



N11< 43039055 021

UB Tübingen

Ökumenische Rundschau

28. Jahrgang
Heft 1
Januar 1979

PAUL ABRECHT / GÜNTER ALTNER
**Zur Konferenz „Glaube, Wissenschaft
und die Zukunft“ 1979**
GÜNTHER GASSMANN
**Ökumenisches Engagement der
Anglikanischen Gemeinschaft**
KLAUS WÜRMELL
Erwachsenenbildung und Ökumene
ULRICH BECKER
**Schwerpunkte ökumenischer
Erziehungsaufgaben**
MARTIN CONWAY
Der Britische Rat der Kirchen
**Memorandum zum Verhältnis der EKD
zum ÖRK**



VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

05 108
26. FEB. 1979

521

21

INHALT

	Seite
<i>Paul Abrecht</i> , Ein neuer Schritt in der ökumenischen Sozialethik	1
<i>Günter Altner</i> , Glaube, Wissenschaft und die Zukunft — aktuelle Perspektiven christlicher Weltverantwortung	10
<i>Günther Gaßmann</i> , Das ökumenische Engagement der Anglikanischen Gemeinschaft	24
<i>Klaus Würmell</i> , Erwachsenenbildung und Ökumene	33
<i>Dokumente und Berichte</i>	
Memorandum zum Verhältnis der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Ökumenischen Rat der Kirchen — unter besonderer Berücksichtigung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus und seines Sonderfonds	43
Schwerpunkte ökumenischer Erziehungsaufgaben. Bericht aus dem Erziehungsbüro des ÖRK (<i>Ulrich Becker</i>)	52
Die Kirche von Südindien nach 30 Jahren (<i>Hugald Grafe</i>)	57
Der Britische Rat der Kirchen (<i>Martin Conway</i>)	60
Katholische Kontakte zur Orthodoxie (<i>Albert Rauch</i>)	69
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher</i>	76
Nachwort der Schriftleitung	91
Einer Teilaufgabe dieses Heftes liegt ein Prospekt des Verlages Vandenhöck u. Ruprecht 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; Bischof Hermann Sticher; Dr. Rudolf Thaut.

Schriftleitung: D. Dr. Hanfried Krüger; Redaktionssekretariat: Hannelore Pohlenz, 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 1979

28. JAHRGANG



Örnmennliche Rändlöden

INHALTSVERZEICHNIS 1972 32. JAHRGANG



2

Z A 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>Abrecht, Paul</i>	Ein neuer Schritt in der ökumenischen Sozialethik	1
<i>Altner, Günter</i>	Glaube, Wissenschaft und die Zukunft – aktuelle Perspektiven christlicher Weltverantwortung	10
<i>Basdekis, Athanasios</i>	Grundfragen orthodoxen Gottesdienstverständnisses	259
<i>Brosseder, Johannes</i>	Hoffnung – Ein Vergleich zweier synodaler Texte	154
<i>Gaßmann, Günther</i>	Das ökumenische Engagement der Anglikanischen Gemeinschaft	24
<i>Groscurth, Reinhard</i>	Lehren und Bekennen in den USA	277
<i>Hebly, J. A.</i>	Die ökumenische Bewegung im Wandel ihrer historischen Perspektiven	421
<i>Held, Heinz Joachim</i>	Grußwort an Hanfried Krüger	97
<i>Hübner, Jürgen</i>	Christenheit und Umweltverantwortung	125
<i>Löffler, Paul</i>	Im leidenden Christus hat die Herrschaft Gottes begonnen. Weltmissionskonferenz 1980	440
<i>Pannenberg, Wolfhart</i>	Die Augsburgische Konfession und die Einheit der Kirche	99
<i>Ratschow, Carl Heinz</i>	Von der Einheit der Kirche. Erwägungen zum Marburger Religionsgespräch 1529	399
<i>Schmieder, Tilman</i>	Jugend und Ökumene	293
<i>Schmidt, Klaus</i>	Glaube, Wissenschaft und die Zukunft. Boston 1979	377
<i>Schweitzer, Wolfgang</i>	Was hoffen wir wirklich? Zum Bangalore-Text	248
<i>Vischer, Lukas</i>	Europäische Theologie – weltweit herausgefordert	233
<i>Vischer, Lukas</i>	Der Auftrag der reformierten Kirche in der ökumenischen Bewegung	410
<i>Wille, Wilhelm</i>	Zum Weg der „Vereinigung von Theologen der Dritten Welt“	138
<i>Würmell, Klaus</i>	Erwachsenenbildung und Ökumene	33
<i>Zillessen, Horst</i>	Neuer Lebensstil. Zielsetzung, Motive, Organisationsformen	114

Das aktuelle Gespräch

<i>Brosseder, Johannes</i>	Für eine bessere Theologie	448
<i>Müller-Fahrenholz, Geiko</i>	Der Hoffnungstext von Bangalore im Widerstreit der Meinungen	316
<i>Pannenberg, Wolfhart</i>	Die „westliche“ Christenheit in der Ökumene. Eine Antwort an M. M. Thomas	306
<i>Thomas, M. M.</i>	Christlicher Ökumenismus und Säkularökumenismus	172

Dokumente und Berichte

Seite

Memorandum zum Verhältnis der EKD zum ÖRK – unter besonderer Berücksichtigung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus und seines Sonderfonds	43
Schwerpunkte ökumenischer Erziehungsaufgaben. Bericht aus dem Erziehungsbüro des ÖRK (<i>Ulrich Becker</i>)	52
Die Kirche von Südindien nach 30 Jahren (<i>Hugald Grafe</i>)	57
Der Britische Rat der Kirchen (<i>Martin Conway</i>)	60
Katholische Kontakte zur Orthodoxie (<i>Albert Rauch</i>)	69
Bericht von der Tagung des Zentralaussschusses des ÖRK in Kingston/Jamaika im Januar 1979 (<i>Gerhard Grobs</i>)	179
Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK. Tätigkeitsbericht 1976–1978	184
„Entwicklung – Gerechtigkeit – Frieden“. Beobachtungen zum gleichnamigen Kongreß in Bad Godesberg im Januar 1979 (<i>Günter Linnenbrink</i>)	193
Lateinamerikanischer Rat der Kirchen im Aufbau (<i>Karl-Ernst Neisel</i>)	196
KEK-Vollversammlung auf Kreta, Oktober 1979 (<i>Gyula Nagy</i>)	321
Die orthodoxe Kirche Äthiopiens im 5. Revolutionsjahr (<i>Friedrich Heyer</i>)	327
Die ökumenische Bewegung in Kanada (<i>Stéphane Valiquette</i>)	333
Zehn Kirchen auf dem Weg zur Einheit (<i>Uwe-Peter Heidingsfeld</i>)	341
Ökumenische Aspekte des „Missionarischen Jahres 1980“ (<i>Hermann Sticher</i>)	455
Das Kind in der theologischen Tradition (<i>Ulrich Becker</i>)	460

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
<i>Alexander, Stella</i>	Church and State in Yugoslavia since 1945	488
<i>Apfelbacher, Karl-Ernst</i>	Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm	87
<i>Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute</i>	Papsttum als ökumenische Frage	481
<i>Baier, Klaus Alois</i>	Unitas ex auditu – Die Einheit der Kirche im Rahmen der Theologie Karl Barths	356
<i>Bassarak, Gerhard</i>	Missionsstrategie im Wandel	361
<i>Bassarak, Gerhard (Hrsg.)</i>	Einheit und Frieden. Ökumenische Predigten	479
<i>Bautz, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.)</i>	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon	221
<i>Blaser, Klauspeter</i>	Gottes Heil in heutiger Wirklichkeit	483
<i>Brandenburg, Albert / Urban, Hans Jörg (Hrsg.)</i>	Petrus und Papst	364
<i>Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR</i>	Aufschlüsse – Ein Glaubensbuch	491
<i>Castillo, Fernando (Hrsg.)</i>	Theologie aus der Praxis des Volkes	367
<i>Croner, Helga (ed.)</i>	Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations	216
<i>Dreier, Wilhelm / Kümmel, Reiner (Hrsg.)</i>	Zukunft durch kontrolliertes Wachstum	368
<i>Fahlbusch, Erwin</i>	Kirchenkunde der Gegenwart	485
<i>Frey, Christofer / Huber, Wolfgang (Hrsg.)</i>	Schöpferische Nachfolge. Festschrift für Heinz Eduard Tödt	219
<i>Fries, Heinrich u. a.</i>	Confessio Augustana – Hindernis oder Hilfe?	359
<i>Friesen, Abraham / Goertz, H. J. (Hrsg.)</i>	Thomas Müntzer	360
<i>Gaßmann, Günther</i>	Konzeption der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937	475
<i>Hammer, Karl</i>	Weltmission und Kolonialismus	84
<i>Hebly, J. A.</i>	The Russians and the World Council of Churches	210
<i>Hein, Lorenz (Hrsg.)</i>	Die Einheit der Kirche. Festgabe für Peter Meinhold	81
<i>Hertz, A. / Korff, W. / Rendtorff, T. / Ringeling, H. (Hrsg.)</i>	Handbuch der christlichen Ethik	218
<i>Heyer, Friedrich (Hrsg.)</i>	Die Kirche Armeniens	365

Verfasser	Titel	Seite
<i>Hofmann, Manfred</i>	Identifikation mit dem Anderen. Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanischen Theologen	483
<i>Hohlfeld, Winfried</i>	Ist die Kirche grün? Umweltfragen aus christlicher Sicht	368
<i>Huber, Wolfgang</i>	Kirche	354
<i>Hudson, Darril</i>	The World Council of Churches in International Affairs	477
<i>Jedin, Hubert / Repgen, Konrad (Hrsg.)</i>	Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VII	358
<i>Kable, Wilhelm</i>	Evangelische Christen in Rußland und der Sovetunion	82
<i>Kantzenbach, F.-W.</i>	Aktion und Reaktion. Katholizismus der Gegenwart evangelisch gesehen	212
<i>Kantzenbach, F.-W.</i>	Programme der Theologie	481
<i>Knauer, Peter</i>	Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie	364
<i>Küry, Urs</i>	Die Alt-Katholische Kirche	211
<i>Lehmann, Reinhold</i>	Das Land, aus dem der Papst kommt	490
<i>Lochman, Jan Milič</i>	Versöhnung und Befreiung	85
<i>von Loewenich, Walter</i>	Erlebte Theologie	361
<i>Loth, Heinz-Jürgen u. a. (Hrsg.)</i>	Christentum im Spiegel der Weltreligionen	486
<i>Martin, Gerhard M.</i>	Hoffnung weltweit. Impulse und Texte aus Bangalore	353
<i>Menzel, Gustav</i>	Die Rheinische Mission	487
<i>Metzger, Günther</i>	Zukunft aus dem Wort. Festgabe für Helmut Claß	208
<i>Mildenberger, Michael</i>	Denkpause im Dialog	217
<i>Mosiek, Ulrich</i>	Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche	88
<i>Müller-Fahrenholz, Geiko (Hrsg.)</i>	Bangalore 1978	475
<i>Napiorkowski, S. C.</i>	Solus Christus	215
<i>Neuner, Peter</i>	Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie	214
<i>Patelos, Constantin (Hrsg.)</i>	The Orthodox Church in the Ecumenical Movement	82
<i>Pauck, Wilhelm und Marion</i>	Paul Tillich. Sein Leben und Denken. Bd. I	86
<i>Pesch, Otto Hermann (Hrsg.)</i>	Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit	209
<i>Pro Oriente</i>	Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. Koinonia	208
<i>Quiring, Horst (Hrsg.)</i>	Legende zur Karte der Religionen und Missionen	492

