesem Zusammenhang werden wichtige Fragen nach der Rolle der Kirche in der Welt und ihrer Partnerschaft oder Konfrontation mit anderen gesellschaftlich relevanten Kräften zu klären sein. Ist die Hoffnung vermessen, daß beim Nachdenken über diese entscheidenden Fragen und bei der Entwicklung einer christlichen Haltung in der heutigen Welt die Ansichten der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK sich einander nähern, ja treffen? Im Geiste dieser Hoffnung werden Anstrengungen unternommen, um eine angemessene Teilnahme sowohl an der Konferenz selbst als auch an ihrer Vorbereitung und an der Studie insgesamt sicherzustellen.

Bleibt noch die bereits oben genannte Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die ihr nächstes Treffen im August dieses Jahres in Bangalore halten wird. Die katholische Erfahrung mit bilateralen theologischen Dialogen zeigt, daß es viel Zeit und Anstrengungen braucht, bevor die gemeinsame theologische Arbeit auf den richtigen Weg kommt. Im Hinblick auf die jetzt acht Jahre bestehende katholische Verbindung zu Glauben und Kirchenverfassung scheint das nun der Fall zu sein, und man hat das tiefe und befriedigende Gefühl, daß diejenigen, die bei der Kommission mitarbeiten, den Kern der Probleme wirklich sehen; das gibt Grund zu der Hoffnung, daß ein neuer Weg gefunden ist, der es der römisch-katholischen Kirche und den Mitgliedskirchen des ÖRK erlauben wird, neue Schritte auf die Einheit hin zu tun. Auf jeden Fall warten wir voller Hoffnung auf das Treffen in Bangalore, denn zweifellos wird die römisch-katholische Kirche um so freudiger sich der Frage nach der Einheit stellen, je überzeugender der Ökumenische Rat sie seinerseits als zentrale Frage aufgreifen kann. Beide könnten in dieser Sache neue Wege finden, die wesentliche Aufgabe der Christen und der Kirche wahrzunehmen: „Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in uns ist".

Die orthodoxe Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung (1948—1978)
Eine Problembeschreibung

VON VASIL T. ISTAVRIDIS

1. Die Stellung der Orthodoxie zur Ökumene

Die Orthodoxie nimmt heute als eine Einheit an der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen teil. Sie war eine der Gründungskirchen der ökumenischen Bewegung und des ÖRK, und sie vollzieht ihre Mitarbeit gemäß ihrem Verständnis von der Einheit der Kirche.

Die verschiedenen lokalen orthodoxen Kirchen machen die eine orthodoxe Kirche aus, welche nach orthodoxer Meinung die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche des Glaubensbekenntnisses ist. Die Orthodoxie befindet sich in einer ununterbrochenen historischen Verbindung mit der Vergangenheit durch die apostolische Sukzession ihrer Bischöfe, die Weitergabe des apostolischen Glaubens und den Vollzug der Sakramente. Diese Kirche hat keine Veränderung oder Reformation nach westlichem Muster erfahren und lebt deshalb in einer ungeteilten Fortsetzung der lebendigen Tradition. Diese Tradition darf nicht als ein statischer Faktor oder einfach als ein historisches Element verstanden werden, sondern als ein dynamischer Faktor und als die fortdauernde Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben der Kirche.

Die Orthodoxie arbeitet mit den anderen Kirchen, Konfessionen und Gruppen zusammen, die nicht dieselbe Auffassung von Kirche und Einheit wie sie haben entsprechend dem Gebet des Herrn „damit alle eins seien" und gemäß ihrer Bitte im Gottesdienst „für die Einheit aller": sie betrachtet diese Zusammenarbeit als eine heilige, aus ihrem Wesen erwachsende Pflicht, als ein Zeugnis der Orthodoxie und als einen Dienst für das heilige Ziel der Einheit.

In der heutigen Phase der ekklesiologischen Forschung wird eine ständige und verstärkte Intention orthodoxer Theologen deutlich, welche zur ökumenischen Bewegung positiv stehen, die den eucharistischen Charakter als einen wesentlichen Faktor der Orthodoxie betonen, sowohl im Bereich der Struktur, des Kultus als auch für die Beziehungen der Kirche zur äußeren Welt. Eng mit dieser Auffassung hängen die Lokalkirche, das Bischofsamt und die Institution der Synode zusammen. Durch diese synodale Institution, die in den verschiedenen lokalen orthodoxen Kirchen vorhanden ist, und das Verfahren zur Vorbereitung der Heiligen Großen Synode der orthodoxen Kirchen sowie durch die

vielfältige orthodoxe Literatur wird orthodoxerseits der Faktor der Synodalität besonders betont.

Ein neues Phänomen orthodoxer Zusammenarbeit vor und innerhalb des ÖRK sind die innerorthodoxen Konsultationen zur Vorbereitung auf die Fünfte Vollversammlung in Nairobi (1975), die in Zusammenarbeit mit dem ÖRK und den verschiedenen lokalen orthodoxen Kirchen einberufen wurden. Die Einberufung ähnlicher Konsultationen wird bis auf unsere Tage fortgesetzt. Dieses neue Phänomen, diese Tatsache in der Art der Zusammenarbeit der Orthodoxie mit dem ÖRK, könnte vielleicht in die seit längerer Zeit innerhalb der ökumenischen Bewegung stattfindenden vielfältigen und besonderen Konsultationen der Mitgliedskirchen eingeordnet werden.

2. Kritik der ökumenischen Beziehungen

Eine solche Kritik wird von Zeit zu Zeit auf panorthodoxer Ebene ausgesprochen durch die orthodoxen Kirchenleitungen, die Institutionen und Organisationen sowie von einzelnen Personen, die verschiedenen Stufen und Ordnungen des kirchlichen und geistigen Lebens angehören.

Im allgemeinen kann gesagt werden, daß die Kritik mehr oder weniger die Merkmale der kritischen Forschung trägt; sie beurteilt positiv den Gegenstand der Forschung, wertet die bisherige Geschichte der ökumenischen Bewegung und des ÖRK sowie die gegenseitigen Beziehungen aus und schreibt vor, was in Zukunft geschehen soll.

Die Kritik jedoch, die von einzelnen Orthodoxen von Zeit zu Zeit ausgesprochen wird, unterscheidet sich insofern, daß sie in Folgerungen und Vorschläge ausmündet. Einige der vorgeschlagenen Lösungen lauten: die Fortsetzung der Zusammenarbeit, die Mitarbeit unter bestimmten Voraussetzungen, das Einfrieren der Beziehungen und eine erneute Prüfung der gesamten Problematik, die Kündigung der Mitgliedschaft seitens der Orthodoxie im ÖRK und die Zusammenarbeit in der Form, wie sie von der römisch-katholischen Kirche praktiziert wird, die völlige Distanzierung von der ökumenischen Bewegung und die Verurteilung des ÖRK.

Indem ich den persönlichen oder gefühlsmäßigen Charakter, die Unkenntnis, die Schmeichelei oder das Geschrei und die beleidigende oder beschimpfende Klage derjenigen, die sich für oder gegen die ökumenische Bewegung aussprechen, beiseite lasse, glaube ich, daß all dies in sich das Interesse an der ökumenischen Bewegung bezeugt. Dieser Faktor der Kritik, wie dies auch bei dem lebendigen Organismus der Fall ist, sei es, daß es sich um eine positive und aufbauende, sei es aber auch, daß es sich um eine negative und mit revolutionären Inten-

tionen gefüllte Kritik handelt, eine solche Kritik ist ein gesundes Phänomen sowohl für den ÖRK als auch für die orthodoxe Mitarbeit in ihm.

Es sieht so aus, als ob die Frage nach einer ekklesiologischen und theologischen Auswertung des ökumenischen Ereignisses und Erlebnisses seitens der Orthodoxen noch nicht zum Gegenstand der Forschung in seiner ganzen Breite geworden ist. Es gibt sicherlich gute Arbeiten über einzelne Probleme, die sich auf diese Frage beziehen, wie auch viele historischer Natur. Es muß jedoch gesagt werden, daß bis heute eine dogmatische Darstellung des ökumenischen Problems aus orthodoxer Sicht noch völlig fehlt.

Die Frage einer entsprechenden Vorbereitung von Orthodoxen in der Begegnung mit der ökumenischen Bewegung, im weiteren oder engeren Sinne, ist und bleibt heute noch ein offenes Problem. Manchmal wird die Auffassung vertreten, daß bei manchen orthodoxen Kirchen und deren Vertretern beim ÖRK eine völlige Unkenntnis der Sache herrscht, Verwirrung und Eilfertigkeit und daß bei ihnen eine Benennung von Personen für die entsprechenden Aufgaben nicht stattfindet.

Es wird außerdem gesagt, daß die Arbeit innerhalb der ökumenischen Bewegung heute noch hauptsächlich von seiten einer Gruppe von Ökumenisten und Technokraten, wenn dieser Terminus zulässig ist, geleistet wird, die vielleicht aufgrund ihres übertriebenen Eifers manchmal nicht in der Lage sind, auch den notwendigen Kontakt untereinander und zu der sie entsendenden Leitung sowie zur Gesamtorthodoxie aufrechtzuerhalten.

Wesentlicher Faktor für die orthodoxe Fragestellung nach den Beziehungen zum ÖRK ist eine entsprechende Qualifizierung der Glieder der Kirche, des Klerus, der Mönche und aller Gläubigen. In einigen orthodoxen Kirchen nimmt das Mönchtum an der Arbeit der ökumenischen Bewegung aktiv teil, in den anderen aber, wie dies auch für das Gesamtleben der orthodoxen Kirche gilt, steht das Mönchtum dieser Arbeit fern. Das liegt vielleicht daran, daß ihm bis heute nicht die gebührende Bedeutung für die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung beigemessen wurde, wie auch für seinen Gesamtbeitrag hinsichtlich der Aufrechterhaltung der Traditionen und der Gestaltung eines zeitgemäßen orthodoxen Ethos. Ich glaube, daß die orthodoxe monastische Welt heute viel zu einem geistigen Ethos innerhalb des ÖRK und darüber hinaus beitragen kann.

Die ökumenische Bewegung des 20. Jh. wird als einer der Faktoren erachtet, die die Orthodoxie dahingehend beeinflußt haben, die Notwendigkeit ihres Selbstbewußtseins einzusehen und dementsprechend geeignete Mittel zu finden, ihrem Wesen Ausdruck zu verleihen. Dieser Versuch führt erst dann zu mehr Erfolg, wenn die Orthodoxie selbst ihre Einheit intensiv lebt. Unter den Vor-

aussetzungen, die den interorthodoxen Ökumenismus negativ beeinflussen, könnten u. a. folgende betrachtet werden:

a) Die Frage der orthodoxen Diaspora,

b) die unterschiedlichen sozialen und politischen Systeme, innerhalb derer die orthodoxen Kirchen leben, sowie die Folgen aus der Lösung des Problems zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft,

c) die Überbetonung des nationalen Geistes und der Autokephalie, die zu Lasten des orthodoxen Ökumenismus und der orthodoxen Katholizität geschieht,

d) einige, von manchen orthodoxen autokephalen Kirchen einseitig gefaßten Beschlüsse, welche aufgrund ihres Gewichts von der Gesamtorthodoxie gefaßt werden sollten,

e) einige kirchliche Schismen innerhalb der lokalen orthodoxen Kirchen oder der gesamten orthodoxen Kirche.

Daß die Frage der ökumenischen Bewegung eines der Themen für die kommende Heilige und Große Synode der orthodoxen Kirchen ist, beweist ihre wesentliche Bedeutung für die Orthodoxie selbst.

Es wird allgemein festgestellt, daß die vom ÖRK in Zusammenarbeit mit den orthodoxen Kirchen einberufenen Konsultationen zur ökumenischen Bewegung und der Beziehungen der Orthodoxie zu dieser nützlich und von großer Bedeutung waren. Es wäre vielleicht gut, wenn die orthodoxen Kirchen auf Initiative des Ökumenischen Patriarchats solche und ähnliche Konferenzen einberufen, damit eine panorthodoxe Erörterung dieser Frage erfolgt. Nützlich wäre es außerdem, wenn in diesem Stadium der Entwicklungen eine Auswertung des Verlaufs der verschiedenen bilateralen und multilateralen kirchlichen theologischen Dialoge, an denen auch die orthodoxe Kirche beteiligt ist, vorgenommen wird.

Auf der Basis der orthodoxen Ekklesiologie, der orthodoxen Auffassung von der Einheit, des Verwaltungssystems der orthodoxen Kirchen in Patriarchaten, autokephalen und autonomen Kirchen, der Mitgliederzahl der Gesamtorthodoxie, die fast gleich ist mit der Zahl der gesamten protestantischen Welt und der vollen Teilnahme am ÖRK durch 17 orthodoxe Kirchen, ist die Frage der Art der Zusammenarbeit der Orthodoxie im ÖRK Thema Nr. 1 ihrer Beziehungen zu ihm.

Dem ÖRK gehören fast 300 Kirchen an, wobei sich eine kontinuierliche Steigerung der Zahl protestantischer Gruppen und eine nachteilige Herabsetzung und Hintansetzung der Orthodoxen abzeichnet.

Ich glaube nicht, daß die Situation, in der wir uns heute befinden, zum Nutzen der orthodoxen Kirchen oder des ÖRK oder ihrer beiderseitigen Beziehungen ist. Ich meine, daß die Anwendung nur des geographischen Faktors

hinsichtlich der Vertretung der Kirchen innerhalb des ÖRK, zumindest aus orthodoxer Sicht, verfehlt ist und es daher notwendig erscheint, andere Wege für eine tatsächliche Vertretung der orthodoxen Kirchen in diesem Rat zu finden. Dies muß auch für alle anderen Ebenen seine Geltung haben.

Seitens der Orthodoxen wird die sehr schwache Vertretung der orthodoxen Kirchen in den verschiedenen Abteilungen des ÖRK in Genf des öfteren kritisiert und durch Tatsachen selbst bestätigt. Die Vertretung der Kirchen im ÖRK weist heute kein Gleichgewicht auf. Eine andere Klage und Beschwerde ist auch, daß die orthodoxe katholische Tradition in den Texten des ÖRK sich nicht widerspiegelt.

Umgekehrt wird bemerkt, daß die orthodoxen Kirchen nicht über ein entsprechendes Potential zur Besetzung von Positionen im Generalsekretariat in Genf verfügen. Soweit ich es beurteilen kann, ist diese Bemerkung nicht absolut richtig. Aus orthodoxer Sicht muß hier gesagt werden, daß die entsprechende Ausbildung und Qualifizierung von Personen für die ökumenische Bewegung ein wichtiger Faktor ist, wie auch insgesamt die ökumenische Erziehung der Gläubigen innerhalb der Orthodoxie. Diese müssen einen tiefen Glauben und ein deutliches Bewußtsein ihres orthodoxen Glaubens haben und über gute Umgangsformen verfügen. Sie müssen darüber hinaus gute fremdsprachliche Kenntnisse besitzen und die Kultur, Umgebung sowie die theologischen, philosophischen und gesellschaftspolitischen Richtungen inner- und außerhalb der Orthodoxie kennen. Indem diese ihre Kirchen vertreten und um die Vergangenheit wissen, müssen sie bestens auf die Zukunft vorbereitet sein und sich in der Verfahrens- und Funktionsweise des ÖRK auskennen, zumal alle orthodoxen Kirchen Mitglieder dieses Rates sind.

Die Nichtübernahme mehrerer orthodoxer Vertreter in das Sekretariat in Genf wird auch im Zusammenhang mit der Höhe des von den orthodoxen Kirchen freiwillig gespendeten finanziellen Beitrags gesehen und gerechtfertigt. In diesem Zusammenhang muß auch gesagt werden, daß die verschiedenen orthodoxen Kirchen diese Frage ernsthaft untersuchen und ihre finanziellen Verpflichtungen gegenüber dem ÖRK auf eine befriedigende Weise lösen sollten, damit sie nicht mehr als Kirche der Almosen erscheinen. Des öfteren wird außerdem von den Orthodoxen bemerkt, daß der ÖRK in den verschiedenen Bereichen seiner Wirkung eine Macht ausübt, die ihm nicht zusteht und von seinen Mitgliedskirchen auch nicht zuerkannt wird, d.h. daß er versucht, die Rolle einer Superkirche zu spielen.

Eine andere Beschwerde der Orthodoxen ist, daß der ÖRK unter dem Einfluß der Relativität, der Säkularisation und der falschen Methoden der Einigung steht, daß eher die horizontale Dimension der Welt und seiner Aktivitäten

betont wird, ohne dabei genügend Raum und Möglichkeit für die vertikale Dimension des Glaubens und des Dogmas einzuräumen. Oftmals wird außerdem die Gefahr einer zunehmenden Bürokratie und der Verlust des dynamischen Charakters einer Bewegung sowie die Notwendigkeit der Entwicklung, Gestaltung und Anwendung einer christlichen Spiritualität innerhalb des ÖRK unterstrichen.

In diesen Überlegungen ist auch davon die Rede gewesen, daß es innerhalb des ÖRK Mitgliedskirchen gibt, die die christliche Taufe nicht als eine unerläßliche Voraussetzung für den Eintritt in die christliche Kirche akzeptieren. Wie auch die zuletzt vom ÖRK herausgegebene bedeutungsvolle Studie über die Taufe beweist, müßte dies genügen, diesbezügliche Bedenken innerhalb der Mitgliedskirchen des ÖRK hervorzurufen, vor allem im Blick auf die künftige Haltung gegenüber solchen Kirchen, die einen Antrag auf Mitgliedschaft stellen.

Viele der protestantischen Mitgliedskirchen des ÖRK haben die Frauenordination anerkannt und diese damit in den Stand der Pfarrer und Kleriker aufgenommen. Dies ist von manchen Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft akzeptiert worden. Auch innerhalb des römischen Katholizismus sind Intentionen und Versuche zur Anerkennung von mehr und mehr liturgischen Rechten für die Frauen zu beobachten. Solche und ähnliche Entwicklungen in dieser Frage scheinen ein sehr wichtiges Problem für die Gestaltung der künftigen Beziehungen der Orthodoxen mit den anderen christlichen Kirchen inner- und außerhalb des ÖRK darzustellen. Die protestantischen Kirchen und Konfessionen sowie die Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft akzeptieren und wenden die sakramentale Gemeinschaft auf zweifache Weise an:

a) als offene Interkommunion, wonach die Zulassung zur Eucharistie einer Kirche jedem Christen gestattet ist, wie auch umgekehrt allen Gläubigen dieser Kirche erlaubt ist, daß sie an der Eucharistie anderer Kirchen teilnehmen, und

b) als volle sakramentale Gemeinschaft, wonach die gegenseitige, freie Zulassung zur Eucharistie erlaubt ist.

Auch die römisch-katholische Kirche, obwohl diese wie die alte und orthodoxe Kirche die Auffassung von der geschlossenen Kommunion vertritt, hat in letzter Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil begonnen, die Orthodoxen unter bestimmten Voraussetzungen zur Eucharistie und in manchen Notsituationen auch die Anglikaner und Protestanten zu ihren Sakramenten zuzulassen.

3. Zusammenfassung

In den letzten Jahren fand, wie gesagt, aus orthodoxer Sicht, sei es durch den persönlichen Kontakt oder auch durch die Kirchen, eine Auswertung des ÖRK und der Beziehungen der Orthodoxie zu diesem und der ökumenischen Arbeit

im allgemeinen statt. Zu dieser Frage wurden offizielle orthodoxe Texte und entsprechende Studien einzelner Theologen veröffentlicht, denen folgende drei Meinungen anstelle eines Nachworts entnommen sind:

„Parallel zu den Klagen und Angriffen", so habe ich einmal geschrieben, „einer schreienden und Lärm stiftenden Minderheit orthodoxer konservativer Kreise, welche die ökumenische Bewegung als eine Häresie betrachten und deutlich die Pflicht der Orthodoxie unterstreichen, sie möge aus dem ÖRK austreten, trägt im allgemeinen die orthodoxe Auswertung dieser Bewegung und des ÖRK, dessen aktive Mitglieder die orthodoxen Kirchen sind, den Charakter einer positiven Kritik.

Nach Meinung dieser Minderheit steht die ökumenische Bewegung, ungeachtet der positiven Seite, unter dem Einfluß der Relativität, der Säkularisation und der falschen Einigungsmethoden. Das Heil innerhalb des ÖRK wird hauptsächlich als eine Intention zum Horizontalismus verstanden, ohne daß dabei genügend Raum oder Möglichkeit für die hauptsächliche vertikale Dimension gegeben wird, d.h. als eine Überbetonung der sozialen und politischen Formen des Heils, zum Schaden und zur Verkürzung dieser ewigen Dimension. Dabei wird diese Polarisation sehr deutlich. Man kann auch einige andere Gründe hinzufügen, wie z.B. den Beschluß für eine finanzielle Unterstützung von Aufstandsbewegungen in Afrika und anderswo, die finanziellen Schwierigkeiten, in denen sich der ÖRK heute befindet, die zunehmende Bürokratisierung und die Gefahr des Verlustes des dynamischen Charakters der ökumenischen Bewegung, das Problem nach engeren Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche und deren möglicher Beitritt zum ÖRK, die Frage nach engeren Beziehungen zu den Evangelikalen und Pfingstbewegungen, die Stellung und das Verständnis der nichtkirchlichen Bewegungen innerhalb des ÖRK und ähnliches. Aus all diesen Gründen meine ich, daß die ökumenische Bewegung und vor allem der ÖRK in eine kritische Situation gelangt sind, die sicherlich auch in der Zukunft nicht ausgeräumt werden wird."

J. Karmiris, Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Athen, äußert sich zu dieser Frage wie folgt: „Solche extremen Haltungen und Abweichungen, Neuerungen, Polarisation und Säkularisation des ÖRK sowie die Intention zur Umgehung des theologischen Dialogs der Wahrheit innerhalb des ÖRK führen zu einer kritischen Haltung der orthodoxen Kirche ihm gegenüber. So sind viele Orthodoxe der Auffassung, daß die orthodoxe Kirche ihren Beschluß hinsichtlich der Mitgliedschaft im ÖRK revidieren sollte, wenn dieser seine jetzige Krise und die abzeichnende Gefahr der Säkularisation und des Horizontalismus nicht überwindet und zu seiner ursprünglichen, rein kirchlichen Bestimmung nicht zurückkehren sollte. Andere wieder unterstützen diese Auffassung auch aus

theologischer Sicht, daß der ÖRK, wie sich dieser entwickelt hat und auch kirchlich wirkt, ohne Kirche zu sein, ein großes und schwer zu lösendes ekklesiologisches Problem darstellt, womit sich die orthodoxe Kirche sicherlich befassen muß."

Erzpriester Georgios Tsetsis, der selbst im Stab des ÖRK arbeitet, sagt dazu: „Ich meine aber, daß zwischen diesen zwei extremen Positionen der ÖRK einem mittleren Weg gefolgt ist. Und wenn auch der Eindruck entstanden ist, daß nach der Vollversammlung in Uppsala er sich nur mit soziopolitischen Fragen befaßt hat, so hängt das damit zusammen, daß genau diese Fragen (die nur ein Zehntel der Aktivitäten des Rates darstellen) und nur diese Fragen Gegenstand positiver und negativer Presseberichte und anderer Medien geworden sind, weil sie von besonderem aktuellem Interesse waren, während die übrige bedeutungsvolle Aktivität des Rates systematisch ignoriert wurde." [1]

[1] V. Istavridis, Die V. Vollversammlung des ÖRK, Thessalonich 1975, 89; J. Karmiris, Die orthodoxe Kirche im Dialog mit den heterodoxen Kirchen, Athen 1975, 79–80; Georgios Tsetsis, Das 25jährige Jubiläum des ÖRK (1948–1973), Athen 1973, 29 (alle griech.).

Ökumene im Alltag

VON ULLRICH LOCHMANN

Der Alltag ist ökumenisch

Dreißig Jahre nach Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen haftet dem kirchengeschichtlich jungen Gebilde nur noch wenig von einer jungen Bewegung an. Dies liegt nicht so sehr daran, daß sie von den meisten Kirchen erfreulich rasch integriert wurde, auch nicht daran, daß im Rahmen ihrer eigenen Zielsetzung fast schon ein Optimum an Verstehen und Anerkennung zwischen den Mitgliedskirchen, aber auch gegenüber der römisch-katholischen Kirche erreicht ist. Es liegt, wenigstens aus der Sicht des Gemeindealltags in einer westdeutschen Kleinstadt, vor allem daran, daß Ökumene im weiteren Sinne, als Erfahrung weltweiter Gemeinschaft, nichts Außergewöhnliches, Bewegendes, mehr ist, sondern eben auch – Alltag. Tourismus, Sport, Handel, Wanderarbeit, Städtepartnerschaften und die Massenmedien vermitteln so gut wie jedem Bürger das Bewußtsein, so etwas wie Weltbürger zu sein. Ob auch ein guter, steht wie immer dahin.

Das Defizit der kirchlichen Ökumene ist ein Defizit der Kirchen überhaupt

Man muß sich diese durch die moderne Technik ermöglichte Internationalität bewußt machen und sie ständig im Alltag erleben, um den so oft beklagten Mangel an ökumenischem Bewußtsein in unseren Gemeinden und Kirchen richtig einordnen zu können. Er beruht nicht auf irgendeiner provinziellen Unfähigkeit, über den eigenen Kirchturm hinauszublicken. Er beruht auch nur in seltenen Fällen auf einer nationalistisch geprägten Frömmigkeit. Er ist vielmehr Teil eines generellen Mangels an kirchlich gebundenem Glauben in unserer Zeit. Das Interesse des allergrößten Teils unserer Gemeindeglieder gilt dem Ökumenischen Rat genauso spärlich wie dem Leben der eigenen Ortsgemeinde, der Landeskirche oder der EKD. Wo überhaupt lebendige Gemeinden bestehen, immer als eine Minderheit der gesamten Kirchenmitglieder, dort sind sie meist auch für die Ökumene der Kirchen ansprechbar. Wo nicht, wird etwa bei Vortragsangeboten gern Desinteresse an der Ökumene vorgeschoben; der eigentliche Grund der Ablehnung liegt aber nicht selten darin, daß „sowieso niemand kommt". Wer von seiner Kirche nichts mehr erwartet, erwartet auch in dieser Beziehung nichts als vielleicht einen Missionar alter Prägung mit exotischen Requisiten, die sich im Kaufhaus oder im Urlaub heute auch jeder selbst beschaffen kann. Könnte die ökumenische Bewegung hier nicht neue, bessere Erwartungen wecken?

Die ökumenische Bewegung ist auf die Kirchen angewiesen

Obwohl die ökumenische Bewegung eine Angelegenheit der verfaßten Kirchen war und ist, hat sie anfänglich auch kirchenkritische Ziele gehabt. Sie hat nicht nur die Kirchen durch die Begegnung verändern, sondern auch Menschen direkt, ohne Vermittlung durch die bestehenden Kirchen, zum Glauben an Christus und zu einem Leben in seiner Nachfolge führen wollen (s. E. Lange, Die ökumenische Utopie, 175 ff.). Insofern müßte der ÖRK nicht notwendig mit den bestehenden Kirchen stehen und fallen. Aber ist er je wirklich an den Kirchen vorbeigekommen? Ist er überhaupt in der Lage, ohne die Geldmittel seiner Mitgliedskirchen Programme zu entwickeln und durchzuführen und ohne das kirchliche Kommunikationssystem publik zu machen?

Und: Besteht ein Bedürfnis für Laienbewegungen, die der ÖRK in Gang setzt? Auch hier haben sich längst international organisierte Bewegungen etabliert, die engagierten Christen die Möglichkeit geben, auch außerhalb der Kirchen Nachfolge Christi zu üben: in der Internationale der Kriegsdienstgegner, bei Amnesty International, in der Anti-Apartheidsbewegung etwa und, in ganz anderer Weise, auch in einer weltweiten evangelikalen Bewegung. Keine

dieser Bewegungen versteht sich als eine solche des ÖRK, wenn auch hier und da kooperiert wird.

Der ÖRK steht und fällt also tatsächlich mit den verfaßten Kirchen, er ist auf sie angewiesen und findet neben ihnen kaum neue Arbeitsfelder.

Brauchen unsere Gemeinden die ökumenische Bewegung?

Es wäre durchaus denkbar, daß die verfaßten Kirchen als Großorganisationen eine weltweite Verbindung unterhalten, die für ihr inneres Leben ohne weitere Relevanz ist. Der Austausch von Geldmitteln, die gemeinsame Vertretung bei internationalen Organisationen, Absprachen bei der Betreuung von Wanderarbeitern, sogar Absprachen in der Lehre ließen sich auch weltweit ähnlich sachlich und unauffällig bewerkstelligen, wie es etwa zwischen den deutschen Landeskirchen praktiziert wird. Müssen wir denn für den ÖRK den Anspruch erheben, auch für die Ortsgemeinde, ja für jeden einzelnen Christen eine Dimension zu verkörpern, ohne die man nicht wirklich Christ sein kann? Genügt nicht eine stille, sachliche Zusammenarbeit zwischen den Kirchen der Welt? Oder brauchen die Ortsgemeinden so etwas in den ÖRK?

Das Ziel einer ökumenischen Gemeinschaft bis in die Gemeinden hinein ist aus guten theologischen Gründen immer dagewesen. Aber inwieweit entspricht es einem echten Bedürfnis? Nimmt man die Tatsache eines entstehenden Weltbürgertums ernst, beachtet man auch Ergebnisse von Meinungsumfragen, wie z. B. jenes, daß 45 Prozent der Kirchenmitglieder in Deutschland sich vorrangig als Glieder der überörtlichen EKD fühlen, gegenüber 45 Prozent, die sich vor allem als Glieder der Ortsgemeinde fühlen (Wie stabil ist die Kirche?, 1974, 162 ff.), so deutet dies auf einen Bedarf hin.

Der Weltbezug der Gemeindeglieder ist nicht nur auf den unmittelbar persönlichen, familiären und beruflichen Bereich beschränkt, sondern umfaßt in dem allem und daneben auch die Ebenen des gemeinsamen Lebens in der Kommune, im Land und weltweit. Zwar verschiebt sich dieser Bezug in seinem Schwergewicht je nach Alter, Bildung und persönlicher Situation. Aber es ist nicht nur der Student, der sich mit den Zusammenhängen des Welthandels befaßt. Auch seine Mutter fragt danach, ob denn etwa ein Krieg droht in dem Land, wohin der Sohn gerade reisen will. Der Angestellte verbringt seinen Urlaub in Thailand, der Gymnasiast nimmt an einem Schüleraustausch mit Frankreich teil, der Facharbeiter geht auf Montage nach Saudiarabien. Die Frau, die im Krankenhaus liegt, hat zwei Söhne in Südafrika. Von den Auslandsbeziehungen sind jeweils auch die Familien, Freunde und Kollegen berührt.

Wo die Ortsgemeinde, zunächst in ihren engeren Mitarbeitern, nicht die Fähigkeit erwirbt, auf diese „ökumenische" Ebene einzugehen, mit Kenntnissen,

persönlichen Verbindungen und Antworten des Glaubens auf internationale Probleme, bleibt ein ganzer Lebensbereich der Gemeindeglieder „draußen vor der Tür" und wird von anderen Mächten besetzt, von Ängsten und Vorurteilen, von Geschäftemacherei und Sensationslust.

Die ökumenische Bewegung muß den Gemeinden am Ort hier helfen, wirklich Kirche für den ganzen Menschen und für alle Menschen zu werden. Wo die Gemeinden im Provinzialismus verharren, während ein Großteil ihrer Glieder längst ökumenisch im weiteren Sinne empfindet, ist der Anspruch und Zuspruch des Evangeliums verkümmert. Ob durch ein größeres ökumenisches Bewußtsein die Gemeinden dann innerlich und äußerlich wachsen, liegt letztlich hier wie sonst nicht in unserer Hand. Wie jede gute kirchliche Organisation kann die ökumenische Bewegung hier nur Voraussetzungen schaffen, aber dies muß sie. Sie muß helfen, den vorhandenen ökumenischen Bezug der Gemeindeglieder aufzuarbeiten und mit dem Evangelium zu durchdringen.

Ökumenische Gemeinden sind heute noch gefährdete Gemeinden

Im Gemeindealltag bedeutet Ökumenisch-sein dann jedoch nicht nur ein Mehr an Ausblick und Angeboten und Informationspflicht für die Mitarbeiter. Wenn es sorgfältig sein soll, so kann es sowieso nur exemplarisch geschehen, mit ein oder zwei Schwerpunkten, etwa Partnerschaften, pro Gemeinde. Die Schwierigkeiten liegen weniger an diesem Punkt.

Wo Gemeinden ihre ökumenische Dimension entdecken, geraten sie u. U. sehr rasch über eine Phase des bloßen Mitredens in gefährliche Auseinandersetzungen hinein. Allzulange sind die internationalen Fragen anderen Mächten überlassen worden, als daß die Bereitschaft sehr groß wäre, der Kirche hier besondere Kompetenzen zuzutrauen. Ängste und Vorurteile sitzen tief, und es fehlt nicht an anderen Sachverständigen mit je ihren eigenen Interessen.

Vor allem führen alle Gespräche, sei es über Rassismus, Welthandelsfragen, Abrüstungs- oder Umweltfragen oder die politische Rolle der Kirchen hier und anderswo, sofort in persönliche Bereiche hinein und lassen sich kaum so sachlich verhandeln, wie es auf überörtlichen und zeitlich begrenzten Tagungen noch möglich ist.

Die Gemeinde am Ort hat es genauso wie die Kirchenleitung und der ÖRK mit multinationalen Konzernen, mit Parteiprogrammen, mit Rüstungsgeschäften und mit dem Rassismus zu tun, aber hierbei immer mit konkreten Männern und Frauen, deren Kinder sie erziehen hilft, deren Opfer und Mitarbeit sie erbittet und deren Angehörige sie beerdigt. Jede tiefergehende Diskussion wirkt sich auf das Verhältnis der Betroffenen zur Ortsgemeinde aus, natürlich nicht immer nur negativ. Führt sie zu einer Infragestellung der eigenen Haltung oder

sogar Existenzgrundlage, so wirkt der Anspruch der Ökumene für die Ortsgemeinde nicht selten zentrifugal. Einzelne verlassen die Kirche ganz. Andere wenden sich anderen Gemeinden oder Gemeinschaften zu, denn für das „unter dem Evangelium zusammenbleiben" gibt es viele Möglichkeiten.

Über dem ökumenischen Engagement werden oft andere Ebenen vernachlässigt, was gewiß nicht im Sinne der ökumenischen Bewegung ist. Aber auch dort, wo die Schwerpunkte gemeindlichen Handelns ausgeglichen sind, bleiben die Gemeinden gefährdet, solange sie sich weigern, brisante ökumenische Themen auszuklammern.

Das entstehende Weltbürgertum ist keineswegs als solches schon ökumenisch. Verständnis oder sogar Bewunderung für Menschen der Dritten Welt finden schnell ihre Grenze dort, wo dieselben Menschen uns in Frage stellen. Dies trifft zwar genauso für andere Ebenen des Weltbezuges zu, wo immer der Nachbar zum Konkurrenten wird. Die Aufgabe der Gemeinde, Konkurrenten zu helfen, Brüder und Glieder am selben Leibe Christi zu werden, stellt sich auf allen Ebenen. Daß sie auf der Ortsebene, wo man in vielerlei Weise direkt aufeinander angewiesen ist, oft leichter geschehen kann, verführt viele Gemeinden dazu, die ökumenische Dimension auszuklammern und sich so vor zusätzlichen Gefährdungen zu bewahren. Will die Ortsgemeinde das nicht, sieht sie Zusammenhänge zwischen Problemen hier und in Übersee, so ist sie in besonderer Weise auf Hilfe angewiesen.

Wie kann die Ökumene den Gemeinden helfen?

Es ist nicht zu übersehen, daß besonders im Anschluß an die Vollversammlungen des ÖRK große Anstrengungen unternommen wurden, die ökumenische Dimension in die Gemeinden hineinzutragen, daß auch die Missionswerke hierfür alles tun. An entscheidenden Punkten sind die Hilfen jedoch bisher zu schwach oder auch hinderlich. Aus einer langen Wunschliste seien nur die folgenden Punkte genannt:

1. Der ÖRK sollte sich in seinen Programmen und Äußerungen auf internationale und zwischenkirchliche Fragen konzentrieren, auf Beziehungen zu internationalen Organisationen und die der Kirchen untereinander. Füllt er diese Ebene wirksam aus, so kann er viele Bereiche ganz den Mitgliedskirchen, Konfessionsbünden und bilateralen Verbindungen überlassen. Versuchsweise seien hierfür folgende Bereiche genannt: Mission und Evangelisation, Kirche und Gesellschaft, Theologische Ausbildung, Bildung, Frauen, Jugend, Erneuerung und Gemeindeleben.

Der ÖRK muß sich von dem Trauma freimachen, daß in den Kirchen nichts geschieht, was nicht auch in einer seiner Programmeinheiten vorkommen würde,

er muß auch Vorwürfe mutig zurückweisen, er beschäftige sich nicht genügend mit Mission, Bildung usw.

Je klarer und überschaubarer die Aufgaben des ÖRK sind, um so wirkungsvoller kann er arbeiten und um so eher ist seine Bedeutung darstellbar und annehmbar. Die Gemeinden sollten eindeutig wissen, wer für welche Ebene zuständig ist.

2. Damit hängt zusammen, daß es bisher schwierig war, sich mit der ökumenischen Bewegung zu identifizieren. Ist es das Verhältnis zur Nachbargemeinde anderer Konfessionen am Ort? Ist es die Weltmission? Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus? Die Vollversammlung? Dies alles zusammen? Der ÖRK verliert an Konturen, wenn er alles tun und für alles stehen will. Die Folge davon ist, daß er jeweils ad hoc mit einzelnen sensationellen Vorgängen identifiziert wird, wie etwa mit dem Antirassismus-Programm.

Neben den eindeutigen Aufgaben sollten deshalb Personen (der Generalsekretär und die Präsidenten), Zeiten (Tagungen des Zentralausschusses, ein regelmäßiger ökumenischer Sonntag), der Sitz des ÖRK in Genf, ebenso auch das Emblem des ÖRK publizistisch viel stärker und regelmäßiger als bisher ins Bewußtsein der Gemeindeglieder gerückt werden. Die jährliche Pfingstbotschaft der Präsidenten genügt hierfür nicht, solange sie fast eine literarische Angelegenheit bleibt.

Der ÖRK muß stärker als eigenständige kirchliche Ebene repräsentieren, nicht nur in kritischen Fragen und Situationen, sondern als Normalfall, als Alltag.

3. Dies setzt voraus, daß er auf dem Wege zu einer konziliaren Gemeinschaft und zu einem Kirchenbund weiter voranschreitet. Daß die Mitgliedskirchen mutiger als bisher den ÖRK mit Kompetenzen ausstatten, Kompetenzen für die Vertretung in anderen internationalen Organisationen und für Erklärungen an die Weltöffentlichkeit. Solange den Gemeinden immer wieder gesagt wird, der ÖRK sei nur ein Begegnungs- und Gesprächsforum, solange können sie ihn nicht ernst nehmen.

Es kann dabei nicht um eine neue Superkirche gehen, andererseits darf die eine Kirche sich der Tatsache nicht entziehen, daß unsere Welt klein und überschaubar geworden ist.

Der Name „Ökumenischer Rat der Kirchen" ist schon eingebürgert. Ob er, besonders für den deutschen Sprachgebrauch, gut gewählt ist, wäre einer besonderen Überlegung wert. Stadt-Rat, Bundes-Rat, dies sind immer Gremien mit beträchtlichen rechtlichen Befugnissen. Dem, was der ÖRK sein will, wäre „Ökumenischer Kirchenbund" vielleicht angemessener.

4. In der Ausbildung der kirchlichen Mitarbeiter vom Pfarrer bis zum Kirchenmusiker sollte die ökumenische Dimension eine viel größere Rolle spielen

als bisher. Das Studium und die Auseinandersetzung mit dem ÖRK, mit anderen Kirchen, mit internationalen ethischen Fragen geschieht zwar bisher in verschiedenen Studienfächern. Die Intensität der Studien bleibt dem einzelnen Studenten jedoch weitgehend selbst überlassen. Eine Änderung läßt sich durch Prüfungsordnungen hier nur z. T. erreichen, sie muß durch eine Förderung von ökumenischen Erfahrungen jeder Art ergänzt werden. Hier tragen die Mitgliedskirchen die Hauptverantwortung.

5. Für die christliche Erziehung und Bildung der Gemeindeglieder gilt dasselbe. Zwar gibt es zunehmend gutes Lernmaterial mit ökumenischer Thematik. Was fehlt, wäre ein neuer Ökumenischer Katechismus, noch besser, seine Integration in bestehende Katechismen. Er müßte auf wenigen Seiten den Zusammenhang von Ortsgemeinde und ÖRK darstellen, dessen Aufgaben und wichtigste Organe sowie Merksätze dogmatischer Art (vor allem aus der Ekklesiologie) und ethischer Art (ökumenische Verantwortung in der Welt). Der vorliegende Ökumenische Katechismus von H. Krüger ist für den Gebrauch durch Schüler und Konfirmanden zu umfangreich und zu sehr historisch ausgerichtet, anderes Material zu unverbindlich und disparat. Das Kapitel „Einheit im Glauben?" im Evangelischen Erwachsenenkatechismus von 1975 könnte, in gekürzter Form, für das Gemeinte richtungweisend sein, es fehlen jedoch konkrete ethische Weisungen.

6. Für das Leben der Gemeinden, für Erweckung und Stabilisierung, für eine mögliche Umkehr durch die von der Ökumene aufgeworfenen Fragen, sind persönliche Begegnungen von entscheidender Bedeutung. Deshalb sollte der Austausch von Mitarbeitern und gegenseitige Besuche in jeder Form weiter gefördert und reflektiert werden.

Wohin sollte sich der Ökumenische Rat entwickeln?

Wenn die ökumenische Bewegung in eine selbstverständliche und unauffällige Zusammenarbeit der Mitgliedskirchen münden würde, so wäre dies schon viel und aller Aufwand hätte sich gelohnt. Will sie weiterhin den Bezug des Evangeliums zu allen Ebenen des Menschseins darstellen, so muß sie sich übernehmen und oberflächlich werden.

Beschränkt sie sich auf das erstere und versucht gleichzeitig, die Christenheit zu einer gemeinsamen Stimme auf der Ebene der internationalen Fragen zu führen und diese Stimme selbst zu werden, so besteht die Möglichkeit, daß sie den Kirchen bis in die letzte Ortsgemeinde hinein noch wichtiger wird als bisher und daß sie als eine Ebene der weltweit existierenden Kirche von Christen sowohl als Nichtchristen noch mehr beachtet und gehört wird.

Aspekte der ökumenischen Entwicklungsdiskussion

VON MANFRED DREWES

Eine deutsche Journalistin berichtete nach dem Besuch verschiedener kirchlicher Entwicklungsprogramme in Indien, sie habe ein völlig neues Bild von diesem Land vermittelt bekommen. Nicht mehr die schier unlösbaren politischen und wirtschaftlichen Probleme dieses Subkontinents seien bestimmend für ihr „Indienbild", sondern sie habe durch die Begegnung mit engagierten Menschen zum ersten Mal den Eindruck gewonnen, daß es vorangehe in diesem Land. – Den ökumenischen Beitrag zur weltweiten Entwicklungsbemühung kann man auch nur darstellen, indem man von den vielen Projekten und Programmen erzählt, in denen Menschen in Asien, Afrika und Lateinamerika – nicht selten unterstützt durch finanzielle Hilfe von Christen aus reichen Ländern – Hand anlegen, um die Lebensbedingungen ein wenig zu verbessern. Das mag im Rahmen von medizinischen Programmen oder Ausbildungsprojekten geschehen, die vor langer Zeit von Missionaren begonnen worden sind oder durch den Aufbau einer Selbsthilfeorganisation in den Elendsvierteln einer Großstadt, durch Mütterberatung oder durch die Installation einer Bewässerungsanlage. Allein die Hilfswerke der evangelischen Kirchen in Deutschland bearbeiten mehr als tausend derartiger Projektanträge in einem Jahr.

In diesem Aufsatz kommt diese Perspektive zu kurz, da versucht werden soll, einigen Einwirkungen und Kräften im „Magnetfeld Ökumene" nachzuspüren, die die konzeptionelle Entwicklungsdiskussion bestimmt haben.

Es kann sich dabei nur um eine subjektive Auswahl handeln. Gewisse Zuspitzungen und persönliche Beurteilungen sind gewollt und wohl auch dem Gegenstand und dem Bezugsrahmen angemessen: Keiner ist heute in der Lage, allgemeingültig festzulegen, was Entwicklung sei. Die ökumenische Bewegung zeichnet sich dadurch aus, breitgefächerte Urteilsbildungsprozesse zu ermöglichen. Enzykliken sind ihr fremd.

1. Von spontaner Nothilfe für Europa zu weltweiter ökumenischer Diakonie

Als Dr. Visser 't Hooft, der Generalsekretär des im Aufbau befindlichen Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), im Februar 1946 dem „Vorläufigen Ausschuß" seinen Bericht vortrug und auf die Notwendigkeit zu sprechen kam, die

Programme zwischenkirchlicher Hilfe fortzusetzen und auszubauen, sagte er, daß der Genfer Stab bereit sei, diese Aufgabe nicht nur in Dankbarkeit, sondern auch „mit Furcht und Zittern" anzupacken. Damals ging es in erster Linie um Dienst an den Kriegsgefangenen, um Flüchtlingshilfen und um kirchliche Aufbauprogramme im kriegszerstörten Europa. Er fragte dann weiter: „Ist es nicht ein utopischer Traum, die Kirchen in den gebenden und nehmenden Ländern dazu zu bringen, die Nöte der Kirche Christi als eine umfassende Aufgabe zu sehen und loyal zusammenzuarbeiten, damit sichergestellt wird, daß jeder das bekommt, was er benötigt?"[1] Diese Frage konnte damals nicht beantwortet werden. Nach mehr als 30jähriger Erfahrung im Bereich der ökumenischen Diakonie wird man zumindest sagen können, daß mit den Christen gerechnet werden kann, wenn es darum geht, akute Notstände zu lindern und daß innerhalb der ökumenischen Familie die Bereitschaft zu einer sachgerechten Kooperation vorhanden ist. Das Ziel allerdings, einen annähernd gerechten Ausgleich zwischen denen zustande zu bringen, die auf dieser Welt im Wohlstand leben, und denen, die unterhalb des Existenzminimums vegetieren, ist trotz einer erheblichen Ausweitung der damals begonnenen Hilfsprogramme in unerreichbare Ferne gerückt. Zwar konnte der Wiederaufbau Europas bewerkstelligt werden, doch ist die zunehmende Verelendung der Länder Asiens, Afrikas und Lateinamerikas eine unbezweifelbare Tatsache.

In der ökumenischen Bewegung hat es schon früh Stimmen gegeben, die auf die neuartige Qualität der sich in der Dritten Welt abspielenden sozio-ökonomischen Prozesse hingewiesen haben. Nicht zuletzt das 1955 begonnene Studienprogramm über den „raschen sozialen Umbruch" bot Gelegenheit, diese Einsichten auf den Begriff zu bringen. Von besonderer Bedeutung wurde dabei die Analyse der Schlüsselprobleme der Länder Asiens, die unter dem Einfluß von westlicher Technologie, Erziehung und Religion und im Zuge der sich ausweitenden Industrialisierungs- und Verstädterungsprozesse tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen ausgesetzt waren. Die damit einhergehende Zerstörung hergebrachter Lebensweisen und Verhaltensnormen mußten zu einer Verunsicherung der beteiligten Menschen führen mit der Gefahr, die neugewonnene Verantwortung nicht realisieren zu können.[2]

Es würde zu weit führen, die einzelnen Ergebnisse dieses Studienprogramms hier zu referieren. Wichtig ist festzuhalten, daß die Frage, inwieweit die westlichen Kirchen durch konkrete Unterstützungsprogramme die Folgen des raschen sozialen Umbruchs beeinflussen könnten, fast keine Rolle gespielt hat. Dies mag damit zusammenhängen, daß dieses Programm in erster Linie darauf aus war, die Voraussetzungen zu klären, unter denen Christen Asiens und Afrikas sich aus der Rolle befreien konnten, Objekte der Kirchen des Westens zu sein und

zu selbständigen Subjekten innerhalb der weltweiten Christenheit zu werden;[3] vergleichbar mit den Bestrebungen im säkularen Bereich etwa durch die Konferenz der blockfreien Staaten in Bandung. Im Vordergrund stand das Bemühen, authentische politische Konzepte zu formulieren. Das Modell des dynamischen und demokratischen Sozialismus nach indischem Muster wurde von den asiatischen Teilnehmern als Leitbild durchgesetzt.

Diese Akzentuierung mußte den Widerspruch, vor allem westlicher Theologen, hervorrufen.

Die Diskussion darüber ist bis heute nicht abgeschlossen. Allgemein akzeptiert ist der missionarische Auftrag, wenn auch in einer den heutigen Bedürfnissen und Erfordernissen angepaßten Form. Unbestritten ist auch die „neue Dimension des seelsorgerlichen Auftrags der Kirchen in Konfliktsituationen".[4] Was aber das entwicklungspolitische Engagement angeht, so läßt sich eine eigentümliche „Rollenunsicherheit" auf den verschiedenen Ebenen der ökumenischen Entscheidungsgremien nachweisen. Die Gründe sind nicht leicht zu identifizieren. Es soll versucht werden, einige anzudeuten: Zunächst einmal gibt es eine theologisch begründete Skepsis gegenüber dem „kirchlichen Aktionismus" in sozialen, karitativen, diakonischen Aufgabenbereichen, die sich nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit den Vertretern des „Social Gospel" entwickelte. In die gleiche Richtung zielt die immer wieder zu hörende Warnung, angesichts der Größe und Vielschichtigkeit der Entwicklungsproblematik begrenzte kirchliche Kräfte nicht zu verschleißen. Nur staatliche Stellen, internationale Organisationen oder die private Großwirtschaft verfügen nach dieser Anschauung über Potentiale, die Entwicklungsprozesse in Gang setzen können. Schon auf der Vollversammlung in Amsterdam 1948 hatte Karl Barth davor gewarnt, einen „christlichen Marshallplan" einrichten zu wollen. Schließlich wurden Vertreter der Mission nicht müde, aufgrund ihrer Erfahrungen auf die Probleme hinzuweisen, die sich in dem Augenblick ergeben, wo kirchliche Organisationen die direkte Verantwortung für die Planung, Durchführung und finanzielle Absicherung von Entwicklungsprogrammen zu übernehmen haben. Bischof Newbigin, damals Bischof in Südindien, stellte in diesem Zusammenhang folgende Fragen:

„1. Der in Afrika und Asien herrschende Drang zu rascher technischer Entwicklung setzt die direkt betroffenen Völker einer besonderen psychischen Belastung aus. Eben erst von der politischen Herrschaft des Westens befreit, sehen sie sich um der technischen Entwicklung willen einer erneuten Abhängigkeit vom Westen gegenüber.

2. Diese sog. ‚Entwicklung' bedeutet für die Menschen in Asien und Afrika, ihre bis heute gültigen traditionellen religiösen und kulturellen Werte durch eine neue Wertordnung ersetzen zu müssen. Eine Beteiligung an der Entwicklungs-

arbeit verwickelt wahrscheinlich auch die Kirche in diesen Prozeß und erschwert ihre kritische und unabhängige Stellung gegenüber all diesen Wertsystemen.

3. Wenn die Entwicklungshilfe als Ersatz für die Missionsaufgabe angesehen wird, ist das ein Abweichen von der wahren Aufgabe der Kirche, das Evangelium zu verkünden und Menschen für den christlichen Glauben zu gewinnen." [5]

Die Vertreter der ökumenischen Diakonie versuchten in dieser Zeit, die Besonderheit ihres Auftrages zu begründen. In einer Beschreibung der Aktion „Brot für die Welt" heißt es etwa: „Ebensowenig, wie die Aktion politische Zwecke verfolgt, hat sie vordergründige oder hintergründige missionarische Ziele. Sie ist bemüht, sich von allem Zweckdenken freizuhalten. Sie geschieht nicht, um die Menschen für etwas Bestimmtes zu gewinnen. Sie will ihnen vielmehr schlicht helfen. In einer Weltlage, die durch das Hungern von Millionen und aber Millionen Menschen gekennzeichnet ist, stünde ihr eine andere Haltung schlecht zu Gesicht. Die Aktion will weder ‚Brot-Christen' noch ‚Reis-Christen' werben, sondern in aller Einfalt Christi Gebot ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst' praktizieren. Daß sie damit ein wirksames Tatzeugnis ablegt für den Glauben der evangelischen Christen im Sinne des Satzes ‚An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen', ist außer Zweifel." [6]

Dr. Visser 't Hooft formulierte einen vermittelnden Standpunkt: „Wir dürfen natürlich nie die Gründe, warum wir uns der diakonischen Arbeit widmen, zu verbergen suchen, und müssen allzeit bereit sein, unseren Glauben zu bekennen, wenn wir danach gefragt werden. Wir sollten ein schlechtes Gewissen haben, wenn wir nicht jede gute Gelegenheit benutzen, die uns gegeben ist, das Evangelium zu verkündigen. Aber wir sollten kein schlechtes Gewissen haben, wenn wir lange auf eine Gelegenheit dieser Art warten müßten, oder wenn sie nie käme." [7]

Die bis heute nachwirkende Unsicherheit des Weltrates in Sachen Entwicklungsengagement hat wohl auch damit zu tun, daß die Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst (CICARWS) nicht in der Lage war, ein adäquates Verhältnis zu den Dynamiken zu finden, die durch die Hilfswerke der Mitgliedskirchen ausgelöst wurden, nachdem diese in den 50er Jahren in der Dritten Welt tätig wurden. Ein Grund ist in der Auseinandersetzung zwischen dem ÖRK und dem Internationalen Missionsrat (IMC) zu suchen. Auf der Vollversammlung in Evanston 1954 wurde CICARWS offiziell beauftragt, die Arbeit auch auf Asien, Afrika, Lateinamerika auszudehnen. Hierdurch wurden lange Verhandlungen zur Abgrenzung der Aufgabenbereiche gegenüber der Arbeit des IMC und der Missionsgesellschaften ausgelöst. Das Ergebnis waren die sog. „Herrenalb"-Kategorien, die im wesentlichen besagten, daß der ÖRK nur in Notständen eingreifen sollte und nur

dort, wo keine Missionsgesellschaft zuständig bzw. überfordert war.[8] Diese Querelen führten dazu, daß die Hilfswerke ihre eigenen Dialog- und Arbeitsstrukturen mit Projektpartnern in Übersee aufbauten mit dem Ergebnis, daß bis heute bis zu 90% der praktischen Projektarbeit bilateral abgewickelt wird, ohne Mitwirkung von CICARWS. Auch ist es bisher nicht gelungen, sich mit konstruktiven konzeptionellen Anregungen in diese bilateralen Kooperationsprozesse einzuschalten. Die Mitarbeiter von CICARWS haben sich im wesentlichen darauf beschränkt, die Arbeit der kirchlichen Hilfswerke in kritischer Distanz zu kommentieren. Erst in jüngster Zeit werden umfassende Programmplanungen für bestimmte Länder versucht. Das könnte dazu führen, daß CICARWS bisher nicht wahrgenommene Funktionen im Blick auf die Koordination und inhaltliche Abstimmung des Gesamtspektrums kirchlicher Entwicklungsbemühungen übernimmt.

2. *Die ökumenische Diskussion im Verlauf der „Ersten Entwicklungsdekade"*

Die Entwicklungsprobleme der Länder Afrikas, Asiens, Lateinamerikas wurden das beherrschende Thema der ökumenischen Diskussion in den 60er Jahren. Das herausragendste Ereignis dieser Jahre war für die ökumenische Familie die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf. Sie war gekennzeichnet von harten Kontroversen zwischen den Vertretern aus der Dritten Welt und denen aus Industrienationen.

Hauptredner war Professor Tinbergen, der von der These ausging, daß es keinen automatischen Mechanismus gebe, um das Wohlstandsgefälle zwischen reichen und armen Gruppen und Ländern auszugleichen. Deshalb forderte er eine weltweite Wirtschaftsplanung, um die Kluft in möglichst kurzer Zeit zu überwinden.

Dieses Ziel sollte erreicht werden durch die Steigerung der Investitionen der Industrienationen in den Ländern der Dritten Welt, durch Abbau von Handelsbeschränkungen gegenüber Rohstoffen und Fertigwaren aus Entwicklungsländern, durch die Regulierung des Rohstoffmarktes auf internationaler Ebene und die Veränderung der Sozialstruktur innerhalb der Entwicklungsländer. Damit folgte er im wesentlichen den Zielvorstellungen von UNCTAD I.

Die heftigste Kritik an diesen Überlegungen kam von den lateinamerikanischen Tagungsteilnehmern: Sie verstanden die de facto koloniale Abhängigkeit Lateinamerikas vom internationalen Kapitalismus als das wichtigste Strukturelement der Unterentwicklung. Sie argumentierten in erster Linie politisch und wehrten sich dagegen, Politik und Ökonomie zu trennen, „denn Entwicklung ist ein Weg zur Verwirklichung von Gerechtigkeit, aber wir dürfen nicht vergessen,

daß sie auch einen Weg zur Verwirklichung von politischer Unabhängigkeit darstellt".[9]

Der hier deutlich werdende grundsätzliche Unterschied im Blick auf das Verständnis der Gründe für Unterentwicklung und der Instrumente zu ihrer Überwindung gehört auch heute noch zu den heißen Themen in der ökumenischen Entwicklungsdiskussion. Tinbergen glaubte an die *Kraft politischer Vernunft* und rationaler Planung. Von den Kirchen forderte er, durch eine bewußte Öffentlichkeitsarbeit das politische Klima für eine rationale Weltordnung zu schaffen, „... die lateinamerikanischen Vertreter gingen demgegenüber aus von der faktischen Zerstörung des parlamentarisch-demokratischen Willensbildungsprozesses und sahen deshalb allein in der Bewußtseinsänderung und Mobilisierung *der Massen* die Voraussetzungen gegeben – unter Mithilfe der Kirchen – den notwendigen politischen Druck zu entwickeln, um die gegenwärtige Unterentwicklung zu durchbrechen".[10]

Die Genfer Konferenz löste innerhalb der Ökumene einen vielschichtigen Diskussionsprozeß aus. In einer Reihe von regionalen Nachkonferenzen sollte versucht werden, das formulierte Entwicklungsverständnis im jeweiligen Kontext zu überprüfen. Dasselbe wurde versucht im Dialog mit christlichen Unternehmern, mit Marxisten und schließlich im Rahmen einer Konsultation in Sagorsk, an der in erster Linie Theologen und Sozialethiker teilnahmen.

Von besonderer Bedeutung wurde die Konferenz von Beirut (21. bis 27. April 1968). Es handelte sich dabei um die erste gemeinsame Veranstaltung des im Januar 1968 gegründeten „Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden" (SODEPAX). Den Vorsitz der Konferenz führte Professor Tinbergen. Stark vertreten waren Vertreter internationaler Organisationen und Regierungen, dagegen fehlten z. B. die Vertreter der lateinamerikanischen Gruppe, die auf der Konferenz 1966 in Genf die bisherigen Entwicklungskonzepte grundsätzlich in Frage gestellt hatten. So konnte es nicht ausbleiben, daß der kritische Ansatz von Genf 1966 nicht aufgenommen wurde, sondern daß die Probleme der Entwicklungsländer wieder als eine mit wirtschaftlichen und technischen Mitteln zu lösende Aufgabe gesehen wurden.

3. Die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 – und ihre Folgen

Obwohl sich nur zwei der sechs Sektionen mit sozialen Fragestellungen befaßten, standen sowohl die Teilnehmer als auch die Öffentlichkeit unter dem Eindruck, daß „Entwicklung" das beherrschende Thema der gesamten Konferenz war. Vor allem jugendliche Delegierte sorgten dafür, daß die Frage der praktischen Umsetzung bekannter Entwicklungsstrategien thematisiert wurde.

In der Beurteilung der ersten Entwicklungsdekade waren sich alle Redner einig. Der Präsident von Sambia, Kenneth Kaunda, formulierte: „Es war ein Jahrzehnt der Enttäuschung und Desillusionierung."

Angesichts dieser deprimierenden Grundstimmung wurden verschiedene richtungweisende Ansätze angeboten. Barbara Ward sah den Hauptgrund für Unterentwicklung in den unkorrigierten Marktmechanismen im Welthandel. Sie wollte das ungezügelte freie Wirtschaftssystem verändern in Richtung auf eine Ordnung mit sozialen und politischen Regulierungsmechanismen, die von den Industrienationen akzeptiert werden müßten. Sie wollte nationale Strukturpolitik auf die Weltwirtschaft übertragen. Den Entwicklungsländern empfahl sie, regionale Entwicklungsstrategien zu entwickeln. Große Hoffnung setzte sie auf die „Grüne Revolution" als einer Möglichkeit, das Welternährungsproblem zu lösen.

Professor Parmar aus Indien stellte die Vorschläge von Barbara Ward grundsätzlich in Frage, nämlich den Modellcharakter des Wohlfahrtsstaates westlicher Prägung, die Möglichkeit seiner Ausdehnung auf die Weltebene und die Ansicht, daß auf technischen Fortschritt automatisch eine soziale Revolution folgen müsse. Auch er beschrieb die Vision von der „Einen Welt"; darin sollten Ordnungsmechanismen zum Tragen kommen, die zugunsten der Schwachen wirken, für Ausgleich sorgen und eine eigenverantwortliche Lebensgestaltung ermöglichen. Behindert wird nach seiner Meinung die Realisierung dieses Konzepts durch die sozio-kulturellen und sozio-ökonomischen Strukturen und Verhaltensmuster der Industrienationen. Für ihn sind nicht die armen Länder das Problem, sondern die reichen. Er bejaht strukturelle Veränderungen in den Entwicklungsländern, aber nicht eine Angleichung an westliche Modelle.

Zu den wichtigsten entwicklungspolitischen Ergebnissen der Vollversammlung in Uppsala gehört die Forderung, strukturelle Veränderungen in den Entwicklungsländern herbeizuführen, um Unterdrückung und Ausbeutung abzubauen; ungerechte Handelsbedingungen zu beseitigen und übernationale Organisations- und Planungsinstrumente einzurichten, um den Marktmechanismus zu regulieren; die Rüstungsausgaben in den Industrieländern zu begrenzen, und schließlich wurden die Kirchen und die einzelnen Christen aufgefordert, sich für eine systematische Überwindung der Ungerechtigkeit in der Weltwirtschaft einzusetzen und nicht nur „paternalistische Wohltätigkeitsprogramme" in Übersee zu finanzieren. Den Kirchen wurde empfohlen, „einen solchen Teil ihres regulären Einkommens für Entwicklung zur Verfügung zu stellen, daß er ein wirkliches Opfer darstellt".[11]

Nach Beendigung der Vollversammlung stand für die Leitungsgremien des Ökumenischen Rates fest, daß es nun darauf ankomme, die „Appelle von

Uppsala" in praktische Konsequenzen umzusetzen. Zur Klärung dieser Frage beauftragte der Zentralausschuß den Stab, eine Weltkonsultation über ökumenische Entwicklungsförderung einzuberufen, die dann vom 26. bis 31. Januar 1970 in Montreux durchgeführt wurde.

Die Konsultation verabschiedete die Empfehlung, daß die Kirchen einen Betrag von mindestens 2% ihrer gesamten ordentlichen Einnahmen als ihren Beitrag zur Entwicklungsförderung anerkennen sollten. 25% dieser Entwicklungsgelder sollten für Bildungsprogramme, Öffentlichkeitsarbeit und politische Aktionen in den wohlhabenden Ländern verwendet werden. Dann wurde vorgeschlagen, einen großen Teil dieser neuen Finanzmittel für einen „Weltentwicklungsfonds" bereitzustellen, in den bis 1970 mindestens 10 Millionen Dollar eingezahlt werden sollten. Es sollten strukturelle Voraussetzungen dafür geschaffen werden, daß über die Verwendung dieser Gelder die „Nehmerseite" befinden kann. Schließlich wurde die Bildung einer „Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst" (CCPD) empfohlen.

Im Blick auf die verschiedenartigen Vorstellungen zum Entwicklungsbegriff einigten sich die Teilnehmer dieser Konsultation darauf, daß Entwicklung als ein Befreiungsprozeß gesehen werden müsse, gerichtet auf drei eng miteinander verzahnte Ziele, nämlich soziale Gerechtigkeit (social justice), Eigenständigkeit (self-reliance), wirtschaftliches Wachstum (economic growth). Damit wurde deutlich gemacht, daß Entwicklungsförderung nicht in einem luftleeren Raum passiert, sondern an bestimmte Rahmenbedingungen gebunden ist. Sind diese ungerecht oder fremdbestimmt, so werden Entwicklungshilfemaßnahmen nur Ungleichheit vergrößern und die Ausbeutung der Schwachen erhöhen. Entwicklung kann sich also nicht nur auf technische Aspekte beschränken, sondern muß Veränderung von Strukturen bewirken. Von entscheidender Bedeutung in diesem Konzept ist die Beteiligung der unmittelbar Betroffenen (people's participation). Implizit wurde mit diesem Konzept die Vorstellung aufgegeben, als könne man die Prozesse, die zu Unterentwicklung und Ausbeutung führen, durch Appelle an die politischen Entscheidungsträger ändern. Geändert werden kann nur etwas, wenn die marginalisierten und verelendeten Menschen ihr Schicksal in die eigenen Hände nehmen. Die Kirche kann helfen, daß diese Menschen ihre Lage und ihre Möglichkeiten erkennen (durch conscientization), sie kann den Aufbau von Selbsthilfeorganisationen unterstützen (organization) und schließlich praktische Hilfsmittel zur Verfügung stellen (capacitation). Keine Frage: Hier wird die Ebene theoretisch-analytischer Reflexion verlassen, hier wird eindeutige Parteinahme für die Armen und Unterdrückten gefordert, d. h. es geht um nichts weniger als um die aktive Teilnahme an einem

politischen Kampf, gerichtet gegen Willkür und Zynismus und für das Lebensrecht sowie die Menschenwürde der Armen und Ausgeschlossenen.

Die praktische Umsetzung dieser Konzeption erfolgte im Rahmen des Programms der Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst, nachdem diese ihre Arbeit aufgenommen hatte, in vielfältiger Weise. Ein weltweites Kontaktnetz mit kirchlichen Selbsthilfebewegungen wurde geknüpft. Besonders intensive Zusammenarbeit ergab sich mit ausgesuchten „counterpart-Gruppen" in Indonesien, Indien, Äthiopien, Kamerun, in der Karibik, Uruguay und seit einiger Zeit in Guinea-Bissau. Alle Gruppen werden regelmäßig mit Dokumentationen und Unterrichtsmaterial versorgt. Spezielle Ausbildungs- und Fortbildungsseminare für „Akteure der Veränderung" werden organisiert und technische sowie finanzielle Hilfen zur Verfügung gestellt. Da, wo Partner bereit und in der Lage sind, umfassende und längerfristige Entwicklungsprogramme in Angriff zu nehmen, wird versucht, die Hilfswerke der Mitgliedskirchen einzuschalten. Im Blick auf Art und Ablauf der Kooperation wurden Spielregeln entwickelt, die sowohl auf Geber- als auch auf Nehmerseite akzeptiert werden müssen. Für diese Form der Zusammenarbeit hat sich der nicht ganz glückliche Begriff des „Konsortiums" eingebürgert. Zu den Regeln gehört, daß die letzte Entscheidungsbefugnis über Art und Ausrichtung von Projekten und Programmen bei den Verantwortlichen in den Entwicklungsländern liegt. Aber jeder Teilnehmer am Konsortium hat die Möglichkeit, seine Ratschläge oder seine Kritik einzubringen. Auf diese Weise soll dafür gesorgt werden, daß die Eigenverantwortlichkeit der unmittelbar Betroffenen gewährleistet ist, daß aber auch realistische Voraussetzungen dafür geschaffen werden, daß Programme mit der nötigen Fachkompetenz begleitet und finanziell abgesichert werden können.

Das umfangreiche Studienprogramm der Kommission war ebenfalls vordringlich darauf gerichtet, die Hintergründe und Verursachungsfaktoren der Verelendungsprozesse in der Dritten Welt zu analysieren. Dazu gehört z. B. eine umfangreiche Studie über die „Strukturen der Armut in der Dritten Welt". In dieser Studie konnte nachgewiesen werden, daß die traditionelle Vorstellung, Wirtschaftswachstum käme allen Teilen der Bevölkerung irgendwann zugute, nicht den Tatsachen entspricht. Anhand mehrerer Fallstudien werden sozio-ökonomische Mechanismen untersucht, die Verarmung und Marginalisierung verursachen.

In vergleichbarer Weise wurde in der Studie „Über Herrschaft und Abhängigkeit" die Auswirkung politischer und ökonomischer Machtkonzentrationen auf den Entwicklungsprozeß durchleuchtet und bewertet.

In Verfolg eines Auftrags der Vollversammlung von 1975 in Nairobi wurde die Fragestellung aufgegriffen, inwieweit das Streben nach einer „Neuen Welt-

wirtschaftsordnung" für die Kirchen relevant ist. In diesem Zusammenhang soll auch untersucht werden, inwieweit die Transnationalen Konzerne Entwicklungsprozesse behindern oder voranbringen.

Von besonderer Bedeutung sind die theologischen Studien zum Engagement der Kirchen und Christen für eine weltweite soziale Gerechtigkeit als Prüfstein für die Glaubwürdigkeit der Jünger Jesu Christi. Vor nicht allzu langer Zeit ist der erste Teil einer dreibändigen Untersuchung über „Die Kirche und die Armen" erschienen.

Diese Studie wird die Frage zu beantworten versuchen, unter welchen Voraussetzungen und mit welchen Mitteln die Kirchen einen Beitrag zur Entwicklung – verstanden als Befreiungsprozeß der Armen – leisten können. Auf der zweiten Entwicklungskonsultation des ÖRK 1975 (wieder in Montreux) stand diese Frage bereits im Mittelpunkt der Diskussion.

Im Bericht der Arbeitsgruppe I dieser Konsultation heißt es: „Jesus Christus offenbart die Gerechtigkeit Gottes auch in der Parteinahme für die Armen, und wir müssen die Frage stellen, ob die Kirche Kirche sein kann, wenn sie sich nicht mit den Armen identifiziert. Einige gehen wohl weiter und bestehen darauf, daß die Kirche selbst arm sein muß, um sich mit den Armen identifizieren zu können. Hat die Kirche das Recht, den Armen beizustehen, wenn sie zugleich mit den Unterdrückern verbündet ist? Wie kann sie dann die Gute Nachricht den Armen verkündigen? Welchen Wert hat ihre Entwicklungshilfe, wenn sie für die Mächtigen und die im Überfluß Lebenden Partei ergreift? Wie kann die Kirche, die den Strukturen der Gefangenschaft dient, die zur alten Welt gehören, wie kann diese Kirche befreit werden, das Wort von der Befreiung zu verkünden und ein wahrer Diener der Armen und Unterdrückten zu sein?"

Es wird notwendig sein, die für diese Argumente herangezogenen theologischen Begründungen kritisch zu überprüfen. Das gilt insbesondere für die ekklesiologischen Aspekte. Bedauerlich wäre es allerdings, wenn die Versuche zu einer „Theologie der Befreiung" oder einer „Theologie der Armut" vorschnell als utopisch oder schwärmerisch abgetan würden. Kontextuelle Theologie kann nur partikulare Theologie sein und ist von daher gefeit gegen falsche Verabsolutierung. Wer allerdings den „Text" dieser Theologie kritisieren will, sollte bereit sein, sich der Anstrengung zu unterziehen, den „Kontext", in dem diese Theologie entstanden ist, zu verstehen. Theologie muß sich verändern, wenn ich die Gelehrtenstube verlasse (und das haben viele Vertreter der „Theologie der Befreiung" getan) und täglich an eigenem Leibe erfahre, mit welcher Brutalität die herrschenden Eliten ihre Macht ausüben, sei es auf den Hacien-

den in Lateinamerika, den Bergwerken in Südafrika oder den Plantagen in Asien.

Wenn ich das Elend der Massen sehe und gleichzeitig weiß, mit welcher Großzügigkeit Nahrungsmittel verschwendet werden und welche horrenden Summen für Luxuskonsum, Waffenkäufe und nutzlose Prestigeprojekte ausgegeben werden, so kann christlicher Gehorsam nur darin bestehen, sich mit den Ursachen auseinanderzusetzen, die an dieser Malaise Schuld sind.

In Fortführung dieser Gedankengänge ging es auf der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 um ein Entwicklungsverständnis, das daran orientiert ist, ob wirtschaftliche und soziale Anstrengungen darauf gerichtet sind, die Grundbedürfnisse der armen Bevölkerungsschichten zu befriedigen.

Dieses Entwicklungsverständnis verzichtet bewußt auf die Nachahmung sowohl des westlichen als auch des sozialistischen Entwicklungsweges. Es geht um ein Konzept der „eigenständigen Entwicklung", die eigene Kräfte mobilisiert und nicht daran interessiert ist, inwieweit es gelungen ist, die Kluft zwischen den Industrieländern und den Entwicklungsländern zu verkleinern. Die Vertreter dieses Konzeptes verzichten bewußt auf rasche Erfolge und nehmen in Kauf, daß die Bevölkerung materiell gesehen längere Zeit arm bleibt. Professor Parmar sagte in Nairobi: „Wir müssen einen Entwicklungsbegriff erarbeiten, der uns auch bei relativer Armut Gleichheit und Würde nicht vergessen läßt." Auf einer Konsultation der Asiatischen Kirchenkonferenz wurde zur Frage der eigenständigen Entwicklung folgende Empfehlung verabschiedet:

„Auf allen Ebenen müssen wir uns darum bemühen, einheimische Ressourcen wie Land, Arbeitskraft, Finanzen, angepaßte Technologie so anzuwenden, daß Ausbeutung und Abhängigkeit eliminiert werden. Im landwirtschaftlichen Bereich müssen wir dafür sorgen, daß das Los der Bauern durch Landreform, durch Bekämpfung von Aufkäufersyndikaten, durch den Aufbau von Genossenschaftsprogrammen und anderen Maßnahmen verbessert wird.

Im Blick auf unseren Lebensstil müssen wir auf nicht notwendige Konsum- und Luxusgüter verzichten und einen einfachen und bescheidenen Lebensstil vorleben.

Die Zeit ist gekommen, daß die Kirche sich um die Nöte der Menschen bekümmert, daß sie sich mit ihnen identifiziert, daß sie eigene Ressourcen mobilisiert, z. B. finanzielle Mittel und Fachleute für Entwicklungsprogramme. Soweit wie möglich soll dabei auf die Unterstützung von außen verzichtet werden, falls diese erforderlich ist, sollte sie möglichst in Form von Krediten statt in Form von Zuschüssen entgegengenommen werden."

4. Elemente eines andersartigen Entwicklungsweges

Abschließend soll versucht werden, Elemente einer „alternativen Entwicklung" zu skizzieren, ein Konzept, das nicht zuletzt durch die ökumenische Diskussion stimuliert worden ist[12].

Zunächst geht es darum, eigene Entwicklungsziele zu setzen, d. h. um den Abbau von Außenorientierungen; d. h. es müssen sowohl im Blick auf das, was produziert wird, und hinsichtlich dessen, was verbraucht werden soll, die Bedürfnisse der eigenen Bevölkerung vorrangig berücksichtigt werden.

– Dies würde sich automatisch auch auf den Konsumgütermarkt auswirken. Fehlende Devisen würden verhindern, daß gehobene Verbrauchsgüter oder gar Luxusgüter eingeführt werden. D. h. es würde weniger Autos und Kühlschränke geben, dafür aber genügend Grundnahrungsmittel, Textilien, einfache Wohnungen . . . wahrscheinlich kein Coca-Cola, aber dafür sauberes Trinkwasser.

– Abbau von Außenorientierung muß einhergehen mit der Mobilisierung eigener Kräfte. Hierfür hat sich der englische Begriff „self-reliance" eingebürgert. Im politischen Programm des tansanischen Präsidenten, Julius Nyerere, ist er zum zentralen Leitbegriff seiner politischen Theorie und Praxis geworden. Er versteht darunter:

„Die Gesellschaft so zu organisieren, daß jeder alles selbst bewältigen kann, und das, was er allein nicht schaffen kann, dadurch zu erreichen versucht, daß er sich mit Gleichgesinnten solidarisiert. Alle Bürger sind zu harter Arbeit verpflichtet und zu bescheidenem persönlichem Lebensstil, damit Kapital gebildet werden kann für die Modernisierung des Produktionsapparates.

Antrieb für wirtschaftliches Tun soll nicht der eigene Vorteil sein, sondern die Verbesserung der Lebensqualität der Gemeinschaft oder der Gruppe. Die Privilegien der Führungsschicht sollen eingeschränkt werden, keiner darf z. B. mehr als ein Haus besitzen oder Einkommen aus unproduktiver Arbeit beziehen, wenn er ein Gehalt als Staatsangestellter bezieht."

– Besonders wichtig in diesem Konzept ist die Dezentralisierung sowohl der politischen als auch der ökonomischen Entscheidungsgewalt. Damit soll vermieden werden, daß sich politische und wirtschaftliche Macht in städtischen Zentren konzentriert und eine Sogwirkung auf die ländliche Bevölkerung ausübt.

– Dezentralisierung würde auch einhergehen mit der Bevorzugung ländlicher Entwicklungsprogramme. Dazu gehört nicht nur die Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion, sondern auch die Entwicklung lokaler Märkte, die Förderung von Handwerksbetrieben und Kleinindustrie, die in erster Linie lokale Rohstoffe bzw. landwirtschaftliche Produkte verarbeiten.

– Schließlich gehört zu einer alternativen Entwicklung der Verzicht auf die Einführung hoch-technisierter Produktionsmittel, die nur über den Export oder

durch Verschuldung zu finanzieren sind und auf Dauer in Abhängigkeit führen, weil sie ständig teure Ersatzteillieferungen und die Beschäftigung ausländischer Spezialisten erfordern. Die Devise heißt: Entwicklung von angepaßter Technologie, die arbeitsintensiv ist, die sich finanzieren läßt und die auf die jeweils besonderen Gegebenheiten abgestellt ist.

– Entscheidend ist die Schaffung von Beschäftigungsmöglichkeiten. Jedes Brachliegen von Arbeitskräften trägt mit zur Armut bei, jeder zusätzliche Beschäftigte aber erhöht das Sozialprodukt. Die Neuorientierung auf diesem Gebiet läßt sich auf die Formel bringen „Entwicklung durch Arbeitsbeschaffung" anstatt wie bisher „Arbeitsbeschaffung durch Entwicklung".

– Eine Entwicklung aus eigener Kraft ist nur möglich, wenn sich die unmittelbar Betroffenen bewußt und gemeinsam engagieren. In der Vergangenheit sind viele Fehler gemacht worden, weil man meinte, den Menschen vorschreiben zu können, auf welchem Wege ihr Schicksal verbessert werden könne. Großartige Entwicklungspläne wurden ausgearbeitet, Fachleute wurden ausgebildet, die dafür sorgen sollten, daß diese Pläne in die Praxis umgesetzt würden. Immer wieder mußte man feststellen, daß die eigentlichen Nutznießer solcher Bemühungen entweder nicht zu einer Mitarbeit gewonnen werden konnten oder aber sich gegen die vom Staat eingesetzten „Experten" stellten. Deshalb erfordert eigenständige Entwicklung viel Zeit, viel pädagogisches Überzeugungsvermögen und viel Fingerspitzengefühl.

Zu Beginn dieses Aufsatzes war davon die Rede, daß es bei der Beurteilung von Problemkomplexen auf die jeweilige Perspektive ankomme. Es bleibt dabei: christliches Entwicklungsengagement wird sich immer auszeichnen durch spontane praktische Hilfen für den in Not geratenen Nächsten. Die Beteiligung an der ökumenischen Diskussion bewahrt vor der Gefahr, es damit genug sein zu lassen und die eigene Befindlichkeit und damit die eigenen Interessen zum Richtpunkt der Orientierung zu machen. Eine derartige Engführung wäre vergleichbar mit dem Zynismus bestimmter „Realpolitiker", die darauf bedacht sind, das eigene Rettungsboot über Wasser zu halten und diejenigen ihrem Schicksal überlassen, die das Pech haben, den Fährnissen der Natur bzw. „der Verhältnisse" ausgesetzt zu sein.

Für die Kirche kann es nicht den Ausweg des „rette sich, wer kann" geben, sondern es geht darum, die Voraussetzungen dafür zu schaffen und die verfügbaren Ressourcen so einzusetzen, daß das Überleben aller gesichert werden kann. Besondere Fürsorge muß dabei den Schwachen und Hilfsbedürftigen gelten.

Nach dreißig Jahren ökumenischer Beteiligung an dem Bemühen um Entwicklung stehen wir erst am Anfang. Wir müssen uns auf lange Zeiträume und wohl auch auf herbe Enttäuschungen einstellen. Sich den Kraftströmen im „Mag-

netfeld Ökumene" aussetzen, kann dazu helfen, Wegweisung zu finden für Gottes Auftrag an seine Kirche als Zeichen der Hoffnung für diese Welt.