Verfasser	Titel	Seite
<i>Ratschow</i> , Carl Heinz (Hrsg.)	Sola Scriptura. Ringvorlesungen der Philipps-Universität	482
<i>Rennstich</i> , Karl	Mission und wirtschaftliche Entwicklung	362
<i>Schäferdieck</i> , Knut (Hrsg.)	Die Kirche des frühen Mittelalters. Bd. II, 1	359
<i>Scheele</i> , Paul-Werner	Alle eins. Theologische Beiträge II	480
<i>Schnell</i> , Ursula	Das Verhältnis von Amt und Gemeinde im neueren Katholizismus	363
<i>Schultze</i> , H. / <i>Kirchhoff</i> , H. (Hrsg.)	Christliche Erziehung in Europa. Band 5: Polen	211
<i>Schweitzer</i> , Wolfgang (Hrsg.)	Das Zeugnis der Kirche in den Staaten der Gegenwart. Schlußbericht einer ökumenischen Tagung	479
<i>Süss</i> , Günter Paulo	Volkskatholizismus in Brasilien	83
<i>Stappert</i> , Bernd	Weltlich von Gott handeln. Zum Problem der Säkularität in der amerikanischen Theologie und bei Friedrich Gogarten	86
<i>Stoecklin</i> , Alfred	Schweizer Katholizismus	216
—	Taschenbuch der evangelischen Kirchen 1978	221
—	Theologische Realenzyklopädie Bd. III, Lfg. 1 + 2/3	89
	Bd. III, Lfg. 4/5	221
	Bd. IV, Lfg. 1/2	492
<i>Verband ev. Missionskonferenzen</i> (Hrsg.)	Jahrbuch der Evangelischen Mission 1978	222
<i>Wegener-Fueter</i> , Hildburg	Kirche und Ökumene. Das Kirchenbild des ÖRK nach den Vollversammlungsdocumenten von 1948–1968	477

Ein neuer Schritt in der ökumenischen Sozialethik

Die Weltkonferenz über Glaube, Wissenschaft und
die Zukunft (1979)

VON PAUL ABRECHT

Der Ökumenische Rat der Kirchen bereitet zur Zeit eine internationale Studienkonferenz vor über die geistigen und ethischen Fragen, die sich durch die moderne Wissenschaft und Technologie stellen. Diese Konferenz wird von der Abteilung für Kirche und Gesellschaft veranstaltet und soll vom 12.-24. Juli 1979 im Massachusetts Institute of Technology, Cambridge in den USA stattfinden. Es werden etwa 500 Teilnehmer erwartet; die meisten von ihnen werden durch die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates benannt.

Einige vergleichen diese Konferenz mit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft aus dem Jahre 1966. Wenn auch die Konferenz 1979 etwa die gleiche Teilnehmerzahl haben wird, so wird sie doch im Blick auf ihre Zielsetzung und Reichweite völlig anders sein.

Die Konferenz 1966 war ein erster Versuch, eine wirklich umfassende ökumenische Betrachtungsweise der sozialen Probleme zu entwickeln, in der sich die verschiedene Sicht der Hauptregionen der Welt widerspiegelt. In dieser Beziehung war es eine der Konferenzen, die im wahrsten Sinne des Wortes ökumenisch war. Zum ersten Mal war die Dritte Welt stark vertreten. Und zum ersten Mal waren unter den Teilnehmern mehr Laien als Geistliche. Das Ergebnis war eine sehr radikale Konferenz, zumindest für die, die aus Europa und Nordamerika kamen.

Doch an einem entscheidenden Punkt hat die Konferenz 1966 ihren Zweck verfehlt. Ihr Thema hieß: „Christliche Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit“. Aber ihr Hauptinteresse galt den *sozialen* Problemen und dem *sozialen* Wandel, dem sich die Kirchen gegenüberübersahen. Es gelang ihr weniger, die Probleme des *technischen* Wandels in den Griff zu bekommen. Ein Grund dafür lag darin, daß unter den 420 offiziellen Teilnehmern nur 7 oder 8 Physiker, Naturwissenschaftler oder Technologen waren. Ohne eine stärkere Beteiligung und einen wesentlichen Beitrag von dieser Seite war die Konferenz nicht in der Lage, zur Rolle der Wissenschaft und Technologie in der modernen Gesellschaft Stellung zu nehmen.

Im Jahre 1969 wurde dieses Defizit im ökumenischen Sozialdenken so offensichtlich, daß man beschloß, ein ökumenisches Studienprogramm über „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt“ in Angriff zu nehmen. Zwischen 1970 und 1975 fand eine Reihe von internationalen und regionalen Studententagungen über die Probleme der modernen Wissenschaft und Technologie statt. Höhepunkt war eine internationale Studienkonferenz 1974 in Bukarest unter dem Thema: „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt“.

Die Konferenz von Bukarest forderte die Kirche auf, ein „langfristiges Konzept einer verantwortbaren und gerechten Gesellschaft“ zu entwickeln unter der Berücksichtigung von vier Gesichtspunkten:

Erstens: Soziale Stabilität kann nicht erreicht werden ohne eine gerechte Verteilung der nur in beschränktem Ausmaß verfügbaren Güter oder ohne die Möglichkeit für alle, sich an den sozialen Entscheidungen zu beteiligen. *Zweitens:* Eine globale widerstandsfähige Gesellschaft, die auch verantwortbar ist, kann nur verwirklicht werden, wenn der Nahrungsbedarf zu jeder Zeit weit unter den globalen Möglichkeiten der Nahrungsbeschaffung liegt und das Ausmaß der Umweltverschmutzung weit hinter der Absorptionskapazität des ökologischen Systems zurückbleibt. *Drittens:* Die neue soziale Organisation kann nur so lange erhalten werden, wie der Verbrauch nichterneuerungsfähiger Ressourcen nicht schneller zunimmt als die Bereitstellung von Ressourcen durch technologische Neuerungen. *Viertens:* Eine lebensfähige, verantwortbare Gesellschaft erfordert ein Niveau menschlicher Aktivität, das nicht negativ beeinflusst wird durch endlose, weitreichende und häufige Schwankungen des Klimas in der ganzen Welt.

Der Gedanke der verantwortbaren Gesellschaft wurde auf der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi im Dezember 1975 in dem Vortrag von Prof. Charles Birch weiterentwickelt. Eine Reaktion auf diese Herausforderung von Bukarest und von Prof. Birch findet sich in dem Bericht der Vollversammlung über die „Soziale Verantwortung im technischen Zeitalter“, wo es heißt:

„Die Menschheit ist jetzt aufgerufen, sich auf den Weg zu einer lebensfähigen Weltgemeinschaft zu machen, in der Wissenschaft und Technik dazu dienen, die materiellen und spirituellen Grundbedürfnisse der Menschen zu befriedigen, der menschlichen Not entgegenzuwirken und eine Umwelt zu schaffen, die allen Menschen unbefristet eine angemessene Lebensqualität garantiert. Hierzu gehört, daß wir unsere Zivilisation grundlegend verändern, neue Techniken entwickeln, neue Einsatzbereiche für die Technik

entdecken und eine neue internationale Wirtschaftsordnung sowie neue politische Systeme verwirklichen.

Die Situation, in der sich die Menschheit heute befindet, ist in weniger als einer Generation entstanden. Es bleibt noch weniger Zeit, um die Weichen für eine beständige Weltgesellschaft zu stellen, wenn die Menschheit überleben soll“ (Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt 1976, 103).

Die Konferenz 1979 ist ein Versuch, die Herausforderung von Nairobi aufzunehmen. Es wird die erste große ökumenische Konferenz sein, auf der Wissenschaftler und Theologen in der Überzahl sind. Etwa 50% der 500 Teilnehmer werden Naturwissenschaftler, Physiker und Technologen aus vielen verschiedenen Disziplinen sein. 25% werden Theologen, Kirchenführer und Studenten der christlichen Sozialethik sein. Der Rest wird sich aus Vertretern der Sozialwissenschaften, der Gewerkschaften, des wirtschaftlichen und politischen Lebens zusammensetzen.

Im Gegensatz zu dem, was einige erwarten mögen, wird diese Konferenz keine Übung im akademischen Denken oder in einer abstrakten, theoretischen Behandlung von Problemen sein, die den Mann auf der Straße oder in der Kirchenbank nur wenig angehen. Sie wird vielmehr einige der drängendsten Probleme aufnehmen, mit denen die Kirche und die Welt konfrontiert sind; einige davon möchte ich kurz skizzieren.

1. Integration der sozialen und der technischen Revolution unserer Zeit

Es ist nicht erstaunlich, daß diese neue Sorge angesichts des Wandels, den Wissenschaft und Technologie eingeleitet haben, zu weitreichenden Auseinandersetzungen und Diskussionen geführt hat, und zwar nicht zuletzt in kirchlichen Kreisen, die traditionellerweise um christliches Handeln für soziale Gerechtigkeit bemüht sind. Einige haben dieses Interesse an Wissenschaft und Technologie als eine Ablenkung oder gar als Bedrohung des zentralen Anliegens für soziale Gerechtigkeit empfunden. Seit der Vollversammlung von Nairobi hat sich schon eine beachtliche Diskussion entwickelt über die Beziehung zwischen der Sorge um eine ökologisch und technologisch verantwortbare Gesellschaft einerseits und dem Bemühen um Gerechtigkeit andererseits. Darüber hinaus wurde in zunehmendem Maße die Beteiligung des Volkes an den Entscheidungsprozessen betont. Dies alles zusammen veranlaßte den ÖRK dazu, in seinem Arbeitsprogramm einen neuen Akzent zu setzen: die gerechte, partizipatorische und verantwortbare Gesellschaft. So breitet sich langsam die Überzeugung aus, daß in Zukunft alles ökumenische Sozialdenken und -handeln in irgendei-

ner Weise diese drei Entwicklungstendenzen in der heutigen Gesellschaft widerspiegeln muß, wenn es den Realitäten der modernen Welt gerecht werden will. Wenn das Problem auch als solches erkannt und beim Namen genannt wird, so bedeutet dies doch nicht, daß wir schon einen Weg gefunden hätten, um diese drei Dimensionen der ökumenischen sozialen Verantwortung zu aller Zufriedenheit zu integrieren. Dazu zu verhelfen, soll Aufgabe der Konferenz 1979 sein. Von daher erklärt sich auch das Unterthema der Konferenz: Der Beitrag von Glaube, Wissenschaft und Technologie zum Kampf für eine gerechte, partizipatorische und verantwortbare Gesellschaft.

Wie ist die Beziehung zwischen diesen beiden Revolutionen zu verstehen: die Revolution, die durch die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit, Befreiung und Beteiligung des Volkes an den Entscheidungsprozessen hervorgerufen worden ist, und die andere, die durch die Dynamik des raschen wissenschaftlichen und technischen Wandels und die ganze Unsicherheit und soziale Verwirrung, die er mit sich bringt, ausgelöst worden ist? Verleiht die technologische Revolution der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit nur stärkeren Nachdruck, wie einige sagen würden? Oder haben wir es mit einem differenzierten Problem des wissenschaftlichen und technischen Wandels zu tun, das eine eigene Bedrohung der menschlichen Würde und des sozialen Wohls darstellt und dem man nicht so einfach mit den Kategorien beikommen kann, mit denen traditionellerweise die soziale Gerechtigkeit gemessen wird? Es ist eine Tatsache, daß die meisten christlichen Betrachtungsweisen der sozialen Gerechtigkeit, die in die Geschichte eingegangen sind, selbst relativ optimistisch waren im Blick auf die Möglichkeit, Wissenschaft und Technik in den Dienst des Wohls des Menschen und der Gesellschaft zu stellen. Der Gedanke, daß es notwendig sein könnte, die technologische Entwicklung im Interesse des Menschen einzudämmen, traf darum die Verfechter vieler Ideologien und Philosophien des sozialen Wandels wie einen Schock, die angenommen hatten, daß Wissenschaft und Technologie leicht dem menschlichen Wohl dienstbar gemacht werden könnten. Und das hat die säuberliche Berechnung von vielen, die an den sozialen Fortschritt glaubten, mehr durcheinandergebracht als irgendein anderer Faktor. Es ist tatsächlich so, daß viele kapitalistische und sozialistische und auch „gemischte“ Wirtschaftsordnungen sich heute in gleicher Weise dem unangenehmen Faktum einer möglichen Begrenzung des Wirtschaftswachstums und des weiteren technologischen Fortschritts im Interesse der Lebensqualität stellen müssen, weil die Möglichkeit besteht, daß ein solches wirtschaftliches und technisches Wachstum nicht durchgehalten

werden kann, ohne daß der menschlichen und der physischen Umwelt wesentlicher Schaden zugefügt wird.

Wir sind uns heute nicht sicher, was sozial am wenigsten gefährlich ist: die technologischen Entwicklungen (wie die Kernenergie) oder die Folgen, die es haben würde, wenn wir ohne den ständig zunehmenden Vorrat an Energie leben müßten, mit dem wir für alle Zeit gerechnet hatten.

Das ist eines der zentralen Probleme, das auf der Konferenz 1979 eingehend erörtert werden muß und das dieser Konferenz ihre Dringlichkeit und ihren Herausforderungscharakter verleiht.

Doch die Frage, wie die beiden Revolutionen unserer Zeit zu integrieren sind, kann nicht beantwortet werden, ohne daß das Wesen der wissenschaftlichen und technischen Revolution und die sozialen und geistigen Voraussetzungen, die ihr zugrunde liegen, gründlicher erforscht werden. Das wird eine weitere Aufgabe der Konferenz sein.

II. *Glaube und wissenschaftliches Weltbild*

Die Kirchen haben durch die Jahrhunderte hindurch ein ambivalentes Verhältnis zur Wissenschaft und Technologie gehabt: Einerseits haben sie oft unkritisch ihren Versprechungen im Blick auf Befreiung und Gewalt über die Natur getraut, andererseits haben sie Befürchtungen gehegt angesichts der Tendenz des wissenschaftlichen und technologischen Weltbildes, auf die traditionellen Bereiche des Glaubens überzugreifen und ein säkulares verkürztes Bild der Menschheit und der Natur zu propagieren. Das hat zu gewissen historischen Spannungen und Konflikten geführt und einige grobe Mißverständnisse hervorgerufen hinsichtlich der Beziehung zwischen der durch den Glauben und der durch die Wissenschaft gewonnenen Erkenntnis. In einigen Bereichen, vor allem dort, wo traditioneller Glaube und traditionelle Formen wissenschaftlichen Verstehens noch im Konflikt miteinander stehen, werden diese historischen Auseinandersetzungen noch weitergeführt. Doch heute ist man zu der neuen Erkenntnis gekommen, daß die aktive Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Glauben „sowohl . . . das Verständnis fördern als auch der Verfolgung humaner Ziele dienen würde“ — um es mit den Worten des Prospektes für die Konferenz 1979 zu sagen. „So wie die Wissenschaft religiöse Glaubensüberzeugungen und -praktiken verändert hat, so kann und sollte der Glaube zu einer theologischen Kritik der vorherrschenden wissenschaftlichen und technologischen Weltbilder beitragen.“ Doch die Geschichte der Mißverständnisse und gegenseitigen Verdächtigungen macht eine schöpferische Wechselwir-

kung schwierig. Aber während es früher die Theologen waren, die angegriffen wurden, so sind es heute die Wissenschaftler und Technologen, die wegen ihrer Unfähigkeit kritisiert werden, ihre Disziplin in Beziehung zu humanen Zielsetzungen zu bringen. Sie haben die Gesellschaft dazu ermutigt, große Hoffnungen auf die Aneignung von mehr und mehr Wissenschaft und Technologie zu setzen in der Annahme, daß ihre Folgen den Menschen immer zum Wohl gereichen würden. Aus dieser Sicht gibt es praktisch keine Grenzen für die wissenschaftliche und technologische Entwicklung. Auf alle Fälle nahm man an, daß der Nutzen immer größer sein würde als die Kosten.

Heutzutage stellen sich viele namhafte Wissenschaftler und Technologen die Frage nach der zukünftigen Entwicklung von Wissenschaft und Technologie und nach den sozialen und menschlichen Risiken, die damit verbunden sind. Einige vertreten die Ansicht, daß es falsch wäre, die Suche nach wissenschaftlicher Erkenntnis aufzuhalten, wenn sie auch gerne ihrer technologischen Anwendung neue Grenzen setzen würden. Andere halten es für unrealistisch, die Antriebskraft und die weitere Entwicklung von Wissenschaft und Technologie zum Stillstand zu bringen, weil nur sie Lösungen für die Probleme anbieten, die Wissenschaft und Technologie selbst erzeugt haben. Alle, die so argumentieren, würden in jedem Falle geltend machen, daß ein Konkurrenzkampf unter den Staaten um die Macht, die Wissenschaft und Technologie verleihen, unvermeidlich ist und daß darum nur eine geringe Wahrscheinlichkeit besteht, daß das Tempo der technologischen Entwicklung gebremst werden kann. Doch die Zahl derer nimmt zu, die versichern, daß es nun Zeit ist zu untersuchen, welche Voraussetzungen dem wissenschaftlichen und technologischen Weltbild zugrunde liegen, das die westliche Welt so lange gefangen gehalten und beherrscht hat und das jetzt seinen Einfluß auf die ganze Welt ausübt. Wie kann dieses große Vorhaben durchgeführt, und aus welcher geistigen und ethischen Sicht kann es in Angriff genommen werden? Der Planungsausschuß für die Konferenz 1979 sieht darin eine neue Verpflichtung und Gelegenheit für die Kirche, „wieder eine theologische und biblische Sicht der Beziehung zwischen Gott, Menschheit und Natur zu gewinnen und in Begriffe zu fassen.“ So sollen in den ersten Tagen der Konferenz Probleme wie die folgenden erörtert werden: das Wesen der Wissenschaft und das Wesen des Glaubens; die Wechselbeziehung zwischen Wissenschaft, Kultur und Spiritualität; eine Überprüfung des christlichen Schöpfungsverständnisses. Und eine der Sektionen wird sich mit den Problemen von Glaube und Wissenschaft befassen. Man kann natürlich nicht erwarten, daß die Konferenz in der Lage

sein wird, so umfassende Probleme zu lösen. Doch es ist unmöglich, heutzutage die Diskussion über die ethische und soziale Verantwortung im Blick auf die wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen aufzunehmen, ohne daß man in der Kirche etwas mehr Klarheit darüber gewinnt, wie Wissen und Macht zu verstehen sind, die moderne Wissenschaft und Technologie verleihen, und wie dies im Verhältnis zu Natur und Schicksal des Menschen zu interpretieren ist.

III. *Ethische und soziale Entscheidungen in bestimmten Bereichen der wissenschaftlichen und technologischen Entwicklung*

Welche Hoffnungen wir auch hegen mögen im Blick auf die Entwicklung grundlegend neuer Betrachtungsweisen von Wissenschaft und Technologien, die Menschen sehen sich heute durch die ständige technologische Entwicklung vor schwierige Entscheidungen gestellt. Sie können nicht auf eine vollständige und allgemein akzeptierte Analyse der heutigen wissenschaftlichen und technologischen Weltsituation warten. Diese Wahl läßt die Welt ihnen nicht. So muß die Konferenz 1979, während sie versucht, die geistigen und philosophischen Grundvoraussetzungen des zeitgenössischen wissenschaftlichen Weltbildes zu ergründen, sich zugleich der Aufgabe stellen, verantwortliche Entscheidungen in bestimmten wissenschaftlichen und technologischen Konfliktsituationen zu treffen. So bleibt zu hoffen, daß diese beiden Interessenebenen sich gegenseitig befruchten, so daß die allgemeinere Problematik durch die spezifischen Probleme erhellt wird und vice versa.