ANMERKUNGEN

[1] The World Council of Churches – Its Process of Formation. Minutes and Reports of the Provisional Committee of the World Council of Churches held at Geneva from February 21st to 23rd 1946, 82.
[2] Vgl. Karl Heinz Dejung, Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910–1968, Stuttgart/München 1973, 223.
[3] Ebd. 287.
[4] Ebd. 224.
[5] Zit. nach Leslie Cooke, Entwicklungshilfe der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Entwicklungspolitik – Handbuch und Lexikon, Stuttgart/Berlin 1966.
[6] Bernhard Ohse, „Brot für die Welt" als Teil ökumenischer Diakonie, in: Die Kirche in den Entwicklungsländern, herausgegeben von S. von Kortzfleisch, Stuttgart 1961, 53.
[7] Zit. nach Karl Heinrich Rudersdorf, Das Entwicklungskonzept des Weltkirchenrates, Verlag der SSIP-Schriften, Saarbrücken 1975, 128.
[8] Vgl. ebd. 149.
[9] Dejung, a.a.O. 335.
[10] Ebd. 337.
[11] Vgl. Uppsala spricht – Sektionsberichte des ÖRK, Genf 1968, 53.
[12] Diese Darstellung wiederholt im wesentlichen Teile eines früheren Aufsatzes von mir: „Der Wohlstand tröpfelt nicht nach unten" in: der überblick 2/77, 41.

Rechenschaft über die ökumenische Hoffnung

VON EDMUND SCHLINK

Bei dem Rückblick auf die Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen kann nicht übersehen werden, daß das Thema seiner 2. Vollversammlung in Evanston 1954 „Christus die Hoffnung der Welt" lautete und daß das Thema der christlichen Hoffnung in den letzten Jahren in der Studienarbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wieder aufgenommen worden ist. So liegt es nahe, die Fragestellungen und Ergebnisse der Weltkirchenkonferenz in Evanston und die der Faith and Order-Kommission miteinander zu vergleichen. Dabei sei vorangeschickt, daß es sehr sinnvoll ist, wenn in der ökumenischen Arbeit dasselbe Thema nach Ablauf mehrerer Jahre erneut zum Gegenstand spezieller Studien gemacht wird, weil so der ökumenische Konsensus vertieft und die Veränderungen der Weltsituation ernst genommen werden können.

Dabei darf vorausgesetzt werden, daß sowohl damals wie auch heute darin Übereinstimmung besteht, daß nach den neutestamentlichen Briefen und der Apokalypse die Mitte der urchristlichen Hoffnung die kommende Erscheinung Jesu Christi ist, der die Lebenden und die Toten richten und die Gottesherrschaft vollenden wird — dieselbe Gottesherrschaft, deren Kommen der irdische Jesus angekündigt hatte. Sein Kommen wird das Ende der Weltgeschichte und die Vollendung der jetzt schon angebrochenen, aber noch verborgenen neuen Schöpfung sein. Wie Jesus das Kommen des Reiches Gottes als souveräne Gottestat angekündigt hatte, die von Menschen nicht herbeigeführt und deren Zeitpunkt von Menschen nicht errechnet werden kann, so erwarteten die urchristlichen Gemeinden die Wiederkunft Jesu Christi als ein Ereignis, das menschlichem Tun und Berechnen entzogen ist. Wir können nur beten: maran atha, Herr komme — so wie wir um das Kommen des Reiches Gottes nur beten, es aber nicht selbst herbeiführen können. Diesem Kommen des Herrn werden Verfolgungen und Leiden der Christen vorausgehen, wie auch Jesus durch Leiden hindurch zur Herrlichkeit gegangen ist.

Wenn ich an die Vorbereitungen zur Weltkirchenkonferenz in Evanston zurückdenke, die damals drei Jahre hindurch in der „Kommission der Fünfundzwanzig" in und bei Bossey stattgefunden haben und in denen auch die Themaformulierung und die Textvorlage für die Vollversammlung erarbeitet worden sind, so war dort diese elementare urchristliche Erwartung und damit auch die altkirchliche Bekenntnisaussage: Jesus Christus „wird kommen, zu richten die Lebenden und die Toten" unüberhörbar präsent. Diese Präsenz bedeutete nicht, daß sie von allen mit gleicher Kraft und in gleicher Interpretation vertreten worden wäre. Es wurden auch Stimmen laut, die die Zukunft stärker im Zusammenhang von innerweltlichen menschlichen Entscheidungen und Entwicklungen sahen. Aber die Erwartung von Christi Wiederkunft als umfassender Krise, als Ende der Weltgeschichte und als endgültige Erlösung und Neuschöpfung hat die Beratungen immer wieder beschäftigt. Das gilt z. B. von den Beiträgen der Kommissionsmitglieder Karl Barth, Emil Brunner und Reinhold Niebuhr, die — in Abkehr von ihrem ursprünglichen, einseitig aktualistischen Verständnis des eschatologischen Handelns Gottes im Jetzt — eine endgeschichtliche Eschatologie vertraten, ohne deshalb Gottes gegenwärtiges eschatologisches Handeln zu übersehen. Auch die Kommissionsmitglieder aus der EKD (Heinrich Vogel und ich) betonten die endgeschichtliche Erwartung der Erscheinung Christi, ohne daß wir das „schon jetzt" in dem „noch nicht" des kommenden Heils übersehen hätten. In den Gesprächen der Kommission setzte sich dann weithin eine — nach meiner Erinnerung von Karl Barth eingebrachte — Terminologie durch, die „die große Hoffnung" (das Kommen Christi und die Vollendung des Reiches Gottes) und

„die kleinen Hoffnungen" (Überwindung von Kriegsgefahren, Lösung von sozialen Problemen, Herbeiführung gerechter politischer Ordnung etc.) unterschied. Der Einsatz für die Verwirklichung dieser „kleinen Hoffnungen" innerhalb der Weltgeschichte wurde von allen gefordert, aber die Erfüllung der „großen Hoffnung", nämlich die endgültige Beseitigung von Hunger, Ungerechtigkeit und Tod allein von Gott erwartet. Charakteristisch für die teils mehr innergeschichtliche und teils mehr endgeschichtliche Ausrichtung in der Kommission waren dann die beiden Vorträge, die Calhoun und ich bei der Eröffnung der Vollversammlung in Evanston gehalten haben.

Vergleicht man die Überlegungen der letzten Jahre zum Thema der Rechenschaftsablage über die Hoffnung, die in der Christenheit lebendig ist, mit der Weltkirchenkonferenz von Evanston, dann scheint die Erwartung der Parusie Jesu Christi und des ihm übertragenen Weltgerichts eigentümlich zurückgetreten. Das Interesse hat sich vor allem auf das konzentriert, was in den Beratungen vor und in Evanston als die „kleinen Hoffnungen" bezeichnet worden waren. Die von Menschen zu verwirklichenden innerweltlichen Hoffnungen stehen nun im Vergleich zu den neutestamentlichen Zeugnissen im Vordergrund. Bei einer solchen Verschiebung entsteht freilich die Gefahr, daß die innerweltlichen Hoffnungen nicht „klein" bleiben, sondern faktisch zu „großen Hoffnungen" werden und daß die eigentliche, nämlich die urchristliche Erwartung des kommenden Christus verdeckt wird. Wo aber dies geschieht, wird das Reich Gottes wieder zu einer innerweltlichen Größe, als die sie von Kant und dem Kulturprotestantismus verstanden wurde.

Nun könnte man gegen die Erörterungen vor und in Evanston geltend machen, daß damals die innerweltliche Bedrohung des Bestandes der Menschheit noch nicht so klar gesehen wurde wie heute. Aber es stand der Zweite Weltkrieg noch sehr anschaulich vor aller Augen, die Gefahr eines Atomkrieges wurde sogar stärker empfunden als heute und die Nöte der Menschheit wurden durchaus ernst genommen. Man könnte gegen die Betonung der Wiederkunft Christi auch geltend machen, daß diese Erwartung den Einsatz für den Frieden und die Gerechtigkeit in dieser Welt lähme und sich — marxistisch gesprochen — als „Opium" auswirke. Aber viele Beispiele aus der Kirchengeschichte zeigen, daß gerade die Erwartung des kommenden Christus und des Endgerichts die Menschen aus den Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten ihres bisherigen Lebens herausreißt und freimacht für eine nüchterne Erkenntnis der Weltsituation und für die Hingabe und das Opfer, das für die Mitmenschen gebracht werden muß. So sind inmitten der Weltgeschichte und im Bereich der „kleinen Hoffnungen" immer wieder Taten geschehen, die als Zeichen des kommenden Gottesreiches sich auswirkten. Die rechte Erwartung der Wiederkunft Christi bedeutet nicht, daß die

Christenheit dadurch von dem Einsatz für irdische Gerechtigkeit und irdischen Frieden entbunden und in einen quietistischen Zustand versetzt würde, sondern daß sie aufwacht und die Nöte dieser Welt und die Aufgabe der Liebe erkennt. Von der lebendigen Erwartung des kommenden Retters und Richters gehen immer wieder Wandlungen der Menschen bis hinein in ihr soziales und politisches Zusammenleben aus. Diese Wandlungen sind zwar noch nicht die Beseitigung jeglicher Ungerechtigkeit und des Leidens und Sterbens. Aber sie sind doch inmitten dieser Welt Zeichen des verheißenen ewigen Lebens, in dem keine Ungerechtigkeit und kein Tod mehr sein wird.

Sollten von den Sitzungen der „Kommission der Fünfundzwanzig" Protokolle angefertigt worden sein, so würde ihre Durchsicht für die gegenwärtige Erörterung des Problems der Hoffnung gewiß interessant sein. Aber ich bin nicht der Meinung, daß die Vorarbeiten und Ergebnisse von Evanston als Vorbild für die jetzige Arbeit über die „Rechenschaft über die Hoffnung" hinzustellen wären. Sicher wird die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erneut bei den elementaren neutestamentlichen Zeugnissen und auch bei den eschatologischen Aussagen der altkirchlichen Bekenntnisse einsetzen müssen, die die neutestamentlichen Aussagen aufgenommen haben. Schon damals empfanden manche von uns, daß die Hoffnung auf den kommenden Christus noch klarer und aktueller hätte ausgesprochen werden sollen, und hatten deshalb als Thema für die Vollversammlung vorgeschlagen: „Der *gekreuzigte* Christus, die Hoffnung der Welt". Es wäre dann vielleicht möglich gewesen, die Leiden der Welt stärker in das Leiden und in den Sieg Christi einzubeziehen. Der Vorschlag scheiterte damals u. a. an dem Einwand, daß in Indien die Gefahr bestünde, das Leiden zu selbstverständlich hinzunehmen oder gar einseitig positiv zu bewerten. Gewiß ist die Gefahr einer resignierten Passivität deutlich zu sehen und abzuwehren. Heute besteht freilich nicht weniger Anlaß, davor zu warnen, daß Christen im Kampf für Freiheit, irdische Gerechtigkeit und Frieden sich solcher Methoden bedienen, daß sie aufhören Nachfolger und Zeugen Jesu Christi zu sein, der seinen Auftrag und Kampf durch die Verkündigung, durch Heilungen und durch Leiden, nicht aber durch Gewalttaten der Selbstverteidigung und Beteiligung an zelotischen Aufständen ausgeführt hat. Jede irdische Hoffnung, sowohl die der Unterdrücker wie auch die der Unterdrückten, muß durch ein Sterben hindurchgehen, wenn neue Gemeinschaft in Christus entstehen soll. Zweifellos müßte das Thema des Leidens in einer tieferen Weise behandelt werden, als es in Evanston geschehen ist.

Auf der anderen Seite ist das viele Gute, Aktuelle und sehr Bewegende zu beachten, das in den Vorarbeiten der Faith and Order-Kommission zum Thema der Hoffnung in den letzten Jahren bereits erarbeitet und veröffentlicht worden

ist (vgl. besonders „Manifeste der Hoffnung. Zeugnisse, Dokumente, Modelle aus sechs Kontinenten", hrsg. von Jürgen Moltmann, München 1974). Ich möchte auch keines der Themen missen, die in dem „Memorandum über die vorgesehenen Programme" im August 1977 in Bangalore erarbeitet worden sind (Paper FO/77: 13). Es geht dabei z. B. um die Hoffnungen inmitten der verschiedenen Situationen in Asien, Afrika, Lateinamerika, Ost- und Westeuropa sowie inmitten der Probleme des Verhältnisses von Glauben und Wissenschaft, Mann und Frau sowie der Jugend. Ich sehe in dieser viel größeren Differenzierung der verschiedenen Hoffnungssituationen durchaus einen Fortschritt gegenüber Evanston. Aber ich meine, daß die Bezeugung der neutestamentlichen Mitte der christlichen Hoffnung an den Anfang gestellt werden müßte und daß die im Memorandum angeführten einzelnen Themen im Lichte dieser „großen Hoffnung" zu erörtern und zu vergleichen wären. Wo der Einsatz nicht bei der „großen Hoffnung" genommen wird, kann es nicht ausbleiben, daß die Nüchternheit des Blickes für die Wirklichkeit dieser vergehenden Welt verlorengeht und daß Menschen meinen, in dieser Weltzeit das bereits verwirklichen zu können, was allein Gott in seinem endgeschichtlichen Handeln verwirklichen kann. Es entsteht die Gefahr, daß an Stelle der „großen Hoffnung", nämlich des Trostes des kommenden Christus, innerweltliche Aktionsprogramme treten, die die Menschen zwar zu Forderungen aufrütteln, deren Erfüllung aber die menschlichen Möglichkeiten übersteigt. Je mehr dies geschieht, desto mehr tritt — paulinisch gesprochen — an die Stelle des Wortes vom Kreuz die Forderung von Werken des Gesetzes und in deren Folge Enttäuschung und Haß.

Der Einsatz bei der Erwartung des kommenden Christus ist auch im Hinblick auf den Zusammenhang zwischen dem Thema der Hoffnung und dem Thema der *Einheit* geboten. Denn es wird sehr schwer sein, ausgehend von den örtlichen Verhältnissen zu gemeinsamen Aussagen über die Hoffnung zu kommen, da die Verhältnisse und Erwartungen in den verschiedenen Erdteilen und Ländern zu verschieden sind. Wohl aber ist in allen kirchlichen Traditionen die Erwartung des Kommens Christi und der kommenden Vollendung der Gottesherrschaft festgehalten und in den Glaubensbekenntnissen zum Ausdruck gebracht. Die Lehre von den Eschata war weder der Grund für die Spaltung zwischen der östlichen und der westlichen Kirche noch für die Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert (von der römisch-katholischen Sonderlehre vom Fegefeuer darf hier vielleicht angesichts der neueren Interpretationen von Urs v. Balthasar und anderen abgesehen werden). Von der allen Kirchen gemeinsamen Mitte der christlichen Hoffnung gilt nicht das Urteil des Memorandums, daß die Rechenschaft über die Hoffnung „weniger dauerhaft und weniger bindend ist als ein Bekenntnis des Glaubens" (a. a. O. S. 2, Abs. 2). Dieser Satz ist vom Neuen Testament her nicht zu halten.

Mit Recht ist die christliche Hoffnung zugleich Inhalt der Glaubensbekenntnisse geworden und darin ebenso gewiß wie das Bekenntnis der schon vollbrachten Heilstaten Gottes.

So wird es m. E. entscheidend darauf ankommen, daß es der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gelingt, die „große Hoffnung", die in der Kürze dieses Beitrags nur in Stichworten umrissen werden konnte, der Christenheit und den Nichtchristen aufgrund der Heiligen Schrift so konkret und beglückend wie irgend möglich zu bezeugen. Und zwar sollte dies nicht nur in den negativen Aussagen geschehen, daß dann keine Unterdrückung, kein Leid, kein Tod mehr sein wird, sondern in der positiven Bezeugung der Auferstehung, des ewigen Lebens, der Gottesschau, der Vereinigung mit Christus und damit der neuen Gemeinschaft der Menschen miteinander (das „Mahl im Reiche Gottes") sowie des neuen Verhältnisses zur außermenschlichen Kreatur („neuer Himmel und neue Erde"). An dieser Zukunft erhalten wir im Glauben jetzt schon verborgenen Anteil durch Wort und Sakrament im Hl. Geist. Je vollmächtiger die „große Hoffnung" verkündigt wird, um so eher wird inmitten der großen Gegensätze, die heute zwischen den verschiedenen „kleinen Hoffnungen" bestehen, eine Bußfertigkeit und eine Öffnung der einen für die anderen entstehen. Auf jeden Fall bin ich davon überzeugt, daß je deutlicher im Nachdenken über die Hoffnung von der neutestamentlichen Verheißung ausgegangen wird, um so stärkere Impulse für die Einigung der Kirchen und für eine realistische Sicht und für eine Einschränkung der Ungerechtigkeiten und Nöte dieser Welt ausgehen werden.

Es ist selbstverständlich, daß es im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder zu Gewichtsverschiebungen in der Betonung der theologischen Themen gekommen ist, wie ja auch die einzelnen neutestamentlichen Schriften im Verlauf der Kirchengeschichte nicht immer in gleicher Weise für das Bewußtsein der Christenheit aktuell gewesen sind. Es bleibt allerdings zu beachten, daß die zentralen Aussagen des Credo zu allen Zeiten die bestimmende Mitte alles kirchlichen Planens, Redens und Handelns bleiben müssen, wenn all dies im Namen Jesu Christi geschehen und die Kirche durch den Wechsel der Zeiten hindurch dieselbe Eine bleiben soll. Die entscheidende Mitte ist die Botschaft von der Erniedrigung des Sohnes Gottes bis zum Tod am Kreuz und von seiner Erhöhung bis zur endgeschichtlichen Durchsetzung der Gottesherrschaft. An der Treue zu dieser Botschaft entscheidet es sich, ob die Kirche ein Fels in der Brandung oder ein auf den Wogen der menschlichen Bedürfnisse, Pläne und Utopien schwimmender Kork ist. Wenn Jesu Wiederkunft nicht mehr als die Mitte der christlichen Hoffnung klar bezeugt wird, dann würde die Christenheit den Millionen von Leidenden in aller Welt, die sterben, bevor der sozialpolitische Einsatz der UNO und des Ökumenischen Rates der Kirchen sowie der einzelnen Kirchen und Staaten ihre

Notlage verändert hat, den entscheidenden Trost schuldig bleiben. Die Verheißung, daß der Weg zur Herrlichkeit in der Nachfolge Christi durch Leiden führt, und der Kampf gegen die Leiden dieser Welt gehören untrennbar zusammen.

Konziliarität — Konziliare Gemeinschaft

VON J. ROBERT NELSON

Eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen kann seinen Mitgliedskirchen keine Weisungen erteilen, aber sie kann *Empfehlungen* geben und tut es auch. Die Fünfte Vollversammlung 1975 in Nairobi empfahl darum den Kirchen, „die Voraussetzungen für ein sorgfältiges Studium und die Klärung des Begriffs der konziliaren Gemeinschaft als Ausdruck der Einheit der Kirchen zu schaffen . . ."[1]. Dies geschieht, um die Ermahnung des Apostels Paulus: „Gebt euch Mühe, daß ihr damit vor allem am Aufbau der Gemeinde mitwirkt" (1 Kor 14,12) zu erfüllen und nicht, um den Interessen des Ökumenischen Rates zu dienen oder um eine ökumenische Ideologie zu verfolgen.

I. EINE FRÜHE WARNUNG

A. *Wortspiel?*

Da den meisten Menschen der Ausdruck Konziliarität wenig vertraut ist, ist Klarheit die Voraussetzung für dessen Verwendung. Konziliarität ist keinesfalls ein geläufiger Begriff, nicht einmal unter den Gläubigen. Da er in der ökumenischen Diskussion immer häufiger gebraucht wird, entsteht somit die Gefahr, daß er zum Fachwort wird. Und offensichtlich geschieht dies schon. Schlimmstenfalls wird Konziliarität als Ersatz und absichtliche Umgehung der vollen, sichtbaren Einheit der gegenwärtig getrennten Kirchen gebraucht. Bestenfalls könnte sie zum Träger eines wachsenden ökumenischen Verständnisses von der Fülle der Einheit werden. Um diesen optimalen Gebrauch zu fördern, ist es für uns notwendig, das Wort so genau wie möglich zu definieren und es sparsam und sorgfältig zu verwenden. Da eine klare Definition bisher noch nicht erreicht wurde, ist es unsere gemeinsame Aufgabe, eine solche vorzulegen – oder genauer, durch Fragen und Gedankenaustausch zu finden.

In der vorliegenden Studie wird „Konziliarität" vorläufig als das Prinzip oder Konzept von Einheit verwendet, welches in der Geschichte als „konziliare Gemeinschaft" konkrete Gestalt annimmt.

Obwohl gewisse Aspekte der Bedeutung und des Wortursprungs untersucht werden müßten, sollte man betonen, daß Konziliarität weder in der allgemeinen Diskussion noch in dieser Studie Gegenstand eines unterhaltenden Wortspiels ist.

B. *Eine spekulative Theorie?*

Ähnlich ist die Gefahr, daß Konziliarität nur eine abstrakte Vorstellung bleibt, eine gedankliche Konzeption, die in den Wolken der Spekulation verschwimmt und ihre Form ändert. Manches, was bisher geschrieben wurde, vermittelt diesen Eindruck.

In Urbino gibt es ein Gemälde mit dem Titel „Die ideale Stadt", das Piero della Francesca zugeschrieben wird. Der Künstler hat eine harmonische Zusammenstellung verschiedenartiger Architekturformen gemalt, einige rechtwinklig, manche rund, alle in der perfekten Symmetrie des klassischen Stils. Aber es sind keine Menschen zu sehen auf dem Platz, den Straßen oder in den Fenstern: kein Leben.

Gibt es eine Mystik um das Wort Konziliarität in dem Sinn, daß es die ideale Form der Einheit der idealen Kirche sei? Wenn dem so ist, muß es entmystifiziert und entidealisiert werden. Denn es handelt sich hier um eine Diskussion über die sichtbare, konkrete, mannigfaltige, geschichtliche Kirche und somit über Menschen, die Glieder der getrennten Kirchen sind, und auch solche, denen die christlich motivierte Mission in Wort und Tat zugute kommt.

Die Vorliebe der Theologen für die Beschreibung einer doketischen Ekklesiologie, der es an Fleisch und fester Grundlage mangelt, sollte vermieden werden.

II. VERLAUF DER DISKUSSION SEIT 1950

Der Beginn der ernsthaften Erörterung der Konziliarität im modernen ökumenischen Kontext ist markiert durch die Toronto-Erklärung des Zentralausschusses des ÖRK 1950.[2] Das Bemühen um die Einheit der Christen und die Einigung oder Wiedervereinigung der Kirchen hat eine jahrhundertealte Geschichte. Ein völlig neuer Aspekt in diesem Bestreben trat 1948 mit der Gründung des Ökumenischen Rates auf, was eine theologische Analyse der Bedeutung der Beziehungen von Kirchen zum Rat und von Kirchen untereinander im Rat erforderlich machte. Der Begriff wurde zwar vom Hauptplaner, W. A. Visser 't Hooft, nie gebraucht, aber in Wirklichkeit ging es um Konziliarität. Hinsichtlich der beherrschenden Frage, wie die vielen Kirchen dennoch eins sein könnten, wurde erklärt, daß die Mitgliedschaft in dem neuen Rat viel zu gewinnen und nichts zu verlieren verspreche. Trotz des Versuchs, die Kirchen mit einer streng definierten dogmatischen Identität, wie z. B. der orthodoxen Kirche,

zu versichern, daß die Mitgliedschaft nicht ihre Lehre gefährde, war die Erklärung von Toronto vielleicht noch zu zurückhaltend.

Ein revidierter Entwurf, der den statischen Charakter des Entwurfs von Toronto auflockern sollte, wurde dem Zentralausschuß 1956 auf der Tagung in Ungarn vorgelegt[3]. Die dynamische Wirkung der Erfahrung von Kirchen im Leben des Rates wurde anerkannt. Obwohl keinerlei Vorentscheidung zur Frage der Kirchenunion getroffen wurde, wurde der Aussage zur Einheit der Christen mehr Gewicht verliehen als zuvor.

Indem sie den Fragenkomplex vom Ökumenischen Rat auf die Kirchen im allgemeinen ausdehnte, begann die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die in New Haven zusammentrat, eine intensive Studienarbeit zur Definition des „Wesens der Einheit, die wir suchen"[4]. Dies war der erste offizielle Versuch, eine (oder *die)* ökumenische Konzeption sichtbarer Einheit zu entwerfen. Im Jahre 1960 hatte ein Ausschuß der Kommission eine kurze, aber umfassende Formulierung ausgearbeitet, die in St. Andrews, Schottland, angenommen wurde[5]. 1961 wurde dies das erste Ergebnis der Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi. (Den meisten Lesern werden sicherlich die Begriffe für sichtbare Einheit „alle an jedem Ort" in „einer völlig verpflichteten Gemeinschaft" bekannt sein.)[6]

Die Erklärung von Neu-Delhi ist gerade ein langer, definitiver Satz innerhalb eines viel längeren Berichts der Sektion über Einheit. Zu den zahlreichen Konsequenzen der Bedingungen, die die Erklärung als für sichtbare Einheit unerläßlich nennt, gehörte auch die Diskussion der Rolle des Ökumenischen Rates. In Anerkennung des Wertes und auch der Grenzen der Erklärung von Toronto sagt der Bericht: „Nichtsdestoweniger bleibt die Forderung nach einem sorgsamen Nachdenken über das theologische Verständnis unseres neuen Lebens im Rat weiterhin unerfüllt. Wir sind wenigstens in der Lage zu sagen, daß der Ökumenische Rat nicht etwas völlig anderes als seine Mitgliedskirchen ist. Er ist dies: die Kirchen in fortdauernder Beratung . . . Was bedeutet dies für unser Verständnis von der Einheit der Kirche?"[6a]

Diese frühen Überlegungen zu einer neuen Bedeutung von Konziliarität wurden angeregt und beeinflußt durch die Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Papst Johannes XXIII. 1959 angekündigt hatte. Zum ersten Mal in ihrem Leben sollten fast alle Kirchenführer und ökumenischen Kräfte ein Konzil der römisch-katholischen Kirche miterleben. Dies erhöhte das Interesse an der Bedeutung eines solchen Konzils; aber es trug, wie wir sehen werden, auch dazu bei, die Frage, was Konziliarismus und Konziliarität heute bedeuten, zu verwirren.

1963 veröffentlichte der Nationalrat der Kirchen (USA) seinen Studienbericht über „Die ekklesiologische Bedeutung von kirchlichen Konzilen“ [7]. Er bestärkte den Glauben, daß die vielen Konzile von Kirchen in irgendeiner, theologisch schwer zu erklärenden Weise an der Wirklichkeit der Kirche teilhaben und daß sie eine Berufung und ein bewußtes Ziel haben, „gemeinsam die Einheit der Kirche zu suchen und deutlicher in Erscheinung zu bringen“. Diese Erläuterung erfolgt in bezug auf die zitierte Erklärung von Neu-Delhi.

Ebenfalls 1963 fand die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal statt. In Übereinstimmung mit dem satzungsgemäßen Auftrag von Glauben und Kirchenverfassung, die theologische Bedeutung der ökumenischen Bewegung zu untersuchen, wurde die Frage der „ekklesiologischen Bedeutung“ in der Sektion I intensiv diskutiert [8]. W. A. Visser 't Hooft beteiligte sich mit Nachdruck, um eine Übereinstimmung über den „kirchlichen Charakter“ des Rates zu erreichen. Orthodoxe Vertreter, darunter Georges Florovsky, blieben hart in ihrer Ablehnung, dem Rat irgendeine ekklesiale Realität beizumessen. Der Rat ist ein wichtiges „Ereignis“ im Leben und in der Geschichte der Kirche, aber nicht Teil ihrer institutionellen Realität.

Ein etwas verwässertes Memorandum wurde von einem etwas irritierten Generalsekretär dem Zentralausschuß vorgetragen, der im selben Sommer in Rochester tagte [9]. Es wurde gleichgültig aufgenommen. Offenbar war die Diskussion in eine Sackgasse geraten. Sie starb dort jedoch nicht, sondern fand ihren Weg wieder heraus in eine andere Richtung.

1967 schien man diesen Weg gefunden zu haben: nicht Ankunft an einem Ziel, sondern ein offener Weg nach vorne. Zwei Wegweiser tauchten in der ökumenischen Studienarbeit auf. In diesem Jahr wurden die Ausstrahlungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf das ekklesiologische Denken weithin spürbar. Die Entscheidungen des *Sacrosanctum concilium* zogen magnetisch die Aufmerksamkeit auf den konziliaren Prozeß, der sich innerhalb des größten kirchlichen Gremiums ereignete. Auch wenn es für viele inakzeptabel war, dies als ein ökumenisches Konzil zu bezeichnen, da es ja römisch-katholisch war, so demonstrierte es nichtsdestoweniger wie kein anderes Ereignis des Jahrhunderts, was ein fast ökumenisches Konzil sein konnte. Es war kein Ereignis, das nur auf die Vatikanstadt und Rom beschränkt war, sondern es bezog die katholischen Kirchen überall mit ein. Viele würden jedoch zugeben, daß es wegen seines gesteckten Ziels der christlichen Erneuerung im Leben und Dienst und der Offenheit im ökumenischen Geist wirklich ökumenisch gewesen sei. Die Konstitutionen und Dekrete – insbesondere zu Kirche, Ökumenismus und Mission – verliehen dieser Gesinnung buchstäblichen Ausdruck in theologischen und dogmatischen Formulierungen.

Das erste Zeichen 1967 war der Bericht, den eine Studiengruppe in Bristol vorlegte über „Konzile und die ökumenische Bewegung“ [10]. Die Studie war von der Vollversammlung in Neu-Delhi empfohlen worden. Der Bericht definierte Konziliarität als „die Tatsache, daß die Kirche zu allen Zeiten sie repräsentierender Versammlungen bedarf und auch tatsächlich bedurft hat“ [11]. Obwohl diese Vollversammlungen sich im Charakter unterscheiden, „die Notwendigkeit, *daß* sie stattfinden“, verdanken sie der Konziliarität, die „eine konstante Struktur der Kirche (ist), eine Dimension, die zu ihrem Wesen gehört“ [12]. Das bedeutet, daß kirchliche Trennungen, besonders diejenige Trennung, die die Menschen am Altar trennt, die Möglichkeiten konziliarer Gemeinschaft behindern und begrenzen. Für Versammlungen des Ökumenischen Rates gilt das folgende Urteil:

> „Eine Versammlung, die von einander getrennten, nicht in eucharistischer Gemeinschaft lebenden Kirchen beschickt wird, kann zwar die Einheit entscheidend fördern, kann aber nicht als Konzil bezeichnet werden. Die eucharistische Gemeinschaft muß der Ausgangspunkt sein“.[13]

Dieser Bericht wurde in Bristol von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung angenommen. Der abschließende Gedanke des Berichts begann hier starke und wachsende Betonung zu erhalten:

> „Indem die ökumenische Bewegung so dem Augenblick entgegenwirkt, in dem sich die Kirchen trotz der noch vorhandenen Unterschiede in der eucharistischen Gemeinschaft annehmen können, wirkt sie auch dem Augenblick entgegen, in dem ein wahrhaft ökumenisches Konzil Ereignis werden kann“.[14]

Das zweite Zeichen 1967 war die Errichtung einer gemeinsamen Studienkommission über „Katholizität und Apostolizität“, bestehend aus vom Vatikan benannten Theologen und Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen. Ein Passus ihres Berichts in der Form eines Studiendokuments handelte über Konziliarität. Das Wort „wird hier gebraucht, um die Gemeinschaft zu bezeichnen, in der die verschiedenen Ortskirchen zusammenkommen“ [15]. Dies bezieht sich auf Konzile, aber es ist mehr als das; es spricht auch von der wesentlichen Eigenschaft der christlichen Kirche als einer physischen Einheit von Glaube, Gottesdienst und Zeugnis. Konziliarität bedeutet damit eine Art Hinweis auf Katholizität und Apostolizität. Es ist ziemlich deutlich, daß diese Gedankenrichtung von Glauben und Kirchenverfassung schon auf ihrer Tagung 1967 in Bristol angenommen wurde und daß sie in die Tagesordnung der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1968 in Uppsala Eingang fand.

In der Arbeit der Sektion I verschmolzen ganz ungekünstelt und ungezwungen drei zusammenhängende Motive miteinander: das Wirken des Heiligen Geistes, Katholizität und Konziliarität. So wie das Leben der Kirche in jeder

Dimension vom Geist befähigt wird, die Glieder an Jesus Christus anzupassen, so wird Katholizität allmählich verstanden als die Ganzheit des Christenlebens in Gemeinschaft; und das geschichtliche Zeichen und der Beweis für dieses Leben wird möglich sein, wenn die Bedingungen für ein echtes universales Konzil erfüllt sind[16].

Diese Mischkonzeption wurde in einem der zahlreichen Berichte, die während der Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1971 in Löwen geschrieben wurden, gut dargelegt.

> „Unter Konziliarität verstehen wir das Zusammenkommen von Christen – örtlich, regional oder weltweit – zu gemeinsamem Gebet, zu Beratung und Entscheidung in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkunft für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung der Kirche benützen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe hinführt . . . Wenn wir die Konziliarität als die Richtung akzeptieren, in die wir gehen müssen, so bedeutet das eine Vertiefung unserer gegenseitigen Verpflichtung auf allen Ebenen".[17]

Der Bericht erkennt wiederum an, daß ein echtes Konzil nur dann ein Konzil ist, wenn es „durch volle eucharistische Gemeinschaft gekennzeichnet ist oder zu ihr geführt hat". Dies rechtfertigt das Bestehen der Christenräte. Dennoch – das hat sich bestätigt – bieten die lokalen und nationalen Räte „einen Rahmen, innerhalb dessen sich echte Konziliarität entwickeln kann". Desgleichen hat der Ökumenische Rat „für viele Gelegenheiten gesorgt, bei denen Christen zusammenarbeiten und nachdenken konnten, Gelegenheiten, die für das gesamte Zeugnis der Kirche in der modernen Welt dringend benötigt werden, für die aber in den bestehenden Strukturen keine Möglichkeit bestanden hatte"[18].

Dieser Bericht wurde in Löwen mit gebührendem Interesse aufgenommen. Nachdem er angenommen und an die Arbeitsausschüsse zurückverwiesen war, war Konziliarität als solche zwar nicht als ein zukünftiges Studienthema der Kommission festgelegt. Aber der hohe Wert des Berichts zeigt sich dennoch in der Art und Weise, wie er das Denken auf der Konsultation von Salamanca zwei Jahre später beeinflußte.

Die sich entfaltende Diskussion wurde 1973 intensiver. Das Thema der Konsultation war „Vorstellungen der Einheit und Modelle der Union". Die Verschiedenheit, die dieser Titel anspricht, wurde jedoch im Abschlußbericht mit dem Konzept der konziliaren Gemeinschaft ausgedrückt. Es wurde eine endgültige Erklärung verabschiedet, die, beurteilt man sie nach der Breite ihres Einflusses seit damals, in der Tat derjenigen von Neu-Delhi ähnlich war. Auch wenn sie sich als weniger bestimmt erwies, als man erhofft hatte, da sie einige äußerst unklare Begriffe enthält, ist „diese Vision von einer geeinten Kirche" als einer konziliaren Gemeinschaft eine provozierende und erhellende Formu-

lierung: ihr Wortlaut wird weiter unten in dieser Studie untersucht[19]. Wie bei der Erklärung von Neu-Delhi ist diese Darstellung in einen viel längeren Bericht eingebettet. Der Salamanca-Bericht ist bemerkenswert, da er eine realistische Schilderung liefert von der gegenwärtigen Lage der Kirchen in Einheit, in Spannung und oft in Gegnerschaft über Fragen zu Theologie und Gottesdienst ebenso wie politischer Verpflichtung für menschliche Befreiung und Gerechtigkeit. Außerdem anerkennt der Bericht das wachsende Verständnis für Differenzierung, Vielfalt oder Pluralismus – gleich wie man es nennt – innerhalb und zwischen den Kirchen. Er diskutiert auch das menschliche Problem, welches ein Problem der Christen ist, der Frage der Beibehaltung des Wertes ethnischer und kultureller Identität innerhalb der sichtbaren Einheit in Christus, zu welcher die konziliare Gemeinschaft hinführt.

Ein Jahr später befaßte sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf einer Tagung in Ghana kritisch mit der Erklärung von Salamanca. Die potentielle Fruchtbarkeit konziliarer Gemeinschaft wie auch die Unsicherheit über ihre Konsequenzen wurden erwähnt. Insbesondere korrigierten die Delegierten in Ghana eine zunehmend falsche Auffassung, des Inhalts, daß Konziliarität eine angenehmere Alternative zur organischen Einheit für diejenigen sei, die letzterer mißtrauten. Zum Beispiel hatten Gespräche unter den Führern der weltweiten Bekenntnisfamilien einige von ihnen zu der Ansicht gebracht, daß der Gedanke der „friedlichen Koexistenz" der organischen Einheit vorzuziehen sei, da diese Vorstellung die denominationellen Identitäten unberührt lassen würde. Aber es war nicht die Absicht von Salamanca gewesen zu sagen, daß Konziliarität dasselbe sei wie „friedliche Koexistenz", auch wenn die Vielfalt begrüßt und gefördert wird, solange sie nicht Spaltungen verursacht oder verlängert[20]. Der Salamanca-Text ist hier eindeutig:

> „Die Vision einer konziliaren Gemeinschaft von Gemeinden und das Ziel der organischen Einheit schließen einander nicht aus. Beide Konzepte deuten auf denselben Auftrag hin. Die konziliare Gemeinschaft bedarf der organischen Einheit".[21]

Neun „Dimensionen dessen, was Konziliarität von uns verlangt", wurden in Ghana beschrieben. Es sind kurz folgende:[22]

1. Einigkeit in der Wahrheit des Evangeliums.
2. Einigkeit an dem Tisch des Herrn.
3. Gemeinschaft um der Qualität menschlichen Lebens in der Welt willen.
4. Einheit aller an allen Orten.
5. Gegenseitige Anerkennung von Vertretern und Ämtern.
6. Eine ineinander verflochtene Kette korporativer Beziehungen von Ortskirchen, wie sie für die gläubige Mission notwendig ist.
7. Formen der universalen Gemeinschaft.

8. Angemessene Autorität der Räte oder Konzile auf jeder Ebene der Kirche.
9. Gläubige Offenheit für die wirkungsvolle Gegenwart des Heiligen Geistes.

Ein Merkmal unterscheidet das laufende Studium der konziliaren Gemeinschaft von den früheren Diskussionen, die in die Erklärung von Neu-Delhi eingingen. Dies ist die starke Beteiligung von orthodoxen und römisch-katholischen Christen. Vor 1961 war die Orthodoxie nur teilweise im Ökumenischen Rat vertreten. Katholiken wurden 1968 offiziell Mitglieder in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Von da an war es nicht mehr vertretbar oder angemessen, den Rat oder die Kommission nur in protestantischen oder auch protestantischen und anglikanischen Begriffen zu beschreiben.

Konziliarität ist in der Tradition und Ekklesiologie der Orthodoxie außerordentlich wichtig. Obwohl sie enge Affinität zu allen christlichen Lehren von der Einheit der Kirche und verschiedene Verfahrensweisen haben kann oder hat, glauben die Orthodoxen mit Recht, daß sie viele Erkenntnisse mit anderen gemeinsam haben. Auf einer von mehreren Tagungen orthodoxer Theologen in letzter Zeit, die sich sowohl mit den Vorbereitungen auf die lang erwartete pan-orthodoxe Synode als auch mit dem Programm des Ökumenischen Rates befaßten, wurde der folgende Abschnitt als eine wahre und hilfreiche Interpretation akzeptiert:

„Gegenwärtig ist viel die Rede von einem ‚wahrhaft universalen Konzil' als einem Ziel für die ökumenische Bewegung. Die Orthodoxen glauben, daß ein Konzil die Einheit und Katholizität der Kirche voraussetzt und zum Ausdruck bringt. Ein Konzil kann nur abgehalten werden, wenn alle seine Glieder einander voll anerkennen als Angehörige derselben Kirche Christi, die von demselben Geist geleitet werden. Ein Konzil ist eine Versammlung von Vertretern der Ortskirchen, von denen jede, in der Einheit mit den andern, die Fülle der Katholizität besitzt, gemeinsam dieselbe Wahrheit bezeugt, bestrebt ist, die vielleicht bedrohte Einheit zu erhalten, und möglicherweise auch zugibt, daß einige nicht zur koinonia der Kirche gehören. Im Lichte dieses Gedankens der Konziliarität sollte die ökumenische Bewegung gesehen werden als ein Versuch, der darauf abzielt, ein Konzil zu ermöglichen (ein Konzil der heute immer noch getrennten Christen), und als ein Dienst an dem ganzen vorkonziliaren Prozeß, der die Annäherung an gegenseitige Anerkennung ebenso wie das schmerzliche Erkennen von weiterbestehenden Unterschieden erlaubt. Es ist unsere gemeinsame Pflicht, letztere zu überwinden und so näher zur Fülle der Einheit in Christus zu gelangen".[23]

Was die römisch-katholische Beteiligung über den Rahmen der katholischen Mitgliedschaft bei Glauben und Kirchenverfassung hinaus angeht, so wurde im Juni 1975 in Rom eine spezielle Konsultation zwischen vom Einheitssekretariat ernannten Personen und Vertretern von Glauben und Kirchenverfassung

abgehalten. Im Mittelpunkt stand die Tagesordnung der Sektion II der bevorstehenden Vollversammlung in Nairobi: „Einheit der Kirche – Voraussetzungen und Forderungen". Der erarbeitete Kommentar bestätigte im allgemeinen die Position von Salamanca, wo konziliare Gemeinschaft und organische Einheit gleichgesetzt wurden. Er warnte davor zuzulassen, daß die interkonfessionellen bilateralen Gespräche die Kirchen in verschiedenen Ländern von der Beteiligung an Unionen abbringen. Die innere Verbindung zwischen örtlichem und universalem Leben der Kirche wurde betont neben dem seelsorgerlichen Amt, das zum „allgemeinen Priestertum" eines jeden Gläubigen gehört. Ebenso wurde die besondere Rolle der Bischöfe als Gegenstand für ein weiteres Studium der Einheit im Sinne von Konziliarität vorgeschlagen[24].

Dieser historische Überblick endet bei der Vollversammlung in Nairobi und ihren Auswirkungen in jüngster Zeit. Obwohl der Frage der Konziliarität vor und nach der Konsultation von Salamanca und in der Vorbereitungsphase zu Nairobi viel Aufmerksamkeit geschenkt wurde, muß zugegeben werden, daß die Sektion II der Vollversammlung zu der theoretischen Konzeption nur wenig mehr als das schon Diskutierte beitragen konnte. Etwa ein Fünftel des Berichts behandelt die konziliare Gemeinschaft, wobei im wesentlichen die schon früher veröffentlichten Gedanken wiederholt werden. Die Sektion nahm sodann bestimmte Fragen auf, die zur praktischen Bedeutung konziliarer Gemeinschaft gehören, und richtete ihr Augenmerk darauf, die Einheit der Kirche in Beziehung zu bringen zu den kulturellen und politischen Kämpfen, der Emanzipation der Frau und den zu lange ignorierten Forderungen von Behinderten[25]. Der Wert der Vollversammlung für unser Thema bestand hauptsächlich darin, daß das Wort und die Vorstellung konziliarer Gemeinschaft einen breiten Hörerkreis fanden und im Denken der Menschen Fragen aufwarfen. Außerdem wurden die Kurzberichte von Glauben und Kirchenverfassung zum wachsenden Einverständnis über Taufe, Eucharistie und Amt während der Vollversammlung gut bekannt gemacht. Diese sind natürlich untrennbar mit jedem Bemühen um Einheit verbunden; und die offiziellen oder halboffiziellen Antworten auf die Dokumente von fast hundert Mitgliedskirchen, sowie von katholischen und anderen Gruppen, sind Anzeichen für ein erneutes Interesse an und Hoffnung auf die Einheit der Kirche. Konsultationen von Glauben und Kirchenverfassung fanden im Dezember 1976 und im Juni 1977 statt: die eine über die Bedeutung von „Ortskirche"[26], die andere über Taufe, Eucharistie und Amt.

Die historische Bewegung des Denkens ist in den gegenwärtigen Studien enthalten. Von nun an werden diejenigen, die konsequent nach Einheit streben, Konziliarität nicht mehr als ungewöhnlich empfinden. Die Vorstellung bedarf

weiterer Klärung und Entwicklung, und die Praxis konziliarer Gemeinschaft ist für die Erfahrung der Kirchen notwendig.

III. DIE UNVOLLENDETE TAGESORDNUNG VON SALAMANCA

Der Bericht von Salamanca ist maßgebend für die gegenwärtige Diskusssion. Trotzdem seien zwei Einschränkungen dazu gemacht.

Erstens gebrauchten die Verfasser in Salamanca weniger den Indikativ und mehr den Konjunktiv als in Neu-Delhi. Die Erklärung von 1961 begann mit der Ankündigung, daß die Einheit, die Wille und Gabe Gottes ist, „sichtbar gemacht wird . . .". Trotz der zahlreichen konfessionellen und denominationellen Trennungen in der Geschichte sowie anderer Arten von Spaltungen heute ist es offenbar, daß Gott hier wirkt. In unserer Zeit zeigt sich klar eine entstehende Einheit. Sie wird sichtbar gemacht, wenn Gläubige und Kirchen vom Heiligen Geist zusammengeführt werden.

Der Salamanca-Text ist vorsichtiger und formuliert statt dessen, daß die Einheit als konziliare Gemeinschaft „als Vision vor Augen stehen muß". Das Wort „Vision" erscheint noch einmal in dem Text zusammen mit dem Wort „Ziel". Das scheint nicht nur weniger optimistisch zu sein als die Formulierung von Neu-Delhi; es ist auch weniger realistisch.

Zweitens ist die zugegebene Doppeldeutigkeit bestimmter Schlüsselwörter in dem Bericht nicht dasselbe wie die „heilige Zweideutigkeit" einiger ökumenischer Dokumente. Schmale Wortbrücken werden oft über tiefe Gräben von Theologie und Lehre geschlagen, um den Gedankengang des Berichts zu erhalten. Lesen wir hier von „Ortskirchen in wahrer Einheit mit der Fülle der Katholizität (ausgestattet)", so müßten wir anfangen zu überlegen, zu spekulieren oder zu diskutieren, was damit gemeint ist. Wir können nicht einfach die Worte einklammern und weiterlesen. Trotz ihrer Unklarheit müssen sie irgendwie die Schlüsselbegriffe des ganzen Anliegens sein. So können wir der Herausforderung, ihre Bedeutung zu ergründen, nicht entgehen, ohne die Bemühungen von Salamanca als Ganzes kurz darzustellen.

A. *Einheit auf der Ebene – welcher Ebene?*

Neu-Delhi sprach von der Einheit für „alle an jedem Ort". Obwohl eine Anmerkung den Hinweis auf den Ort erweiterte, konnten die meisten verstehen, daß die eine Kirche auf den Ort bezogen ist.

Der Ausdruck „auf allen Ebenen" kommt im Salamanca-Bericht mehrmals vor. Konziliarität bezieht sich auf alle Ebenen. Diese werden ausgewiesen als „gemeindlich, national, regional und weltweit"[27]. In einem wichtigen Aspekt ist dies ein Fortschritt gegenüber Neu-Delhi. Es enthält die implizite Anerken-

nung, daß die sichtbare, strukturelle oder soziologische Form der Kirche, die eins und nicht getrennt ist, sich vielleicht auf diesen verschiedenen Ebenen unterscheiden könnte und sollte. Bisher haben die meisten Empfehlungen, Schemata und Pläne zur Union getrennter Zusammenschlüsse eine uniforme Struktur vorausgesetzt, innerhalb derer verschiedene Formen des Lebens, Glaubens, Gottesdienstes und Dienstes in der Gemeinde weiterbestehen konnten. Aufgrund einer respektvolleren Betrachtung der geographischen, kulturellen, politischen und ethnischen Verschiedenheit der Nationen in der Welt, müssen die ökumenischen Theoretiker sich überlegen, wie auch diese Aspekte institutionell zum Ausdruck gebracht werden können, ohne daß die authentische Einheit konziliarer Gemeinschaft verstümmelt oder behindert wird. Hier ist also ein Fortschritt gemacht worden.

Die Folge von vier Ebenen illustriert das Problem der Berücksichtigung verschiedener Situationen, in diesem Fall des geographischen Raums. Nimmt man an, daß „Gemeinde" eine Gemeinschaft oder Pfarrei auf relativ begrenztem Raum bedeutet, so erscheint die Folge einem Amerikaner oder Deutschen sehr seltsam. Hier und in anderen großen Ländern kommt die Region vor der Nation in aufsteigender Größenordnung. Die deutsche evangelische oder protestantische Christenheit ist in *Landeskirchen* organisiert, so wie die Schweizer in kleineren geographischen Einheiten ihre vielen *églises cantonales* haben. In den Vereinigten Staaten befaßt sich die Konsultation über Kirchenunion augenblicklich mit der Ebene, die etwas unglücklich „mittlerer Gerichtsbezirk" (middle judicatory) genannt wird, als einer Dimension, wo sich die unierte Struktur von der örtlichen und der nationalen unterscheiden könnte.

Im Gegensatz dazu könnte die regionale Ebene für Christen in kleineren Ländern wie z. B. Jamaika oder in Ländern, wo die Zahl der Kirchenglieder relativ klein ist wie in Japan, größer sein als die nationalen Grenzen: in der Karibik oder in Ostasien zum Beispiel. Gemäß dem Prinzip der Konziliarität könnte dann die autonome Kircheneinheit die Westindische Union ebensogut wie Südindien sein, und diese könnten sehr wohl anders aufgebaut sein als Kirchen in Ostafrika oder Nordeuropa. In einem so ausgedehnten Land wie den USA mit vielen Millionen Kirchenmitgliedern ist es denkbar, daß das wünschenswerte Ziel dezentralisierter Kirchenverwaltung die denominationellen Kirchenführer veranlassen könnte, sich für Kirchen mit regionalen Dimensionen einzusetzen: das heißt, wenn sie dies für wünschenswerter erachten als die Vermeidung von kulturellem Regional*ismus*.

Bei unseren Anmerkungen zur regionalen Ebene haben wir schon eine der möglichen Bedeutungen der Ortskirche erkannt. Wenn z. B. das Dekret des Zweiten Vatikanums über Missionsaktivität (Ad gentes) von „Partikularkir-

chen" spricht, so könnten diese als „Ortskirchen" mit geographisch-regionaler Ausdehnung verstanden werden[28]. Solcher Gestalt ist eine Partikularkirche des Katholizismus in Ostafrika nach der Meinung von Brian Hearne, der sie für das beste Beispiel der Konziliarität hält[29].

Die amerikanische Perspektive ist natürlich ganz anders, da in diesem Land, entsprechend der einheimischen Kirchengeschichte, das Lokale viel stärker ortsgebunden ist. Woran denkt einer, der in den Berichten von Salamanca und Nairobi von „Ortskirche" liest? Für die meisten Protestanten ist damit die Kirche an der Ecke Elm und Washington Street oder die alte First Church in der Innenstadt oder die Gemeinde in der Stadtrandsiedlung gemeint. Diese Ortskirchen gehören vielleicht zu einem Presbyterium, einem methodistischen Distrikt oder einer Baptistengemeinschaft. Aber ihre Identität ist klar und bestimmt lokalisiert. Katholiken oder Mitglieder einer Episkopalkirche würden andererseits wohl eher an die Diözese denken, die sich, je nach der Zahl der „Seelen" dort, auf eine Stadt oder einen ganzen Staat erstreckt. Und bei den Griechisch-Orthodoxen umfaßt die Erzdiözese sogar Nord- und Südamerika zusammen!

Und so fragen wir noch einmal, was ist eine Ortskirche?

Wir sind uns immer noch nicht sicher.

Die Linie Neu-Delhi – Salamanca – Nairobi macht deutlich, daß „Ort" nicht nur ein geographisches Gebiet, sondern auch, wie man sagen könnte, ein „Existenzraum" ist. Der Ort, an dem man wohnt, und die Ortskirche, in der man Mitglied ist, mag gerade dort sein, wo sich die Gemeinschaft befindet; und in dieser unserer mobilen Kultur auf Rädern ist die Gemeinschaft oft im Raum verstreut und kommt nur gelegentlich zusammen. Weil der Herr, den die Christen bekennen, der Logos incarnatus in der Geschichte ist, sind Christentum und Kirche leiblich und historisch. Sie haben es zu tun mit der Sinnlichkeit des Fleisches ebenso wie mit der Spiritualität des Geistes. So kommt die Heilsbotschaft zu den Menschen an den geographischen und existentiellen Orten, wo sie leben. Wie auch immer Ortskirche oder Örtlichkeit oder Ort definiert werden, dies ist der theologische Bezugspunkt für Konziliarität. Lesslie Newbigin unterstreicht in einem bezeichnend klaren und scharfsinnigen Artikel, „daß die Ortskirche nicht statisch beschrieben werden kann", wie es gewöhnlich unsere Neigung ist. „Ist es die Kirche *für* den Ort, so ist es die Kirche inmitten ihrer Mission *an* diesem Ort."[30]

Die paradoxe Lage, gleichzeitig mobil und stabil zu sein, sollte jedem informierten Christen geläufig sein. Und das gilt sicherlich für das Verständnis von Ort und Örtlichkeit ebenso wie für die Beziehung der Kirche zu solchem Raum. Einerseits muß die Glaubensgemeinschaft autochthon, im Land verwurzelt, einheimisch sein; andererseits ist sie nicht von dieser Welt (Joh 17,14–15). Sie

gehört zur säkularen Stadt; aber dies ist keine bleibende Stadt, „sondern die zukünftige suchen wir" (Hebr 13,14). Christen müssen Herrschern untertan sein, auch wenn „unsere Heimat im Himmel" ist (1 Petr 2,13–14; Phil 3,20). Solchen Feststellungen mit ihren historischen und eschatologischen Bedeutungen entsprechend haben *die* Kirche, die Kirchen und ihre Glieder zweierlei Wesen. Die Ortskirche als Gemeinschaft lebt in einem bestimmten geographischen oder existentiellen Raum und reicht gleichzeitig über ihn hinaus. Als Teil dieses Raumes ist sie den Menschen (und der Kultur und Ökologie), die ihn bilden, voll verantwortlich. Dieser Gedanke ist von großer Bedeutung für das gegenwärtige Bemühen um die Erhaltung von Identitäten, wie ethnische, sprachliche, rassische und ähnliche. Er ist aber auch kein absolutes Prinzip, weil die Kirche in der universalen Gemeinschaft in Christus, in der sie steht, über diese Identitäten hinausgeht. Dies könnten wir als die beabsichtigte Bedeutung von „alle Ebenen" in der Diskussion um die Konziliarität annehmen.

Wenn es uns nicht gelingt, eine Bedeutung von Ortskirche festzuhalten, oder sogar eine klare, unveränderliche Definition der verschiedenen Ausformungen der Ortskirche zu ersinnen, wäre es dann vielleicht doch besser, den Ausdruck in dieser Diskussion aufzugeben? Nein. Er kann beibehalten und erfolgreich verwendet werden, solange die folgenden drei Dinge verstanden sind und im Bewußtsein bleiben:

a. Daß „Ortskirche" eine reiche Vielfalt von Arten und Größen christlicher Gemeinschaften sowohl im geographischen wie im existentiellen Raum umfaßt.
b. Daß keine gegenwärtige Ausformung von „Ortskirche" notwendigerweise entbehrlich oder für immer unveränderlich ist.
c. Daß die Bedingung und die Eigenschaft, „wahrhaft geeinigt" zu sein und die „Fülle der Katholizität" zu besitzen, von den Ortskirchen aller Arten und „auf allen Ebenen" verwirklicht werden sollen.

B. *In wahrer Einheit*

„Wir sprechen nicht von verschiedenen Arten der Einheit auf diesen verschiedenen Ebenen", schreibt Newbigin. „Die Einheit, von der wir reden, ist eine Realität – sei es nun die Einheit der Gemeinde in einem einzelnen Dorf oder die Einheit, die auf regionaler, nationaler oder der Weltebene zum Ausdruck kommt. Auf jeder Ebene und an jedem Ort ist die Realität die gleiche – nämlich, daß der auferstandene Herr Jesus Christus die versammelten Gläubigen heiligt, damit sie in die Welt gesandt werden als Zeichen, Vorgeschmack und Werkzeug des Reiches Gottes in der Form, die jener Ebene säkularer Existenz angemessen ist – der eines Dorfes, einer Stadt, einer Region oder einer Nation".[31]

Diese Erklärung der christologischen Basis der Kirche und auch ihrer Einheit könnte manchem Leser als pure Binsenwahrheit erscheinen. Sie *ist* wahr; aber sie ist mehr als das. Die Einheit „auf allen Ebenen" ist nicht eine von zweitrangiger struktureller Form; sie besteht auch nicht aus fein zusammengeschweißten dogmatischen Lehrsätzen; noch weniger ist sie ein Gefühl geistiger Verwandtschaft. Auch wenn die gültigen Verschiedenheiten an unterschiedlichen Orten und Ebenen erscheinen mögen, so haben sie ihre Gültigkeit doch nur im Hinblick auf die personale Wirklichkeit Jesu Christi und seines Heilswerkes. Dies ist nur eine andere Form der Aussage, daß die Kirche und ihre Einheit in der Apostolizität gründen: Übereinstimmung mit der Darstellung Jesu Christi durch die Apostel.

Kann diese Glaubensäußerung, dieses Bekenntnis Christi und die Verpflichtung auf ihn, zu einer deutlichen Diskussion über die wahre Einheit führen? Wir können mit Gewinn dem Vorschlag von Glauben und Kirchenverfassung in Ghana folgen.

1. Einheit *in* Jesus Christus ist im wesentlichen das gemeinsame Leben im Leibe Christi. Einheit im *Glauben* an Jesus Christus, mit der Betonung sowohl der persönlichen Verpflichtung des einzelnen als auch der formalen Verpflichtung der Kirche, unterscheidet sich nicht von der Einheit in Christus. Und dies, so möchten wir meinen, ist die Bedeutung von „Einheit in der Wahrheit des Evangeliums", was die Tagung von Glauben und Kirchenverfassung in Ghana als erste von neun Thesen über die Dimensionen der Konziliarität aufstellte. Hier kann festgehalten werden, daß die christologische und trinitarische *Basis* des ÖRK das wichtigste Element eines Grundprinzips für konziliare Gemeinschaft ist.

2. Volle eucharistische Gemeinschaft ist das Zweite, und hier scheint in der relevanten Literatur keine abweichende Meinung bekundet zu werden. Eine „Ortskirche in wahrer Einheit" ist nicht nur eine solche, welche formale oder kanonische Gemeinschaft genießt, sondern auch dieses Mittel der Gnade als den regelmäßigen und zentralen Ausdruck des Gemeinschaftslebens verwendet.

3. Gemeinschaft (korporative, eucharistische, im Geiste) um der Qualität menschlichen Lebens in der Welt willen impliziert, daß Konziliarität unvollständig ist (das heißt, ohne Katholizität), wenn die Kirchengemeinschaft introvertiert oder ausschließlich auf sich selbst konzentriert ist.

4. „Die Einheit aller an allen Orten" beinhaltet eine strengere und ausführlichere Bestimmung der Kirche, als es der Gebrauch von „Ortskirche" in den Texten von Salamanca zuläßt. Dies bedeutet die Fülle der Gemeinschaft und das Fehlen destruktiver Rivalitäten, feindlicher Gruppen und trennender Sekten an den Orten, wo Männer und Frauen leben und verwurzelt sind.

5. Ohne gegenseitige Anerkennung und Annahme von Mitgliedern und ordinierten Geistlichen der Kirchen kann keine Konziliarität entstehen. Implizit in der Anerkennung von Vertretern ist ein gemeinsames Verständnis des Sakramentes der Taufe enthalten, wie es zur Zeit über denominationelle Grenzen hinweg entdeckt wird. Ein gemeinsames Verständnis der christlichen Unterweisung als Ganzem, einschließlich der Konfirmation, ist somit unerläßlich. Unter vielen Denominationen, die in verschiedenen Einzelgemeinden vertreten sind, ist diese Anerkennung *de facto* vollzogen und zur Gewohnheit geworden. Konkreter ausgedrückt, die formellen Aktionen, die von den an der Konsultation über Kirchenunion in den Vereinigten Staaten teilnehmenden Kirchen angenommen wurden, sind für andere ein Modell dafür, was getan werden könnte[32]. Jenseits dieser formellen Arten der Anerkennung liegen die persönlichen Liebesbande durch Christus.

6. Der Satz, „ineinander verflochtene Kette korporativer Beziehungen" mag einen verhängnisvollen bürokratischen Unterton haben, aber das, worauf er sich bezieht, ist unentbehrlich. Um in dem gläubigen Werk von Mission und Dienst der geeinten Ortskirche in Korinth oder Kopenhagen oder Kalkutta voranzuschreiten, muß es das geben, was Ghana „konziliare Handlungsformen" nennt. Da sie sowohl repräsentativ für die Mitgliedschaft als auch spezifisch verantwortlich für ihre Aufgabe ist, sollte eine jede solche Form nach der gemeinsamen Erfüllung der kirchlichen Aufgabe an diesem Ort streben. Dies sollte weder durch ein Eingreifen kirchlicher Gewalt von oben noch durch die Weigerung der Teilnahme von unten verhindert werden. Örtliche Integrität und Verschiedenheit müssen immer respektiert werden.

7. Die konziliare Form der Gemeinschaft auf der universalen oder der globalen Ebene der Kirche hätte, wie wir gesehen haben, zweierlei Gestalt. Die eine ist das universale Konzil als solches, das zu einem besonderen Zweck einberufen und versammelt wird und voll für die gesamte mannigfaltige Gemeinschaft verantwortlich ist. Die andere sind die weiterbestehenden Organisationen auf jeder Ebene und in jedem Bezirk, die nach dem grundlegenden Prinzip der Kollegialität arbeiten.

8. Da die konziliaren Formen auf den vier Hauptebenen zur Wirkung gelangen, ist es sehr wichtig, daß die angemessene Autorität und Macht einer jeden genau umschrieben, verstanden und respektiert wird. Im gegenwärtigen getrennten Zustand der Denominationen gibt es zahllose Organe, deren Aufgabe Beratung, Entscheidung oder Politik ist oder die Durchführung derselben. Sie sind verschiedenartig bekannt als Kommissionen, Ämter, Klassen, Räte, Institute, Ausschüsse, Konferenzen usw. Anscheinend sind sie dazu bestimmt, dieselben Ergebnisse zu erzielen, wie der Apostel von den Gaben des geist-

lichen Amtes erwartete: „. . . Dadurch soll der Leib Christi erbaut werden . . . zur Einheit des Glaubens . . .wenn ein jegliches Glied dem anderen kräftig Handreichung tut nach seinem Maße" (Eph 4,12,13,16). Vom sachlichen Standpunkt aus heißt das, daß diese menschlichen Strukturen ihre eigenen Kräfte haben ebenso wie ihre Begrenzungen, die anerkannt und respektiert werden müssen. Vom konziliaren Standpunkt bedeutet es, daß jede Arbeitsstelle an jedem Ort über die Sorgen, Probleme und Hoffnungen christlicher Gruppen andernorts informiert sein sollte und bereit, daran Anteil zu nehmen. Und vom theologischen Standpunkt heißt es, daß jede funktionierende Einheit („. . . der ganze Leib zusammengefügt und ein Glied am andern hanget durch alle Gelenke . . .", Eph 4,16) für die Führung des Heiligen Geistes und die lehrende Kraft des Evangeliums offen sein muß.

9. Dieser letzte Punkt ist in der Tat die neunte Dimension, die auf der Tagung in Ghana bekanntgemacht wurde. Es ist nicht nur ein frommer Rat, der den menschlichen Gliedern der allzu menschlichen Kirche gegeben wird. Es ist vielmehr die feierliche, ernsthafte Versicherung dessen, was der Kirche Realität und Leben verleiht: Offenheit für die Offenbarung und Kraft des Geistes Gottes, Bereitschaft, der Führung des Heiligen Geistes zu folgen, Weisheit, „die Geister zu scheiden", die um die Herrschaft im Leibe Christi kämpfen. Eine der für Papst Paul VI. geprägten Medaillen zeigt ihn, wie er der göttlichen Taube lauscht, die ihm direkt ins Ohr spricht. Das Bild könnte, gelinde ausgedrückt, einige Fragen in den Köpfen derer aufwerfen, die weder den päpstlichen Primat noch die Unfehlbarkeit anerkennen. Andere mögen mit dem Vogelbild nicht einverstanden sein, trotz seiner biblischen Rechtfertigung und künstlerischen Tradition. Aber die Medaille illustriert die richtige Lage der konziliaren Formen der Kirche: zuhören und aufmerken, um mit dem apostolischen Konzil in Jerusalem sagen zu können: „Es erscheint dem Hl. Geist und uns richtig", dies oder jenes im Namen des ganzen Leibes zu tun (Apg 15,28).

Diese neun Dimensionen zeigen, werden sie in den spezifischen Begriffen kirchlicher Existenz in allen Kulturen und Ländern zu Ende gedacht, wie weit konziliare Gemeinschaft von der bloß freiwilligen, aber willkürlichen Zusammenarbeit konfessioneller Kirchen oder dem Zusammenarbeiten verschiedener Arten christlicher Gruppen entfernt ist, welche nicht die Absicht haben, eine volle Gemeinschaft einzugehen.

C. *Obwohl viele, doch eins*

Der Bericht von Nairobi über Sektion II „Einheit der Kirche – Voraussetzungen und Forderungen" dankt Gott für „die Freiheit, die uns nicht voneinander trennt, und eine Einheit, die wünschenswerter Vielfalt keine Uniformi-

tät aufzwingt". Diese Ablehnung der Uniformität ist so alt wie die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung. Sie wurde ebenso nachdrücklich 1927 in Lausanne wie 1954 in Evanston und 1975 in Nairobi geäußert. Sie ist unumstößliches Gesetz.

In seinem Bericht vor der Vollversammlung des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit 1976 machte Msgr. Charles Moeller folgende Bemerkung über die Diskussion des Ökumenischen Rates über Konziliarität: „Vielfalt wird nicht länger als eine ‚zweitrangige', bloß ‚tolerierte' Realität angesehen; sie ist gewissermaßen ebenso wichtig wie Einheit. Oder besser, Einheit *ist* Vielfalt *in dem Sinne, daß wahre Einheit verschieden macht.* Das Geheimnis der Dreifaltigkeit ist ein transzendentes Beispiel hierfür" [33].

Teilweise ist das ökumenische Gespräch über Vielfalt (Multiformität, Pluralismus, Pluralität) unzweideutig und weithin akzeptiert. So ist Verschiedenheit nicht dasselbe wie Teilung. Teilung geschieht nämlich, wenn eine Gruppe, Sekte oder Konfession einen „bloßen" Unterschied im Glauben oder in der Praxis in ein absolutes Prinzip des Ausschlusses derer umwandelt, die einen anderen Unterschied der gleichen Kategorie ausüben. Das tragische Dilemma ist, daß, was eine Gruppe von Christen als *de fide* und vom Evangelium untrennbar ansieht, eine andere Gruppe als einen Unterschied oder (in John Wesley's Sprachgebrauch) eine „Meinung" bezeichnet.

Vieles, was über dieses Thema gesagt wird, ist jedoch zweideutig. Die Leute behaupten, die Einheit der Kirche habe bestimmte wesentliche und unerläßliche Elemente (siehe z. B. die sieben Hauptpunkte in der Erklärung von Neu-Delhi). Aber dann sagen sie, im Namen des Pluralismus, der auf der Gewissensfreiheit gründet, daß *eine* ernsthafte Interpretation der Elemente der Einheit so gut wie jede andere sei. Diese Relativierung der Wahrheit um oberflächlicher Einheit willen ist oft verurteilt worden. Heute sollte sie um so heftiger verurteilt werden, da das, was in der populären religiösen Diskussion verabsolutiert worden ist, der „Pluralismus" selbst zu sein scheint!

Ein Grund, warum konziliare Gemeinschaft dringend als ein akzeptables Konzept der Einheit empfohlen wurde, ist, daß sie bewußt Unterschiede und Verschiedenheiten recht ernst nimmt. Ihre Verteidiger sind äußerst deutlich in diesem Punkt. Niemand will wirklich Uniformität oder Monolithismus! Trotzdem sind die kritischen Grenzlinien zwischen schädlicher Trennung und nützlicher Vielfalt noch nicht zu jedermanns Zufriedenheit gezogen worden. Besonders im Hinblick auf endgültige Autorität in Fragen des Glaubens und der Lehre, den Sakramenten und des Amtes, muß die Arbeit des Ökumenismus sich noch weiter um ausreichende Übereinstimmung innerhalb des Spektrums der Ausdrucksmöglichkeiten bemühen.

Aus der Sicht vieler Protestanten und Anglikaner scheinen die traditionellen Ansprüche der orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche jegliches Verständnis für Vielfalt aufzuheben. Das ökumenische Engagement vergangener Jahrzehnte kann jedoch solche Befürchtungen besänftigen. Die offenkundigen Verschiedenheiten innerhalb der römisch-katholischen Kirche, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zunehmend deutlicher wurden, mögen zeitweilig seine grundlegende Einheit strapazieren, können sie aber nicht zerbrechen.

Repräsentative orthodoxe Führer sagten bei einem Treffen 1975 auf Kreta klar, daß die Beschreibung konziliarer Gemeinschaft, die in Salamanca gegeben wurde, „eine gute Möglichkeit ist, die orthodoxe Vision der Einheit zu erklären". Dann betonten sie ihre Anerkennung der Vielfalt in der Einheit wie folgt:

> „So erwartet die orthodoxe Kirche nicht, daß andere Christen zur Orthodoxie in ihrer historischen und kulturellen Realität in Vergangenheit und Gegenwart bekehrt und Mitglieder der orthodoxen Kirchen werden. Ihr Wunsch ist es, daß sich alle in ihrer eigenen Kirche und Tradition darum bemühen sollten, die Fülle des apostolischen Glaubens, der in ein volles kirchliches Leben eingebettet ist, zu vertiefen. Daher wird von keiner Kirche verlangt, sich selbst zu entwurzeln, sich selbst von ihrem kulturellen Erbe zu trennen oder ihren unterscheidenden Charakter zu verlieren. Eine jede würde zur Bereicherung aller beitragen." [34]

Um ein Wort aus ihrer griechischen Sprache zu prägen, „hetero-henosis" bezeichnet die Vielfalt in der Einheit, welche konziliare Gemeinschaft nicht nur erlaubt, sondern fordert. Dies wird sich zeigen in Gottesdienst und Liturgie, Sprache, theologischen Schwerpunkten, moralischen Forderungen, kultureller Anpassung, ethnischem Zusammenhang, Beziehung zu politischen Institutionen und zum Staat und dem vagen aber wichtigen „Etwas", genannt Charakter oder Lebensstil.

Umfaßt solche Vielfalt auch bestehende Konfessionen und Denominationen? Wird es, sollte es immer Lutheraner, Baptisten, Methodisten, Presbyterianer und Anglikaner geben? Dies bleibt weiterhin ein fundamentales Thema für Diskussion und Debatte. Die Erklärung von Neu-Delhi schließt, so wie sie gewöhnlich interpretiert wird, die Denominationen aus der kommenden Geschichtsszene aus. Salamanca und Nairobi heben hervor, daß Konziliarität und konziliare Gemeinschaft in Wirklichkeit eine sichtbare, organische Einheit bedeuten, aber die begriffliche Unklarheit über Ortskirchen scheint die Frage der Denominationen und Konfessionen ungelöst zu lassen. Somit geht die Suche nach klarerer Präzision und breiterem Konsens weiter. Eines aber scheint klar: mit Sicherheit werden Veränderungen in Richtung Einheit kommen.

[1] Bericht aus Nairobi 75, Frankfurt 1976, 37.

[2] „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen", in: Ökumenische Dokumente, herausgegeben von Hans-Ludwig Althaus, Göttingen 1962, 104–113; auch: Die Einheit der Kirche, herausgegeben von Lukas Vischer, München 1965, 251–261.

[3] Central Committee Minutes, Galyatetö (Ungarn) 1956, 59.

[4] Minutes of the Commission on Faith and Order, New Haven 1957; F & O Paper No. 25, 11 und 28. Das gleiche Thema wurde auch auf der Faith and Order-Konferenz im Sommer desselben Jahres in Oberlin behandelt.

[5] Minutes of the Commission on Faith and Order, St. Andrews 1960; F & O Paper No. 31, S. 10: "Discussion on 'churchly Unity'", S. 97–101: "Subcommission on the Future of Faith and Order"; s. den interpretierenden Bericht von Oliver S. Tomkins. Der Hauptverdienst am Entwurf kommt wahrscheinlich Lesslie Newbigin zu, der ähnliche Dienste in Neu-Delhi und auf vielen Sitzungen bis Nairobi hin geleistet hat. Vgl. auch K. R. Bridston, Die Zukunft von Faith and Order, in: ÖR 8 (1959) 123 ff.

[6] Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, 130.

[6a] A.a.O. 147.

[7] Veröffentlicht vom National Christian Council of Churches of the USA 1963; die Studienkommission wurde von Robert T. Handy geleitet.

[8] Montreal 1963, Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Zürich 1963, 39–41.

[9] W. A. Visser 't Hooft, Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen. Protokoll und Berichte der Zentralausschußsitzung in Rochester 1963, 243–251.

[10] Konzile und die ökumenische Bewegung. Studien des ÖRK Nr. 5, Genf 1968.

[11] Ebd. 9.

[12] Ebd. 10.

[13] Ebd. 18.

[14] Ebd. 19; s. auch Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft 7/8 zur ÖR, Stuttgart 1967, 80 f.

[15] One in Christ, 1970, No. 3, 474.

[16] Bericht aus Uppsala 68, Frankfurt 1968, 8–16.

[17] Löwen 1971. Beiheft 18/19 zur ÖR, Stuttgart 1971, 226 f.

[18] Ebd. 228 f.

[19] Die nächsten Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche. Salamanca-Bericht, in: Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit?, herausgegeben von Reinhard Groscurth, Frankfurt 1974, 159–186.

[20] Accra 1974. Beiheft 27 zur ÖR, Korntal 1975, 70–74.

[21] Wandernde Horizonte, a.a.O. 170.

[22] Accra 1974, a.a.O. 70–74.

[23] Bericht einer orthodoxen Konsultation im August 1973 in Genf, in: Minutes of the Working Committee of the Commission on Faith and Order, Zagorsk 1973, F & O Paper No. 66, 46.

[24] What Unity Requires, F & O Paper No. 77, 1976, 24.

[25] Bericht aus Nairobi 75, Frankfurt 1976, 25–37.

[26] Siehe: Eine Gemeinschaft von Ortskirchen in wahrer Einheit, in: Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 10, Mai 1977.
[27] Wandernde Horizonte, a.a.O. 173.
[28] Ad gentes, LThK III.
[29] Conciliar Fellowship and the Local Church, in: The Ecumenical Review 29 (1977) 31.
[30] What is 'A Local Church truly united'?, in: The Ecumenical Review 29 (1977) 123.
[31] Ebd. 126.
[32] Official Record of the Twelfth Plenary Meeting, Consultation on Church Union Cincinnati 1974, 67–68.
[33] Information Service, Secretariat for Promoting Christian Unity, Vatikan, No. 33, 1977/1, 9.
[34] Orthodox Contributions to Nairobi, WCC, Genf 1975, 31 f.

„Einheit in versöhnter Verschiedenheit" — „konziliare Gemeinschaft" — „organische Union"

Gemeinsamkeit und Differenz gegenwärtig diskutierter Einheitskonzeptionen

VON HARDING MEYER

> „Der Ökumenische Rat kann nur dann lebensfähig sein, wenn er tatsächlich geistlichen Wirklichkeiten Ausdruck verleiht, und diese sind einerseits in der Treue zu den verschiedenen Konfessionen und andererseits in der Treue gegenüber der Geschichte, Sprache oder Aufgabe der Kirchen in einer einzelnen Nation oder auf einem Kontinent zu finden" (Visser 't Hooft)[1].

Anfang April dieses Jahres fand im Château Bossey die erste Sitzung des „Forums für bilaterale Gespräche zwischen konfessionellen Weltbünden" statt. Der Gedanke eines solchen „Forums" war von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erstmalig ausgesprochen worden (Salamanca 1973) und fand bei den konfessionellen Weltbünden eine positive Aufnahme. Die Konferenz der Sekretäre der konfessionellen Weltbünde beschloß dann die Errichtung dieses „Forums", das weder als permanente Einrichtung gedacht noch mit irgendwelchen rechtlichen Vollmachten ausgestattet ist. Das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung übernahm die Organisation. Vertreten waren all jene Weltbünde, die in bilateralen Gesprächen stehen, einschließlich der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirchen. Hinzu kamen Konsultatoren, die z. B. die besonderen Anliegen der unierten Kirchen und der Kirchen der Dritten Welt vertraten. Auf-

gabe des „Forums" war und ist ein umfassender Informations- und Erfahrungsaustausch und das gemeinsame Nachdenken über Fragen, die sich im Laufe bilateraler Dialoge stellen.

Es ist sehr bezeichnend, daß man als Hauptthema der ersten von insgesamt drei vorgesehenen Zusammenkünften die Frage nach den *Einheitskonzeptionen* gewählt hatte. (Die Hauptthemen der nächsten beiden Sitzungen sollen die Frage nach Konsensus und Konsenserklärungen und das Problem der Rezeption von Dialogergebnissen sein.) Hier, so hat sich in den letzten Jahren — besonders auch in Nairobi — gezeigt, liegen Probleme, die für die Orientierung und den Zusammenhang der vielfältigen und sich vervielfältigenden ökumenischen Bemühungen von erstrangiger Bedeutung sind.

Etwas vereinfachend und in Rückbezug auf den Nairobi-Bericht gesagt gibt es „zwei Tendenzen" (Sektion II, Nr. 14), die die ökumenische Bewegung wohl schon seit ihren Anfängen bestimmt haben. Die eine, vertreten vor allem in den Unionsbewegungen unseres Jahrhunderts, möchte die Verschiedenheiten und Besonderheiten der kirchlichen und konfessionellen Traditionen um der Einheit willen zurücklassen und preisgeben. Die andere, neuerdings vor allem im Begriff der „versöhnten Verschiedenheit" sich artikulierende Auffassung meint, auch in der angestrebten Einheit eine gewisse konfessionelle Gliederung durchaus bewahren zu können und bewahren zu sollen.

Wie diese beiden Tendenzen und die ihnen entsprechenden Einheitskonzeptionen (*„organische Union"* einerseits und „Einheit in *versöhnter Verschiedenheit*" andererseits) sich zum Gedanken von „der einen Kirche als *konziliarer Gemeinschaft* von Ortskirchen" (Nairobi, Sektion II, Nr. 3) verhalten, ist — trotz manch gegenteiliger Äußerungen — ein im letzten Grunde noch keineswegs geklärtes Problem und gehörte zu den zentralen Fragen, mit denen das „Forum" sich beschäftigte. Die Diskussion innerhalb des „Forums" hat sicherlich zu sehr hilfreichen Klärungen und Verständigungen geführt, ist aber noch nicht zu Ende. Das heißt: sie ist noch nicht ganz bis zu dem Punkte gelangt, daß endgültig deutlich und einsichtig wäre, wie jene „beiden Weisen, auf die Einheit zuzugehen, ... sich ergänzen und sich ... keine Konkurrenz machen" (Nairobi, Sektion II, Nr. 14). Man hat aber guten Grund, zuversichtlich zu sein, daß, wenn die Diskussion in der begonnenen Weise fortgesetzt wird, eine Verständigung nahe ist. Dieser Verständigung möchten auch die nachfolgenden Ausführungen dienen.

I. „EINHEIT IN VERSÖHNTER VERSCHIEDENHEIT" — REZEPTION UND KRITIK DES GEDANKENS

Vier Jahre sind vergangen, seitdem auf einer Konsultation von Vertretern der konfessionellen Weltbünde (Mai 1974) der Begriff der „versöhnten Verschieden-

heit" (reconciled diversity) zum ersten Male formuliert und dann (Dezember 1974) in einem Diskussionspapier als eine Art Leit- und Zielvorstellung für die ökumenischen Bemühungen der konfessionellen Weltbünde festgehalten wurde[2]. Obwohl dieses Papier keinerlei verbindlichen Charakter besaß und auch der Gedanke der „versöhnten Verschiedenheit" nur umrißhaft hervortrat, hat diese Einheitskonzeption dennoch ein erhebliches Echo gefunden. Wo man heute ernsthaft über die Frage nach Vorstellungen und Modellen kirchlicher Einheit nachdenkt, wird die Konzeption der „versöhnten Verschiedenheit" zumeist mit erwähnt. Der Lutherische Weltbund hat auf seiner Vollversammlung im vergangenen Jahr diese Vorstellung zu einer Leitvorstellung seiner ökumenischen Bemühungen erhoben, nicht ohne zuvor diesen Gedanken weiter entfaltet und vertieft zu haben[3]. Auch Vertreter des Reformierten Weltbundes haben auf der Jahrhundertfeier in St. Andrews (1977) die Einheitsvorstellung der „‚versöhnten Verschiedenheit' ... zumindest als ‚Station auf dem Wege'" begrüßt[4]. Es wird noch davon zu reden sein, wie die mit diesem Konzept anvisierte Sache auch in anderen kirchlichen Gemeinschaften — etwa in der römisch-katholischen Kirche oder der Anglikanischen Gemeinschaft — und unter anderen Begriffen vertreten wird[5].

Freilich hat der Gedanke einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" auch direkte und indirekte Kritik erfahren. Dabei — und das ist hochinteressant, obgleich derartige Allianzen ja nicht selten vorzukommen pflegen — kommt die Kritik keineswegs nur von seiten jener, die meinen, der Begriff „versöhnte Verschiedenheit" beschreibe lediglich den Status quo einer „fortgesetzten Koexistenz der voneinander getrennten konfessionellen Gruppen"[6], sei also gewissermaßen der faule Trick, ökumenisch weiterkommen zu wollen, ohne sich bewegen zu müssen. Ablehnung kommt auch von seiten strenger Konfessionalisten und strammer Kontroverstheologen, die im Gedanken der „versöhnten Verschiedenheit" gerade nicht das Bewahren, sondern „die Preisgabe der bisherigen (konfessionellen) Identität eines Partners" kritisieren[7] oder hier gar eine Ausklammerung der Wahrheitsfrage wittern.