Welche spezifischen Probleme sind heute am drängendsten? Auf der Konferenz 1979 können wir uns nicht mit jedem Problemkreis befassen. Doch bestimmte Bereiche können wir nicht übergehen: die ethischen Probleme, die sich aus der Manipulation des Lebens durch moderne biologische Techniken ergeben; neue Entwicklungen in der Landschaft, die durch eine früher ungeahnte Beherrschung der Natur ermöglicht worden sind; die Suche nach sozial und menschlich angemesseneren Formen der Technologie im Bereich der Energie, der Kommunikation usw. All dies sind mögliche Themen, und der Planungsausschuß hat eine Reihe von Plenarvorträgen und Sektionssitzungen zu diesen spezifischen Problemen vorgesehen.

Die Schwierigkeit besteht darin, daß der ÖRK und die Kirchen in vielen Ländern gerade erst angefangen haben, sich ernsthaft mit diesen schwierigen Problemen auseinanderzusetzen. Die meisten Kirchen beginnen gerade erst, Probleme wie Kernenergie und Genmanipulation selbst in Angriff zu

nehmen. Es wäre ein Irrtum anzunehmen, daß eine internationale ökumenische Position erarbeitet werden kann, bevor mehr Kirchen, vor allem die Kirchen in der Dritten Welt, sich zu dieser Problematik geäußert haben. Darüber hinaus besteht noch nicht viel Klarheit über Übereinstimmung hinsichtlich der Methode, die die Kirchen bei der Behandlung dieser Fragen anwenden sollten. Unter dem Einfluß der ökumenischen Diskussion über Rassismus und multinationale Konzerne sind die Kirchen vielleicht oft versucht, absolute und kategorische Antworten auf die Fragen zu suchen, die sich durch das Anwachsen von Wissenschaft und Technologie stellen. In ihrem Bemühen, die „technokratische“ Betrachtungsweise zu hinterfragen, versuchen sie gelegentlich, den technischen Blickwinkel ganz und gar auszuschalten und Lösungen auf „rein ethischer Basis“ anzustreben. Diese Art christlichen Denkens in ethischen Fragen ist vor allem für die Diskussion über die Kernenergie kennzeichnend. Nach dem Beitrag des Ökumenischen Rates vor der UNO-Konferenz über Kernenergie im Mai 1977 in Salzburg hat ein christlicher Fernsehreporter aus Holland mir die Frage gestellt: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist gegen Rassismus und Militarismus. Warum ist der ÖRK nicht gegen Kernenergie?“ Die Antwort liegt nun sozusagen auf der Hand. Es ist den Kirchen noch nicht gelungen, sich Klarheit über die grundlegenden Meinungsverschiedenheiten in den technischen Fragen zu verschaffen, aus denen sich viele der ethischen Meinungsverschiedenheiten im Blick auf die Kernenergie ergeben haben. Es ist nicht möglich, auf kirchliches oder biblisches Gedankengut zurückzugreifen, um fertige Antworten für diese neuen ethischen Konfliktsituationen zu finden.

Schon in dem Bericht der ökumenischen Studententagung 1973 über „Genetik und die Qualität des Lebens“ heißt es:

„Man kann in der Kirche nicht erwarten, daß Präzedenzfälle aus der Vergangenheit Antworten auf die Fragen bereithalten, die in der Vergangenheit nie gestellt worden sind. Andererseits wird auch nicht durch neue wissenschaftliche Fortschritte bestimmt, welches die erstrebenswerten menschlichen Ziele sind. Ethische Entscheidungen in unerforschten Bereichen setzen voraus, daß die wissenschaftlichen Möglichkeiten von solchen Menschen und Gruppen verstanden und genutzt werden, die sich über ihre eigenen tiefsten Überzeugungen im Blick auf die Natur und das Schicksal des Menschen im klaren sind. Es kann unabhängig von wissenschaftlicher Erkenntnis kein vernünftiges ethisches Urteil in diesen Fragen geben; doch die Wissenschaft schreibt nicht selbst vor, was gut ist.“

Doch die Schwierigkeiten, die wir haben, wenn es um eine ethische Entscheidung geht, sind keine Entschuldigung dafür, einer solchen Entschei-

dung aus dem Wege zu gehen, wenn sie uns auch eine eindringliche Warnung sein sollten, diese Entscheidung als absolut und endgültig zu betrachten. So wird die Weltkonferenz ihr Bestes tun müssen, um die Kirchen im Blick auf die ethischen Folgen der Entscheidungen zu beraten, vor die sie in diesen verschiedenen Bereichen der technologischen Entwicklung mit all ihren Schwierigkeiten gestellt sind.

IV. Gerechte Verteilung der Macht moderner Wissenschaft und Technologie

Zu den größten Konflikten auf der Konferenz wird es vermutlich dort kommen, wo es um die Frage geht: Wie sollten die Vorteile und die Macht, die moderne Wissenschaft und Technologie verleihen, unter die Völker verteilt werden? Die Länder Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, der Nahe Osten und der Pazifik fordern uns an diesem Punkt ganz entscheidend heraus. Sie hegen den tiefgreifenden Verdacht, daß ein Großteil der gegenwärtigen weltweiten Diskussion über eine angemessene Technologie, Ökologie und Bevölkerungspolitik vor allem auf sie abzielt. Sie sehen wenig Grund zu der Annahme, daß die industrialisierten Länder, kapitalistischer oder sozialistischer Prägung, ihre technologische Entwicklung bremsen würden, wenn das eine Schwächung ihrer wirtschaftlichen Entwicklung oder ihrer militärischen und politischen Macht in der Welt mit sich brächte. Sie glauben, daß die Atomdiskussion im Westen an diesem Punkt oft sehr irreführend ist. Sie sind davon überzeugt, daß die Kampagne gegen die Verbreitung von Kernwaffen sich vornehmlich dagegen richtet, daß Nichtatommächte Zugang zur Kerntechnik gewinnen und daß sie dem Interesse der Atomkräfte und der Aufrechterhaltung ihres Machtmonopols dient.

Was sollen die Kirchen zur Frage der Verteilung der Macht moderner Wissenschaft und Technologie unter reiche und arme Länder sagen? Von welchen Grundsätzen der Gerechtigkeit und des Wohls sollten Forschung und Entwicklung von Wissenschaft und Technologie sich in Zukunft leiten lassen, damit sie dem Interesse der ganzen Menschheit und nicht vornehmlich dem Wohl und der Macht derer dienen, die technische Fähigkeiten aufzuweisen haben? Derart sind die Fragen, die auf einer solchen Weltkonferenz gestellt werden müssen und auch gestellt werden. Bei der Planung der Konferenz tun wir unser Bestes, um dafür zu sorgen, daß die Länder der Dritten Welt angemessen vertreten sind und die Gelegenheit haben, ihre Gesichtspunkte darzulegen und ihre Interessen zu verteidigen.

Schluß: Eine Bekräftigung des christlichen Realismus

Man sollte sich darüber im klaren sein, daß die Weltkonferenz 1979 neues und schöpferisches Denken über die christliche Sozialethik heute erfordert. Wir sollten mit dem Zugeständnis beginnen, daß es keine einfachen Lösungen für die schwierigen und komplexen Probleme gibt, die sich heute stellen. Sie berühren die Wurzeln unserer westlichen technisch-industriellen Gesellschaft und stellen einige unserer liebsten Vorstellungen vom guten Leben in Frage. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß sich in absehbarer Zeit eine neue Gemeinschaft von Interessen entwickelt, die ein neues Leben unter den Völkern der Erde ermöglichen würde. Es wäre sentimental, dies für wahrscheinlich zu halten. „Es gibt so wenig Gesundes in der ganzen modernen Welt, daß wir nicht einmal anfangen können, eine Insel der Ordnung zu suchen, von der aus wir gegen die Unordnung angehen könnten.“ Dieser Ausspruch von Reinhold Niebuhr aus den fünfziger Jahren hat auch heute noch Gültigkeit. Es ist nicht unchristlicher Pessimismus, sondern biblischer Realismus, wenn man es akzeptiert, daß es keine Möglichkeit gibt, das Evangelium in ein historisch optimistisches System zu verwandeln. Der Ausgangspunkt für die Konferenz 1979 ist nicht die Überzeugung, daß wir das Modell einer neuen Gesellschaft finden werden. Er liegt vielmehr in der Hoffnung, daß wir durch dieses bescheidene Bemühen um ehrliche Gedankenarbeit und aufrichtige Begegnung ein wenig von dem Sauerteig der Weisheit und der geistigen Gesundheit offenbaren, die denen verheißen sind, die suchen, den Willen Gottes zu tun. Und das wiederum könnte diesen oder jenen bescheidenen Akt menschlicher Verwandlung und Versöhnung ermöglichen.

Glaube, Wissenschaft und die Zukunft — aktuelle Perspektiven christlicher Weltverantwortung*

VON GÜNTER ALTNER

Die vom Ökumenischen Rat der Kirchen für das nächste Jahr vorbereitete Konferenz zum Thema „Glaube, Wissenschaft (Technik) und die Zukunft“ (12.-24. Juli 1979, Cambridge, Mass./USA) verspricht eine interessante und problemangemessene Konferenz zu werden. Der inzwischen

* Vortrag auf der Ökumenereferenten-Tagung des Kirchlichen Außenamtes vom 2.-4. 10. 1978 in Arnoldshain.

unter dem gleichen Titel in englischer Sprache veröffentlichte Vorbereitungsband stellt die verschiedenen Diskussionsebenen der Konferenz vor. Theologische und ethische Probleme von Wissenschaft und Technik, Energiefragen und Energiekonzepte, Nahrungsmittelproduktion, Ressourcenverknappung, Umweltzerstörung und Bevölkerungsentwicklung, Wissenschaft als Machtfaktor und Technologiekontrolle, ökonomische Perspektiven im Kampf für eine gerechte, partizipatorische und lebensfähige Gesellschaft — das sind die großen Konferenzperspektiven.

Ohne Zweifel sind in diesem Programm alle die Fragen, die heute zum Thema Fortschritt miteinander gestellt und miteinander beantwortet werden müssen, enthalten. Und ebenso sind die damit verbundenen Gegensätze und Unlösbarkeiten impliziert. Der Begriff der „gerechten, partizipatorischen und lebensfähigen Gesellschaft“, der ganz bewußt an die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975) anknüpft, umreißt ein Ziel, um dessen Verwirklichung gestritten werden muß. Geht es bei der Ansteuerung dieses Zieles nur um eine bessere Verteilung der bislang einseitig getragenen sozialen Kosten und um eine bessere Kontrolle der Verfügung über Produktionsmittel? Oder handelt es sich hier um mehr als um einen Steuerungskonflikt? Geht es nicht doch um einen Zielkonflikt, bei dem die Qualität der Produktionsmittel und -ziele und der damit verbundenen gesellschaftlichen Konzepte zur Diskussion steht? Welche Alternativen deuten sich heute zwischen den Fronten der einseitigen Fortschrittskritiker und der einseitigen Fortschrittsbefürworter an? Welche Berührungen gibt es zwischen denen, die die bedrohte irdische Lebenswelt schützen, und denen, die die soziale Gerechtigkeit in der Weltgesellschaft von morgen verwirklichen wollen?

Ohne Zweifel beinhalten alle diese Fragen auch theologische und ethische Probleme. Im Vorbereitungsband für die Konferenz wird auf die klassischen Defizite hingewiesen, die die Theologie in dieser Auseinandersetzung mitbringt. Nach einer Phase apologetischer Abwehr naturwissenschaftlicher Erkenntnisse ist es inzwischen üblich geworden, Technik und Naturwissenschaft als gottgegebene Mittel menschlicher Vernunft und Erdverantwortung zu interpretieren.

Die gefährliche Ambivalenz des technisch-industriellen Fortschrittsprozesses, wie er sich heute auf der Erde vollzieht, läßt erkennen, daß dieser Angleichungsversuch theologischen Denkens zu vorschnell geschah. Was meldet sich denn in der Krise der technischen Zivilisation? Womit haben wir es zu tun, wenn sich die Konturen der Fortschrittskrise heute unüberhörbar und unverdrängbar im Bewußtsein des einzelnen abzuzeichnen be-

ginnen? Was geschieht, wenn die globale Fehlentwicklung als Krise der persönlichen Identität erlebt und so auch von den Betroffenen stilisiert wird? Was offenbart sich im zerreibenden Widerstreit ökologischer, sozialer und technologischer Lösungsstrategien?

Indem wir so nach dem theologischen Stellenwert der Betroffenheit durch die Krise fragen, fragen wir *quer* zu den Arbeitsperspektiven der Konferenz für Glaube, Wissenschaft und die Zukunft. Gewiß hat es sein Gutes, wenn die Konferenz dem oben skizzierten Problemraster folgt. Und zur christlichen Verantwortung gehört gerade auch die Befreiung zur Sachlichkeit in einer Zeit offener und verborgener Emotionen unter den Experten und Bürgern. Aber dort, wo *die Sache selbst* zum Anlaß und zur Ursache der Gefährdung wird, muß — unter Einbeziehung der erkenntnistheoretischen, technologischen, gesellschaftlichen und politischen Aspekte — die theologische Frage als die Frage nach dem Grund der Hoffnung in der Krise gestellt werden. So soll im folgenden vorgegangen werden, indem in neun Schritten von den Ursachen der Krise und der Verantwortung der Christen für die zukünftige Lebenswelt gehandelt wird. Das Thema des Glaubens angesichts der Gestaltung der Zukunft durch Wissenschaft und Technik ist die Frage nach dem Grund der Hoffnung im Kontext einer immer bedrohlicheren Fehlentwicklung. Die theologische Aufgabe, vor der wir heute stehen, macht es notwendig, die Konturen der Krise in der Immanenz ihrer technologischen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Matrix so zu beschreiben, daß die Gottvergessenheit des neuzeitlichen Menschen als ihre eigentliche Ursache begriffen werden kann.

1. Die Krise, von der wir sprechen, fasse ich als die Krise der technischen Zivilisation der Neuzeit auf. Ich meine damit nicht nur jene äußerlichen Krisenphänomene, von denen nun schon seit Jahren die Rede ist: Ressourcenverknappung, Umweltbelastung und -zerstörung, millionenhafter physischer Hunger auf der einen und zunehmende psychische Destabilisierung auf der anderen Seite; ich meine damit nicht nur die auch die subtilsten Lebenszusammenhänge in Beschlag nehmende Kapitalisierung unseres Daseins und auch nicht nur jene schon zur Selbstverständlichkeit gewordene Rede von der „Ambivalenz“ des technisch-industriellen Fortschritts; und auch nicht nur die Eigengesetzlichkeiten „jenes riesigen wissenschaftlich-technischen Apparates, der uns der gewinnträchtigen Verwertung wissenschaftlicher Erkenntnis hilflos ausliefert“.

Die eigentliche Krise bahnt sich dort vollends an, wo wir planen, festlegen, manipulieren müssen, immer stärker müssen, ohne für dieses Müssen

voll eintreten zu können. Und folglich gehört es zu den Phänomenen der Krise, daß wir diese prinzipielle Differenz, diese wachsende Differenz zwischen dem Müssen und dem Können kaschieren und verdrängen. Kaschieren mit dem Argument, wir seien noch nicht ganz so weit, die volle Kontrolle ausüben zu können, verdrängen mit der Einstellung, das alles sei immer schon so gewesen und habe dennoch nie in den Untergang geführt, verdrängen auch mit der Taktik, daß wir alle Krisenmacher als unwissenschaftlich und emotional aus der sog. *scientific community* auszuschließen trachten.

Experimentelle Praxis in den verschiedensten Bereichen von Wissenschaft und Technik führt laufend zu einer Erweiterung und Verfeinerung der Steuerungs- und Planungsinstrumente, mit denen wir in die irdischen Lebenszusammenhänge eingreifen: Gynäkologie und Embryologie, Pharmazie und Genetik sind nur einige Exerzierfelder dieses Fortschritts und der mit ihm notwendig verbundenen Rationalität des Lenkens und Verfügens. Die immensen Aufwendungen zur Sanierung ökologischer Schäden, die wir heute schon zu erbringen haben, lassen uns fürchten, daß der durch Embryologie, Pharmazie und Genetik geförderte Gebrauch und Verbrauch von Leben uns bald zu noch aufwendigeren Sanierungs- und Schutzmaßnahmen veranlassen wird. Aber darin und damit würden wir dem Ablauf der Krise, der wir unterliegen, nur eine noch schnellere Gangart verleihen.

Es fällt uns heute schwerer denn je, mit Teilhard de Chardin die Hoffnung auf eine Vollendung der Evolution im Menschheitsprozeß zu teilen. Dennoch ist es für uns unverzichtbar, mit Teilhard de Chardin — und allen, die an diesem Nachdenken teilnehmen wollen — an dem Gedanken einer dem Menschen zugesagten Vollendung festzuhalten. Aber was ist damit gemeint? Und: Was ist damit geholfen?

2. Die christlichen Kirchen haben sich bis heute nicht vom Verdacht der Fortschrittsfeindlichkeit befreien können. Der Zoologe Adolf Portmann hat darin immer ein berechtigtes Anliegen gesehen: die Warnung vor der Gotteslästerung in Gestalt einer vom Menschen angemessenen totalen Machbarkeit. Was den Kirchen in früheren Jahrzehnten den Vorwurf der restaurativen Rückschrittlichkeit einbrachte, eröffnet heute — im Zeitalter ökologischer Notstände — die Kooperation mit durchaus kirchenfernen Kräften und Gruppen, die den „Lebensschutz“ auf ihre Fahnen geschrieben haben. Dazu gehören nicht nur die vielgeschmähten Bürgerinitiativen, sondern ebenso auch kritische Wissenschaftler, Gewerkschaftler, politische Denker von rechts und links, alle jene, die heute von der Alternative sprechen, ohne daß schon hinreichend klar wäre, was damit gemeint ist und wie

sie zu gewährleisten sei. Alle, die an diesem Aufbruch beteiligt sind, bringen die Fixierungen ihrer eigenen Vergangenheit mit und müssen diese heute kontrollieren und modifizieren lernen.

Ohne Zweifel ist die fortschrittsfeindliche Einstellung von Theologie und Kirche seit Jahrzehnten — antitypisch — durch Zwänge des mechanistischen Weltbildes der Naturwissenschaften mitbedingt, das — trotz der erkenntnistheoretischen Umbrüche in der Atomphysik und der modernen Biologie — seine prägende Kraft bis heute bewahrt hat und aufgrund der ausufernden biotechnischen Praxis noch gefährlich steigern konnte. Ohne Zweifel ist die Lebensschutzbewegung — ob sie als „Anti-Atomkraftwerk-Bewegung“ oder als „Rettet-die-Vogelwelt-Aktion“ auftritt — von antiindustriellen und antisozialen Affekten mitbestimmt, die romantisierende Zukunftsflucht provozieren. Das alles müssen diejenigen, die heute eine neue unerwartete Koalition der Fortschrittskritiker bilden, selbstkritisch und radikal überprüfen. Die Stunde der Krise droht alte überholte vorklärerische Widerstandsklischees zu reaktivieren. Aber was besagt das schon angesichts der Planungszwänge und der damit verbundenen Destruktionstendenzen, die uns heute unwiederbringlich deformieren!?

Wir stehen heute angesichts der skizzierten Polarisierungen unter dem Eindruck, daß die Grundkomponenten der menschlichen Verantwortungsfähigkeit auseinanderzufallen drohen. Jene Komponenten, die Karl Rahner das Evolutive und das Nichtevolutive, das Planbare und das Unverfügbare, den progressus terrenus und die eschatologische Gabe, den Fortschritt und das Reich Gottes genannt hat. Und Rahner hat aus der dialogischen Konkurrenz dieser beiden Zukunftsperspektiven heraus davor gewarnt, das technisch Machbare und evolutiv Steuerbare mit der wirklichen Zukunft gleichzusetzen und zu verwechseln. Von Tag zu Tag sehen wir mehr und genauer, was bei dieser Verwechslung, die in Ost und West, in Nord und Süd gleichermaßen im Schwange ist, herauskommt. Aber wir sehen auf der anderen Seite auch, daß die Irrationalismen des Protestes, die nichts anderes als ein Surrogat jener unverfügbaren Zukunft sind, ebenfalls gefährlich wachsen.