Warum dieses starke Echo? Offenbar war die Zeit reif für die Formulierung eines derartigen Konzeptes. Schematisierend und darum vereinfachend wird man drei Entwicklungen im ökumenischen Denken und in der ökumenischen Bewegung zu nennen haben, die zur Herausbildung des Gedankens von der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" wesentlich beigetragen haben.

II. NEU-DELHI-FORMEL ALS AUSGANGSPUNKT

Bevor ich diese Entwicklungen kurz benenne, ist es jedoch nötig, sich eines Datums zu erinnern, das — zeitlich vor diesen Entwicklungen liegend — einen

entscheidenden Markstein in der Suche nach der Gestalt kirchlicher Einheit darstellt und von dem her auch das Konzept der „versöhnten Verschiedenheit" zu verstehen ist, soll es nicht gründlich mißverstanden werden. Es ist die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi (1961) mit ihrer „Einheitsformel", in der die konstitutiven Elemente kirchlicher Einheit beschrieben werden: Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens, Verkündigung des einen Evangeliums, Gemeinsamkeit in der einen Taufe, in der einen Eucharistie, im geistlichen Amt, im Gebet und im Leben begründen eine „völlig verpflichtete Gemeinschaft", die „sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet" [8].

Man kann das in der Neu-Delhi-Formel Gesagte sich nicht oft genug vor Augen halten, zumal es sowohl durch das Vaticanum II [9] als auch durch die beiden nachfolgenden Vollversammlungen des Ökumenischen Rates eher bestätigt als überholt worden ist. Diese Formel — und das ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig — stellt in der Frage nach Einheitsvorstellungen und -modellen eine historische Zäsur, eine Art Wasserscheide dar, hinter die das ökumenische Denken im Grunde nicht mehr zurückkann. Seit Neu-Delhi und der Rezeption seiner Einheitsformel können beispielsweise Zusammenarbeit der Kirchen und Christen in sozialen und diakonischen Aufgaben, kirchliche Föderationen oder Allianzen oder auch bloße Abendmahlsgemeinschaft bzw. Interkommunion nicht mehr als vollgültige Konzepte oder Modelle kirchlicher Einheit angesprochen werden. Diese Dinge fallen, so wichtig sie auch sein mögen, lediglich unter die Kategorie der „Schritte" oder „Mittel" zur Einheit oder der „partiellen Einheitsverwirklichungen", über die es hinauszukommen gilt.

Das in der Neu-Delhi-Formel umrissene Verständnis von Einheit grenzt also die Zahl der möglichen Einheitskonzepte und -modelle deutlich ein, ist aber als solches dennoch offen für verschiedene Modelle der Einheit, die alle jenem grundlegenden Einheitsverständnis zu entsprechen meinen. Auf diesem Hintergrunde sind jene drei Entwicklungen zu sehen, die — zeitlich im wesentlichen nach Neu-Delhi — zur Herausbildung des Gedankens „versöhnter Verschiedenheit" beigetragen haben.

III. VORAUSLAUFENDE ENTWICKLUNGEN UND EINSICHTEN

1. Vereinbarkeit von ökumenischer Verpflichtung und konfessioneller Tradition

Ausgelöst im wesentlichen durch den Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung kam es seit Mitte der 60er Jahre zu einem neuartigen und ungemein intensivierten ökumenischen Engagement der Konfessionen. Inzwischen liegt eine Fülle von Dialogergebnissen und -dokumenten vor, die als Marksteine gelten dürfen für ein ganz neues Verhältnis der Konfessionen zueinander [10]. Damit haben die Konfessionskirchen und konfessionellen Weltbünde

eine solch profilierte, in mancher Hinsicht sogar führende Rolle innerhalb der ökumenischen Bewegung übernommen, wie viele es nicht nur nicht erwartet, sondern für grundsätzlich undenkbar gehalten hatten. Die Zeit ist längst vorüber, in der man sagen konnte, das Geschäft der konfessionellen Weltbünde sei es, sich um die Einheit innerhalb ihrer eigenen Kirchenfamilien zu kümmern, während es das Geschäft des Ökumenischen Rates sei, für die umfassendere Einheit der Kirche zu sorgen. Auch und gerade in der ökumenischen Aufgabe sind Ökumenischer Rat und konfessionelle Weltbünde (zu denen ich hier — im Wissen um die Inadäquatheit dieser Terminologie — auch die orthodoxen Kirchen und die katholische Kirche rechnen möchte) längst gleichwertige Partner geworden.

Diese Tatsache hat nun aber eine tiefreichende Bedeutung: *Die von vielen und über lange Zeit hinweg vertretene Auffassung von der grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Konfession und Ökumene, von konfessioneller Loyalität und Bindung einerseits und ökumenischer Verpflichtung und Verantwortung andererseits enthüllt sich mehr und mehr als Vorurteil, zumindest als ein im Lichte neuer Entwicklungen und Einsichten radikal zu revidierendes Urteil.* Wer diese Auffassung dennoch weiter vertritt, muß sich fragen lassen, in welchem ökumenischen Säkulum er noch zu Hause ist und welchen unüberprüften Klischeevorstellungen er noch anhängt.

2. *Zusammengehörigkeit von Einheit und Verschiedenheit*

Wohl erst seit rund 15 Jahren ist man sich in der ökumenischen Bewegung voll bewußt geworden, wie Einheit und Vielgestaltigkeit, Gemeinschaft und Verschiedenheit sich nicht ausschließen, sondern zusammengehören. Einheit darf sich nicht an der Zahl „1", sondern muß sich am Wesen von Gemeinschaft orientieren.

Gewiß, die Überzeugung, daß Einheit keine Uniformität bedeute, ist so alt wie die ökumenische Bewegung selbst, ja älter als diese. Aber erst in letzter Zeit scheint man sie in der ökumenischen Bewegung wirklich ernst genommen zu haben. Wie dieser Lernprozeß im einzelnen verlief, ist eine interessante Frage, kann uns hier jedoch nicht länger beschäftigen. Ernst Käsemann, der selbst an dieser Entwicklung aktiven Anteil hatte, schreibt rückblickend: „Es hat uns viel Mühe und Zeit gekostet, bis nicht länger bestritten wurde, daß die eine, apostolische, universale Kirche nicht ohne Spannungen, Konflikte, sogar Schismen bestanden habe und weiterbestehe, theologische und historisch-sozial bedingte Pluriformität in ihr möglich und unvermeidbar sei und ihre Solidarität aus vielfacher Komplementarität auf verschiedenen Ebenen erwachse ... Pluriformität ist die Spiegelung der Ubiquität Christi ..." [11].

Seitdem die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala die im Grunde revolutionäre Forderung formuliert hatte, es gehe beim Bemühen um

Einheit und Katholizität der Kirche nicht nur um Überwindung der Verschiedenheiten, sondern ebenso um ein „Ringen *um* Verschiedenheit" (quest *for* diversity)[12], gefällt man sich nachgerade darin, diese Zusammengehörigkeit von Einheit und Verschiedenheit in möglichst zugespitzten, ja paradoxen Formeln zu beschreiben. So sprach z. B. John Deschner in seinem Vortrag auf der letzten Vollversammlung des ÖRK von einer „Einheit-in-Gegensätzlichkeit"[13].

Das Ergebnis dieser Denkentwicklung ist, daß heute jede ernstzunehmende Einheitsvorstellung nicht durch bloß verbale Beteuerungen, sondern hinsichtlich der von ihr anvisierten Einheitsstrukturen der Einsicht Rechnung zu tragen hat, daß Einheit der Kirche stets Einheit in der Verschiedenheit ist und sein muß. „Nur wo die Einheit des Glaubens zusammen mit seiner Vielgestaltigkeit gesehen und bejaht wird, ergibt sich die Möglichkeit für eine sachgemäße Zielvorstellung von der Einheit der Kirche"[14].

3. Die Struktur interkonfessioneller Lehrübereinstimmungen

Die dritte Entwicklung scheint mir besonders wichtig zu sein, weil sie ganz unmittelbar zur Formulierung des Gedankens einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" geführt hat und führen mußte. Sie ist zwar keineswegs unbemerkt geblieben, hat aber im Unterschied zu den ersten beiden Entwicklungen bislang nicht die Aufmerksamkeit gefunden und vor allem, soweit ich sehe, noch nicht die Reflexion erfahren, die sie verdient. Es handelt sich um die Tatsache, daß die bilateralen interkonfessionellen Dialoge der letzten Zeit an den kontroverstheologisch zum Teil entscheidenden Punkten sich oft weniger um Konsensaussagen im vollen Sinne als um Feststellung vorhandener oder Herausarbeitung möglicher „Konvergenzen" bemüht haben.

Ohne Zweifel gibt es in den Dialogberichten regelrechte und für die Verständigung grundlegende Konsensaussagen. Daneben aber gibt es, wenn auch die Grenzen fließend sind, weite und wesentliche Fragenbereiche, in denen man nicht mit runden Konsensaussagen, also gleichsam unisono reden konnte, wohl aber zu dem Ergebnis kam, daß hier in verschiedener Weise auf beiden Seiten dieselbe Grundüberzeugung vertreten wird, daß die verschiedenen Aussagen analog sind, daß sie sich aufeinander zu bewegen oder zumindest nicht oder nicht mehr auf einen kirchentrennenden Gegensatz hinauslaufen.

Es kam also beispielsweise in den meisten katholisch/protestantischen Dialogen nicht zu einer gemeinsamen Bejahung der Transsubstantiation, der Eucharistie als Sühneopfer, der Ordination als Sakrament, des „character indelebilis" oder der Lehre von der apostolischen Sukzession des kirchlichen Amtes. Wohl aber kam es zu einer gemeinsamen Bejahung der sachlichen Intention dieser Lehren, Lehrbegriffe oder Lehraussagen, zu einer Verständigung hinsichtlich der gemein-

ten Sache, zu einer Aufdeckung von Analogien und Äquivalenten. Die Schlußberichte sprechen hier von „zunehmenden Übereinstimmungen", „wachsendem Konsens", „zunehmender Konvergenz", „sachlicher Konvergenz" oder einfach von „Konvergenz". Das Resultat ist also, wie die Vorsitzenden des katholisch/lutherischen Dialogs in den USA zutreffend formulierten, der „Umschlag von Trennung zu Konvergenz" [15].

Die entscheidende Frage ist nun: Genügt „Konvergenz" für eine Überwindung kirchlicher Trennung und die Herstellung von Gemeinschaft? Oder ist hier erst ein Teil der Dialogstrecke durchmessen und bedarf es noch der Überführung von „Konvergenz" in „Konsens"? Die Antwort, die oft mehr implizit als explizit gegeben wird, ist: Auch „konvergierende" Aussagen heben trennende Gegensätze auf und ermöglichen eine — zumindest schrittweise — Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft.

Das bedeutet aber: Indem die bilateralen interkonfessionellen Dialoge offenbar auf derartig strukturierte Übereinstimmungen hin tendieren, tendieren sie zu einem Einheitsverständnis, wie es mit dem Begriff der „versöhnten Verschiedenheit" — oder sachlich entsprechenden Begriffen — beschrieben wird. Das Gefälle der bilateralen Dialoge weist also auf eine „differenzierte Glaubenseinheit" (Karl Rahner) [16], für die das Konzept der „versöhnten Verschiedenheit" das strukturelle Äquivalent ist. Die Aufforderung an die bilateralen Dialoge, ihre „Vorstellung von der Einheit ... noch herauszuarbeiten" [17], hat darum mit der Entwicklung des Konzeptes der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" m. E. eine Antwort gefunden.

Diese drei Entwicklungen sind konstitutiv für den Gedanken einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit". Seine spezifische Pointe ist, daß *die Einheit der Kirche, die wir suchen, in sich Verschiedenheiten umfassen kann und muß, zu denen auch konfessionelle Verschiedenheiten hinzugehören können.*

Wir wissen, daß auch ein solcher Gedanke alles andere als neu ist. Neu ist jedoch der durch jene Entwicklungen veränderte ökumenische Tatsachen- und Denkhorizont, der es ermöglicht, diese Überzeugung nicht nur wieder einmal auszusprechen, sondern sie nun auch zu begründen und ihr eine Glaubwürdigkeit zu geben, an der es ihr bisher noch weithin zu mangeln schien.

IV. VERSCHIEDENHEITEN JA — ABER WELCHE? GEMEINSAMKEIT UND DIFFERENZ ZWISCHEN „KONZILIARER GEMEINSCHAFT" UND „EINHEIT IN VERSÖHNTER VERSCHIEDENHEIT"

Nun ist es natürlich immer eine Versuchung, bei der Begegnung mit einem alten Bekannten, der uns noch von früheren Erfahrungen her wenig sympathisch

ist, die Veränderungen zu ignorieren, die dieser im Laufe seines Lebens durchgemacht hat, und ihm mit den alten Aversionen und Urteilen entgegenzutreten: Ach der, den kenne ich noch aus der ökumenischen Grundschulzeit! Das war schon immer ein dummer Kerl!

Unnötig zu sagen, daß man so gewiß nicht weiterkommt. Vergegenwärtigen wir uns darum noch einmal den Ausgangspunkt, den beide Einheitskonzeptionen — „konziliare Gemeinschaft" und „versöhnte Verschiedenheit" — gemeinsam haben: die Überzeugung, daß die gesuchte Einheit der Kirche erhebliche Verschiedenheiten in Liturgie, Frömmigkeit, Lehre, Ethos, Kirchenordnung usw. einschließen kann.

Die Meinungsverschiedenheiten beginnen dort, wo wir nach den *„legitimen"* Verschiedenheiten fragen, ein Punkt, an dem bekanntlich schon auf der Ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Lausanne 1927) die Meinungen auseinanderliefen[18].

Zwar sind beide Konzeptionen auch darin noch einer Meinung, daß völkische, sprachliche, geographische, kurz: kontextuelle Faktoren Ursache und Anlaß legitimer Verschiedenheit in der Kirche sein können. Aber wie steht es mit den aus der Vergangenheit und der geistlichen Tradition herkommenden „konfessionellen" Verschiedenheiten? Hier liegt die Kernfrage.

Die Antwort, die das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" gibt, ist klar. Selbstverständlich wird auch hier gesehen, daß geschichtliche Situation, völkischer Kontext, kultureller Hintergrund, sprachliche Gegebenheiten, religiöse Umwelt und dergleichen zu verschiedenen Ausprägungen christlicher Verkündigung, christlichen Bekennens und Lebens und kirchlicher Ordnung führen und führen müssen. In dieses Spektrum legitimer Verschiedenheiten gehören nun aber *auch* die Verschiedenheiten konfessioneller und geistlicher Tradition mit hinein. Obgleich sie in vergangenen geschichtlichen Situationen Gestalt gewonnen haben, sind sie doch in neue geschichtliche Situationen übertragbar und erweisen damit ihre Lebendigkeit. Obgleich sie in ihrem Ursprung zumeist eine deutliche Bezogenheit auf einen bestimmten geographischen, kulturellen und völkischen Ort aufweisen, erweisen sie ihre Relevanz auch für andere Orte und Völker. Auch wenn sie in ihrer Verschiedenheit Anlaß zu kirchlichen Trennungen waren, sind sie doch nicht unversöhnbar. Auch wenn sie Vereinseitigungen aufweisen, sind sie doch Platzhalter und Vermittler unverzichtbarer christlicher Überzeugungen. Ich darf hier noch einmal an das Wort Visser't Hoofts in seinem ersten Bericht vor der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates erinnern, das ich meiner Darstellung gleichsam als Motto meinte, vorausstellen zu sollen.

Was ist aber nun die Antwort, die das Konzept der „konziliaren Gemeinschaft" auf diese Frage nach den legitimen Verschiedenheiten gibt?

Ich muß gestehen, vor einiger Zeit meinte ich noch, mir darüber völlig im klaren zu sein. Heute dagegen zögere ich zu antworten. Und zwar zögere ich nicht deshalb, weil die vorliegenden Texte unklar wären. Ich zögere vielmehr, weil es mir schwerfällt zu glauben, daß das, was ich in jenen Texten zu finden meine, wirklich die überprüfte und endgültige Ansicht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist. Ich zögere außerdem, weil diese Texte begleitet werden von überspitzten und polemischen Interpretationen wie z.B. aus der Feder solch prominenter Mitglieder der Kommission wie Lesslie Newbigin[19], und ich nicht erfahren kann, was man in der Kommission selbst von solchen Interpretationen hält. Ich zögere auch, weil mir aus diesen Texten und Interpretationen eine Auffassung entgegenzutreten scheint, die in krassem Gegensatz steht zu den beschwörenden Aussagen von Nairobi über jene beiden ökumenischen Tendenzen — nennen wir sie hier kurz die stärker konfessions- und die stärker kontextbezogene Tendenz —, die „sich gegenseitig nicht ausschließen", sich „keine Konkurrenz machen" dürfen, sondern „sich ergänzen müssen"[20]. Ich zögere schließlich, weil ich seit einiger Zeit und vor allem aufgrund der Gespräche und Gesprächsergebnisse im eingangs erwähnten „Forum" den ermutigenden Eindruck gewonnen habe, als sei für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in dieser wichtigen Frage noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Wenn ich dieses Zögern dennoch für einen Augenblick ablege — und ich tue dies einzig, um den Kern des Problems so klar wie möglich herauszuschälen! —, dann würde ich auf jene Frage antworten: *Das Konzept der „konziliaren Gemeinschaft" scheint* so, wie es sich bislang artikuliert hat, d.h. in den „offiziellen" Äußerungen von Salamanca, Accra und Nairobi, *keinen Raum zu lassen für eine Verschiedenheit konfessioneller Traditionen und Überzeugungen und für entsprechende kirchliche Gemeinschaften als institutionelle Träger dieser Traditionen und Überzeugungen.* Es ist keineswegs so, wie es leicht und immer wieder in dieses Konzept hineingelesen wird, daß „konziliare Gemeinschaft" entsteht, indem römisch-katholische Kirche, orthodoxe Kirchen, lutherische Kirchen usw. in „konziliare Gemeinschaft" miteinander eintreten.

Schon der Kernsatz des Salamanca-Berichtes („The one Church is to be envisioned as a conciliar fellowship of *local churches* which are themselves *truly united.*"), sagt, was auch an anderer Stelle des Berichtes zum Ausdruck kommt[21] und was ein Jahr später im Accra-Bericht gegenüber möglichen Fehlinterpretationen ausdrücklich unterstrichen wurde: „Konziliare Gemeinschaft setzt *organische Union voraus*"[22]. Und was „organische Union" oder „organische Einheit" im Sprachgebrauch der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, des Ökumenischen Rates und der neueren protestantischen Unionskirchen heißt, ist auch in Nairobi wieder in aller Deutlichkeit ausgesprochen worden: „Organische

Union" heißt „Aufgabe denominationeller Identität", „eine Art Tod" der konfessionellen Besonderheiten und Traditionen durch Verschmelzung der Konfessionskirchen zu „einer einzigen Körperschaft" [23].

All das kann doch nur bedeuten: „Konziliare Gemeinschaft" ist allein in dem Maße möglich, als auf lokaler Ebene die konfessionellen Verschiedenheiten durch Bildung von Kirchenunionen bereits aufgehoben und zurückgelassen worden sind, es also überhaupt keine „Katholiken", „Orthodoxe", „Anglikaner", „Lutheraner" und entsprechende Kirchen und kirchliche Gemeinschaften mehr gibt.

Welches aber sind dann die Verschiedenheiten, die die „konziliare Gemeinschaft" zu umfassen beansprucht? Es sind die Verschiedenheiten der unierten Kirchen unter sich und damit Verschiedenheiten, die sich als Rückwirkungen des geschichtlichen, kulturellen, völkischen und religiösen Kontextes ergeben, in dem diese Kirchen leben und handeln. Nur diese — *nicht* die konfessionellen! — Verschiedenheiten erscheinen als legitim und notwendig und sind darum wert, als bleibende Verschiedenheiten in der „konziliaren Gemeinschaft" bewahrt und von ihr umfaßt zu werden.

Betrachtet man die beiden Konzeptionen gleichsam aus der Vogelperspektive, so mag der Unterschied zwischen ihnen zwar als klar, aber als geringfügig erscheinen. In gewisser Hinsicht ist das auch tatsächlich der Fall, und es wäre eine längst überfällige Aufgabe, diese Grunddifferenz endlich zu entschärfen und hinter sich zu lassen.

Das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" erscheint in der Tat gegenüber dem der „konziliaren Gemeinschaft" als ein nur korrektives Konzept, das in dem Augenblick seine Funktion erfüllt hätte, wenn innerhalb der ökumenischen Bewegung ein Konsens darüber erreicht wäre, daß „konziliare Gemeinschaft" Raum läßt auch für die Verschiedenheit konfessioneller Traditionen und für entsprechende kirchliche Gemeinschaften als institutionelle Träger dieser Traditionen. So wird man es anhand des Diskussionspapiers von 1974 [24] und erst recht aufgrund der Beschlüsse der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes zu sehen haben, wo es u. a. heißt: „In dem Maße, in dem der Gedanke der ‚konziliaren Gemeinschaft' Raum bietet auch für die Verschiedenheit konfessioneller Traditionen, wird der bislang noch bestehende Unterschied zwischen den beiden Konzeptionen verschwinden. Es würde sich dann eine Vorstellung von christlicher Einheit ergeben, in der jene beiden ... Tendenzen innerhalb der ökumenischen Bewegung sich zusammenfinden können." [25]

V. ANFRAGEN AN DAS KONZEPT DER „EINHEIT IN VERSÖHNTER VERSCHIEDENHEIT"

Es bleiben aber doch noch einige wichtige Fragen, die die Skeptiker und Kritiker des Konzepts der „versöhnten Verschiedenheit" besonders bewegen. Diese

Anfragen können dazu helfen, jene ökumenische Zielvorstellung noch präziser zu umreißen und zu vertiefen. Kritik und Skepsis gehen vor allem in vier Richtungen.

1. Versöhnung ohne Veränderung

Man fragt: Übersieht nicht der Gedanke einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" mit seiner spezifischen Intention der Wahrung konfessioneller Traditionen, daß es des Wandels und der Veränderung der Konfessionen bedarf, um die Einheit der Kirche zu erreichen? Denn die Trennung der Christenheit, wie wir sie vorfinden, ist ja gerade Folge oder Manifestation dessen, daß es in der Vergangenheit — auf welche Weise auch immer — zu Konfessionsbildungen gekommen ist. Wenn also Konfessionsbildung und Kirchentrennung geschichtlich zusammengehören, wie kann dann kirchliche Einheit erreicht werden, ohne die Konfessionen in ihrer überkommenen Gestalt zu tangieren, zu erneuern, zu verändern?

In der Tat, so wie unsere verschiedenen Kirchen aus der Vergangenheit herkommen, sind sie allenfalls koexistenz- aber nicht gemeinschaftsfähig. In diesem Sinne ist auch das Konzept einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" von der *Überzeugung* geprägt — und das Diskussionspapier von 1974 hat das mit Entschiedenheit betont[26] —, *daß eine Versöhnung der bislang getrennten Konfessionen undenkbar sei ohne Erneuerung, Wandlung und Modifikation der überkommenen konfessionellen Identität und Gestalt.*

Worum geht es bei dieser erforderlichen Wandlung und Erneuerung? Sicherlich geht es nicht um ein bloßes Abschleifen konfessioneller Verschiedenheiten. Auch völlige wechselseitige Integration der jeweiligen konfessionellen Eigentümlichkeiten und Überzeugungen kann schwerlich der Sinn der Sache sein. Das Konzept möchte gerade einen anderen Weg aufzeigen als den der Nivellierung oder der progressiven Verschmelzung. Das, worum es geht, hat die letzte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes folgendermaßen beschrieben: „Es ist ein Weg lebendiger Begegnung, geistlicher Erfahrung miteinander, theologischen Dialogs und gegenseitiger Korrektur, auf dem sich die jeweilige Besonderheit des Partners nicht verliert, sondern sich läutert, wandelt und erneuert und so für den anderen als legitime Ausprägung des Christseins und des einen christlichen Glaubens sichtbar und bejahbar wird. Die Verschiedenheiten werden nicht ausgelöscht. Sie werden auch nicht einfach konserviert und unverändert beibehalten. Sie verlieren vielmehr ihren trennenden Charakter und werden miteinander versöhnt"[27].

Die im Konzept „versöhnter Verschiedenheit" implizierte Forderung nach Wandlung und Erneuerung konfessioneller Identitäten richtet sich also auf einen Prozeß, den man etwa als *„Redefinition der Konfessionen im Gespräch"* umschreiben könnte. Diese „Redefinition" würde einen doppelten Aspekt haben.

Es müßte darum gehen, jene Elemente der Entstellung, Verengung und Überspitzung zu überwinden, die die konfessionellen Verschiedenheiten deshalb zu kirchentrennenden Unterschieden gemacht haben, weil sie deren legitime und authentische Gestalt überdecken. In eben diesem Wandlungs- und Erneuerungsprozeß, der sich im Dialog zu vollziehen hat, gewinnen die Konfessionen nun aber ihre authentische Gestalt und werden füreinander als legitime Ausprägungen christlichen Glaubens, Zeugnisses und Lebens erkennbar. Damit vollzieht sich die Versöhnung der Verschiedenheiten. Es ist keine Versöhnung und Gemeinschaft durch Preisgabe konfessioneller Identität oder durch wechselseitige Integration konfessioneller Überzeugungen. Es ist erst recht keine einander tolerierende Koexistenz, die die Namen „Versöhnung" und „Gemeinschaft" nicht verdient. *Es geht vielmehr um Versöhnung und Gemeinschaft durch kraftvolle Bejahung des anderen in seinem — „redefinierten" und dadurch als legitim sichtbar gewordenen — Anderssein.*

Wer würde leugnen wollen, daß dieser Prozeß dialogischer „Redefinition" der Konfessionen sich bereits allenthalben vollzieht, in den Liturgien und der Gottesdienstgestaltung unserer Kirchen, in ihren Frömmigkeitsformen, in der eucharistischen Lehre und Praxis, im Verständnis und in der Ausübung des kirchlichen Amtes usw.!

2. *Gemeinschaft ohne Verpflichtung?*

Eine andere Anfrage ist, ob denn eine Gemeinschaft „versöhnter Verschiedenheit" wirklich eine „völlig verpflichtete Gemeinschaft" bilde oder nicht doch nur ein loses Nebeneinander von selbständigen und letztlich unabhängigen Kirchen.

Demgegenüber ist zu sagen, daß „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" tatsächlich jene „völlig verpflichtete Gemeinschaft" sein möchte, wie die Formel von Neu-Delhi sie beschreibt. Das Diskussionspapier von 1974 spricht in diesem Sinne von der gegenseitigen Taufanerkennung, der eucharistischen Gemeinschaft, der Anerkennung der kirchlichen Ämter und der Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst als konstitutiven Elementen einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" [28]. Es spricht außerdem von einer „Bundesformel, in der sich die Partner aneinander binden" [29].

All das weist eindeutig darauf hin, daß hier keine lockere Allianz gemeint ist, aus der sich die Partner ohne weiteres wieder lösen könnten. *Die Aufkündigung der Gemeinschaft wäre auch in einer Gemeinschaft versöhnter Verschiedenheiten ein schismatischer Akt.*

Nun sollte man die Frage, wie denn eine „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" tatsächlich eine „völlig verpflichtete Gemeinschaft" bilden könne, nicht zu schnell beantworten und damit abtun wollen. Sie enthält die sehr berechtigte Heraus-

forderung, das Konzept der „versöhnten Verschiedenheit" weiterzuentwickeln und zu vertiefen.

Dazu, so haben auch die Gespräche auf dem „Forum" für bilaterale Dialoge erneut gezeigt, gehört bereits, daß man nicht lediglich von „versöhnter Verschiedenheit" spricht; denn in dieser Kurzformel besitzt der Begriff „Verschiedenheit" – als Hauptwort – sprachlich größeres Gewicht als das Adjektiv „versöhnt", obwohl der Sache nach der Gedanke der *„Versöhnung"* und *Gemeinschaft* der Verschiedenheiten der beherrschende Gesichtspunkt ist und bleiben sollte. So wurde dann auf dem „Forum" auch vorgeschlagen, in Zukunft stets von *„Einheit* in versöhnter Verschiedenheit" zu reden, ein sicherlich glücklicherer Sprachgebrauch, den dieser Artikel sich bereits zu eigen gemacht hat.

Aber nicht nur terminologisch, sondern auch im Konzept selbst gilt es, das Element der „Versöhnung" und der „Einheit" noch stärker hervorzuheben. Das müßte vor allem dadurch geschehen, daß man verbindliche und wirkungsvolle *Akte der Versöhnung* ins Auge faßt, die in ihrer Art ganz spezifisch auf eine „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" ausgerichtet sind und der besonderen Gestalt dieser Gemeinschaft entsprechen. Als solche Akte der Versöhnung ehemals trennender Verschiedenheiten scheinen mir nötig zu sein:

eine Feststellung, die die Gemeinsamkeit im grundlegenden Verständnis des Evangeliums zum Ausdruck bringt und damit deutlich macht, daß die noch bestehenden Verschiedenheiten auf einer gemeinsamen und tragfähigen Basis aufruhen;

eine Erklärung, daß und warum die in der Vergangenheit ausgesprochenen Verurteilungen den Partner in seiner „redefinierten" Gestalt nicht mehr treffen;

eine theologische Rechenschaftsabgabe darüber, weshalb die noch verbleibenden Verschiedenheiten legitime Ausprägungen christlichen Glaubens und kirchlicher Ordnung darstellen, inwiefern sie nicht nur tragbar sind, sondern einander gegenüber eine notwendige kritische und konstruktive Funktion haben und deshalb bejaht und in Gemeinschaft zusammengehalten werden müssen.

Es scheint, daß zu diesen drei Akten der Versöhnung ein weiterer Schritt hinzukommen müßte, auch wenn er für protestantisches Denken auf den ersten Blick sehr problematisch erscheinen mag:

die Schaffung oder Übernahme eines recht gestalteten „Dienstes der Einheit", dem in besonderer Weise aufgetragen ist, für die Bewahrung dieser Gemeinschaft versöhnter Verschiedenheiten Sorge zu tragen, wobei das Element konziliarer Vorgänge oder Einrichtungen eines der primären Instrumente dieses Dienstes sein müßte.

3. *Einheit — aber nicht am Orte?*

In besonderem Maße, so scheint mir, wird dem Gedanken einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" entgegengehalten, er biete ein Modell, das allenfalls auf umfassenderer oder universaler, aber nicht auf ortskirchlicher Ebene praktiziert werden könne. Innerhalb *einer* Ortskirche könne eine Gemeinschaft „versöhnter Verschiedenheit" noch nicht *volle* kirchliche Gemeinschaft darstellen.

Die Frage, wieweit auch auf Ortsebene kirchliche Einheit in Gestalt „versöhnter Verschiedenheit" sichtbar werden kann, ist ohne Zweifel eine ebenso zentrale wie schwierige Frage, für die man keine fertige und schnelle Antwort anzubieten hat. Dabei ist es aber sehr wichtig zu sehen, daß diese Frage keineswegs das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" allein oder auch nur in besonderem Maße betrifft. Diese Frage trifft vielmehr *jede* Einheitskonzeption, die mit dem Gedanken der „Verschiedenheit in der Einheit" wirklich ernst macht, wie auch immer diese Verschiedenheit geartet sein mag. Da es aber heute kein diskutables Einheitskonzept oder -modell gibt, das diese legitime und notwendige Verschiedenheit verneint, trifft jene Frage *alle Einheitskonzeptionen.* Und man sage nicht, daß dort, wo man nur kontextuell bedingte Verschiedenheiten gelten lassen möchte, dieses Problem nicht existiere. Denn wo gäbe es den „Ort" und folglich die „Ortskirche", die in sich homogen und frei von kontextuellen Verschiedenheiten wäre? „Es gibt an jedem Ort eine Vielzahl von ‚Orten'" [30].

Das wird heute ja auch weithin gesehen, etwa in dem Dokument des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung „Eine Gemeinschaft von Ortskirchen in wahrer Einheit" [31] (Dezember 1976), oder dann noch deutlicher in dem bereits erwähnten Artikel von Lesslie Newbigin. Newbigin kommt — ähnlich wie das Dokument des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung — zu dem Ergebnis, daß auch innerhalb einer „tatsächlich vereinigten Ortskirche" (local church truly united) *„verschiedene Gemeinden"* (separate congregations) entsprechend den gegebenen sprachlichen, sozialen, ethnischen oder kulturellen Verschiedenheiten möglich und — missionarisch gesehen — nötig sind [32].

Kurz: *Das Problem, wie auf Ortsebene sich Einheit in der Verschiedenheit sichtbar machen und praktizieren läßt, ist ein Problem, das sich uns allen in gleichem Maße stellt, welches Einheitskonzept oder -modell auch immer wir befürworten.*

Lesslie Newbigin skizziert einige Antworten, die sich in der Tat von selbst nahelegen und die für das Modell der „organischen Union" ebenso praktikabel erscheinen wie im Bereich des Gedankens „versöhnter Verschiedenheit": „(1) Volle wechselseitige Anerkennung, durch die die verschiedenen Gemeinden einander annehmen und aufnehmen und dadurch zum Ausdruck bringen, daß ihre ge-

trennten Versammlungen keine gegenseitige Entfremdung bedeuten ... (2) Völlige Freiheit der Begegnung zwischen diesen Gemeinden und volle Gastfreundschaft gegenüber den Gliedern jeder Gemeinde auf den Versammlungen aller ... (3) Strukturen, die ausdrücklich dafür entworfen sind, daß diejenigen, die vorübergehend getrennt sind, in der Einheit wachsen." [33]

Was hindert es, auch verschiedene konfessionell geprägte Gemeinden an ein und demselben Ort auf diese oder ähnliche Weise in einer „tatsächlich vereinigten Ortskirche" zusammenzuhalten? Ist denn das so undenkbar, wie Lesslie Newbigin, das Sekretariatsdokument und andere es behaupten[34], wenn man das, was im Vorausgegangenen über „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" gesagt wurde, ernst nimmt und in Rechnung setzt?

Und im übrigen: Haben wir nicht seit langem etwas wie einen Beweis dafür unter unseren Augen, daß eine solche Aufgliederung einer Ortskirche in konfessionelle oder zumindest quasi-konfessionelle Gruppen und Gemeinschaften ohne Zerstörung der Einheit dieser Ortskirche möglich ist? Ich denke an die sogenannten „transkonfessionellen Bewegungen" und ihre Manifestationen auf lokaler Ebene wie beispielsweise die charismatische Bewegung, die evangelikale Bewegung oder die auf sozial-politisches Handeln ausgerichtete Bewegung unter den Christen. Auch diese Bewegungen sind in ihren oft tiefgreifenden Verschiedenheiten und Eigentümlichkeiten ja nicht primär orts- oder kontextgebunden, sondern sind in vollem Sinne universale Erscheinungsformen christlichen Glaubens und Lebens[35]. Mit Recht spricht darum der Accra-Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Einheit der Kirche — Das Ziel und der Weg" von diesen Bewegungen als „neuen ‚Konfessionalitäten'" [36].

4. *„Westliches" Einheitskonzept?*

Man hat schließlich kritisch darauf hingewiesen, beim Konzept der „versöhnten Verschiedenheit" handle es sich um ein allenfalls für die Kirchen westlicher Länder, nicht aber für die Kirchen Afrikas und Asiens geeignetes und sinnvolles Einheitskonzept[37]. Die Minoritätssituation dieser Kirchen in einer andersgläubigen Umwelt, die besondere Dringlichkeit ihres missionarischen Auftrags, vor allem aber die Tatsache, daß die traditionellen konfessionellen Ausprägungen des Christentums ihren Ursprung in historischen und kulturellen Situationen haben, die den asiatischen und afrikanischen Kirchen letztlich fremd sind, mache ein Einheitskonzept, dem es um Wahrung konfessioneller Traditionen gehe, für die Christenheit Asiens und Afrikas ungeeignet. „Von versöhnter Verschiedenheit kann dort kaum die Rede sein, wo die Verschiedenheit nicht einmal die eigene ist" [38].

Obwohl es eine, meiner persönlichen Erfahrung nach sehr vielschichtige und gar nicht so leicht zu beantwortende Frage ist, wieweit die im Westen entstandenen konfessionellen Traditionen von den Christen und Kirchen Asiens und Afrikas sich zu eigen gemacht wurden oder nicht, wird man doch davon ausgehen können, daß die traditionellen konfessionellen Ausprägungen christlichen Glaubens in jenen Situationen ein anderes Gewicht und eine andere Bedeutung haben als im Westen. Die Tatsache, daß die Mehrzahl der Kirchenunionsverhandlungen mit dem erklärten Ziel, die bisherigen konfessionellen Traditionen zu transzendieren, in der Dritten Welt stattfinden, mag eines der Indize dafür sein. Es ist darum durchaus möglich, daß das Modell der „organischen Union" — und nicht das der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" — für viele kirchliche Situationen in Asien und Afrika sich als das angemessenere Modell erweist, auch wenn jeder, der die Entwicklungen, Schicksale und Resultate der dortigen Kirchenunionsverhandlungen etwas näher kennt, zugleich von manch grundsätzlicher Kritik am Modell der „organischen Union" und von vielen konkreten Enttäuschungen angesichts verwirklichter Unionen weiß.

Nun wäre aber das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" gänzlich mißverstanden, wollte man ihm den Anspruch auf exklusive Geltung unterschieben. Diesen Anspruch hat es — im Unterschied, wie mir scheint, zum Konzept der „organischen Union"! — nie erhoben. Man wird von diesem Konzept vielmehr ein Doppeltes sagen müssen:

Einmal ist es durchaus offen dafür, daß eine konkret verwirklichte „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" im Laufe der Zeit zu einer Aufhebung oder Verschmelzung der zunächst noch bestehenden und bewahrten konfessionellen Verschiedenheiten führt, freilich ohne daß man darin eine höhere oder vollkommenere Form der Einheitsverwirklichung zu sehen hätte. Im Bericht des „Forums" heißt es in diesem Sinne: „‚Einheit in versöhnter Verschiedenheit' schließt in keiner Weise die Möglichkeit aus, daß die verschiedenen konfessionellen Traditionen in Zukunft sich zu einer gemeinsamen Tradition entwickeln."

Zum anderen steht fest, daß dort, wo man — wie z. B. im Lutherischen Weltbund — das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" vertritt, dennoch gleichzeitig die „organische Union" als legitime Form kirchlicher Einheit anerkannt werden kann. Die offizielle Zustimmung der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977 zum Gedanken der „versöhnten Verschiedenheit" macht die vorausgegangene positive Stellungnahme des Weltbundes zu Kirchenunionen und Unionsverhandlungen (Vollversammlung in Evian, 1970) keineswegs rückgängig[39]. Dasselbe gilt im wesentlichen auch von anderen konfessionellen Weltbünden[40].

Wenn also von seiten konfessioneller Weltbünde oder von anderer Seite das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" vertreten wird, so geschieht das zumeist in dem Wissen, daß dieses Einheitskonzept nicht das einzig denkbare und einzig legitime ist, und in der sehr bewußten Offenheit dafür, daß in bestimmten Situationen ein anderes Konzept — etwa das der „organischen Union" — sich als angemessener erweisen kann. Es zeigt sich hier also eine bemerkenswerte und m.E. überaus sachgemäße Flexibilität in der Beurteilung und in der Anwendung von Einheitskonzeptionen.

VI. PARALLELKONZEPTIONEN ZUR „EINHEIT IN VERSÖHNTER VERSCHIEDENHEIT"

Zur rechten Einschätzung und Bewertung des Gedankens einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" ist es wichtig zu sehen, daß die damit gemeinte Sache auch in anderen ökumenischen Zusammenhängen und unter anderen Bezeichnungen vertreten wird. An dieser Stelle kann das nicht in extenso ausgebreitet werden. Es ist aber doch nötig, diejenigen Einheitsvorstellungen wenigstens aufzuzählen, die mit dem Gedanken der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" im wesentlichen auf ein und derselben Linie liegen.

1. Das Modell „Kirchengemeinschaft"

Zunächst ist das im Gespräch zwischen den reformatorischen Kirchen Europas (Leuenberger Gespräche, 1969-1973) entwickelte Modell der *„Kirchengemeinschaft"* — auf der Basis einer Lehrkonkordie — zu nennen, von dem die Konzeption der „versöhnten Verschiedenheit" auch unmittelbar beeinflußt wurde[41].

„Kirchengemeinschaft" bedeutet hier: Aufgrund einer „gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums" und aufgrund der Feststellung, daß die früheren gegenseitigen „Lehrverurteilungen ... den gegenwärtigen Stand der Lehre der ... Kirchen nicht betreffen", gewähren sich „Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes" in bleibender „Bindung an die sie verpflichtenden Bekenntnisse und unter Berücksichtigung ihrer Tradition" Gemeinschaft in Verkündigung, Abendmahl und kirchlichem Amt („Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft"; „gegenseitige Anerkennung der Ordination und ... Ermöglichung der Interzelebration")[42].

Was immer man gegenüber einzelnen inhaltlichen Stücken der Leuenberger Konkordie an Kritik vorzubringen hat, sollte doch nicht blind machen für die Tatsache, daß hier ein sehr beachtliches Modell von Einheit vorliegt, das auch *konfessionellen* Verschiedenheiten ihren Platz und ihre Funktion in der einen Kirche zuspricht.

Die anderen Parallelkonzeptionen zum Gedanken einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" finden sich häufiger im nicht-protestantischen Raum, besonders auf seiten der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Kirchen.

2. Der „*Typos*"-Gedanke

In einer Ansprache vor Vertretern der anglikanischen Kirche entwickelte Kardinal Willebrands den Gedanken, es gebe verschiedene *kirchliche „Typen" (typoi)*, die von einzelnen bestehenden Kirchen repräsentiert werden. Auf der Suche nach Einheit der Kirche sollten sich diese „typoi" nicht verlieren oder preisgegeben werden, sondern müßten in der zukünftigen Gemeinschaft der einen Kirche bewahrt und zusammengehalten werden. Kardinal Willebrands definierte den Begriff „typos" folgendermaßen: „Wo eine lange kohärente Tradition vorliegt, die den Menschen Liebe und Loyalität einflößt und ein harmonisches und organisches Ganzes sich ergänzender Elemente bildet und erhält, von denen jedes das andere trägt und stärkt, haben wir die Realität eines typos." Solche Elemente, die einen „typos" konstituieren, sind: eine „charakteristische theologische Methode und Sicht", ein „charakteristischer liturgischer Ausdruck", eine spezifische „Tradition der Spiritualität und Andacht", „eine charakteristische kanonische Disziplin". „Das Leben der Kirche — so sagt Kardinal Willebrands — bedarf einer Vielfalt von typoi, die den vollen katholischen und apostolischen Charakter der einen und heiligen Kirche manifestieren." [43]

3. Der „*Schwesterkirchen*"-Gedanke

In den Gesprächen und Begegnungen zwischen römisch-katholischer Kirche einerseits und orthodoxen, anglikanischen und gelegentlich auch lutherischen Kirchen andererseits begegnet seit einiger Zeit immer wieder der Gedanke der *„Schwesterkirchen"*. Er hat als Ausdruck für die Beziehung zwischen einzelnen Ortskirchen eine bis in die Alte Kirche zurückreichende Tradition [44] und wurde in diesem Sinne auch vom Vaticanum II verwendet [45]. Neuerdings aber wird er auch als Ausdruck für die wiedergewonnene Gemeinschaft zwischen bislang getrennten Kirchen gebraucht. Entscheidend für diesen neuen Sprachgebrauch war die „Botschaft" (Littera) Pauls VI. an den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. vom 25. Juli 1967 [46], in der dieser Begriff sehr bewußt eingeführt wird und in der es vom Verhältnis zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche u. a. heißt: „Heute, nach einer langen Zeit der Trennung und des wechselseitigen Nichtverstehens, schenkt uns der Herr, daß wir uns wieder als Schwesterkirchen entdecken trotz der Hindernisse, die einstmals zwischen uns aufgerichtet wurden. Im Lichte Christi sehen wir, wie dringend nötig es ist, diese Hindernisse zu überwinden, um die schon so reiche Gemeinschaft, die zwischen uns be-

steht, zu ihrer Fülle und Vollkommenheit zu bringen." Daß diese Gemeinschaft von „Schwesterkirchen" eine Gemeinschaft in der Verschiedenheit ist, kommt sehr klar zum Ausdruck, wenn es dort weiter heißt: „Es geht darum, sich durch einen aufrichtigen theologischen Dialog, der durch die Erneuerung der brüderlichen Liebe möglich geworden ist, kennenzulernen und sich trotz der legitimen Verschiedenheit liturgischer, spiritueller, disziplinärer und theologischer Traditionen zu achten und sich schließlich gemeinsam und aufrichtig zu aller geoffenbarten Wahrheit zu bekennen."

Einige Jahre später gebrauchte Paul VI. den Begriff der „Schwesterkirchen" auch im Blick auf eine mögliche Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche: „Es wird nicht versucht werden, das legitime Ansehen und das wertvolle Erbe an Frömmigkeit und Gebräuchen, das der anglikanischen Kirche eignet, zu schmälern, wenn die römisch-katholische Kirche — diese demütige ‚Dienerin der Diener Gottes' — in der Lage ist, ihre stets geliebte Schwester in der einen wahren Gemeinschaft der Familie Christi zu umfassen" [47].

Auch im katholisch/lutherischen Dialog in den USA wurde unlängst von den katholischen Teilnehmern die Frage an ihre Kirche gerichtet, „ob sie, in der Erwartung einer voraussehbaren Versöhnung, bereit ist, die in unserem Dialog vertretenen lutherischen Kirchen als Schwesterkirchen anzuerkennen, die bereits das Recht auf ein bestimmtes Maß kirchlicher Gemeinschaft besitzen" [48].

4. Die Konzeption „korporativer Wiedervereinigung" bzw. „organischer Einheit"

Ein schon seit langer Zeit im anglikanischen Bereich und in anglikanisch/römisch-katholischen Gesprächen begegnende Einheitskonzeption ist die der *„korporativen"* oder *„organischen Einigung"*, „Wiedervereinigung" oder „Einheit". Der Begriff wurde von den Kirchenunionsbewegungen unseres Jahrhunderts übernommen, drang in den Sprachgebrauch der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und des Ökumenischen Rates ein und erfuhr dabei, wenn ich recht sehe, eine spürbare Bedeutungsverschiebung, die wiederum Grund einer Sprachverwirrung ist, die uns heute sehr zu schaffen macht.

Wie schon anhand des Textes von Nairobi gezeigt wurde und wie an einer Fülle von anderen Texten leicht nachzuweisen wäre, haben sich in den Zirkeln der zumeist protestantisch geprägten Unionskirchen und Unionsverhandlungen des 20. Jahrhunderts, dazu im Bereich des Ökumenischen Rates und seiner Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die Begriffe „korporative Vereinigung" und ganz besonders „organische Einheit" oder „organische Union" bedeutungsmäßig dahin entwickelt, daß sie ein Einheitsverständnis beschreiben, das als wesentliches Merkmal die Preisgabe der bisherigen konfessionellen Tra-

ditionen impliziert, das Aufgehen oder Verschmelzen der konfessionellen Identitäten zu einer neuen christlichen Identität und zu einer Kirche mit neuem Namen[49].

Daran ist hingegen keineswegs gedacht, wenn diese Begriffe von römisch-katholischer Seite gebraucht werden oder in den katholisch/anglikanischen Dialogen begegnen. „Korporative Wiedervereinigung" oder „organische Einheit" bedeutet dort gerade nicht die Verschmelzung oder Preisgabe der konfessionellen Besonderheiten. Diese Begriffe bezeichnen vielmehr „eine korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit"[50], eine Einheit von Kirchen, „die Kirchen bleiben und doch eine Kirche werden"[51]. „Korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit", so erläutert man, heiße, „daß unbeschadet der vollen Gemeinschaft in Zeugnis, Dienst, Sakramenten, Amt und kirchlicher Grundgestalt die bisher getrennten, künftig aber geeinten Kirchen ihr besonderes konfessionelles Profil bewahren können"[52]. Dabei wird ausdrücklich der Gedanke zurückgewiesen, diese „korporative Wiedervereinigung" oder „Wiedervereinigung als Körperschaften" sei „eine Fusion der Konfessionen"; denn bei „einer solchen Fusion würde jede kirchliche Gemeinschaft ihr Profil verlieren"[53].

Dies ist auch die Zielvorstellung des anglikanisch/katholischen Dialogs. Herbert Ryan SJ, Teilnehmer am Dialog zwischen Anglikanischer Gemeinschaft und römisch-katholischer Kirche schreibt: „Das Ziel ist eine ‚organische Einigung' der römisch-katholischen Kirche und der Anglikanischen Gemeinschaft. Was die Kommission unter ‚organischer Einigung' versteht, ist die Vereinigung im Leib Christi, volle gemeinsame sakramentale Teilhabe und Partnerschaft in der Sendung. Jede der autonomen Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft würde als ‚Schwesterkirche' der römisch-katholischen Kirche anerkannt. Es würde kein Versuch gemacht, diese Kirchen in die kanonischen und liturgischen Strukturen oder in die theologischen und pastoralen Ausdrucksformen der katholischen Kirche zu absorbieren. Die anglikanische Gemeinschaft als eine große, weltweite konfessionelle Familie von Kirchen würde weiterhin ihr besonderes Zeugnis fürs Evangelium geben. Umgekehrt würde die römisch-katholische Kirche ihre eigene Tradition und Disziplin beibehalten können und würde nicht als Vorbedingung zum Eintritt in ‚organische Vereinigung' mit der anglikanischen Gemeinschaft in ihrer kanonischen Struktur, Liturgie, Theologie oder Spiritualität anglikanisiert werden"[54].

Alle diese Einheitskonzeptionen weisen also nachdrücklich und explizit auf eine Gemeinschaft in der Verschiedenheit, die nicht nur kontextuell bedingte, sondern ebenso „konfessionelle" Verschiedenheiten als legitime Verschiedenheiten umfassen kann[55]. Sie sind in dieser Hinsicht also parallele oder zumindest analoge Konzeptionen zum Konzept einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit".

ANMERKUNGEN

[1] W. A. Visser't Hooft, Ökumenischer Aufbruch, Hauptschriften Bd. 2, 1967, 104.

[2] „Die ökumenische Rolle der konfessionellen Weltbünde in der einen ökumenischen Bewegung"; vgl. meinen Artikel „Versöhnte Verschiedenheit" — Korrekturen am Konzept der „konziliaren Gemeinschaft", in: Lutherische Monatshefte 1975/12, 675 ff.

[3] Daressalam 1977 — Offizieller Bericht der 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, 1977, 204—206; vgl. Ökumenische Beziehungen des Lutherischen Weltbundes — Bericht der Arbeitsgruppe für die Wechselbeziehung zwischen den verschiedenen bilateralen Dialogen, 1977, Nr. 148—157.

[4] Reformed World, 1977 Nr. 7/8, 321 f.; vgl. K. Halaski, Jahrhundert-Konsultation des Reformierten Weltbundes, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, November/Dezember 1977, 102 ff.

[5] Vgl. das letzte Kapitel dieses Beitrages: Parallelkonzeptionen zur „Einheit in versöhnter Verschiedenheit".

[6] Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Einheit der Kirche — Das Ziel und der Weg", in: Accra 1974, hrsg. von H. Müller-Fahrenholz, 67.

[7] G. Hoffmann, „Versöhnte Verschiedenheit" — Zur ökumenischen Konzeption des Lutherischen Weltbundes, in: Lutherische Theologie und Kirche, Dezember 1977, 85 ff., bes. 89.

[8] Neu-Delhi 1961 — Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. von W. A. Visser't Hooft, 1962, 130.

[9] Vgl. P.-W. Scheele, Die Einheit in Christus gemäß der 3. Weltkirchenkonferenz und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie, hrsg. von R. Bäumer und H. Dolch, 1967, 639 ff.

[10] Die nun schon in dritter Auflage vorliegende Bestandsaufnahme der bilateralen Gespräche von N. Ehrenström und G. Gaßmann, Confessions in Dialogue, 1975, spricht für sich selbst.

[11] In: Wandernde Horizonte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit, hrsg. von R. Groscurth, 1974, 120 f.

[12] Bericht der Sektion I, Nr. 12 f.

[13] Bericht aus Nairobi — Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1975, 32.

[14] Text der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Würzburg 1974, Nr. 3.34 (Pastorale Zusammenarbeit).

[15] Lutherans and Catholics in Dialogue, Bd. III: The Eucharist as Sacrifice, 1967, 3; vgl. dazu: N. Ehrenström, Confessions in Dialogues, 3. Aufl. 1975, 132—134; H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, 1973, 42—44 („Konvergenz" statt „Konsens"); auch die wiederholten Ausführungen H. Mühlens zum Gedanken und Phänomen der „Konvergenz" sind hier zu beachten. Sehr anregend ist auch das kurze Statement der anglikanisch/römisch-katholischen Konsultation in den USA vom 23. Januar 1972 „Doctrinal Agreement and Christian Unity — Methodological Considerations" (in: Journal of Ecumenical Studies, 1972, 445—448); es versucht, einige Richtlinien aufzustellen für die Beantwortung der Frage, wieweit Verschiedenheiten in der Formulierung von Glaubensüberzeugungen ein Hindernis für volle kirchliche Gemeinschaft sind oder nicht.

[16] Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich? in: Schriften zur Theologie, Bd. XII, 1975, 563.

[17] Vorläufiges Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung", 1972, Kap. III.

[18] Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung — Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, hrsg. von H. Sasse, 1929, Bericht der VII. Sektion (Die Einheit der Christenheit und das Verhältnis der bestehenden Kirchen zu ihr), 542 ff.

[19] What is „a local church truly united"?, in: The Ecumenical Review, April 1977, 115 ff.

[20] Bericht aus Nairobi, Sektion II Nr. 14.

[21] In: Wandernde Horizonte, a. a. O. 170.

[22] Accra-Bericht, a. a. O. 67.

[23] Bericht aus Nairobi, Sektion II Nr. 14 und 10.

[24] Nr. 31.

[25] A. a. O. 206.

[26] Nr. 20 und 21.

[27] A. a. O. 205.

[28] Nr. 25; vgl. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam, a. a. O. 205 f.

[29] Nr. 25.

[30] Lesslie Newbigin, a. a. O. 125.

[31] Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 10, Mai 1977.

[32] „The existence of separate congregations in the same geographical area on the basis of language and culture may have to be accepted as a necessary, but provisional, measure for the sake of the fulfilment of Christ's mission" (ibid. 124; vgl. 120). Ähnlich das Paper einer Konsultation des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung vom Dezember 1976 über „Eine Gemeinschaft von Ortskirchen in wahrer Einheit", Kap. IV.

[33] A. a. O. 125.

[34] Lesslie Newbigin: „We have *not* included among the legitimate groups for provisional separation the distinct ‚types' of Christian discipleship which have developed in history..., ‚types' defined by such names as Anglican, Lutheran, Roman, etc. Such forms of separation seem to be roundly condemned by the language of St. Paul in dealing with the Corinthian factions" (a. a. O. 126). Paper des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung: „Die Existenz verschiedener Kirchen am selben Ort, die durch konfessionelle Grenzen getrennt sind, ist eine Verleugnung des Wesens und des Auftrags der Ortskirche" (Kap. V).

[35] Vgl. meinen Artikel „Transkonfessionelle Bewegungen — Hoffnung oder Gefahr?" in: Welche Ökumene meinen wir? hrsg. von R. Boeckler, 1978, 52 ff.; bes. 59.

[36] A.a.O. 64; ähnlich sprach schon Miguez Bonino in Salamanca (1973) von diesen Bewegungen als „bekennenden Familien" (confessing families), in: Wandernde Horizonte, a. a. O. 78; vgl. 73 f. Am ausführlichsten zu diesem gesamten Aspekt: Neue transkonfessionelle Bewegungen, hrsg. von G. Gaßmann u. a. 1976; bes. 21—23.

[37] Anna Marie Aagaard, Die Traditionen müssen umlernen, in: Lutherische Monatshefte 1978, Heft 2, 100/101; Theodor H. Jørgensen, Überlegungen zur „Konfessionellen Identität" und „Kirchengemeinschaft", in: Kerygma und Dogma, 1978, 131 ff., bes. 139 ff.

[38] Th. Jørgensen, a. a. O. 140.

[39] „Erklärung des Lutherischen Weltbundes gegenüber Kirchen in Unionsverhandlungen", in: Evian 1970 — Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, 198 f. Dort heißt es u. a.: „Eine Vereinigung (union) von Kirchen soll als echter Ausdruck der

Einheit der Kirche verstanden werden, sobald die sich vereinigenden Kirchen (uniting churches) einer Bekenntnis- und Glaubenserklärung zugestimmt haben, die ein rechtes Verständnis des Evangeliums, der Predigt und der Sakramente bezeugt. Die Teilnahme an der Gründung einer vereinigten Kirche (united church) sollte nicht dazu führen, die Beziehungen zum Lutherischen Weltbund abzubrechen, solange die Glaubenserklärungen der vereinigten Kirche mit der Lehrbasis des Lutherischen Weltbundes im wesentlichen übereinstimmen."

[40] Ich habe das in einer Untersuchung über „Das Verhältnis zwischen Unionskirchen und konfessionellen Weltbünden" ausführlicher dargestellt und belegt (in: Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft, hrsg. von R. Groscurth, 1971, 48 ff.).

[41] Vgl. das Diskussionspapier der Vertreter konfessioneller Weltbünde von 1974, Nr. 24.

[42] Text der „Leuenberger Konkordie", Nr. 29—33.

[43] Ansprache in Cambridge, England, Januar 1970, in: Documents on Anglican/Roman Catholic Relations, 1972, 38—41.

[44] Emmanuel Lanne OSB, Schwesterkirchen — Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis, in: Auf dem Wege zur Einheit des Glaubens, hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds PRO ORIENTE, 1976, 54 ff.

[45] Ökumenismus-Dekret Nr. 14.

[46] AAS/59, 1967, 852—854.

[47] Documents on Anglican/Roman Catholic Relations, 1972, 42 f.

[48] Schlußbericht über „Amt und universale Kirche", Nr. 33, in: H. Stirnimann / L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst, 1975, 110.

[49] Von diesem Verständnis des Begriffs der „organischen Union" war im Vorausgegangenen bereits die Rede (s. o. S. 385 f., Anm. 23). Es ist eigentlich überflüssig, dafür weitere Belege zu bringen; immerhin sei u. a. hingewiesen auf den Diskussionsbericht der 2. Konsultation von Vertretern von Unionskirchen und Unionsverhandlungen in Limuru/Kenia (1970), der den Begriff der „organischen Union" beschreibt und die gemeinsamen Wesensmerkmale bzw. Besonderheiten „unierter Kirchen" darstellt (in: Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft, hrsg. von R. Groscurth, 1971, 141 f. und 151), dazu auf den Artikel von L. Vischer „Von Christi versöhnender Kraft zusammengeführt und zusammengehalten" (in: Wandernde Horizonte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit, hrsg. von R. Groscurth, 1974, 11 ff.), der in dem, was er über „organische Union" sagt (S. 26 f.), im wesentlichen identisch ist mit dem vorläufigen Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung" (III / d).

[50] J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Bausteine 17 (1976), Heft 65, 12.

[51] Ders., Die Kirche und die Kirchen, in: Reformatio, 1964, 105.

[52] H. Schütte, Zur Möglichkeit einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana, in: Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? hrsg. von H. Meyer u. a., 1977, 38 Anm. 12.

[53] H. Tenhumberg, Kirchliche Union bzw. korporative Wiedervereinigung, in: Kirche und Gemeinde, hrsg. von W. Danielsmeyer und C. H. Ratschow, 1974, 24 f.; vgl. 29; derselbe neuerdings auch in KNA – Ökumenische Information, 1978 Nr. 10, 5: „Volle organische Einheit, das ist auch die römisch-katholische Zielvorstellung. Sie will die gewachsene Eigenart der jetzt noch getrennten christlichen Konfessionen nicht aufheben und nivellieren, sondern ... bestätigen und integrieren zur vollen uneingeschränkten

und unverletzten Katholizität der einen Kirche Christi." (Allerdings ist auch H. Tenhumberg das Opfer jener angedeuteten Sprachverwirrung, wenn er meint, sein Verständnis von „organischer Einheit" decke sich mit dem im Nairobi-Bericht begegnenden Verständnis.) Dieser Gebrauch von „organischer Einheit" oder „korporativer Vereinigung" findet sich z. B. auch bei H. Mühlen (Morgen wird Einheit sein, 1974, 94 ff.; bes. 114) oder W. Kasper (Was bedeutet das: Katholische Anerkennung der Confessio Augustana? in: H. Meyer u. a., Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? 1977, 155). Eine völlig andere Ansicht, die sich ausdrücklich von den bisherigen katholischen Auffassungen absetzt und sich bewußt mit dem Gedanken der „organischen Union" identifiziert, wie er im Bereich des Ökumenischen Rates verstanden wird, hat jüngst P. Lengsfeld vertreten (Konziliarität — Illusion oder Ziel für eine universale Christengemeinschaft? in: Welche Ökumene meinen wir? a. a. O. 99 ff.; bes. 113 f.). Man muß abwarten, ob und in welcher Weise diese Auffassung auf katholischer Seite ein Echo findet.

[54] Deutsche Fassung des in „La Civiltà Cattolica" (2. November 1974) erschienenen Artikels: Die Canterbury-Erklärung über Amt und Weihe, in: Orientierung 1975, Heft 1, 8. Das liegt auf der bereits in den anglikanisch/katholischen Gesprächen in Mecheln (1921—1927) eingeschlagenen, besonders in den Beiträgen von Dom Lambert Beauduin (L'église Anglicane unie, non absorbée) und dem — anglikanischen — Bischof Gore (L'unité avec la diversité) vertretenen Linie (in: Jacques de Bivort de la Saudée, Documents sur le problème de l'union Anglo-Romaine (1921—1927), 1949, 212 ff. und 275 ff.).

Unlängst hat Paul VI. in seiner Ansprache anläßlich des Besuchs des Erzbischofs von Canterbury den Begriff Lambert Beauduin's von der Eglise anglicane unie, non absorbée" wieder aufgenommen. Es heißt dort: „Der Rhythmus dieser Bewegung (sc. der Annäherungsbewegung zwischen Anglikanischer Gemeinschaft und katholischer Kirche) hat sich im Laufe dieser letzten Jahre wunderbar beschleunigt, so daß die hoffnungsvollen Worte: ‚Die vereinigte, nicht absorbierte anglikanische Kirche' nicht mehr ein bloßer Traum sind" (Documentation Catholique, Nr. 1720, 15. Mai 1977, 457).

[55] Vgl. dazu auch die Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Würzburg 1974, Pastorale Zusammenarbeit, Nr. 3.23; 4.32; 4.33 („Es ist ... berechtigt, in der Vielheit der Traditionen der verschiedenen Konfessionen auch eine legitime Vielfalt zu erkennen und positiv zu werten. Die Synode hofft auf eine Entwicklung, in der bisher kirchentrennende Gegensätze abgebaut und überwunden und bisher getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu Trägern solcher Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden."). An neuerer Literatur aus dem katholischen Bereich, die in dieselbe Richtung weist, sei erwähnt: P. Duprey, L'unité que nous cherchons, in: Unité des Chrétiens, Juillet 1977, bes. 25; H. Fries, Ökumene statt Konfessionen? 1977, bes. 42 f. und 133–136; E. Lanne OSB, Die Wiederentdeckung der Gemeinschaft der Kirchen. Vortrag auf der Konferenz Europäischer Kirchen in Sofia/Bulgarien, Oktober 1977, bes. Kap. II/2, in: Die konziliare Gemeinschaft, KEK-Studienheft Nr. 10, Frankfurt 1978.

Gerechte Rebellion oder christliches Widerstandsrecht?

VON GERHARD GROHS

Im Dezember 1977 versandte Baldwin Sjollema, der Direktor des Antirassismus-Programms des Ökumenischen Rates, ein Hintergrundpapier an die Kirchen, das den Titel trug „Südafrika heute – Hoffnung um welchen Preis?" [1]

Dieses Papier stand deutlich unter dem Eindruck der Bannverfügungen, die der Justizminister der Südafrikanischen Republik am 19. Oktober 1977 gegen 18 Organisationen und eine Reihe von Einzelpersonen erlassen hatte. Zu diesen Organisationen gehörte das Christian Institute, die Black Community Programs, der Siyazinceda Treuhandfonds, Organisationen, die sich zur Gewaltlosigkeit bekannt haben. Durch diese Gruppen wurde auch die karitative Hilfe für die Angehörigen von Inhaftierten geleistet, die nun in eine sehr schwierige Situation geraten sind.

Sjollema stellte die Frage, ob diese Maßnahmen nicht die Situation derartig verändert haben, daß auch die Kirchen nun darüber nachdenken müssen, was sie angesichts dieser Verhärtung noch tun können, zumal drei neue Gesetze die Hilfsmöglichkeiten der Kirchen noch mehr einzuschränken drohen.

Nur noch drei Handlungsmöglichkeiten bleiben nach Ansicht Sjollemas den Kirchen außerhalb Südafrikas offen,

„– indem sie diejenigen, die gezwungen sind zu flüchten, in jeder Hinsicht unterstützen ...
– indem sie sich für die Unterstützung aller derer einsetzen, die innerhalb Südafrikas für die Befreiung arbeiten; und
– indem sie, wann immer dies möglich ist, darauf hinarbeiten, daß Südafrika keinerlei Unterstützung aus dem Ausland – durch wirtschaftliche und militärische sowie kulturelle und politische Zusammenarbeit – mehr erhält."

Die zweite Handlungsmöglichkeit hatte Sjollema in einem kurzen Kapitel näher erläutert, das den Titel „A just rebellion" trägt. Darin stellt er die Frage, ob es noch genüge, daß man „nicht die Opfer des Rassismus richtet, die sich zur Gewaltanwendung als letztem Ausweg gezwungen sehen". Er fragt weiter, ob man analog zur Theorie des „gerechten Krieges" eine Theorie der „gerechten Rebellion" entwickeln könne, und weist auf das Beispiel Dietrich Bonhoeffers hin. „Ich war in Soweto", zitiert Sjollema einen schwarzen Afrikaner am Schluß

dieses Abschnitts, „als die Polizei kam. Ich habe mit eigenen Augen gesehen, wie sie ein achtjähriges Kind erschossen haben. Soll ich da etwa noch für Gewaltlosigkeit eintreten?"

Ein deutsches Zentralausschußmitglied schrieb gleich nach dem Empfang dieses Hintergrundpapiers an Sjollema, daß man auf einer falschen Theorie wie der des „gerechten Krieges" keine richtige aufbauen könne und er befürchte, daß Gegner des Antirassismus-Programms in der Bundesrepublik sich auf diesen problematischen Abschnitt stürzen würden und deshalb die berechtigten Fragen nach den drei Handlungsmöglichkeiten, die den Kirchen noch blieben, unbeantwortet ließen.

Diese Vermutung hat sich leider bestätigt. Die erste öffentliche Reaktion stammte vom Vizepräsidenten der Kirchenkanzlei D. Erwin Wilkens, die im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt" (Nr. 7/1978) erschien und von der Redaktion den bezeichnenden Titel „Widerspruch gegen eine Rebellion" erhielt.[2] Darin steht apodiktisch: „Wer die Lehre vom gerechten Krieg verwirft, darf keine Lehre von der gerechten Revolution vertreten."

So weit, so gut.[3] Wilkens bemerkt dann selbst, daß man angesichts der staatlichen Repressionen in Südafrika bei dieser negativen Tatstellung nicht stehenbleiben kann, und greift auf die Thesenreihe „Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft" zurück, die 1973 von der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD herausgegeben wurde.[4] Darin ist nicht von „gerechter Rebellion" die Rede, wohl aber von einem Recht zu Notwehr und Nothilfe. Ein solches Notwehrrecht bzw. Widerstandsrecht kann dann ausnahmsweise Gewalt anwenden, wenn „ohne sie eine Änderung unmenschlicher Lebensumstände ausgeschlossen ist. Sie kann also erst dann ernstlich in Betracht gezogen werden, wenn alle anderen Wege zur Besserung der Verhältnisse versagt haben oder doch völlig aussichtslos sind. Selbst dann müssen noch weitere Bedingungen erfüllt sein: Es muß ein realisierbares Konzept einer neuen, funktionsfähigen Ordnung vorhanden sein, die die bekämpfte alte Ordnung ersetzen kann. Die angestrebte Ordnung muß ihrerseits am Gedanken der Menschenrechte ausgerichtet sein und auch den bisherigen Unterdrückten Lebensraum gewähren. Die Gewaltanwendung muß ein erfolgversprechendes Mittel zu dem festumrissenen Zweck sein, eine bestehende gewaltsame Unterdrückung in überschaubarer Zeit zu beseitigen" (These 10).[5]

Selbst wenn alle diese Voraussetzungen erfüllt sind, bleibt die Entscheidung für Gewalt in Schuld verstrickt. Eine Schuld, die Dietrich Bonhoeffer bewußt auf sich genommen hat. Prüft man nun, ob im Falle von Südafrika die oben genannten Voraussetzungen vorliegen, kommt man zu folgendem Ergebnis: Daß die Schwarzen und ihre Organisationen fast fünfzig Jahre lang vergeblich ver-

sucht haben, auf gewaltfreie Weise Änderungen der gegen die Menschenrechte verstoßenden Situation durchzusetzen, ist für sie und andere ein überzeugender Beleg dafür, daß ohne Gewalt keine Änderungen möglich sind. Es kann auch kein Zweifel darüber bestehen, daß essentielle Menschenrechte der schwarzen Bevölkerung von der südafrikanischen Regierung systematisch und bewußt seit Jahren mißachtet werden.

Bleibt nun die Frage, ob diejenigen, die nur einen Ausweg in der Gewalt sehen, an dem Gedanken der Menschenrechte ausgerichtet sind. Männer wie Percy Quoboza, Steve Biko und Beyers Naudé haben daran keinen Zweifel gelassen. Andere sind weniger eindeutig. Auf eine solche genaue Gegenüberstellung der von der Kammer für öffentliche Verantwortung formulierten Thesen der südafrikanischen Situation läßt sich der Vizepräsident der EKD-Kanzlei jedoch nicht ein, obwohl er „diesem Dokument ... darin (zustimmt), daß in der Republik Südafrika höchste Gefahr im Verzuge ist". Weder Wilkens noch Honecker setzen sich mit einer wichtigen Passage der Thesenreihe auseinander, die folgendermaßen lautet: Das christliche Zeugnis „kann sich auch nicht der Stellungnahme in Situationen entziehen, in denen faktisch Gewaltanwendung geschieht, da Schweigen als Billigung von Gewaltanwendung gedeutet und die einseitige Empfehlung an die Unterdrückten zum Gewaltverzicht geradezu als Zustimmung zur Unterdrückung aufgefaßt werden kann ... Wenn sich Christen auf Grund des an sie ergangenen Anrufes Gottes in Jesus Christus als Anwalt der Unterdrückten und Rechtlosen verstehen, so stehen sie auch vor der Notwendigkeit zu prüfen, ob Unterdrückung und Unrecht möglicherweise nur durch Gewaltanwendung beseitigt werden können. Solche Prüfung nötigt zu bewußter und begründeter Stellungnahme" (Kommentar zu These 11).

Der Artikel von Wilkens beantwortet auch nicht die Frage nach den verbleibenden Handlungsmöglichkeiten der EKD. Diese sicher nicht zufälligen Unterlassungen machen den Artikel wenig überzeugend. Wilkens protestiert nicht ohne Berechtigung gegen eine problematische These des Hintergrundpapiers, er bietet aber keine Hilfe für die weitere Diskussion an und beantwortet nicht die Frage „was tun?".

Der Rat der EKD wendet sich in einem Brief vom 13. März 1978 ebenfalls gegen das Hintergrundpapier, aber mit weniger theologischer Substanz, als es der immerhin auf das Anliegen Sjollemas teilweise eingehende Artikel des Vizepräsidenten der EKD-Kanzlei tat. Zunächst distanziert sich der Rat von dem ÖRK-Papier. Dann argumentiert er formal. „Welche Legitimation hat das Papier?", ist die erste Frage. Die weiteren Fragen sind ähnlich inquisitorisch: „Ist das Papier mit den Hauptbetroffenen, den christlichen Kirchen in Südafrika abgesprochen worden?" Diese Frage ist naiv, denn einerseits wäre es schwierig für

diese Kirchen, dazu überhaupt Stellung zu nehmen, und andererseits wäre es unklug, das in alle Welt hinauszuposaunen, wenn man tatsächlich mit ihnen vorher gesprochen haben sollte.

Die übrigen Fragen kritisieren den Versuch, eine Theorie der gerechten Rebellion zu entwickeln. Der Brief endet mit dem bemerkenswerten Satz: „Wir hoffen, daß es gelingt, die Vertrauenskrise, die durch den unverantwortlichen Versand des Papiers eingetreten ist, aufzufangen und sicherzustellen, daß Fehlleistungen dieser Art sich nicht wiederholen." Das ist eher der Ton eines autoritären Amtschefs, aber nicht der Ton eines brüderlichen Gesprächs, einer Diskussion unter Gliedern der Kirche Christi, wie sie Sjollema beabsichtigt hatte. Leider ist dieser Ton nicht ungewöhnlich, denn schon 1975, als der Vorsitzende der Afrikanischen Kirchenkonferenz die Befürchtung äußerte, daß Südafrika mit deutscher Hilfe eine Atomrüstung aufbauen könne, lautete der letzte Satz des Antwortbriefes des Ratsvorsitzenden der EKD: „Wir haben keine Begründung für Ihre ungewöhnlich weitgehenden Vorbehalte finden können. Wir müssen Ihre Vorwürfe deshalb zurückweisen und Sie bitten, diese in Zukunft nicht mehr zu wiederholen." [6] In beiden Fällen hat man übereilt und gereizt geantwortet. Für den Ton des Briefes, den man 1975 schrieb, hat man sich entschuldigt; auch jetzt gibt es Bemühungen, den angerichteten Schaden wieder gutzumachen. Man hat sich in beiden Fällen keine Zeit genommen, ausreichende Informationen einzuholen. 1978 hat der Rat der EKD noch nicht einmal die dafür von ihm selbst eingesetzte Südafrika-Kommission konsultiert! Erst nach der Veröffentlichung der Erklärung trat der Rat in ein Gespräch mit dieser Kommission und mit Vertretern des Südafrikanischen Kirchenrates ein. Wie ist die anfängliche Übereilung aber zu erklären?

Der Rat, fast ausschließlich mit innenpolitischen Fragen in seiner täglichen Arbeit konfrontiert, hat auf das Stichwort „Gewalt" so nervös reagiert, wie alle jene, die Angst davor haben, in einer von Terroristen verunsicherten Bundesrepublik als „Sympathisanten" denunziert zu werden. Darüber hat er es unterlassen, gründlich und theologisch stichhaltig auf die durchaus umstrittene Frage der „gerechten Rebellion" einzugehen und die übrigen, ebenso wichtigen Fragen des Dokumentes zu beraten und sachlich zu beantworten. Es ist kein Wunder, daß Akademiedirektor Martin Stöhr und Oberkirchenrat D. Karl Herbert sehr kritische Anfragen an den Rat richteten, die von 300 evangelischen Christen, darunter Pfarrer, Synodale, Oberkirchenräte und Universitätsprofessoren, unterschrieben wurden. Darin wurde die Oberflächlichkeit der Ratserklärung und der fehlende Wille, Solidarität mit denen zu zeigen, die unter dem Unrecht in Südafrika zu leiden haben, angeprangert. Der Theologieprofessor Wolfgang Schweitzer wies in einer ausführlichen Entgegnung im „Allgemeinen Deutschen Sonn-

tagsblatt" auf den Artikel von D. Wilkens und die Ratserklärung darauf hin, daß die möglichen gewaltlosen Mittel, wie Investitionsstop und Abbruch des Kulturabkommens, der übrigens schon im Oktober 1977 von 15 Universitätsprofessoren und Dozenten gefordert wurde, die sich in der Bundesrepublik wissenschaftlich mit afrikanischen Problemen beschäftigen[7], vom Rat nicht eingesetzt werden, obwohl er immer von gewaltlosen Mitteln spricht. „Muß die EKD nicht endlich deutlich machen, daß sie die Wiederherstellung der einfachsten Menschenrechte (Zusammenleben von Familien zum Beispiel!) über das Interesse deutscher Unternehmen an besonders ertragreichen Investitionen in Südafrika stellt? Daß der Rat das nicht sagt, ist bedrückend", schließt Schweitzer seinen Artikel. Wie man bei klarer Ablehnung einer Theorie „gerechter Rebellion" konstruktiv über das Genfer Hintergrundpapier weiterdenken könnte, hat ein Brief gezeigt, den der Sekretär des Internationalen Versöhnungsbundes, James H. Forest, an Baldwin Sjollema richtete.

Er unterscheidet zwischen der Frage, ob Notwehr bzw. ein Widerstandsrecht in bestimmten Situationen „gerechtfertigt", d.h. ohne weiteres verständlich ist, und der Frage, ob es für Christen angemessen ist, gewaltsame Lösungen zu empfehlen, selbst wenn sie mit denen solidarisch sind, die glauben, in verzweifelten Fällen auf Gewalt zurückgreifen zu müssen. Als konsequenter Pazifist kommt Forest zu dem Ergebnis, daß niemals der Weg für gewaltlose Aktionen versperrt ist. Er gibt aber noch ein bedenkenswertes Argument, nämlich den Hinweis darauf, daß Percy Quoboza und Steve Biko, gebannte oder ermordete afrikanische Führer, immer kompromißlos für Gewaltlosigkeit eingetreten waren. Sie sollte man nicht im Stich lassen, indem man nun für Gewalt optiert, obwohl sie sie bis zuletzt ablehnten. „Wäre es nicht ein tragischer Widerspruch, wenn unser ehrendes Gedenken an Kämpfer der Gewaltlosigkeit, wie Martin Luther King und Steve Biko aus Projekten und Aktionen bestünden, die in ihrem Namen ihre Sache und ihr Beispiel verleugnen?" Forest macht darauf aufmerksam, daß man in den Evangelien vergeblich nach irgendeinem Hinweis darauf sucht, „daß Jesus, der in einem Lande mit ausländischer Besatzung und schweren wirtschaftlichen Ungerechtigkeiten lebte, die gewalttätigen Widerstandsbewegungen jener Tage unterstützt hätte".

Das sind theologische Argumente, die man vergeblich in der Stellungnahme der EKD sucht. Kein Wunder, daß H. J. Benedikt dem Rat der EKD das Recht abspricht, „den Apostel der Gewaltlosigkeit zu spielen". Er tut das aus dreierlei Gründen:

„1. bezeichnet die EKD Staatsgewalt relativ unkritisch und pauschal als legitime Gewalt;

2. hält sie militärische Gewalt und Rüstung bis zum Einsatz von Atomwaffen unter bestimmten Umständen für legitim;

3. ist ihre eigene Verpflichtung auf Gewaltlosigkeit rein theoretisch und akademisch: Ihr entspricht keine Praxis gewaltfreien Widerstands in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen unserer Zeit."

Das sind vielleicht überspitzte, aber gewichtige Vorwürfe, die durch den Ton der EKD-Antwort und ihre dürftige theologische Begründung, die sie durchaus anhand der Thesen zur Gewalt der EKD-Kammer besser hätte geben können, herausgefordert wurden.

Vielleicht wäre es jetzt an der Zeit, auch die Frage nach dem Antirassismus-Fonds wieder neu aufzunehmen, da dieser ja nur humanitäre Hilfe leistet und keine Identifizierung mit der Anwendung von Gewalt durch Befreiungsorganisationen erlaubt.[8] Die Reformierte Kirche in den Niederlanden hat diesen Weg eingeschlagen, indem sie jetzt nach langem Zögern den Antirassismus-Fonds unterstützt und damit den Bruch mit der Dutch Reformed Church Südafrikas vollzogen hat. Die Leitlinien des Antirassismusfonds bleiben hinter dem zurück, was in dem ÖRK-Hintergrundpapier mit der Frage nach der „gerechten Rebellion" angestrebt wird. Sie bleiben auch hinter dem zurück, was Dietrich Bonhoeffer, der in dem Genfer Papier als Beispiel für die Christen zitiert wird, „die Gewalt zwar aus moralischen Gründen zutiefst verabscheuen, die aber dennoch Gewalt angewendet haben, um ein noch größeres Unrecht zu beenden", verantwortet hat.

Der Rat der EKD läßt sich bezeichnenderweise nicht auf die komplizierte Frage der Haltung der Kirche zum 20. Juli 1944 ein. Er macht es sich einfach, indem er fragt, ob sich „das Verhalten Dietrich Bonhoeffers undifferenziert auf die Lage in Südafrika übertragen" lasse. Der Biograph Bonhoeffers, Eberhard Bethge, kritisiert an dieser Einstellung mit Recht, daß die EKD niemals die Haltung der Kirche zum 20. Juli 1944 klargestellt hat und daß „eine Analyse von nunmehr 30 Jahren Gedenkfeiern zum 20. Juli 1944 und der kirchlichen Beteiligung an solchen Feiern ... zu Tage fördern (würde), wie mager und hilflos, ja distanziert und schweigsam das Phänomen behandelt worden ist".[9]

Dieses Versäumnis rächt sich nun, da die EKD von der Ökumene gefragt wird, bitter. Man kann nicht anderen vorwerfen, das Beispiel Bonhoeffers „undifferenziert" auf andere Situationen zu übertragen, wenn man sich selbst nicht in differenzierter Weise mit Bonhoeffer auseinandergesetzt hat.

Es ist anzunehmen, daß das Hintergrundpapier „Südafrika heute – Hoffnung um welchen Preis?" auf der nächsten Sitzung des Zentralausschusses der ÖRK diskutiert werden wird. Den deutschen Delegierten werden sich dann folgende Fragen stellen:

1. Kann eine Theorie der „gerechten Rebellion" anerkannt werden?

2. Sind in Südafrika die Voraussetzungen für gewalttätigen Widerstand im Sinne der Thesen der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD gegeben?