3. Um zur Verdeutlichung noch einmal auf jene Wissenschaften zu verweisen, die für die Zukunft eine gewaltige Steigerung der biotechnischen Manipulationsmöglichkeiten erwarten lassen: Embryologie, Pharmazie, Genetik, Biologie und Medizin insgesamt. Mit Hilfe der auf diesen und anderen Gebieten gewonnenen Erkenntnisse verlängern wir das menschliche Leben bis an seine „äußersten Grenzen“, bis dorthin, wo früher relativ ein-

deutige Grenzen des Sterbens oder des Nichtgeborenwerdens gegeben waren. Aber dabei bleibt es nicht. Alles das, was wir durch diese grandiose Ausweitung der äußeren Grenzen gewinnen, wirft auch „Rendite“ für die operative, medikamentöse und technische Beeinflussung des menschlichen Lebens innerhalb dieser Grenzen ab. Die unser Leben garantierenden und bestimmenden Zivilisationskrücken werden immer zahlreicher, immer komplexer, immer unverzichtbarer, immer folgenreicher, immer teurer, für wenige auch immer gewinnträchtiger und für die vielen anderen zum Anlaß zunehmender Abhängigkeiten und Zwänge. Daraus ergeben sich auch die Umstiegszwänge, die uns veranlassen, auf das jeweils Neue einzugehen, ohne daß eine hinreichende und rechtzeitige Prüfung der in Kauf zu nehmenden Risiken und Deformationen möglich wäre, handle es sich um Medikamente, Drogen oder Biozide. Die Planenden und die Verplanten stellen eine eingeschworene Schicksalsgemeinschaft der Müssenden dar, die unter dem Druck stehen, ihr Leben selbst in die Hand nehmen (= zu manipulieren) und die Zukunft ihres Lebens und ihrer Lebenswelt selbst machen zu müssen.

Wir sind eine Schicksalsgemeinschaft der Lebenmüsenden, die nicht mehr die Freiheit hat, das Leben in den wechselnden Krisen des Werdens und Vergehens als Gabe und unerwartete Existenzermöglichung zu empfangen. Wir sind eine Schicksalsgemeinschaft der Lebenmüsenden, die nicht mehr die Freiheit hat, das Leben in der Solidargemeinschaft von Mitwelt und Nachwelt zu gestalten und weiterzugeben. Wir sind eine Schicksalsgemeinschaft der Lebenmüsenden, die nicht mehr sterben können und ihre Lebensansprüche auf Kosten des Mitlebens zu verewigen trachten.

Wie soll in dieser Welt der tödlichen Lebenszwänge, die selbst über die Bedürfnisse der Kinder und Enkel hinwegplant — von der nichtmenschlichen Natur nicht zu reden —, das Vertrauen in die unverfügbare absolute Zukunft des lebensschaffenden und heilenden Gottes noch wachsen können und Wirkung zeigen?! Wie soll sich und kann sich in dem immer dichter werdenden Netz der Machbarkeiten und Festlegungen die Hoffnung auf das unverfügbare Kommen einer lebensgarantierenden Zukunft wachhalten, ohne sich wie ein Fisch im Netz zu Tode zu zappeln? Kann die durch die Jahrmillionen fortschreitende Ankunft des Lebens durch das „Material der machbaren Zukunft“ noch weiter vermittelt werden? Die Grundkomponenten der menschlichen Verantwortungsfähigkeit — Erwartung und Planung — sind heute, das sollte dieser Exkurs zeigen, einer gefährlichen Verzerrung zugunsten einer grenzenlosen Planungs- und Verantwortungseuphorie unterworfen.

4. Gewiß hat Hermann Lübke recht, wenn er die neuzeitliche Wissenschaft nach der Aufklärung von den ideologischen und weltanschaulichen Fesseln vergangener Jahrhunderte befreit und der „uneingeschränkten Beurteilung unter dem Gesichtspunkt der praktischen Relevanz“ ausgesetzt sieht. Aber in dieser scheinbar pragmatischen Orientierung alles Erkennens und Tuns auf „praktische Relevanz“ und nur auf praktische Relevanz liegt das Fundament des Machbarkeitszwanges, von dem wir sprachen. Auf diesem Tableau einer expertengläubigen, verwissenschaftlichten Welt lösen sich die Verheißungen der Aufklärung und der mit ihr verbundenen Säkularisierung und der mit dieser Hand in Hand gehenden Ismen — Materialismen, Mechanismen, Darwinismen — in unerwartet pragmatischer und unideologischer Form ein. Aber der Mensch der Neuzeit, der nun für die Gestaltung seiner Evolution und Geschichte eintreten muß und in der Perspektive seines Machens der Zukunft nur noch als einer von ihm zu gestaltenden und festzulegenden begegnet, sie gewissermaßen selbst produzieren muß, muß dafür einen so hohen Preis der Belastung und der Gefährdung zahlen, daß unter der Chiffre der Krise und der Grenze und der Überlebensfrage die verdrängte Transzendenz der Zukunft in die Immanenz der fehlsläufigen Planungen fühlbar und erlebbar hineinschlägt.

Man darf von diesen Zusammenhängen nicht zu blauäugig und zu isoliert sprechen: Freie Wissenschaft in Gestalt der Grundlagenforschung instrumentiert sich mit Mitteln der Technik, zu denen sie die Grundlagen geliefert hat und die ihrerseits durch die Produktionsinteressen der Wirtschaft und der politischen Entscheidungsträger bedingt sind, die wiederum die Wissenschaft beeinflussen. Hat der Molekularbiologe Erwin Chargaff, der Großes in der Grundlagenforschung geleistet hat, unrecht, wenn er die moderne Biologie in der differenzierten Vielfalt ihrer Disziplinen — von der Embryologie bis zur Genetik der Mikroorganismen — als „Erzeugnis des Konsumptions- und Produktionskapitalismus“ in Ost und West bezeichnet?! Nachdem das Heraufkommen von Technik und Naturwissenschaft den Grund für die allseitige und allfällige Praxis der neuzeitlichen Kultur des Machens gelegt hat, hat dieser Geist der Machbarkeit nun seine Urheber am Schlafittchen und zwingt sie zur potenzierten Fortsetzung ihres Tuns.

Wenn die verdrängte Transzendenz der Zukunft sich heute in der Vielfalt irrläufiger und lebensbedrohender Planungen meldet, so dürfen alle diejenigen, die sich zum Sprecher dieser Gefährdungen machen, auch als wissend-unwissende Anwälte jener verdrängten Transzendenz gelten. Auf der Wirklichkeitsflucht befindliche Jugendliche, hartnäckig protestierende

Bürgerinitiativen, immer weiter um sich greifende religiöse Erneuerungsbe-
wegungen, Alternativgruppen für Technik, Kultur und Erziehung, — sie
alle künden im Kontext der Krise von der unverdrängbaren und unverzicht-
baren Nähe der Transzendenz, die dem Leben in seiner Todesverfallenheit
Hoffnung gibt.

Das Seufzen der Kreatur unter den Zwängen der technischen Zivilisa-
tion, die Deformierung des Lebens unter der Perspektive der einlinigen
vorausberechenbaren physikalischen Zeit, die Objektivierung des Lebens
zum Zwecke der überzogenen Prolongierung menschlichen Lebenskon-
sums, die Zernutzung des Lebens unter dem Prinzip des Kapitalismus in
Ost und West — das sind Dimensionen der Krise, die heute auch für den
Uneinsichtigen sichtbar werden, die von den Außenseitern jedoch schon
lange als Menetekel an die Wand geschrieben wurden.

5. Wilhelm Reich sprach von dem „Haß der gepanzerten Menschen ge-
gen alles Lebendige“ und sah im „Christusmord“ ein unverwischbares Zei-
chen des Protestes gegen die Drangsalierung des Lebens durch den Men-
schen: „Christus ist das Leben, das durch die Hände eines pervertierten Le-
bens seit vielen Jahrtausenden immer wieder unschuldig sterben muß“ . . .
„Wir wollen die Manifestation dieses Hasses gegen das Lebendige unter
dem Begriff Christusmord zusammenfassen. Jesus Christus ist dem Haß
auf das Lebendige, der seine Zeitgenossen erfüllte, zum Opfer gefallen.
Sein tragisches Schicksal sollte uns eine Lehre dafür sein, womit künftige
Generationen zu rechnen haben, wenn sie die Gesetze des Lebens wieder
einführen“ . . . „Christus ist auch das Baby, das in seinem Bettchen festge-
bunden ist, das mit schädlichen Medikamenten vollgestopft wird, bis es
bricht, das nicht weiß, warum alles so schrecklich schmerzhaft ist und sich
langsam in ein Dasein eines lebenden Todes hineiner gibt . . . bis es selbst
langsam zu einem Christusmörder heranwächst.“

Ganz anders, und doch in die gleiche Richtung weisend, der Schweizer
Soziologe und Marxist Jean Ziegler: In seiner Soziologie des Leben-Tod-
Bezuges (Die Lebenden und der Tod) ruft er dazu auf, die für das Leben
existentielle Notwendigkeit des Todes nicht zu verschleiern, sondern als
Grundlage für ein Leben in Freiheit, und d. h. als Grundlage der Hoffnung,
zu nehmen. Im Heraufkommen der durch den technisch-industriellen Fort-
schrittsprozeß vermittelten „kapitalistischen Warengesellschaft“ sieht Zieg-
ler eine prinzipielle Störung der menschlichen Zivilisation: „Indem die ka-
pitalistische Warengesellschaft das thanatische Ereignis in Schweigen hüllt,
dem Menschen die Wahl seines Sterbeaugenblicks nimmt, seine Agonie
verschleiert und ihm seinen Status als Sterbender verweigert, zerstört das

kapitalistische System den Menschen in seinem Wesen. Es beraubt ihn der rückbezogenen Erfahrung von der wichtigsten Phase seines Lebens und hindert ihn daran, seinerseits seine Existenz zu ermessen. Mehr noch: Indem es den Tod seiner existentiellen Bedeutung, die er mitbringt, entleert, entzieht das kapitalistische System der menschlichen Existenz ihre Freiheit, ihre eschatologische Bedeutung, und damit die Qualität ihres Schicksals.“

Diese beiden Belege für eine vielerorts im Aufbruch befindliche säkulare Prophetie, die dem Leben das Leben, aber darum auch die Respektierung seiner sterblichen Endlichkeit wünschen muß, mögen genügen. Es ist nicht übertrieben zu sagen, daß die Konturen der Lebensbedrohung und Zerstörung, die heute überall erfahrbar werden, auch das Angebot des Lebens enthalten. Denn nur dort, wo der Tod vom Bewußtsein des Menschen geschmeckt wird — sei es in leidenschaftlicher Abwehr aller unnötigen Belastungen und Gefährdungen, sei es in wissender Ergebung in das Unumgängliche, daß Leben auch sterben muß —, vermittelt sich die Fülle der unverfügbaren transzendenten Zukunft hinein in die Vielschrittigkeit der geschichtlichen Zeit.

6. In diesem Zusammenhang hat die christliche Verantwortung sich neuen (und sicher auch alten) Aufgaben zu stellen und sich neuen Partnern zu öffnen. Wir stehen heute vor der Erfahrung, daß im Kontext der analysierten Krise die Schöpfungszeugnisse des Alten und Neuen Testaments auf unerwartet aktuelle Weise zu sprechen beginnen: in einer Weise, die wir nur zu lange vergessen, verdrängt und in Metaphysik und Ontologie betoniert hatten. Jenes Schöpfungsbekenntnis aus Röm 4, 17: „Gott ist der, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ läßt es am radikalsten erkennen, daß Anrufungen Gottes als des lebenspendenden Schöpfers unabdingbar verbunden sind mit der sterblichen Schwachheit des Menschen, mit der Erfahrung der Nichtigkeit, mit der verzweifelungsvollen Einsicht in die geschöpfliche Ohnmacht dessen, der sich dann doch — Psalm 8 — hineingerufen und hineingeordnet findet in die Dynamik des universalen Schöpfungswerkes und Schöpfungswerdens. So geht es durch alle Schöpfungsbekenntnisse hindurch bis hinein in das erste Kapitel der Bibel, das jenes grandiose Sechstageswerk unter dem Eindruck der gebannten Chaosgewalt des Urmeeres schildert, die immer noch hereinbrechen und den Menschen und die ganze Geschöpfungswelt ihrer Sterblichkeit überführen kann.

Die Erfahrung einer unvergänglichen Hoffnung in der Vergänglichkeit der eigenen Existenz dann aber auch — und hier am radikalsten — im Todeschrei am Kreuz, dessen lebenskündende Verheißung aber nur dann ver-

standen und vermittelt und verkörpert werden kann, wenn man das Kreuz dieser einmal eingestandenen Sterblichkeit als die dem Menschen zukommende Bestimmung trägt. Warum sonst sagen wir: Gelobt sei Jesus Christus, wenn wir zum Kreuz sehen?

Wenn man sein Leben nicht wie einen Raub festhalten und vermehren muß, sondern wenn man teilen und lassen kann, und dies in einer Welt, die in ihrer Todesflucht und Lebensucht Zerstörung und Unmenschlichkeit auf Unmenschlichkeit häuft, wenn man sich dann von diesen todesträchtigen Planungs- und Sicherungszwängen befreit und befreien läßt, dann wird der Zwang des Lebenmüssens durchbrochen, dann gelangen das Planbare und das Unverfügbare zueinander, dann dient das Planen dem Leben, dann wird das Material der machbaren Zukunft zur Matrix und Werdevoraussetzung des alle Erwartungen übersteigenden Reiches Gottes, dann stehen die Kirchen mitten in der Krise der technischen Zivilisation vor „gewandelten Perspektiven christlicher Weltverantwortung“. Dann allerdings hat man sich für ein sehr konkretes Programm entschlossen.

7. Dann kann man nicht mehr das ewige Leben und das irdische Leben, die christliche Hoffnung und die Hoffnung auf politische, wirtschaftliche und soziale Befreiung einander verbindungslos gegenüberstellen. Sieht man die Erfahrung des ewigen Lebens durch das vom Menschen zu tragende Bewußtsein seiner Sterblichkeit vermittelt und sieht man jenen unableitbaren Trost des unvergänglichen Gehaltenseins gleichzeitig als Voraussetzung für das Ertragenkönnen des Todes, ohne daß dieses Geheimnis des Glaubens in die Dialektik eines sich schließlich selbst vollendenden Prozesses umgedeutet werden könnte, so obliegt denen, die da glauben, eine unerhörte Sorgfaltspflicht für das Leben, eine Sorgfaltspflicht, die unbeirrbar und unbestechlich und unverzagt und heiter gegen die uneingestandenen Todesinteressen und Todessüchte dieser Zeit durchgehalten werden muß. Dann kann man nicht mehr um kurzfristiger sozialer und wirtschaftlicher Erfolge im eigenen Lager willen großtechnische und großindustrielle Entwicklungen gutheißen, die andernorts Ausbeutung und Unterprivilegierung und insgesamt Belastung und Zerstörung der Lebenswelt bedeuten. Dann kann man nicht mehr die friedliche Nutzung der Kernenergie mit dem üblichen „Ja und Aber“ gutheißen, ohne die mit diesem großindustriellen System verbundenen ökologischen, medizinischen und gesellschaftlichen Folgen voll in die Waagschale einer lebensgerechten Prüfung zu werfen. Dann kann man nicht mehr den individuellen Schutz werdenden Lebens hochhalten und gleichzeitig die Prävention zugunsten lebensorientierter Techniken vernachlässigen und schleifen lassen. Dann kann man auch „Nein“ sagen und

ein Moratorium für den Ausbau der Atomenergienutzung (und nicht nur für diesen) fordern, ohne in prinzipielle Fortschrittsfeindlichkeit zu verfallen. Es muß von den Kirchen zumindest festgehalten werden, daß es schwerwiegende Gründe gibt, die gegen den Ausbau der Kernenergienutzung sprechen — gerade dann, wenn er sich weltweit und überall vollzieht und bereits die gefährlichen Zwänge der Plutoniumwirtschaft erkennen läßt.

8. In einer Zeit, in der sich das öffentliche Bewußtsein der Bürger zunehmend mehr an den ökologischen Risiken technischer Superstrukturen und einer expandierenden Wirtschaft reibt, ergibt sich die Notwendigkeit für eine öffentlich-partizipativ gehandhabte Kontrolle des industriewirtschaftlichen Fortschritts. In dieser Situation können die Kirchen durch ihre Vermittlung neue gesellschaftliche Entwicklungsspielräume erschließen helfen, innerhalb derer die ökologische Befürchtung der Bürger und die planmäßig induzierte Auseinandersetzung zwischen den Experten zum öffentlichen Mittel der Kontrolle werden. Die katholischen und evangelischen Bischöfe von Baden-Württemberg taten gut daran, als sie in einer gemeinsamen Erklärung (am 15. Februar 1977) zum geplanten Kernkraftwerk Wyhl auf die nach wie vor ungeklärten Risiken hinwiesen: „Ohne Zweifel ist die überwiegende Mehrheit derer, die den Bau von Kernkraftwerken ablehnen, bestimmt durch die Sorge, daß unsere Umwelt in nicht wieder gutzumachender Weise gefährdet und menschliches Erbgut unwiderruflich geschädigt wird. Wir teilen diese Sorge. Der Mensch ist Gott verantwortlich für das, was er aus dieser Welt macht . . . Ob die Kernenergie diese Folge nach sich zieht, ist eine Frage, die, so sehr sie uns bedrängt, von den Kirchenleitungen nicht verbindlich beantwortet werden kann. Wohl aber stellen wir fest, daß die hierüber vorliegenden Fachgutachten nicht übereinstimmen . . . Die Frage der Kernenergie muß in einem größeren Zusammenhang gesehen werden. Die Menschheit befindet sich in einer entscheidenden Stunde ihrer Geschichte. Was immer wir tun, wir stellen damit eine Weiche, auch für andere. Wenn wir einer lebenswerten, menschenwürdigen Zukunft entgegengehen wollen, müssen wir einen neuen Stil des Umgangs gewinnen. Gefordert ist mehr Information, mehr Selbstkritik, mehr Achtung vor dem Andersdenkenden, mehr Eigeninitiative, mehr Sinn für das Gemeinwohl, mehr Rücksicht auf die kommenden Generationen. Zugleich geht es um das Hegen und Pflegen der dem Menschen anvertrauten Schöpfung. Unser Herr Jesus Christus hat uns dazu befreit und verpflichtet.“

In dem Aufruf der baden-württembergischen Bischöfe zeigen sich „gewandelte Perspektiven einer christlichen Weltverantwortung“ und damit

verbunden neue Dialogpartner für eine ökonomisch, ökologisch und sozial aufgeschlossene Seelsorge. Es handelt sich um eine Seelsorge, die gerade auch am Rande der Kirchen und Religionsgemeinschaften geschieht, um eine Seelsorge, die ihre eigenen Ratlosigkeiten nicht verschweigt, eine Seelsorge, die die Betroffenheit des Lebens zum Partner hat.

9. Ich möchte abschließend verschiedene Felder dieser lebensorientierten Seelsorge umreißen.

a) Es geht, das dürfte deutlich geworden sein, nicht um eine Neuauflage der klassischen Technik- und Wissenschaftsfeindlichkeit der Kirchen, so gewiß auch darin ein seinerzeit berechtigtes „Memento“ zum Ausdruck kam, sondern um lebensorientierte Technikkritik. Es geht um neue Maßstäbe für eine lebensorientierte Technikkontrolle, die nicht mehr so reaktiv, so verspätet, so technizistisch wie bisher sein darf. Lebensorientierte Technikkontrolle muß präventiv in den Planungsprozeß neuer technologischer Systeme integriert werden. Der Bundesminister für Forschung und Technologie, Volker Hauff, bemerkt zu dem von ihm geförderten „Gentechnologiegesetz“, das flexible Kontrollrichtlinien für das labortechnische Manipulieren von Erbsubstanz enthält: „Wissenschaft kann nie losgelöst aus ihrer Verantwortung für die Menschen in der Gesellschaft betrieben werden . . . Wo Leben, Gesundheit und Freiheit von Menschen gefährdet werden, muß eine behutsame und verantwortliche Abwägung der unterschiedlichen Risiken stattfinden.“ Und der Medizinhistoriker Schipperges hat auf der diesjährigen Tagung der Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe auf das Eingebundensein der Heiltechnik in die Komplexität des Lebens verwiesen: „Wir sind weder autonom noch autark. Wir sind mit anderen und für andere da, geschaffen und berufen zu einem Wirken an und mit einer Welt des Lebendigen.“ An dieser Stelle muß auch von den gewandelten Beziehungen unter den Religionen die Rede sein.