3. Welche gewaltlosen Mittel stehen den Kirchen, also auch der EKD zur Verfügung, um eine Änderung der Situation in Südafrika, d. h. die Abschaffung der Apartheid zu erreichen?

4. Welche Mittel muß sie anwenden, um nicht mitschuldig zu werden durch Untätigkeit?

Da die Mitglieder des Zentralausschusses nur ihrem Gewissen gegenüber verpflichtet sind, kann es durchaus sein, daß unter den deutschen Mitgliedern nicht in allen Punkten ein Konsens erreicht werden kann.

Das macht es um so notwendiger, daß eine gut begründete Stellungnahme des Rates in Zusammenarbeit mit der Südafrika-Kommission und der Kammer für öffentliche Verantwortung ausgearbeitet und rechtzeitig verabschiedet wird.

ANMERKUNGEN

[1] Dieses Dokument und die anderen Stellungnahmen, die in diesem Aufsatz erwähnt werden, sind, soweit nicht besonders vermerkt, in der Dokumentation: Ökumene – EKD – Südafrika, Beiheft zu Heft 4/1978 der „Jungen Kirche" enthalten.

[2] Eine ausführlichere Fassung des Artikels erschien in der epd-Dokumentation vom 10. 4. 1978 unter dem Titel: Gewaltanwendung und gerechte Revolution. Überlegungen aus Anlaß eines Briefes aus Genf zur Lage in Südafrika.

[3] Martin Honecker weist in einem leider ebenfalls nur auf die Frage der „gerechten Rebellion" eingehenden Artikel vom 7. 4. 1978 darauf hin, daß in der Studie „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit" des Ökumenischen Rates (1973) bereits differenzierter argumentiert wurde als in dem betreffenden Abschnitt des Hintergrundpapiers.

[4] Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft. Eine theologische Thesenreihe zu sozialen Konflikten. Erarbeitet von der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für öffentliche Verantwortung, Gütersloh 1973, vgl. auch: Der Friedensdienst der Kirchen, 1969.

[5] Gewalt und Gewaltanwendung, a.a.O. 28.

[6] Vgl. epd-Dokumentation Nr. 52/75: Weltkirchenkonferenz in Nairobi – Teil 1, 85.

[7] Abgedruckt in: Informationsdienst Südliches Afrika, Nr. 10/11, Okt./Nov. 1977, 4.

[8] Vgl. dazu: Antirassismusprogramm der Ökumene, epd-Dokumentation Bd. 5, Frankfurt 1971, und Ökumene im Kampf gegen Rassismus, epd-Dokumentation Bd. 14, Frankfurt 1975.

[9] Vgl. Eberhard Bethge, unveröffentlichtes Manuskript 1978. In diesem Zusammenhang wäre zu diskutieren, ob die Kirche mehr tun kann, als dem einzelnen Christen zu sagen, unter welchen Voraussetzungen überhaupt Gewaltanwendung als ultima ratio zu erwägen ist. Sie selbst muß für sich immer und kompromißlos den Weg der Gewaltlosigkeit gehen und dem Gewissen des einzelnen Christen die letzte Entscheidung überlassen.

Die nächste Weltmissionskonferenz ist für Mai 1980 unter dem Thema „Dein Reich komme" in der australischen Stadt Melbourne geplant.

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der römisch-katholische Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) veranstaltete vom 10. bis 13. April in Chantilly bei Paris eine ökumenische Arbeitstagung, die sich mit den Themen „Einheit der Kirchen" und „Friede" befaßte (vgl. epd-Dokumentation Nr. 21/78).

Rund 80 Publizisten aus 15 Ländern Europas trafen sich am 5./6. Juni in London zur Europäischen Regionalversammlung der Weltvereinigung für Christliche Kommunikation (World Association for Christian Communication/ WACC). Die Russische Orthodoxe Kirche war durch Erzbischof Pitirim, der die publizistische Arbeit des Moskauer Patriarchats leitet, vertreten. Zum Vorsitzenden wurde erneut Michael de Vries (Genf) gewählt. Geplant wurde u. a. eine engere Zusammenarbeit mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK).

Dem 60. Jahrestag der Wiedererrichtung des Moskauer Patriarchats galten Ende Mai mehrtägige Feierlichkeiten in Moskau und Sagorsk, zu denen die Russische Orthodoxe Kirche Vertreter der orthodoxen Kirchen aus aller Welt und zahlreicher anderer Kirchen und ökumenischer Organisationen eingeladen hatte.

Eine Delegation des Polnischen Ökumenischen Rates führte am 20. April ein Gespräch mit der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) in Frankfurt/Main.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) hat ihren Mitglieds- und Gastkirchen sowie den regionalen Arbeitsgemeinschaften empfohlen, sich die Einrichtung eines besonderen Bibelsonntags angelegen sein zu lassen, um auch die ökumenische Bedeutung der Heiligen Schrift als der allen Kirchen gemeinsamen Grundlage bewußt zu machen.

Die 4. Theologische Konferenz zwischen der Kirche von England und der EKD fand vom 12.-16. April in Loccum statt und befaßte sich unter dem Vorsitz des Bischofs von Bristol, Tinsley, und Landesbischof D. Eduard Lohse (Hannover) mit Fragen der Christologie.

Zu Gesprächen über die Verhältnisse im südlichen Afrika trafen sich am 1. Juni Mitglieder des Rates der EKD, lutherische Bischöfe aus dem Süden Afrikas, Vertreter des Südafrikanischen Kirchenrates sowie des Genfer ÖRK, darunter Baldwin Sjollema, Leiter des Antirassismus-Programms. Die Zusammenkunft fand anläßlich einer Sitzung der „Kommission für das südliche Afrika" der EKD statt.

Die Mitgliederzahl der erwachsenen getauften Mitglieder des Bundes Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden erhöhte sich im vergangenen Jahr um 400 auf 67 521, wie Generalsekretär Siegfried Kerstan vor dem Bundesrat berichtete, der vom 4.-7. Mai in Kassel tagte. 14 amerikanische, eine jugoslawische, eine rußlanddeutsche und eine spanische Gemeinde sind dieser deutschen Dachorganisation der Baptisten angeschlossen.

Von Personen

Als neuer Direktor der Abteilung Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK trat Jean Eugene Fischer, seit 1963 Afrika-Sekretär dieser Abteilung, am 1. April sein Amt an.

Der Heilige Synod der Russischen Orthodoxen Kirche ernannte Protopresbyter Prof. Vitalij Borovoy (Moskau) zum Vertreter des Moskauer Patriarchats beim ÖRK in Genf, wo er schon in früheren Jahren tätig war. Er wird damit Nachfolger von Bischof Makarij, der in die UdSSR zurückkehrt.

Der Kirchenhistoriker Prof. Dr. Mikko Juva, von 1970 bis 1976 Präsident des Lutherischen Weltbundes, wurde als Nachfolger von Erzbischof Martti Simojiki neuer Erzbischof der lutherischen Kirche in Finnland.

Neuer Erzbischof der lutherischen Kirche Estlands wurde Edgar Hark, bisheriger Stellvertreter des im vergangenen Jahr verstorbenen Erzbischofs Tooming.

Dr. Lothar Coenen, seit 1954 Pfarrer in Barmen-Gemarke, trat am 1. April als Oberkirchenrat in die Ökumenische Abteilung des Kirchlichen Außenamtes in Frankfurt/Main ein.

Dr. Heinz Eduard Tödt, Professor für systematische Theologie und Sozialethik an der Universität Heidelberg, an vielen ökumenischen Forschungsvorhaben maßgeblich beteiligt, wurde am 4. Mai 60 Jahre alt.

Oberkirchenrat i. R. Dr. Heinz Kloppenburg, weit bekannt durch seinen jahrzehntelangen Einsatz in der christlichen Friedensarbeit, wurde am 10. Mai 75 Jahre alt.

Der führende afrikanische Theologe Christian G. Baëta (Ghana) wurde am 23. Mai 70 Jahre alt.

Der Bischof der Alt-Katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, Josef Brinkhues, einer der Stellv. Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, wurde am 21. Juni 65 Jahre alt.

Landessuperintendent i. R. D. Udo Smidt, früherer Leiter der lippischen Landeskirche, langjähriges Mitglied des Rates der EKD und Stellv. Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, starb am 18. April, 78 Jahre alt.

Der frühere evangelische Bischof von Lübeck, Prof. D. Heinrich Meyer, ehemals Professor für Missionswissenschaft in Hamburg und zwölf Jahre hindurch Vorsitzender des Ökumenischen Ausschusses der VELKD, starb am 25. Mai im Alter von 73 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. Juni 1978)

Dialog-Berichte, die in letzter Zeit publiziert worden sind, fordern grundsätzliches Interesse (z. B.: reformierter/römisch-katholischer Bericht „Die Gegenwart Christi in der Kirche und in der Welt"; baptistischer/reformierter Bericht über die gemeinsamen Theologischen Gespräche 1973-1977: „Mission, Kirche und Taufe", beide in bulletin, Sommer 1978, Band XVIII. 2, S. 1-11; lutherischer/reformierter/römisch-katholischer Bericht „Theologie der Ehe und die Probleme von Mischehen"). Es ist aber auch die weitergeführte und jetzt in ein Stadium des Sichtens der Argumente eingetretene Augustana-Debatte, die grundsätzliche Überlegungen zum Dialoggesche-

hen herausfordert. Bilanz und Standortbestimmung werden nötig, und was solches Bilanzieren der Augustana-Diskussion betrifft, so erfolgt es gleich an mehreren Stellen: Dem Redaktionsartikel der „Ökumene am Ort", Nr. 3/März 1978, S. 1-7, „Katholisches Ja zum ‚Augsburger Bekenntnis' der Lutheraner? Überblick über eine Diskussion" folgte im MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 2/März-April 1978, S. 25-34, eine groß angelegte Auflistung und Diskussion des inzwischen vorgetragenen Materials:

Heiner Grote, „Die Augustana-Debatte und die Wiedergewinnung einer Bekenntnisschrift", eine Arbeit, die aber nicht unwidersprochen blieb (vgl. *Karlheinz Schuh*, „Bensheimer Wetterwarte. Der Materialdienst des Evangelischen Bundes und die CA-Diskussion", KNA — Ökumenische Information, Nr. 20, 17. Mai 1978, S. 8-10). Eine aufschlußreiche Umfrage zur Augustana-Anerkennung hat die Deutsche Tagespost bei einer Reihe katholischer und evangelischer Theologen und Kirchenführer gemacht, deren Stellungnahmen sie in der Pfingstausgabe, Nr. 19, S. 11-14, publiziert.

Die Augustana-Diskussion gehört in den Zusammenhang der bilateralen Dialoge überhaupt. *Hans Georg Koch*, der in der Herder-Korrespondenz, Heft 4/1978 „Ökumene auf Sparflamme? Zum Stand des Dialogs zwischen den Kirchen", S. 193 f. diese Zusammenhänge aufzeigt, betont den hier entscheidenden Punkt: die multilaterale Relevanz der in den bilateralen Einzelgesprächen erörterten Themen. Bemerkenswert, daß dieser Aspekt nun im Hinblick auf die Augustana-Debatte geltend gemacht wird, und zwar durch einen von KNA — Ökumenische Information, Nr. 23, 7. Juni 1978, S. 5-9, und Nr. 24, 14. Juni 1978, S. 5-7 publizierten Beitrag: „‚Katholische' Anerkennung der Confessio Augustana aus orthodoxer Sicht". Der Autor, *Athanasios Basdekis*, erinnert daran, daß das Augsburgische Bekenntnis einmal den Mittelpunkt eines orthodox-lutherischen Meinungsaustausches gebildet hat, im 16. Jahrhundert nämlich, als darüber eine ausführliche Korrespondenz zwischen lutherischen Theologen der Tübinger Universität und dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. stattgefunden hatte. Der Patriarch hatte damals kirchentrennende Differenzen festgestellt. Über sie gibt es auch heute noch keine Klärung. Wie kann die Confessio Augustana da „legitime Ausprägung der christlichen Wahrheit", wie „eigenständiger Ausdruck katholischen Glaubens" sein? Eine katholische Anerkennung in diesem Sinne wäre eine Angelegenheit, die über die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Luthertum hinausgreift. Ein Einbeziehen des Gesprächspartners Orthodoxie wäre notwendig — allerdings nicht, um „sozusagen im Rückverfahren einen Text anzuerkennen und als gemeinsame, sprich: nicht kirchentrennende Glaubensgrundlage anzunehmen, was er eben nicht ist" (S. 7). Nach *Basdekis'* „Dafürhalten wäre eine Verständigung und Übereinstimmung in dieser Frage eher möglich, wenn man von einer Anerkennung *des Textes der CA* allein absehen und statt dessen einen gemeinsamen Kommentar ... ausarbeiten würde. Dies auch gerade deshalb, weil zwischen Orthodoxie und EKD in den letzten 20 Jahren intensive theologische Gespräche, auch über Fragen, die von der CA herkommen, stattgefunden haben und vor kurzem beiderseits Einvernehmen zur Aufnahme und Führung eines offiziellen panlutherisch-panorthodoxen theologischen Dialogs erzielt wurde."

Basdekis' Vorstoß beweist die Vielschichtigkeit des gegenwärtigen Dialoggeschehens. Klarheit und Koordination wird nur dann erreichbar sein, wenn gleichzeitig die bewußt oder unbewußt wirksamen Vorstellungen und Modelle von Einheit weiter durchdacht werden. Sind Entwicklungen in dieser Richtung zu erwarten? Verschiedene

Gesprächsbeiträge, die an dieser Stelle nur aufgezählt werden können, lassen darauf hoffen:

Heinrich Tenhumberg, „Einheit der Christen. Fragen und Vorstellungen zur Wiedervereinigung", KNA — Ökumenische Information, Nr. 10, 8. März 1978 und Nr. 11, 15. März 1978;

Harding Meyer, „‚Versöhnte Verschiedenheit'. Fragen und Vorstellungen zur Wiedervereinigung", Nr. 12/13, 22. März 1978;

Lukas Vischer, „Konziliare Gemeinschaft'. Fragen und Vorstellungen zur Wiedervereinigung", Nr. 14, 5. April 1978, Nr. 15, 12. April 1978 und Nr. 16, 19. April 1978;

Christian Oeyen, „Offene Katholizität. Ein altkatholischer Vorschlag für die Einheit", Nr. 17, 26. April 1978 und Nr. 18, 3. Mai 1978;

Erwin Iserloh, „Eine Grundlage für die Einheit? Kirche — Kirchengemeinschaft — Kircheneinheit nach der CA", Nr. 21, 24. Mai 1978 und Nr. 22, 31. März 1978.

Ferner: *Reinhard Frieling*, „Versöhnte Verschiedenheit und/oder korporative Wiedervereinigung. Ein evangelisches Votum zum ökumenischen Dialog über Papstamt und Einheit", Catholica, Heft 4/1977, S. 336-351 und

Joachim Lell, „Bekennen und Bekenntnis. Zur gegenwärtigen ökumenischen Debatte", Der Evangelische Bund, Nr. 2, April/Juni 1978, S. 1 ff.

Dialoggeschehen, Vorstellungen und Modelle von Einheit — ein Datum ist zu nennen, das von ganz anderer Seite her die Dringlichkeit dieser Bemühungen unterstreicht. Oder vielleicht auch ihr Zurückbleiben hinter der tatsächlichen ökumenisch-kirchlichen Situation? Die Kommentatoren der ersten *Begegnung zwischen dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und der Konferenz Europäischer Kirchen* (Chantilly, 10.-13. April 1978) lassen die Frage gelegentlich anklingen. So *Karl Weber*, „Ökumene vor einem Konzil?" in Orientierung, Nr. 8, 30. April 1978, S. 86. „Daß man sich immer erst am Anfang eines Wachstumsprozesses glaubt, die erreichte Gemeinsamkeit zu wenig ernst nimmt und somit die Lösung auf unbestimmte Zeit den Nachfolgern überläßt" (S. 86), motiviert ihn zu der Frage: „Besteht nicht doch die Gefahr, daß man an der Basis der langen ökumenischen Debatten müde wird und praktische Lösungen anstrebt, wo die verschiedenen formulierten Doktrinen weniger Gehalt haben?" (S. 86) Weber wird in dieser Sicht unterstützt von *Daisy de Luze:* „Zu welcher Qualität von Glaubenskonsens müssen wir vorstoßen, um die Einheit zu vertiefen, die schon heute zwischen unseren Kirchen existiert? Kann das Prinzip der Konziliarität auf diesem Weg behilflich sein?" („Zwischen Atlantik und Ural. Europäische Kirchenkonferenz in Chantilly" in Evangelische Kommentare, Heft 5, Mai 1978, S. 281). Dabei hat die Konferenz, wie diese Autoren unterstreichen, das Einheitsthema in den unmittelbaren Zusammenhang mit den politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen an die Christen in Europa gestellt. Der politische Auftrag — Kontext für die Einheitsfrage! Das macht die Einheitsbemühungen dringlicher, aber macht es sie nicht auch komplizierter? Immerhin weist die Herder-Korrespondenz, Heft 5, Mai 1978 (*Hans Georg Koch*, „Ökumenische Europakonferenz in Chantilly", S. 214-216) darauf hin, „daß gerade an diesem Punkt die Sichtweisen konfessionsspezifisch erheblich differieren" und daß „einiges sichtbar wurde von den unterschiedlichen Formen des Weltbezugs, wie sie für Katholizismus und Luthertum als charakteristisch gelten dürfen" (S. 215). Dazu eine zufällige Illustration: Die Aktualisierung der „Zwei-Reiche-Lehre" im Kontext des Sozialismus, wie *Igor Kišš* sie in „Die Zeichen der Zeit, Heft 1/1978 („Fünf Formen der Zwei-Reiche Lehre Luthers. Versuch einer neuen Lösung", S. 1-16) bietet. Für das

sozialistische Osteuropa ist Kiss überzeugt: „Die Zukunft der modernen wissenschaftlich-technischen, säkularen und sozialistischen Gesellschaftsordnung ist auch die Zukunft der Zwei-Reiche-Lehre in der christlichen Theologie, vor allem in der theologischen Ethik" (S. 16).

Zum christlichen Europabild außerdem *F. A. M. Alting von Geusau*, „Die Christen und die europäische Einigung" und *Leo Tindemans*, „Christen wollen Europa in Freiheit und Solidarität", beide in Internationale katholische Zeitschrift, Heft 3, Mai/Juni 1978, S. 193 ff. bzw. 199 ff. sowie

Friedhelm Hengsbach SJ, „Kirche in Europa. Ein Lernziel für deutsche Katholiken", Stimmen der Zeit, Heft 5, Mai 1978, S. 291 - 300.

Ein letztes Thema: Die Evangelisationsproblematik, die nicht nur durch die Aktion „Missionarisches Jahr 1980 — Gemeinsame Evangelisation der evangelischen Landes- und Freikirchen und evangelistischen Werke und Verbände" (dazu epd-Dokumentation, Nr. 13a/78: „Missionarisches Jahr 1980. Ein Positionspapier") gestellt ist. Evangelisation, Verständnis und Krise dieses Begriffs, die Rückgewinnung der missionarischen Struktur der Kirche — das werden auf lange Sicht beherrschende Fragestellungen sein, zu denen das Concilium, Heft 4/April 1978, unter dem Gesamttitel „Evangelisation in der Welt von heute" wichtige Diskussionsbeiträge liefert — u. a.:

Norbert Greinacher / Alois Müller, „Moratorium der Evangelisation?", S. 209-210;

Pheme Perkins, „Der missionarische Charakter der Kirche im Neuen Testament", S. 211 - 214;

Alexandre Ganoczy, „Absolutheitsanspruch: Begründung oder Hindernis der Evangelisation?", S. 221 - 225;

Walter J. Hollenweger, „Ziele der Evangelisation", S. 230 - 234;

Norbert Mette, „Evangelisation und Glaubwürdigkeit der Kirche", S. 239 - 242;

D. Amalorpavadass, „Evangelisation und Kultur", S. 243 - 249;

Tamás Nyíry, „Was bedeutet Evangelisation in staatssozialistischen Ländern?", S. 261 - 264;

Pierre Talec, „Evangelisation und Christenheit in westlichen Ländern", S. 264 - 268.

Diese und ähnliche Stimmen beziehen sich auf eine kirchlich-missionarische Situation, die *Carl J. Hellberg* („Mehr Mut zur Minorität. Impulse für die weltweite Mission der Kirche", Lutherische Monatshefte, Heft 5, Mai 1978, S. 286 - 289) als weltweite Mission aus der Minorität kennzeichnet. *Hellberg* zufolge ginge es für die Kirche „nicht darum, wie schnell sie sich ausbreiten wird, sondern ob sie überleben wird, vielleicht in kleinen Ghetto-Gemeinschaften, isoliert von den Fronten, an denen die wichtigsten menschlichen Probleme einer Gesellschaft ausgefochten werden, in die sie hätten hineingepflanzt werden sollen". Heißt das: die Kirche des Scheiterns anzuklagen? „Zweifellos! Aber dieses Scheitern könnte auch ein Zeichen sein, ein positives Zeichen, daß wir zumindest so weit gekommen sind, daß wir nicht nur unsere Methoden, sondern auch unser Verständnis der Kirche und ihres missionarischen Auftrags neu überdenken müssen" (S. 287).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

„Auf der Suche nach einer feministischen Theologie. Die erste Konsultation christlicher Frauen in Europa", epd-Dokumentation, Nr. 25/1978, 22. Mai 1978.

Wolfgang Beinert, „Die Exzentrität des Papstes. Über die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs in der Kirche", Catholica, Heft 4/1977, S. 305 - 335.

Heinrich Döring, „Das ‚ius divinum' des Petrus-Amtes. Ansätze zu einem gemeinsamen Verständnis", Catholica, Heft 4/1977, S. 273 - 304.

Heinrich Fries, „Im Spiegel der Geschichte. Überlegungen zum Verhältnis Konzil

und Papst", Stimmen der Zeit, Heft 5, Mai 1978, S. 333-342.

Günther Gaßmann, „Ansätze, Entwicklungen und Ergebnisse des theologischen Gesprächs in ‚Faith and Order'", Kerygma und Dogma, Heft 2/1978, S. 143-161.

Theodor Holzdeppe Jørgensen, „Überlegungen zur ‚Konfessionellen Identität' und ‚Kirchengemeinschaft'", Kerygma und Dogma, Heft 2/1978, S. 131-142.

Hans Küng, „Anfragen an die Reformation heute", Reformatio, Nr. 6, Juni 1978, S. 374-393.

Werner Küppers, „Orthodox-altkatholischer Dialog", Internationale Kirchliche Zeitschrift, Heft 1/1978, S. 29-47.

Johannes Meyendorff, „Rom und die Orthodoxie — Autorität oder Wahrheit?", Catholica, Heft 4/1977, S. 352-368.

Geiko Müller-Fahrenholz, „Im Gebet die Lasten tragen helfen. Fürbitten als Testfall ökumenischer Spiritualität", Lutherische Monatshefte, Heft 4, April 1978, S. 200-202.

Walter Müller-Römheld, „Neue ökumenische Impulse", Deutsches Pfarrerblatt, Heft 10, Mai 1978, S. 291-293.

Philip J. Rosato S. J., „Called by God, in the Holy Spirit. Pneumatological Insights into Ecumenism", the ecumenical review, No. 2, April 1978, S. 110-126.

Lukas Vischer, „Wo stehen wir auf dem Wege zum ökumenischen Konsensus?", Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, Nr. 9, 27. April 1978, S. 130-133.

Jan Kardinal Willebrands, „Hoffnung auf die eine Kirche. Aus der Arbeit des römischen Sekretariats zur Förderung der christlichen Einheit", Ökumenische Mitteilungen, Nr. 46, April 1978, S. 3-10.

Neue Bücher

UM DIE EINHEIT DER KIRCHE

Georg Schwaiger (Hrsg.), Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Bd. 31.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. 147 Seiten. Kart. DM 32,—.

Das Verhältnis der Konfessionen wurde über Jahrhunderte durch die Festlegungen des Westfälischen Friedens von 1648 bestimmt. Durchgehend ist seit dieser Zeit die Frage der konfessionellen Zugehörigkeit nicht in das Ermessen des einzelnen gestellt, sondern von obrigkeitlichen Entscheidungen geregelt. Wenngleich dieses nicht das Thema der Publikation ist, fällt dieser Tatbestand dem Leser jedoch fortwährend wie eine schwere historische Hypothek ins Auge. E. Hegel kommt in seinem einleitenden Beitrag über „Das Verhältnis der Konfessionen in Deutschland" zu dem Schluß, „daß Rechtsfragen und juristische Argumente eine große, ja übergroße Rolle im Verhältnis der Konfessionen zueinander spielten" (S. 16). Freilich brachte hier die Aufklärung neue Impulse im Hinblick auf das Problem der Religionsfreiheit, die sich jedoch erst sehr spät im gesetzlichen Bereich auszuwirken begannen, wie die Geschichte der Freikirchen im 19. Jahrhundert nachdrücklich beweist.

Verläßt man den breiten Strom der geschichtlichen Entwicklung, dessen Flußbett mehr die an den Interessen der jeweiligen Obrigkeit als an den Aussagen des Evangeliums orientierte konfessionelle Einheit umfängt, dann findet man hier und da einzelne Rinnsale, die auf andere Möglichkeiten des Miteinander hinweisen. Dazu ist jedoch der Blick ins Detail notwendig, wie

er in dieser Publikation ermöglicht wird. Es ist auffallend, immer wieder auf Spuren zu treffen, die auf die ökumenische Offenheit von Pietismus und Erweckungsbewegung hinweisen. Dies schließt nicht aus, daß offensichtlich die Fragen konfessioneller Gemeinsamkeit mehr von der katholischen Seite ausgehen als von der evangelischen. Freilich sehen die katholischen Bemühungen das eigentliche Problem lediglich im päpstlichen Primat und nicht im Lehramt als solchem. — Die andere politische Entwicklung in der Schweiz zeigt, daß die Fragestellungen daraus andere Akzente gewinnen (A. Lindt).

Kirchliche Polemik und Irenik wären zu einseitig beschrieben, wollte man sie nur im Sinne einer zwischenkirchlichen Problemstellung behandeln. Auch innerhalb der Konfessionen selbst hat es im evangelischen wie im katholischen Bereich nicht an Auseinandersetzungen zwischen Kirchenparteiungen gefehlt.

Indem das Buch früh-ökumenischen Begegnungen, Bewertungen und Erfahrungen nachspürt, kann es seine Relevanz für die Gegenwart erweisen, weil wir die gegenwärtigen Erfahrungen und Vorbehalte auf dem Hintergrund ihrer geschichtlichen Entwicklungen verstehen lernen.

Karl Heinz Voigt

Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Festgabe zum 70. Geburtstag von Peter Meinhold. Herausgegeben von Lorenz Hein. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 85, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte.) Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1977. 513 Seiten. Leinwand DM 68,—.

Diese erstaunlich umfang- wie inhaltsreiche Festschrift für den früheren Kieler Kirchen- und Dogmenhistoriker und jetzigen Leiter des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz, Prof. Peter Meinhold, anläßlich seines 70. Geburtstages am 20. September 1977 spiegelt sowohl in der Thematik ihrer 40 Beiträge wie in der Zusammensetzung und Herkunft ihrer Autoren die vielfältigen Auswirkungen der wissenschaftlichen Lebensarbeit des Jubilars wider. Peter Meinhold hat zwar nie zu denen gehört, deren Name im ökumenischen Tagesgeschehen bekannt war. Durch seine umfassende literarische Tätigkeit — 321 Titel am Ende des Bandes beweisen es — hat er jedoch der Verständigung zwischen den Kirchen, insbesondere auch mit dem römischen Katholizismus und der Orthodoxie, einen unschätzbaren Dienst geleistet, der ihm einen bleibenden Platz in der Ökumene sichert. Die Fülle dankbarer Stimmen aus vielen Ländern und Konfessionen hat in dieser Festschrift ihr Echo gefunden.

Auf Einzelheiten einzugehen verbietet der Raum. Sechs Kapitel ordnen und verklammern die in ihrer fachlichen und thematischen Mannigfaltigkeit weit verzweigten Beiträge. Kirchengeschichtliche Forschung und dogmatische Sachfragen kommen dabei ebenso zu ihrem Recht wie die aktuelle Problematik kirchlichen Lebens in der Gegenwart.

Mit dem Gruß an den Jubilar auch in dieser Zeitschrift verbindet sich der Dank an die Mitarbeiter und insbesondere den Herausgeber für diesen reichhaltigen Band, auf den man bei vielen Gelegenheiten mit Gewinn zurückgreifen kann. Kg.

BILANZ DER ÖKUMENE

Richard Boeckler (Hrsg.), Welche Ökumene meinen wir? Eine Bilanz der Ökumene seit Nairobi. (Beiheft 32 zur Ökumenischen Rundschau.) Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1978. 120 Seiten. Brosch. DM 15,80, für Bezieher der ÖR DM 13,80.

Das neue Beiheft zur ÖR stellt eine Art Zwischenbericht zwischen den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates dar. Die gegenwärtig herrschenden Tendenzen

und Strömungen im zwischenkirchlichen Gespräch werden gesichtet, bewertet und auf ihre künftige Bedeutsamkeit befragt. Eine Bilanz der ÖRK-Initiativen seit Nairobi zieht der *Herausgeber* („Wo steht der Ökumenische Rat der Kirchen?"). *J. Brosseder* zeigt die Schwierigkeiten und trotz allem hoffnungsvollen Ansätze des „Ökumenismus in der römisch-katholischen Kirche" an Hand des Beispiels Bundesrepublik. Neue ökumenische Probleme werfen die sog. „transkonfessionellen Bewegungen" auf, die zwar kritisch gegen alle bestehenden Kirchentümer eingestellt sind, aber selber durchaus ekklesiale Merkmale aufweisen. *H. Meyer* untersucht in seinem Beitrag die evangelikale Bewegung, die aktionsorientierten christlichen Gruppen und die charismatischen Bewegungen daraufhin, ob sie „Hoffnung oder Gefahr" für die Ökumene darstellen. „Kirchen und Gruppen in der Ökumene am Ort" sind das Thema von O. *Schulz*, der interessante Vorschläge für die Belebung der Kontakte macht.

Während die bisher genannten Aufsätze ihren Schwerpunkt im Referat der Fakten haben, befassen sich die beiden letzten Beiträge mit theologischen Fragestellungen. *R. Frieling* („Welche Einheit wollen wir?") plädiert für die beherzte Erörterung der fundamentalen Probleme (Glaubensbegriff, Wahrheitenhierarchie, Dogmenverständnis) zwischen den Konfessionen, da erst deren Lösung die Kirchen in den traditionellen Kontroversen weiterbringen würde. Einer der beachtenswertesten Artikel ist die Analyse von *P. Lengsfeld* („Konziliarität — Illusion oder Ziel für eine universale Christengemeinschaft?"), die einem die Debatte mehr und mehr beherrschenden Begriff gilt. Der Grundton des Buches ist gedämpfter Pessimismus — Pessimismus auf Grund der resignativen Stagnation; doch wird er moderiert durch die nicht bestreitbaren, wenn auch sehr langsamen Aufbrüche, die nach wie vor zu registrieren sind. Die Materialien, die verarbeitet werden, sowie die Anregungen der Verfasser machen es zu einem vorzüglichen Arbeitsinstrument für alle ökumenischen Arbeitsgemeinschaften, für die Pfarrer nicht minder wie für jeden dialogbereiten Christen — und wer müßte dies nicht heute sein?

Wolfgang Beinert

KIRCHENKUNDE

Oswald Eggenberger, Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Ein Handbuch. Zweite, überarbeitete Auflage. Theologischer Verlag, Zürich 1978. 217 Seiten. DM 25,—.

Die erste Auflage (1969) ist in dieser Zeitschrift ausführlich angezeigt worden (vgl. ÖR 1/1970 S. 121 f.). Die jetzt vorgelegte zweite Auflage weist erhebliche Ergänzungen und Verbesserungen auf. Über 30 Artikel sind neu hinzugekommen, 10 Gemeinden wurden herausgenommen und nur noch namentlich erwähnt, da sie mehr oder weniger von der Bildfläche verschwunden sind. Ausführliche Register erleichtern die Orientierung. Fachbegriffe werden in einem besonderen Anhang erklärt.

So steht dieses bewährte Nachschlagebuch nunmehr erneut zur Verfügung, das prägnante und verläßliche Angaben über Kirchen, Sondergruppen und religiöse Vereinigungen in Deutschland und in der Schweiz vermittelt. Nicht nur Pfarrern, sondern auch kirchlichen Mitarbeitern und überhaupt jedem religiös Interessierten bietet es sich als äußerst nützliches und hilfreiches Arbeitsinstrument an, das in dieser konzentrierten und zugleich erschöpfenden Form kaum seinesgleichen haben dürfte. Geringfügige, bei einem solchen Unternehmen fast unvermeidbare Korrekturen fallen gegenüber dem hohen Informationswert nur unwesentlich ins Gewicht. Kg.

Horst Reller (Hrsg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften. Freikirchen, Sondergemeinschaften — Sekten, Weltanschauungsgemeinschaften — Neureligionen. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn,

Gütersloh 1978. 764 Seiten. Gebunden DM 64,—.

Das umfangreiche Buch hat zwei Schwerpunkte: „Was eine Gemeinschaft glaubt, verkündigt und tut, soll zur Sprache kommen" und „Die angebotenen Stellungnahmen ... stellen Denkanstöße und Anregungen dar" (S. 10) ohne kirchenrechtlichen Charakter. Das ganze Buch ist eine Weiterentwicklung der früheren Loseblattsammlung, die vom Arbeitskreis „Freikirchen und Sekten" (seit 1977 Arbeitskreis „Religiöse Gemeinschaften") im Auftrage der VELKD herausgegeben wurde. Deren Ziel war es, auf dem Hintergrund einer soliden Information dem lutherischen Pfarrer Entscheidungshilfen in Fragen des Übertritts (bes. Taufe), der Trauung, Bestattung und Gewährung von kirchlichen Räumen zu geben.

Das Handbuch informiert sachlich und übersichtlich über 10 Freikirchen (zwei Pfingstgemeinschaften sind zusammengefaßt), 6 Sondergemeinschaften (lt. Erläuterung S. 13: „Gruppen mit verbreiteter Doppelmitgliedschaft innerhalb der evangelischen Landeskirchen"), 21 Sekten (= „Gemeinschaften, die mit christlichen Überlieferungen außerbiblische Wahrheitsquellen verbinden"), 6 Weltanschauungen (= „Neuzeitliche Weltdeutungssysteme mit religiösen Funktionen"), 3 außereuropäische neue Religionsgemeinschaften (Kimbanguisten, Kitawala und Umbanda) sowie über die vier hierzulande als „Jugendreligionen" bekannten Gemeinschaften.

An dieser Mischung entsteht das erste Ärgernis. Zwar wird betont, man bediene „sich in seinem Titel des neutralen Begriffs ‚Religiöse Gemeinschaften'", und der Herausgeber ist sich auch bewußt, daß „dieser Begriff grundsätzlich auch die großen, alten Religionsgemeinschaften" einschließe —, doch wird aus dieser Erkenntnis weder eine Konsequenz gezogen (es fehlen also Darstellungen und Stellungnahmen zur römisch-katholischen Kirche, zur alt-katholischen Kirche, zu den orthodoxen Kirchen, aber auch Freikirchen wie SELK und Brüder-Unität) noch eine einleuchtende Erklärung gegeben. Der gute Wille, auf freikirchlichen Einspruch den Arbeitskreis umzubenennen (1977), wird dadurch in Frage gestellt, daß wiederum (bestimmte) Freikirchen mit allerlei unchristlichen Sekten und fragwürdigen Gemeinschaften zwischen zwei Buchdeckel zusammengepreßt werden. Daß dabei die Adventisten direkt bei den Sekten vereinnahmt werden, ist mehr als ärgerlich angesichts der ihnen bescheinigten Offenheit gegenüber den christlichen Kirchen und geradezu peinlich im Blick auf ihre (Gast-)Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat Berlin (West) und in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR. Auch die Kimbanguistische Kirche wird optisch in eine Reihe mit synkretistischen Gemeinschaften gestellt.

Geradezu unökumenisch (im Blick auf die Freikirchen) wird das Buch in seinen Stellungnahmen. Selbstverständlich bleibt es einer Kirche überlassen, wie sie andere Kirchen einordnet und sie beurteilt. Auch die (öfter zitierten) kirchlichen Ordnungen sind Sache der das Buch autorisierenden VELKD. Aber die Ausdrucksweise läßt leider erkennen, daß die im Informationsteil gebotene Darstellung entweder nicht verstanden oder bewußt — und dann irreführend — ignoriert wird. Z. B. unter Punkt 12 der Stellungnahmen (Gastrecht in lutherischen Kirchenräumen): Baptisten sind wohl Kaufleute mit „Veranstaltungen, die der Werbung dienen" (S. 45); Freie Brüderkreise sind fromme Vereine mit „Versammlungen, die der Gewinnung von neuen Mitgliedern dienen" (S. 95); EmK- und Freie evangelische Gemeinden betreiben „Evangelisation" (S. 83); Gastrecht für Mennoniten ist „unbedenklich" (S. 105 — aber es sind Täufergemeinden! S. 95 f.) und für die Heilsarmee zwar möglich, aber „oft untunlich" (S. 115); bei den Adventisten wird das Gastrecht abhängig gemacht, ob sie ein „positives Verhältnis

der evangelisch-lutherischen Kirche gegenüber" entwickeln. Ähnliche Unterschiede findet man bei Punkt 5 — Fragen der Trauung und hinsichtlich des Sprachgebrauchs „Wiedertaufe" und „Gläubigentaufe".

Schade, daß diese und manche anderen Mängel (z. B. die vielen Druckfehler; das Fehlen der Nazarener; die behauptete Mitgliedschaft der EmK in der Evangelischen Allianz; die fehlende Zuordnung der Christengemeinden-Elim zu den Pfingstgemeinschaften sehr zaghafte und zum Teil fragwürdige Beurteilungen zum Thema Doppelmitgliedschaft von Lutheranern bei Spiritisten, Anthroposophen, Christlicher Wissenschaft u. a.) den informativen Wert zwar nicht in Frage stellen, aber in unnötiger Weise verdunkeln. Heinz Szobries

Friedrich-Wilhelm Fernau, Zwischen Konstantinopel und Moskau. Orthodoxe Kirchenpolitik im Nahen Osten 1967-75. Leske Verlag + Budrich, Opladen 1976. 160 Seiten. Leinen mit Schutzumschlag DM 24,80.

Im Anschluß an sein früheres Buch „Patriarchen am Goldenen Horn" legt Verf. in der vorliegenden Studie die Ergebnisse seiner „Nachforschungen" zur Frage orthodoxer Kirchenpolitik im Nahen Osten für den Zeitabschnitt von 1967 bis 1975 vor. Gegliedert in fünf Teile geht die Studie auf die Vorgänge ein, die sich in der Berichtszeit im Ökumenischen Patriarchat und in den Kirchen von Griechenland, Zypern und der Sowjetunion abgespielt haben. Einige Dokumente sind als Anhang beigefügt. Allein die Tatsache, daß sich in der Zeit zwischen 1967 und 1975 in mehreren orthodoxen Kirchen ein „Führungswechsel" vollzieht (Konstantinopel, Alexandria, Antiochia, Moskau, Bulgarien, Zypern, Athen), daß im Mittelmeerraum Ereignisse stattfinden, wie etwa Militärrevolution in Griechenland, Zypernkonflikt und Sechstage-Krieg im Vorderen Orient, die für die kirchliche Entwicklung eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben, und daß dazu noch innerkirchliche und ökumenische Ereignisse wie etwa die Proklamation der Autokephalie für die orthodoxe Kirche in Amerika, der Besuch Papst Paul VI. im Phanar und die Vorbereitungen für die Heilige und Große Synode der Orthodoxie, all dies genügt, um die vorliegende Studie dem Leser wärmstens zu empfehlen. Das dargebotene Material und die Informationen gehen so ins Detail und die Darlegung der Fakten geschieht in einer so flüssigen Art, daß die Studie auch für den Fachmann von Bereicherung sein kann. Gerade aber die Fülle der Informationen und Fakten macht ihre Nachprüfung unmöglich. Dies um so mehr, weil — wie auch der Verf. selbst ausdrücklich betont — ein großer Teil der Informationen auf persönliche Gespräche des Verf. mit zum Teil hohen Persönlichkeiten des kirchlichen und politischen Lebens und auf Presseberichte zurückgeht, so daß ein Urteil über ihre Richtigkeit dem einzelnen überlassen werden muß. Athanasios Basdekis

Rafael J. Kleiner, Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten — wie sie wirken. Verlag Styria, Graz 1976. 278 Seiten. Kart. DM 36,—.

„Pfingsten läßt sich nie mehr ungeschehen machen" — unter diesem Leitwort schildert das vorliegende Werk den Aufbruch der Spontangruppen und Basisgemeinden in der nachkonziliaren Kirche. Tatsächlich handelt es sich dabei um eines der erstaunlichsten Phänomene im neuzeitlichen Christentum ganz allgemein und vor allem im römischen Katholizismus. Der Zusammenhang mit dem Konzil Johannes' XXIII. und den übrigen durch das Konzil ausgelösten Bewegungen auf den verschiedenen Niveaus des kirchlichen Lebens liegt auf der Hand, wobei es sich sehr oft — aber keineswegs überall — um Kontestation und Widerstand gegenüber den Bemühungen der Amtskirche handelt. Hinter der Deutung, welche K. den in aller Welt zu beobachten-

den Aufbrüchen gibt, steht die Überzeugung, daß hierin — eindeutiger als in den Maßnahmen der Hierarchie mit Einschluß des Konzils — das Walten des Geistes zu spüren ist. Die Basisgemeinden sind ihm „Signale für eine mögliche Gestalt von Christengemeinden von morgen ... Denn Kirche wird das sein, was wir aus ihr machen, wenn wir uns dabei vom Geist Gottes treiben lassen, der ... uns in die Welt hinaustreibt und davor bewahrt, die Kirche zum Selbstzweck zu machen" (12). Demgemäß bietet das 1. Kapitel ein ungewöhnlich reiches Panorama der „kommunitären Bewegungen" und deren Verschiedenheit in den mannigfachen Bereichen der Weltkirche. Besonderes Interesse verdient Kapitel 2, in welchem „auf dem Hintergrund des sich vollziehenden Gestaltwandels des italienischen Katholizismus... die Basisgemeinden als Alternativen zur gegenwärtig noch vorherrschenden Sozialform der Kirche Italiens" gezeichnet werden. Der Situation in der Diözese Rom ist mit Recht ein eigenes Kapitel (Kap. 3) gewidmet; es geht um nichts Geringeres als um die Erstellung einer „konkreten Fallstudie", an der „Werden und Wirken, Motive und Ziele, Licht und Schatten" der Spontangruppen greifbar werden sollen. Der Auswertung der in Rom erhobenen Daten ist das nächste Kapitel gewidmet. Das Buch schließt mit zwei Kapiteln, in denen eine „theologische Analyse der Fakten" (Kap. 5) und die „pastoralen Imperative für die kirchliche Praxis" (Kap. 6) behandelt werden.

Kleiner war nicht unvorbereitet an sein schwieriges und delikates Thema herangegangen. Als Seelsorger in Salzburg (seit 1960), als Mitarbeiter der Synode 1968, bei der er die I. Kommission („Gemeinde") moderierte, sodann als Professor für Praktische Theologie und Pastoralliturgie (seit 1972) und auf Informationsreisen nach USA (1973) und Paris (1974), als Mitarbeiter des „Consilium de Laicis" der römischen Kurie und im „Centro di documentazione pastorale" des römischen Vikariats hatte er überreiche Gelegenheit, sich seine weitgestreuten Informationen „vor Ort" zu beschaffen; daß er auch Mühe der Aufarbeitung der immensen Flut von einschlägigen Publikationen nicht gescheut hat, bezeugen die zahllosen Anmerkungen (255 - 278).

Daß die „Amtskirche" lange Zeit dem Aufbruch und oftmals verwirrenden Gebaren der „Basisgruppen" mit sichtlicher Skepsis gegenübergestanden ist, braucht nicht bestritten zu werden. Um so wichtiger ist, daß die Römische Bischofssynode 1974 und, von ihr ermutigt, Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" vom 1. 1. 1976 sich betont positiv zur Rolle dieser Spontangruppen geäußert hat. Darauf hatte K. bereits in einem zum Verständnis seines vorliegenden Buches sehr hilfreichen Artikel über „Die IV. Römische Bischofssynode zum Thema ‚Basisgruppen'" (TheolPraktQS 123 [1975] 40 - 49) hingewiesen. Besonders aufschlußreich ist darin der Hinweis auf den einschlägigen Fragebogen, den die Bischöfe 1973 im Blick auf die geplante Synode erhalten hatten (ebd. 40). Desgleichen schildert K. dort die erstaunliche Aufgeschlossenheit, mit der die Synode selbst das Thema der Basisgruppen diskutierte. Um so enttäuschter zeigt er sich über die Weise, wie Paul VI. in seinem Schlußwort den aufgebrochenen Elan, zumal der Lateinamerikaner, in die Schranken wies (ebd. 47). Der engagierte Leser fragt sich aber, ob K. den Text der Papstrede nicht überzieht, wenn er von „ungewöhnlich scharfen Worten" redet. Heinrich Bacht SJ

Werner Hoerschelmann, Christliche Gurus. Darstellung von Selbstverständnis und Funktion indigenen Christseins durch unabhängige, charismatisch geführte Gruppen in Südindien. Mit einem Vorwort von Bischof Lesslie Newbigin. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 12) Peter Lang,

Frankfurt/Main — Bern 1977. 589 Seiten. Brosch. DM 79,—.

Seit langem sind afrikanische unabhängige Kirchen durch Publikationen bei uns bekanntgeworden. Nun liegt endlich eine wissenschaftliche Untersuchung — eine Erlanger Dissertation von 1976 — über ähnliche Erscheinungen auf dem indischen Subkontinent vor, die zwar nicht gleich stark in die Öffentlichkeit treten, aber für die Frage der einheimischen („indigenen") Ausprägung christlichen Lebens in Indien von ebenbürtiger Bedeutung sein könnte.

Der Verfasser beschränkte sich auf 20 zeitgenössische Gruppen in zwei Kernbereichen christlicher Missionstätigkeit in Tamil Nadu. Die Skizzierung von vier Bewegungen aus dem 19. und beginnenden 20. Jahrhundert zeigt daneben, daß das Phänomen prinzipiell nicht neu ist. Für alle wurde methodisch zur besseren Vergleichbarkeit derselbe Darstellungsrahmen angewandt und unter Assistenz indischer Mitarbeiter reichhaltiges und vielseitiges, soziologisch, religionspsychologisch und kirchengeschichtlich interessantes Material zusammengetragen und ausgewertet.

Jedes untersuchte Beispiel stellt zwar einen Typ für sich dar, doch es kristallisiert sich deutlich genug das gemeinsame charakteristisch-indisch „Indigene" aller Gruppen heraus: die kraftvolle Führung durch einen Guru, der Mittler zu Gott ist — ein „integriertes und integrierendes" Element des Hinduismus, wie heute in der religionswissenschaftlichen Forschung immer mehr erkannt wird. Solch ein „christlicher Guru" ist antidoktrinär, aber erwartet völlige Auslieferung an sich selbst und hält dies auch gegen theologische und organisatorische Ansprüche des Pfingstlertums in Indien durch, mit dem er sonst vieles Gemeinsame hat.

Persönliche Vollmacht und Kraftbesitz werden weithin im Sinne der Volksreligiosität des Hinduismus als verfügbare Gotteskraft („shakti") verstanden, die Karmaidee wird von dem Gebot der spirituellen Selbstvervollkommnung rezipiert, und hinter allem verbirgt sich ein rechtfertigungstheologisch zweifelhaftes Sicherheitsstreben. Das Motiv der Unabhängigkeit der christlichen „Guru-Gruppe" von den institutionellen Kirchen liegt demgemäß weder in sozial-revolutionären Ideen noch in einem gesteigerten Nationalismus noch in gewollter und betonter („synkretistischer") Angleichung an indische Religionen, sondern in der zutiefst religiösen Überzeugung des Guru, unmittelbaren Zugang zum Himmel zu haben. Das „Einheimische" bei diesen Gruppen ist also unreflektiert, und gerade darin liegt ihre Stärke.

Es kennzeichnet das vorbildliche Eingehen des Verfassers in die indische Situation, daß er hier weder abbricht noch sich von seinen empirischen Untersuchungen zu voreiligen Schlüssen und Ratschlägen für die Kirchen Indiens hinreißen läßt. Er gibt die Aufgabe an die indischen Theologen weiter, jedoch nicht ohne im letzten Kapitel die Problemkreise zu umreißen, in denen er sich weitere Erhellung durch sie erhofft: Inwieweit ist die Intensität des Meister-Jünger-Verhältnisses aus der indischen Volkspsyche zu erklären? Sollte sich eine „einheimische" christliche Theologie in Indien an hinduistischer Volksfrömmigkeit oder an den philosophischen Systemen des Hinduismus orientieren? Wie würden hier eine Reihe von Verhältnisbestimmungen ausfallen, nämlich zwischen Rechtfertigung im Glauben und persönlichem Machterweis Christi, zwischen christlicher Demut und der hinduistischen „tapas" (Askese), zwischen „charismatischem" und „hierarchischem" Amt, zwischen Wahrheit als reiner Lehre und als Begegnung, zwischen Christus, *dem* Guru und dem Seelsorger- (oder auch Supermann-) Guru, zwischen leiblosen Geistern und dem Heiligen Geist, zwischen Kirche als Institution und als Gemeinschaft von Basisgruppen? Und: Sollte die eschatologische Besinnung in Indien nicht endlich die Frage der Reinkarnation ernstnehmen?

Für die religiöse Szene in Deutschland birgt nicht nur die sehr ausführliche Darstellung des eine extreme Position einnehmenden Guru Paulaseer Lawrie hochinteressanten Stoff, sondern es werden auch am Schluß des Buches allgemeine Erwägungen über die Chance und die Herausforderung der „geistlichen Massenflucht in die Arme indischer Charismatiker" aus dem Abendland aufgrund des Dargelegten angestellt.

Nach allem Gesagten sollte kein Zweifel bestehen: An dieser gediegenen Arbeit kann man schwer vorübergehen, sei man nun stärker religionswissenschaftlich oder missionstheologisch, indologisch oder praktisch-theologisch, kirchengeschichtlich, frömmigkeitskundlich oder ökumenisch interessiert. Die Fülle des aufschlußreichen, ja stellenweise brisanten Materials, das uns hier in die Hand gegeben wird, wartet auf Kenntnisnahme und Auswertung in vielfacher Richtung. Ein Register wäre für die bessere Auswertung der Fülle des weiterführenden Materials, das uns hier in die Hand gegeben wird, sehr wünschenswert.

Hugald Grafe

THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Horst Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977. 191 Seiten. Brosch. DM 28,50, für Mitgl. DM 19,—.

Zur Würdigung dieses Buches über eine Theologie der Religionen könnte man ein bekanntes Wort variieren und anwenden: An die „Theologen unter ihren Verächtern". Die Verächter der Religion und der Religionen beherrschten lange Zeit vor allem im Bereich der evangelischen Theologie unter dem mächtigen Einfluß von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer die Szene. Inzwischen ist ein erkennbarer Wandel eingetreten; zunächst bedingt durch Erfahrungen in den sogenannten Missionsgebieten, die mit diesem theologischen Konzept ihre konkrete Aufgabe nicht erfüllen konnten. Dieser Praxis korrespondiert mehr und mehr eine theologische Reflexion, die sich von der ausschließlich negativen Sicht der Religion — diese ist im Grunde ihr Unwesen — abwendet. Diese neue Orientierung hat daran erinnert, daß nicht nur das Wort von der Torheit und dem Ärgernis des Kreuzes im Neuen Testament steht, sondern auch das Wort vom Logos, durch den alles geworden ist, das Wort von Christus als Haupt und Ziel der Schöpfung und nicht zuletzt das Modell der Areopagrede. Bürkles Buch zeichnet die Schritte dieses Weges innerhalb der evangelischen Theologie nach und bestimmt ihn als Weg von der Dialektik zum Dialog des christlichen Glaubens mit den Religionen.

Eingehend behandelt der Verfasser die Versuche zu einer Theologie der Religionen im katholischen Bereich, die im Zweiten Vatikanum wirksam wurden und seitdem eine weitere Entwicklung genommen haben.

Die bisherigen Versuche zu einer Theologie der Religionen, vor allem auch im Bereich katholischer Theologie, haben zwar wichtige formale Prinzipien aufgestellt und hilfreiche Perspektiven gezeigt. Doch das genügt nicht. Die Probe aufs Exempel muß am konkreten Modell, an konkreten Religionen gemacht werden. Dies kann nur ein Theologe leisten, der nicht nur Prinzipien entwickelt, sondern sich als Kenner der Religionen ausweist, wobei die Kenntnis nicht nur aus Büchern stammen darf.

Die in der Person und im Werk von Horst Bürkle gegebene Synthese gibt seinem Buch die besondere Qualität. Es werden Paradigmen des theologischen Gesprächs geboten mit dem Hinduismus, dem Buddhismus und den Stammesreligionen Afrikas. Das Gespräch verläuft keineswegs nur nach dem Schema: Frage — Antwort, Verheißung — Erfüllung, Teil — Ganzes, sondern in der Weise, daß durch die Begegnung mit den Religionen „vergessene Faktoren unserer eigenen Christentumsgeschichte" sich melden, die in einem euro-

päisch vermittelten Christentum oft zu kurz kamen.

Das Buch schließt mit dem Vorschlag zu einer neuen Fassung des mißverständlichen Begriffs von der „Absolutheit des Christentums". Bürkle schlägt die Formulierung vor: Das Universale des Christentums als die Kraft, die das Ganze einer jeweils möglichen Erfahrung von Wirklichkeit zu umfassen vermag. Was von außen gesehen wie Synkretismus erscheint, ist in Wirklichkeit die Entfaltung der universalen, katholischen Dimension der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung.

Bürkles Buch ist auch ein schönes Zeugnis ökumenischer Theologie. Als Einführung in eine sehr wichtige und höchst aktuelle Thematik ist es nachdrücklich zu empfehlen.

Heinrich Fries

MISSION

Jörg Müller, Uppsala II. Erneuerung in der Mission. Eine redaktionsgeschichtliche Studie und Dokumentation zu Sektion II der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 1968. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 10.) Peter Lang, Frankfurt / Herbert Lang, Bern 1977. 381 Seiten. Brosch. DM 69,—.

Nach einer Einführung in das geistige und geistliche Gefälle der Vollversammlung in Uppsala stellt Jörg Müller die Vorarbeiten für Sektion II dar und vergleicht die einzelnen Stadien des Entwurfs. Dabei wird deutlich, welche Rolle Übersetzungen spielen und wie eine Übertragung in eine andere Sprache zugleich eine eigene theologische Aussage wird, die den Originaltext weiterführt. Mancher Verfasser wird sich in der Übersetzung mißverstanden fühlen; doch bedeutet das Studium eigener Sätze in einer anderen Sprache auch Anregung und Hilfe.

Im dritten Teil wird das Geschehen in Uppsala dokumentiert: die Einführung in den Sektionsentwurf, die Verhandlung und der Sektionsbericht. Das abschließende Kapitel stellt die Interpretationen des Textes von Uppsala und die sich daraus ergebenden Konfrontationen dar. Die gängigen und einander ausschließenden Bezeichnungen (wie Horizontalisten — Vertikalisten) werden von Müller hinterfragt. Er versucht deutlich zu machen, wie trotz unterschiedlicher Akzentuierung in der Diskussion um das rechte Missionsverständnis vier Aussagen von allen betont und als unaufgebbar bezeichnet werden: „Bekehrung muß eine ethische und soziale Bestimmung haben; sämtliche Strukturen der Kirche sind im Blick auf den missionarischen Auftrag zu überprüfen; Mission steht und fällt mit der biblischen Grundlage; und die Aufgabe der Mission kann nur in ökumenischer Zusammenarbeit angegangen werden" (S. 147).

Die Geschichte der Vorarbeiten zu Sektion II von Uppsala und die Geschichte der Interpretationen des zum Studium empfohlenen Textes sind ein wichtiger und anregender Beitrag zur theologischen Diskussion zehn Jahre nach Uppsala. Es lohnt sich, auf den Text und auf die Menschen einzugehen, die sich mit dem biblischen Auftrag zur Mission befassen. Man findet dabei von der immer wahren dogmatischen Aussage zum erzählenden Zeugnis, das andere Menschen zur Nachfolge Jesu einlädt.

Im Anhang werden auf 230 Seiten die 32 wichtigsten Dokumente chronologisch zusammengestellt. Damit wird das vorliegende Buch zu einem Studiendokument, das — auch in Teilen — in Gruppen und Arbeitskreisen gelesen werden sollte. So können die Anregungen, die bei ökumenischen Treffen zusammengetragen werden, in die Alltagsarbeit einbezogen werden, damit die christliche Gemeinde missionarische Gemeinde werde. Jörg Schnellbach

Johannes Triebel, Bekehrung als Ziel der missionarischen Verkündigung. Die Theologie Walter Freytags und das ökumeni-

sche Gespräch. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1976. 360 Seiten. Paperback DM 28,—.

Es geht zunächst um die Missionstheologie von Walter Freytag (1. Teil), als deren inhaltliche Mitte der Verf. das theologische Verständnis von Bekehrung darstellt. „Nichts kann im biblischen Sinne Mission genannt werden, das ... nicht auf Bekehrung und Taufe abzielt", so W. Freytag selber. Von diesem Schnittpunkt her läßt sich in der Tat die gesamte Theologie Freytags aufrollen. Der Verf. tut das mit Sachkenntnis und Einfühlungsvermögen. Er hat sich durch das diffuse Erbe an Freytagschen Schriften hindurchgearbeitet und dabei den roten Faden nicht verloren, der in den verschiedenen „Aufdröselungen" des Komplexes „missionarische Verkündigung" besteht. An diesem Faden lassen sich aufreihen die Fragen nach der Begründung von Mission, nach ihrer Trägerschaft, nach ihrem Gegenüber, nach ihrem Ziel. Und eben der Knotenpunkt, auf den alles zuläuft, ist die Bekehrung, deren komplexes Verständnis bei Freytag, einschließlich des Schlüsselbegriffs „Gewissen", klar dargestellt wird.

Die Darstellung des Themas „Bekehrung" kommt jedoch hier nicht zu ihrem Ende. Der Verf. geht im 2. Teil der neueren Diskussion des Bekehrungsverständnisses in der Ökumene nach. Wiederum durchforstet er vielfältiges Material: die Arbeitsergebnisse der gemeinsamen Studienabteilung des ÖRK und IMR unter den Stichworten Präsenz, Verkündigung, Dialog; die Veröffentlichungen im Zusammenhang mit der Studie der Kommission für Weltmission und Evangelisation mit dem Schwerpunkt auf Bekehrung und Dienst; das ökumenische Studienprogramm „Kirchen in Mission". Dabei versucht er einen Konsensus herauszukristallisieren und den Beitrag der Theologie Freytags zu evaluieren. Dies führt allerdings zu einem kritischen Fazit: An Walter Freytag wird deutlich, „daß eine Theologie der Bekehrung im Wort vom Kreuz ihren Mittelpunkt haben muß ... Weil diese Glaubensaussage in der ökumenischen Diskussion kaum erwähnt und berücksichtigt wurde, konnte auch nicht von der Bekehrung gesprochen werden. Das fehlende Interesse an diesem Thema liegt im theologischen Ansatz begründet" (S. 220 f.).

So hilfreich die Sichtung des umfangreichen Materials und die Bearbeitung des missionstheologischen Zentralthemas Bekehrung durch Triebel ist, seiner Evaluierung kann ich nur mit Einschränkungen folgen. Das liegt m. E. vor allem daran, daß zwei Teile der Bekehrungsdiskussion zusammengefügt wurden, die so nicht zusammengehören. Die schwache biographische Brücke der Mitarbeit von Walter Freytag in den frühen Phasen der ökumenischen Studienarbeit reicht nicht aus, um eine inhaltlich fundierte und methodisch saubere Beziehung zwischen seinem Bekehrungsverständnis und der ökumenischen Diskussion von Bekehrung herzustellen.

Paul Löffler

LATEINAMERIKA

Hans-Jürgen Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. 1302 Seiten, mit 7 Abbildungen und 2 Karten im Text sowie einer Faltkarte. Leinen DM 158,—.

Dies ist ein in vielerlei Hinsicht bemerkenswertes Buch. Es entstand aus der Begegnung des Autors mit Lateinamerika (LA), das er zunächst als Exportkaufmann in El Salvador und dann als Dozent für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien in Sao Leopoldo kennenlernte. Man spürt ihm ab, daß nicht nur das Interesse des Historikers, die Kenntnis des Altamerikanisten und das Engagement des Theologen die Feder führen, sondern ein Lehrer aus Leidenschaft seine Studenten und Leser in das

Abenteuer der Entdeckung und Deutung des sechsten Kontinents mit hineinnimmt. Weg und Wirkung des Evangeliums in der Geschichte von Kirche und Gesellschaft Lateinamerikas will er verfolgen. Dazu muß er einen Zeitraum von fast 500 Jahren von der Eroberung und Missionierung durch Spanier und Portugiesen bis zur Konfrontation von Kirche und Christen mit den revolutionären Prozessen der Gegenwart abhandeln, einen ausgedehnten Kontinent von Mexiko bis Chile, von den Andenländern bis zu den Antillen abschreiten und neben der römisch-katholischen Kirche eine Vielzahl von protestantischen Denominationen, die als Einwandererkirchen, aus der angelsächsischen Missionsarbeit, als Ausländergemeinden oder unter Einwirkungen von außen als Pfingstkirchen am ehesten als autochthone Gestalten des christlichen Glaubens in ihren Ländern entstanden sind, einbeziehen. Hier muß er der Tatsache Rechnung tragen, daß heute quer durch die Denominationen und Kirchen ökumenische Gruppierungen mit ihrer verschiedenen sozialpolitischen und theologischen Orientierung Gewicht gewinnen.

Der Autor bewältigt die selbstgestellte Aufgabe und die immense Fülle der spanisch- und portugiesischsprachigen, englischen und deutschen Literatur und eine Fülle von ihm gesammelten Materials dadurch, daß er Hauptlinien einer Christentumsgeschichte der Länder im Längsschnitt bietet und Hauptprobleme einer Wirkungsgeschichte in länder- und fächerübergreifenden Querschnitten oder Fallstudien zusammenfaßt.

Nach einer kurzen Skizze der völkischen, kulturellen und religiösen Ausgangslage folgt die Darstellung der Entwicklung des lateinamerikanischen Christentums als Kolonialkirche und Missionskirche (Kap. 2). Das Scheitern der Mission in diesem Versuch, „das Unvereinbare zu vereinen", wird am Fall der jesuitischen Reduktionen in Paraguay nachgewiesen. Die lateinamerikanische Christenheit gerät durch Aufklärung und Unabhängigkeit in die Krise (Kap. 3), wird durch Liberalismus, Protestantismus und Säkularismus, das Aufkommen messianischer und pfingstlerischer Bewegungen pluriformer (Kap. 4) und wird im Zeitalter des Ökumenismus, besonders seit CELAM II (1968) in den Entwicklungskonflikt ihrer Länder hineingenommen (Kap. 5). In diesen sozialrevolutionären Prozessen, die in Mexiko (1910) beginnen, über Bolivien (1952), Kuba (1959), Peru (1968) bis nach Chile (1970) fortschreiten, wird nichts weniger als die Identität der Kirche und ihre Identifizierung mit der befreienden Botschaft des Evangeliums herausgefordert. Der Autor läßt keinen Zweifel daran, daß seine Darstellung der Zusammenhänge eine Deutung impliziert. Er gibt sie nicht als neutraler Chronist von außen, sondern bezieht seinen Standpunkt in Lateinamerika selbst, erklärt die Entwicklung in Kategorien lateinamerikanischer Soziologie und stellt die Begegnung des christlichen Glaubens mit dem sechsten Kontinent als einen offenen, noch nicht abgeschlossenen Prozeß dar.

Das Buch hat den großen Vorzug, lesbar zu sein. Man wünscht ihm in Lateinamerika und in Deutschland Leser, die die herangezogenen Quellen von sehr unterschiedlichem Wert kritisch prüfen und das Gespräch, das hier begonnen ist, weiterführen. Das alles schmälert nicht Anerkennung und Dank für eine umfassende Darstellung der Christentumsgeschichte in Lateinamerika, die für jeden, der sich mit diesem Kontinent beschäftigt, an seinen Fragen teilnimmt, den Kirchen und Christen zu helfen und von ihnen zu lernen sich bemüht, unentbehrlich ist.

Reinhart Müller

José Miguez Bonino, Theologie im Kontext der Befreiung. (Reihe: Theologie der Ökumene, herausgegeben von Hans-Werner Gensichen, Bd. 15.) Vandenhoeck

& Ruprecht, Göttingen 1977. 158 Seiten. Kart. DM 24,—.

Der Autor ist Systematiker am Instituto Superior Evangelico de Estudios Teologicos (ISEDET), der bedeutendsten protestantischen kirchlichen Hochschule für das spanischsprachige Südamerika in Buenos Aires. Sein Buch ist unter dem Titel „In einer revolutionären Situation Theologie treiben" vor drei Jahren in den USA erschienen. Im revolutionären Aufbruch Lateinamerikas (LA) in den frühen siebziger Jahren ist es entstanden, in diesem zeitgeschichtlichen Kontext will es auch gelesen und beurteilt werden.

Der Autor will Vorurteile abbauen, um Verständnis werben für einen neuen Weg, Christ zu sein, eine neue Art von Christen, die in vielen lateinamerikanischen Kirchen in diesen Jahren entstanden und in die herkömmlichen dogmatischen, konfessionellen und theologischen Kategorien schwer einzuordnen sind.

Der erste Abschnitt der Untersuchung will den neuen Weg von seiner inneren Dynamik her verständlich machen, der zweite ihn kritisch befragen. Miguez läßt aber keinen Zweifel daran, daß er sich für das Wagnis des neuen Weges entschieden hat, den Leser also auch aus der Distanz heraus zu einer Antwort auf den Ruf Christi herausfordert, „der heute, wie wir glauben, die Seinen zu einem Neuanfang im Verständnis und Gehorsam des Glaubens ruft" (12).

Der Marxismus bietet den Rahmen für eine Basisanalyse der LA-Situation, eine „antizipatorische Wissenschaft", die Wirklichkeit nicht nur analysiert, sondern in die Zukunft entwirft. Befreiung ist der Prozeß, durch den ein „neuer Mensch" entstehen muß, ein Mensch, der im Gegensatz zu dem individualistischen entstellten Menschen eines gegenwärtigen Systems von Solidarität und Gestaltungswillen geprägt ist.

Erst nach drei Kapiteln geschichtlicher Darstellung und soziologischer und politischer Analyse beginnt die theologische Diskussion (60). Als Vertreter der „Theologie der Befreiung" werden Juan Luis Segundo, Lucio Gera, Gustavo Gutiérrez und Rubem Alves vorgestellt. Ihnen gemeinsam ist die Feststellung, daß Wahrheit auf der Ebene der Geschichte, nicht im Reich der Ideen zu finden ist, Theologie also bei der Praxis einsetzt, an keine Norm außerhalb der Praxis appellieren oder sich ihrer bedienen kann (77).

Der zweite Teil, in dem Miguez die kritische Reflexion der kurz vorgestellten Befreiungstheologien verheißt, kann von den Voraussetzungen des Autors her diese Auseinandersetzung nicht leisten.

Man wird dem Autor und vielen seiner Freunde in LA folgen können, wenn sie sich für ein sozialistisches System als Weg zur Überwindung von Abhängigkeit und Gewalt aussprechen. Man wird sie aber fragen müssen, ob sich die Wirklichkeit Lateinamerikas ausschließlich in den Kategorien von Abhängigkeit und Konflikt erklären läßt und die Ursachen der Ungerechtigkeit allein in den Produktionsverhältnissen zu suchen sind, ob also Christen in Lateinamerika heute wirklich nur vor einer einzigen Option, nämlich der sozialistisch-marxistischen stehen. Die Vorentscheidung für Diagnose und Therapie präjudizieren dann auch die theologischen Inhalte. Damit wird aber die Mitte des christlichen Glaubens, die Verkündigung des Gottes, der am Kreuz für den Sünder stirbt, preisgegeben. Und wenn Sünde nicht in der ganzen biblischen Radikalität begriffen wird, fehlt auch dem Heilsangebot des Evangeliums die neutestamentliche Tiefe und Freude.

Ein zum Verständnis lateinamerikanischer Theologie nützliches Buch, dessen kritische Lektüre empfohlen werden kann. Die Auseinandersetzung mit dieser Weise theologischen Denkens hat, soweit ich sehe, in größerer Breite noch nicht begonnen — zu unserem und ihrem Schaden.

Reinhart Müller

Karl Lehmann u. a., Theologie der Befreiung. (Sammlung Horizonte, N. F. 10.) Johannes Verlag, Einsiedeln 1977. 196 Seiten. Pappband DM 26,—.

Über die Aktualität des Themas dieses katholischen Symposions ist kein Wort zu verlieren. Der lateinamerikanische Gesprächspartner wird im Titel nicht ausdrücklich genannt, ist auch unter den Autoren nicht vertreten, liefert aber für alle Beiträge den Bezugsrahmen. Gleichwohl hat man es mit mehr als nur einem weiteren, mehr oder weniger belangreichen Zuwachs der ständig anschwellenden Literatur zum Thema zu tun, sowohl positiv als auch negativ. Positiv ist zweifellos die Gründlichkeit hervorzuheben, mit der die hermeneutische (K. Lehmann), exegetische (H. Schürmann) und ekklesiologische (O. G. de Cardedal) Problematik des Gegenstands durchleuchtet wird. Die allgemeiner gehaltenen Reflexionen von H. U. von Balthasar und das abschließende Dokument der Internationalen Theologenkommission „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil" fügen sich ebenfalls in diesen Rahmen.

Die andere Seite der Sache wird sichtbar, wenn man an die eigentlich Betroffenen denkt, etwa an Hugo Assmanns bekannte, hier auch einmal zitierte These vom „unüberbrückbaren Abgrund" zwischen denen, die immer noch auf Ausgleich, Verständigung, Kommunikation bedacht sind, und „jenen Christen, die für das im Prozeß der Befreiung Unumgängliche engagiert sind" (S. 92) und damit, *ausschließlich* damit, ihrem Auftrag genügen wollen. Hält man dagegen Aussagen wie die von Schürmann, daß „die eschatologisch-‚ökonomische' Epiphanie der Trinität profanisiert" (S. 75), oder de Cardedals Empfehlung, „Grundelemente dessen, was Kirche ausmacht", in das „neue Modell" der Befreiungstheologen zu integrieren (S. 143), dann wird allerdings jener „Abgrund" fast handgreiflich spürbar. Unausweichlich stellt sich die Frage, ob man auf der anderen Seite der Kluft gegenüber solchen scholastischen Subtilitäten oder ekklesiologischen Kompromissen nicht schon längst immun geworden ist, im Aufbruch zu neuen Ufern, die für die herkömmlichen europäischen Methoden des theologischen Dialogs kaum noch erreichbar zu sein scheinen. H. U. von Balthasar deutet diesen Aspekt immerhin an (S. 157). In seiner ganzen beklemmenden Dringlichkeit wird er jedoch wohl erst dann erfahren, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sich der Frontenverlauf faktisch zu entwickeln droht: einerseits die vergleichsweise beschauliche Reflexion auf Möglichkeiten und Grenzen einer Befreiungstheologie überhaupt, gewiß nicht ohne angemessene Einordnung des „Schreis der Völker" (S. 180), andererseits der vehemente Angriff gegen eben diese Art, Theologie zu treiben — ein Angriff, dem auf längere Sicht in seiner Unerbittlichkeit kaum mit einem beschwichtigenden „teils ja, teils nein", „sowohl, als auch" zu begegnen sein dürfte.

Das protestantische Lager hat dabei übrigens keinerlei Anlaß zur Selbstzufriedenheit. Vielleicht ist ihm durch Leute wie J. Míguez Bonino die Lektion bereits beharrlicher und drastischer vorgehalten worden. Ob und wie sie gelernt werden kann, bleibt jedenfalls eine vorerst ungelöste ökumenische Aufgabe.

Hans-Werner Gensichen

KIRCHE IM OSTEN

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 20/1977. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. 195 Seiten. Leinwand DM 32,—.

Mit diesem Band verabschiedet sich der langjährige, hochverdiente Leiter des Ostkircheninstituts in Münster und Herausgeber der Jahrbücher „Kirche im Osten" von seinen Lesern. Der Leitgedanke der

Beiträge kreist — mit Ausnahme des Aufsatzes von Rosemarie Hohberg über die liturgische Union Friedrich Wilhelm III. und die schlesische Opposition — um den Einfluß vorwiegend des deutschen Protestantismus auf den osteuropäischen Bereich. Aus den neun Hauptartikeln seien an dieser Stelle nur zwei hervorgehoben: Georg Kretschmars sachkundiger und heute unter neuen Aspekten für den zwischenkirchlichen Dialog aktuelle Untersuchung über „Die Confessio Augustana graeca" sowie Wilhelm Kahles aufschlußreiche und Verständnis für die ökumenischen Gesprächspartner in Rußland erweckende Darstellung „Wege und Prägungen des ostslawischen Protestantismus".

Im Blick auf den geplanten Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche Rumäniens und der EKD wird aus der „Chronik" die Abhandlung von Hermann Pitters „Orthodox-lutherische Begegnung in Rumänien" besonderes Interesse finden. Mehrere Buchbesprechungen schließen den Band ab.

Man kann nur hoffen, daß die Jahrbücher „Kirche im Osten" auch künftig jene ökumenische Weite wie wissenschaftliche Verläßlichkeit bewahren, die ihnen unter Robert Stupperich Ansehen und Geltung über den engeren Kreis der Fachwelt hinaus eingetragen haben. Kg.

KIRCHEN IM SOZIALISMUS

Otto Luchterhandt, Die Religionsgesetzgebung der Sowjetunion. (Die Gesetzgebung der sozialistischen Staaten. Herausgegeben von Herwig Roggemann, Einzelausgabe 21.) Berlin Verlag, Berlin 1978. 125 Seiten. Snolin DM 25,—.

Der Verf., durch sein Buch „Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche" (Köln 1976, vgl. ÖR 1/1978, S. 142 f.) als verläßlicher Sachkenner bestens ausgewiesen, gibt in dieser Schrift eine Zusammenstellung der wichtigsten Dokumente der sowjetischen Religionsgesetzgebung seit 1918, die sich auf amtliche, z. T. erst spät im Westen bekanntgewordene Veröffentlichungen stützt. Der Dokumentation ist im ersten Teil eine deutende und verdeutlichende Einführung in die sowjetische Religionspolitik vorangestellt. Darin wird hervorgehoben, wie stark das sowjetische Staatskirchenrecht zumindest im Grundsatz und in der Ausgangsposition dem im Westen entwickelten System der staatlichen Kirchenhoheit verwandt ist, wie der Verf. im einzelnen nachweist (S. 46 ff.) — im Westen freilich von einer freundlichen, im Sowjetstaat von einer feindlichen Einstellung zur Religion bestimmt.

Nicht unerhebliche Überschneidungen mit dem eingangs zitierten Werk des Verfassers über die Russische Orthodoxe Kirche sind natürlich unvermeidbar. Als eine auf die Prinzipien der sowjetischen Religionsgesetzgebung konzentrierte und entsprechend kommentierte Quellensammlung wird dieses Heft allen, die sich mit der behandelten Thematik befassen, von großem Nutzen sein. Kg.

Andrzej Micewski, Katholische Gruppierungen in Polen. PAX und ZNAK 1945 bis 1976. (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 17.) Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978. 353 Seiten. Snolin DM 28,50.

Von den katholischen Laiengruppierungen in Polen — PAX und ZNAK — ist zwar auch in den deutschen Massenmedien des öfteren die Rede, ohne daß man damit immer konkrete Vorstellungen zu verbinden wüßte. Diesem Mangel hilft das äußerst instruktive und breitangelegte Buch des polnischen Historikers Andrzej Micewski — selbst Mitglied der ZNAK-Gruppe — ab. Er zeichnet die bewegte Geschichte beider Zusammenschlüsse objektiv und mit äußerster Sorgfalt nach, bestimmt ihre strukturellen Merkmale und analysiert Tendenzen und Zielsetzungen ihrer Aktivitäten und Verhaltensweisen im kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen

Spannungsfeld des neuen Polen. Damit entfaltet sich vor dem Leser ein Bild der inneren Entwicklungen und Zustände in diesem Land, das ihm zu einem besseren Verständnis des polnischen Katholizismus wie auch der dortigen Situation insgesamt verhelfen kann. Kg.

ZEITGESCHICHTE

Raimund Baumgärtner, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 22.) Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1977. 272 Seiten. Kart. DM 68,—.

Als das Dritte Reich noch auf den militärischen Schlachtfeldern Europas von Sieg zu Sieg eilte, hatte es bereits auf einem ganz anderen Schlachtfeld eine Niederlage erlitten, die als Vorbote der endgültigen politischen Niederlage gedeutet werden muß: auf dem Schlachtfeld des Geistes. Hüter des Geistes des Nationalsozialismus und erster Streiter für die neue „Weltanschauung" des Dritten Reiches zu sein, beanspruchte Alfred Rosenberg. Hitler selber ließ diesen Anspruch gelten, hatte er doch selbst Anfang 1934 Rosenberg den Titel „Der Beauftragte des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP" verliehen mit dem Range eines „Reichsleiters". Dieser Anerkennung widerspricht nicht, daß Hitler das berühmte Buch Rosenbergs „Der Mythos des 20. Jahrhunderts" (1930), in dem der Verfasser dem Christentum einen unversöhnlichen Kampf angesagt hatte, als „Privatarbeit" des Autors Rosenberg bezeichnete. Solche Widersprüche und Unaufrichtigkeiten gehören zu der bei den Ideologen aller Schattierungen und Zeiten beliebten „Doppelstrategie", die immer nur dazu dienen soll, die wirklichen eigenen Absichten vor dem Gegner zu verschleiern.

Nur war der Verschleierungstaktik Hitlers ein kurzer Erfolg beschieden. Die von Rosenberg attackierten Kirchen gingen ihrerseits zum Gegenangriff über auf die — wie sie versicherten — Privatarbeit Rosenbergs, den Mythus des 20. Jahrhunderts. Sie entlarvten die Halbbildung Rosenbergs und stellten die wissenschaftliche Unhaltbarkeit seiner Thesen bloß. Rosenberg und mit ihm die Partei gerieten darob in solche Bedrängnis, daß sie sich nicht anders zu helfen wußten, als mit den Mitteln brutaler Unterdrückung durch die Gestapo die Kritiker zum Schweigen zu bringen. Dieses Vorgehen aber bedeutete das Eingeständnis der eigenen Niederlage. Der Mythus war entmythologisiert.

Diese Feststellung bedeutet nicht, daß R. Baumgärtner die Bedeutung Rosenbergs herunterspielen will. Im Gegensatz zu R. Bollmus und anderen Zeithistorikern schätzt er die Bedeutung Alfred Rosenbergs für das Dritte Reich erheblich höher ein. Für ihn ist Rosenberg als Chefideologe des Nationalsozialismus eine der Schlüsselfiguren des Dritten Reiches. Dementsprechend schildert er mit Akribie Herkunft, Lebensweg und Aufstieg Rosenbergs zur Macht an Hitlers Seite und seinen Einfluß auf die Basis und das mittlere Führerkorps der Partei und auch auf die Wehrmacht. Diese Schilderung umfaßt den ersten Teil der Untersuchung. Der zweite Teil ist der Auseinandersetzung mit den Kirchen gewidmet. Das Schwergewicht liegt dabei auf der Darstellung der katholischen Abwehr. In der katholischen Kirche kennt der Verfasser sich aus. Die Darstellung des protestantischen Ringens mit Rosenberg wirkt demgegenüber etwas blaß. Einige Druckfehler sollten bei einer Neuauflage ausgemerzt werden.

Volkmar Herntrichs „Neuheidentum und Christusglaube" ist 1935 und nicht 1915 erschienen, wie es auf S. 209 heißt. Auch könnte präzisiert werden, daß Albert Krebs nur bis 1928 Gauleiter von Ham-

burg war, und erst ab 1929 Karl Kaufmann als sein Nachfolger fungierte.

Solche Hinweise sollen aber nicht die Leistung schmälern, die der Verfasser mit dieser Arbeit zur allgemeinen und kirchlichen Zeitgeschichte erbracht hat.

Armin Boyens

KIRCHE, PRESSE, PUBLIKUM

Karl-Alfred Odin, Kirche, Presse, Publikum / Wider die Angst der Kirche vor dem vernehmbaren Wort. Evangelischer Presseverband, München 1978. 67 Seiten. Kart. DM 7,80.

Odin spricht (schreibt) aus Erfahrung. Er war viele Jahre in der evangelischen Publizistik tätig (Evangelischer Pressedienst Hessen und Nassau); heute ist er Redakteur in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung", hier unter anderem, aber auch vor allem mit dem Thema evangelische Kirche befaßt. Mit imponierender Ausdauer ist K. A. O. auf dreierlei aus: erstens, in seiner Zeitung, was auch (selbst) hier nicht immer leicht sein dürfte, Kirche zur Sprache zu bringen; zweitens, Kirche und Theologie seinen Lesern wirklich verständlich zu machen; und drittens, die Kirche an ihre publizistische Dimension zu erinnern.

In seinem Band listet er so halbwegs alles auf, was ihm in diesem Bemühen in die Quere kommt bzw. was er dabei an Unverständnis erfährt. Er spricht von einem „Rückzug der Kirche ins Schneckenhaus", ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, da das Interesse am Religiösen wieder stärker zu werden scheint. Er beschreibt an konkreten Beispielen die zunehmenden Schwierigkeiten, die die Kirche dabei hat, sich mit ihrer Botschaft und ihren gesellschaftspolitischen Vorstellungen in die Öffentlichkeit zu vermitteln („Nicht die Öffentlichkeit ist taub, sondern die Kirche ist stumm"). Jeden Kirchenmann wird nachdenklich machen müssen, was Odin aufgrund seiner eigenen Praxis zum Verhältnis von Journalisten und Theologen sagt. Er beklagt, daß der Journalist in dem Versuch, Kirche und Theologie in die Sprache einer allgemeinen Öffentlichkeit umzusetzen, so gut wie keine Hilfestellung bekommt („Im Grunde schreibt der Journalist, der über kirchliche Themen etwas bringen möchte, fast immer für sich allein. Er findet nicht den Rückhalt der Kirche"). Er registriert eine „spezifische evangelische Untüchtigkeit" in der Auseinandersetzung über in der Zeitung behandelte religiöse Themen. Die Reaktion darauf verkümmert nach seinen Erfahrungen auf „blanke Zustimmung oder Ablehnung". Ein Gespräch findet nicht statt.

Schließlich macht der Frankfurter Publizist, das ist wohl die bitterste Klage, darauf aufmerksam, daß die Kirche dem Journalisten eigentlich immer nur ihre „Außenseite" zuwende. Der Journalist wird von der Kirche in seiner Profession in Anspruch genommen; er findet sich von seiner Kirche in der Regel jedoch nicht (oder nicht ernsthaft genug) auch als ein Mitglied dieser Kirche, als ein Mitchrist und als ein Gesprächspartner angesprochen und einbezogen. Das ist eine Erfahrung, die andere evangelische Publizisten mit Odin teilen.

Dieser Band ist ein interessanter Beitrag zur Diskussion über das Verhältnis von Kirche und Publizistik, die gerade jetzt im Zusammenhang mit der Vorbereitung eines Publizistischen Gesamtplanes für die EKD, in dem auch einige grundlegende Aussagen zu Kirche und Öffentlichkeit vorkommen werden, wieder eine besondere Aktualität hat. Odins Beobachtungen, seine Befürchtungen und Erwartungen geben ein paar wichtige weiterführende Denkanstöße. Sie reizen aber auch — das muß mit ebensoviel Nachdruck gesagt werden — in vielen seiner Schlußfolgerungen schlichtweg zum Widerspruch.

Hans-Wolfgang Heßler

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Heinrich Bacht SJ, Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Drohnenweg 5, 4630 Bochum 1 / Pastor Dr. Armin Boyens, Auf dem Girzen 9, 5307 Wachtberg-Pech / Landesbischof i.R. D. Hermann Dietzfelbinger, Himmelreichstraße 4, 8000 München 22 / Manfred Drewes, Kirchlicher Entwicklungsdienst, Diemershaldenstraße 48, 7000 Stuttgart 1 / Prof. Dr. Heinrich Fries, Friedenheimer Straße 151, 8000 München 21 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstraße 1, 6900 Heidelberg / Dr. Hugald Grafe, Jordanweg 2, 8520 Erlangen / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz-Hechtsheim / Hans-Wolfgang Heßler, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Vasil T. Istavridis, Yeniyuva 40/3, Cih-Beyoglu, Istanbul / Pfarrer Dr. Ullrich Lochmann, Kniebisstraße 39, 7770 Singen / Pfarrer Dr. Paul Löffler, Missionsakademie, Rupertistraße 67, 2000 Hamburg 52 / Msgr. Basil Meeking, Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit, Vatikanstadt / Prof. Dr. Harding Meyer, Institut für Ökumenische Forschung, 8 rue Gustave-Klotz, F-67000 Straßburg / Missionsdirektor Dr. Reinhart Müller, Georg-Haccius-Straße 9, 3102 Hermannsburg / Prof. J. Robert Nelson, 480 Jamaicaway, Boston, Mass. 02130, USA / Rev. Dr. Ernest A. Payne C.H., Murray Court, 80 Banbury Road, Oxford OX2 6LQ, England / Prof. D. Dr. Edmund Schlink DD., Am Büchsenackerhang 48, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen / Pfarrer Dr. Jörg Schnellbach, Vogelsangstraße 62, 7000 Stuttgart 1 / Pastor Heinz Szobries, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt/Main / Dr. W. A. Visser 't Hooft, Ökumenisches Zentrum, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Pastor Karl Heinz Voigt, Orleansstraße 3, 2800 Bremen.

Nachwort der Schriftleitung

Bei der Lektüre der Beiträge wird deutlich geworden sein, daß es sich nicht in erster Linie um ein „Jubiläumsheft" mit Rückblicken und Erinnerungen handelt, sondern daß der Leser an die gegenwärtige Problematik und Aufgabenstellung herangeführt werden soll, auch da, wo sich noch keine Lösung abzuzeichnen scheint. Das mag in besonderer Weise von dem kritisch fragenden Artikel gelten, den unser Mitherausgeber Prof. Gerhard Grohs beigesteuert hat „Gerechte Rebellion oder christliches Widerstandsrecht?". Wir sehen darin die Aufnahme eines Sachgesprächs, das im nächsten Heft seine Fortsetzung finden soll.

Über die Absicht, die uns bei der Erstellung dieses Heftes leitete, ist in der Einleitung einiges gesagt. Uns bleibt der Dank an alle, die mitgearbeitet haben, nicht zuletzt auch an die Übersetzer: Frau H. Voigt (Ernest A. Payne), Frau R. Stolze (J. Robert Nelson), Dr. K. Schmidt (Basil Meeking) und Dr. A. Basdekis (Vasil T. Istavridis).

Zu berichtigen bitten wir im vorigen Heft (Nr. 2/78 S. 263), daß unser Mitherausgeber Prof. Edmund Schlink von 1947 (nicht 1961) bis 1968 der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung angehörte.

Kg.

Beiträge zur ökumenischen Theologie

Herausgegeben von Heinrich Fries

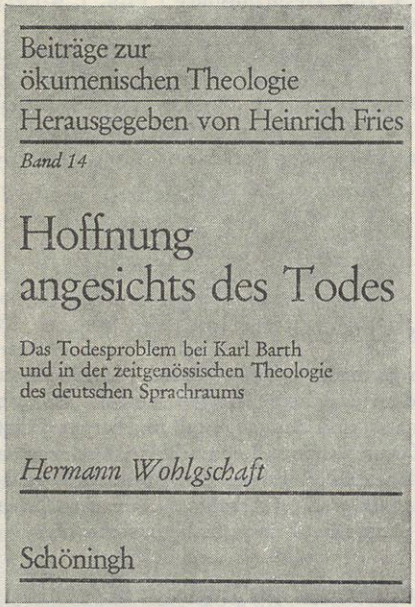
Band 14

Hoffnung angesichts des Todes

Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums.

Von Hermann Wohlgeschaft

1977. 361 Seiten, kart. DM 46,—.
Best.-Nr. 70764



Band 15

Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung

Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie.

Von Peter Neuner

1977. 362 Seiten, kart. DM 46,—.
Best.-Nr. 70765

Band 16

Die eine Kirche und die vielen Kirchen

Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler.

Von Harald Wagner

1977. 334 Seiten, kart. DM 68,—.
Best.-Nr. 70766

Band 17

„Welt" und „Entweltlichung" in der Theologie Rudolf Bultmanns

Zum Zusammenhang von Welt- und Heilsverständnis.

Von Bernhard Dieckmann

1977. 285 Seiten, kart. DM 38,—.
Best.-Nr. 70767

Band 18

Frömmigkeit und Wissenschaft

Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm.

Von Karl-Ernst Apfelbacher

1978. ca. 280 Seiten, kart. ca. DM 44,—.
Best.-Nr. 70768

Fordern Sie unseren ausführlichen Prospekt der gesamten Reihe an.

Schöningh

Postfach 2540, 4790 Paderborn

Hans-Jürgen Prien

Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika

Mit 7 Abb. und 2 Karten im Text sowie 1 Faltkarte
1302 Seiten, geb. DM 158,–

Die Grundlinien der Geschichte des Christentums in Lateinamerika seit der Entdeckung durch Columbus werden im Spannungsfeld der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen der verschiedenen Epochen aufgezeigt. In ökumenischer Offenheit beschreibt der Verfasser die Missionsmethoden und die kirchliche Arbeit von 1492 bis heute und arbeitet die theologische und ideologische Abhängigkeit der Kirchen der Neuen Welt heraus.

Mit dem Versuch, die *Geschichte der Kirchen im Kontext der allgemeinen Geschichte* darzustellen, betritt der Verfasser Neuland der Forschung. In den Kapiteln über die nachkoloniale Zeit seit Beginn des vorigens Jahrhunderts ist eine bisher noch nicht versuchte und daher einmalige Gesamtschau enthalten. Sie ermöglicht auch dem Europäer das rechte Verständnis für die heutige Situation des lateinamerikanischen Christentums, die charakterisiert wird durch ökumenische Zusammenarbeit, die Haltung der Kirchen in den sozialrevolutionären Prozessen und das Problem der missionarischen Identität der Kirche.

Inhalt:

Die völkischen, kulturellen und religiösen Ausgangspunkte Lateinamerikas

Die Entwicklung des lateinamerikanischen Christentums im Zeichen des Modells der ‚Christenheit'

Die Krise der lateinamerikanischen ‚Christenheit' im Zeitalter von Aufklärung und politischer Emanzipation

Kirche und Gesellschaft zwischen Restauration und Säkularisation. Infragestellung und Abbau des traditionellen Modells der lateinamerikanischen ‚Christenheit' durch die Kräfte von Liberalismus und Protestantismus

Das Christentum im Zeitalter des Ökumenismus und der Krise der oligarchischen Nationalstaaten im Entwicklungskonflikt

Personen- und Sachregister

V&R Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich



Christen im Dialog mit Juden und Arabern

Simon Schoon / Heinz Kremers

Nes Ammim

Ein christliches Experiment in Israel

198 Seiten mit 27 Fotos, Paperback, DM 10,–

Das Buch schildert die fünfzehnjährige Geschichte, den ideellen Hintergrund und die Arbeit eines jüdisch-christlichen Gemeinschaftswerkes in Israel – der Siedlung Nes Ammim im Norden des Landes.

An Bildern aus dem Alltag der Gemeinschaft wird deutlich, mit welcher Hingabe hier junge Christen aus Deutschland, Holland und der Schweiz an ihre Aufgabe gehen und wie in Gesprächen, Vorträgen und Diskussionen geistige Brücken zum heutigen Judentum entstehen.

So wird dem Leser ermöglicht, sich ein neuartiges Bild von Israel und vom Zionismus zu machen.

Neukirchener Verlag · 4133 Neukirchen-Vluyn 2

Ökumene heute

Versuch einer Standortbestimmung

VON HEINZ JOACHIM HELD

Wandel des ökumenischen Weges

Seit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen durch die Erste Vollversammlung in Amsterdam 1948 sind 30 Jahre vergangen. Dieser Zeitraum erscheint im Vergleich zur Geschichte der christlichen Kirchen, ihren Spaltungen und Verzweigungen sehr kurz. Dennoch ist die Entwicklung, die die Gemeinschaft der im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen christlichen Kirchen erfahren hat, in vieler Hinsicht bemerkenswert. So sehr der ökumenische Aufbruch nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges von vielen der Beteiligten als eine Gnade Gottes und als das entscheidende kirchengeschichtliche Ereignis der Gegenwart empfunden und dankbar begrüßt wurde, so sehr ist der Weg des Ökumenischen Rates seither von vielen Fragen, erheblicher Kritik und auch entschiedener Ablehnung begleitet worden. Der Wille zu ökumenischer Zusammenarbeit, der auf der Vollversammlung in Amsterdam vor drei Jahrzehnten trotz aller auch damals bestehenden kirchlichen und politischen Gegensätze bekräftigt worden ist („Wir wollen zusammenbleiben"), hat zwar bis heute im Ökumenischen Rat seinen organisatorischen Ausdruck gefunden, ist aber seither immer wieder in der einen oder anderen Weise auf eine harte Probe gestellt worden. Dies geschah vor allen Dingen im Zusammenhang mit den politischen Problemen und wissenschaftlichen Konflikten unserer Zeit. Es scheint, daß es gerade die Unterschiede in der politischen Überzeugung und in der gesellschaftlichen Lebenssituation sind, die zu den Spannungen in der ökumenischen Gemeinschaft führen und ihren Bestand in Frage zu stellen drohen.

Als die ökumenische Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung im vergangenen Jahre in Lausanne ihr 50jähriges Bestehen feierte, wies Jürgen Moltmann in seinem Festvortrag darauf hin, daß gegenüber den Anfängen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den 20er Jahren heute eine bemerkenswerte Umkehrung zu verzeichnen ist. Damals ging man von der Überzeugung aus, daß die Einigung der getrennten christlichen Kirchen am ehesten auf dem Wege des „Praktischen Christentums" zu erreichen sei, während auf dem Gebiet der Glaubenslehre und der kirchlichen Ordnung so tiefe Unterschiede bestehen,

daß eine baldige Übereinkunft in diesen dogmatischen Fragen nicht erwartet werden kann. „Die Lehre trennt, der Dienst verbindet". Heute sehen wir uns dagegen der Tatsache gegenüber, daß in den Fragen der Lehre und der Kirchenordnung weitgehende und unerwartete Fortschritte erzielt werden konnten. Dagegen sind über den Fragen christlichen Handelns in den politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen unserer Zeit tiefgreifende Gegensätze in der ökumenischen Bewegung entstanden. Muß es also heute nicht heißen: „Die Lehre verbindet, der Dienst trennt"? Wie dem auch immer sei, die Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen und die Erfahrungen in der ökumenischen Bewegung unserer Gegenwart überhaupt zeigen an, daß der Weg zur Wiedergewinnung der vollen Gemeinschaft zwischen den seit Jahrhunderten getrennten christlichen Kirchen weit schwieriger ist, als man wohl bisher zu denken gewohnt war. Auf jeden Fall stehen neben den dogmatischen, liturgischen und kirchlichen Unterschieden auch die Kontroversen über das politische und gesellschaftliche Handeln der Kirche zur Bewältigung an, wenn das Ziel wirklicher Gemeinschaft aller Christen erreicht werden soll.

Wie wirkt sich ein ökumenischer Konsensus aus?

Angesichts der erstaunlichen Fortschritte in den Lehrfragen, wie sie sich etwa in den Konsensustexten über Taufe, Eucharistie und geistliches Amt niederschlagen, die von der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung vorgelegt worden sind, muß man sich fragen, welche Bedeutung solche Konsensusdokumente eigentlich für den Weg der Kirchen auf die Wiedergewinnung ihrer Gemeinschaft hin in der Praxis haben. Ebenso wie die Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa sind die Konsensuspapiere von Glauben und Kirchenverfassung durch theologische und kirchliche Experten ausgearbeitet worden. Welche Relevanz für die kirchlichen Institutionen haben diese Einigungen? Und welche konkrete Wirkung geht für das kirchliche Leben davon aus, daß führende Theologen und Kirchenmänner sich über bisher umstrittene theologische Fragen jedenfalls im Grundsatz einigen? Das Beispiel der Leuenberger Konkordie zeigt, daß die theologische Einigung unter Fachleuten noch keineswegs kirchenvereinigende Folgerungen für die betroffenen Kirchen mit sich bringt. Ähnliches gilt von den Arnoldshainer Abendmahlsthesen des Jahres 1957, die zwar sicher das Gemeinschaftsbewußtsein in der Evangelischen Kirche in Deutschland über die bestehenden historischen und konfessionellen Unterschiede hinweg gestärkt haben, deren kirchliche Rezeption die konfessionelle und kirchenpolitische Landschaft in Deutschland bisher noch nicht wesentlich auf das Ziel voller Kirchwerdung hin hat verändern können. Daraus wird erkennbar, daß es bei dem ökumenischen Bemühen nicht allein um die Aufarbeitung bisheriger lehrmäßiger und kirchlicher

Verschiedenheiten geht. Der Frage, wie neugewonnene theologische Übereinstimmung auch kirchlich institutionell wirksam wird, muß in der ökumenischen Bewegung noch verstärkte Aufmerksamkeit gewidmet werden. Denn der ökumenische Konsensus sollte nicht allein die Landschaft der Theologie beeinflussen und verändern, sondern auch im konkreten institutionellen Leben der Kirche zur Wirkung kommen.

Ökumenische Kommunikation

Im Rückblick auf die seitherige Geschichte des Ökumenischen Rates und der ökumenischen Bewegung lassen sich also zwei besondere Fragenkreise bezeichnen, deren Bedeutung für den weiteren Weg zu kirchlicher Einheit uns heute bewußter ist als am Anfang: nämlich das Problem des gemeinsamen Redens und Handelns der Kirchen in politischen und gesellschaftlichen Fragen sowie das Problem kirchlich wirksamer Rezeption des bereits erreichten ökumenischen Konsensus. Der Frage nach der kirchlichen Rezeption ökumenischer Übereinstimmung gilt es aber nicht nur im Blick auf das institutionelle Leben und Handeln der Kirchen nachzugehen. Es kommt auch darauf an, durch seelsorgerlich-pastorale Bemühungen die bisherige, durch eine lange Tradition der Kirchentrennung geprägte Einstellung der einzelnen Christen in den Kirchen dahingehend zu beeinflussen, daß ein Gefühl kirchlicher Zusammengehörigkeit und die Möglichkeit christlichen Gemeinschaftshandelns über alle bisherigen konfessionellen, institutionellen und geographischen Grenzen hinweg im kirchlichen Alltag möglich werden. Neben der Überwindung kirchentrennender Unterschiede auf der Ebene theologischer Lehre und im Bereich kirchenamtlichen Handelns tritt die Notwendigkeit, ökumenische Erfahrungen und Einsichten der örtlichen gottesdienstlichen Gemeinde zu vermitteln und das einzelne Gemeindeglied durch Lehre, Seelsorge und persönliches Erleben in den ökumenischen Lernprozeß mit hineinzunehmen. Gerade in den jüngst wieder stärker gewordenen Auseinandersetzungen um den „politischen" Weg des Ökumenischen Rates in den Mitgliedskirchen und ihren Gemeinden zeigt es sich, wie wenig es gelungen ist, den Ortsgemeinden und ihren einzelnen Gliedern verständnisfördernden Anteil an den Einsichten, Erfahrungen und Entscheidungen der leitenden Organe und Ausschüsse des Ökumenischen Rates der Kirchen zu geben. Ohne Zweifel ist die Frage nicht leicht zu lösen, wie Christen in den Ortsgemeinden in das dynamische und bewußtseinsverändernde Geschehen weltweiter ökumenischer Begegnung und Zusammenarbeit auf den großen Konferenzen hineingenommen werden können. Es handelt sich im Grunde um ein Problem der Kommunikation im Sinne des Anteilgebens und Anteilnehmens im ökumenischen Erleben und ökumenischer Erfahrung über die Grenzen hinweg, die uns durch Geschichte, Lebenssituation und gesellschaftliche Bedingtheit gesetzt sind. Die Frage nach den Möglichkeiten wirksamer Kommunikation zwischen den

unterschiedlichen Ebenen des Ökumenischen Rates der Kirchen einerseits und der Ortskirchen und Ortsgemeinden andererseits muß auch von seiten des Ökumenischen Rates noch stärkere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Ein Zeichen für die Anerkennung dieser Notwendigkeit im Rat selber ist die seit einigen Jahren neugeschaffene Programmeinheit III „Bildung und Erneuerung" (Education and Renewal). Sie hat unter anderem die Aufgabe, nach Mitteln und Wegen zu suchen, wie den Ortsgemeinden ökumenische Erfahrung vermittelt und wie ökumenische Erfahrung in Ortsgemeinden auf übergemeindlicher und universalkirchlicher Ebene fruchtbar gemacht werden können. Dasselbe Problem ökumenischer Kommunikation im Sinne der Bewußtseinsbildung und der Aufschließung der Gemeindeglieder für die weltweite christliche Gemeinschaft hat auch auf der Vollversammlung in Nairobi 1975 in der Arbeitsgruppe IV (Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft) eine wesentliche Rolle gespielt. Daß dem Thema der „ökumenischen Erziehung" zum ersten Mal überhaupt eine Arbeitsgruppe der Vollversammlung gewidmet worden ist, verdeutlicht, welche Bedeutung dem Problem der Kommunikation im Leben des Ökumenischen Rates der Kirchen beigemessen wird.

Grenzen ökumenischen Wachstums

Über die Bedeutung der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi im Jahre 1975 ist viel geschrieben worden. Sie ist ein besonderer Markstein auf dem Weg des Ökumenischen Rates geworden. Ob man den entscheidenden Punkt von Nairobi in der Wiederentdeckung der „Spiritualität", in dem erneuten Bewußtwerden von der Bedeutung der Mitgliedskirchen für die Arbeit des Ökumenischen Rates oder in der Aufnahme des Begriffes von der „Konziliarität" als Leitbild für die erhoffte und gesuchte Einheit der Kirchen sehen muß, sei dahingestellt. Alle drei Gesichtspunkte sind von Wichtigkeit und werden den weiteren Weg des Ökumenischen Rates bestimmen müssen. Ich möchte hier einmal den Begriff von den Grenzen des Wachstums „einführen", um den sachlichen Stellenwert der Vollversammlung von Nairobi für die weitere Entwicklung der ökumenischen Bewegung zu bestimmen. Mir scheint, daß in Nairobi deutlich und bewußt geworden ist, daß wir im Ökumenischen Rat der Kirchen gleichsam an die Grenzen unserer ökumenischen Möglichkeiten gelangt sind. Wir sind sozusagen daran erinnert worden, daß unsere ökumenischen „Bäume nicht in den Himmel wachsen". Damit ist aber keineswegs ein negatives oder pessimistisches Urteil über die Zukunft des Ökumenischen Rates ausgesprochen. Durch die Anerkennung der uns gesetzten ökumenischen Grenzen werden wir erst wirklich frei, unter Abwendung von Illusionen im Rahmen der uns von Gott eröffneten geschichtlichen Möglichkeiten und aufgrund der uns tatsächlich von ihm geschenkten Gaben und Einsichten konstruktiv und wirksam zu handeln. Wenn ich von

den Grenzen des Wachstums im Ökumenischen Rat spreche, denke ich an die folgenden Tatbestände:

Auf der 4. Vollversammlung in Uppsala 1968 war die Hoffnung nicht völlig unbegründet, daß die römisch-katholische Kirche und andere Kirchen, die bisher nicht Mitglieder waren, eines nicht allzu fernen Tages dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitreten würden. Ausdruck dieser Hoffnungen waren die Vorträge des römisch-katholischen Jesuiten Roberto Tucci aus Italien, des Missouri-lutherischen Theologieprofessors Robert Bertram aus den Vereinigten Staaten und des Pastors Christian Krust aus der Pfingstbewegung in Deutschland. Inzwischen ist klargeworden, daß mit einem formellen Beitritt der römisch-katholischen Kirche nicht zu rechnen ist, wenngleich die Zusammenarbeit auf der Ebene von Kommissionen und Konsultationen des Ökumenischen Rates auch weiterhin offiziell bestehenbleibt. Die sogenannten konservativ-evangelikalen Kräfte innerhalb und außerhalb des Ökumenischen Rates haben sich auf eigenen Konferenzen hervorgetan und sich teilweise in parallelen überkonfessionellen Bewegungen zusammengefunden, ohne in jedem Fall in eine ausgesprochene Konkurrenz zum Ökumenischen Rat der Kirchen zu treten oder treten zu wollen. Es scheint mir jedenfalls deutlich geworden zu sein, daß der Ökumenische Rat an die Grenzen seines numerischen Wachstums gekommen ist und daß er keinen Anspruch auf die organisatorische Gesamtdarstellung der ökumenischen Bewegung unserer Tage hat. Er bildet nur einen, wenn auch sehr bedeutenden und unentbehrlichen Teil der gesamten zeitgenössischen ökumenischen Bewegung. Die von vielen seiner Kritiker immer wieder beschworene Gefahr, er könne zu einer Superkirche werden, ist jedenfalls von daher nicht gegeben. Es bleibt bei dem Selbstverständnis des Ökumenischen Rates, wie er es von Anfang an formuliert hat: nämlich ein Diener und Werkzeug der Kirchen, aller Kirchen, auf dem Wege zu der Einheit zu sein, für die Christus in seinem letzten Gebet vor seinem Vater eingetreten ist.

Gesellschaftspolitische Probleme

Schon immer hat es sich gezeigt, daß sich den Kirchen aus den verschiedenen Ländern, Gesellschaftssystemen und Kulturkreisen erhebliche Schwierigkeiten entgegenstellen, wenn sie zu gemeinsamen Stellungnahmen, zu den politischen Konflikten oder gesellschaftlichen Auseinandersetzungen kommen wollen, in die sie selbst unmittelbar und mit gegensätzlichen Positionen verwickelt sind. Die Kontroverse um den Sonderfonds des Programms zur Bekämpfung des Rassismus ist dafür ebenso ein Beispiel wie die harte, offene, aber auch brüderliche Auseinandersetzung über die Fragen der Menschenrechte in der Sowjetunion, im Rahmen der Aussprache über die Bedeutung der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa auf der Vollversammlung in Nairobi. In beiden Fällen

wird deutlich, wie stark die unterschiedlichen politischen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen, in denen Christen und Kirchen in der heutigen Welt leben, unser jeweiliges kirchliches Leben und Handeln mitbestimmen und ein gemeinsames Zeugnis bzw. einen gemeinsamen Dienst der Kirchen in den Konflikten der Gegenwart erschweren, wenn nicht unmöglich machen. Wie ist wirkliche, weltweite, kirchliche Lebens- und Dienstgemeinschaft unter den Bedingungen einer vielfältig gespaltenen Menschheit im einzelnen möglich? Es zeigen sich auch hier die Grenzen unserer ökumenischen Möglichkeiten. Und es wird erkennbar, daß die sichtbare Darstellung der Einheit der Kirchen durchaus etwas mit der Überwindung oder besser: der Relativierung der politischen und sozialen Gegensätze in unserer Welt zu tun hat, in welche die Kirchen als gesellschaftliche Größen in geschichtlich gewachsenen Situationen mit verwickelt sind.

Auf der Vollversammlung in Uppsala 1968 hatten die Kirchen des Ökumenischen Rates ihre Mitverantwortung für die Entwicklung einer gerechten Weltordnung bejaht und waren zuversichtlich, einen wesentlichen Beitrag dazu leisten zu können. Die damalige Zuversicht ist der ernüchternden Erkenntnis von der Problematik aller bisherigen Entwicklungshilfe gewichen. Es hat sich als ein Irrtum herausgestellt anzunehmen, daß die entwickelten Industrienationen des nordatlantischen Raumes mit ihren Lebensformen und Wertvorstellungen das Modell für die Entwicklung von Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit in der übrigen Welt darstellen. Die Übertragung hochentwickelter Technologie auf die ärmeren Länder der Erde erwies sich als ein Irrweg. Statt dessen geht es nun weit eher darum, für die Länder der Dritten Welt „angepaßte Technologien" zu entwickeln, die an die örtlichen Gegebenheiten, Gebräuche und Fertigkeiten anknüpfen. Eine solche „angepaßte Technologie" kann aber nur in gleichberechtigter Partnerschaft und in kritischer Lernbereitschaft zwischen den Fachleuten der entwickelten Länder und der Entwicklungsländer gefunden werden.

Hinzu tritt die Erkenntnis, daß die im Westen zur Herrschaft gekommene allgemeine Ideologie der unbegrenzten Wachstumsmöglichkeiten aufgrund technischen Fortschrittes und schrankenloser Ausbeutung der natürlichen Reichtümer der Erde zu einer Totalkatastrophe im ökologischen Haushalt der Natur führen kann. Der Vortrag des australischen Biologen Charles Birch auf der Vollversammlung in Nairobi hat auf diese Möglichkeit unmißverständlich hingewiesen. Zugleich hat er die entsprechenden theologischen Fragen nach dem „frommen" Umgang mit der Schöpfung Gottes und nach dem ehrfürchtigen Verhalten gegenüber der Natur als eines Ausdruckes der Ehrung Gottes des Schöpfers und damit der Absage an die Sünde gestellt. Das Problem eines Lebens in Gottesfurcht und Menschenwürde innerhalb der den Menschen gesetzten Grenzen gehört spätestens seit Nairobi 1975 auf die Tagesordnung des Ökumenischen Rates und erfordert

einen Beitrag zum Umdenken nicht nur im Blick auf die wissenschaftliche Forschung und die wirtschaftliche Ethik, sondern auch auf das theologische Denken.

Bekenntnis zu Christus

Weiter scheinen mir auf der Vollversammlung in Nairobi die Grenzen unserer „konfessionellen Integrität" deutlicher als bisher zum Ausdruck gekommen zu sein. Damit ist nicht allein die Infragestellung unserer überkommenen konfessionellen Identität durch die immer enger werdende Zusammenarbeit der Kirchen im Ökumenischen Rat gemeint. Es geht auch nicht nur um die bedrängende Frage, inwieweit unser jeweiliges konfessionelles Erbe uns beim Erkennen und Bewältigen der theologischen und gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart hilft. Die Arbeitsgruppe I (Bekenntnis zu Christus heute) hat die Kirchen in ihrem Bericht mit der Herausforderung konfrontiert, daß unserem Bekenntnis zu Christus auch wirklich unsere Bekehrung zu Christus entsprechen muß. In der weltweiten ökumenischen Gemeinschaft wird die alte Kritik an den christlichen Kirchen noch bedrängender als vorher, inwieweit nämlich unser christliches Zeugnis durch unseren Lebensstil in Frage gestellt wird. Die Frage unserer „konfessionellen" Integrität ist die Frage nach der Integrität unseres tatsächlichen Bekenntnisses zu Christus. Hier werden schmerzliche Grenzen unseres traditionellen Christentums wie der herkömmlichen Auffassung vom christlichen Glauben sichtbar.

Zeugnis – Dienst – Einheit

Schließlich kann man sicher auch noch in einem weiteren Sinne von Grenzen des Wachstums im Ökumenischen Rat der Kirchen sprechen. Seit in Amsterdam 1948 die beiden Vorläuferbewegungen für Praktisches Christentum und für Glauben und Kirchenverfassung sich zum Ökumenischen Rat zusammengeschlossen haben und seit 13 Jahre später die Integration des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat in Neu-Delhi vollzogen worden ist, stellt sich für die Arbeit des Ökumenischen Rates immer wieder aufs neue die Frage, wie die in den drei genannten Bewegungen verkörperten ökumenischen Aufträge aufeinander zu beziehen sind, sich gegenseitig ergänzen und interpretieren: nämlich Zeugnis, Dienst und Einheit, um den thematischen Dreiklang der Vollversammlung von Neu-Delhi aufzugreifen. Die organisatorische Integration der drei ökumenischen Hauptströme Zeugnis (Internationaler Missionsrat), Dienst (Praktisches Christentum) und Einheit (Glauben und Kirchenverfassung) stellt die Aufgabe ihrer gegenseitigen Verbindung und Durchdrängung in der Arbeit des Ökumenischen Rates als eine bleibende, immer neu zu vollziehende Aufgabe. Hier sind die Grenzen des Wachstums noch nicht erreicht.

Es ist rückblickend keine Frage, daß durch die allgemeine ökumenische Bewegung unserer Tage und durch den Ökumenischen Rat im besonderen neue Bewegung in erstarrte kirchliche, konfessionelle und theologische Fronten gekommen ist. Ebenso unfraglich ist es aber auch, daß auf dem Wege der Kirchen zur Einheit neue Fronten entstanden und neue Probleme erkennbar geworden sind. In jedem Fall scheint deutlicher als bisher zu werden, daß der ökumenische Weg der Kirchen kein einfacher ist. Er führt in neue Auseinandersetzungen und Schwierigkeiten und stellt erhebliche Anforderungen an die geistliche Glaubenskraft und die selbstkritische Bereitschaft zu christlichem Gehorsam bei den beteiligten Kirchen. Die heute vielberufene und grundsätzlich begrüßte ökumenische Dimension kirchlichen Lebens und Arbeitens bringt im Grunde für die Kirche eine Unruhe mit sich und löst in ihnen Irritationen im Blick auf die bisher vertrauten Formen aus, wie der Glaube zu bezeugen und der Dienst christlicher Liebe auszuüben ist. Eine Besinnung auf die biblischen Grundlagen der ökumenischen Bewegung und eine biblische Vergewisserung unseres ökumenischen Engagements werden daher immer wieder aufs neue notwendig.

Was heißt Einheit?

Die ökumenische Bewegung ist im vorigen Jahrhundert unter dem bekannten Leitwort „ut omnes unum sint", dem Gebetsanliegen Jesu in seinem hohenpriesterlichen Gebet Joh 17,21, angetreten. Dieses Leitmotiv wird unzählige Male zitiert. Es ist nicht gegen die Gefahr geschützt, daß jeder seine traditionelle Auffassung oder besondere Wunschvorstellungen von kirchlicher Einheit in diese Worte hineinlegt. Die immer neue Rückbesinnung auf dieses Leitwort in seinem biblischen Zusammenhang scheint daher nicht fehl am Platze zu sein.

Es handelt sich bei diesem ökumenischen Leitwort ja strenggenommen nicht um eine Forderung oder einen Programmpunkt, sondern um ein Gebet. Wenn Jesus am Ende seines irdischen Lebens im Blick auf die Anfänge und den Fortgang der zu erwartenden Kirchengeschichte um die „Einheit" der Glaubenden betet, muß man davon ausgehen, daß diese schon immer und von vornherein gefährdet war. Mehr noch, sie ist letztlich niemals Gegenstand menschlicher Bemühungen und steht nicht in der Mächtigkeit von Kirchen und Christen. Die Schwierigkeiten, denen sich die ökumenische Bewegung bei dem Versuch gegenübersieht, der Einheit der Kirche Jesu Christi deutlichen und sichtbaren Ausdruck zu verleihen, dürfen mithin nicht so sehr als Irritationen aufgefaßt werden, die uns im ökumenischen Wollen beirren sollen. Sie sind vielmehr eine Bestätigung für den Gebetscharakter des ökumenischen Leitworts „auf daß sie alle eins seien". Der Wille zur Einheit der Kirche hat in der Geschichte des Ökumenischen Rates in einem vielfältigen theologisch-intellektuellen, organisatorisch-

strukturellen und tätig-handelndem Bemühen Ausdruck gefunden. Wieweit dieses eindrucksvolle Bemühen von der entsprechenden Intensität gemeinsamen Betens, Hoffens und Wartens in Einmütigkeit begleitet worden ist, kann nicht in gleicher Weise festgestellt werden. Es kann aber sicher hilfreich sein, sich daran zu erinnern, daß die Einmütigkeit des Bittens nach Mt 18,19–20 die Verheißung der Gebetserhörung und der Gegenwart des Herrn der Kirche selbst hat.

Wenn man das ökumenische Leitwort „ut omnes unum sint" in engerem und weiterem Zusammenhang des hohenpriesterlichen Gebets Jesu liest, erkennt man, daß es sich um das Einssein der Kirche handelt, die zwar „in der Welt", aber nicht „von der Welt" ist. Eine Kirche also, die von der „Welt" gehaßt wird, im Widerstreit mit der Welt steht und die mithin grundsätzlich in Situationen des Konfliktes, der Gefährdung und Versuchung lebt. Gerade darin ist sie gefordert, die Gemeinschaft mit ihrem Herrn in der ihm aufgetragenen Sendung in der Welt zu bewähren. Nicht die Zustimmung der Menschen, sondern eher ihren Widerspruch und ihre Gegnerschaft müssen Kirchen erwarten, die im Sinne des hohenpriesterlichen Gebetes ihre von Gott bestimmte Einheit suchen, erhoffen und erbitten.

Die Einheit der Kirche wird durch die Gebetsworte Jesu in besonderer Weise umschrieben und qualifiziert: „. . . auf daß sie alle eins seien, wie du Vater in mir und ich in dir; so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast" (Joh 17,20–21). Das „Einssein" aller Christen wird in Zusammenhang gebracht mit dem „Einssein" des Vaters und des Sohnes und wird verstanden als das Anteilhaben an dieser Gemeinschaft. Diesen Aspekt des „Einsseins" der Kirche müßte noch stärker in allgemeine Überlegungen zur Frage der kirchlichen Einheit nachgegangen werden.

Auch an anderen Stellen im Johannesevangelium kehrt dieser eigentümliche Ausdruck vom „Einssein" oder vom „Sein in" wieder (Joh 10,31; 14,10–11; 5,19–23). Beide Redewendungen meinen offensichtlich dasselbe und interpretieren sich gegenseitig. Sie bezeichnen das enge Gemeinschaftsverhältnis, das zwischen dem Vater und dem Sohn besteht und in der besonderen Sendung des Sohnes durch den Vater in Wort und Werk zum Ausdruck kommt. Die Sendung des Sohnes durch den Vater in die Welt spielt auch im hohenpriesterlichen Gebet eine Rolle, insofern Jesus seinen Jüngern Anteil an seiner Sendung durch den Vater in die Welt gibt. „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so sende ich sie auch in die Welt" (Joh 17,18). So kann es bei dem Gebet um das „Einssein" und die Suche nach der Einheit der Jünger und damit der Kirche letztlich nur um die immer vollkommenere Teilhabe an der Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne und an der Sendung des Sohnes durch den Vater in die Welt gehen, wie sie im ganzen Johannesevangelium beschrieben ist und in besonders eindrücklicher Weise

in dem Bild vom Weinstock und den Reben zum Ausdruck kommt (Joh 15,4–5). Die gegebenen biblischen Hinweise machen deutlich, daß die von Jesus für seine Kirche erbetene Einheit auf ihn selbst, auf seine Gemeinschaft mit Gott dem Vater und auf seine Sendung in die Welt bezogen ist. Es geht um das Teilgewinnen und das Teilhaben in der Sendung Jesu im Auftrage des Vaters. Es geht bei der Einheit der Kirche also um den Glaubensgehorsam bzw. das Fruchtbringen der Jünger. Von daher ist es sachlich richtig und unabdingbar, daß in der ökumenischen Bewegung und auch durch den Ökumenischen Rat der Kirchen die Frage nach dem konkreten Glaubensgehorsam der Christen und nach der Übereinstimmung kirchlichen Redens und Handelns mit der von Christus aufgetragenen Sendung in dieser Welt unablässig und kritisch immer wieder an die Kirchen gestellt wird. Die eigentliche ökumenische Frage nach der „Einheit" lautet also, ob die Kirchen dem Auftrage treu sind, den Christus vom Vater empfangen und an seine Jünger weitergegeben hat. Die Treue zur Sendung Jesu qualifiziert nach dem Johannesevangelium das Kirchesein der Kirche.

Ökumene als Bewährung der Bruderliebe

Die Aufgabe der ökumenischen Gemeinschaft aller Kirchen in der Welt muß aber nächst dem Gebete Jesu „auf daß sie alle eins seien" auch von dem „neuen Gebot" der gegenseitigen Liebe verstanden werden, das Jesus programmatisch seinen Jüngern am Anfang seiner Abschiedsreden im Johannesevangelium gegeben hat (Joh 13,34–35). Die ökumenische Bewegung und auch die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen ist eine konkrete Probe auf das Exempel der gegenseitigen Bruderliebe, die sich Christen und Kirchen nach Jesu Willen und Vermächtnis schuldig sind. Nur so wird Echtheit und Glaubwürdigkeit ihres Christentums vor aller Augen erkennbar.

Auch von hier aus ist leicht eine Brücke zum hohenpriesterlichen Gebet zu schlagen. Wie dort das „Einssein" der Jünger mit Christus die Menschen zum Glauben an ihn führt, so ist es hier die gegenseitige brüderliche Liebe der Jünger, durch die das Christentum für die Welt glaubwürdig, überzeugend und gewinnend wird. Es ist sicher nicht zufällig, daß nach der Bildrede vom Weinstock und den Reben, durch welche das „Einssein" der Jünger mit ihrem Herrn und ihre Teilnahme an seiner Sendung zum Ausdruck gebracht werden, wiederum das Geschenk und das Gebot der brüderlichen Liebe genannt werden (Joh 15,9–11). Wie auch sonst im Johannesevangelium, so wird auch hier das „Einssein" durch die Wendungen von der gegenseitigen Liebe und dem gehorsamen Bleiben in den Geboten umschrieben. Die Liebe Jesu zu seiner Kirche kommt darin zum Ausdruck, daß er ihr Anteil an seiner Sendung gibt und ihr seine Werke aufträgt, wie sich die Liebe des Vaters zum Sohne darin zeigt, daß er seinen Sohn sendet

und ihm seine göttlichen Werke und Worte anvertraut. Wiederum kommt die Liebe der Jünger zu ihrem Herrn darin zum Ausdruck, daß sie in seiner Sendung bleiben und seine Gebote halten, wie die Liebe des Sohnes zu seinem Vater sich darin zeigt, daß er den Auftrag seines Vaters erfüllt (Joh 14,31).

Wenn Jesus seinen Jüngern gebietet, in seiner Liebe zu bleiben, so ist das in dem Sinne zu verstehen, daß sie bei der Verkündigung und bei dem Handeln bleiben sollen, das er ihnen aufgetragen hat. Und dies gemeinsam in brüderlicher Liebe und Zuwendung zueinander. Das „Einssein" der Kirche stellt sich also einerseits in ihrer Teilhabe an Jesu Sendung und andererseits in der brüderlichen Liebe der Christen und Kirchen zueinander in Erfüllung dieser Sendung dar. In diesem Sinne muß der Ökumenische Rat der Kirchen als ein Exerzitium der brüderlichen Liebe der Kirchen und Christen untereinander verstanden und unterstützt werden.

Es ist das besondere Thema des ersten Johannesbriefes, die Zusammengehörigkeit des Glaubens an Gott und der Liebe zu den Brüdern unablässig herauszustellen. „Das ist sein Gebot, das wir an den Namen seines Sohnes Jesus Christus glauben und einander lieben wie er uns geboten hat." Und wer seine Gebote hält, der bleibt in Gott und Gott in ihm (1 Joh 3,23–24; vgl. 4,19–21). Auch hier ist die Bruderliebe das Echtheitskriterium für den Glauben an Gott und die Liebe zu Gott. Viel zu wenig wird in diesem Zusammenhang daran gedacht, daß die hier gemeinte Bruderliebe von der allgemeinen Nächstenliebe wohl zu unterscheiden ist. Bei der Bruderliebe handelt es sich um die Zuwendung zu den anderen, die auch an Christus glauben und an derselben Erwählung und Sendung Anteil haben, die uns zuteil geworden ist, wenn auch unter anderen biographischen, geographischen und geschichtlichen Bedingungen. Die Liebe zu den Brüdern in diesem Sinne kann sich auch insofern durchaus von der Liebe zu dem Nächsten unterscheiden, als es sich um die Liebe zu fernen und fremden Brüdern handelt, die auch Christen sind, aber mit ihren kirchlichen Traditionen, Glaubensansichten und politischen Vorstellungen unser eigenes Christentum nicht nur ergänzen, sondern auch kritisieren und in Frage stellen. Diese Ergänzung unseres eigenen Christentums, ja diesen brüderlichen Widerspruch gegen unser Christentum aufzunehmen und zu verarbeiten, wäre eine Konkretion des Gehorsams gegenüber dem Gebot der brüderlichen Liebe innerhalb der ökumenischen Bewegung. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist gleichsam eine Hohe Schule der Einübung dieser Bruderliebe geworden, und zwar nicht nur auf dem Gebiet der weltweit diakonisch tätigen Liebe der Kirchen zueinander, wie sie vom Ökumenischen Rat von Anfang an gewollt, ermöglicht und verwirklicht worden ist, sondern gerade auch der Liebe, die den fremden Bruder wirklich annimmt und in die eigene Gemeinschaft aufnimmt.

Ohne das Einüben der brüderlichen Liebe einer Kirche zur anderen und aller Kirchen untereinander über alle trennenden Grenzen der konfessionellen Eigenheiten, kulturellen Besonderheiten und politischen Überzeugungen hinweg wird die Einheit der Kirche auch in vorläufiger und gebrochener Form nicht möglich sein. Es ist in der bisherigen Geschichte des Ökumenischen Rates bereits deutlich geworden, daß es sich hier nicht länger einfach um die Liebe von Gleichgesinnten untereinander handelt. Es geht um die Liebe, die Grenzen überwindet, die wirklich den anderen meint und von einer Selbstbestätigung absehen kann. Eine Liebe also, die Infragestellung, Irritationen, Widersprüche und Verkennungen nicht scheut, sondern bejaht. Das Hohelied der Liebe im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes könnte zu einem Kerntext ökumenischer Besinnung und Orientierung werden (vor allem 1Kor 13,4–7).

Wie immer die jüngst ins Gespräch gekommenen Vorstellungen der Einheit der Kirche im Sinne von „konziliarer Gemeinschaft" oder „versöhnter Verschiedenheit" im einzelnen unter den konkreten Bedingungen unserer ökumenischen Gesamtsituation verwirklicht werden können – ohne den Geist und die Praxis der Bruderliebe im Sinne von 1Kor 13 wird es nicht zu einer überzeugenden Darstellung des „Einssein" der Kirchen untereinander und in Jesus Christus kommen. Das kritische Unbehagen und der offene Einspruch gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen, wie sie sich in der letzten Zeit innerhalb der Mitgliedskirchen deutlicher geregt haben, muß in der ökumenischen Gesamtgemeinschaft durchaus einen Platz haben. Es muß aber im Geist und unter den Zielsetzungen der Bruderliebe geschehen, der es um die Gemeinschaft der Kirchen in der Sendung ihres Herrn geht und die auch kritische Gegenfragen nicht abweist, sondern verträgt und annimmt.

Ökumenische Gemeinschaft heute

Hierher gehört die Umschreibung ökumenischer Gemeinschaft, wie sie der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Philip Potter, in seinem Bericht zur Frage der Menschenrechte vor dem Zentralausschuß in Genf 1976 gegeben hat:

„Unter der Führung des Heiligen Geistes sind wir in der Lage, einander offen und freimütig in Frage zu stellen und so zu einem immer tieferen gegenseitigen Vertrauen und Verständnis zu gelangen . . . Niemand von uns – weder der Ökumenische Rat der Kirchen noch irgendeine Mitgliedskirche noch ein einzelner unter uns – kann so tun, als wäre er dem anderen überlegen. Wir alle stehen unter dem Wort Gottes und nebeneinander in seiner Gnade; unser gemeinsames Leben in Christus bedeutet, daß wir einander in Frage stellen, weil wir einander vertrauen, voreinander Achtung haben, füreinander sorgen und einander helfen."

Auf diese Weise kommen sowohl das Einssein der Kirchen wie auch ihre Bruderliebe zueinander, wenn auch in aller Gebrochenheit und Vorläufigkeit, überzeugend zum Ausdruck. Und in diesem Sinne ist die gegenseitige Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat auch nach den 30 Jahren der Wandlungen und Veränderungen in den Kirchen und in der Welt heute genau so nötig wie damals, ja vielleicht heute noch mehr als am Anfang. Die ökumenische Herausforderung bleibt bestehen. Sie ist sicher eine Beunruhigung, aber auch eine Hilfe und Verheißung für den Weg der einzelnen Mitgliedskirchen in den kommenden Jahren.

Koinonia: „Gemeinschaft" in neutestamentlicher Sicht und ihre ökumenische Relevanz[1]

VON KARL KERTELGE

Einführung

Das Gesamtthema der Arbeitstagung, zu dem das folgende Referat einen Beitrag leisten soll, läßt erkennen, daß sich mit dem Stichwort „Gemeinschaft" bestimmte Erwartungen und Überlegungen im Bemühen um mehr Ökumene zwischen den christlichen Kirchen unseres Landes und darüber hinaus verbinden. „Auf dem Weg von der Begegnung zur Gemeinschaft"! Damit wird angedeutet, daß die vielfältigen Begegnungen in ökumenischen Dialogen nach „Gemeinschaft" verlangen. Sicher ist nicht zu übersehen, daß Begegnungen gemeinschaftsstiftende Bedeutung haben können. Aber es bedarf offenkundig besonderer Anstrengungen, um Gemeinschaftsbezüge, die in ökumenischen Begegnungen entstehen, zu stabilisieren und ekklesial zu formieren.

In diesem Zusammenhang ist zunächst zu fragen: Inwiefern ist „Gemeinschaft" überhaupt ein *Ziel* ökumenischer Bemühungen? Wird damit das eigentliche Ziel, zu dem die ökumenische Bewegung angetreten ist, nämlich die *Einheit* der Kirche („una sancta"), verstellt, verschoben oder gar ersetzt? Was besagt das Wort „ökumenische Gemeinschaft" gegenüber dem doch anscheinend klaren Begriff der christlichen Einheit? Das Wort „Gemeinschaft" ist in unserem Sprachgebrauch vielfach recht unbestimmt. Und manche Theologen beklagen beim Gebrauch dieses Wortes den Mangel an Präzision, der dann auf einen Mangel an innerer, einheitsstiftender „Wahrheit" zurückgeführt wird. Andererseits ist zu bemerken, daß der Begriff „Gemeinschaft" in der Lehre von der Kirche einen festen Platz einnimmt. Die Kirche bekennt sich zur „Gemeinschaft der Heiligen" (communio

sanctorum)[2] und sieht diese Gemeinschaft wesentlich in ihrem eigenen Dasein, in der Teilhabe ihrer Glieder an der Heiligkeit Gottes verwirklicht.[3]

Wenn wir heute von „ökumenischer Gemeinschaft" sprechen und darin positive Möglichkeiten eines ökumenischen Fortschritts sehen, die sicher durch zahlreiche Erfahrungen bestätigt werden, so müssen wir uns der Problematik des modernen Gemeinschaftsbegriffs bewußt bleiben. „Gemeinschaft" besagt heute offenkundig ein irgendwie gestaltetes, nicht unverbindliches Miteinander von Menschen gleicher Gesinnung oder zumindest gleichen Interesses. „Gemeinschaft" erscheint weitgehend als eine Sache der Übereinkunft zwischen gleichberechtigten Partnern. Dagegen hat die Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs zur Bestimmung von Kirche und kirchlicher Gemeinschaft die theologische Eigenständigkeit dieses Begriffs von seinen biblischen und altkirchlichen Wurzeln her zu bedenken. Dadurch sind auch die Einwände auszuräumen, die gegen den modernen Begriff der „ökumenischen Gemeinschaft" vorgebracht werden. Es zeigt sich nämlich, daß „Einheit" und „Gemeinschaft der Kirche" einander entsprechende Begriffe sind, die sich gegenseitig bedingen und fordern. Von Einheit der Kirche kann erst dort die Rede sein, wo Gemeinschaft gewährt und in Anspruch genommen wird, für die Jesus Christus in seinem Werk und seiner Person den ermöglichenden Grund darstellt. Solche Gemeinschaft entsteht und besteht nach dem Zeugnis des Neuen Testaments sowohl zwischen den einzelnen Glaubenden in der Ortsgemeinde[4] als auch zwischen den Einzelgemeinden im Austausch der geistlichen und materiellen Gaben, wie der Apostel Paulus mehrfach zum Ausdruck bringt,[5] nicht ohne dieses „Gemeinschaftswerk" dabei ausdrücklich als „Koinonia" zu kennzeichnen.

Im folgenden haben wir uns zunächst um den urchristlichen Gemeinschaftsbegriff zu bemühen, um daraus sodann Impulse für die Ökumene der christlichen Kirchen in der heutigen Situation zu gewinnen. Dabei kann es hier nicht darum gehen, die verschiedenen terminologischen Äquivalente des Neuen Testaments für den modernen Gemeinschaftsbegriff aufzusuchen, um aus ihnen ein umfassendes Begriffsspektrum als Hintergrund für die heutige ökumenische Problematik zu erstellen. Im Rahmen unserer Fragestellung darf es genügen, vorzugsweise von einem bestimmten Begriffsvorkommen im Neuen Testament auszugehen, nämlich dem des Begriffs κοινωνία (bzw. κοινωνέω, κοινωνός), der einen wesentlichen Aspekt des urchristlichen Gemeinschaftsverständnisses verdeutlicht.

Der neutestamentliche Sprachgebrauch von κοινωνία soll hier nicht in allen Einzelheiten dargelegt werden. Hierfür setzen wir die einschlägigen exegetischen Studien aus älterer und neuerer Zeit voraus.[6] Größerer Wert soll auf die Eigenart und die theologisch-ekklesiologischen Implikationen des urchristlichen Koinonia-Begriffs gelegt werden, die sich uns vor allem im Sprachgebrauch der paulinischen

Briefe erschließen, aber auch an einer Stelle wie Apg 2,42–47, von wo aus sich auch ein Rückblick auf das gemeinschaftsbezogene Handeln Jesu nahelegt.[7]

1. *Koinonia als ur-christliche Verfaßtheit der Kirche*

Eine hervorragende Rolle spielt der Begriff der Koinonia zusammen mit vergleichbaren anderen zur Kennzeichnung des urchristlichen Lebens in Apg 2,42–47:

„Sie blieben beständig bei der Lehre der Apostel und bei der Gemeinschaft (κοινωνίᾳ), beim Brotbrechen und bei den Gebeten.

(43) Furcht (Gottes) kam über jedermann, viele Wunder und Zeichen geschahen durch die Apostel. (44) Alle, die gläubig geworden waren, waren beisammen (ἐπὶ τὸ αὐτό) und hatten alles *gemeinsam* (κοινά); (45) und sie verkauften ihre Grundstücke und sonstige Habe und *verteilten* (den Erlös) an alle, je nachdem einer etwas nötig hatte. (46) Und täglich verharrten sie *einmütig* (ὁμοθυμαδόν) im Tempel, und sie brachen das Brot abwechselnd in ihren Häusern, hielten *gemeinsam* Mahl (μετελάμβανον) voller Jubel und mit lauterem Herzen. (47) Sie lobten Gott und waren beliebt beim ganzen Volk. Der Herr aber führte täglich weitere *zur Gemeinde* (ἐπὶ τὸ αὐτό) hinzu, die zum Heil gelangen sollten."

Dieser Text kennzeichnet die grundlegenden Verhaltensweisen in der Urgemeinde, und zwar durchgehend mit Stichworten, die Gemeinschaft, Gemeinsamkeit, Einmütigkeit, soziale Verantwortung füreinander als Lebenselemente der frühen Christengemeinde erscheinen lassen. Ohne daß das Wort ἐκκλησία (Gemeinde, Kirche) verwandt wird, besteht kein Zweifel, daß die Urgemeinde von Jerusalem mit diesen Verhaltensweisen *als Gemeinde* gekennzeichnet werden soll. Aber Lukas wollte damit nicht nur ein Zustandsbild von der Jerusalemer Urgemeinde zeichnen, auch nicht einfach ein utopisches Idealbild, sondern er möchte die Gemeinde von Jerusalem als ur-christliches Modell für Kirche überhaupt darstellen. Wie die Kirche hier unter dem Eindruck der Geistmitteilung in der Anfangszeit gelebt hat, so entspricht sie der Absicht Jesu und so ist es jeder späteren Gemeinde aufgegeben, die Intentionen Jesu Christi zu verwirklichen. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Urgemeinde und die frühchristlichen Gemeinden insgesamt die Wahrung ihrer Identität weniger von institutionellen Regelungen ihres Lebens erwarteten als vielmehr von der durchgehenden und ihr ganzes christlich-gemeindliches Dasein durchdringenden Kraft des Heiligen Geistes, von dem sie sich ermächtigt wußten, „ein neues alternatives Leben zu führen".[8] Eben diese gemeindlich organisierte neue Lebenspraxis verfehlte nicht ihre werbende Wirkung.

Aufgrund dieses Textes aus Apg 2 stellen sich für unsere Überlegungen folgende zwei Fragen:

a) Wenn die gemeindliche Lebensform für die Christen der Frühzeit so konstitutiv ist, wie die Apostelgeschichte und auch schon die Briefe des Apostels Paulus erkennen lassen, so bleibt zu fragen, ob diese Lebensform sich über die soziologischen Gründe hinaus auf Intentionen Jesu zurückführen lassen und auf welche.

b) Was besagt in diesem Zusammenhang der neutestamentliche Begriff der Koinonia für das Verständnis der Kirche und des kirchlichen Lebens? Und damit verbunden: Wenn das Gemeindebild von Apg 2,42–47 nicht bloße Utopie ist, welcher Erfahrungswert liegt dem hier eingesetzten Gemeinschaftsbegriff nach urchristlichem Zeugnis zugrunde?

Zu a) Nach den Zeugnissen des NT versteht sich die *Kirche* als *von Jesus gestiftete* und in seinem Werk begründete Gemeinde. Auch wenn wir exegetisch-kritisch und damit geschichtlich differenzierter über die Worte der Evangelien urteilen, nach denen Jesus seine Kirche auf das Fundament der Apostel, nach Mt 16,18 insbesondere auf Petrus, gebaut hat, so besteht kein Zweifel daran, daß Jesus Jünger berufen und zur Gemeinschaft mit sich gefügt hat. Jesus gewährte Gemeinschaft und ließ seine Jünger Gemeinschaft mit sich und miteinander erfahren. Aber so sehr er in Tat und Wort Kommunikationen schuf und Menschen darin Heil erfuhren, so wenig sollte die Gemeinschaft der Jünger sich selbst genügen. Vielmehr bildeten die Jünger eine *Nachfolge*-Gemeinschaft. Durch die Teilnahme an der Sendung Jesu wurden die Jünger zur Gemeinde, die ihre Sendung auch über den Tod ihres Meisters hinaus wahrnehmen konnte. Die Jüngergemeinde sollte mit ihm zusammen – in enger Nachfolge – sein Werk der Verkündigung des Gottesreiches tragen und, in der Sicht der Evangelien, dieses Werk weiter zur Entfaltung bringen. So entsteht nachösterlich überall dort Gemeinde (ἐκκλησία) im Geiste Jesu, wo Menschen aufgrund der Verkündigung der Apostel den Glauben an Jesus Christus annehmen und sich taufen lassen auf den Namen Jesu. Für die Gemeinde der Glaubenden als Gesamtgemeinde („Kirche") ist und bleibt die Bindung und Orientierung an Jesus konstitutiv. In diesem Sinne ist von „Kirche" in der Nachfolge Jesu oder von der „Kirche Jesu Christi" zu sprechen.

Kirche ist in die Nachfolge Jesu gerufen. Sie nimmt verantwortlich teil an seinem Werk und gewährt den Glaubenden den Raum der Einübung in die Nachfolge Jesu. Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern ständiger Verweis auf die Heilsintention Jesu. In und mit der Kirche sollen die Menschen zur Erfahrung des Heils gelangen. Hier hat der Gedanke der Gemeinschaft wesentliche Bedeutung. Erfahrung von Gemeinschaft im Namen Jesu ist schon ein Stück Heilserfahrung. Dies läßt sich noch mit einem weiteren Rückblick auf das Wirken Jesu verdeutlichen.

Der neutestamentliche Gemeinschaftsgedanke gewinnt seine Eigenart und sein Gewicht aus den Erfahrungen, die die Jüngergemeinde mit Jesus und in seiner Nachfolge gemacht hat. Die Evangelien zeigen in vielfacher Weise, wie Jesus Gemeinschaft praktiziert hat. Gemeinschaft entsteht dadurch, daß sich zwischen Personen, die einander begegnen, ein Verhältnis des Gebens und Nehmens entwickelt. Eben dies geschieht etwa im Hause des Zöllners Levi nach Mk 2,14–17, wo sich „viele Zöllner und Sünder als Tischgenossen mit Jesus und seinen Jüngern" einfinden. Eine ähnliche Szene schildert Lk 19,1–10 im Hause des Oberzöllners Zachäus. Gegen den Einspruch der Gegner rechtfertigt Jesus diese Gemeinschaft mit einem Wort an Zachäus: „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren". Die Gemeinschaft, die Jesus stiftet und die sich zur Tischgemeinschaft formiert, ist Gemeinschaft des Heiles, sie ist selbst schon ein Stück Erfahrung des Heiles, das Gott den Menschen durch Jesus vermitteln will. Und so versteht sich auch, daß die urchristlichen Gemeinden zunächst und vor allem Mahlgemeinschaften waren. Im Mahl erfuhren sie das Heil, das Jesus in der Gemeinschaft mit den Menschen, die ihm begegneten, gewährte. Die Christen hielten die Mahlgemeinschaften daher als verbindlichen Ausdruck der Heilszusage Jesu. Die Verbindlichkeit der urchristlichen Mahlgemeinschaften begründete sich in besonderer Weise in der Selbsthingabe Jesu, in dem letzten Abendmahl, das Jesus mit seinen Jüngern als Abschiedsmahl gehalten hat, und in seiner Intention, den Jüngern damit ein Zeichen seiner bleibenden Gegenwart zu hinterlassen.

Zu b) Die christliche Eigenart der Gemeinschaft besteht also in der Heilserfahrung, die sich in dieser Gemeinschaft vermittelt. Eben dies wird mit dem neutestamentlichen Begriff der *Koinonia* sachgemäß zum Ausdruck gebracht.

„Koinonia" (κοινωνία) bedeutet Gemeinschaft, die durch Teilhabe an einem vorgegebenen Gut entsteht und besteht. „Koinonia" umfaßt danach zwei wesentliche Begriffselemente, das der Teilhabe an etwas oder jemandem, und das der daraus entstehenden personalen Beziehung sowohl zu dem Teilgebenden als auch zu den Mitteilhabenden. In Apg 4,42 ff. ist dieser Sachverhalt nicht im einzelnen zu erkennen, aber im Begriff der κοινωνία, hier als „Gemeinschaft" zu fassen, doch implizit vorausgesetzt, nämlich im Sinne der von Jesus bestimmten Gemeinschaftsbeziehungen in der urchristlichen Gemeinde. Deutlicher treten die einzelnen Begriffselemente im paulinischen Sprachgebrauch hervor. In 1Kor 1,9 erinnert Paulus an die Berufung der Christen, die eine Berufung zur „Koinonia mit seinem (Gottes) Sohn Jesus Christus, unserem Herrn" ist. Koinonia ist hier mit „Teilhabe an (Jesus Christus)" wiederzugeben. Paulus deutet damit das Christsein als „Anteilhaben an Jesus Christus", d. h.: als das Stehen in der rettenden Beziehung zu Jesus Christus, die dieser in Glaube und Taufe gewährt. Vergleichbar ist auch 2Kor 13,13, wo die „Koinonia des heiligen Geistes" ähnlich wie in

1Kor 1,9, freilich jetzt auf die Gabe Gottes bezogen, als „Anteilhabe am heiligen Geist" zu verstehen ist.[9] Aber nach Paulus bleibt es nicht bei einer Individualbeziehung des Glaubenden zu Christus. Vielmehr eröffnet die Teilhabe an Jesus Christus bzw. am heiligen Geist einen Raum der Gemeinschaft mit den Glaubenden als Mitteilhabenden. M. a. W.: Die Teilhabe an Jesus Christus begründet die Gemeinschaft der Glaubenden als seine Kirche.

In diesem Sinne ist die Kirche nicht ein bloßer gesellschaftlicher Zusammenschluß von Interessenten und Gesinnungsgenossen, sondern Gemeinschaft der Glaubenden aufgrund von Teilhabe an Jesus und seiner Heilsgabe. Im Herrenmahl kommt dieser urchristliche Grundgedanke von Koinonia zur Geltung. Im eucharistischen Mahl der Jüngergemeinde ist der Herr selbst der Gastgeber. Er gewährt Gemeinschaft mit sich und begründet dadurch Gemeinschaft der Tischgenossen untereinander. Der urchristliche Gemeinschaftsgedanke entspricht damit dem Bundesgedanken im Alten Testament. Gegen alle Mißverständlichkeit des Wortes „Bund" als Vertrag von zwei gleichberechtigten Partnern betont die alttestamentliche Exegese heute den besonderen Charakter des von Gott gestifteten Bundes. Das hebräische Wort für Bund, berith, habe die Grundbedeutung der freien „Selbstverpflichtung" Jahwes gegenüber Israel, durch die Israel als Rezipient der Gabe Jahwes in Dienst genommen werde.[10] Wenn daher in den neutestamentlichen Abendmahlstexten von der Stiftung des neuen Bundes im Blute Jesu gesprochen (1Kor 11,25; Lk 22,20) und diese Stiftung im Herrenmahl verankert wird, dann deutet sich darin die christliche Eigenart des Gemeinschaftsgedankens an, durch den die Kirche geprägt wird. M. a. W.: Im Lichte der neutestamentlichen Abendmahlstexte zeigt sich die Grundstruktur der Kirche Jesu Christi als *eucharistische Gemeinschaft*, als Gemeinschaft, die von der bleibenden Gegenwart ihres Herrn lebt und an sein Gebot gebunden ist.

Die wichtigsten Texte zu diesem Verständnis von Gemeinschaft im Neuen Testament finden sich in 1Kor 10 und 11. Hier 1Kor 10,15 f.: „Beurteilt selbst, was ich sage! Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht Teilhabe am Blut Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Teilhabe am Leib Christi? Da es *ein* Brot ist, sind wir, die vielen, *ein* Leib; denn alle haben wir an dem *einen* Brot teil." Hier wird sehr deutlich, daß die Teilhabe an der Eucharistie Gemeinschaft stiftet. M. a. W.: Die Teilhabe am eucharistischen Leib Christi führt hinüber zum ekklesialen Leib Christi, zur Kirche als Leib Christi, in dem alle Glieder ihre Funktion haben und durch Teilhabe am Geist Christi fähig gemacht werden zu ihrem Dienst.

Was Paulus danach in 1Kor 11,17–34 an der Gemeinde von Korinth beklagt, ist nicht ein Mangel an Glaubensbekenntnis, sondern ein Mangel an Konsequenz aus dem Glaubensbekenntnis und der Teilhabe am eucharistischen Mahl. Es fehlte

in dieser Gemeinde an gegenseitiger Integration von eucharistischer Koinonia und dienender Koinonia der Teilhabenden. Gegen diesen beklagenswerten Mangel erinnert Paulus die Gemeinde mit dem „Einsetzungstext" an die eigentliche Intention der Stiftung Jesu.

Schon in der urchristlichen Gemeinde war es offenkundig nicht leicht, die Erfahrungen, die die Jünger mit Jesus gemacht hatten, in einer anderen Situation neu zu vermitteln. Das Herrenmahl soll Gemeinschaft stiften und bestehende Grenzen, die von Menschen gezogen werden, überwinden. Wenn statt dessen gerade in getrennten Tischgemeinschaften gelebt wird, dann bedeutet das eine Verkehrung des Herrenmahles ins Gegenteil, nämlich vom Zeichen der Einheit und der Liebe zu einem Zeichen der menschlichen Spaltungen.

Natürlich stellt sich hier für unsere *heutige Situation* unabweisbar die Frage, ob die Intention Jesu, Gemeinschaft zu gewähren und zu begründen, von uns nicht besser aufgegriffen werden kann als in der Weise partieller Gemeinschaftsbeziehungen zwischen den Kirchen und bleibender Trennung im Herrenmahl auf der anderen Seite. Es stellt sich das Problem der Interkommunion.[11]

Sicher ist die Frage der Kirchengemeinschaft heute anders zu beurteilen als in urchristlicher Zeit. Das ökumenische Problem betrifft heute nicht nur, wie in neutestamentlicher Zeit, das Verhältnis unterschiedlich gewachsener Gemeinden und ihrer Glaubensbekenntnisse, sondern die Beziehungen geschichtlich und dogmatisch *getrennter* Teilkirchen zueinander. Daher sind für das Verständnis von Kirche und Abendmahl die Ergebnisse von kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklungen mitzubedenken, die einerseits das Glaubensverstehen der Christen anregen und fördern können, die andererseits aber auch als eine drückende Last empfunden werden – angesichts der neu in den Blick kommenden ursprünglichen Intentionen Jesu. Freilich blicken wir heute nicht unmittelbar auf die ursprünglichen Intentionen Jesu und seines Evangeliums zurück, sondern nur vermittelt durch die Erfahrungen, die die Kirche im Dienst am Evangelium gemacht hat. Dabei sollte aber festgehalten werden, daß nicht Erfahrungen, die die Kirche in der Vergangenheit gemacht hat, als solche schon maßgebend sind. In grundsätzlicher Anerkennung des christlichen Traditionsprinzips – in seinen verschiedenen konfessionellen Brechungen – gilt es vielmehr, Tradition (als glaubenzeugende Tradition des Evangeliums) und „Traditionen" deutlicher zu unterscheiden. „Traditionen" sind nicht unumstößlich, sie haben vielmehr nur Hilfsfunktion für das praktische Glaubensleben. Unaufgebbar ist die Tradition, in der sich die Wahrheit des Evangeliums als neuschaffende Lebensmacht in aller menschlichen Geschichte bezeugt. Wir machen heute neue Erfahrungen, die uns die Wahrheit des Evangeliums und das Heilswerk Jesu Christi auf neue Weise verständlich machen, und dazu gehört auch die Erfahrung des Austausches und des gegen-

seitigen Angenommenwerdens in den bestehenden Kirchen, die Erfahrung zumindest partieller Gemeinschaft im Glauben. Eben diese Erfahrungen lassen uns leichter auf die Gemeinschaftsintention Jesu eingehen, so daß in der Konsequenz partieller Glaubensgemeinschaft eine partielle Abendmahlsgemeinschaft nicht mehr ganz unmöglich erscheint. Aber eine solche partielle Gemeinschaft sollte nicht zu einem weiteren Zeichen von Spaltung und Trennung werden. Hier ergeben sich immer noch wichtige Aufgaben für ökumenisch arbeitende Foren und Gruppen auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft.

2. *Gemeinschaft und Einheit der Kirche im Lichte des Neuen Testaments*

Im Neuen Testament ist mit dem Begriff der Gemeinschaft der Begriff der Einheit eng verbunden. So ist zu 1Kor 10,16 f. festzustellen, daß die eucharistische Koinonia nicht nur auf ein Miteinander der Teilnehmenden in der Kirche zielt, sondern auf die *Einheit* der Glaubenden: „Da es *ein* Brot ist, sind wir, die vielen, *ein* Leib" (V. 16). Ausdrücklich werden die Christen in Eph 4,1–6 dazu ermahnt, „die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens zu bewahren: *Ein* Leib und *ein* Geist, wie ihr auch berufen seid zu *einer* Hoffnung in eurer Berufung; *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller, der über allen und bei allen und in allen ist." In anderer, aber doch vergleichbarer Weise wird auch in Joh 17 der Ruf zur Einheit theologisch, nämlich mit der Einheit des Vaters mit dem Sohn, begründet.

Die Mahnungen zur Einheit setzen voraus, daß eine schon bestehende Einheit durch mögliche Spaltungen gefährdet ist. Die Einheit der Glaubenden ist eine Gabe Gottes, um die Jesus in Joh 17,21–23 betet und um die alle Christen mit ihm zu beten haben. Sie ist eine eschatologische Gabe wie das Kommen des Reiches Gottes, um das wir in der Nachfolge Jesu ständig beten. Aber sie ist als eschatologische Gabe auch schon von Gott mitgeteilt und in der Kirche als der *einen* Kirche in der Nachfolge Jesu grundgelegt. Im Credo bekennen Christen daher ihren Glauben an die eine Kirche als das Kennzeichen der Kirche Jesu Christi, und zugleich beten sie mit ihrem Herrn um die Verwirklichung der Einheit, durch die alle drohende und bereits eingetretene Spaltung unter den Christen überwunden wird.

Es ist daher nicht genug, sich mit dem Bild der getrennten Kirchen abzufinden und diese im Modell der Pluralität und Variabilität desselben festzuschreiben. Gespaltene und getrennte Kirchen verkörpern nicht die Einheit in der Vielfalt, sondern den Widerspruch zu der vom Herrn der Kirche gewollten Einheit. Wenn wir heute angesichts der konfessionellen Zerrissenheit der Kirche dazu neigen, die Einheit in der irgendwie gearteten lockeren Form der Kirchengemeinschaft wiederzufinden und zu verwirklichen, dann ist dieses Bemühen sehr anzuerkennen –

eben als ein mögliches Mittel auf dem Weg zur Einheit. In gewisser Hinsicht läßt sich diese Form von Kirchengemeinschaft als Einheit in der Vielfalt kennzeichnen.[12] Aber dies kann nicht das Ziel sein. Das Ziel der ökumenischen Bewegung ist die innere und äußere Einheit der Kirche und unter dieser Voraussetzung auch die Einheit in der Vielfalt oder besser: die „Vielfalt in der Einheit". So die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in ihrem Ökumenischen Beschluß (4.3).[13] Die Synode unterscheidet sachgemäß zwischen Spaltung und Trennung einerseits, die der Grundbestimmung der Kirche widersprechen, und der „Vielheit der Traditionen der verschiedenen Konfessionen andererseits", in der „auch eine legitime Vielfalt zu erkennen und positiv zu werten" ist. Damit verbindet die Synode die „Hoffnung auf eine Entwicklung, in der bisher kirchentrennende Gegensätze abgebaut und überwunden und bisher getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu Trägern solcher Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden". In diesem Sinne ist das Bemühen um mehr Gemeinschaft ein geeignetes Mittel, um dem eigentlichen Ziel der Verwirklichung der von Gott geschenkten Einheit der Kirche näherzukommen. Hierzu eine weitere Überlegung aufgrund des paulinischen Gemeinschaftsverständnisses.

Nach 1Kor 10,16 f. sind die Einheit der Kirche in Glaube und Taufe und damit das Bekenntnis zu dem *einen* Herrn der ermöglichende Grund für eucharistische Gemeinschaft. Und umgekehrt bewahrt die Kirche in der eucharistischen Gemeinschaft ihre Einheit als Gabe des Herrn. Einheit ist und bleibt Gabe des Herrn und steht insofern unter dem eschatologischen Vorbehalt. Sie ist ein streng theologischer Begriff. Gemeinschaft erscheint dagegen als ein Ausdruck des Verhaltens der Kirche, die sich im Geben und Nehmen, im Austausch mit dem Herrn und untereinander, den Grund der Einheit bewahrt. Gemeinschaft ist ein dynamischer Begriff; er bezeichnet nicht so sehr einen Status als vielmehr ein Geschehen, das vom Herrn seinen Anfang genommen hat und die Kirche in Bewegung hält. Einheit läßt sich nicht anders durchhalten und erreichen als in den Lebensvollzügen der Glaubenden, durch die diese zusammengehalten werden.

Es ist daher eine Täuschung, die Einheit der Kirche *theoretisch* anzuerkennen, ohne sie *praktisch* verwirklichen zu wollen – eben im Geschehen der Koinonia. Darum ging es im Streit des Paulus mit Petrus in Antiochien.

In Gal 2,1–10 setzt Paulus die Übereinstimmung mit Jakobus, Petrus und Johannes, den „Säulen" der Jerusalemer Urgemeinde, im *einen* Glauben und in der Verkündigung des *einen* Evangeliums voraus. Sie „gaben mir und Barnabas die Rechte zum Zeichen der Gemeinschaft (δεξιὰς ... κοινωνίας)". In diesem „Gemeinschaftshandschlag"[14] dokumentiert sich die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden. In den folgenden Versen, 2,11–14, zeigt sich vor diesem Hintergrund die für Paulus besonders schmerzliche Abweichung des Petrus und Barna-

bas. Er tadelt das Verhalten des Kephas, weil dieser in der Gemeinde von Antiochien die von Judenchristen und Heidenchristen gemeinsam gehaltenen Mahlfeiern verlassen habe „aus Furcht vor denen aus der Beschneidung". Mit den Judenchristen in der Gemeinde sonderte er sich von den Heidenchristen ab, um ein eigenes Gemeindemahl zu halten. Paulus sieht dadurch die „Wahrheit des Evangeliums" in Frage gestellt und reagiert entsprechend: „Als ich aber sah, daß sie nicht den geraden Weg gingen, was die Wahrheit des Evangeliums betrifft, sagte ich zu Kephas vor allen: Wenn du, der du ein Jude bist, heidnisch und nicht jüdisch lebst, wie nötigst du die Heiden(-christen), jüdische Art zu befolgen?" Indem Petrus und mit ihm die übrigen Judenchristen die anfänglich mit einer gewissen Selbstverständlichkeit praktizierte eucharistische Gemeinschaft mit den Heidenchristen verließ, übte er damit zugleich einen indirekten Druck auf die Heidenchristen Antiochiens aus. Denn nach Paulus liegt es in der Sache des Gemeindemahles, daß es die Einheit der Gemeinde unter dem *einen* Herrn zum Ausdruck bringt. Sollte diese Gemeinschaft nicht verlorengehen, bedeutete das für die Heidenchristen in der Konsequenz, sich den Bedenken des Petrus zu beugen. Von den Heidenchristen wird damit im Grunde verlangt, die Mahlgemeinschaft mit den Judenchristen zu halten unter der Voraussetzung, daß sie die Verbindlichkeit des jüdischen Gesetzes in bestimmter Hinsicht anerkennen.

Hier zeigt sich der für Paulus kritische Punkt. Unter der Hand soll doch wiederum das jüdische Gesetz die Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu bedingen. Aber die Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu wird durch nichts anderes bedingt als durch den Glauben an Jesus, und die Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu findet ihren Ausdruck in der Teilnahme an dem *einen* Mahl. Freilich tadelt Paulus den Petrus nicht als irrgläubig, sondern als Heuchler. Denn tatsächlich hat Petrus seine Übereinstimmung mit dem gesetzesfreien Evangelium des Paulus erklärt (2,6–10). Daher muß es sich in den Augen des Paulus beim Verhalten des Petrus in Antiochien um eine Inkonsequenz aus Furcht handeln: Petrus gibt dem Druck eines Flügels in der *einen* Kirche nach. Diese Einsicht auch in der Pluralität verschiedener Gruppen, von Judenchristen und Heidenchristen, von Starken und Schwachen zu wahren, war offenkundig eine besondere Sorge des Apostels Paulus.

Im Blick auf das Neue Testament zeigt sich uns somit das spannungsvolle Verhältnis von lebendiger Gemeinschaft der Glaubenden und kirchlicher Einheit. Die Kirche lebt wesentlich aus ihrer Verbundenheit mit Jesus Christus, die sie im Glauben festhält. Der Einheit im Glauben muß die Vielheit der Ausdrucksformen des Glaubens nicht unbedingt widersprechen. Vielmehr bedarf es einer ständigen Bezeugung der Einheit des Glaubens zwischen den Gemeinden und Gemeinschaften. Die Glaubenden bilden Gemeinden, die aus der gemeinsamen Rezeption des

Glaubens entstehen. Die Gemeinschaft, die die einzelnen Gemeinden einander gewähren, bringt die Einheit des Glaubens praktisch zur Geltung.

3. *Ökumenische Gemeinschaft im Geiste des Neuen Testaments – heute*

Aus dem Neuen Testament ist festzuhalten:

a) Kirche ist die auf den Weg Jesu gestellte Jüngergemeinde, die sich in der Nachfolge ihres Herrn zu bewähren hat und der damit die bleibende Aufgabe der Identitätsfindung aus dem Geiste Jesu Christi gestellt ist.

b) Gemeinschaft (Koinonia) ist nicht nur ein Imperativ, sondern auch ein Indikativ: sie ist ein wesentliches Strukturelement der Kirche. Die Kirche ist nicht immer schon eine fertige Größe, sondern als Stiftung Jesu ist sie ständig im Vollzug der Selbstfindung als Gemeinschaft. Das Herrenmahl ist das Zentrum der Kirche als Gemeinschaft. Im Herrenmahl erfährt sich die Kirche in besonders verbindlicher Weise als Gemeinschaft.

c) Die Einheit der Kirche ist von Gott geschenkte Gabe und Aufgabe zugleich. Heute suchen wir Gabe und Aufgabe der Einheit erneut ernst zu nehmen und zu verwirklichen. Kann uns die Erfahrung von Gemeinschaft in der Kirche dazu helfen?

Wie sehen die *heutigen Bemühungen* um die Einheit des Glaubens aus?

Offensichtlich wird die Aufgabe der Einheitsfindung vor allem als ein theologisches Sachproblem behandelt. Es gibt zahlreiche Konferenzen und Kommissionen, in denen um die Überwindung der traditionellen Schwierigkeiten im christlichen Glaubensverständnis zwischen Theologen und Kirchenführern gerungen wird. Inzwischen gibt es eine Reihe von Konsenserklärungen zu wichtigen theologischen Teilfragen. Aber welche Frucht haben diese Papiere für die Einheitsfindung bisher gezeitigt? Eine papierene Einheit hat auch in früheren Zeiten der Kirchengeschichte nicht weitergeführt. Offenkundig wächst aus theologischen Konsenserklärungen nicht von selbst schon die Einheit der Kirche. Es fehlt an Gemeinschaftserfahrungen und an gemeinsamen Erfahrungen im Leben der Christen miteinander.

Daher scheint sich der umgekehrte Weg anzubieten: Nicht theologische Konsense stehen am Anfang, sondern die einander gewährte Gemeinschaft und die im Miteinander erfahrene Gemeinschaft. Vorausgesetzt wird dabei, daß die Einheit im Glauben aus solchen Gemeinschaftserfahrungen herauswächst. Also bedarf es nach dieser Einsicht vielfacher ökumenischer Aktivitäten und Beziehungen, in denen die Christen ihre Zusammengehörigkeit erfahren und in denen sie lernen, einander zu verstehen und anzunehmen. Dieser Weg wird heute gerne in kritischer Absicht *gegen* den Weg der theologischen Lehrgespräche gestellt. Tatsächlich ergibt sich hiermit ein notwendiges Korrektiv am Weg der Einheitsfindung.

Gemeinschaftserfahrungen in konfessionell gemischten Gruppen bereiten in entscheidender Weise den Weg zur Einheit. Allerdings ist auch hier vor Übererwartungen zu warnen.

Erfahrung von Gemeinschaft erschöpft sich nicht in enthusiastischen Aufbrüchen, sondern erfordert das geduldige Eingehen aufeinander und auf die Geschichte des anderen, ohne die eigene Geschichte zu verleugnen. Die traditionellen Probleme können nicht einfach unter den Teppich gekehrt werden, ohne daß sie sich später mit ungebrochener Brisanz wieder anmelden. Statt uns später von der Hartnäckigkeit ungelöster Probleme überraschen zu lassen, sollten wir heute im ökumenischen Miteinander auch die Geschichte miteinander tragen lernen. Vielleicht ergeben sich aus einer besseren Interpretation der Geschichte auch Ansätze zur Überwindung der gegebenen Schwierigkeiten.

Daher scheint es notwendig zu sein, daß wir in Zukunft zu einer Konvergenz der beiden angesprochenen Wege gelangen:

Der theologische Austausch zwischen den Kirchen muß die gemeinsamen Erfahrungen von Christen mitbedenken und muß selbst zur Erfahrung von Gemeinschaft gelangen. Und umgekehrt müssen Gemeinschaftserfahrungen von ökumenischen Basisgruppen immer auch die theologisch gefundene Einheit in Anspruch nehmen, um die eigenen Erfahrungen zu stabilisieren und der Kirche auf ihrem Weg zur Einheit einen weiterführenden Dienst zu leisten. Wie gesagt, im Sinne des Neuen Testaments ist Gemeinschaft ein dynamisches Geschehen, und ökumenische Gemeinschaft ist ein Prozeß, in dem die Teilnehmenden lernen, sich einander verantwortlich anzunehmen.

Dazu bedarf es auch besonderer Initiativen, ja sogar des Mutes, vorgegebene Traditionen nach vorne hin zu überschreiten. Das darf nicht als Einladung zur Willkür mißverstanden werden, als ob nur im demonstrativen Protest gegen die bei der Tradition beharrenden Kirchenleitungen weiterzukommen wäre. Vielmehr liegt schon im Begriff der Kirche als Gemeinschaft (Koinonia) die Möglichkeit und der Auftrag, nicht beim Bestehenden stehenzubleiben und abzuwarten, daß sich die Menschen in unseren Kirchen von selbst ändern. Immerhin haben die Kirchen auch offiziell bereits angefangen, eine gemeinsame Geschichte zu eröffnen. Wenn wir in unseren Gemeindegottesdiensten Bekenntnisse, Gebete, Schrifttexte in ökumenisch vereinbartem Wortlaut verwenden, ist das ein Schritt in die richtige Richtung. Im Geiste dieser neu eröffneten gemeinsamen Geschichte sollte es möglich sein, auch an der Basis weiterzukommen, ohne der Gefahr einer neuen, „dritten Konfession" zu verfallen.

Gemeinschaft, die die Kirchen einander gewähren und die sie gegenseitig in Anspruch nehmen, ist ein Schritt vorwärts auf dem Weg zum Ziel der Einheit der Kirche. Solche Gemeinschaftsgewährung ist, theologisch verantwortet, alles

andere als eine leichtfertige Vereinnahmung. Vielmehr ergibt sich die positive Möglichkeit, die Teilnehmenden aus einer drohenden Selbstisolierung zu befreien. Gemeinschaft, die wir einander gewähren und wahrnehmen, läßt die Wirklichkeit des jeweiligen christlich-kirchlichen Daseins umfassender und konkreter in Erscheinung treten. Umgekehrt führt solche Gemeinschaft auch zu weiterer Identitätsfindung der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, indem sie dazu hilft, aus ideologischen Verengungen herauszufinden, gegenüber denen die Kirchen ebenso wachsam sein müssen wie gegenüber der Gefahr eines Identitätsverlustes durch „unvertretbare" ökumenische Öffnungsbewegungen.

Auf dem Weg von der Begegnung zur Gemeinschaft! Damit ist angedeutet, daß die gelegentliche Begegnung nicht genügt, daß Begegnungen vielmehr zur Gemeinschaft führen müssen und daß die gefundene und bejahte Gemeinschaft weitere Möglichkeiten zur Einheitsfindung enthält. Unsere Sorge muß es sein, daß die ökumenische Gemeinschaft, die wir einander gewähren, und in der wir uns finden, ihren positiven Erfahrungswert bewahrt, die Erinnerung an den Einheitswillen Jesu aufrechterhält und neue Möglichkeiten zur Einheitsfindung der Kirche entwickelt. Gemeinschaft, die wir einander gewähren und die wir miteinander erfahren, bietet, wenn sie nicht nur Arbeitsgemeinschaft zur Lösung theologischer Kontroversfragen, sondern auch Lebensgemeinschaft in der Nachfolge Jesu ist, den vielfach suchenden Menschen heute eine Heimat, nämlich eine neue Verwurzelung im Geiste Jesu Christi. So ist letztlich der Dienst, den die ökumenischen Engagements den Menschen leisten, ihre eigene Heimatlosigkeit und vielfache Enttäuschung – auch von seiten der Kirchen – zu überwinden, das entscheidende Kriterium für den richtigen Weg ökumenischer Gemeinschaft.

ANMERKUNGEN

[1] Als Vortrag bei der Regionaltagung der Ökumenischen Centrale Frankfurt in Neustadt/Weinstraße am 31. 1. 1978 gehalten.

[2] In diesem Wortlaut und Sinn hält die abendländische Kirche im „apostolischen Glaubensbekenntnis" (bezeugt seit dem 4. Jhdt.) die ursprünglich wohl auf die Eucharistie bezogene Formel τῶν ἁγίων κοινωνία aus der Tradition der griechischsprachigen Kirche fest.

[3] Vgl. W. Kasper, in: W. Kasper – G. Sauter, Kirche – Ort des Geistes, Freiburg 1976, 40.

[4] Vgl. etwa 1Kor 1,2; 2Kor 1,1: τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν ...

[5] Röm 15,26f; 2Kor 8,13f; 9,12–14.

[6] Vgl. besonders H. Seesemann, Der Begriff Κοινωνία im Neuen Testament, Gießen 1933; F. Hauck, κοινός etc., in ThWNT III 789–810; J. M. McDermott, The Biblical Doctrine of Koinonia, in: BZ 19 (1975) 64–77.219–233. Verwiesen sei auch auf die mehr exegetisch-dogmatische Studie von P. C. Bori, Κοινωνία. L'idea della communione nell' ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento, Brescia 1972, wie auch auf die noch ungedruckte Habilitationsschrift von J. Hainz, Koinonia. „Kirche" als Gemeinschaft bei Paulus (München 1975).

[7] Außer dem im Neuen Testament besonders ausgeprägten paulinischen Begriffsvorkommen von κοινωνία und dem Text Apg 2,42–47 verdient die Verwendung desselben Begriffs in 1Joh 1,3–7 und 1Petr 4,13; 5,1 Beachtung. Hierbei zeigen sich allerdings mit dem Befund der Paulusbriefe vergleichbare Sachverhalte.

[8] U. Duchrow, Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen, in: EvTh 37 (1977) 409–425, hier 418.

[9] Vgl. auch 1Joh 1,3: „Unsere Koinonia ist Koinonia mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus (= Teilhabe am Vater . . .)".

[10] So etwa E. Kutsch, Verheißung und Gesetz, Berlin 1973.

[11] Vgl. hierzu die Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zur Interkommunion, in: Interkommunion – Konziliarität (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 25), 1975.

[12] Vgl. G. Hild, Das Herrenmahl und die Einheit der Kirche, in: MD (Bensheim) 23 (1972) Nr. 1, S. 8–11, hier 11: „Gemeinschaft als Einheit in der Vielfalt": „Es gibt keine für die gesamte Ökumene verbindliche Vorstellung von der erstrebten Einheit der Kirche, nicht einmal als Ideal. Die Geschichte kennt kein Beispiel ihrer vollen Verwirklichung: Aber es gibt Ansatzpunkte wachsender Verständigung, freilich auch Beispiele unerledigter Kontroversen. Was der Christenheit in dieser Zeit zwischen Jesu Tod und dem Kommen des Reiches bleibt, ist die Gemeinschaft miteinander. Sie kehrt sich nicht gegen die Forderung nach Verwirklichung der Einheit. Sie ist vielmehr die Gestalt dieser Einheit in der Zeit der Vielfalt."

[13] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1976, 784 f.

[14] Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater, 79: „Es ist ein ‚Gemeinschafts-' oder besser: ein ‚Teilhaberhandschlag', durch den zwei, die an derselben Sache teilhaben, miteinander übereinkommen und dies bekräftigen."

Tendenzen im ökumenischen Dialog über Glauben und Wissenschaft

VON JAN MILIČ LOCHMAN

I. VON DER GLEICHGÜLTIGKEIT ZUM DIALOG

1. „Mir kommt der Wissenschaftler auf Tagungen des Ökumenischen Rates der Kirchen wie der dritte Mann vor." Diesen bildhaften Vergleich benutzte André Dumas als Ausgangspunkt für seinen Vortrag „Beurteilung der ökumenischen Begegnung zwischen Theologen und Wissenschaftlern", den er im August 1975 auf einer Konsultation in Mexico City über das Thema „Der christliche Glaube und das sich wandelnde Gesicht von Wissenschaft und Technologie" gehalten hat (*Anticipation*, Nr. 22, Mai 1976, 30). Das Bild des „dritten Mannes" ist Ausdruck einer gewissen Verspätung, mit der die Fragen von „Glauben und Wis-

senschaft" in die ökumenische Tagesordnung aufgenommen worden sind. Der „erste Mann" versinnbildlicht – nach Ansicht von Dumas – die klassischen Vorhaben von Glauben und Kirchenverfassung, bei denen es um Lehrfragen und vergleichende Konfessionskunde geht, mit dem Ziele der Förderung der christlichen Einheit. Der „zweite Mann" ist der „Mann von Kirche und Gesellschaft", der die sozialen Anliegen des „Praktischen Christentums" geerbt und im Sinne einer umfassenden sozialen Verantwortung im Denken und Handeln erweitert hat. Die Frage der Wissenschaft wurde weder in dem einen noch in dem anderen Zusammenhang einfach ausgelassen. Sie trat gelegentlich in ihren Auswirkungen in Lehre und Praxis in Erscheinung, spielte jedoch selten eine entscheidende Rolle. Im Vergleich zu seinen „beiden Brüdern" war der „dritte Mann" eher eine Randerscheinung in der ökumenischen Bewegung.

2. Es gibt allgemeine kulturelle Gründe dafür, daß Männer und Frauen der Wissenschaft in ökumenischen Kreisen erst mit einiger Verspätung stärker in Erscheinung getreten sind. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung fällt mit der Zeit gegenseitiger Gleichgültigkeit und gegenseitigen Mißtrauens zwischen den Hauptströmen der Wissenschaft und der Theologie zusammen. Das zwanzigste Jahrhundert hat keine so dramatischen und traumatischen Konflikte zwischen ihnen hervorgerufen wie die vorhergehenden Jahrhunderte. Doch die Schatten der Konflikte haben sich erhalten und die Einstellung beider Seiten zueinander beeinflußt. Das trifft vor allem auf den europäischen und protestantischen Kontext zu.

a) Vom Standpunkt der großen Mehrheit der Wissenschaftler aus gab es kaum einen überzeugenden Grund, um sich für die Aktivitäten des „ersten" und „zweiten" ökumenischen Mannes zu interessieren. Das Kirchenvolk und die Theologen erschienen ihnen als Vertreter einer veralteten Weltanschauung. Die wirklichen Mächte der Gegenwart und der Zukunft waren die Wissenschaft und ihre Technologie. Die Wissenschaft bot die Verheißung einer totalen und endgültigen Erklärung der Welt und die Technologie die Verheißung eines grenzenlosen wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts. Die Wissenschaftler neigten dazu, aus der Position einer „scientia triumphans" heraus zu denken und zu handeln. Ein Dialog mit den Überresten der (kirchlichen) Macht der Vergangenheit erschien den Vertretern der Zukunft nicht als ein sinnvolles Unternehmen.

b) Zur gleichen Zeit hatte sich der Hauptstrom der Theologie, vor allem in den evangelischen Kirchen des europäischen Kontinents, von der Welt der Wissenschaft fortentwickelt. Viele ihrer Vorkämpfer waren die „gebrannten Kinder" ihrer Väter und Großväter, die einen Kampf nach dem anderen gegen die progressive Wissenschaft geführt – und die meisten verloren – hatten. Sie haben ihre Lektion gelernt. Zugleich waren sie aus ernsthaften theologischen und soziolo-

gischen Gründen jeder natürlichen Theologie gegenüber mißtrauisch geworden. Die Offenbarung, nicht die Natur, ist die Quelle der Religion. Ihr Element ist nicht eine „Ich-Es-", sondern vielmehr eine „Ich-Du"-Beziehung. Philosophisch bot die Kant'sche Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben eine befreiende Möglichkeit, das Problem von Glauben und Wissenschaft zu lösen. Es gibt zwei Bereiche in der Welt des Menschen: den Bereich der objektiven Erfassung materieller und natürlicher Vorgänge und den Bereich existentieller Beziehungen und Werte. Die Wissenschaft gehört dem ersten, der Glaube dem zweiten Bereich an. Beide sind legitime Sphären menschlichen Lebens. Doch sie dürfen sich nicht gegenseitig behindern. Ihre Beziehung zueinander kann am besten mit den Begriffen Unterscheidung und Gleichgültigkeit beschrieben werden. In einem solchen Rahmen kann ein Dialog mit der Wissenschaft nicht viel Sinn haben. Somit setzte das „Erscheinen der dritten Mannes" weitreichende Veränderungen auf beiden Seiten voraus, um die Gleichgültigkeit der Wissenschaftler und Theologen füreinander zu überwinden. Diese Veränderungen haben in den letzten Jahrzehnten stattgefunden. Einige seien hier aufgeführt.

3. Bei den letzten ökumenischen Begegnungen sind erhebliche Anstrengungen unternommen worden, um „das sich wandelnde Gesicht von Wissenschaft und Technologie" zu zeichnen. Die Konsultation von Mexico City 1975, die von Glauben und Kirchenverfassung und Kirche und Gesellschaft gemeinsam veranstaltet wurde, und das Kolloquium von Kirche und Gesellschaft in Cambridge (1977) haben vor allem dazu beigetragen, uns diesen Wandel verständlich zu machen. Unter anderem sind folgende Punkte festgehalten worden:

a) *Neue ethische Probleme, die sich aus der Wissenschaft ergeben.* Die auf der Wissenschaft begründete Technologie hat uns eine noch nie dagewesene Macht über die Natur und über unsere eigene Zukunft verliehen. Zugleich übt sie einen zerstörerischen Einfluß auf unsere Umwelt aus. Wir haben schwierige ethische und politische Entscheidungen zu treffen, wobei wir versuchen müssen, die oft einander widerstreitenden Ziele des technologischen Fortschritts, der Bewahrung der Umwelt und die menschlichen Werte, wie Gerechtigkeit und Freiheit, in Einklang miteinander zu bringen.

b) *Das zunehmende Bewußtsein der sozialen Verantwortung, die wissenschaftliche Unternehmungen mit sich bringen.* Die Wissenschaftler werden sich mehr und mehr der möglichen sozialen Konsequenzen ihrer Entdeckungen bewußt. Ihre Forschungsarbeit muß nicht nur vor dem Ethos ihrer Gemeinschaft als Wissenschaftler, sondern auch im Blick auf das Lebensinteresse der ganzen Gesellschaft (national und international) bestehen können.

c) *Der Verzicht auf Triumphalismus in der Wissenschaft.* Die Wissenschaftler glauben nicht mehr, daß ihre Arbeit automatisch zum Wohle der Menschheit bei-

trägt. In den Industrieländern hat eine erhebliche Ernüchterung hinsichtlich der Technologie stattgefunden. Die Länder der Dritten Welt beginnen, die zerstörerischen Auswirkungen der Technologie auf ihre traditionellen Kulturen zu erkennen. Sie fangen an zu begreifen, in welcher Weise der Transfer von Technologie zu einer Form ausländischer Beherrschung wird.

d) Eine weiterreichende Anerkennung der *Grenzen der Wissenschaft* als Weg zur Erkenntnis. Der dogmatische Anspruch, daß wissenschaftliche Erkenntnis eine endgültige und erschöpfende Wahrheit über die Welt darstellt, wird heute nur noch selten laut. Das einfache empiristische Ideal der Wissenschaft, das weitgehend die Diskussion zwischen Wissenschaft und Religion von Bacon an bestimmt hat, ist in den letzten Jahrzehnten heftig kritisiert worden. In den Augen der meisten Wissenschaftler bilden nicht Gesetze, sondern Theorien das Herz der Wissenschaft; und diese Theorien sind nie mehr als nur provisorisch.

e) *Die ideologischen Elemente in der Wissenschaft.* Wissenschaftler sind Menschen, die sowohl durch beruflichen Ehrgeiz und materielles Interesse – für ihre eigene Person und für ihren Berufsstand – als auch durch selbstlose Forschung motiviert sind. Verantwortliche wissenschaftliche Arbeit erfordert somit eine rigorose Analyse des sozio-politischen und ökonomischen Rahmens, in dem sie geschieht.

Jede dieser Veränderungen und alle zusammen haben die Atmosphäre innerhalb der Gemeinschaft der Wissenschaftler verwandelt. Sie haben verantwortungsbewußte Wissenschaftler für beunruhigte Stimmen außerhalb der Gemeinschaft hellhörig gemacht – darunter auch jene „seltsamen Stimmen", die von den Kirchen und ihrer ökumenischen Bewegung kommen. Der „dritte Mann" ist bereit, einen Dialog zu eröffnen.

4. Paradoxerweise ist es den ökumenischen Begegnungen nicht gelungen, in entsprechender Weise ein *„verwandeltes Gesicht der Theologie"* in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft zu bezeugen. Im Gegenteil, es werden wiederholt Klagen über eine „außerordentliche Verwirrung" in dieser Hinsicht laut. Es könnte eine dringende Aufgabe für Glauben und Kirchenverfassung sein, diese ökumenische Lücke zu füllen. Dennoch hat sich auch das Gesicht der Theologie in den letzten Jahrzehnten verwandelt, und nicht nur im Sinne einer größeren Verwirrung. Es sind einige positive Veränderungen zu verzeichnen, die eine neue Begegnung mit der Wissenschaft ermöglichen.

a) Ich denke zunächst an die theologische Situation, mit der ich direkt verbunden bin: die protestantische Theologie des europäischen Kontinents. Wie schon gesagt, war dies ein relativ steriler Bereich im Blick auf die Anliegen, die uns hier beschäftigen. Die Gleichgültigkeit gegenüber der Naturwissenschaft war nicht nur eine dominierende Einstellung, sondern ist oft als eine theologische

„Tugend" betrachtet worden. Besonders unter dem Einfluß von R. Bultmann (in geringerem Maße auch in der Schule von K. Barth) ist das Programm der Entmythologisierung in Richtung auf die „Entweltlichung" des christlichen Glaubens hin weitergeführt worden. Existentiale Interpretation war das letzte Ziel. In den letzten zwanzig Jahren hat man die Enge dieses theologischen Konzeptes erkannt. Innerhalb des Prozesses der theologischen Neuausrichtung kann man zwei Schritte unterscheiden (wenn auch nicht voneinander trennen). Der erste führte zu einer höheren Einschätzung der geschichtlichen und sozialen Dimension der biblischen Offenbarung: Der christliche Glaube ist nicht nur eine Ich-Du-Beziehung; er hat mit unserer gemeinsamen Geschichte und unserem gemeinsamen sozialen Schicksal zu tun. Darauf folgte der zweite Schritt: „Gemeinsames Schicksal" ist nicht nur ein Problem der Menschheit, sondern der gesamten Schöpfung. Nicht nur eine „politische Theologie", sondern auch eine „Theologie der Natur" (nicht unbedingt eine „natürliche Theologie"!) ist eine legitime theologische Aufgabe.

b) Entwicklungen in dieser Richtung sind durch ökumenische Kontakte stark gefördert worden. Schon ein enger Nachbar der kontinentalen Theologie, die britische Tradition, wandte den kosmologischen Aspekten des Glaubens im allgemeinen und den Problemen von Wissenschaft und Religion im besonderen weit größere Aufmerksamkeit zu. Darüber hinaus stellte die verstärkte Präsenz der Orthodoxie mit ihrer Betonung der metaphysischen und physischen Bedeutung des Heils sowie die Begegnung mit römisch-katholischen Denkern (z. B. die von Teilhard de Chardin beeinflußten) ein entscheidendes Korrektiv dar. Die ökumenische Bewegung als Ganzes ist einer solchen Gefahr der „existentialistischen Engführung" nie so ausgesetzt gewesen wie der (deutsche) Protestantismus. Die starke Präsenz des „zweiten Mannes" bewahrte den „ersten" davor, die umfassenderen Dimensionen christlicher Einheit und christlicher Verantwortung außer acht zu lassen.

Auch hier kann man zwei Phasen unterscheiden. Die erste ist gekennzeichnet durch das Zukunftsbild der „verantwortlichen Weltgesellschaft", mit besonderer Betonung der Verantwortung für internationale wirtschaftliche und soziale Gerechtigkeit. In der zweiten Phase geht es in anderer Formulierung um das gleiche Anliegen: „die gerechte, partizipatorische und verantwortbare Gesellschaft". Die neue Betonung der „Verantwortbarkeit" der menschlichen Welt deutet ganz klar auf das neue Problem hin, das die Wissenschaftler ins Zentrum der ökumenischen Szene gebracht hat: Wie können die Möglichkeiten der modernen Wissenschaft und Technologie so genutzt werden, daß sie der Zukunft der Menschheit und der gesamten Schöpfung dienen und sie nicht gefährden? Im Lichte dieses radikalen Wandels erweist sich jede Gleichgültigkeit der Theologie gegenüber Wissenschaft und Technologie nicht als ein Akt theologischer Tugend, sondern

vielmehr als ein Akt der Verantwortungslosigkeit. Der einzig legitime Weg führt von der Gleichgültigkeit zum Dialog. Somit hat ökumenische Herausforderung dem „dritten Mann" den Zugang zu einem wahrhaft ökumenischen Dialog eröffnet, in dem er mehr als nur ein Partner am Rande sein kann.

5. Wir halten fest: Es war die Krise in beiden Häusern, im Hause der Wissenschaft und im Hause der Theologie, die ihnen die Augen füreinander geöffnet hat. Darüber hinaus hat die ungeheure *Herausforderung von außen* ihrer Begegnung eine neue Dringlichkeit gegeben. Eines der klarsten ökumenischen Mandate im Sinne einer Ermutigung des „ökumenischen Dialogs zwischen Theologie und Wissenschaft" ist das der Weltkonferenz über „Die Zunkunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt" 1974 in Bukarest. Darin wird das enge Tor zu dieser so dringenden Begegnung folgendermaßen beschrieben: „Die ökologische Krise und ihre verheerenden Auswirkungen auf die soziale Gerechtigkeit überall in der Welt stellen sowohl für Wissenschaft und Technologie als auch für die Theologie eine Herausforderung dar, sich selbst zu prüfen und neue Wege zu finden. Die auf der Wissenschaft begründete Technologie war das Werkzeug dieser Krise; sie hat das Leben bedroht, ohne zu wissen, ob sie die Mittel hat, zukünftigen Bedrohungen zu begegnen. Die Wissenschaft ist zu einem Instrument der Beherrschung geworden, einem Werkzeug zur Ausbeutung der Natur und zur Mobilisierung menschlicher Ressourcen. Die Theologie hat durch ihre Lehre vom dominium terrae die Tür für gedankenlose Ausbeutung und Zerstörung geöffnet" (*Anticipation*, Nr. 19, 1974, 36).

In diesem Zusammenhang werden folgende Dimensionen der Problematik von Glauben und Wissenschaft in dem Mandat aufgeführt: „a) Die von der modernen Wissenschaft und Technologie entworfene Weltanschauung, die Voraussetzungen und Einstellungen, die ihr zugrunde liegen und die für sie wesentlich sind, und das Ausmaß, in dem theologische und ideologische Faktoren sie beeinflußt haben. b) Die Versuche, den Bruch zwischen Natur und Geschichte, der sich in der Begrifflichkeit des philosophischen und theologischen Denkens niedergeschlagen hat, zu überwinden. c) Der Umfang, in dem die Entfremdung des Selbst von anderen und vom Rest der Schöpfung auf die objektivierenden und manipulatorischen Tendenzen in der modernen Wissenschaft und Technologie zurückzuführen ist. d) Eine Überprüfung des wissenschaftlichen Strebens nach Wahrheit im Lichte der sozialen, kulturellen und politischen Verhältnisse, die den Rahmen für die Ausrichtung wissenschaftlicher Arbeit bieten. e) Die theologische Suche nach einem umfassenden Konzept, durch das die theologische Fragmentierung im Blick auf Gott, Schöpfung, Menschheit und Kirche überwunden werden kann."

Angeregt durch den herausfordernden Vortrag von Charles Birch über „Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit" hat die Vollversammlung von

Nairobi diesem Mandat und dem entsprechenden Studienprogramm besondere Bedeutung beigemessen. Seine Durchführung kann nicht auf eine Einheit oder Untereinheit des Ökumenischen Rates beschränkt werden; es ist ein Anliegen der gesamten ökumenischen Bewegung. Doch es gibt beim „Neudurchdenken der Theologie" besondere Probleme, die zu den besonderen, wenn auch nicht ausschließlichen Aufgaben von Glauben und Kirchenverfassung gehören. Vor allem die laufende Studienarbeit „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" liefert einen angemessenen Rahmen dafür. Die Konsultation über „Die ideologische und theologische Diskussion über die Wissenschaft", die kürzlich in Cambridge tagte, hat von dieser Studienarbeit von Glauben und Kirchenverfassung zu Recht gesagt: „Sie kann nicht von Theologen allein geleistet werden. Die Rechenschaft muß auch auf die Welt der Wissenschaft bezogen werden." Bei der Vorbereitung auf eine solche Zusammenarbeit könnte sich eine Formulierung besonders wichtiger Probleme, die sich aus der Begegnung zwischen Theologie und Wissenschaft ergeben, als hilfreich erweisen. Im Nachfolgenden soll der vorläufige Versuch einer solchen Formulierung aus theologischer Sicht heraus unternommen werden.

II. THEOLOGISCHE THEMEN DES DIALOGS

1. Ich beginne mit methodischen und anthropologischen Aspekten. Glaube und Wissenschaft stellen zwei deutlich voneinander unterschiedene Betrachtungsweisen der Wirklichkeit dar. Sie haben einen wesentlichen gemeinsamen Grund, die gleiche Wirklichkeit in der „Welt des Menschen"; sie sollten und können sich auch letztlich nicht in einem Geist der Gleichgültigkeit begegnen. Doch sie betrachten die gleiche Wirklichkeit in zwei deutlich voneinander unterschiedenen Perspektiven. Sie sollten einander in ihrer Unterschiedlichkeit begegnen. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, die Unterschiede zu charakterisieren oder zu definieren. Einige Theologen (auch Philosophen und einige Wissenschaftler) betonen die unterschiedlichen Denkweisen: Die Denkform der Wissenschaft ist die „Erklärung" (erklärende, objektiv feststellende Aussage), die des Glaubens die „Interpretation" (deutende Aussage). Andere betrachten es als ein charakteristisches Merkmal der Wissenschaft, daß sie vornehmlich mit objektiver Erkenntnis zu tun hat, mit „*factum*" und „*faciendum*", während der Glaube eher subjektiv (nicht „subjektivistisch") nach „*verum*", im Sinne persönlicher und universaler Bedeutung, strebt. Oder um unser Problem in ökumenischem Jargon auszudrücken – wie es manche tun: Die Wissenschaft hat es mit der „horizontalen Dimension" der menschlichen Welt zu tun; der Glaube versucht, diese Wirklichkeit „*coram Deo*", in ihrer „vertikalen Dimension" zu sehen (eine Unterscheidung, die nur dann wirklich sinnvoll ist, wenn wir uns klar machen, daß sich im Kreuz Christi beide Linien treffen – um falsche Alternativen zu vermeiden).

Ich kann nicht auf die einzelnen Vorzüge und Nachteile dieser Unterscheidung eingehen. Eins jedoch möchte ich unterstreichen, nämlich das gemeinsame Bemühen, den Tendenzen zur „Ein-Dimensionalität" des Denkens und Lebens Schach zu bieten und entgegenzuwirken. Diese Tendenzen sind sowohl in der Theorie als auch in der Praxis ziemlich stark gewesen. Die Geschichte der Konflikte zwischen Glauben und Wissenschaft illustriert diese Tendenz auf beiden Seiten der Trennungslinie. Es gab einmal einen ein-dimensionalen Fundamentalismus unter den Theologen, der die „frohe Botschaft" der Bibel nicht nur als Heil und Offenbarung des positiven Sinns und der letzten Bestimmung der Schöpfung interpretierte, sondern auch als wissenschaftliche Information über die Gegebenheiten und die Vorgänge der Natur. Auf der anderen Seite gab es auch einen eindimensionalen Fundamentalismus unter den Wissenschaftlern, der der Wissenschaft nicht nur die Fähigkeit zusprach, zur Erkenntnis von *factum* und *faciendum* zu gelangen, sondern auch ihr letztes *verum* zu offenbaren; im Prinzip ist die Wissenschaft befähigt, alle menschlichen Antworten zu liefern und zum Werkzeug und Träger von Sinn und Heil zu werden. Glaube und Wissenschaft haben im Laufe dieser Entwicklung beide ihr konkretes Gesicht (und ihre konkrete Funktion) verloren; sie sind oft zu theologischen und wissenschaftlichen Ideologien geworden. Zusammenstöße und Konflikte wurden unvermeidlich. Die Polyphonie des menschlichen Lebens in der Welt wurde gemindert und ihres Reichtums beraubt.

Die praktische „Ein-Dimensionalität" ist anthropologisch noch gefährlicher als die theoretische. Die Tendenzen zu einer „ein-dimensionalen Lebensweise" (und Organisation der Gesellschaft) sind besonders in den Industriegesellschaften – sowohl in Osteuropa (mit seinem politischen Monozentrismus) als auch im Westen (mit seiner Technokratie) – sehr stark. Das hängt damit zusammen, daß die auf der Wissenschaft begründete Technologie nicht nur als Werkzeug und Instrument im Dienste menschlicher Bedürfnisse gebraucht wird, sondern auch als ein System, das die Beziehungen der Menschen untereinander und zur Natur zerstört. Die ökumenischen Gespräche zwischen Wissenschaftlern und Theologen haben dieser Entwicklung zu Recht große Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. Bericht der Konsultation von Mexico City). Das ist besonders in den Beiträgen der Theologen und Wissenschaftler aus der Dritten Welt zum Ausdruck gekommen, die den zerstörerischen Einfluß der nördlichen Technokratie auf ihre Kultur erfahren haben. „Im technologischen System erfahren viele Menschen sich selbst entweder als hilflose Zahnräder einer riesenhaften Maschine oder als bloße Funktionen einer unpersönlichen Struktur . . . Ein von der Technologie beherrschtes Leben wird durch die Logik von Produktion und Konsum bestimmt; es bleibt sehr wenig Raum für zweckfreies und schöpferisches Tun" (Mexico-Bericht, *Anticipation,* Nr. 22, 16).

Dieser Entwicklung entgegenzuwirken, ist eine äußerst wichtige Aufgabe an der Frontlinie der Humanisierung unserer Gesellschaft. Eine methodische Klärung im Dialog zwischen Glauben und Wissenschaft könnte ein bescheidener Beitrag zur Bewältigung dieser Aufgabe sein.

2. Im ökumenischen Gespräch über die Problematik von Glauben und Wissenschaft hat man sich nicht nur eingehend mit methodischen und anthropologischen, sondern auch mit zentralen theologischen Fragen befaßt. Das Thema *„Gott und der Kosmos"* hat sich sehr schnell als eines der vordringlichsten herausgestellt. Auf der Konsultation in Mexico haben vor allem die anwesenden Wissenschaftler Initiative in dieser Richtung ergriffen. Der Hauptteil des Berichtes befaßt sich mit diesem Thema. Er klärt zunächst die verschiedenen Positionen, um dann die folgenden drei Betrachtungsweisen zu unterscheiden:

a) *Die Theologie des fleischgewordenen Wortes Gottes,* durch das alle Dinge geschaffen worden sind und werden. Dieser Logos ist sowohl transzendent, da er von Anfang an mit Gott und Gott ist, als auch immanent in der ganzen Schöpfung. Dieses Wort verleiht der ganzen Schöpfung ihren Sinn. Zugleich nimmt der Logos als das fleischgewordene Wort alle Zweideutigkeit und Risiken der geschöpflichen Existenz auf sich. Er kann als die Quelle der Hoffnung sowohl für die Menschheit als auch für die Natur verstanden werden, und dies trotz der tragischen Widersprüche der Natur und der Geschichte und der prekären Situation des Menschen.

b) *Die Theologie des Bundes.* Der Bund ist ein biblisches Musterstück für die Beziehung Gottes zur Menschheit. Doch die Bibel spricht nicht nur allein von der Menschheit. In den beiden Schöpfungsgeschichten des ersten Mosebuches, in den Lob- und Klagepsalmen, sowohl in der paulinischen als auch in der johanneischen Christologie, in der eschatologischen Vision der Offenbarung – überall ist auch der Kosmos gegenwärtig, verbunden mit der Geschichte des Bundes zwischen Gott und der Menschheit. Wir finden in der Bibel keinerlei dualistische Trennung zwischen Humanismus und Naturalismus. Doch es ist auch ganz klar, daß in der Sicht der Bibel Mann und Frau die sprechenden, antwortenden, ablehnenden und annehmenden Partner Gottes sind. Wir finden darin auch keinerlei monistische Verwechslung zwischen Anthropologie und Kosmologie.

c) Die *Prozeß-Theologie* betont stärker die Kontinuität zwischen Mensch und Natur. Die ganze Schöpfung ist einbezogen in den einen kosmischen Prozeß, in dem Gott seine schöpferische Rolle spielt. Wie der Mensch, so hat auch die Natur Subjektivität. Sie hat einen Wert in sich selbst, für sich selbst und für Gott. In unserem Umgang mit Pflanzen und Tieren müssen wir das Gleichgewicht zwischen ihrem instrumentalen Wert für uns und ihrem Eigenwert für sich und für Gott entdecken. Es gibt in der Schöpfung eine Hierarchie der Werte. In Konflikt-

situationen muß sie respektiert werden. Vermutlich beruht sie auf der Fähigkeit zu fühlen.

Natürlich gibt es keine einfache Harmonie zwischen diesen drei Betrachtungsweisen oder ihren entsprechenden Varianten. Es gibt in dieser Hinsicht sowohl unter Theologen als auch unter Wissenschaftlern deutliche Unterschiede. Doch man sollte dabei eine starke gemeinsame Überzeugung nicht übersehen. Der christliche Glaube an Gott hat seine kosmologischen Bezüge. Neigungen zum „A-Kosmismus", die in der Geschichte der christlichen Theologie und Frömmigkeit (gnostischer, pietistischer oder existentialistischer Art) so häufig vorkommen, müssen hinterfragt werden. In diesem Sinne hat die Zusammenarbeit zwischen Wissenschaftlern und Theologen schon stichhaltige theologische Ergebnisse hervorgebracht.

3. Das neue kosmologische Interesse hängt eng mit einer positiven Neueinschätzung der christlichen *Schöpfungslehre* zusammen. Zu Beginn der ökumenischen Geschichte fand diese Lehre wenig Beachtung. Andere Glaubensartikel beschäftigten das ökumenische Denken. Seit Uppsala hat sich das geändert. Der entscheidende Anstoß kam eindeutig von außen. Die Konferenz von Bukarest, die viel theologische Energie auf diese Frage verwandt hat, hat die wesentlichen Gründe für dieses starke ökumenische Anliegen herausgearbeitet und seine verschiedenen Perspektiven aufgezeigt: „Die ökologische Krise, die Beziehung zwischen den Weltressourcen und sozialer Gerechtigkeit und die Bedrohung der menschlichen Existenz – all diese Warnsignale fordern uns Christen heraus, erneut darüber nachzudenken, was wir meinen, wenn wir bekennen, daß das Universum Gottes Schöpfung ist. Von einer Haltung der Macht und der Herrschaft über die Schöpfung gehen wir zu einer Haltung über, in der wir an der Schöpfung teilhaben, in ihrer Mitte leben und sie achten müssen" (engl. Bericht, Teil 6, 35).

Das Nachdenken über die Schöpfungslehre ist in diesem Zusammenhang sowohl ethisch als auch kosmologisch äußerst hilfreich. *Ethisch* gesehen, erinnert sie die Menschen daran, daß sie nicht die obersten Architekten der geschaffenen Welt sind und daß sie nicht so handeln sollten, als ob sie uneingeschränkte Gewalt über die Schöpfung hätten. Die Bibel unterscheidet zwischen der ersten und der neuen Schöpfung. Beide Konzepte betonen das Band der Solidarität zwischen der Menschheit und ihren Mitgeschöpfen. Dies ist der gemeinsame Ursprung aller Geschöpfe: Gott, der alleinige Schöpfer. Und dies ist das gemeinsame Ziel und die gemeinsame Bestimmung: das Reich Gottes, der „neue Himmel" und die „neue Erde". Das ist eine vollgültige Klammer für alles menschliche Tun auf Erden. Gewiß haben Mann und Frau als Ebenbild Gottes einen besonderen und einzigartigen Auftrag (Gen 1,26), ihr „dominium terrae" auszuüben. Doch sie

können diesen Auftrag nur dann rechtmäßig ausführen, wenn sie sich stets dieser „Klammer" des gemeinsamen Ursprungs und der gemeinsamen Hoffnung bewußt bleiben. Ihre Mitgeschöpfe sind mehr als nur „Objekte" menschlicher Manipulation und sollten entsprechend behandelt werden. Haushalterschaft, und nicht rücksichtslose Ausbeutung, entspricht dem Geist der Schöpfung. Die Schöpfungsethik zielt auf „Miteinander-leben" und nicht auf aggressive Beherrschung; sie ermutigt die Christen dazu, die Schöpfung gegenüber der Ausbreitung und den Mächten des Chaos und der Zerstörung zu bewahren und zu erhalten.

Kosmologisch gesehen stärkt der Schöpfungsbegriff diese Verantwortung, indem er sie in eine realistische ontologische Perspektive rückt. Ontologisch gesehen besagt die Schöpfungslehre: Die Schöpfung ist auf *Kontingenz* begründet. Das Universum ist nicht absolut, der Kosmos ist kein „sichtbarer Gott". Er kann und sollte „entmythologisiert" werden. Er ist „kontingent", das heißt theologisch: er ist aus einem freien Akt seines Schöpfers heraus geschaffen. Darum muß er als eine offene Wirklichkeit verstanden und behandelt werden. Wir brauchen seinem Status quo gegenüber nicht zu kapitulieren. Wir können und sollten schöpferische Haushalterschaft üben.

Zugleich gibt es in der Schöpfung *Beständigkeit*. Die kontingente Welt ist nicht den Mächten des Chaos und der Absurdität ausgeliefert. Der biblische Glaube sieht sie im Lichte des protologischen und eschatologischen „Ja" seines Schöpfers. Diese positive Auffassung bedeutet nicht Positivismus. Das „Ja" Gottes bleibt nicht unangefochten: nach Genesis 1 folgt Genesis 3! Biblischer Glaube erkennt ganz klar die zerstörerische Anwesenheit der Sünde und des Bösen im Herzen der Schöpfung. „Eine Theologie der Schöpfung ist keine Verherrlichung der guten und unversehrten Schöpfung, die die menschliche Sünde, die Spaltungen innerhalb der Menschheit, zwischen der Menschheit und der Erde und unter den Völkern und die tragische Entwicklung vom Garten Eden zum Turm von Babel vergißt. Im Gegenteil, eine Theologie der Schöpfung ist ein Protest gegen all diese Verzerrungen, ein Protest, nicht unter dem Zeichen der Nostalgie, sondern der Verheißung" (Konferenz von Bukarest, engl. Bericht, 35). Diese Verheißung hängt zusammen mit der unwandelbaren Treue des Schöpfers: „Sind wir untreu, so bleibt er doch treu; er kann sich selbst nicht verleugnen" (2 Tim 2,13). Hier liegt der theologische Grund für die Beständigkeit der Schöpfung. Hier eröffnet sich die Quelle der Hoffnung, selbst in scheinbar hoffnungslosen Situationen.

Im Laufe der ökumenischen Diskussion über die Schöpfung ist sowohl der ethische als auch der kosmologische Aspekt der Schöpfungslehre beträchtlich vertieft und konkretisiert worden. Es geschah dies, indem man betonte, daß der Schöpfer nicht im abstrakten Sinn einer deistischen oder theistischen Idee, sondern in einem spezifisch christlichen, das heißt *trinitarischen* Sinn, zu verstehen ist.

Noch einmal sei der Bericht von Bukarest zitiert: „Die Christen glauben an Gott als den Schöpfer und finden im Mysterium der göttlichen Trinität neue Einsichten in die Wirklichkeit der Schöpfung. Die Trinität könnte als ein Archetyp, als ein Modell, dazu anregen, neu über die Beziehung zwischen menschlicher Solidarität, Schöpfung und Verherrlichung Gottes nachzudenken. Trinität bedeutet Gemeinschaft, Teilhabe an ein und demselben Leben. Trinität bedeutet auch Vielfalt, Unterscheidung, jedoch nicht Trennung" (a.a.O. 35).

4. Die ökumenischen Begegnungen zwischen Wissenschaftlern und Theologen haben notgedrungen auch *christologische Fragen* aufgeworfen. Es hat im Ökumenischen Rat der Kirchen immer eine starke christologische Ausrichtung gegeben; die Themen der Vollversammlungen sind ein Hinweis dafür. Diese Ausrichtung auf das Christus-Ereignis scheint zu besagen, daß man der persönlichen und der historischen Dimension des Glaubens den Vorzug gibt. Doch es sollte nicht vergessen werden, daß Joseph Sittler schon 1961 in Neu-Delhi bei seiner Darstellung des christologischen Hauptthemas den „kosmischen Christus" stark herausgestellt hat, das heißt diejenigen Elemente der neutestamentlichen Christologie, die die Beziehung des „fleischgewordenen Wortes" zum Schöpfungsakt Gottes hervorheben. Die biblische Grundlage für eine Entfaltung der kosmischen Dimension der Christologie findet sich neben dem johanneischen Prolog in Kolosser 1,15ff., wo es von Christus heißt: „Er ist ... der Erstgeborene vor allen Kreaturen. Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare ... es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen ... und es besteht alles in ihm." In diesen Worten kommt die engstmögliche Beziehung zwischen Christologie und Kosmologie zum Ausdruck. Und das gilt in beiden Richtungen: das Heil in Christus hat kosmische Auswirkungen; Jesus Christus ist nicht nur der, der „meine Seele liebt" und der „Herr der Geschichte" ist; er ist auch der Heiland und die Hoffnung der Welt. Doch auch umgekehrt: Schöpfung und Kosmologie haben einen christologischen Kern. Unser Kosmos und unsere Natur sind nicht blinde oder anonyme Bereiche; sie können im Lichte Jesu Christi gedeutet und gestaltet werden.

Diese christologischen Erkenntnisse sollten zu entscheidenden ethischen Konsequenzen führen. Wir haben schon den dogmatischen Begriff des „dominium terrae" erwähnt – Gottes Auftrag an die Menschheit, „über die ganze Erde zu herrschen" (Gen 1,26ff.). Es gibt Denker, die in diesen Worten die ideologische Grundlage für die verhängnisvolle Aggressivität der westlichen Zivilisation in ihrem zerstörerischen Verhalten gegenüber der Schöpfung sehen – die geistige Begründung für die Zerstörung der Umwelt. Einige sprechen von den „gnadenlosen Folgen des Christentums" (C. Amery). Wir können unseren theologischen Anteil an den Vorgängen, die zu dieser Entwicklung geführt haben, nicht ab-

streiten. Herausgelöst aus seinem biblischen Zusammenhang, vor allem aus seinem christologischen Bezugs- und Deutungsrahmen, ist das *dominium terrae* ein gefährliches Konzept. Es könnte als Rechtfertigung für wahllose Ausbeutung dienen – und das ist in der Tat geschehen. Doch hat es sich dann eher um einen Mißbrauch als um einen Gebrauch des biblischen Konzeptes gehandelt. In der Sicht des Neuen Testamentes gibt es keine legitime Herrschaft unabhängig von der Herrschaft Christi. Seine Herrschaft im Dienen ist Modell für die Herrschaft des Menschen (Hebr 2,5–9). *Dominium* bedeutet nun *ministerium* – verantwortliche Haushalterschaft in Dankbarkeit für die Wohltaten, die wir durch die Natur empfangen. So sollte das Bewußtsein des christologischen Zusammenhangs und der christologischen Perspektive der Schöpfung die Christen dazu bewegen, den erbarmungslosen Tendenzen in ihrem mißdeuteten und mißbrauchten Erbe Schach zu bieten und entgegenzuwirken.

5. Eines der auffallendsten Merkmale in den jüngsten ökumenischen Begegnungen zwischen Wissenschaftlern und Theologen ist das große Gewicht des *eschatologischen Themas*. In den Dokumenten dieser Begegnungen ist auffallend oft von „Zukunft" und „Hoffnung" die Rede. Die Parallelität zwischen den Hauptstudien von Glauben und Kirchenverfassung (Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist) und Kirche und Gesellschaft (Glaube, Wissenschaft und die Zukunft) ist nicht zufällig. Sie entspricht der Zukunftsbezogenheit der Probleme, die sowohl unter Wissenschaftlern als auch unter Theologen diskutiert werden.

Diese Zukunftsbezogenheit ist nicht mit einer Atmosphäre des Selbstvertrauens und des Optimismus zu verwechseln. Der Geist des Triumphalismus, der fast für die gesamte Wissenschaft und einen großen Teil der Theologie im 19. Jahrhundert kennzeichnend war, hat im 20. Jahrhundert nach und nach an Wirksamkeit verloren; in den siebziger Jahren scheint er auf ein Minimum zusammengeschrumpft zu sein. Das Unterthema der Konferenz von Bukarest 1974 ist ein Hinweis dafür: „Die zweideutige Zukunft und die christliche Hoffnung". Sie ist in ihren Aussagen über diese Zweideutigkeit und die dahinterliegenden Gründe sehr offen, vor allem im Zusammenhang mit den Problemen von Wissenschaft und Technik: „Die schöpferische Kraft, die in der menschlichen Geschichte am augenfälligsten gewesen ist, d.h. das rationale Vermögen und die technische Meisterschaft, die Fähigkeit, die Erfahrung vernünftig zu analysieren und zu ordnen und die dem Menschen begegnende Wirklichkeit zu gestalten und zu verwandeln, ist seltsamerweise dämonisch geworden und bedroht nicht nur die Menschheit selbst, sondern auch die Welt der Natur, von der die Menschen abhängig sind und an der sie als Geschöpfe teilhaben" (engl. Bericht, 33).

Doch gerade in dieser Situation mit der verwandelten geistigen Atmosphäre scheint die biblische Eschatologie wieder relevant zu werden. Sowohl die alt-

testamentliche als auch die neutestamentliche Botschaft von der Zukunft ist etwas wesentlich anderes als die Vorstellung eines unwiderstehlichen Fortschritts, mit der sie seit der Zeit der Renaissance und der Aufklärung unter Christen und selbst unter säkularisierten Denkern oft gleichgesetzt worden ist. In der Perspektive des kommenden Reiches Gottes erhält die gefährliche Zwiespältigkeit der menschlichen (und kosmischen!) Situation einen besonderen Nachdruck. Diese „apokalyptischen" Elemente, die den Wissenschaftlern und Theologen früherer Generationen so fremd waren, bringen heute eine Saite in unseren Herzen zum Schwingen.

Die Konsultation von Kirche und Gesellschaft in Morschach 1977 hat folgende erstaunliche Parallele gezogen: „Die apokalyptischen Visionen der Bibel ... kommen an einigen Punkten den Entwicklungen und Gefahren unserer gegenwärtigen Zivilisationen sehr nahe. Das trifft auf die negativen Aspekte zu, z.B. die Verdunkelung der Sterne für alle menschlichen Augen, Feuersbrünste in großen Teilen der Erde, Ausbreitung der Wüste, furchtbare Veränderungen in Salz- und Süßgewässern, Mißgeburten. Doch das scheint auch für die positiven Aspekte kennzeichnend zu sein: die Geburt wird für die Frau schmerzlos, die Gesundheit nimmt zu, und das Lebensalter der Menschen wird verlängert; eine ungeheure Fruchtbarkeit des Bodens bedeutet, daß niemand Hunger leidet; Salzwasser wird in Süßwasser zum Trinken und Fischen verwandelt; eine neue Art von Landwirtschaft beginnt ohne Dornen und Disteln usw."

Was bedeutet es angesichts dieser „Zeichen unserer Zeit", „Rechenschaft über die Hoffnung zu geben, die in uns ist"? Es wäre sicher falsch, die biblische Sicht der Zukunft der zeitgenössischen Sicht der Futurologen anzupassen – sowohl in ihren optimistischen als auch in ihren pessimistischen „Bekenntnissen". Die „Hoffnung, die in uns ist", darf nicht mit den Hoffnungen und Ängsten einer gegebenen Situation durcheinandergebracht werden. Für den Apostel ist diese Hoffnung unzweideutig auf den transzendenten Gott und nicht auf unsere immanenten Möglichkeiten gegründet. „Denn dafür arbeiten und kämpfen wir, weil wir auf den lebendigen Gott hoffen" (1 Tim 4,10). Die Futurologie ist nicht der verlängerte Arm der Eschatologie (oder vice versa). Die Zukunft der christlichen Hoffnung hat es nicht nur mit der Entscheidung zwischen „relativem Leben" und „relativem Tod" zu tun, sondern mit der Verheißung des ewigen Lebens und den Bedrohungen des endgültigen Todes. Diese Hoffnung kann nicht „gemacht" werden, sie kann nur bezeugt werden.

Es scheint mir von entscheidender Bedeutung zu sein, daß wir den spezifischen Grund der „Hoffnung, die in uns ist", nicht verwischen und der Versuchung widerstehen, „das, was nur bezeugt werden kann", als zweitrangig zu erklären im Vergleich zu dem, „was machbar ist". „Rechenschaft geben", indem wir

unsere Christus-Hoffnung bezeugen, ist unsere wesentliche, authentische und unersetzbare Aufgabe. Es macht für die geistige und kulturelle Atmosphäre einer Gesellschaft viel aus, wenn es in ihrer Mitte eine Gemeinschaft von Männern und Frauen gibt, die in Worten und Taten die Herrlichkeit Gottes bezeugen und die Vision der „letzten Zukunft" offenhalten. Gerade in zwiespältigen Situationen, vor allem nach entmutigenden und enttäuschenden Erfahrungen, ist eine klare Stimme christlicher Hoffnung – einen „längeren Atem" zu haben, wenn anderen „der Atem ausgeht" – nicht nur im Interesse der Kirche, sondern auch der Gesellschaft und der Kultur. Das christliche Zeugnis für das befreiende „Dennoch" der Verheißung Gottes für die Zukunft hilft uns auszuharren, trotz all der Ängste und Ungewißheiten, die aus der Bedrohung unserer Zukunft des einzelnen, der Völker und der Welt erwachsen.

Doch das Zeugnis von der Zukunft Gottes, des Herrn, würde kompromittiert und in seiner Glaubwürdigkeit gefährdet sein, wenn es nicht von konkreten Taten begleitet wäre, die der Planung und Vermehrung der Chancen unserer gemeinsamen „relativen" Zukunft dienen. Es ist äußerst aufschlußreich, daß das apostolische Zeugnis „wir hoffen auf den lebendigen Gott" untrennbar mit der Aussage verbunden ist „dafür kämpfen und arbeiten wir". Letzte Hoffnung bedeutet nicht Sich-fern-halten von vorletzten Erwartungen und Befürchtungen. Die Herrlichkeit Gottes ist keine Garantie für ein unwiderstehliches Happy-end der Geschichte; sie ist auch kein ideologischer Eckstein, der es uns erlauben würde, angesichts der verhängnisvollen Möglichkeiten und Entwicklungen in Kultur und Gesellschaft in Selbstgefälligkeit zu verharren. Die Herrlichkeit Gottes ist „in dem Angesicht Jesu Christi" (2 Kor 4,6) erschienen. Und dieses Angesicht bedeutet aktive Teilhabe an den Plagen und Befreiungskämpfen der Menschheit und der Schöpfung (Röm 8,18ff. – ein Text, der in den Diskussionen über Glauben und Wissenschaft eine entscheidende Rolle gespielt hat).

Es war schlechte Theologie, als sich in den fünfziger Jahren einige Theologen durch ihren Glauben an Gott gerechtfertigt fühlten, die Gefahren der Atombewaffnung nicht zu ernst zu nehmen. Es wäre eine unverantwortliche Rechenschaft der Hoffnung, wenn wir uns nicht um die Risiken und Chancen unserer geschichtlichen Gegenwart und unmittelbaren Zukunft bekümmern würden. *Nostra res agitur,* wo immer Menschen versuchen, in Theorie oder Praxis die „Teufelskreise" zu durchbrechen, die ihre eigene Zukunft und die ihrer Mitgeschöpfe zerstören.

Somit bestimmen *Zeugnis und Teilhabe* die Struktur und den Inhalt einer christlichen „Rechenschaft der Hoffnung, die in uns ist". Dies ist der Rahmen für gegenseitiges Befragen und gemeinsames Handeln von Theologen und Wissen-

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 blokkiert 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 Losungswort 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. Sechsundzwanzig 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.

Um das zu verstehen, müssen wir genauer erläutern, womit wir es bei der Frage nach dem Wesen einer Erscheinung zu tun haben. Ernst Troeltsch hat in seiner Abhandlung „‚Was heißt Wesen des Christentums'?" versucht, auf diese Frage eine Antwort zu geben: Das Wesen eines solchen Komplexes ist für ihn „der abstrakte Begriff, *die der Historie eigentümliche Abstraktion,* vermöge dessen der ganze bekannte und im Detail erforschte Umkreis der zusammenhängenden Bildungen aus den treibenden und sich entwickelnden Grundgedanken verstanden wird. Das ‚Wesen' kann nur gefunden werden *aus dem Überblick über die Gesamtheit aller mit diesem Gedanken zusammenhängenden Erscheinungen,* und seine Auffindung erfordert die Übung historischer Abstraktion, die *Kunst der das Ganze zusammenschauenden Divination, zugleich die Exaktheit und Fülle des methodisch bearbeiteten Einzelmaterials*".[2] Diese Darlegungen Troeltschs scheinen mir zwei Erkenntnisse zu enthalten, denen jeder Versuch einer Wesensbestimmung gerecht werden sollte:

1. Das Wesen eines großen zusammenhängenden Komplexes geschichtlichen Geschehens wird nur dann in der richtigen Weise erfaßt, wenn alle Erscheinungsformen dieses Komplexes aus diesem Wesen erklärt werden können. 2. Eine mit dieser Absicht vollzogene Wesensbestimmung ist nur auf dem Wege einer umfassenden Abstraktion möglich.

Die Notwendigkeit dieser beiden Momente erweist sich aber nicht erst, wenn die Frage nach dem Wesen explizit gestellt wird; sie wird immer deutlich, wenn wir uns bemühen, das mit den Begriffen Christentum oder Katholizismus bzw. Protestantismus Gemeinte – wir haben hier natürlich nur Beispiele herausgegriffen, die beliebig vermehrt werden könnten! – zu umschreiben. Schon diese Begriffe als solche erheben den Anspruch, alle unter sie subsumierbaren geschichtlichen Erscheinungsformen zu bezeichnen, und dieser Anspruch kann nur auf Grund einer umfassenden Abstraktion realisiert werden, welche diesen Begriffen als solchen innewohnen muß. So gesehen fügt die Frage nach dem Wesen dieser Begriffe gar nichts Neues hinzu; sie ist identisch mit der Frage, was diese Begriffe eigentlich besagen. Wenn aber nun andererseits Termini wie Christentum oder Katholizismus bzw. Protestantismus Bestandteile des alltäglichen Sprachgebrauchs sind, muß man darin ein Indiz für die m. E. evidenten metaphysischen Implikationen der Alltagssprache sehen. Dann erscheint es als recht fraglich, ob die von Wittgenstein nahegelegte scharfe Trennung von metaphysischer und alltäglicher Verwendung von Wörtern durchgehalten werden kann; die Frage nach dem Wesen eines Begriffs muß nicht für so abwegig gehalten werden, wie man zunächst vielleicht vermuten könnte.

Wenn wir nicht bereit sind, der Wesensfrage im allgemeinen Sinnlosigkeit zu attestieren, so bedeutet das freilich noch nicht, daß wir die Bemühungen um We-

sensbestimmungen des Katholizismus oder des Protestantismus mit Sympathie betrachten müssen. Handelt es sich bei diesen Bemühungen nicht um den Versuch, den konfessionellen Unterschied in einer Weise zu zementieren, die ökumenische Bestrebungen als illusionär erscheinen läßt? Freilich könnte man einwenden, daß diese Bemühungen und dieser Versuch nicht unbedingt miteinander verbunden sein müssen. Könnte man sich nicht eine Wesensbestimmung der beiden Konfessionen vorstellen, welche die getrennt verlaufene geschichtliche Entwicklung auf den Begriff bringt, ohne zugleich Möglichkeiten einer eventuellen gemeinsamen Zukunft negativ zu präjudizieren? Wenn wir diese Vorstellung uns nicht ohne weiteres zu eigen machen, so liegt das daran, daß eine Wesensbestimmung, wie Troeltsch richtig gesehen hat, „nichts rein Historisches ist", sondern als eine „Synthese von Geschichte und Zukunft"[3] verstanden werden muß. Deshalb ist es kein Zufall, daß Wesensbestimmungen der Konfessionen oft dem Zweck dienen, eine Übereinstimmung innerhalb der jeweiligen Konfession zu festigen oder zu erreichen, während sie nach außen eine abgrenzende Wirkung entfalten. Eine ökumenisch orientierte Betrachtungsweise vermag sich bezeichnenderweise sehr viel leichter in der Frage nach dem Wesen des Christentums zu artikulieren, während Wesensbestimmungen einzelner Konfessionen sich mit ihr nur schwer verbinden lassen.[4]

Die einschlägige Literatur, die sich um solche Wesensbestimmungen bemüht, ist dazu geeignet, dieses Urteil zu bestätigen. Dabei ist die Problematik katholischer und evangelischer Bestimmungen nicht ganz dieselbe. Was den katholischen Bereich anbelangt, so muß der Zweifel am Sinn von Wesensbestimmungen noch in einer anderen Weise artikuliert werden, die wir in unseren bisherigen Ausführungen nicht berührt haben. In seinem Aufsatz: „Welchen Sinn hat es, nach einem Wesen des Christentums zu suchen?" meint Rolf Schäfer,[5] daß für den römischen Katholizismus die Wesensfrage sich erübrige, weil der Gesamtbestand von Lehrgesetz, kanonischem Recht und Organisation ebenso zum Wesen gehöre wie die persönliche Verwirklichung des Glaubens.[6] Dieses Urteil scheint mir der neueren Entwicklung des Katholizismus, so wie sie sich vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil dokumentieren läßt, nicht gerecht zu werden. Die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten beweist, daß schon bei den Glaubenssätzen als solchen eine Unterscheidung zwischen Zentralem und Peripherem möglich ist.[7] Einen sinnfälligen Beleg für diese Tatsache kann man in Rahners Bemühungen um eine Kurzformel des Glaubens sehen, die mit dieser Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten zusammenhängen und eine lebhafte Diskussion in der katholischen Theologie ausgelöst haben.[8] Ebensowenig kann die Rede davon sein, daß im Bereich des Kirchenrechts und der Organisation alles zum Wesen gerechnet werde. So kann es, um nur wenige Beispiele zu nennen, nach der Meinung katholischer

Theologen keineswegs als eine de iure feststehende und damit unabänderliche Tatsache gelten, daß die Leitung der Gesamtkirche in der Form eines monarchischen Episkopats ausgeübt wird. Prinzipiell wäre ebenso gut ein presbyterales Kollegium denkbar, das die Funktion einer obersten „päpstlichen" Kirchenleitung wahrnimmt.[9] Auch die Verbindung, welche die Leitung der Gesamtkirche und das Amt des Bischofs von Rom miteinander eingegangen sind, kann keineswegs als ein de iure bestehendes und damit auch nicht als ein zum Wesen der Kirche gehörendes Faktum angesehen werden.[10] Diese Erwägungen machen es nicht nur möglich, sondern sogar notwendig, im Bereich des römischen Katholizismus die Frage nach dem Wesen des Christentums oder nach dem Wesen des Katholizismus zu stellen, wobei die Erörterung dieser Thematik auch in einer anderen Terminologie, etwa als Überlegung zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, sich vollziehen kann.

Wenn es sich auch von diesen Überlegungen aus als notwendig erweist, die Wesensfrage im Bereich der katholischen Theologie zu stellen, so ergibt sich doch für dieselbe bei der Frage nach dem Wesen des Katholizismus eine spezifische Schwierigkeit: Diese Frage zielt ja zunächst auf eine Bestimmung, die den römischen Katholizismus als eine Konfession neben anderen versteht. Setzt sie sich nicht schon damit in einen Gegensatz zum Selbstverständnis katholischen Denkens, das sich nicht in seiner Partikularität, als eine Konfession neben anderen, akzeptieren kann? Die Schwierigkeit, die sich hier ergibt, kann man schon am Problem der Terminologie ablesen: Der Terminus „katholisch" dient im allgemeinen Sprachgebrauch dazu, eine bestimmte Konfession zu bezeichnen; andererseits aber handelt es sich dabei um ein Attribut der Kirche als ganzer, das dieselbe hinsichtlich ihrer allgemeinen und umfassenden Bedeutung charakterisieren soll. Diese Schwierigkeit läßt sich natürlich dadurch lösen, daß man die allgemeine, katholische Kirche des Apostolicums mit der sichtbaren Gestalt der römisch-katholischen Kirche ohne jede Einschränkung identifiziert. Dann ist es völlig gleichgültig, ob man nach dem Wesen des Katholizismus, dem Wesen des Christentums oder dem Wesen der Kirche fragt, die Antworten sind in jedem Fall dieselben. Die Frage nach dem Wesen des Katholizismus als einer besonderen Konfession kann so nicht mehr gestellt werden.

Man kann leicht Belege der traditionellen katholischen Theologie anführen, die diese Analyse bestätigen: Wenn wir Karl Adams Ausführungen über das Wesen des Katholizismus mit den Darlegungen von Michael Schmaus über das Wesen des Christentums vergleichen, so können wir nur die Gleichheit der beiden Bestimmungen konstatieren.[11] Das Wesen des Katholizismus ist identisch mit dem Wesen der katholischen Kirche, deren Grundidee die Idee von der Inkarnation Christi in den Gläubigen ist. Folglich fällt es nicht schwer, diese Kirche mit dem

Reich Gottes und dem Leib Christi gleichzusetzen.[12] Immerhin muß man Adam insofern Konsequenz bescheinigen, als er schon am Beginn seines Werkes feststellt, diese Wesensforschung vermöge nur „der lebendig gläubige Katholik zu geben, er allein", und diese methodische Vorbemerkung mit dem erbaulichen Hinweis versieht: „Eine Wesensschau gelingt nur soweit, als das Herz dabei ist."[13] Freilich führt das dazu, daß solche Wesensbestimmungen jeglicher Objektivität entbehren und als Grundlage für eine ökumenische Diskussion unbrauchbar sind.

Als Ergebnis dieser Überlegungen können wir folgendes festhalten: Wenn eine Wesensbestimmung von Katholizismus und Protestantismus überhaupt sinnvoll sein soll, dann kann sie sich nur so vollziehen, daß die Differenz zur Wesensbestimmung des Christentums in ihr immer mitgedacht wird. Wesensbestimmungen verschiedener Konfessionen – für die Orthodoxie gilt natürlich genau dasselbe – müssen immer den Unterschied deutlich machen, der zwischen der jeweiligen Konfession im besonderen und dem Christentum im allgemeinen besteht.

Wenn sie dieser Forderung genügen, so ist das für den Kirchenbegriff der einzelnen Konfessionen von unmittelbarer Relevanz: Eine ohne jede Einschränkung vollzogene Gleichsetzung der eigenen Konfessionskirche mit der allgemeinen Kirche des Glaubensbekenntnisses ist dann nicht mehr möglich. Man muß fragen, ob nicht die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils diese in der traditionellen katholischen Theologie übliche absolute Gleichsetzung aufgegeben haben, ob also nicht von da aus im Bereich der katholischen Theologie die Möglichkeit eröffnet wird, eine Wesensbestimmung zu geben, die der Partikularität der eigenen Konfession Rechnung trägt. Mit der bekannten Formulierung des Konzils, daß die eine Kirche Christi in der katholischen Kirche, wie es im lateinischen Text heißt, „subsistit",[14] wird in jedem Fall die absolute Gleichsetzung beider Größen vermieden, unabhängig davon, wie man sich im einzelnen das Verhältnis dieser beiden Momente zu denken hat. Darüber hinaus muß man sich klarmachen, daß das Konzil sich nicht darauf beschränkt, die Tatsache, daß es nicht-katholische Christen gibt, anzuerkennen und theologisch zu würdigen, sondern daß es den Vereinigungen dieser Christen einen ekklesialen Status zubilligt.[15] Auch dieser Gedanke kann nur vollzogen werden, wenn eine Differenz zwischen der einen Kirche Jesu Christi und der eigenen Konfessionskirche vorausgesetzt wird. Eine, wenn ich recht sehe, bis jetzt noch nicht verwirklichte nachkonziliare Wesensbestimmung des Katholizismus[16] müßte diese Differenz zur Grundlage ihrer Überlegungen machen und könnte damit, wenigstens ansatzweise, die Partikularität der eigenen Konfession als Teil dieser Bestimmung zum Ausdruck bringen.

Die evangelischen Bemühungen, das Wesen des Protestantismus zu definieren, haben sich nicht mit denselben Schwierigkeiten auseinanderzusetzen. Für das protestantische Selbstverständnis war nämlich nie jene Exklusivität maßgebend,

welche die eigene kirchliche Gemeinschaft mit der einen Kirche Jesu Christi identifiziert. Dennoch kann ein Blick in die einschlägige Literatur uns darüber belehren, daß die von uns geforderte Wesensbestimmung der eigenen Konfession, welche die Differenz zur Wesensbestimmung des Christentums als ein Moment ihrer selbst integriert, auch in evangelischen Darstellungen nicht verwirklicht wird. Eine solche Wesensbestimmung setzt ja voraus, daß die andere Konfession in gleicher Weise als legitime Verwirklichung des Christlichen anerkannt wird wie die eigene, ja sie erkennt in der anderen Konfession Momente christlicher Wahrheit, die sie selbst nicht oder nicht genügend zum Ausdruck bringt. Die evangelischen Ausführungen zu unserem Thema gehen aber öfter von einer unreflektierten Gleichsetzung des Willens Jesu, der reformatorischen Position und ihrer eigenen Auslegung von beiden aus und kommen so zu einer reichlich polemischen Qualifikation des Katholizismus, dem zahlreiche Symptome der Verkehrung christlicher Wahrheit bescheinigt werden. Ein Musterbeispiel für diese polemische Einschätzung scheint mir das Buch „Das Wesen des reformatorischen Christentums" von Emanuel Hirsch[17] zu sein. Da er das „päpstliche Kirchentum" durch eine „Mischung von Gnadenreligion und Gesetzesreligion"[18] charakterisiert sieht, da er die „Glauben und Werk vermengende Frömmigkeit der Papstkirche"[19] anprangert, mag es ihm als selbstverständlich erscheinen, daß die „Spaltung zwischen den evangelischen Kirchentümern und der Papstkirche" sich nur „durch völlige Preisgabe des reformatorischen Christentums" überwinden lasse.[20] Die in seinem Werk bewundernswerte Sicherheit des Urteils wird dadurch begründet, daß er nicht einmal nach der Möglichkeit eines geschichtlichen Wandels im Bereich des Katholizismus fragt und keine einzige repräsentative Stimme der gegenwärtigen katholischen Theologie zur Kenntnis nimmt.[21] Damit erweisen sich seine Behauptungen nicht nur als Absage an den Geist ökumenischer Verständigung – das allein könnte ja noch nicht als ausreichender Grund ihrer Widerlegung gelten! – sie setzen sich vielmehr in einen Gegensatz zu dem für jede Wissenschaft fundamentalen Streben nach Erkenntnis und verfallen so der Einseitigkeit eines bloßen Subjektivismus.

Allerdings würde man die protestantische Literatur zu diesem Thema ungerecht beurteilen, wenn man Hirsch als ihren einzigen Vertreter gelten ließe.[22] Die Chance, sich nicht einem Verständnis von Exklusivität verpflichtet fühlen zu müssen, das die Würdigung der anderen Konfession als ebenso legitimer Verwirklichung des Christentums erschwert, wurde im Bereich der evangelischen Theologie durchaus wahrgenommen. Ich denke hier vor allem an einen Versuch, der nicht nur im Sinne unserer Forderung die Wesensbestimmung des Christentums und die Wesensbestimmung der eigenen Konfession voneinander unterscheidet, sondern darüber hinaus die bleibende Bedeutung der anderen Konfession für die

eigene, d. h. in diesem Fall des Katholizismus für den Protestantismus, begründen will – ich meine die Überlegungen Paul Tillichs.[23] Tillich zufolge braucht der Protestantismus „das ständige Korrektiv des Katholizismus und den immerwährenden Zustrom seiner sakramentalen Elemente, um am Leben zu bleiben".[24] Sicher hängt diese Notwendigkeit des Katholizismus mit der spezifischen Definition des Protestantismus zusammen, die von Tillich näher ausgeführt wird. Bekanntlich sieht er den Protestantismus zunächst als kritisches Prinzip, das gegen jede Form religiöser Vergegenständlichung den prophetischen Protest laut werden läßt.[25] Insofern könnte man die wechselseitige Bezogenheit beider Konfessionen so verstehen, daß der Katholizismus immer wieder neu jene Objektivierungen zuwege bringt, ohne die das christliche Leben nicht denkbar ist, während dem Protestantismus die ebenso notwendige Funktion zukäme, diese Objektivierungen zu kritisieren und so davor zu bewahren, sich in einer der Religion unangemessenen Form zu verfestigen oder absolut zu setzen. Jedoch handelt es sich bei dieser Interpretation nicht um eine korrekte Wiedergabe der Auffassung Tillichs. Tillich ist sich darüber im klaren, daß der Protestantismus selbst nicht ohne Vergegenständlichung auskommen kann, daß das Leben seiner Kirchen, das Leben jedes protestantischen Menschen das Faktum dieser Objektivierung demonstriert.[26] Deshalb muß es bei seiner Bestimmung darum gehen, das an sich Unvereinbare, die Gestaltung der Form und den Protest gegen die Form, zusammenzudenken. Er wird nicht nur als kritisches, sondern auch als gestaltendes Prinzip verstanden.[27] Freilich muß man bei dieser Betrachtungsweise bezweifeln, ob der Katholizismus die essentielle Bedeutung für ihn besitzt, welche Tillich ihm zuschreibt. Werden im Protestantismus nicht beide Momente, die Gestaltung und die Kritik derselben, miteinander vereint, so daß er einer Konfession außerhalb seiner selbst nicht bedarf? Ja, man könnte sogar noch weitergehen und behaupten, der Protestantismus sei in der Lage, den Katholizismus als einen Teil seiner selbst zu integrieren, da er beide Momente umfasse, während im katholischen Bereich nur das Moment der Gestaltung zu seinem Recht komme. Doch entsprechen wir mit dieser Folgerung wieder nicht der Meinung Tillichs, der dieses Moment als solches in den beiden Konfessionen in unterschiedlicher Weise verwirklicht sieht. Um diesen Unterschied zu bezeichnen, führt er an einer Stelle aus, der Protestantismus kenne „keine faßbare Gestalt der Gnade wie der Katholizismus".[28] Wie sollen wir uns aber eine Gestaltung der Gnade denken, welche Formen hervorbringt, die nichts Faßbares an sich haben? Darüber schweigt Tillich; er macht letzten Endes nicht deutlich, wie man den Unterschied der beiden Konfessionen systematisch begreifen kann.

Wir sehen, daß Tillich die beiden Konfessionen in einer Weise zu bestimmen versuchte, die ihrer faktischen Partikularität gerecht wird. Das Wesen des Chri-

stentums wird nicht mit dem Wesen einer Konfession gleichgesetzt, weder ausdrücklich noch in der Form, daß nur einer einzigen dieser Konfessionen das richtige Verständnis der christlichen Wahrheit zugebilligt wird. Insofern kann es keine Frage sein, daß Tillichs Ausführungen dazu geeignet sind, als Grundlegung einer ökumenischen Theologie zu dienen. Dennoch meine ich, daß sie nicht in jeder Beziehung als Wegbereiter der Ökumenizität angesehen werden können. Wird nicht die Notwendigkeit wechselseitiger Beziehung in einer Weise gefaßt, die jeden Impuls einer Vereinigung der Kirchen als überflüssig erscheinen läßt? Diese fehlende Begründung ökumenischen Handelns hängt m. E. mit der Formalität zusammen, die Tillichs Bestimmung des Protestantismus charakterisiert. Eine Kritik, die nicht aus der Konkretion irgendwelcher Mißbildungen resultiert, sondern sich als Prinzip begreift, hat die besten Aussichten, keine Änderung der Verhältnisse zu bewirken, gegen die sie sich richtet.[29] Das gilt um so mehr, wenn diese Mißbildungen nur von der Perspektive der Kritik aus als solche erscheinen, während sie von sich aus als notwendige Phasen der Entwicklung betrachtet werden müssen. Nun könnte man einwenden, Tillich verstehe den Protestantismus nicht nur als kritisches, sondern auch als gestaltendes Prinzip. Aber diese Gestalt stellt sich nicht als die symbolische Form dar, welche die christliche Wahrheit veranschaulicht und auf diese Weise im Bewußtsein lebendig hält; sie verdankt ihre Legitimität einzig und allein der Tatsache, daß die Kritik eines Objektes bedarf, auf das sie sich richtet. „Dem Satz entsprechend, daß das Negative nur am Positiven erscheinen kann, wie die Lüge nur durch das in ihr enthaltene Element der Wahrheit leben kann, ist es notwendig zu sagen, daß Protest nur an einer Gestalt erscheinen kann, zu der er gehört." [30] Damit fehlt dem Protestantismus in der Sicht Tillichs jede inhaltliche Bestimmung, die imstande wäre, die als Prinzip verstandene Kritik ihrerseits einer Korrektur zu unterwerfen. Das protestantische Prinzip kann mit einer Kritik gleichgesetzt werden, die selbst keine Rechenschaft schuldig ist.

Die Formalität, welche Tillichs Bestimmung des Protestantismus charakterisiert, spiegelt sich wider in der Formalität seiner Ausführungen über das protestantische Prinzip. Dabei war dem Begriff „Prinzip des Protestantismus" an sich die Funktion zugedacht, inhaltliche Kriterien zu bezeichnen, denen ein protestantisches Verständnis der christlichen Wahrheit genügen mußte. Auch die Vermittlungstheologie, die diesem Begriff ihre besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, hat das protestantische Prinzip nicht als ein Doppeltes zu begreifen versucht: Sie unterschied das Formalprinzip, nämlich die Anerkennung der Schrift als objektiver Norm, vom Materialprinzip, der Rechtfertigung durch den Glauben als der subjektiven erfahrungsmäßigen Grundlage des protestantischen Christentumstypus.[31] Allerdings wurde schon im 19. Jahrhundert der Weg jener Formalisie-

rung beschritten, den dann Tillich im zwanzigsten unbeirrt fortsetzen sollte. Dabei müssen wir vor allem auf de Wette verweisen, für den sich die Kritik als ein Hauptaspekt des Protestantismus darstellte; doch können wir diesem Zusammenhang im Rahmen unseres Artikels nicht näher nachgehen.[32]

Die bisherigen Ausführungen enthalten, wie ich meine, gute Gründe für die These, daß der Gefahr der Exklusivität, die sich leicht mit einer katholisch geprägten Wesensbestimmung des Katholizismus verbindet, auf protestantischer Seite eine Gefahr der Formalisierung entspricht. Diese Formalisierung zerstört gerade die Gemeinsamkeit und die Möglichkeiten der Kommunikation, die auch durch einen inhaltlichen Dissensus gewährleistet sind. Sie ermöglicht es, die Spaltung der Konfessionen als legitim, als in der Sache begründet, darzustellen. Das wird besonders deutlich, wenn wir die Auffassung Tillichs in eine vulgäre Form übersetzen, die Tillich nicht mehr entspricht, aber eine immer wieder anzutreffende, auch in der evangelischen Theologie verbreitete Sicht des protestantischen Bewußtseins wiedergibt. Ihr zufolge kann der Katholizismus als das Negativum beschrieben werden, das die protestantische Anschauung, die Prinzipien der Kritik und der religiösen Autonomie, erst ermöglicht. Die Bedeutung des Katholizismus wird also nicht aus diesem selbst, der ihm eigenen Verwirklichung christlicher Wahrheit, entfaltet, sondern im Hinblick auf den Protestantismus bestimmt. Man kann sagen, daß ein Protestantismus, der in dieser Weise die Konfessionen versteht, der Exklusivität der traditionellen katholischen Theologie in nichts nachsteht.

Wenn wir dieser Tendenz zur Formalisierung eine Absage erteilen, wenn wir die Notwendigkeit inhaltlicher Bestimmungen betonen, stellt sich freilich für die Aufgabe der Wesensbestimmung ein gewichtiges Problem: Wir hatten Troeltschs These zugestimmt, daß eine solche Wesensbestimmung nur aufgrund einer umfassenden Abstraktion möglich sei. Ist, so müssen wir fragen, die Formalisierung nicht das notwendige Resultat dieser Abstraktion? Offensichtlich hat Troeltsch gesehen, daß eine Wesensbestimmung, die ausschließlich in dieser Weise verfährt, der Gefahr der Formalisierung erliegen muß. Deshalb führt er andere, für eine solche Bestimmung grundlegende Momente an, die in der Lage sind, einer solchen Gefahr entgegenzuwirken. Dabei ergibt sich für ihn, „daß das Wesen nicht einfach aus dem Gesamtverlauf und der Totalität der Erscheinungen abstrahiert werden kann, sondern daß innerhalb dieser zwischen solchen Erscheinungen zu unterscheiden ist, die das Wesen aussprechen, und solchen, die es verwischen oder gar verkehren, oder die es lediglich individuell nuancieren".[33] D. h. das Wesen ist für ihn *„nicht bloß Abstraktion aus den Erscheinungen, sondern zugleich Kritik an den Erscheinungen"*,[34] eine Kritik, die das dem Wesen Entsprechende und das Wesenswidrige voneinander scheidet. Doch liegt es nicht nur an Troeltschs

Verständnis des Wesens als Kritik, daß eine Abstraktion aus der Totalität der Erscheinungen, die jeder einzelnen derselben das gleiche Gewicht zukommen läßt, für ihn nicht in Frage kommt. Für ihn ist es ebenso klar, daß die Wesensbestimmung sich vor allem an die Urzeit zu halten habe und sie als die klassische Zeit betrachten müsse.[35] Schließlich versteht er das Wesen als einen Idealbegriff, der in der für ihn charakteristischen Einheit des Gewesenen und des Zukünftigen ohne eine subjektive Prägung nicht gedacht werden kann.[36] Man muß Troeltsch zugeben, daß es ihm gelingt, mit der Aufzählung dieser verschiedenen für den Wesensbegriff konstitutiven Momente die Faktizität des historischen Verlaufs zu beschreiben. Wandlungen innerhalb eines geschichtlichen Komplexes vollziehen sich oft in der Weise, daß das Wesen dieses zusammenhängenden Komplexes als Kritik bzw. als Ideal zur Geltung gebracht wird, daß aus dieser Kritik eine neue geschichtliche Erscheinungsform entsteht, die dann ihrerseits wieder zum gleichberechtigten Teil einer als Abstraktion verstandenen Wesensbestimmung werden muß. Während also das Ineinander von Abstraktion und Kritik den faktischen geschichtlichen Verlauf zutreffend wiedergibt, ergeben sich hinsichtlich der als Theorie entfalteten Methodik der Wesensbestimmungen erhebliche Schwierigkeiten: Hier stellen sich das im Sinne der Abstraktion verstandene Wesen und das im Sinne der Kritik bzw. des Ideals verstandene Wesen als Widerspruch dar, dessen Vermittlung eine Aufgabe des Denkens bildet. Diese Vermittlung kann bei der Wesensbestimmung einer Konfession sich nur so vollziehen, daß der Gegensatz zu den anderen Konfessionen, welcher dieselbe in ihrer Partikularität konstituiert, in ihre Tätigkeit einbezogen wird. Es genügt also nicht, nur innerhalb einer einzigen Konfession den Ausgleich von Abstraktion und Kritik herzustellen; das Moment, welches diese Vermittlung zu leisten imstande ist, muß so viel Allgemeinheit besitzen, daß Katholizismus und Protestantismus als untergeordnete Begriffe erscheinen. Andererseits muß es die Konkretion herstellen, durch die eine Kritik dieser untergeordneten Größen überhaupt ermöglicht wird.

Es legt sich nahe, im Begriff des Christentums dieses Moment zu erblicken. Einerseits können der Katholizismus wie der Protestantismus ohne weiteres diesem Begriff subsumiert werden; andererseits bildet die Besinnung auf das Wesen des Christlichen die kritische Instanz, vor der beide Konfessionen ihre Legitimität verantworten müssen. Nur wenn sie sich vor dieser Instanz als christlich begründen können, lassen sie sich in der geschichtlichen Bedingtheit ihrer konfessionellen Ausprägung rechtfertigen; auf der anderen Seite muß, wie wir schon hervorgehoben haben, diese konfessionelle Partikularität zum Eingeständnis führen, daß in der jeweiligen Konfession nicht alle Momente christlicher Wahrheit verwirklicht sind. Insofern ist es konsequent, wenn Theologen des 19. Jahrhunderts die Verwirklichung aller Momente dieser Wahrheit einem zukünftigen Typus des

Christentums, das sie meist als johanneisches Christentum bezeichneten, vorbehalten haben, eine Betrachtungsweise, deren Bedeutsamkeit für den ökumenischen Gedanken nicht unterschätzt werden sollte.[37]

Dennoch meine ich, daß der Begriff des Christentums nicht ausreicht, um die von uns für notwendig erachtete Funktion der Vermittlung zu erfüllen. Das hängt mit der für ihn charakteristischen Abstraktion von der institutionellen Gestalt der Konfessionen zusammen, einer Abstraktion, die im Dienste einer der Aufklärung verpflichteten Intention dieses Begriffes steht. Die Reflexion auf das Christentum als solche kann der Gefahr nicht entgehen, daß die von uns geforderte Vermittlung, welche die Wesensbestimmungen von Katholizismus und Protestantismus sowohl in sich selbst wie untereinander vollziehen müssen, sich nur im Bewußtsein des einzelnen vollzieht, während die institutionellen Ausprägungen beider Konfessionen als Petrefakte versunkener Zeiten unberührt bleiben. Auch noch aus einem anderen Grunde scheint es mir notwendig zu sein, die Reflexion auf den Begriff des Christentums durch die Reflexion auf den Begriff der Kirche zu ergänzen. Gerade die Abstraktion von der institutionellen Gestalt der Konfessionen, die den spezifischen Gehalt jenes Begriffs ausmacht, führt vor Augen, wie sehr er im protestantischen Denken der Neuzeit, das bis zur Aufklärungstheologie zurückgeführt werden kann, beheimatet ist. Dieser historische Ort läßt es als schwierig erscheinen, diesen Begriff in seiner spezifischen Funktion in das Selbstverständnis katholischen Denkens zu integrieren, welches das Christentum nie in dieser Weise als kritische Instanz der Kirche verstand. So gesehen ist der Kirchenbegriff besser geeignet, die von uns geforderte Vermittlung zu leisten, da jede Theologie, sei sie nun katholisch oder protestantisch bestimmt, sich in ihrer ekklesiologischen Dimension darstellen muß.

Während also einerseits der Kirchenbegriff die nötige Allgemeinheit besitzt, die es ermöglicht, ihn zu den Wesensbestimmungen von Katholizismus und Protestantismus in Beziehung zu setzen, kommt ihm auf der anderen Seite die erforderliche Konkretion zu, die zu einer Kritik an diesen Bestimmungen befähigt. Diese Konkretion läßt sich m. E. am besten in der Lehre von den vier Attributen der Kirche entfalten, wobei die Beziehung dieser Attribute auf diese Wesensbestimmungen in unterschiedlicher Weise expliziert werden muß. Während die Attribute der Apostolizität und der Heiligkeit mit einer Betrachtungsweise in Verbindung gebracht werden müssen, welche die beiden Konfessionen zunächst isoliert, ist es bei den Attributen der Einheit und der Katholizität von vornherein offensichtlich, daß damit die wechselseitige Beziehung der Konfessionen angesprochen wird. Wenn der Katholizismus oder der Protestantismus sich fragen, inwiefern sie den Kriterien der Apostolizität oder der Heiligkeit gerecht werden, werden Abstraktion und Kritik miteinander vermittelt, insofern die auf dem Weg der

Abstraktion gewonnenen konfessionellen Wesensbestimmungen der Kritik dieser Attribute unterworfen werden. Dieselbe Vermittlung vollzieht sich, wenn die wechselseitige Beziehung der Konfessionen an den Kriterien der Einheit und der Katholizität gemessen wird. Diese Kriterien überführen die auf dem Weg der Abstraktion gewonnenen konfessionellen Wesensbestimmungen ihrer Partikularität, sie entlarven dieselbe als das, was nicht sein soll. Damit leiten sie unmittelbar über zu einer ökumenischen Handlungsanweisung, die sich von dem Bestreben leiten läßt, die institutionelle Spaltung der Kirchen zu beseitigen.

Formulieren wir das Fazit unserer Überlegungen: Die Frage nach den Wesensbestimmungen von Katholizismus und Protestantismus muß gestellt werden. Sie ist der geeignete Weg, um die Partikularität der Konfessionen deutlich zu machen. Im Lichte des Kirchenbegriffs erscheint diese Partikularität als ein Zustand, der überwunden werden muß. Insofern dienen die Überlegungen zu diesem Problem als Begründung einer ökumenischen Theologie.

ANMERKUNGEN

[1] Philosophische Untersuchungen, § 116.

[2] In: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften Bd. 2, Neudruck Aalen 1962, 386–451, hier 393.

[3] Ebd. 447.

[4] Wesensbestimmungen einzelner Konfessionen haben vor allem den Zweck, den Zusammenhalt dieser Konfessionen zu festigen oder zu erreichen. Deshalb ist es kein Zufall, daß der für die Vermittlungstheologie des letzten Jahrhunderts charakteristische Begriff „Prinzip des Protestantismus" mit der Absicht verbunden wurde, die Unionsbestrebungen zwischen Lutheranern und Reformierten zu motivieren (vgl. R. Holte, Die Vermittlungstheologie, Uppsala 1965, bes. 152).

[5] In: ZThK 1968, 329–347.

[6] Ebd. 329.

[7] Vgl. Das Dekret über den Ökumenismus, Kap. 2, Art. 11. Nicht nur der neuere Katholizismus, sondern der Katholizismus überhaupt scheint mir eine solche Unterscheidung zuzulassen. Deshalb gibt die Bemerkung in dem von J. Feiner erstellten Kommentar, das Bewußtsein einer Rangordnung der Wahrheiten sei ihrem Gehalt nach in der Kirche schon immer wirksam gewesen, m.E. den Sachverhalt zutreffend wieder (vgl. LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil II, Freiburg 1967, 89).

[8] Ich verweise hier nur auf die grundlegenden Aufsätze von Rahner selbst: Die Forderung nach einer „Kurzformel" des christlichen Glaubens, in: Schriften zur Theologie Bd. VIII, Einsiedeln 1967, 153–164 und: Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, in: Schriften zur Theologie Bd. IX, Einsiedeln 1970, 242–256.

[9] Vgl. K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg 1974, 31.

[10] Vgl. ebd. 35.

[11] K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf[4] 1927; M. Schmaus, Vom Wesen des Christentums, Ettal 1954 (zu Schmaus vgl. vor allem 289 ff.).

[12] Vgl. Adam a.a.O. bes. 41.

[13] Ebd. 13 f.

[14] Vgl. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kap. 1, Art. 8.

[15] Vgl. Das Dekret über den Ökumenismus, bes. den Ausdruck „Ecclesiae et Communitates seiunctae" (z. B. Kap. 1, Art. 3).

[16] Auch die Abhandlung von L. Scheffczyk: Katholische Glaubenswelt, Aschaffenburg[2] 1978, wird m.E. dieser Forderung nicht gerecht. Schon die Intention Scheffczyks, „bei der Konkretion des Katholischen" (in der Kirche), sc. der römisch-katholischen Kirche anzusetzen, „um von daher das Wesen des Christentums", nicht etwa nur das Wesen des Katholizismus, zu erschließen (ebd. 9), scheint mir eine solche nachkonziliare Wesensbestimmung unmöglich zu machen. Aus diesem, wie ich meine, nicht vertretbaren Ansatz ergeben sich dann recht problematische Folgerungen für den ökumenischen Dialog. Zwar ist sich Scheffczyk der Tatsache bewußt, „daß durch die bestehenden christlichen Kirchen und Konfessionen noch einmal Trennungslinien, Front- und Fraktionsbildungen verlaufen, die manchmal so geartet sind, daß gewisse Teile der getrennten Kirchen in manchen Glaubensfragen und Glaubensbelangen einander näherstehen als den Gliedern der eigenen Kirche" (ebd. 32). Wenn er aber deshalb fordert, „die Einheit der eigenen Konfession und Kirche" müsse „jeder Einigungsbemühung in bezug auf die andere Konfession und Kirche vorausgehen" (ebd. 33), so kann ich das nur als eine Empfehlung verstehen, den Verlauf der geschichtlichen Entwicklung auf einen Stand zurückzubringen, der längst überwunden worden ist.

[17] Berlin 1963.

[18] Ebd. 57.

[19] Ebd. 50.

[20] Ebd. 5.

[21] Diese pauschalen Urteile sind bei einem so exzellenten Kenner der evangelischen Theologiegeschichte natürlich überraschend. Offensichtlich meinte Hirsch, sich dennoch (oder gerade deshalb?) diese Ignoranz gegenüber der katholischen Theologie leisten zu können.

[22] Schon die Abhandlung Karl Heims: „Das Wesen des evangelischen Christentums", Leipzig[2] 1926, hebt sich von Hirsch in vorteilhafter Weise ab. Zwar identifiziert Heim gelegentlich ohne weitere Reflexion die Meinung Jesu und die Auffassung der Reformation (vgl. ebd. 43 u. 47). Ebenso fällt es schwer, seine grundsätzliche theologische Bestimmung der konfessionellen Differenz (vgl. ebd. 53) zu übernehmen. Immerhin bleibt es verdienstvoll, daß er die Erscheinung des Katholizismus durch eine von ihm freilich nicht gebilligte theologische Auffassung begründet und nicht einfach als Perversion christlicher Wahrheit hinstellt.

[23] Vgl. Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Gesammelte Werke Bd. VII, Stuttgart 1962.

[24] Ebd. 126.

[25] Vgl. ebd. bes. 29 ff.

[26] Vgl. ebd. 54.

[27] Vgl. ebd. 36 ff. u. 54 ff.

[28] Ebd. 48.

[29] Insofern kann man bezweifeln, ob die Bezeichnung „prophetische Kritik" berechtigt ist; denn die prophetische Kritik hat sich nie prinzipiell, sondern immer konkret verstanden.

[30] Ebd. 54.

[31] Vgl. Holte a.a.O. 150 ff.

[32] Vgl. ebd. bes. 162 f.
[33] A.a.O. 405.
[34] Ebd. 407.
[35] Ebd. 413.
[36] Vgl. ebd. 423 ff.
[37] Vgl. hierzu vor allem O. Pfleiderer, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, Berlin 1880, 39. (Nähere Ausführungen über den Begriff des johanneischen Christentums finden sich in meiner Habilitationsschrift: Theologie und Religionsgeschichte – Der Weg Otto Pfleiderers, Manuskript München 1977, 383–387.)

Es wäre lohnend, einmal der Frage nachzugehen, inwiefern die evangelische Theologie des 19. Jahrhunderts ökumenische Fragestellungen der Gegenwart vorbereitet hat. Das Ergebnis dürfte keineswegs so negativ ausfallen, wie man vielleicht vermuten könnte! Schon F. Ch. Baur hat in seiner berühmten Auseinandersetzung mit J. A. Möhler einen wertvollen Beitrag für das interkonfessionelle Gespräch geleistet, der von Möhler m.E. nicht recht gewürdigt worden ist. Möhler hätte sonst in einer ganz anderen Weise auf die Meinung Baurs eingehen müssen, beide Teile, sc. Katholiken und Protestanten, könnten „nur auf der Grundlage eines geläuterten und vergeistigten Traditionsbegriffes einander näher kommen" (Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, Tübingen 1836, S. 613). Wenn er in dieser Annäherung des Katholizismus und des Protestantismus nur die Einigung „in einem Antikenkabinette" wahrnehmen kann (Neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten, Mainz[2] 1835, S. 541), so neigt man auf Grund dieser Beobachtungsgabe nicht gerade dazu, ihn als ökumenischen Theologen zu bezeichnen (vgl. die andere Beurteilung P. W. Scheeles in: Johann Adam Möhler, Graz u. a. 1969, Wegbereiter heutiger Theologie, hrsg. von H. Fries und J. Finsterhölzl, bes. S. 57. Die ökumenische Bedeutung Möhlers behandelt Scheele auf den Seiten 54–63).

Die Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928

Ein Rückblick

VON NIELS-PETER MORITZEN

Ein Rückblick nach fünfzig Jahren auf die Konferenz des Internationalen Missionsrates in Jerusalem führt zu sehr gegensätzlichen Reaktionen. Sieht man Photos der ehrwürdigen Väter, liest man Eindrücke von Konferenzbesuchern, so kann einen eine wehmütige Nostalgie ankommen: Wie fern liegt diese Zeit! Schaut man aber in die Berichte, Verhandlungen und Sachfragen hinein, so findet man auf Schritt und Tritt Abschnitte, die erst gestern formuliert zu sein scheinen, Einsichten, über die wir kaum hinausgekommen sind, Probleme, die mit uns gegangen sind.

Es ist wohl dieser zweite Eindruck, der einen Rückblick auf die Konferenz vor allem lohnend macht. Die meisten Darstellungen des Werdens der ökumenischen

Bewegung verwenden wenige Zeilen bis zu einer Seite auf „Jerusalem" – wenn sie überhaupt die Vorgeschichte des Ökumenischen Rates behandeln. Immerhin war „Jerusalem" der erste und wohl erfolgreiche Versuch, das Instrument der Weltkonferenz in die Stetigkeit einer organisierten Bewegung einzubringen. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung hatte gerade erst 1927 in Lausanne ihre erste Weltkonferenz gehabt, die Bewegung für Praktisches Christentum die ihre 1925 in Stockholm, und beide waren nun gerade erst im Versuch begriffen, Kontinuität und Zielstrebigkeit zu entwickeln. Dieser Versuch, eine Weltkonferenz – hoffentlich ein Ereignis mit starken und nachhaltigen Außenwirkungen – zugleich auch als die richtungweisende Synode einer ökumenischen Bewegung arbeiten zu lassen, wurde erstmalig und mit überzeugendem Erfolg in Jerusalem unternommen.

Die Teilnehmer und Zeitgenossen haben die verschiedenen ökumenischen Bewegungen nicht als eng zusammengehörige Dinge angesehen. Im deutschen Berichtsband „Von den Höhen des Ölberges. Eine Schau über die Weltmission" (Hrsg. M. Schlunk, 1928) findet sich kaum eine Erwähnung der anderen Bewegungen. „Der ‚Rat' ist ja keine Vertretung von Kirchen, sondern nur von den Vorkämpfern des Missionsgedankens in den Kirchen" (215). In das erste und vielleicht wichtigste Dokument von Jerusalem über die christliche Botschaft wurde der Text, den in Lausanne Sektion II in die Konferenz eingebracht hatte und der dort ohne Widerspruch angenommen worden war, mit aufgenommen – gut eine Seite von zehn Seiten. Die eine Seite – das war ein Text ohne Kontroverse, eine Art gemeinsamer Nenner. Die anderen neun Seiten behandeln kontroverse Fragen nach der Ausrichtung, der Reichweite, dem Gegenüber dieser Botschaft. So sah die damals akzeptierte Arbeitsteilung innerhalb der Christenheit aus. Deshalb mag den Dogmengeschichtler Lausanne und den Sozialethiker Stockholm besonders faszinieren – wer die Fragen nicht nur des christlichen Abendlandes, sondern der Welt vor sich hat, für den ist die Konferenz von Jerusalem von besonderem Interesse.

Zu dem, was uns den Abstand deutlich macht, gehört das Lokalkolorit: Die Konferenzräume waren die Gebäude der deutschen Ölbergstiftung, gerade erst wieder zurückgegeben und noch mit Schäden eines Erdbebens behaftet; für die Unterkunft waren eigens Baracken und Zelte errichtet. Bischof Temple, der die wichtigste Formulierungsarbeit zu leisten hatte, schreibt in einem Brief: „Es zieht heute aus irgendeinem Grund in der Hütte; darum ist meine Kerze auf dem Tisch nicht zu gebrauchen. Ich mußte sie auf den Boden stellen und schreibe im Liegen, mit dem Bauch auf den Dielen" (Rouse-Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1957, Bd. 1, 507).

Ein Punkt auffallender Distanz war die Beziehung zum Judentum. Niemand meldete Vorbehalte an, das Judentum auch unter dem Missionsbefehl zu sehen; aber Zusammenarbeit von Judenmissionen war eine so neue Sache, sie hatte erst 1927 mit Konferenzen in Warschau und Budapest begonnen. So gibt es nur vage Empfehlungen, aus denen später ein Ausschuß wird, der Vorläufer des heutigen „Komitees für Kirche und jüdisches Volk"; aber diese Arbeit des Internationalen Missionsrates soll die Kasse nicht belasten und deswegen einen eigenen Haushalt haben. Der deutsche Berichtsband enthält erstaunlicherweise einen Bericht über den Zionismus im Abschnitt über die Reiseeindrücke. Der Verfasser war O. Eberhard, Schulrat, und als Fachmann für Erziehungsfragen eingeladen, der sich selbst als „Philozionist" vorstellt und erkennen läßt, daß damals der Zionismus eine Strömung im Judentum war, der die Christenheit durchaus keine besondere Beachtung schenkte; sein eigenes Interesse stammte aus volkspädagogischen Erwägungen. Wie anders sehen heute Christen das jüdische Volk! Gilt den einen der Staat Israel als Erfüllung biblischer Weissagung, so ist vielen anderen eine Sonderstellung dieses Volkes unter den Völkern gewiß, aber die Legitimation christlicher Arbeit an Juden fraglich.

Das große neue Stichwort von Jerusalem war: Säkularismus. Zwar gibt es noch keine ausgearbeitete Terminologie. Aber die Sache selbst schien damals völlig klar. Da gibt es die Schäden des Säkularismus, und die Anhänger der nichtchristlichen Religionen werden eingeladen, in der Bekämpfung dieser Übel mit der christlichen Mission zu kooperieren. (Berichtsband: Messages and Recommendations, 14). Aber es gibt auch eine säkulare Zivilisation, die Wohltaten vermittelt (15). Und bei der Aufzählung der großen Religionen folgt nach Islam, Buddhismus, Hinduismus, Konfuzianismus und vor dem Judentum die Erwähnung jener Menschen, die für säkulare Zivilisation eintreten und oft selbstlos nach Wahrheit und menschlicher Wohlfahrt trachten, ohne Christus anzunehmen (14). Es handelt sich also keineswegs um eine Art Feindbild, sondern es ist durchaus gesehen, daß die säkulare Zivilisation auch ihre Wohltaten hat. Es gibt noch keine Theologie der Säkularisation, keine Theorie über die christlichen Wurzeln dieses Phänomens und sein unaufhaltsames Fortschreiten.

Die Frankfurter Zeitung hat in ihrem Bericht vom 22. April 1928 bedauert, „daß die Resolutionen allgemein gehalten sind und nirgendwo deutlich auf konkrete Fälle hinweisen und ihre Bereinigung fordern". Aber über den Säkularismus wußten die Missionsleute damals doch etwas Konkretes zu sagen. Sie sehen ihn im wesentlichen verbunden mit der Industrialisierung in den Ländern Asiens und Afrikas (47).

Noch einmal die Frankfurter Zeitung: „Die Missionen konnten mit Recht darauf hinweisen, daß sie in dem Umformungsprozeß des Orients . . . . eine entschei-

dende Rolle gespielt haben. Die besten unter den Missionaren brachten .... den außereuropäischen Völkern nicht so sehr das Christentum wie eine Einführung in den Gedankenkreis der politischen und sozialen Ideen Europas." So sieht es der Beobachter. Die Teilnehmer selber verhandeln unter der Themenstellung: Christliche Mission in Beziehung zu industriellen Problemen in Asien und Afrika. – Die Probleme selbst werden folgendermaßen benannt: 1) Investition von Kapital in unentwickelten Gebieten. 2) Die Entwicklung der ökonomischen Ressourcen unentwickelter Gebiete. 3) Schutz gegen ökonomische und soziale Ungerechtigkeit. 4) Vermeidung von Reibungen zwischen Nationen, die in wirtschaftlicher Expansion begriffen sind. Beim letzten Thema geht es um den „Wettlauf konkurrierender Imperialismen, um sich einen Wettbewerbsvorteil im Zugang zu Rohstoffen, Märkten und Investitionsmöglichkeiten" (51) zu sichern.

Fast jeden Satz dieses Berichtsabschnittes könnte man in zeitgenössischen Berichten unterbringen, ohne daß er dort als Fremdkörper wirkt. Es mag sich der Sachverhalt weiter kompliziert und die Diagnose verfeinert haben; verblüffend ist aber, wieviele der Probleme der Entwicklungsländer schon klar gesehen sind, z.B. „gefährliche Kombinationen von ausbeuterischen Gruppen in verleihenden und leihenden Ländern" (49), der Zusammenhang von privaten Investitionen und politischer Kontrolle, die Veränderung der sozialen Bedingungen durch beschleunigte Entwicklung, die Enteignung von Land, der Zusammenbruch der Sozialordnung und viele andere Details. Man merkt das auch an den Vorschlägen, deren Grundabsicht es ist, Wohlfahrt und Fortschritt der einheimischen Bevölkerung zu schützen vor ökonomischem und sozialem Unrecht und ihnen vollen und gerechten Anteil an den Früchten ökonomischen Fortschritts zu ermöglichen (48/49).

Man spürt hier, was die Teilnahme von Experten bedeutet hat, in diesem Fall vor allem von Harold Grimshaw vom Internationalen Amt für Arbeit in Genf. Zusammenarbeit mit anderen internationalen Institutionen schien einer so der internationalen Ebene zugewandten Pionierbewegung wie dem Internationalen Missionsrat offenbar unproblematisch, und andererseits scheint man dem Einfluß der Missionare doch einiges zugetraut zu haben; sind doch die Mehrzahl der Empfehlungen solche, die rechtliche und gesetzgeberische Schritte erforderlich machen.

Das Problem war damals nicht, ob die Diagnose stimmte, ob die Maßnahmen zur Besserung ausreichten, ob die Mission genug Einfluß hatte, um etwas zu bewirken, sondern ob solche Fragen überhaupt zu ihrem Auftrag gehörten. Sofern man hernach seine Kritik nicht in schweigendem Übergehen der Konferenz und ihrer Empfehlungen versteckte, waren es zwei Punkte, die angegriffen wurden – die Offenheit für Zusammenarbeit mit nichtchristlichen Religionen und die Re-

zeption von Gedanken des sogenannten Social Gospel; für den zweiten Punkt blieb die Kritik Sache einzelner; im Grund war damals die Missionsbewegung überzeugt, daß ihr Mandat sie in diese Fragen hineinnötigte.

„Der Internationale Missionsrat möchte seinem Bericht über industrielle Fragen eine Erklärung voranstellen, in der er seine Überzeugung so deutlich wie möglich ausspricht, daß das Evangelium von Christus eine Botschaft enthält – nicht nur für die Seele des Individuums, sondern auch für die Welt der sozialen Organisation und der ökonomischen Beziehungen, in denen die einzelnen leben" (46). Dies wird in drei Punkten entfaltet: „Christus lehrt die Heiligkeit der Persönlichkeit. . . . Menschliche Wesen, so lehrt das Neue Testament, sind nicht Mittel, sondern Ziele. In Gottes Augen sind alle von gleichem unendlichen Wert" (47). „Christus lehrt Bruderschaft . . . Kooperation in selbstlosem Dienst statt Wettbewerb für persönlichen Profit . . . entspricht einer christlichen Gesellschaft" (46). „Christus lehrt gemeinsame Verantwortung . . . Eine christliche Gesellschaft besteht nur so weit, als Christen nicht nur in Worten, sondern in Taten zeigen, daß sie einer des anderen Last tragen . . ." (47).

Die damit verbundene Theologie hat den kontinentalen Vertretern nicht ganz eingeleuchtet. Aber die praktische Seite hat sie nicht unbeeindruckt gelassen. „Wenn wir nach unseren Motiven fragen, dann schließen wir entschieden und sofort gewisse Motive aus, die in der Sicht mancher in der Geschichte unserer Bewegung mit den reineren Motiven vermischt worden sind. Wir weisen jeden Versuch ab, sei es vom Handel, sei es von der Regierung, offen oder versteckt, die Missionssache für andere Zwecke einzuspannen. Unser Evangelium steht seinem Wesen nach und durch seine Erklärung von der Heiligkeit der menschlichen Persönlichkeit im Gegensatz zur Ausbeutung des Menschen durch den Menschen" (10). „Mit Scham und Bedauern erkennen wir an, daß die Missionsbewegung, die aus einer Wirtschaftsordnung kommt, die vom Profitmotiv bestimmt wird . . . nicht aufmerksam genug für die Aspekte der christlichen Botschaft war, wie es nötig gewesen wäre, um die Übel der fortschreitenden Industrialisation spürbar zu mildern; und wir glauben, daß unser Versagen in dieser Beziehung ein Hindernis – vielleicht das gewichtigste Hindernis – für Vollmacht und Ausbreitung der Missionssache war" (48). Dem war schwer zu widersprechen; die Diskussionen nach dem Kriege hatten der Anklagen gegen Fehler der Missionen nicht wenige hervorgebracht.

Versucht man nun doch einmal den Abstand zu erspüren, so fällt der liberale und im Grunde zuversichtliche Ton auf. Unbewußtes Modell bleibt eine liberale Gesellschaftsordnung, und noch sind nur wenige von Katastrophenängsten wie gebannt. Die originalen Texte lassen kaum eine Spur von dem erkennen, was im

deutschen Berichtsband dann immer wieder einmal durchklingt: die Furcht vor dem Kommunismus und Bolschewismus.

Die Hauptauseinandersetzung der Konferenz galt dem ersten Bericht, der christlichen Botschaft. Hier hat sich die Konferenz den Vorwurf des Synkretismus zugezogen; in diesem Bereich hat die Missionsbewegung sich später unter dem Einfluß der Neoorthodoxie ab Tambaran umorientiert. Aber heute wirkt gerade der Versuch zur Offenheit zukunftsweisend. Es war die Erschütterung der Überlegenheitsgewißheit des Abendlandes und die Einflüsse der religionsgeschichtlichen Forschung, die denjenigen unter den Missionsleuten Gehör verschafften, die ein Gespür für das hatten, was in den anderen Religionen an Werten und Überzeugungskraft stecken kann. Die vorbereitenden Dokumente hatten zwei Denkmodelle angeboten. Einmal konnte man der Geisteswelt der einheimischen Religion und ihren heiligen Schriften die Stelle des Alten Testaments zuweisen und sie damit als Vorstufe zum Christusglauben hinstellen; solche Gedanken kamen aus Japan und Indien. Zum anderen konnte man einen Schritt weitergehen und davon sprechen, daß in den anderen Religionen bereits Christus – wenn auch verborgen – am Werk ist. Somit wäre Christus „die Krone des Hinduismus", Erfüllung der Bestimmung, Offenbarung des lebendigen Kerns der anderen Religion.

Karl Heim, als angesehener Theologe insbesondere dieser Fragestellung wegen eingeladener Delegierter, zeigt, warum solche Theorien nicht angenommen wurden, weil sie nämlich nicht der Erfahrung entsprechen. Er zitiert dabei sogar Rudolf Otto, der einmal als Gast in der Kommission über den Hinduismus anwesend war: „Der Hindu muß mit seiner ganzen bisherigen Erfahrung brechen, um den Weg zum Gekreuzigten zu finden" (Von den Höhen des Ölbergs, 93).

So bleibt es bei einem unvermittelten Nebeneinander. „Wir freuen uns bei dem Gedanken, daß gerade weil in Jesus Christus das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, in seinem vollen Glanz aufscheint, Strahlen dieses selben Lichtes auch dort zu finden sind, wo er unbekannt oder gar abgelehnt ist. Wir begrüßen jede edle Eigenschaft bei nicht christlichen Persönlichkeiten oder Systemen als neuen Beweis, daß der Vater, der seinen Sohn in die Welt gesandt hat, sich nirgends unbezeugt gelassen hat" (14). Es werden positive Aspekte anderer Religionen angedeutet. Und es wird mit vielfachem Nachdruck betont: „Das Christentum ist keine westliche Religion, und es ist auch noch nicht wirklich von der westlichen Welt als ganzer angenommen. Christus gehört den Völkern Afrikas und Asiens ebensosehr wie dem Europäer oder dem Amerikaner" (15).

Nicht nur der westlichen Kultur gegenüber wird diese Distanz angemeldet, sondern auch den Erscheinungsformen der Kirche und den Ausdrucksformen bisheriger Theologie gegenüber. „Das weiter ausgreifende Denken unserer Gene-

ration findet das Evangelium und den Heiland noch reicher und größer, als es Menschen bisher gewußt haben" (16). Die elementaren Aussagen christlicher Tradition werden unbefangen von den Berichten verwendet, während die deutsche Delegation hervorhebt, daß dort unbiblische modernistische Theologie keinen Raum hatte. Der Nachdruck der Konferenz liegt aber nicht auf der rechten Theologie: „Die überzeugendste und gründlichste Erfassung und Formulierung des Christentums ist nötig; aber Aussagen reichen nicht aus. Das Evangelium muß in Einfachheit und Liebe ausgedrückt werden und den Herzen und Gemütern der Menschen durch Wort und Tat und Leben angeboten werden" (16).

Dies Ringen um eine größere Offenheit für die nichtchristlichen Religionen hat die Konferenz selber als ihre wohl wichtigste Aufgabe, die gelungene Formulierung, als eine Art Geschenk empfunden. Aber von da bis zu positiven Kontakten zu Vertretern anderer Religionen war ein weiter Weg. Es gelang der Konferenz, die Haltung gegenüber den alten Kirchen des Ostens in freundlichen Gesten und wohlwollend ökumenisch auszudrücken und damit von dem früher fast selbstverständlichen Proselytismus abzurücken. Aber das verschärfte nur das Mißtrauen moslemischer Kräfte, die eine lebhafte Protestbewegung in den Zeitungen Palästinas und Ägyptens auslöste und zu einer Reihe von Zusammenschlüssen junger Moslems – als Gegengewicht gegen christliche Einflüsse – führte. Die meisten Berichte über die Konferenz lassen dies unerwartete Echo aus. Der erste Versuch zur Offenheit in der Missionsbewegung wird vom Islam als erneute Aggression verstanden!

Zwei Arbeitsbereiche der Konferenz verdienen Beachtung, obwohl sie weniger bekannt sind. Das eine ist die Beschäftigung mit den Problemen der ländlichen Bevölkerung. Das Ernstnehmen des sozialen Kontextes erfolgt nicht nur in der Form, daß man die Industrialisierung Asiens und Afrikas anspricht, sondern zugleich sich den im Schatten dieser Entwicklung liegenden ländlichen Gebieten zuwendet. Die ländlichen Gebiete sind „weiß zur Ernte" (68). So wie für die Fragen von Industrie und Wirtschaft ein eigenes Büro des Internationalen Missionsrates entstand, so sollte auch ein eigener Koordinator für die Fragen der Mission auf dem Lande angestellt werden. Da geht es ja nicht um die Sammlung einzelner Taufwilliger, sondern um „Community Development" von Familie, Kirchengemeinde, Schule und freiwilligen Genossenschaften aus (57/8). Wieder trifft man auf Aussagen, die in zeitgenössische Berichte passen, und Beobachtungen, deren Reichweite man damals kaum ahnen konnte: „Auffallenderweise schließen die Satzungen des chinesischen Landbundes christliche Pastoren und Priester ebenso vom Beitritt aus wie alle diejenigen, die mehr als hundert Acker Land besitzen." Der Berliner Missionsdirektor Knak berichtet von der Organisation des chinesischen Landvolkes unter nationalen und kommunistischen Ge-

danken; er meint, dies „gequälte Volk" sei von „einer göttlichen Unzufriedenheit ergriffen" (Von den Höhen des Ölbergs, 181), aber die Reichweite dieses Geschehens ist nicht in seinem Blick; vielmehr ist er erleichtert, daß die angelsächsischen Missionen endlich einsehen, wie falsch ihre vorrangige Stadtorientierung war; und er weist mit Stolz auf die Dorfkirchenbewegung hin. Der Bericht über die Mission unter dem Landvolk hat zu mancher speziellen Tätigkeit, z.B. den „Agricultural Missions" aus Nordamerika den Anstoß gegeben, aber den Hauptstrom der Missionsbewegung nicht entscheidend beeinflußt.

Das aber hat für eine Generation die Thematik Mission und Erziehung geleistet. Eine eigentümliche Tatsache, daß die Delegation der deutschen Missionen – die vor 1914 215 000 Schüler in ihren Schulen hatten – keinen eigenen Fachmann für Erziehungsfragen hat, sondern dazu einen befreundeten Schulrat einladen muß! Die Konferenz von Jerusalem ist wohl die einzige des Internationalen Missionsrates, die mit Sachkunde zu Grundfragen der Pädagogik zeitgemäß und im weltweiten Kontext gesprochen hat. Und das hat einen Grund guter, aber auch problematischer Natur.

Die gesamte koloniale Wirklichkeit war durch die Debatte um die Berechtigung zur Kolonialherrschaft und die Verteilung der deutschen Kolonien als Mandate und durch den nun spürbaren Widerstand der beherrschten Völker auf die Theorie von der Treuhänderschaft bis zur Reife der Völker gekommen. Hatte man vor 1914 offen die Mission zur Erziehung der Einheimischen zur Arbeit aufgefordert, wird jetzt ein höheres Erziehungsziel gesetzt, nämlich die schrittweise Übernahme von Verantwortung. Das Schulwesen wird besonders in Afrika um ein Vielfaches vermehrt – und fast überall unter Einschaltung der Missionen, die darin auch ihre besondere Chance sehen; keine Phase der Missionsgeschichte hat ein so starkes Gewicht auf die Schule als Mittel der Mission und der Volkserziehung gelegt wie die Epoche zwischen den Weltkriegen.

Die Verhandlungen über die Fragen von Erziehung und Mission sind dann im Grunde einfach Verhandlungen über die Grundfragen rechter Erziehung und christlicher Erziehung. Die Reformpädagogik der Arbeitsschule und andere damals modernste Strömungen treffen und befruchten sich mit christlich-missionarischen Grundgedanken; auch der Bericht läßt zeitweise ganz vergessen, daß es um Erziehung in bestimmten Ländern geht, wenn er von der Lehrmethode Jesu, der wesentlichen Bedeutung der Religion in der Erziehung und der wesentlichen Bedeutung der Erziehung in der Religion spricht. Hier scheint die Synthese des Evangeliums mit vorwärtsweisenden Möglichkeiten der Kultur gelungen.

„Der Lehrplan der religiösen Erziehung muß schülerzentriert sein." „Die grundlegende Methode religiöser Erziehung ist die Teilnahme am Tun und das

Teilen von Erfahrung" (25). Wieder höchst modern anmutende Einsichten. Warum ist das alles so weit versunken? Nicht nur, weil die Staaten das Missionsschulwesen übernommen haben; nicht nur, weil unsere Pädagogik und Religionspädagogik andere Wege ging; sondern auch, weil die praktizierte Schulbildung der Missionen ein Kompromiß war zwischen den Interessen der Kolonialregierung, der Missionen und der Einheimischen. Pädagogisch konnte die „Arbeitsschule" sehr modern sein, der Regierung leuchtete die Erziehung zur Arbeit mehr ein als den neuen Eliten, die Bildung für Führungsaufgaben wollte – mehr als ihr angeboten wurde. Die Konstellation, die ein Menschenalter lang lebensfähig war, hat gewirkt – in Richtung der Interessen der einheimischen Bevölkerung.

Ein letzter Punkt von Jerusalem: Die Verhältnisbestimmung zwischen den Missionen und den jüngeren Kirchen bringt fast alle diese Formeln, die seitdem wieder und wieder variiert worden sind.

„Überall wird auf eine selbständige Stellung der Kirche gegenüber den Missionsorganisationen gedrängt." „Als zweiter wichtiger Punkt tritt der starke Wunsch nach Bodenständigkeit hervor" (Von den Höhen des Ölberges, 149). „Die Vertreter der Missionsleitungen ... haben sich begreiflicherweise starke Zurückhaltung auferlegt." „Die Losung der Unabhängigkeit sei falsch; dafür sollte es heißen gegenseitige Abhängigkeit" (a.a.O. 151). „Nun ist eine echte Partnerschaft möglich, so daß die älteren Kirchen in steigendem Maß mit, durch oder in der jüngeren Kirche arbeiten können" (38). Auch der Vorschlag des Zweibahnenverkehrs taucht auf, die Forderung nach voller Eingliederung der Missionare in die Kirche, die ihren Dienstort bestimmt und entscheidet, ob sie sie nach einem Heimaturlaub wieder berufen möchte. Jeder, der solche Debatten erlebt hat, wartet jetzt auf das „Aber" – die Gründe, weshalb die Kirche noch nicht so weit sei. Der Bericht redet von den Finanzen, den Institutionen, der Ausbildung von Führungskräften, von der Schaffung christlicher Literatur und der Aufgabe christlicher Einheit. Mit anderen Worten: Nicht mehr die Evangelisation möglichst vieler Menschen gibt wie in Edinburgh das einzige Ziel ab, sondern daneben treten die Aufgabenfelder, die für das Leben einer Kirche nötig sind. Es ist von einer „kirchen-zentrierten" (33) Sicht der Missionsaufgabe die Rede.

In diesen wie in anderen, hier nicht behandelten Fragen (besonders der Rassenfrage) mutet die Konferenz von Jerusalem erstaunlich modern an. Die Frage, die sich dem Betrachter aufdrängt, ist, warum solche Einsichten offenbar auch in einer so schnellebigen Zeit wie der unseren so lange Zeit brauchen, bis sie auch nur einigermaßen angenommen werden. Oder besser gesagt: Man spürt, daß es leichter ist, die Aufgaben richtig zu formulieren – in Jerusalem sind wenig Einsichten, aber viele Aufgaben formuliert worden –, als sie durch größere Teile

der Christenheit mit Leben und Wirklichkeit zu erfüllen. Aber das spricht nicht gegen das Abhalten solcher Konferenzen.

Und wenn so viele Aussagen auch nach fünfzig Jahren noch ein hohes Maß von Überzeugungskraft und Aktualität haben, so gibt es offenbar doch eine erkennbare Stetigkeit und Gerichtetheit für den Missionsdienst der Kirche; auch in turbulenten Zeiten werden bestimmte Aufgaben immer wieder wichtig, auch wenn viele Male wenig oder nichts Erfolgreiches zu ihrer Lösung getan wurde.

In Jerusalem wurde die geographische Dimension im Missionsverständnis problematisch und alle Kontinente umfassende Problemstellungen gegenüber dem Auftrag der einen Christenheit traten hervor, die uns seitdem nicht mehr verlassen haben.

Gewaltanwendung und gerechte Revolution

VON ERWIN WILKENS

Der Gesprächsbeitrag von Gerhard Grohs „Gerechte Rebellion oder christliches Widerstandsrecht?" (ÖR 3/78 S. 401 ff.) ist für mich das Musterbeispiel einer Polemik, die zum Selbstzweck geworden ist. Daraus erklären sich die entstellenden und unterstellenden Elemente in seinen Ausführungen zu meinem Beitrag „Gewaltanwendung und gerechte Revolution – Überlegungen aus Anlaß eines Briefes aus Genf zur Lage in Südafrika" vom 21. Februar 1978 und zu dem Brief des Rates der EKD vom 13. März 1978 zu dem Genfer Hintergrundpapier „Südafrika heute – Hoffnung um welchen Preis?" vom Dezember 1977.

Da mir der Platz in der ÖR für polemische und antipolemische Bedürfnisse einzelner zu schade zu sein scheint, benutze ich diese Gelegenheit für einige Verdeutlichungen in der Sache, die dann auch indirekt auf den Beitrag von Grohs antworten.

1. Mein im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt" (Nr. 7/1978, an wichtigen Stellen leider gekürzt) abgedruckter Artikel ist keine Behandlung von Südafrikafragen im engeren Sinne. Vielmehr versuchte ich zu zeigen, daß wir seit einiger Zeit eine Art Retheologisierung säkularisierter Heilslehren und bestimmter Gesellschaftstheorien erleben, deren Verwirklichung die Anwendung tötender revolutionärer Gewalt einschließt. Während Philosophen, Historiker und Diplomaten von Rang angesichts des gegenwärtigen Höhepunktes extremer ideologisierter Gewalt ihre beschwörende Stimme erheben, endlich aus der Geschichte zu lernen und den Irrglauben an die Gewalt zur Lösung von Konflikten zu überwinden, erweckt die Christenheit den Eindruck, daß sie in der Gewaltfrage erneut ins Stottern geraten ist und nach schlüssigen Formeln für die Rechtfertigung blutiger Gewalt sucht. Der leichtfertige Umgang des Hintergrundpapiers mit der Gewaltfrage veranlaßte mich, diesen Zusammenhang zu zeigen und davor zu warnen, unter dem Eindruck der unbestritten bedrängenden Lage in Südafrika die letzten Sicherungen in der Gewaltfrage durchbrennen zu lassen.

2. Vom ersten Augenblick an habe ich das Antirassismus-Programm mit seinem Sonderfonds im Zusammenhang drohender Fehlleistungen in der Gewaltfrage gesehen. Das Hintergrundpapier hat mich darin bestätigt. Bekanntlich lautet einer der Kernsätze des Antirassismus-Programms, es richte die Opfer des Rassis-

mus nicht, „die sich zu Gewaltanwendung als letztem Ausweg gezwungen sehen, um erlittenes Unrecht wiedergutzumachen und den Weg in eine neue, gerechtere Gesellschaftsordnung zu öffnen" (Zentralausschuß Addis Abeba 1971). Dies ist eine kirchlich unstatthafte Position, weil sie erstens auf Kriterien für die Entscheidung zur Gewaltanwendung und für die Beurteilung gewalttätiger Maßnahmen verzichtet; weil sie zweitens für eine allenfalls denkbare ultima ratio-Entscheidung des einzelnen Gewissens in ausweglöser Situation und bei Anerkennung unvermeidlicher Schuldverstrickung eine unlimitierte Rechtfertigung vorweg ausspricht. Das Hintergrundpapier erklärt aber gerade dieses zum wesentlichen Bestandteil des Antirassismus-Programms und postuliert nun als weiteren Schritt eine Lehre von der gerechten Rebellion. Es beruft sich dabei auf die Analogie einer Lehre vom gerechten Krieg, versäumt es aber, das in Jahrhunderten entwickelte engmaschige Netz dieser Lehre zur Prüfung des „Gerechtseins" eines Krieges ebenfalls auf die Revolutionsproblematik anzuwenden. Auf diese Weise wird schließlich jeder Art von Gewaltanwendung um einer gerechten Sache willen eine Scheinlegitimation verschafft.

3. Immer wieder wird die Verwerfung einer Lehre vom gerechten Krieg und einer Lehre von der gerechten Rebellion mit der Doktrin eines unbedingten staatlichen Gewaltmonopols und einer strikten Gewaltlosigkeit gleichgesetzt. Es ist aber zu unterscheiden zwischen einer Lehre als einem schlüssigen, objektivierenden und zeitlos gültigen ethischen Ordnungs- und Bewertungssystem einerseits und der schrecklichen Erfahrung einer Herausforderung zu gewalttätigem Widerstand andererseits. Von der Beteiligung eines Christen an einer gewalttätigen revolutionären Auseinandersetzung kann nur im Zusammenhang einer ausweglosen Verstrickung in das Böse dieser Welt gesprochen werden, die ein Handeln nur noch unter Anfechtung und im Glauben an die Vergebung Gottes ermöglicht. Es geht dabei um die kontingente Gewissensentscheidung des einzelnen Betroffenen im Konflikt zwischen gegensätzlichen Grundanforderungen, ohne daß die Alternative falsch oder richtig von vornherein feststeht. Hier ist jede Doktrin als absolute Norm fehl am Platze. Das gilt sowohl für die gerechte Revolution als auch für das staatliche Gewaltmonopol als auch für die Gewaltlosigkeit. Aber es gibt Prüfungskriterien als Entscheidungshilfen, wie sie in den Gewaltthesen der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung vertreten werden. Das Hintergrundpapier aus Genf versäumt es, diesen Kriterien nachzugehen, und verzichtet damit zugleich auf einen spezifisch kirchlichen Beitrag zu der Situation in Südafrika zugunsten eines politischen Kalküls. Der Nachweis der Ausweglosigkeit einer Situation ist aber nicht einmal Politik, sondern ein Beitrag zur Katastrophe.

4. Der in diesem Zusammenhang wieder ausgesprochene Appell an die Solidarität mit den Schwarzen und Farbigen ist voll zu akzeptieren. Es wäre realistisch, auch die Weißen in diesen Appell einzuschließen. Für Grundhaltungen und Motivationen sind derartige Grundwerte, wie wir es auch sonst heute diskutieren, von großer Bedeutung; aber für konkretes politisches Handeln wird ihre Ergiebigkeit meistenteils überschätzt. Auf jeden Fall ist darauf zu achten, daß Vorschläge des guten Willens für den politischen Verstand argumentierbar sind, wenn man nicht in das Abseits politischer Belanglosigkeit geraten will. Das gilt für die ganze Investitionsdiskussion, die in den größeren Zusammenhang internationaler Wirtschaftsbeziehungen gestellt werden muß, aus denen kein Beteiligter ohne weiteres aussteigen kann, ohne sich selbst zu schädigen. Daher sind auch Vorstellungen eines allgemeinen Wirtschaftsboykotts, der die Ausmaße eines Handelskrieges annehmen müßte, sehr wenig realistisch.

Der Wirtschaft darf keine Eigengesetzlichkeit zugestanden werden, als ob sie sich wertneutral verhalten und gegenüber dem politischen Geschehen ein Sonderdasein führen dürfe. Aber die Wirtschaft hat ihre Gesetze, sie will leben, investieren, Erfolge haben und Gewinne machen. Nur so erfüllt sie ihre für die Gesellschaft unentbehrliche Funktion. Darum soll auch das Gewicht der Wirtschaftsbeziehungen zur Geltung gebracht werden, um auf Änderungen in Südafrika hinzuwirken. Dazu kann auch ein restriktives Verhalten auf diesem Gebiet gehören. Es gibt ohnehin Anzeichen für ein in diese Richtung zielende Selbstregulierung, da ausländische Firmen und ausländisches Kapital zunehmend empfindlich werden gegenüber einer zu erwartenden innenpolitischen Instabilität in Südafrika. Weniger der äußere Druck, der ohnehin gegenüber der burischen Mentalität wenig ausrichtet, als vielmehr die eigene Einsicht, daß Apartheid und getrennte Entwicklung in einem modernen Industriestaat als Fremd- und Sprengkörper wirken, werden den unterschwellig längst vorhandenen Zweifel an der Weisheit des Apartheidsystems offen hervortreten lassen.

5. Wer aus ethischen und politischen Gründen gewalttätige Lösungsversuche für Südafrika ablehnt, darf sich nicht dem Verdacht aussetzen, letzten Endes am Status quo festzuhalten. Aber eine Rechenschaft über Grundlagen und Möglichkeiten der politischen Ethik ist erforderlich. Südafrika ist für die Anwendung politischer Ethik kein Sonderfall. Es ist brisanter, gefährlicher, komplizierter, durch Geschichte und Gegenwart belasteter als manche anderen politischen Felder, die wir seit 1945 bestellt haben. Aber prinzipiell ist Südafrika für Grundlagen, Methoden und Zielsetzung kirchlichen Dienstes in politischen Fragen kein Sonderfall. Ein Kardinalfehler wäre es, allein von theologischen Prämissen her im Banne einer Eigengesetzlichkeit von Kirche und Theologie politische Programme aufstellen zu wollen. Wir haben nicht selbst Politik zu treiben, sondern auf Poli-

tik hinzuwirken. Für Afrika heißt das, daß wir uns bemühen müssen, für eine verbesserte Politik Herz und Verstand zu öffnen. Dazu reichen fromme Appelle nicht aus, sondern wir müssen uns der politischen Argumentation stellen, um auf dem Feld des Politischen selbst den Nachweis zu führen, daß die Befolgung sittlicher Gebote nicht nur möglich und vernünftig ist, sondern erst dazu befähigt, die Ziele einer dem Menschen verpflichteten Politik zu verwirklichen.

Wenn in Südafrika die Dinge in Bewegung geraten sollen, ohne daß es zu schweren blutigen Auseinandersetzungen kommt, dann kann dies nur geschehen, wenn sich an Ort und Stelle selbst neue politische Kraftfelder entwickeln, und zwar sowohl auf der weißen wie auf der schwarzen Seite. Wir sollten der Vorstellung absagen, daß durch Eingriffe oder Druck allein von außen her Gutes erreicht werden kann.

Ein mitwirkender Dialog auf der Suche nach politischen Alternativen zu Gewalttätigkeiten ist an Ort und Stelle zu führen. Die letzten Besuche von Repräsentanten der EKD in Südafrika haben gezeigt, daß die Möglichkeiten dazu bei weitem nicht ausgeschöpft sind.

6. Wenn diese Betrachtung im Druck erscheint, liegt aller Wahrscheinlichkeit nach eine eingehende Erklärung des Rates der EKD zur Begründung seines an den ÖRK gerichteten Briefes vom 13. März 1978 vor. Daher erübrigt sich an dieser Stelle eine persönliche Stellungnahme von mir zu den gegen den Rat erhobenen Vorwürfen. Der Rat der EKD hat in den letzten Jahren auf Angelegenheiten des südlichen Afrika ein hohes Maß – viele meinen ein Übermaß – an Zeit und Kraft verwendet wie auf kein anderes vergleichbares Thema (s. hierzu besonders folgende Dokumentensammlung: EKD-Texte zu Südafrika, epd-Dokumentation Nr. 31a/78 vom 18. Juli 1978; Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika. Südafrikanischer Kirchenrat und Evangelische Kirche in Deutschland zur Frage von Investitionen in Südafrika. Texte 18, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1978).

7. Diese Art der Auseinandersetzung möchte ich abschließend aus zwei über den Gegenstand Südafrika hinausgreifenden Gründen bedauern.

a) In der Evangelischen Kirche in Deutschland ist die Frage der Reichweite und der Grenzen kirchlicher Gemeinschaft erneut gestellt. Alle Gliedkirchen der EKD haben der Leuenberger Konkordie zugestimmt und damit zum ersten Male in der Geschichte des deutschen Protestantismus Kirchengemeinschaft untereinander erklärt. Auswirkungen auf eine verfassungsrechtliche Stärkung der EKD hat dies bisher nicht gehabt, sie sind auch vorerst nicht zu erwarten. Die Gründe dafür liegen nicht zuletzt in den Differenzen zum Verständnis des politischen Dienstes der Kirche. Der gegenwärtige Südafrika-Streit in der EKD bringt ihre kirchliche Gemeinschaft in die größte Gefahr.

b) ÖRK und EKD sprechen gegenseitig von einer Vertrauenskrise. Die Ursachen dafür ausschließlich beim Rat der EKD zu suchen, ist ungerecht. Dies zeigt in seiner Weise der kürzlich veröffentlichte Kommentar eines unverdächtigen Zeugen, des epd-Korrespondenten in Genf Hans Vögeli. Er sprach von einem desorientierten Klima des ÖRK, von der unglücklichen Politik einer Konfliktstrategie des Genfer Stabes gegenüber seinen Kritikern und von einer nicht ausreichenden Kommunikation zwischen dem ÖRK und seinen Mitgliedskirchen, namentlich wenn nur wenige Mitarbeiter weitreichende Beschlüsse fassen, wie am Beispiel des Hintergrundpapieres und der Vergabe von Geldern aus dem PCR-Sonderfonds an die Patriotische Front Simbabwes abzulesen sei (s. epd ZA Nr. 163 vom 24. August 1978). Wie kann da erwartet werden, daß große Mitgliedskirchen Leistungen und Fehlleistungen des ÖRK in gleichbleibender Kritiklosigkeit entgegennehmen? Es hilft deshalb auch nicht weiter, wenn ein leitendes Mitglied des Genfer Stabes seine Unzufriedenheit mit der EKD in die Feststellung kleidet, diese sei in ihrer volkskirchlichen Situation und deren besonderen Umständen befangen, und seit Jahren immer wieder vom ökumenischen Defizit der EKD spricht (s. Gespräch mit Konrad Raiser, epd ZA Nr. 162 vom 23. August 1978). Da die hauptsächlichen Schwierigkeiten den Umgang mit politischen Gegenständen betreffen, sollte Genf an dieser Stelle kritische Selbstbesinnung üben, um nicht das Ganze der ökumenischen Gemeinschaft zu gefährden.

Metropolit Nikodim von Leningrad und Novgorod

Erinnerungen an eine große Persönlichkeit der Russischen Orthodoxen Kirche

I.

Wenige leitende Persönlichkeiten der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) haben so intensiv und lange im Lichte der Öffentlichkeit gestanden und sind so oft Gegenstand der Berichte und Urteile in der Presse – nicht nur der kirchlichen – gewesen, wie der am 5. September 1978 während einer Privataudienz beim neuen Papst Johannes Paul I. in Rom jäh verstorbenen Metropolit Nikodim von Leningrad und Novgorod. Die ungewöhnlich steile Karriere dieses jungen Bischofs hatte im Auslande immer wieder zu Spekulationen über sein „wahres" Gesicht und die Motivationen seiner Kirchenpolitik hervorgerufen. Die Verfasserin dieser Zeilen hatte die Ehre, aus Anlaß und Gelegenheit des Dialogs zwischen der vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland bestellten Kommission und Delegationen der Russischen Orthodoxen Kirche, deren Leiter Metropolit Nikodim lange war, aber auch bei wissenschaftlicher Forschung dienenden privaten Besuchen in Leningrad, den verewigten Metropoliten persönlich und bei Ausübung seiner bischöflichen Funktionen kennenzulernen und sich seit nun mehr als zehn Jahren seiner theologischen Hilfe und seiner Freundschaft zu erfreuen.

Noch ist es zu früh, zu würdigen und abzuwägen, was dieser große Kirchenführer für die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im 20. Jahrhundert bedeutet hat. Während seine ökumenische und kirchenpolitisch-außenpolitische Tätigkeit vor aller Augen war – zumindest was die allen sichtbare Oberfläche betraf –, ist das, was er für den Aufbau der Kirche, die Förderung des Nachwuchses und der wissenschaftlichen Theologie im eigenen Lande getan hat, der Öffentlichkeit weithin unbekannt. Darüber soll hier nicht gehandelt werden. Es mag späterer Geschichtsschreibung überlassen bleiben. Seine umfangreiche Magisterarbeit[1] über Papst Johannes XXIII. wird demnächst – zur Buchmesse – in deutscher Sprache vorliegen und dem Leser unserer Breiten zugänglich sein.

Wir wollen in diesem Nachruf einmal dessen gedenken, was die ökumenische Tätigkeit dieses Mannes bedeutet hat, die bisher in der Presse teilweise einseitig beleuchtet wurde. Zweitens aber wollen wir einige Züge festhalten, die uns die Persönlichkeit dieses ungewöhnlichen und hochbegabten Mannes lebendig werden lassen. Einige persönliche Erinnerungen an ihn sollen doch rechtzeitig der Nachwelt überliefert werden. Mir scheint dies deshalb wichtig, weil sein „Charakterbild", „von der Parteien Gunst und Haß verzerrt", „in der Geschichte schwankt" – um Schillers Worte über Wallenstein auf ihn zu übertragen. Notwendigerweise wird das hier gezeichnete Bild manchem als einseitig erscheinen; aber der alte

[1] Der russische Magister der Theologie liegt, an westlichen akademischen Graden gemessen, zwischen dem Dr. theol. und der Habilitation.

Spruch „De mortuis nil nisi bene" – „Von den Toten sprich nur im Guten" – soll uns in diesem Nachrufartikel der Sitte gemäß weithin leiten. Im übrigen soll es dem Leser überlassen bleiben zu überlegen, wie die hier gezeichneten verbürgten Züge des Verstorbenen sich mit vielen über ihn in die Welt gesetzten Gerüchten vertragen mögen.

II.

Der am 16. 10. 1929 geborene Boris Georg'evič Rotov, Sohn eines sowjetischen Angestellten, wurde mit 18 Jahren 1947 Mönch, mit 19 Jahren Priester und erwarb mit 26 Jahren nach einem Fernstudium an der Leningrader Geistlichen Akademie (1955) den akademischen Grad eines Kandidaten der Theologie.[2] Als junger Archimandrit wurde er schon mit einem kirchen-diplomatischen Posten betraut: der Leitung der Jerusalemer Mission der Russischen Orthodoxen Kirche, derselben, deren Geschichte übrigens seine Dissertation gegolten hatte. 1959 wurde er ins Kirchliche Außenamt des Patriarchats zurückberufen, ein Jahr später, unmittelbar nach seiner Ernennung zum Präsidenten dieses Amtes, zum Bischof von Podol'sk geweiht. Dies geschah in einer kritischen Zeit: die Chruschtschow'sche Bedrängung der Kirche war auf ihrem Höhepunkt; Patriarch Alexij hatte am 16. Februar 1960 seine historische Rede über die Verdienste der Russischen Orthodoxen Kirche in der Geschichte des russischen Volkes vor der sowjetischen Gesellschaft für Abrüstung in Moskau gehalten und damit den höchsten Unwillen der Regierung und eine Verschärfung des Druckes auf die Kirche hervorgerufen. Deren Opfer wurde der damalige Leiter des Kirchlichen Außenamts, Metropolit Nikolaj von Kruticy und Kolomna. Er mußte im Juni 1960 diesen Posten verlassen – offenbar, weil man ihn für den Initiator der Verteidigungsrede des Patriarchen hielt – und verstarb dann später unter ungeklärten Umständen in einem staatlichen Krankenhaus.

Es ist vielleicht nicht falsch, heute an diesen Vorgänger des jungen Nikodim zu erinnern, der lange im Ausland nur als allzu williger Exponent staatlicher sowjetischer Außenpolitik eingeschätzt wurde, sich aber im Nachhinein als großer, vom Kirchenvolk verehrter „Hirt" seiner Kirche erwies, dessen wirkliches Bild sich erst allmählich herausschält. (Im übrigen war seine Familie und seine Heimat vom Kriege, von den Deutschen, buchstäblich vernichtet worden. Wie sollte er da nicht Antifaschist und Anhänger der sowjetischen Friedenspolitik sein?) Er war zudem ein unermüdlicher Prediger des Gotteswortes – was schon zu seinen Lebzeiten bekannt war, aber im Ausland wenig gewürdigt wurde.

Es war also eine schwierige Nachfolge, die der junge Nikodim antreten mußte – und eine schwere Zeit. Dennoch gelang ihm zu vollenden, was sich 1958 im Gespräch zu Utrecht zwischen Russischer Orthodoxer Kirche und ÖRK – nach dem Tode Stalins möglich geworden – angebahnt hatte: der Beitritt der ROK zum Ökumenischen Rat der Kirchen, der 1961 in Neu-Delhi erfolgte. Seitdem wurde die Mitarbeit der ROK im ÖRK ständig aktiviert. Mehrere ihrer Theologen und jungen Bischöfe waren ihre Vertreter in Genf; einige arbeiteten und arbeiten noch heute im Stab des ÖRK mit. Dieses blieb nicht ohne Einfluß auf die Theologie der Geistlichen Akademien, die sich den Themen des 20. Jahrhunderts aufschlossen und stellten, und – ohne deswegen orthodoxe Positionen zu verlassen – in einen echten Dialog mit der Theologie der übrigen Welt und den kirchlichen Problemen

[2] Entspricht etwa unserem theologischen Doktor oder Licensiaten.

der Gegenwart traten. Nikodim, der noch im Jahre 1960 zum Bischof von Jaroslavl', 1961 zum Erzbischof, im August 1963 zum Metropoliten erhoben wurde, noch im selben Monat Metropolit von Minsk und bereits zwei Monate später Metropolit von Leningrad wurde, war auch die treibende Kraft bei der Beteiligung russisch-orthodoxer Beobachter an dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Er selbst hat später Rom immer wieder besucht, das für ihn der den Ehrenprimat – nicht aber den Jurisdiktionsprimat – verdienende Bischofssitz der Apostel Petrus und Paulus war, die Stätte einer der hervorragendsten Christengemeinden der alten ungeteilten Kirche, deren Märtyrer er hoch verehrte. Von den Verfolgungen der Christen im noch heidnischen römischen Reich hat er zweimal mit mir gesprochen: „Damals" sagte er, „ging es um das Leben; heute geht es nur um Wohlergehen und berufliche Karriere, ums nackte Leben geht es normalerweise nicht. Und wo" fügte er hinzu, „ist eigentlich dem Christen Annehmlichkeit und Wohlergehen in dieser Welt als Ziel seines Lebens versprochen?" Nur Jerusalem und das Heilige Land waren ihm noch lieberes Wallfahrtsziel als Rom.

Ökumene gab es für Metropolit Nikodim nicht ohne Beteiligung der weltweiten katholischen Kirche, deren universalen Charakter gegenüber der protestantischen – und in gewissem Sinne auch orthodoxen – Landes- und Nationalkirchlichkeit er hoch schätzte, deren kirchliche Struktur im Amtsverständnis und der Hochschätzung des Mönchtums ihm im Rahmen der Weltchristenheit auch als Orthodoxem besonders nahe erschien. So kann man denn wohl mit Recht sagen, daß er die Beziehungen des Moskauer Patriarchats zu Rom ganz entscheidend beeinflußt und verändert hat. Besonders wirkte sich das u. a. in dem Verhältnis zu der ostkirchlichen Studienarbeit Roms aus. Während das Collegium Russicum früher in der ROK als Hort antisowjetischer Hetze und Abwerbung zur Union mit Rom angesehen worden war, bestanden seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre enge theologische Beziehungen zwischen der Geistlichen Akademie in Leningrad und dem Russicum: russische Stipendiaten hielten sich dort auf und promovierten am Päpstlichen Orientalischen Institut; katholische Stipendiaten studierten in den letzten Jahren auch in Leningrad. Prof. Arranz vom Orientale war dort jedes Jahr ein Semester lang Gastprofessor in Liturgik. Den Höhepunkt der Annäherung zu Rom bildete die offizielle Freigabe der Kommunion für Katholiken ohne eigene geistliche Betreuung in der UdSSR im Jahre 1971.

Doch vernachlässigte der Metropolit bei der Intensivierung der Kontakte zur römisch-katholischen Kirche nicht den Dialog und die Beziehungen zu den anderen Kirchen der weltweiten Ökumene. In diesem Zusammenhang beschaffte er mir (lange vor dem Erscheinen der westlichen Reprints) die wichtigsten Werke des großen russischen Kirchenhistorikers Bolotov, vor allem wegen der „Filioque-Frage" im Glaubensbekenntnis der „westlichen" Kirchen. Man solle alles dazu tun, die dogmengeschichtlichen Forschungen dieses großen russischen Theologen des 19. Jahrhunderts im Westen bekanntzumachen, meinte er. Auf dem Boden seiner Erkenntnisse ließe sich eine ökumenische Einigung in dieser Frage finden!

Gleichzeitig aber war er sich der Sonderart und des Selbstverständnisses der Orthodoxie als treuen Bewahrerin des Erbes der griechischen Kirchenväter sehr bewußt und sorgte für eine lebhafte Beteiligung der Russischen Orthodoxen Kirche an den panorthodoxen Konferenzen zur Vorbereitung der kommenden Prosynode. Berühmt war seine Aussage während der I. Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos 1961, als es um mögliche Liturgiereformen ging: „Die Liturgie ist

unsere Burg. Unsere Gläubigen können sie weithin auswendig. An ihr dürfen wir unter unseren Bedingungen nichts kürzen oder vereinfachen. Sie ist unser Licht, das auf dem Berge leuchtet, so daß die Welt es sehen kann."

Sicher auch seinem Einfluß ist es zu verdanken, daß Patriarch Alexij mit dem Heiligen Synod der ROK der Orthodoxen Kirche von Amerika, die dem Moskauer Patriarchat jurisdiktionell entstammte (aus der russischen Alaska-Mission Ende des 18. Jahrhunderts), die Autokephalie, d. h. volle kirchliche Selbständigkeit, verlieh.[3]

Auch für die „Ökumene am Ort", d. h. in Rußland, tat der Metropolit einiges. Er lud zu ökumenischen Dialogen der ROK, falls sie auf dem Boden der Sowjetunion vor sich gingen, häufig Beobachter aus den dort vertretenen anderen Kirchen, Baptisten, Katholiken, Lutheraner – wenigstens für die öffentlichen Sitzungen – ein. Vor allem aber war er besorgt um den schmerzlichen Riß unter den Gläubigen russisch-orthodoxer Herkunft. Er sorgte für die Aufhebung des Bannfluchs über die seit 1666/67 endgültig abgetrennten Altritualisten (sog. „Altgläubige", „Raskol'niki" = Schismatiker) und die Anerkennung der Hierarchie des „bischöflich-priesterlichen" Zweiges unter ihnen. Er erreichte es, daß Altgläubige in Notfällen in Kirchen des Moskauer Patriarchats kommunizieren durften. Aber auch zu den „Priesterlosen" hatte er enge persönliche Kontakte geknüpft. Immer betonte er, daß alle Altritualisten „unsere russischen orthodoxen Gläubigen" seien, die durch tragische historische Verstrickungen von der Großkirche getrennt seien, die aber „Orthodoxe" seien, keine fremde Sekte, keine Häretiker. Über die historischen Bedingungen dieser Trennung konnte er in persönlichen Gesprächen bewegend reden, wobei er aber entgegen einer gewissen Mode bei bestimmten russischen Intellektuellen heutzutage das auf das Zusammengehen mit der Panorthodoxie, vor allem mit der griechischen „Großkirche von Konstantinopel" gerichtete liturgische Reformvorhaben des Patriarchen Nikon durchaus verteidigte. Aber er hatte Sinn für die historischen Konsequenzen von Charakterschwächen großer Persönlichkeiten, wie sie Nikon war – in mancher Stunde auch auf sich selbst (er neigte zu Herrschsucht, Rechthaberei und Jähzorn wie Nikon) und die Gegenwart bezogen. 1972 mußte Metropolit Nikodim den Vorsitz des Kirchlichen Außenamts abgeben. Sein erster Herzinfarkt lag vor dem Bekanntwerden dieses Ereignisses. Er blieb aber Vorsitzender der Ökumenischen Kommission des Hl. Synods und war ab 1974 Exarch des Patriarchen für Westeuropa. Eine Krönung seiner ökumenischen Tätigkeit war für ihn, aber auch für seine Kirche, seine Wahl zu einem der Präsidenten des Ökumenischen Rates im Jahre 1975. Er schrieb mir allerdings eine Karte aus Nairobi, auf der Elefanten abgebildet waren, mit dem Text, er versuche sich jetzt deren dicke Haut zuzulegen! (Auf seinen oft köstlichen Humor können wir hier nicht weiter eingehen.)

Von 1971 bis 1978 war Metropolit Nikodim Vorsitzender der Prager Christlichen Friedenskonferenz. Gerade in dieser Eigenschaft ist er ja dann auch besonders oft angegriffen worden. Aber man sollte sich die Mühe machen, seine Beiträge zu den Sitzungen zu lesen und zu analysieren, und man wird spüren, daß dort auch ein theologisches, nicht nur ein kirchenpolitisches Anliegen war, das sich im Laufe der Jahre vertiefte.

---

[3] Dieser Akt fand bisher beim Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und einigen anderen orthodoxen Kirchen noch keine Anerkennung.

Wir Teilnehmer am deutschen evangelischen Dialog mit dem Moskauer Patriarchat haben erlebt, wie er – oft noch in später Nacht – an theologischen Fragen selbständig arbeitete, die ihn aufregten und bei deren Behandlung er mit dem Gang der Gespräche nicht einverstanden war. Oft verfolgte er sie noch durch Jahre hindurch bis zur nächsten Begegnung konsequent weiter.

III.

Und so kommen wir zum persönlichsten Teil unserer Erinnerungen an Metropolit Nikodim. Er trug nicht leicht an den Angriffen, die gegen ihn in einem großen Teil der Westpresse erhoben wurden, an Demonstrationen gegen ihn und die Moskauer Hierarchie bei seinen Reisen in westliche Länder. Er sagte mir einmal: „Wissen Sie, warum ich auf Fragen nach der Lage der Kirche und ‚Verfolgungen' der Christen ausweiche, wo ich kann, oder an die frühchristliche Zeit denkend (s.o.) sage, ‚Verfolgung gibt es bei uns nicht' – was ja auch stimmt im wörtlichen Sinne! –, weil ich den westlichen Journalisten erst einmal die sowjetische Gesetzgebung über die Stellung der Kirchen und die Lage der Christen erläutern müßte. Ich habe das schon versucht; aber sie haben ja überhaupt keine Geduld zuzuhören und den rechtlichen Rahmen, in dem wir uns bewegen, zu begreifen. Und dann geben sie meine Worte so wieder, daß ich als Verleumder der Sowjetunion dastehen würde.[4] Davon hätte unsere Kirche gar nichts. Und glauben Sie mir, das Schicksal unserer Kirche ist diesen Herrschaften in Wirklichkeit ziemlich uninteressant!"

Metropolit Nikodim stand ganz in der Tradition seiner Kirche, für die das Schicksal seines Volkes nie gleichgültig war. Er war zutiefst und voll Überzeugung Russe. Er hatte ein phänomenales Gedächtnis und konnte so große Teile der russischen klassischen Dichtung auswendig. Es war ein künstlerischer Genuß, wenn man ihn Gedichte, ja lange Poeme wie den „Ehernen Reiter" oder „Mazeppa" von Alexander Puschkin, Rußlands größtem Dichter, auswendig rezitieren hören durfte. Für das Verhältnis von nationaler Kultur und Intellektuellen zur Kirche war ihm das Verhältnis Puschkins, der aus „voltairianischer" Tradition kam, zum Metropoliten Philaret (Drozdov) von Moskau vorbildlich. Puschkin hatte 1928 ein schwermütiges, am Sinn des Lebens verzweifelndes Gedicht verfaßt:

Warum bist du mir gegeben,
Leben, durch des Zufalls Spiel?
Und warum hast du, o Leben,
nur den Tod als letztes Ziel?
Wer rief mich mit Machtbefehle
Feindlich aus dem Nichts zum Sein
Flößte Leidenschaft der Seele
Zweifel dem Verstande ein? . . .
Nirgends lockt ein Ziel des Strebens,
Leer der Geist und leer das Herz,
Und der öde Lärm des Lebens
Quält mit dumpfem, bittrem Schmerz.

[4] Im sowjetischen Strafgesetzbuch gibt es einen eigenen Paragraphen gegen „Verleumdung der UdSSR".

Darauf antwortete Metropolit Philaret in gleicher dichterischer Kraft und Kultur der Sprache:

Leben, mir von Gott gegeben, –
Nicht durch blinden Zufalls Spiel!
Nicht umsonst gab dir, o Leben,
Gott den Tod als dunkles Ziel.
Meines eig'nen Herzens Fehle
rief die böse Kraft ins Sein,
flößte Leidenschaft der Seele,
Zweifel dem Verstande ein.
Zeig dich, ew'ges Ziel des Strebens
und erleuchte Geist und Herz!
Laß mich trinken, Quell des Lebens,
So vergeht mein dumpfer Schmerz! [5]

Als Metropolit Nikodim mir diesen Text Philarets, der in neueren Puschkin-Ausgaben höchstens erwähnt, doch nicht zitiert ist, zugeschickt hatte und ich ihm bei der nächsten Begegnung dankte, wies er darauf hin, daß diese Beziehung zwischen dem großen Dichter und dem großen Kirchenmann für ihn paradigmatisch sei für das Verhältnis von Kirche und geistigem Leben in seinem Lande, wie er es wünschte.

Aber Metropolit Nikodim war auch selbst ein Dichter, allerdings ein Dichter der Kirche für die Kirche. Wer die Bände der „Zeitschrift des Moskauer Patriarchats" durchblättert, wird einige Heiligen- und Kirchenfest-Offizien aus seiner Feder, in kirchenslawischer Sprache verfaßt, finden. Öfter noch lesen wir den Hinweis, daß er solche Texte dem Heiligen Synod zur Begutachtung vorgelegt habe. Im letzten Jahr noch hat er die Fest-Hymnen für die neu heiliggesprochenen Männer der russischen kirchlichen Vergangenheit verfaßt. Wir können nicht beurteilen, wieviel solcher Texte von ihm es im Gebrauch der Leningrader Metropolie oder, von ihr aus weitergegeben, in anderen Bistümern wirklich gibt, da er nicht der einzige Kirchendichter russisch-orthodoxer Gegenwart ist und nur einige Kenner der halbmündlichen Tradition über die Herkunft so manches Akathistos Auskunft geben könnten.

Das außerordentliche Gedächtnis befähigte den Metropoliten auch, eine unerschöpfliche Quelle von Anekdoten und Einzelzügen der russischen Kirchengeschichte zu sein. Besonders seine Vorgänger auf der Kathedra von St. Petersburg kannte er bis in die Winkel ihres täglichen Privatlebens, ganz zu schweigen von ihrer kirchengeschichtlichen Rolle in der Lokalkirche und der russischen Kirche insgesamt. Er konnte äußerst amüsant erzählen. In den letzten Jahren hat er trotz seiner Belastung und seines Herzleidens auch russische Kirchengeschichte an der Leningrader Geistlichen Akademie gelehrt und vieles aus seinem Wissen weitergegeben.

IV.

Das Bild dieses außerordentlichen Mannes, so wie es sich meiner Erinnerung darbietet und soweit es heute schon aufgezeigt werden kann, wäre nicht vollstän-

[5] Aus: Gott – Mensch – Welt im russischen Gedicht (Festgabe D. Tschiževskij = Skripten des Slavischen Seminars der Univ. Tübingen Nr. 1, 1974, 16). Beide Gedichte ins Deutsche übertragen von Ludolf Müller.

dig ohne einige Züge aus seiner persönlichen Frömmigkeit und Lebenshaltung. Er war ohne Zweifel ganz „Kirchenfürst", ganz Metropolit, der seine Macht und Stellung einsetzte für seine diplomatischen Ziele und der wahrhaft zu repräsentieren wußte.

Aber: diese Macht, dieser Glanz waren für ihn Abglanz der geheimnisvollen Herrlichkeit der Kirche. Sie kam für ihn zum Ausdruck in der Sicherheit und Pracht der Gottesdienste. Man muß in „seinen" Kathedralen des hl. Nikolaus im Zentrum Leningrads und der Hl. Dreifaltigkeit im Bereich des Alexander-Nevskij-Klosters zu hohen Kirchenfesten gewesen sein, wenn er zelebrierte und eine Reihe befreundeter Bischöfe und vieler Priester und mehrere Diakone mit ihm den Gottesdienst hielten. Das Volk von Leningrad liebte diese „donnerstimmigen" Festgottesdienste über alles, und Metropolit Nikodim, das habe ich oft Gläubige voll Anerkennung sagen hören, „kürzte nichts und ließ nichts aus"!

Es war eindrucksvoll zu erleben, wie er, nach seinen Herzinfarkten (insgesamt vier vor dem letzten tödlichen) und Herzanfällen kaum genesen, als erstes aus dem Bett kroch, um wieder Gottesdienst zu halten: in den schweren Brokatgewändern, mit den schweren Leuchtern des Trikirion und Dykirion die Gläubigen segnend – 5 und 6 Stunden lang. Auf Vorhaltungen antwortete er dann: „Ich fühle mich immer besser, wenn ich Gottesdienst gehalten habe, als vorher."

Er hielt ihn aber auch, wenn er noch nicht gesund war. Ich werde nie jenen ergreifenden Palmsonntag 1974, den Samstag der Erweckung des Lazarus durch Jesus Christus, in der Leningrader Residenz des Metropoliten vergessen, als ich aus der Akademiekirche geholt wurde, ich möchte doch in die Hauskapelle des Metropoliten kommen, um dort an der Liturgie teilzunehmen. Dieser hatte mit einer Lungenentzündung zu Bett gelegen, war eben erst fieberfrei und hatte einige Studenten gebeten, für ihn die Liturgie zu singen, die er zelebrieren wollte. An diesem Samstag wird in der Orthodoxie besonders der im letzten Jahr verstorbenen Geistlichen gedacht. Die Studenten hatten sich verabredet, alles nur im Rezitationston zu singen, daß es nicht zu lange dauere, bei diesem ersten Außer-Bett-sein des Metropoliten. Die Innigkeit dieses Gottesdienstes, in der der Metropolit insbesondere des Bischofs Lazar gedachte, der zuletzt das große Mönchsschima (Zeichen besonderer asketischer Verpflichtungen) getragen hatte, läßt sich in solch einem Artikel nicht beschreiben.

Gemeinsame Freunde haben mir von der Karwoche und Ostern 1978 berichtet, die sie mit dem Heimgegangenen gottesdienstlich verbrachten. Er hielt alle Gottesdienste dieser heiligsten Woche des Jahres, jeden Tag zweimal 4–5 Stunden, bis Karsamstag nach der Basilius-Liturgie der Arzt zu ihm sagte, so ginge das nicht weiter, er müsse sich für 3 Tage strikt ins Bett legen, um bei seiner schweren Herzkrankheit zu überleben. „Osternacht im Bett?" sagte Metropolit Nikodim. Das mache er nicht, der Arzt möge sagen, was er wolle! Dies sei die Nacht des Lebens und der Auferstehung. Das Risiko wolle er tragen. Er hielt die Osternacht, er hielt die Vesper des Ostersonntags, wo das Volk seine Bischöfe und Priester beglückwünscht, er hielt die Liturgie am Ostermontag – ein neues EKG wurde gemacht; es war besser als das alte! „Sehen Sie!", sagte der Metropolit zum Arzt und seinen Freunden.

Und doch – neben der Seite der kirchlichen und weltlichen Repräsentation des Kirchenführers und damit eines Großen auch dieser Erde, hatte der Metropolit auch Sinn für das Kleine, Verborgene in der Kirche. Mir ist unvergessen, wie bei

einem offiziellen Dialog mit berufenen Vertretern beider Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, eine ältere „westliche" Dame auftauchte, die an den „Graswurzeln" der Kirche, wie die Ökumeniker sagen, den orthodoxen Kirchen und ihren Vertretern auf eine höchst bescheidene und – wenn man will – private Weise, aber sehr erfolgreich, zur Seite zu stehen bemüht ist, um ihm ein Anliegen vorzutragen. Sie sollte – da sie beim Dialog nichts zu suchen hätte – von den Gastgebern vom Platze verwiesen werden. Metropolit Nikodim verlangte von seinen Gastgebern, daß sie zu ihm geführt werde, nahm das Mittagessen ostentativ vor aller Augen mit ihr allein an einem Tische ein und ehrte sie auf jede erdenkliche Weise, auch indem er sie abschließend um ihr Gebet bat.

Er erzählte mir später, wie diese selbe Dame, eine freie Mitarbeiterin im ÖRK, ihm als einzige geholfen habe, in Genf einen Gottesdienst an einem Werktag zustande zu bringen zu Ehren seines „Hausheiligen", des hl. Alexander Nevskij. Sie habe französisch die Psalmen und Texte des Chores gelesen, und er habe zelebriert – fern der Heimat und ihrer herrlichen Gottesdienste an diesem Festtage. Seine Ansprache an das Kirchenvolk hatte er per Tonband rechtzeitig nach Leningrad versandt. Er sagte, dieser bescheidene Genfer Gottesdienst sei einer der tröstlichsten für ihn gewesen, die er je gefeiert habe.

Bei diesem selben Aufenthalt in Genf nützte der Metropolit auch einen freien Tag, um die Tätigkeit „westlicher" Kommunitäten in ihrer großen Spielbreite und Andersartigkeit kennenzulernen, denn er interessierte sich nicht nur aus Höflichkeit, sondern wirklich aus kirchlichem Interesse auch für „westliche" Spiritualität. Inkognito und privat ließ er sich einen Besuch bei den kleinen Schwestern Jesu vermitteln, die mit dem Zirkus Sarrasani mitziehen, mit ihrer fahrenden Hauskapelle und der Zirkusküche. Er ließ sich von ihrem Leben für die fahrenden Leute erzählen, unterhielt sich einen schönen Nachmittag lang eingehend mit den Artisten und ihren Kindern.

Solche Erinnerungen mögen einem allzu privat erscheinen. Aber sie sollten nach dem ergreifenden plötzlichen Tod des Metropoliten deutlich machen, das hier ein bedeutender Mensch und Christ der russischen Kirche diente. Man konnte, sobald es das Gebiet der reinen Politik betraf, oft sehr anderer Meinung sein als er. Wenn man unter vier Augen mit ihm sprach, konnte man ihm das auch sagen, und er bemühte sich, einen manchmal zu widerlegen oder einige seiner Aspekte zu erläutern – wenn er Zeit dazu fand. Er sagte mir einmal, daß er auf sich und die russische Kirche und das russische Volk bezöge, was der Apostel Paulus von sich und den Juden sagte: „Ich selber bin bereit, verflucht und von Christus geschieden zu sein meinen Brüdern zugute, die meine Stammverwandten sind nach dem Fleisch" (Röm 9,3). Wenn nur die russische Kirche lebe, er sei bereit, Gottes Gericht auf sich zu nehmen, wenn es denn sein müßte, und hoffe doch auf des dreieinigen Gottes Gnade, der sein Herz wohl sehe.

Fairy von Lilienfeld

Das ökumenische Engagement der Kirche von Norwegen

Mit diesem Buch* liegt nunmehr seit einem Jahr auch in gedruckter Form der Bericht eines Ausschusses der (lutherischen) Staatskirche Norwegens über „Das ökumenische Engagement der Kirche von Norwegen" vor. Ende 1976, als der Bericht erstmals bekannt wurde, hatte er auch hierzulande einiges Aufsehen erregt, enthielt er doch in der entscheidenden Frage, ob die Norwegische Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen bleiben solle, ein gespaltenes Votum: eine Mehrheit plädierte für den Verbleib, eine Minderheit für den Austritt. Nun mag das 30jährige Bestehen des Ökumenischen Rates Anlaß sein, die wichtigsten Passagen dieser Stellungnahme auch deutschsprachigen Lesern zugänglich zu machen. Der Ökumenische Rat hat selbst in seinem Dokumentationsdienst wcc-exchange (Nr. 1/1977) den wichtigsten Abschnitt der Stellungnahme in englischer Sprache veröffentlicht.

Der Ausschuß war im November 1974 von der Bischofsversammlung der Kirche von Norwegen beauftragt worden, in seine Beurteilung des gegenwärtigen und zukünftigen ökumenischen Engagements der norwegischen Kirche folgende Aspekte einzuarbeiten:

„1. Die ökumenische Verantwortung der Kirche gemäß der Schrift und dem Bekenntnis; davon abgeleitet die theologischen Voraussetzungen für zwischenkirchliche Zusammenarbeit.

2. Eine geschichtliche Übersicht über das ökumenische Engagement, wie es sich in allianz- und kirchenökumenischen Organisationen und Maßnahmen geäußert hat.

3. Eine kurze Charakteristik der ökumenischen Organisationen (ihre Basis, ihr Selbstverständnis und ihre Funktion).

4. Eine Übersicht über das heutige Engagement der norwegischen Kirche in organisatorischer Zusammenarbeit und in bilateralen Kontakten.

5. Eine historische Übersicht über die Haltung der norwegischen Kirche, besonders der verschiedenen Organisationen für Äußere und Innere Mission, gegenüber der ökumenischen Arbeit. Dabei ist in besonderer Weise die in jüngster Zeit verstärkt vorgetragene Kritik an der ökumenischen Bewegung zu berücksichtigen, die gelegentlich zur Forderung nach dem Austritt aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen geführt hat.

6. Eine Analyse der norwegischen und der wichtigsten ausländischen Debatte um die Mitgliedschaft im ÖRK.

7. Eine Darstellung der Haltung, welche die norwegische Kirche durch ihre Repräsentanten in ökumenischen Organen, Konferenzen usw. in kontroversen Fragen eingenommen hat; hierbei sind besonders zu berücksichtigen die diesbezüglichen Beschlüsse der Bischofsversammlung, des Zwischenkirchlichen Rates und deren Organe.

8. Eine Darstellung eventueller Alternativen des ökumenischen Engagements. Hier müssen auch berücksichtigt werden die strukturellen und kirchenrechtlichen Fragen (z.B. das Problem der Repräsentation), die mit kirchen- und allianzökumenischen Modellen verbunden sind" (7–8).

---

* Den norske Kirkes økumeniske engasjement. Land og Kirke / Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1977. 241 Seiten. Brosch.

Diese Aufgabenstellung entspricht in etwa der Gliederung des vorliegenden Berichtes. Hier seien zunächst einige Stellen aus dem Abschnitt angeführt, in dem die Voraussetzungen jeglicher ökumenischer Zusammenarbeit dargestellt werden, wie sie sich von der Schrift und dem (lutherischen) Bekenntnis her ergeben:

„Ökumenische Arbeit will die Zusammenarbeit und das Verständnis zwischen Kirchen fördern im Hinblick auf eine Überwindung der Spaltung in der Christenheit und so eine echte kirchliche Einheit schaffen. Damit diese Arbeit gelingt, müssen von vornherein klare Voraussetzungen erfüllt sein. . .

Die vielen kirchlichen Gemeinschaften sind geprägt von mehreren Unterschieden: soziologische, kulturelle, sprachliche, rassische und politische Unterschiede haben im Lauf der Zeit oft dazu beigetragen, Gegensätze zwischen Kirchen zu schaffen. Ökumenische Arbeit muß voraussetzen, daß keiner dieser Unterschiede als reelle Grundlage für eine Spaltung angesehen werden darf. Geschieht das nicht, so hat man etwas anderes als das Evangelium zum Fundament der Kirche gemacht und seine eigenen Vorurteile zur Basis für die Einheit der Kirche erhoben.

Ebensowenig kann als legitimer Grund zur Spaltung anerkannt werden, daß die Kirchen an verschiedenen Orten mit einer unterschiedlichen Ordnung des Gottesdienstes und Verfassung der Kirche auftreten. Ziel der ökumenischen Arbeit kann nicht sein, eine gemeinsame Kirchenverfassung mit einer einheitlichen Organisationsstruktur zu erreichen, eine ‚Superkirche' oder ein einheitliches Muster der Kirchenverfassung für alle Kirchen. Es ist auch nicht entscheidend, daß überall dieselben Zeremonien und dieselbe Ordnung des Gottesdienstes eingehalten werden. . . Dagegen behauptet CA 7, daß es zur wahren Einheit der Kirche genüge, daß man in der Lehre des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente einig sei. Wo eine solche Einheit in der Verkündigung des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente besteht, dort besteht eine faktische kirchliche Einheit, unabhängig von allen anderen Unterschieden. Und umgekehrt muß man sagen, daß dort, wo keine Einheit in der Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente besteht, die Kirche gespalten ist, ob das organisatorisch zum Ausdruck kommt oder nicht.

Die ökumenische Arbeit muß also, genauer gesagt, zum Ziel haben, die lehrmäßigen Gegensätze zu überwinden, die es zwischen Kirchen hinsichtlich der Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente gibt. Solche Gegensätze können nur überwunden werden, wenn sie nicht verdeckt oder verheimlicht, sondern Gegenstand von Lehrgesprächen werden.

Die Frage nach den Voraussetzungen der Ökumene ist also im Grunde die Frage nach der Basis solcher Gespräche. Die Voraussetzung ist, daß es sich um Kirchen handelt, die sich in einer grundlegenden Weise dem christlichen Offenbarungsinhalt verpflichtet wissen und die gemeinsam haben, daß sie an den Herrn Jesus Christus glauben.

Gleichzeitig sind sie sich dessen bewußt, daß sie diesen Offenbarungsinhalt in unterschiedlicher Weise verstanden haben und zusammentreffen wollen, um diese Unterschiede zu überwinden. Wenn dies aber überhaupt nur möglich sein soll, dann muß es einen gewissen Ausgangspunkt geben, in dem sich die Partner von vornherein einig sind. Es muß ein gewisses Minimum an Einheit von Anfang an geben, damit das Gespräch überhaupt fortschreiten kann. Diese gemeinsame Grundlage muß die erklärte *Basis* für die ökumenische Arbeit sein. Ohne eine

solche Basis wird ökumenische Arbeit unmöglich. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung zeigt, daß diese Frage eine entscheidende Rolle gespielt hat, wenn es um die Errichtung ökumenischer Organe und Organisationen ging" (185–187).

Aufgrund dieser Voraussetzungen beurteilt der Bericht anschließend die verschiedenen Organisationen, zunächst den Ökumenischen Rat der Kirchen. Dabei teilt er sich in drei verschiedene Aussagen: Eine gemeinsame Stellungnahme aller Mitglieder des Ausschusses, ein Majoritätsvotum und eine abweichende Aussage einer Minorität. Aus allen drei Voten seien hier die wichtigsten Passagen zitiert. Zunächst aus der gemeinsamen Stellungnahme:

„Obwohl es schwierig ist, den Ökumenischen Rat der Kirchen kirchlich (ekklesiologisch) völlig eindeutig zu bestimmen, so meinen wir doch, eine Organisation von der Art dieses Rates sei prinzipiell zu verantworten. Das Legitime an der *Kirchenökumene* ergibt sich aus dem Verständnis des Wesens und der Aufgabe der Kirche und den Motiven für zwischenkirchlichen Kontakt, die sich daraus ergeben: die Einheit der Kirche, ihre Universalität, Sichtbarkeit usw. . .

Jede Arbeit für kirchliche Einheit muß eine klare gemeinsame Grundlage haben. Der ÖRK hat eine solche Basis. . .

Diese Basis ist kein vollständiges Bekenntnis und auch nicht als solches gemeint. Eine Basis in Form eines umfassenden lehrmäßigen Bekenntnisses würde dem Ökumenischen Rat mehr das Gewicht einer Kirche verleihen. Die jetzige Basis hat zum Ziel, ein Kriterium für die Mitgliedschaft zu sein und den Charakter und die Zielsetzung der ‚Gemeinschaft von Kirchen' anzugeben.

Zusätzlich dazu enthält die Basis ein christologisches und ein trinitarisches Element sowie einen Verweis auf die Schrift. Der Ausschuß vertritt die Auffassung, daß diese die naheliegendsten Momente sind, die eine solche Basis berücksichtigen müßte. Es besteht allerdings keine Einigkeit im Ausschuß, wie der Inhalt dieser Basis zu beurteilen sei, und wir verweisen deshalb auf die Sondervoten.

Die Verfassung des Ökumenischen Rates beschreibt seine Arbeitsaufgaben. Er soll die Kirchen aufrufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen sakramentalen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet. Der Rat will das gemeinsame Zeugnis der Kirchen erleichtern, sie in ihrer missionarischen Arbeit, ihrem Dienst am Menschen in Not und ihrer Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden unter den Menschen unterstützen. Der Rat möchte auch mit nationalen ökumenischen Räten, konfessionellen Weltbünden und anderen ökumenischen Organisationen zusammenarbeiten.

Wir sehen die hier aufgezählten Aufgaben als legitime und dringende Aufgaben für einen Ökumenischen Rat der Kirchen an. Es sind Aufgaben, die sich aus der gemeinsamen ökumenischen Verantwortung der Kirchen ergeben und die von den Kirchen alleine nicht gelöst werden können. Es ist besonders positiv zu beurteilen, daß sowohl die Vermittlung des Evangeliums durch die Kirche in Mission und Zeugnis als auch ihre Arbeit im Dienste der Nächstenliebe zur Verhinderung und Linderung von menschlicher Not so klar unterstrichen werden. Es kommt deutlich zum Ausdruck, daß der Rat als solcher bei der Ausübung dieses Mandats nicht als Kirche auftritt, sondern den Kirchen helfen möchte bei der Durchführung dessen, was ihre Aufgabe ist. . .

Das Hauptproblem in der *Organisation* des ÖRK ist das Verhältnis zwischen dem Sekretariat und den gewählten Organen. Das ist nichts Einmaliges bei internationalen Organen, aber der Charakter des Ökumenischen Rates der Kirchen trägt doch dazu bei, die anstehenden Spannungen noch zu verstärken. Wenn Ausschüsse, Kommissionen und Komitees einmal im Jahr nur zusammentreten, muß das Sekretariat einen entscheidenden Einfluß auf die Vorbereitung und die Durchführung von Beschlüssen haben. Die Kritik gegen das Sekretariat des ÖRK richtet sich darauf, daß dies gewissen theologischen Richtungen und einzelnen Theologen einen Einfluß auf die Behandlung und Durchführung von Aufträgen gibt, die nicht den Aussagen und Wünschen der Mehrheit in den gewählten Organen entspricht. Der Ausschuß ist sich dessen bewußt, daß das Sekretariat das Recht haben muß, wichtige Problemstellungen und Anliegen zu fördern, die sich in den Mitgliedskirchen bemerkbar machen. Die Voraussetzung dessen muß aber sein, daß das Sekretariat dabei loyal den Richtlinien und Prinzipien folgt, die die verantwortlichen Organe aufgewiesen haben. Eine Reihe von Mitgliedskirchen hat sich dahingehend geäußert, daß dies offenbar nicht immer befolgt wird, und eine Analyse dessen, was z. B. innerhalb des Dialogprogrammes in den letzten Jahren geschehen ist, scheint ihnen recht zu geben. . .

Für eine lutherische Kirche bedeutet *kirchliche Einheit* Übereinstimmung in der Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente (s. o.). Diese Einheit will sich manifestieren in einem gemeinsamen Bekenntnis und der Sammlung um die Gnadenmittel. Kircheneinheit oder Kirchenspaltung sind deshalb in letzter Instanz Fragen um das Verständnis der Wahrheit des Evangeliums. Praktisch bedeutet das, daß Lehrgespräche als ökumenische Methode das wichtigste Arbeitsmittel zur Erreichung der Einheit sein müssen.

Auf diesem Hintergrund muß man es beklagen, daß man im Ökumenischen Rat der Arbeit für die bekenntnismäßige Einheit zwischen den Kirchen nicht größere Priorität gegeben hat. Bereits in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen hat man innerhalb der ökumenischen Bewegung großes Gewicht auf die praktische kirchliche Zusammenarbeit (Life and Work) als Mittel zur Einheit gelegt. Im Rahmen von Faith and Order wurde der Behandlung von Fragen der Kirchenverfassung größerer Platz eingeräumt, als sie nach lutherischer Sicht verdienen, aber wir sehen ein, daß dieser Sachverhalt der Bedeutung entspricht, die solchen Fragen in anderen Kirchen zukommt. . .

Zusätzlich zu dem starken Interesse für politische und soziale Fragen vom Ende der 60er Jahre an geschah eine Erweiterung des *Missionsverständnisses* mit einseitiger Betonung der äußeren menschlichen Gegebenheiten. Christus wurde in hohem Grad gesehen als der große Befreier, und Befreiung wurde sehr weit interpretiert, so daß sie auch soziale Verbesserungen und politische Freiheit umfaßte. Der Schwerpunkt wurde damit verschoben weg vom Auftrag zur Evangelisation hin zur Arbeit für besseren Lebensstandard und größere Gerechtigkeit für alle Menschen. Das führte dazu, daß die Rede der Schrift von Jesus als dem Versöhner und von der Befreiung als der persönlichen Rettung aus Gottes Zorn und als Eingliederung in ein neues Verhältnis zu Gott in den Hintergrund getreten ist.

Diese Änderung in der Sicht des Inhalts der Mission und ihres Zieles geht u. a. auf die großen sozialen und politischen Probleme zurück, welche die Kirchen und Christen in vielen Teilen der Welt neu getroffen und herausgefordert haben.

Aber sie geht auch zurück auf ein Verständnis der Herrschaft Christi, die nach der Auffassung unserer Kirche nicht mit der Schrift übereinstimmt. Man unterscheidet nicht genügend die Herrschaft Christi, die er in seiner Kirche durch sein Wort ausübt, und die verborgene Herrschaft, die er zusammen mit seinem allmächtigen Vater in der Regierung der Welt ausübt. Durch eine solche Vermischung von Schöpfungsglauben und Erlösungsglauben wird leicht das primäre Ziel der Mission verdunkelt: die persönliche Befreiung des Menschen. Die Dokumente der Vollversammlung in Nairobi scheinen dagegen in höherem Grad Wert darauf zu legen, daß es die wesentliche Aufgabe der Mission ist, die Menschen zur Begegnung mit Christus zu führen, damit sie in das richtige Verhältnis zu Gott und ihrem Nächsten kommen, indem sie an ihn glauben . . ." (195–202, gek.).

Aus dem Sondervotum der Mehrheit des Ausschusses sei hier nur der kurze Abschnitt angeführt, der sich direkt mit der „Frage nach der Mitgliedschaft der Kirche von Norwegen" beschäftigt:

„Wir . . . finden es prinzipiell richtig, daß die Kirche von Norwegen in einem Rat, wie es der Ökumenische Rat der Kirchen ist, Mitglied ist. Wir . . . finden auch, daß die Kirche von Norwegen durch ihre Mitgliedschaft bereichert worden ist.

Zugleich zeigt dieser Bericht des Ausschusses, daß wir aus norwegischer Sicht viele kritische Bemerkungen gegen einen Teil der theologischen Standpunkte und einen Teil der Organisationspraxis im Ökumenischen Rat der Kirchen vorzubringen haben. Wir können gleichwohl nicht sehen, daß diese Kritik einen so grundlegenden Charakter hat, daß sie gegen die übergeordneten und prinzipiellen Überlegungen verstößt, die wir oben angestellt haben. Deshalb empfehlen wir, daß die Kirche von Norwegen weiterhin ihre Mitgliedschaft aufrechterhält und ihren Einsatz besonders im Rahmen der theologischen Gespräche fortsetzt, wenn möglich sogar steigert.

Die theologische Entwicklung im Ökumenischen Rat zwingt uns indessen, die Frage zu stellen, ob unsere Kirche ihre Mitgliedschaft fortsetzen soll unabhängig davon, was geschieht oder was gesagt wird. Die Antwort muß sein: selbstverständlich nicht. Als die norwegischen Bischöfe im Jahre 1946 an die Gemeinden schrieben und ihnen vom Beitritt Mitteilung machten, zeigten sie auch den Rahmen für die Mitarbeit unserer Kirche auf. Als Maßstab wurde u. a. aufgestellt, daß der ÖRK ‚auf klaren und sicheren gesamtchristlichen Grund' gebaut sein muß. Wenn der Ökumenische Rat sich von den grundlegenden Glaubenswahrheiten entfernt, die immer christliches Gemeingut gewesen sind und die u. a. in der Basis des Rates niedergelegt sind, dann muß das Konsequenzen für die Mitgliedschaft unserer Kirche haben. Wir können nur verweisen auf die Entwicklung innerhalb des ‚Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen', an dem norwegische kirchenleitende Persönlichkeiten in den 30er Jahren aktiv teilgenommen haben, von dem man sich aber zurückzog, als der Weltbund mit Ansichten hervortrat, die man selbst als im Widerspruch zu den Grundpositionen unserer Kirche angesehen hat. Etwas Ähnliches kann selbstverständlich auch mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen geschehen, aber wir können jetzt nicht sehen, daß das bisher schon der Fall ist" (210 f.).

Das Sondervotum der Minorität im norwegischen Ausschuß geht zunächst besonders auf Inhalt und Bedeutung der Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen ein:

„... Im Laufe der Zeit hat sich herausgestellt, daß das gesamte *Normenproblem* im Ökumenischen Rat zum Hauptproblem geworden ist. Das betrifft nicht nur das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition; es herrscht vielmehr ganz eindeutig eine Unklarheit im Verständnis der Offenbarung selbst, indem nämlich sich eine Tendenz durchgesetzt hat, die keinen Unterschied macht zwischen der allgemeinen Offenbarung und der Offenbarung in Christus. Folglich kann damit die allgemeine Geschichte den Charakter einer Offenbarungsquelle gewinnen, wie es in der sogenannten Säkularisierungstheologie zum Ausdruck kommt, oder in der Tendenz, Christusoffenbarung auch in anderen Religionen und Ideologien zu finden...

... Es sieht nicht so aus, als würde der Hinweis auf die Schrift in der Formulierung der Basis wirklich sicherstellen, daß die Heilige Schrift die entscheidende Norm in der ökumenischen Arbeit bekommt. Alle wahre Theologie ist Auslegung der Schrift. Weil es in der Basis des ÖRK nicht klar ist, daß alle Arbeit im Rat auf der Schrift allein beruhen muß, deshalb ist offenbar die Grundlage selbst der ökumenischen Arbeit im Wanken.

Die Basis des ÖRK enthält auch Mängel hinsichtlich ihres trinitarischen und christologischen Charakters. Die Aussage, daß der ÖRK eine Gemeinschaft von Kirchen ist, die ‚den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen', gibt nicht eindeutig den Glauben an Jesus, den wahren Gott und wahren Menschen, wieder; ebenso entspricht der Abschluß der Basis, ‚zur Ehre Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes', nicht eindeutig dem trinitarischen Dogma der Alten Kirche.

Schlußfolgerung: Entsprechend unseren früheren Aussagen über die ökumenische Verantwortung im Lichte der Schrift und des Bekenntnisses halten wir daran fest, daß unsere Kirche ernsthaft an der Arbeit zur Überwindung der Spaltung der Christenheit teilnehmen muß. Wir meinen auch, daß die ökumenische Arbeit im Sinne der Kirchenökumene notwendig sei im Hinblick auf die sichtbare Einheit in der Verkündung des Wortes und der Verwaltung der Sakramente, so daß die Kirchen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft miteinander aufnehmen können. Wir meinen auch, daß es richtig ist, daß unsere Kirche mit anderen Kirchen zur Linderung der Not, zum Protest gegen Gewalt und Unrecht und zum gemeinsamen christlichen Zeugnis in Wort und Tat zusammenstehen muß.

Was den Ökumenischen Rat der Kirchen angeht ..., so meinen wir allerdings, daß er heute ein sehr wenig dienliches Werkzeug im Dienste der christlichen Einheit ist. Aufgrund der unklaren Basis der Organisation einerseits und der stark radikalisierten Theologie andererseits, die z.T. durch das Sekretariat, z.T. auch durch die verantwortlichen Versammlungen vorgetragen wird, finden wir es höchst problematisch, daß die Kirche von Norwegen als Mitglied in dieser Organisation verbleibt. Selbst wenn es heute keine entsprechende Organisation gibt, der sich unsere Kirche statt dessen anschließen könnte, meinen wir, daß sie ihre ökumenische Verantwortung besser auf andere Weise wahrnehmen kann, z.B. durch den Lutherischen Weltbund oder durch direkte Kontakte mit anderen Kirchen...

In dem Brief unserer Bischöfe an die Gemeinden zum Beitritt der Kirche von Norwegen zum ÖRK aus dem Jahre 1946 werden die Bedingungen für ihren Beitritt zu dieser Gemeinschaft genannt. Als erster Punkt wird erwähnt, daß ‚diese auf klaren und sicheren gesamtchristlichen Grund gebaut sein muß'. Be-

urteilt man die Entwicklung innerhalb des ÖRK, so können wir nicht sehen, daß diese Bedingung erfüllt ist. Wir vermissen gerade einen solchen klaren und sicheren gemeinchristlichen Grund, der die Voraussetzung dafür war, daß unsere Kirche dem Rat beitrat. Auf diesem Hintergrund wird auch der Schluß klar: Die Kirche von Norwegen muß sich aus dem ÖRK abmelden, und die Bischofsversammlung muß deshalb die Initiative ergreifen, dies zu tun.

Ein solcher Austritt wird sicher einen Bruch mit der Linie bedeuten, die die ökumenische Arbeit im Rahmen des ÖRK verfolgt hat. Aber er wird zugleich ein Zeugnis dafür sein, daß es den Kirchen vorrangig ums Evangelium geht, wie es uns in der Heiligen Schrift gegeben ist.

Unsere Kirche bekennt sich zum reformatorischen Erbe. Auch wenn die Reformation einen Bruch mit der damals bestehenden Einheit in der westlichen Christenheit bedeutet hat, so glauben wir doch, daß der evangelisch-lutherische Glaube und das evangelisch-lutherische Bekenntnis einen neuen Ausgangspunkt für kirchliche Einheit geschaffen haben. Nach seiner gesamten Intention will das lutherische Bekenntnis ökumenisch sein. Und wahre kirchliche Einheit kann nur dadurch geschaffen werden, daß man sich auf der Grundlage der Schrift über die Lehre des Evangeliums über die Verwaltung der Sakramente einig wird. Dies deutet für uns in die Richtung einer Ökumene, die auf der Grundlage der Schrift wahre Einheit zwischen den Kirchen schaffen kann.

Wir möchten unterstreichen, daß der Austritt aus dem ÖRK nicht einen Bruch mit den *Kirchen* bedeutet.

Für uns bedeutet er ein deutliches Zeugnis dafür, daß ökumenische Verantwortung fundamental theologischen Charakter besitzt, daß die Einheit der Kirche eine ‚Einheit im Glauben an Gottes Sohn und in seiner Nachfolge' ist.

Unser Beitrag zur Einheit der Kirche und der Beitrag aller Kirchen ist primär abhängig davon, was wir theologisch vom wahren evangelischen Glauben vermitteln können. Deshalb wird die Einheit der Kirche von der geistlichen und theologischen Erneuerung in den einzelnen Kirchen abhängen. In Treue gegenüber dem Evangelium muß unsere Kirche für die wahre Einheit der Kirche in Jesus Christus beten und arbeiten" (215–221, gek.).

Klaus Schmidt

Chronik

Der Ende September in Helsinki zusammengetretene Exekutivausschuß des ÖRK bekräftigte die Vergabe von 85 000 US-Dollar aus dem Sonderfonds des Antirassismus-Programms an die Guerillabewegung „Patriotische Front" in Rhodesien, die in der EKD wie auch in anderen Mitgliedskirchen lebhafte Proteste hervorgerufen hatte. Die Heilsarmee hat aus diesem Grunde ihre Mitgliedschaft im ÖRK vorläufig suspendiert.

Vom 15. bis 30. August tagte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bangalore (Indien). Die fast 170 Teilnehmer aus mehr als 50 Ländern beschäftigten sich mit der Hoffnung der Christen und der Einheit der Kirche (vgl. hierzu den Bericht von Prof. Wolfhart Pannenberg S. 473).

Unter dem Titel „Das Herrenmahl" hat die Gemeinsame Kommission des Lutherischen Weltbundes und des vatikanischen Sekretariats zur Förderung der christlichen Einheit ein Dokument veröffentlicht, das erhebliche Annäherungen im Eucharistieverständnis enthält. Weitere Ausarbeitungen über „Das kirchliche Amt" und den „Weg zur Gemeinschaft" sollen folgen.

Nach Aufnahme von sechs neuen Kirchen umfaßt der Lutherische Weltbund nunmehr 99 Mitgliedskirchen mit etwa 70 Millionen Mitgliedern.

Rund 600 Teilnehmer aus 84 Ländern versammelten sich vom 22. bis 27. Juni in Prag zur V. Allchristlichen Friedenskonferenz unter dem Thema: „Gottes Ruf zur Solidarität – Christen für Frieden, Gerechtigkeit und Befreiung". Zum neuen Präsidenten wurde der bisherige Generalsekretär, Bischof Dr. Karoly Thot, zum neuen Generalsekretär der tschechische Pfarrer Lubomir Mirejovsky gewählt. Ehrenpräsident wurde der inzwischen verstorbene Metropolit Nikodim (Leningrad).

Vom 22. Juli bis 13. August trat in Canterbury die 11. Lambeth-Konferenz der anglikanischen Kirchengemeinschaft zusammen, die mehr als 400 Bischöfe aus 25 autonomen Kirchenprovinzen mit 65 Millionen Mitgliedern umfaßt. (Ein Bericht von Präsident Dr. Günther Gaßmann folgt im nächsten Heft.)

Von Personen

Dr. Maas Boertin, Professor für hebräische und aramäische Sprache und Literatur in Amsterdam, übernimmt ab Januar 1979 das Referat für christlich-jüdische Beziehungen im ÖRK in Genf, das bisher Pfarrer Dr. Franz von Hammerstein wahrgenommen hatte.

Landesbischof D. Helmut Claß, Vorsitzender des Rates der EKD und Bischof der württembergischen Kirche, der seine Ämter stets in ökumenischer Verantwortung verstanden und geführt hat, wurde am 1. Juli 65 Jahre alt.

Der Rektor der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau, Dr. Woldemar Gastpary, bekannt durch seine kirchengeschichtlichen Forschungen im Dienste der Versöhnung zwischen dem polnischen und dem deutschen Volk, wurde am 12. Juli 70 Jahre alt.

Landesbischof i.R. D. Hermann Dietzfelbinger, der sich sowohl als Bischof seiner bayerischen Landeskirche wie als Vorsitzender des Rates der EKD für ökumenische Belange stets umsichtig und engagiert eingesetzt hat, vollendete am 14. Juli das 70. Lebensjahr.

Der frühere Vizepräsident des Kirchlichen Außenamtes, Gerhard Stratenwerth, dessen Name mit der Auf-

nahme des evangelisch-orthodoxen Dialogs in der Nachkriegszeit aufs engste verbunden ist, wurde am 20. Juli 80 Jahre alt.

Der Präsident des Diakonischen Werkes der EKD, Dr. Theodor Schober, auch in der ökumenischen Bewegung weit bekannt, wurde am 20. August 60 Jahre alt.

Prof. Gyula Nagy, Studiendirektor der Konferenz Europäischer Kirchen, wurde am 22. September 60 Jahre alt.

Die Leiterin des bayerischen Mütterdienstes, D. Liselotte Nold, die zu den führenden ökumenischen Persönlichkeiten der EKD zählte, starb am 5. Juli im Alter von 66 Jahren.

Auch außerhalb der katholischen Kirche hat der Tod von Papst Paul VI., der am 4. August im Alter von 80 Jahren starb, große Anteilnahme ausgelöst. An seiner Beisetzung wie auch an der Einführung seines Nachfolgers, Papst Johannes Paul I., der jedoch nach nur 33tägiger Amtszeit bereits am 28. September starb, nahmen zahlreiche Vertreter nichtkatholischer Kirchen und Organisationen teil.

Der frühere Bischof der lutherischen Kirche in Ungarn, Dr. Lajos Ordass, starb am 14. August im Alter von 77 Jahren.

Metropolit Nikodim, seit fast 20 Jahren die führende Persönlichkeit der Russischen Orthodoxen Kirche in der Ökumene und einer der Präsidenten des ÖRK, starb am 5. September in Rom während einer Papstaudienz (s. den Beitrag von Prof. v. Lilienfeld auf S. 511).

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 1. September 1978)

Edmund Schlink, „Gottes Handeln durch die Taufe als ökumenisches Problem", Kerygma und Dogma, Heft 3, Juli/September 1978, 164–180.

Die wechselseitige Anerkennung der Taufe könnte in ökumenischer Hinsicht paradigmatisch sein. Sie geschieht, obgleich die Taufliturgien, die Tauflehren und die rechtlichen Ordnungen der Kirchen divergieren. Sie geschieht einfach in der Anerkennung des göttlichen Handelns dort, wo mit Wasser im Namen Christi oder des dreieinigen Gottes getauft wird. Diese Einsicht in die Einheit des göttlichen Handelns ist den Kirchen nicht immer gleichbewußt gewesen. Es gibt kirchengeschichtliche Beispiele dafür. Wo sie sich aber, wie in der ökumenischen Bewegung, durchsetzt, da ist zu fragen, „ob sich nicht aus der gegenseitigen Anerkennung der Taufe Konsequenzen für eine gegenseitige Anerkennung des Herrenmahls ergeben" (176). Denn Taufe und Herrenmahl wie auch die Wortverkündigung hängen aufs engste zusammen. „Es ist derselbe Gekreuzigte und Auferstandene, den das Evangelium verkündigt, auf dessen Namen die Taufe gespendet und dessen Tod im Herrenmahl verkündigt wird" (173 f.). Darf man also beim Abendmahl andere Regeln aufstellen als bei der Taufe, wenn man die Einheit von Wort, Taufe und Abendmahl ernst nimmt: „Um die Einheit der Kirche geht es in der Taufe nicht weniger als beim Abendmahl. Warum wird die Anerkennung des Herrenmahls abhängig gemacht von der Voraussetzung der sichtbaren Einheit der Kirche, aber die Anerkennung der Taufe nicht? Taufe und Abendmahl werden gespendet. Warum wird beim Abendmahl verlangt, daß der Betreffende ordiniert ist, während man bei der Taufe auch die Möglichkeit einer Spendung durch einen Laien in der Notsituation anerkennt? Gott macht uns zu Gliedern der Kirche durch die Taufe, und er fügt uns als Glieder der Kirche durch das Abendmahl zusammen. Warum ist bei der Anerkennung der Taufe das kirchliche Amt nicht nötig im Unterschied zum Abendmahl? ... So

scheinen nur zwei Möglichkeiten zu bleiben, nämlich entweder aus der Anerkennung der Taufe die Folgerungen für die Anerkennung des Herrenmahls zu ziehen oder aus der Nichtanerkennung des Herrenmahls die Nichtanerkennung der Taufe zu folgern ... Aber das möchte wohl niemand" (176 f.). Bleibt die Sorge vor unkontrollierten Interkommunionen hinüber und herüber, vor praktizierter Kircheneinigung, die eigentlich noch keine ist. Ist diese Furcht berechtigt? Immerhin hatte die gegenseitige Taufanerkennung „keinesfalls die Folge, daß man nun kunterbunt durcheinander taufte von einer Kirche in die andere hinein" (178). Und die gleiche Erfahrung würde man wahrscheinlich beim Herrenmahl machen. „Auch eine gegenseitige Anerkennung des Herrenmahls würde keine allgemeine Interkommunion quer durch die Kirchen hindurch zur Folge haben. Wohl aber ist sie die conditio sine qua non für eine Zulassung zum Abendmahl, und sie würde es ermöglichen, daß besondere Härtefälle, wie z. B. die Trennung von Mischehen im Abendmahlsempfang beseitigt werden" (178).

Walter Kasper, „Dienst an der Freiheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche", Catholica, Heft 1/1978, 1–23.

Der Aufsatz eröffnet eine Artikelserie zum Petrusamt, die in diesem Catholica-Heft vorgelegt wird. Er versucht eine grundsätzliche Perspektive. Von ihr aus ist das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur Ende, sondern auch Anfang einer Diskussion über Wesen, Ort und Gestalt des Petrusdienstes in der Kirche. Eine „neue epochale Gestalt des Petrusamtes" will aus den gegenwärtigen Erfahrungen, Problemen, Krisen, aus den neuen ökumenischen Erfahrungen vor allem in einem mühevollen geschichtlichen Prozeß entstehen. „Wir haben das I. Vaticanum als einen nach rückwärts zur Schrift und zur Tradition der alten Kirche wie nach vorwärts offenen Text zu interpretieren." Und so gesehen muß sich das Petrusamt „in der Praxis als geistlicher Dienst an der Einheit und an der Freiheit aus dem Glauben erweisen" (7). Was wäre die Konsequenz? Sie läge auf der Linie eines mehr „kommunialen Verständnisses", der Integration des Papstes in die Kirche. Da ist er in erster Linie Bischof von Rom, in konkretem Zusammenhang mit einer Ortskirche und ihren pastoralen Problemen und in dieser Einordnung dann berufen für den gesamtkirchlichen Dienst mit der Aufgabe, „auch die relative Eigenständigkeit der anderen Bischöfe und ihrer Kirchen zu wahren" (14). Das würde bedeuten: Reduktion der administrativen Funktionen und Konzentration auf die Funktionen des petrinischen Amtes. Frei werden „für den Dienst an der größeren Einheit der Kirche" (15). Im Blick auf die Ökumene könnte man sagen: „Das Petrusamt, gegenwärtig noch das stärkste Hemmnis für die Einheit (Paul VI.), hat seine ökumenischen Potentialitäten noch gar nicht voll entfaltet" (15). Diese Sicht muß auch für das päpstliche Lehrcharisma gelten, denn der petrinische Dienst an der Einheit muß „vor allem ein Dienst am Glauben sein" (16). Dabei geht es um ein spezifisch katholisches Anliegen, das sich mit dem Unfehlbarkeitsdogma verbindet. Unfehlbarkeit allerdings ist hier kein glücklicher Begriff. Er sollte durch einen besseren ersetzt werden. Es geht um die Unbedingtheit der Wahrheit, „darum, deutlicher zu machen, daß das Evangelium der Kirche unverfügbar gegenübersteht" (18). Die christliche Wahrheit ist konkret, und „das Petrusamt ist nur die letzte Zuspitzung dieser ärgerlichen Konkretheit". „Die Grundfrage, die sich im Streit um die Unfehlbarkeit stellt, lautet also: Versteht sich die Kirche nur als creatura verbi, die immer wieder neu Ereignis wird ‚ubi et quando deo visum est', oder versteht sie sich auch als Sakrament,

d.h. als wirksames, vergegenwärtigendes Zeichen der Wahrheit? In dieser Frage stehen die Grundlagen des katholischen Kirchenverständnisses auf dem Spiel" (20).

Weitere Beiträge zum Petrusamt, u.a.: *Leo Scheffczyk*, „Das Petrusamt in der Kirche: Übergeordnet – eingefügt", 24 bis 40; *Friedrich Heyer*, „Das Petrusamt – evangelisch anvisiert", 41–45; *Hans Jörg Urban*, „Versuch einer Antwort an Reinhard Frieling zu seinem evangelischen Votum zum ökumenischen Dialog über Papsttum und Einheit", 84–91.

Peder Højen, „Ein tastender Weg in die Zukunft. Erfahrungen mit der lutherisch-orthodoxen Begegnung", Lutherische Monatshefte, Heft 7, Juli 1978, 396–399.

Der Dialog mit der Orthodoxie, wie er bisher auf regionaler Ebene geführt wurde, hat bestimmte Merkmale. Er offenbarte einerseits eine Art „verschlossener Offenheit" des orthodoxen Gesprächspartners, der Einheit nur als „Rückkehr der im Laufe der Geschichte abgetrennten und schismatisch gewordenen christlichen Gemeinschaften zu der einen ungeteilten orthodoxen Tradition und zum Glauben der sieben ersten ökumenischen Konzilien" (397) zu verstehen scheint, der aber doch bereit ist, die „Heilsgegenwart Christi auch außerhalb der kanonischen Grenzen der Orthodoxie zu erkennen", und demzufolge Wert legt auf „das Bestreben der jeweiligen Kirchen und Traditionen, die Fülle des apostolischen Glaubens zu erreichen und sie ... im kirchlichen Leben zu verkörpern" (397). Andererseits aber offenbarten die bisherigen Dialoge auch die unterschiedlichen Denkansätze, die ganzheitlich-ontologische Soteriologie bei den Orthodoxen, das mehr scholastisch-rationalistisch zergliedernde Denken der westlichen Theologen. Diese Eigentümlichkeiten werden den Dialog auch bestimmen, wenn er in späterer Zukunft als internationaler orthodox-lutherischer Dialog weitergeführt wird. Zugleich aber bedeutet die Aufnahme des internationalen Dialogs eine Entscheidungsfrage für das Luthertum: Welche Bedeutung soll ein speziell lutherisch-orthodoxer Dialog auf internationaler Ebene haben, nachdem in den regionalen Gesprächen immer auch schon reformierte Theologen die Anliegen der Reformation mit vertreten haben? Würde ein rein lutherisches Gespräch mit den Ostkirchen nicht negative Folgen für die durch die Leuenberger Konkordie schon etablierte lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft haben? Wenn man die Leuenberger Konkordie und mit ihr die „Formulierung vom gemeinsamen reformatorischen Erbe ernst gemeint hat, werden die Lutheraner jetzt auf Weltebene kaum einen Alleingang verantworten können" (399).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

„Christliche Basis in Holland formiert sich", ökumene am ort, Nr. 6, Juni 1978.

Diangienda-Kuntima, „The Church of Jesus Christ on Earth. The Essence of Kimbanguist Theology", WCC-exchange, No. 4, July 1978.

Heinrich Döring, „Grundkurs ökumenischer Information", Una Sancta, Heft 2/1978, 95–148.

Erwin Fahlbusch, „Grunddaten und Typen christlicher Gemeinschaften", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 4, Juli/August 1978, 71–76.

Heinrich Fries, „Katholische Anerkennung des ‚Augsburger Bekenntnisses'?", Stimmen der Zeit, Heft 7, Juli 1978, 467–478.

Gudrun Hahn, „Bewährte Modelle. Rechtliche und finanzielle Regelungen für ökumenische Gemeindezentren", ökumene am ort, Nr. 7/8, Juli/August 1978, 12–19.

Gustav Huhn, „Kann es einen Konsens geben? Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Zuordnung", KNA-Öku-

menische Information, Nr. 26, 28. Juni 1978, 5–9.

Aloys Klein, „Wort und Sakrament. Differenzen müssen noch aufgearbeitet werden", KNA-Ökumenische Information, Nr. 33, 16. August 1978, 5–6.

Wenzel Lohff, „Anerkennung der Confessio Augustana. Die Folgen für die evangelische Kirche", KNA-Ökumenische Information, Nr. 34, 23. August 1978, 5–8.

Geiko Müller-Fahrenholz, „Angst führt in Verzweiflung. Zum Streit der Evangelikalen mit der Ökumene", Lutherische Monatshefte, Heft 8, August 1978, 458–462.

Karl Heinz Neufeld SJ, „Katholiken vor dem Augsburger Bekenntnis", Stimmen der Zeit, Heft 9, September 1978, 603–616.

Horst Georg Pöhlmann, „Das Weizenkorn muß in die Erde. Konfessionelle Identität im ökumenischen Kontext", Lutherische Monatshefte, Heft 8, August 1978, 463–467.

Maha Sthavira Sangharakshita, „Dialog zwischen Buddhismus und Christentum", Concilium, Heft 6/7, Juni/Juli 1978, 376–381.

Franz Schreibmayr, „Ökumenische Themen in den Predigtzeitschriften", Una Sancta, Heft 2/1978, 149–152.

Marjorie Suchocki, „A Servant Office. The Ordination of Women", Religion in Life, Summer, 1978, 197–210.

Hans Jörg Urban, „Die Theologie der Ehe und die Probleme der Mischehe. Anmerkungen zum Gehalt eines ökumenischen Dokuments", KNA-Ökumenische Information, Nr. 28/29, 12. Juli 1978, 5–9.

Der Vorbereitung auf die Weltmissionskonferenz 1980 ist das Juliheft 1978 der International Review of Mission gewidmet mit Beiträgen über die bisherigen Weltmissionskonferenzen: *Harry Sawyerr*, „The First World Missionary Conference: Edinburgh 1910", 255; *Jerald Gort*, „Jerusalem 1928: Mission, Kingdom and Church", 273; *Evert Jansen Schoonhoven*, „Tambaram 1938", 299; *Feliciano V. Carino*, „Whitby: Partnership in Obedience", 316; *Rodger C. Bassham*, „Willingen: Seeking a deeper theological basis for Mission", 329; *Ralph C. Winter*, „Ghana: Preparation for Marriage", 338; *Bishop Anastasios (Yannoulatos) of Androussa*, „Mexico City, 1963: Old Wine into fresh Wineskins", 354; *John V. Taylor*, „Bangkok: 1972/73", 365.

Neue Bücher

SYSTEMATISCHE BESINNUNG

Geiko Müller-Fahrenholz, Einheit in der Welt von heute. Die Studienarbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK zum Thema „Einheit der Kirchen – Einheit der Menschheit". Mit 9 Beiträgen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1978. 244 Seiten. Kart. DM 24,—.

„Ich freue mich, daß es da ist", so J. Deschner in einem Brief an den Autor und Herausgeber über dieses Buch (240). Man kann sich nur anschließen. Es bringt in seinem ersten Teil eine gewissenhaft recherchierte und theologisch reflektierte Zwischenbilanz eines noch längst nicht abgeschlossenen Denk- und Arbeitsprozesses im Schoße des Ökumenischen Rates, insbesondere von Faith and Order, der spätestens seit 1937 läuft. J. Margull ergänzt durch Hinweise auf ein noch früheres Stadium, nämlich 1920, und zugleich auf die sachliche Nähe zu Völkerbund und Zwei-

ter Internationale (199 ff.). Damit ist auch schon die Brisanz der Einheitsthematik anvisiert, die in der von Müller-Fahrenholz selbst geschriebenen „Bilanz" (7–108) ebenso deutlich wird wie in den im zweiten Teil (109–240) gesammelten „Beiträgen" aus anderer Feder. Auch hier wird der Herausgeber nochmals zum Autor, um unmittelbar auf die Kritik von evangelikaler Seite, maßvoll aber bestimmt, zu antworten (216–235). Denn diese entzündet sich gerade an der Idee von „Einheit", und zwar insbesondere an deren Charakter als Klammer zwischen „Kirche" und „Menschheit".

Bilanz wie Beiträge vermitteln einen tiefen Einblick in die von Anfang an bestehende Wechselwirkung der menschheitlichen und kirchlichen Motivation für die Arbeit und Mühe um Einheit, wobei jedoch ebenso deutlich wird, daß diese in den beiden Bereichen je verschiedene Gestalt besitzt und beide darum nicht miteinander verwechselt werden dürfen, obschon sie auch nicht voneinander getrennt werden können. Die „Beiträge" geben dem Ganzen lebendige Farben, etwa aus sozialpolitischer (109 ff.) oder biologischer Sicht (135 ff.). Wichtig sind die Aufweise aus jüdischer (149 ff.), islamischer (170 ff.) und buddhistischer (182 ff.) Perspektive, weil sie zeigen, wie in diesen Religionen ein unmittelbarer Zugang zur Menschheitseinheit gegeben ist, offenbar weil dort der eigenwillige Selbststand der Größe „Kirche" wegzufallen scheint. Es fällt freilich, wie häufig, auf, wie unreflektiert die positiven Ansätze in diesen Religionen referiert werden – unter Ausschluß eigener Selbstkritik im Blick auf die historische Wirklichkeit. Gerade die Aufnahme dieser Beiträge ist jedoch kennzeichnend für diese ganze Veröffentlichung, die unter dem Zeichen eines selbstkritischen Dienstes der Kirche an der Menschheit steht – der Prager Theologe J. Smolik verkörpert vielleicht mit seiner strengen Warnung vor jeglichem religiösen Triumphalismus (203 ff.), der auch die Einheitsmotivation zu bedrohen und zu unterwandern vermag, den Geist, aus dem das Buch als Ganzes erwachsen ist.

Wilhelm Dantine

Karl Ernst Wenke / Horst Zilleßen (Hrsg.), Neuer Lebensstil – verzichten oder verändern? Auf der Suche nach Alternativen für eine menschlichere Gesellschaft. Westdeutscher Verlag, Opladen 1978. 410 Seiten. Brosch. DM 19,80.

Den Anfang des Buches macht eine Analyse des Lebensstilproblems. Sie wird von allen beteiligten Autoren verantwortet. Die umfassendste Systematik, die es bisher zu der Frage gibt! Anstöße und Motive, Bereiche und Wirkungsfelder eines neuen Lebensstils zeichnen sich ab, seine Voraussetzungen werden mit Zielen und Inhalten der heute geltenden gesellschaftlichen Wertvorstellungen konfrontiert. Ob wir die bloße Diskussionsphase, die Phase des Für und Wider eines neuen Lebensstils nicht überhaupt schon hinter uns gelassen haben? Ob wir nicht vielmehr an dem Punkt sind, wo es „vor allem darauf ankommt, die eigene Lebenspraxis an den bisher verbal vertretenen Zielvorstellungen auszurichten" (11)? Die Autoren sind dieser Meinung, und was die vorangestellte Analyse an grundsätzlichen Einsichten erbringt, wird unter diesem Aspekt an einzelnen, besonders wichtigen Fragestellungen veranschaulicht und vertieft. Alternativen für eine menschlichere Gesellschaft? Gesellschaftliche und individuelle Wertorientierung, politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Strukturen jedenfalls werden Gegenstand einer strengen Hinterfragung: Der Wandel des gesellschaftlichen Wertsystems als Orientierung für einen neuen Lebensstil (Michael Bartelt); Selbstbegrenzung und Selbstbestimmung. Über die politischen Voraussetzungen für einen neuen Lebensstil (Horst Zilleßen); Alternativer Lebensstil – alter-

native Ökonomie? Überlegungen zur wirtschaftlichen Entwicklung und zum Konsumverhalten (Karl-Ernst Wenke); Probleme der Arbeitslosigkeit und das Ziel eines neuen Lebensstils (Kurt Kaiser / Horst Westmüller); Die Suche nach einem neuen Lebensstil – ein sinnvoller Ausweg aus einem gesamtgesellschaftlichen Dilemma? (Helga Gripp).

Unausweichliche Themen – und die Publikation daher ein überaus instruktiver Beitrag zur gegenwärtigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Situation. Für manche Leser noch wertvoller durch den abschließenden Dokumentationsteil, der mit verschiedenen Programmen, Aktionen und Lebensstilgruppen bekanntmacht.

Richard Boeckler

LEHRE VON DER KIRCHE

Karl Kertelge (Hrsg.), Das kirchliche Amt im Neuen Testament. (= Wege der Forschung, Bd. 439.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977. VII, 574 Seiten. Gzl. DM 59,— (Mitglieder), DM 89,— (Ladenpreis).

Für diesen forschungsgeschichtlichen Sammelband hat der katholische Neutestamentler Kertelge 22 Arbeiten aus dem Gebiet der neutestamentlichen Ekklesiologie ausgewählt. Davon stammen 8 aus ca. 30 Jahren um die Jahrhundertwende, aus den folgenden mehr als 30 Jahren keine, die restlichen 14 aus der Zeit zwischen 1947 bis 1970.

Teil 1 enthält vor allem thematisch wichtige Auszüge aus umfangreicheren Beiträgen: zwei Abschnitte aus Edwin Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum (1883); Adolf von Harnack über die christlichen Missionare, aus: Die Mission und Ausbreitung des Christentums ... (1902); die provokativen Äußerungen von Rudolf Sohm über Begriff und Organisation der Ekklesia, aus: Kirchenrecht Bd. 1 (1892); Pierre Batiffols Exkurs einer Prüfung protestantischer Theorien über die Entstehung des Katholizismus, aus: Urkirche und Katholizismus (1910); Heinrich Bruders über die Existenz eines christlichen Amtes, aus: Die Verfassung der Kirche in den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit ... (1904); Eduard Schweizer über den neutestamentlichen Amtsbegriff, aus: Gemeinde und Gemeindeordnung (1959). Ungekürzt sind folgende Aufsätze dargeboten: Hans Lietzmann, Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte (1914); Josef Gewiess, Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierarchie (1953); Ernst Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament (1960); Karl Hermann Schelkle, Dienste und Diener in den Kirchen der neutestamentlichen Zeit (1969).

Teil 2 bietet neben Auszügen aus Eduard Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament (1951) und den Handbuch-Exkursen von Martin Dibelius über „Bischöfe" und „Diakonen" in Philippi und über die Stellung des Bischofs in den Pastoralbriefen folgende ungekürzte Beiträge: Hans von Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff (1947); Béda Rigaux, Die „Zwölf" in Geschichte und Kerygma (1960); Heinrich Greeven, Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus (1952); Rudolf Schnackenburg, Episkopos und Hirtenamt (1949); Wolfgang Nauck, Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (1957); Heinrich Schlier, Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen (1948); Wolfgang Trilling, Amt und Amtsverständnis bei Matthäus (1970); Ferdinand Hahn, Die Petrusverheißung Mt 16,18f. (1970). Leicht gekürzt Heinz Schürmann, Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden (1970).

Auch dieser Band hat die Vorzüge der bewährten Reihe „Wege der Forschung": Über den Problembereich Verfassung und Ämter der Kirche im Urchristentum hat man hier das Wesentliche beisammen. Vor

allem für die älteren und die sonst teilweise schwer greifbaren Beiträge bedeutet das eine erhebliche Erleichterung.

Über die Auswahl mag man hier und da anderer Meinung sein. Auf jeden Fall ist die wichtigste sonstige Literatur zum Thema am Ende des Bandes auf fast 20 Seiten zusammengestellt (Auswahl-Bibliographie). Die Bibliographie ist sehr übersichtlich gestaltet; insbesondere ist der Themenbereich von Teil 2 dabei in 10 Einzelabschnitten sachlich gegliedert dargeboten.

In einer Einleitung (1–15) führt der Herausgeber aus seiner Sicht der Dinge forschungsgeschichtlich in den Problemzusammenhang ein.

Egon Brandenburger

Harald Wagner, Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler. (= Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 16, hrsg. von H. Fries.) Verlag Ferdinand Schöningh, München – Paderborn – Wien 1977. 334 Seiten. Kart. DM 68,—.

Die bedeutende Stellung, die der katholische Tübinger Kirchengeschichtler J. A. Möhler in der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts einnimmt, ist in erster Linie mit seiner „Symbolik" von 1832 verbunden. H. Wagner untersucht in seiner katholisch-theologischen Münchner Habilitationsschrift hauptsächlich anhand der 1825 erschienenen Schrift „Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte", inwiefern auch schon beim „jungen" Möhler die konfessionelle Problematik, die Fragen der „Symbolik" eine Rolle spielen.

In den drei ersten, theologiegeschichtlichen Teilen der Arbeit wird unter den Stichworten „Einheit", „Vielfalt" und „Symbol" der geistesgeschichtliche Hintergrund der für die Ekklesiologie des jungen Möhler wesentlichen Begriffe („Ganzheit", „(Gesamt-)Leben", „Gemeingeist" u. a.) aufgezeigt, die tief geprägt sind vom Denken der Romantik, hier besonders Schleiermachers, und der Philosophie Schellings. Von diesen Vorstellungen aus kann Möhler einen ästhetischen Kirchenbegriff entwikkeln, der sowohl die konstitutionelle Einheit der Kirche als auch eine legitime Vielheit in ihr aussagen kann, wobei die Kirche in all ihren Dimensionen ein „symbolischer" Charakter durchwaltet.

Als theologisch wichtig und weiterführend werden zwei Dinge hervorgehoben: einmal die „christozentrische Pneumatologie" in der „Einheits"-Schrift und dann der Grundsatz Möhlers, zwischen Idealgestalt der Kirche (diese nur im Eschaton verwirklicht!) und ihrer realen, konkreten, geschichtlichen Gegebenheit zu unterscheiden (von daher ist dann erst ein sachgemäßes Eingehen auf die Konfessionen möglich, wenn diese eben gerade nicht ausschließlich als Häresie gesehen werden).

Ein vierter systematischer Teil behandelt unterschiedliche Modelle und Perspektiven zum Thema „Einheit der Kirche heute" und versucht, den christozentrischen Ansatz des jungen Möhler einzubringen in das Gespräch in und zwischen den Kirchen und Konfessionen. Kirchengemeinschaft als „versöhnte Vielfalt" unterwegs zu einer „versöhnten Einheit" ist eine Zielvorstellung, die vom Werk Christi aus denkt („Einigung" und „Versöhnung"), die aber offen ist dafür, daß Einheit auch ein eschatologisches Ereignis ist und dadurch gerade unter dem Aspekt der Sichtbarkeit unserem Planen und Handeln entzogen ist.

Gerhard Hausmann

Ulrich Horst, Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart. (Walberberger Studien, Theologische Reihe, Bd. 10.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978. XXXIV, 348 Seiten. Leinen DM 48,—.

Schon Titel und Untertitel weisen auf ein Doppeltes hin: Weite des Horizontes und

strenge inhaltliche Begrenzung der Münchener Habilitationsschrift von 1977. Ohne abzuirren bleibt der Blick im Hauptteil auf die Folge gedruckter und ungedruckter Summenkommentare gerichtet und schweift nur kurz im Einsatz bei „Kirche und Papst nach Thomas von Aquin" (7–23) zurück ins 13. Jahrhundert und im konzentrierten „Nachwort" (331–343) hinüber zum Infallibilitätsdogma des 19. Jahrhunderts. Damit handelt es sich im Ganzen um einen qualifizierten Beitrag zur Vorgeschichte des I. Vaticanum, insofern die Linie der papalen Ekklesiologie an Hand z. T. neu erschlossener Quellen verfolgt und als Gegenbewegung zum Konziliarismus und Gallikalismus deutlich gemacht wird.

Der entscheidende Ausgangspunkt dieser Linie, der zugleich die Abwendung vom altkirchlichen Verständnis erkennen läßt, liegt in der Antwort aus der Summa Theologica (II–II 1,10: „utrum ad summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare") nach der Vollmacht des Papstes in Glaubensfragen: „Die Einheit im Kirchenglauben wird nur dann garantiert, wenn bei etwa auftretenden Kontroversen der Vorsteher der Gesamtkirche verbindlich entscheidet" (21 f.). Die acht folgenden Kapitel (24–330) zeigen, wie sich, bei anfänglich noch hie und da bestehender Offenheit für den pneumatischen Gemeinschaftscharakter der Kirche, mehr und mehr in den aufeinanderfolgenden dominikanischen, augustinischen, franziskanischen und jesuitischen theologischen Schulen kraft logischer Konsequenz vom Ausgangspunkt her die Lehre päpstlicher Unfehlbarkeit herausbildet, die unter dem neuen Druck des Sicherheitsbedürfnisses im 19. Jahrhundert zum „divinitus revelatum dogma" des I. Vaticanum wird. Es zeigt sich: „Die klassische Infallibilität, insofern sie eine detaillierte Reflexion über Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen eines absolut verbindlichen Spruches voraussetzt, ist das Resultat der langen und verwickelten Auseinandersetzung mit dem Konziliarismus. ... Die großen Theologen des 16. Jahrhunderts haben der Infallibilität eine Dynamik verliehen, die so lange anhielt, wie die Ekklesiologie modo scholastico behandelt wurde. Erst mit dem Abbrechen dieser Tradition in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts verlor sie an Bedeutung, bis sich ihrer die Neuscholastik wieder annahm" (336 f.). Damit aber wird nach dem II. Vaticanum, unter dem Druck der sich erweiternden und intensivierenden ökumenischen Begegnung, die Arbeit relevant für die kritische Behandlung der Fragen um genuine Konziliarität, legitime Autorität und wahre Einheit der Kirche.

Werner Küppers

STAAT UND KIRCHE

Michael Quaas, Staatliche Hilfe an Kirchen und kirchliche Institutionen in den Vereinigten Staaten von Amerika. Ein Beitrag zur historischen Entwicklung und Gegenwartsproblematik des Verhältnisses von Staat und Kirche in den USA. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 6.) Duncker & Humblot, Berlin 1977. 149 Seiten. Brosch. DM 48,—.

Das Verhältnis von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika wird oft als Idealtyp eines Trennungssystems beschrieben und als solcher entweder glorifiziert oder perhorresziert. Die Vorstellungen über Grundlagen und Praxis des Systems bauen häufig auf ungenauer Kenntnis der Rechtslage, ihrer Grundlagen und ihrer Entwicklung auf. Die amerikanische Literatur – zu schweigen von Gesetzen und Gerichtsentscheidungen – ist in Deutschland oft nicht leicht zugänglich. Deshalb ist es lebhaft zu begrüßen, daß Quaas mit seiner Dissertation historische Entwicklung und Gegenwartsproblematik des Verhältnisses von Staat und Kirche in

USA einer eingehenden Darstellung und Würdigung unterzieht.

Im ersten Teil untersucht der Verfasser den 1. Zusatzartikel zur amerikanischen Verfassung und seine rechtliche Entwicklung. Sowohl der historische Hintergrund des Artikels als auch die Rechtsprechung des Obersten Gerichtshofs werden ausführlich dargestellt. Ein Überblick über die Ansichten der Literatur und die Haltung der Religionsgesellschaften beschließt diesen Teil.

Bei der Untersuchung der verfassungsrechtlichen Zulässigkeit staatlicher Hilfe an Kirchen und kirchlich gebundene Institutionen, die den 2. Teil der Arbeit ausmacht, stehen die Staatsleistungen auf dem Erziehungssektor im Vordergrund. Der Verfasser stellt zunächst Formen und Umfang der staatlichen Hilfe auf diesem Gebiet dar und diskutiert sodann ihre verfassungsrechtliche Beurteilung anhand der einschlägigen Rechtsprechung. Manchen mag es überraschen, daß es in den Vereinigten Staaten Bundesgesetze über Schulspeisung, Erwachsenenbildung u. ä. gibt. Es liegt auf der Hand, daß sie auch für kirchliche Einrichtungen von Bedeutung sein können. Ihre Verfassungsmäßigkeit bedarf einer differenzierten Beurteilung, die der Verfasser anhand der Rechtsprechung sorgfältig nachzeichnet.

Weniger problematisch erscheint die staatliche Hilfe im Wohlfahrtsbereich; hier ist nach den Darlegungen des Verfassers in der Regel eine Verletzung der *establishment clause* nicht anzunehmen. Dabei ist interessant, daß nach der Rechtsprechung des Supreme Court Krankenpflege ausdrücklich nicht als religiöser, sondern weltlicher Zweck anzusehen ist, während umgekehrt das Bundesverfassungsgericht Diakonie als Bestandteil der Religionsausübung anerkannt hat.

Überraschend erscheint schließlich, daß der Supreme Court direkte Grundsteuerbefreiungen für kirchliche Grundstücke für zulässig hält. Die Zustimmung des Verfassers zu dieser Rechtsprechung ist schwer verständlich, zumal er selbst die wirtschaftliche Gleichwertigkeit von verbotenen Subventionen und erlaubten Exemtionen betont und die Steuerbefreiung zudem die reichen Religionsgesellschaften mit bedeutendem Grundbesitz überproportional begünstigt.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß die angezeigte Arbeit ausführlich und zuverlässig über die durch ihren Gegenstand aufgeworfenen Probleme informiert. Die staatskirchenrechtliche Diskussion kann nicht an ihr vorbeigehen.

Hanns Engelhardt

KIRCHENGESCHICHTE

Bernd Moeller, Deutschland im Zeitalter der Reformation. (Deutsche Geschichte hrsg. von Joachim Leuschner, Bd. 4 = Kleine Vandenhoeck Reihe 1432.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. 214 Seiten. Kart. DM 15,80.

In der Kleinen Vandenhoeck-Reihe erscheint eine Deutsche Geschichte in 10 Bänden. Der 4. Band ist dem Zeitalter der Reformation gewidmet. Da es sich um die entscheidungsvollste Periode der deutschen Geschichte handelt, wird nicht allein das Geschehen im Raum der Kirche, sondern der gesamte Ablauf des politischen, sozialen und religiösen Lebens ins Auge gefaßt. Neuartig ist die Darstellungsweise. Um das wichtigste Geschehen in dieser Zeit hervorzuheben, wählt der Verfasser drei Ereignisse, die gleichsam die Säulen bilden, um die sich das Leben der entsprechenden Jahre bewegt.

Nach einem einleitenden Kapitel, das die Kräfte und Strukturen des beginnenden 16. Jahrhunderts vorführt, konzentriert sich die Darstellung auf die Jahre 1521, 1535 und 1551. Ins Kapitel Worms 1521 ist die Kennzeichnung des jungen Luther und der reformatorischen Bewegung bis zu

ihrer Auseinandersetzung mit den sozialen Bestrebungen einbezogen. Der zweite Schwerpunkt ist mit dem Jahre 1535 gesetzt, dem Auftrieb des Protestantismus als politischer Macht und seiner Festigung als kirchlicher Größe, während das dritte Kapitel den Sieg des Kaisers aber zugleich den Zusammenbruch seines Weltmachttraums durch die ihre Libertät verteidigenden Fürsten darstellt und in ihrem Sinne das Reformationszeitalter 1555 zum Abschluß bringt.

Eine kurzgefaßte Darstellung muß feste Linien zeigen. In diesem Falle tut sie es recht eindrücklich. Andererseits ist durch die angewandte Methode eine gewisse Verkürzung unvermeidlich geworden. Es kommt mehr auf das Ergebnis als auf den Entwicklungsgang an. Darin liegt der Vorzug und zugleich der Nachteil dieser Darstellungsweise. Da aber das Buch für Leser bestimmt ist, die einen Gesamteindruck vermittelt bekommen sollen, erfüllt es seine Aufgabe.

Robert Stupperich

Kurt Meier, Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden. Band 1: Der Kampf um die „Reichskirche", 648 Seiten, DM 64,—; Band 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe", 472 Seiten, DM 48,—. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976.

Kurt Meier, der Verfasser einer Geschichte der Deutschen Christen, legt nun die beiden ersten Bände einer Geschichte des Kirchenkampfes vor. Sie sind ein Ergebnis fleißiger Gelehrtenarbeit und vermitteln sehr viele Einzelheiten. Selten sucht man bestimmte Namen, Titel oder Fakten vergeblich. Dadurch hat die Arbeit sicher Verdienste. Während bei den bisherigen Darstellungen dieser Thematik meistens entweder die Bekennende Kirche oder die Deutschen Christen im Mittelpunkt des Interesses standen, werden hier auch die vielen Gruppen und Grüppchen der Mitte berücksichtigt, wenn man auch der Meinung sein kann, daß diese Sicht hier überbetont und die Bedeutung der vielfach zerstückelten Mittelkräfte überbewertet wird. Dennoch gehören auch sie zum Gesamtbild der damaligen kirchlichen Verhältnisse.

Sodann macht Meier klar, daß der Kirchenkampf nicht nur in Berlin, Stuttgart oder München geführt worden ist. Systematisch und ausführlich skizziert er auch die Entwicklungen in den einzelnen Landeskirchen. Auf diese Weise rücken nicht nur die einzelnen Gemeinden und Pastoren, sondern auch die verschiedenen konfessionellen Richtungen, wie z. B. die Reformierten, mehr ins Blickfeld.

Andererseits mutet es höchst merkwürdig an, daß die Arbeit sich bemüht, die Bedeutung der Bekennenden Kirche mit ihrem „Totalitätsanspruch" zu relativieren, und vom Standpunkt der „Volkskirche" aus dem Kirchenkampf eher eine Art von „Theologengezänk" macht. Zwar setzt Meier nicht gleich mit dem Jahre 1933 an, sondern er bringt zunächst die „Vorgeschichte" der Weimarer Zeit, aber er kommt bisher nicht zu Fragen wie die nach der soziologisch-politischen und vorwärtsweisenden Bedeutung des Kirchenkampfes. Seine Arbeit ist sicher nicht repräsentativ für die in der DDR übliche Sicht des Kirchenkampfes. Die beiden vorliegenden Bände führen bis zum Ende der Kirchenausschüsse im Jahre 1937. Der dritte Band soll den Gesamtverlauf bis 1945 behandeln und außerdem Exkurse über theologische „Leitmotive" und einzelne Aspekte des Kirchenkampfes bringen.

Gerd van Roon

Nestor Vornicescu, Contributii aduse di slujitori bisericesti pentru independenta de stat a Romaniei in anii 1877/1878. Craiova 1978.

Daß der russisch-türkische Krieg 1877/78 dem rumänischen Staat die Chance bot, sich im Akt des 9. Mai 1877 für unabhän-

gig vom Osmanischen Reich zu erklären, und Bulgarien die Freiheit brachte (freilich infolge der Reduktion des Erreichten durch den Berliner Kongreß eingeschränkt), gab in diesen südosteuropäischen Ländern Anlaß zu zahlreichen Jubiläumspublikationen. An der Verlebendigung der nun ein Jahrhundert zurückliegenden Ereignisse hat sich auch die orthodoxe Kirche dieser Nationen beteiligt, deren Mitwirkung bei der damaligen politischen und kirchlichen Emanzipation nicht wegzudenken ist. Was Bulgarien anlangt, setzte die Jubiläumshistoriographie schon mit dem Gedenken an den Aprilaufstand 1875 ein, an die sich die Bulgarenmassaker der Türken anschlossen, die die öffentliche Meinung Rußlands und Westeuropas mobilisierten. Jetzt hat der Metropolit von Oltenien Nestor Vornicescu eine aufschlußreiche Publikation über „Die Beiträge der kirchlichen Amtsinhaber zur politischen Unabhängigkeit Rumäniens in den Jahren 1877/78" herausgebracht, reich dokumentiert und mit Bildmaterial ausgestattet.

Es trifft sich eigentümlich, daß eine der aufschlußreichsten Chroniken des Unabhängigkeitskrieges, die Einzelheiten berichtet, welche sonst unbekannt geblieben wären, von einem Dorfschulmeister auf Anregung des Dorfpopen ins Evangeliar der Kirche von Silištea Crucii hereingeschrieben wurde – eine erstklassige Geschichtsquelle, seitdem der Text vor wenigen Jahren entdeckt wurde.

Die Tendenz, aus der heraus der Metropolit von Oltenien ein solches Jubiläumsbuch herausgab, ist leicht zu erkennen: Man will im geänderten Klima einer Volksrepublik nicht in Vergessenheit geraten lassen, daß die orthodoxe Kirche in den Schicksalsstunden der Nation stets sich so verhielt, daß alle Patrioten, wenn sie schon die Kirche nicht um ihrer guten Botschaft willen lieben, in ihrer nationalen Aktion etwas Anerkennenswertes finden können.

Friedrich Heyer

KOMMUNITÄTEN

Johannes Halkenhäuser, Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd. XLII.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1978. 441 Seiten. Leinen DM 48,—.

Johannes Halkenhäuser, Pfarrer der lutherischen Kirche in Bayern und freigestellt für die geistliche Betreuung des Casteller Rings auf Schloß Schwanberg, legt hier eine erstaunlich reichhaltige und tiefgründige Untersuchung über Geschichte und Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation vor. Noch erstaunlicher und als hoffnungsvolles Zeichen ökumenischer Zusammenarbeit zu werten ist, daß dieses Werk mit katholischer Förderung entstanden ist und vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Würzburg als Dissertation angenommen wurde.

An Beschreibungen kommunitärer Lebensformen besteht an sich kein Mangel, sei es an Einzeldarstellungen oder auch Sammelberichten, wie sie Lydia Präger „Frei für Gott und die Menschen" (2. A. Stuttgart 1964) zusammengestellt hat. Die theologisch-systematische Auswertung und Einordnung standen demgegenüber noch zurück. Dazu war dieses Phänomen für den Protestantismus zu neu und vor allem aufgrund langer Traditionen zu fremdartig. Was etwa Wilhelm Schleiter („Evangelisches Mönchtum", Stuttgart 1965) und auf katholischer Seite François Biot („Evangelische Ordensgemeinschaften", Mainz 1962) ansatzweise versuchten, ist von H. auf breiter Ebene und in gründlicher theologischer Reflexion aufgenommen, kritisch geprüft und in größere Zusammenhänge hineingestellt worden.

Der ausführliche historische Rückblick (13–237) führt H. zu dem Ergebnis, daß

schon Luthers Stellung zum Mönchtum differenzierter gesehen werden muß, als es gemeinhin bis heute geschieht. Im weiteren Verlauf seiner Untersuchung weist er nach, daß der kommunitäre Gedanke in dieser oder jener Form im Protestantismus immer lebendig gewesen und geblieben ist. Das aus den verschiedensten theologischen und zeitgeschichtlichen Wurzeln gespeiste Wiederaufleben der kommunitären Bewegung nach dem Ersten und erst recht nach dem Zweiten Weltkrieg wird – unter Einbeziehung paralleler Entwicklungen im europäischen Ausland – erklärt und verständlich gemacht, ehe sich der Verfasser dem systematischen Teil (238–420) zuwendet.

Hier werden die Fragenkreise des kommunitären Lebens in seinem Verhältnis zu Bibel, Evangelischen Räten, Kirche und Eschatologie eingehend analysiert. Auch der nicht zu unterschätzenden ökumenischen Dimension gilt ein besonderes Kapitel. Zusammenfassend wird in allem die Berechtigung der Kommunitäten in einer biblisch verstandenen und frei von Werkgerechtigkeit oder elitärer Absonderung praktizierten Lebensform postuliert und begründet.

Man mag nicht immer allen Argumentationen und Rückschlüssen des Verfassers zustimmen, die ungemein sorgfältige und theologisch abgesicherte Gedankenführung seiner Untersuchung stellt jedoch unausweichliche Fragen an Theologie und Kirche. Das ausgebreitete, oft fast erdrückende Material – besonders in den manchmal überlangen und sich gelegentlich wiederholenden Zitaten – und seine sicherlich nicht einfach gewesene Durchdringung fordern Respekt vor dem Fleiß, der Sachkunde und Gründlichkeit des Verfassers. Wir wüßten gegenwärtig kein anderes Werk zu nennen, das in solcher sachlichen Dichte und zugleich thematischen Durchsichtigkeit diese vielschichtige Problematik aufgearbeitet hat. Ein Namen- und Sachregister würde dem Leser für die Beschäftigung mit dieser kaum überschaubaren Problematik hilfreich gewesen sein.

Kg.

RELIGIONSGESCHICHTE

Peter Meinhold, Die Religionen der Gegenwart. Herkunft und Besonderheiten. (Herderbücherei Bd. 656.) Freiburg 1978. 416 Seiten. DM 12,90.

Gleich auf den ersten Blick erregt diese umfangreiche Information über die Religionsgeschichte und ihre weltweiten Auswirkungen in der Gegenwart unsere Bewunderung. Der langjährige Kieler Kirchenhistoriker und Ökumeniker hat hier auf 400 Seiten nicht nur elf Weltreligionen (zu denen er auch die Bahai zählt) dargestellt, sondern erörtert auch die diffizilen Probleme der interreligiösen Begegnung (17 ff.) und versucht, die charakteristischen Merkmale bei den „Modernen Religionen" aufzuzeigen (341 ff.).

Das Buch basiert auf Vorlesungen, setzt aber kein theologisches oder gar religionswissenschaftliches Fachwissen voraus. Der Verfasser wendet sich ebenso an den interessierten Laien, dem er „angesichts des verwirrenden Nebeneinanders der Religionen ... die Hilfe einer Orientierung ... bieten" will, und von dem er gleichzeitig erwartet, daß er auf Grund dieser Orientierung „wieder den Mut fassen kann, sich zu seiner Religion zu bekennen ..." (13 ff.).

Meinholds Religionsgeschichte ist gewissenhaft und glaubwürdig geschrieben. Nirgends wagt er sich an Hypothesen, die sich sachlich nicht rechtfertigen ließen. Interessant wird das Buch an den Stellen, an denen er die Kontinuität zwischen Tradition und Moderne in den religiösen Reformbewegungen betont (94 ff.; 162ff.; 237 ff.; 313 ff.), die ihrerseits wieder die Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog geschaffen haben. Meinhold dürfte einer der wenigen evangelischen Theologen sein, die diesen Dialog kennen und bejahen (43 ff.; 49 ff.).

Im Hauptteil bietet der Verfasser ausschließlich Informationen und ordnet die Religionsgeschichte nach zeitlichen Abläufen und Perioden. Man fragt sich hier allerdings, ob das die einzige Betrachtungsweise von Religionsgeschichte sein muß. Die neueren Untersuchungen der „Groningen Working-group" zur Theoriebildung haben gezeigt, daß religionsgeschichtliche Konzeptionen nicht mehr nur allein phänomenologisch darzustellen sind, sondern auch von ihrer anthropologischen und soziologischen Relevanz und den Sinnzusammenhängen her behandelt werden müssen. Für die nur-phänomenologische Betrachtungsweise ist m. E. Meinholds Religionsbegriff verantwortlich (19), der bereits zur Darstellung des Buddhismus nicht mehr ausreicht. Definitionen wie die von C. Geertz oder J. M. Yinger wären hier hilfreich gewesen. So aber vermißt man bestimmte und entscheidende Aspekte völlig: bei der Erwähnung der Karmalehre z. B. (79 ff.) den Hinweis auf die Verarbeitung der Geschichts- und Schuldproblematik, die Begründung des Polytheismus in der neueren hinduistischen Theologie (89 ff.), das große Thema des Leidens als Beitrag des Buddhismus zur modernen Anthropologie (162 ff.) etc.

Lediglich im Kapitel „Christentum" geht der Verfasser auf die Besonderheiten einer Religion innerhalb der Religionsgeschichte ein. Doch hier fragt man sich wiederum, ob es erlaubt sei, in einer allgemeinen Religionsgeschichte den alten Grundsatz vom exklusiven Absolutheitsanspruch des Christentums wie ein Plädoyer zu verwenden (286.287.288). An solchen Passagen zeigt es sich, wie schwierig es für einen Theologen ist, Religionsgeschichte zu betreiben.

Was seine Beschäftigung mit den „Modernen Religionen" anlangt, so bedauert man, daß M. dieser weltweiten Erscheinung nicht mehr Raum gewidmet hat. Die neuen religiösen Bewegungen in Korea, Afrika und Südamerika werden nur gestreift, die neuen Jugendreligionen in Nordamerika und Europa überhaupt nicht erwähnt. Hier ist von theologischer Seite noch viel aufzuarbeiten.

Einige Fehler sollten korrigiert werden. S. 153 muß es heißen: Nara-Periode; S. 173: Muselman; Mohammeds Frau sollte „Chadidscha" transskribiert werden; S. 306: Al-Buchari, weil aus Buchara stammend.

Peter Gerlitz

LEXIKA

Theologische Realenzyklopädie. Bd. II, Lfg. 5 (Analogie [Forts.] – Anselm von Canterbury). S. 641–799, 16 Tafelseiten. Subskr.-Pr. DM 38,—. Walter de Gruyter & Co., Berlin – New York 1978.

Aus der vorliegenden Lieferung seien vor allem zwei Abhandlungen als ökumenisch besonders relevant hervorgehoben: Anglikanische (Kirchen-)gemeinschaft (Stephen Neill) und Anglokatholizismus (Martin Schmidt). Hingewiesen sei zudem auf die dieser Lieferung beigefügten Register zu Bd. II, die – wie schon aus den der Lieferung 5 zu Bd. I zusammengestellten Angaben und Verweisen zu ersehen war – dem Benutzer eine sorgfältige Aufschlüsselung des dargebotenen Stoffes in die Hand geben.

Kg.

Pastor Dr. Richard Boeckler, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt / Prof. Dr. Egon Brandenburger, Bornwiesenweg 29, 6229 Schlangenbad 5 / Prof. Dr. Wilhelm Dantine, Bartensteingasse 14, A-1010 Wien / Bundesrichter Dr. Hanns Engelhardt, Herrenstraße 45 a, 7500 Karlsruhe / Pastor Dr. Dr. Peter Gerlitz, Martin-Donandt-Platz 7, 2850 Bremerhaven / Pfarrer Gerhard Hausmann, Finkenstraße 6 a, 8806 Neuendettelsau / Präsident Dr. Heinz Joachim Held, Friedrichstraße 2–6, Frankfurt / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Plöck 66, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Karl Kertelge, Ludgeristraße 73, 4400 Münster / Prof. Dr. Werner Küppers, Paul-Lechler-Straße 11, 7400 Tübingen / Dr. Reinhard Leuze, Gustav-Meyrink-Straße 20 a, 8000 München 60 / Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld, Kochstraße 6, 8520 Erlangen / Prof. Dr. Jan Milič Lochman, Largitzenstraße 62, CH-4056 Basel / Prof. Dr. Niels-Peter Moritzen, Jordanweg 2, 8520 Erlangen / Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg, Schellingstraße 3, 8000 München 40 / Prof. Dr. Gerd van Roon, Vrije Universiteit, Koningslaan 31–33, Amsterdam / Dr. Klaus Schmidt, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt / Prof. D. Dr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster / Vizepräsident D. Erwin Wilkens, Herrenhäuser Straße 2 A, 3000 Hannover 21.

Nachwort der Schriftleitung

Das breite Echo, das unser dem 30jährigen Bestehen des ÖRK gewidmetes Juliheft gefunden hat, war der Anlaß für unseren Mitherausgeber, Heinz Joachim Held, selbst Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, eine Standortbestimmung der ökumenischen Bewegung zu versuchen, die aufschlußreiche Analysen und weiterführende Anstöße enthält. Das gilt in gleicher Weise von dem Beitrag, den der katholische Neutestamentler Karl Kertelge (Münster) beigesteuert hat.

Die Untersuchung von J. M. Lochman (übersetzt von Helga Voigt) schlägt schon die Brücke von der Faith and Order-Arbeit zu der von „Kirche und Gesellschaft" 1979 in den USA veranstalteten Weltkonferenz „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft". Weitere Beiträge für die genannte Weltkonferenz folgen in den nächsten Heften.

Den instruktiven Bericht über die Faith and Order-Konferenz in Bangalore verdanken wir Prof. Wolfhart Pannenberg, einem der deutschen Kommissionsmitglieder. Die Fragen nach dem Wesen katholischen und evangelischen Christentums im Rahmen der zwischenkirchlichen Gespräche behandelt Reinhard Leuze. Daß der Rückblick auf große ökumenische Konferenzen – in diesem Falle auf die Weltmissionskonferenz 1928 in Jerusalem – von erheblicher Relevanz zu sein vermag, beweist der Beitrag von Niels-Peter Moritzen. Gar zu schnell gehen wir meist über die Ergebnisse hinweg, die frühere Generationen erarbeitet haben.

Unter der Rubrik „Das aktuelle Gespräch" findet sich die Antwort von Vizepräsident D. Wilkens (Kirchenkanzlei Hannover) auf die Ausführungen von Prof. Gerhard Grohs (Mainz) im letzten Heft. Inzwischen ist die erwähnte Stellungnahme des Rates der EKD zum Südafrikaproblem erschienen und kann beim Ev. Pressedienst in Frankfurt/M. angefordert werden.

Unter „Dokumente und Berichte" bringen wir einen ausführlichen Bericht von Frau Prof. Fairy von Lilienfeld (Erlangen) über den heimgegangenen Metropoliten Nikodim. Die bedeutende Rolle, die der Verstorbene in seiner eigenen Kirche wie in der Ökumene gespielt hat, rechtfertigt den Umfang dieses Nachrufs.

Schließlich werfen wir durch die systematisch zusammengestellte und aus dem norwegischen übersetzte Dokumentation von Klaus Schmidt über die Haltung der norwegischen Kirche zur Ökumene einen Blick in die Überlegungen, die gerade jetzt nach der neuaufgebrochenen Kontroverse über das sog. Antirassismus-Programm besondere Beachtung verdienen und in vielen anderen Mitgliedskirchen des ÖRK Parallelen finden werden.

Kg.

Neuerscheinungen zur ökumenischen Theologie

Geiko Müller-Fahrenholz

Einheit in der Welt von heute

Die Studienarbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zum Thema „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" hat zu einer Diskussion über die theologischen Grundlagen der ökumenischen Bewegung geführt. Kritiker der Ökumene sehen in diesem Thema einen Beweis dafür, daß es dem Ökumenischen Rat der Kirchen nicht mehr um Gemeinsamkeit in Evangelisation und Verkündigung geht, sondern um eine Weltgemeinschaft, die weltliche Ziele verfolgt und synkretistisch theologische Ziele mit sozialrevolutionären Absichten vermengt.

Dieser Band leistet einen wesentlichen Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen und wird sowohl zum Thema wie in der Auseinandersetzung im und über den ÖRK eine wichtige Rolle spielen.

244 Seiten DM 24,–

Das Herrenmahl

herausgegeben von der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission

Mit einem Vorwort des Leiters des Sekretariats für die Einheit der Christen und des Präsidenten des Lutherischen Weltbundes (Gemeinsam mit Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn)

In der Reihe der bedeutsamen interkonfessionellen Dokumente und Erklärungen konzentriert sich dieser Text auf die bedeutsamen Konvergenzen und Übereinstimmungen auf dem Gebiet des Abendmahls. Das Dokument wurde von der offiziellen, international zusammengesetzten lutherisch/katholischen Studienkommission erarbeitet und gliedert sich nach folgenden Gesichtspunkten: Gemeinsames Zeugnis – Gemeinsame Aufgaben – Liturgische Tradition und Praxis der beiden Kirchen – Exkurse zweier Kommissionsmitglieder, die Rechenschaft darüber ablegen, inwieweit die in der Vergangenheit trennenden Kontroversfragen durch theologisch-historische Forschungen und kirchliche Entwicklungen lösbar geworden sind.

116 Seiten DM 6,80

Verlag Otto Lembeck
Leerbachstr. 42 6000 Frankfurt am Main

Mol

20. DEZ. 1982