b) Es ist eine unbestrittene Tatsache, daß sich die Religionen, beeindruckt durch die Krise des neuzeitlichen Fortschritts, den Problemen der Menschenrechte, des bedrohten Weltfriedens und der gefährdeten irdischen Natur gemeinsam zu stellen begonnen haben. Die Weltfriedenskonferenz der Religionen kann als ein Beispiel gelten. Not lehrt beten, gemeinsam beten und handeln und läßt über die Gegensätze von gestern hinwegsehen. Aber, so muß gleich nachdrücklich unterstrichen werden, das ist noch keine neue Qualität interreligiöser Verständigung. Wir machen gerade in der ökumenischen Bewegung, im ÖRK, die Erfahrung, daß dort, wo politisch und konkret gehandelt werden muß, die Lehrunterschiede von früher wieder da sind, sofern sie nicht behoben werden konnten. Nein, die Krise der andern

schenkt uns nicht die Einheit! Die Einheit in der Vielheit; die Einheit der Hoffnung in der Vielfalt ihrer Begründungen erfahren wir erst dann, wenn wir uns die Krise der irdischen Lebenswelt zu unserer Krise werden lassen, wenn wir das Kreuz dieser Zeit, lebensgefährliche Todesflucht, als unser Kreuz tragen. Die Krise der Gegenwart ist der Art, daß niemand unangefochten ist. Hier beginnt die Gemeinsamkeit. Alles steht zur Disposition: Mehrheitsansprüche, bisherige Formen der Solidarität, politische Einstellungen und auch religiöse Gewißheiten. Friedrich Schleiermacher konnte auf die Frage, was Religion sei, antworten: Sage mir „Deine“, ich sage Dir „meine“. Wir beginnen heute, den wahren Charakter dieses Dialogs zu entdecken. In der Betroffenheit durch das Kreuz dieser Zeit werden uns die Menschen anderer Religionen zu Gesprächs- und Lebenspartnern. Aber gerade die gemeinsame Betroffenheit ist es, die uns auch von unserem Grund der Hoffnung in der Zerrissenheit dieser Zeit künden läßt. Ehrlich im Leiden, bescheiden im Leben, offen füreinander und hoffnungsvoll im Tod — das ist es, was wir einander schulden und was uns auf dem Weg der Wahrheit hält. Der japanische Buddhist Katsumi Takizawa, der durch die Begegnung mit Karl Barth zum Christentum gekommen ist, sagt es ganz klar: „Die Furcht vor dem Tod wie auch ein heute immer häufiger begegnendes Verlangen nach dem eigenen oder eines anderen Menschen Tod kommt nur daher, daß wir unfähig geworden sind, jenem harten Faktum täglich zu begegnen, daß wir eigentlich ja nichts mehr sind als ein ‚Erdenkloß‘.“

Oder um es affirmativ mit Schipperges noch einmal zu sagen: „Wir sind weder autonom noch autark. Wir sind mit anderen und für andere da, geschaffen und berufen zu einem Wirken an und mit einer Welt des Lebendigen.“

Das sollte das Credo derer sein, die sich im Kreuz zur Erfahrung des Lebens haben befreien lassen. Aber diese Verpflichtung will durchgehalten sein unter den Zwängen der technischen Zivilisation, unter den Zwängen einer Medizin, die, wie Alexander Mitscherlich kürzlich sagen konnte, den Patienten zum totalen Objekt und zur Sache macht, in einer Welt großtechnischer und großindustrieller Ausbeutung des Lebens, in einer Welt der vielfachen Abhängigkeiten der Lebenswissenschaften vom industriewirtschaftlichen Progreß.

Daraus ergibt sich:

c) Lebensorientierte Technikkontrolle darf nicht apolitisch wahrgenommen werden. Lebensorientierte Technikkontrolle ist nicht schon mit einem Eid für Biologen und Ingenieure geleistet. Sie bedarf vielmehr der Solidargemeinschaft aller von der Zerstörung des Lebens Betroffenen und Sensibi-

lisierten: der unsicher gewordenen Wissenschaftler, der Bürgerinitiativen, der Krankgemachten, der Hungernden, der Unterprivilegierten und in, mit und unter diesen auch der Christen und aller religiösen Menschen. Lebensorientierte Technikkontrolle ist Produktionskontrolle auf nationaler und auf internationaler Basis und vollzieht sich als solche quer zu allen politischen Grenzen und ideologischen Blöcken. Lebensorientierte Technikkontrolle ist der langsame, mühselige und schmerzhafteste Weg zu einem alternativen politischen Bewußtsein, zu einem Bewußtsein, das in der Vielfalt geteilter Lebensbedürfnisse die Chance zu einem ausgeglicheneren, endlichen, gerechten und freien Leben im Haus der Welt erblickt.

Christen und Nichtchristen haben sich im vorigen Jahr an der Gründung eines unabhängigen Bürgerinstitutes für angewandte Ökologie beteiligt. In der Gründungserklärung heißt es: „Als Träger der technischen Zivilisation sind wir im Begriff, die Lebensgrundlagen der gesamten Gattung zu zerstören. Wir verkennen nicht, daß die Industrialisierung bisher zu den Bedingungen eines menschlichen Lebens beigetragen hat. Wir verstehen deshalb die Sorge vieler Arbeitnehmer, ihren sozialen und ökonomischen Status zu verlieren. Unsere Gesellschaft steht aber zunehmend vor der Schwierigkeit, mit den herkömmlichen Mitteln soziale Sicherheit und gerechte Lebenschancen für alle gewährleisten zu können. Selbst eine Steigerung des weltweiten Raubbaus an der Natur vermag die bereits sichtbar gewordene ökonomische Krise nicht abzuwenden. Die Krise ist nicht nur vorübergehend, sondern in der Struktur der Industriegesellschaften begründet . . . Wir können nur hoffen, wenn wir selbst handeln. Aufgerufen ist jeder einzelne, gemeinsam mitzuwirken an einer menschenwürdigen Zukunft. . . . Der Kampf für eine menschenwürdige Zukunft und lebensschonende Zivilisation erfordert jedoch mehr als nur die Abwehr drohender Schäden. Er verlangt von uns eine positive Antwort auf die Frage, wie wir leben wollen. Wir wissen: Die Forschung von heute entscheidet mit über die künftigen Lebensbedingungen. Wir dürfen sie nicht länger nur Staat und Industrie überlassen. Wir wollen deshalb selbst Alternativen für die Zukunft entwerfen und die Bedingungen ihrer Verwirklichung erforschen. Diese Arbeit muß die Fachgrenzen traditioneller Wissenschaft überschreiten und stets den technischen und sozialen Entwurf und den ökologischen Rahmen als Einheit sehen.“¹

d) Die Freiheit der Wissenschaft fällt der Wissenschaft nicht dadurch als reife Frucht in den Schoß, daß man sie sich mittelmäßig und institutionell

¹ Institut für angewandte Ökologie e. V. Freiburg, Schönauer Straße 3.
Dort ist weiteres Informationsmaterial erhältlich.

durch die politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsträger garantieren läßt. So wird die Wissenschaft zur Hure des Fortschritts, wie Noel Baker sagt, denn sie hinterfragt nicht mehr die Voraussetzungen und Folgen ihres Tuns und Erkennens, sie verharrt in der lebensfeindlichen Zeitlosigkeit der von ihr mit so großem Erfolg betriebenen Präparierung = Objektivierung der Natur zum Zwecke der Ausbeutung und Vernutzung. Sie versteht den Vollzug ihres Erkennens — und das ist für die Lebenswissenschaften besonders verhängnisvoll — nicht mehr als ein Darinnenstehen im Gang der durch ständiges Vergehen ermöglichten Geschichte des Lebens. So bleibt der durch das Descart'sche cogito ausgelöste Zwang des Objektivierens weiterhin wirksam, ohne daß die durch das Sterbenmüssen des erkennenden Subjektes ermöglichte Freiheit zu leben methodisch und praktisch in Anspruch genommen würde. Das macht das Dilemma der immer exakter und immer monistischer und immer manipulativer werdenden Lebenswissenschaften und der durch sie bedingten Kultur aus.

Wie sagt der Psalmist: Herr lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden. Das ist es, was Wissenschaftler und Theologen miteinander zu verhandeln hätten, wenn sie einander bei großen Weltkonferenzen begegnen.

Das ökumenische Engagement der Anglikanischen Gemeinschaft

Zur Lambethkonferenz 1978

VON GÜNTHER GASSMANN

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begannen mehrere große Kirchenfamilien damit, Strukturen der Beratung, wechselseitigen Stärkung und der Selbstdarstellung für ihre inzwischen weltweit gewordenen Gemeinschaften zu entwickeln. Als im September 1867 76 Bischöfe der anglikanischen Kirchen im Londoner Lambeth-Palast auf Einladung des dort residierenden Erzbischofs von Canterbury erstmalig zusammenkamen, hatte die anglikanische Kirchenfamilie das ihrer Struktur gemäße Instrument der Beratung und moralischen Autorität gefunden. Seitdem hat sich an der Struktur der Lambethkonferenzen nicht viel geändert. Sie bleiben Konferenzen aller anglikanischen Bischöfe. Seit 1968 werden auch einige

Berater und ökumenische Gäste eingeladen. Die Ergebnisse der zumeist dreiwöchigen oder längeren Beratungen in Sektionen und Arbeitsgruppen werden in beneidenswert knappen Resolutionen und Sektionsberichten zusammengefaßt. Die Resolutionen haben keine bindende Kraft für die Mitgliedskirchen der Gemeinschaft. Die bisherige Geschichte hat aber gezeigt, daß sie auf die Entwicklung des Denkens und Handelns der gesamten Anglikanischen Gemeinschaft einen deutlich erkennbaren und nachhaltigen Einfluß ausüben. Das Profil des modernen Anglikanismus wird weitgehend von den Lambethkonferenzen bestimmt.

Vom 22. Juli bis 13. August fand die 11. Lambethkonferenz auf dem Gelände der Universität von Kent in Canterbury statt. An ihr nahmen 407 Bischöfe aus den 25 autonomen Mitgliedskirchen der Anglikanischen Gemeinschaft (mit über 60 Millionen Mitgliedern) teil. Die Ergebnisse der Konferenz, die ihren Niederschlag in den Resolutionen und Sektionsberichten gefunden haben¹, können hier nicht zusammengefaßt und erläutert werden. Die Konferenz hat wichtige Aussagen zur Aufgabe und Funktion der Kirche in der heutigen Welt und zum Verständnis der Kirche und ihrer Ämter, vor allem des Bischofsamtes, gemacht, die eine eingehendere Darstellung und Beachtung verdienen. Sie sind auch ökumenisch bedeutsam. Ich muß mich im folgenden auf die im engeren Sinne ökumenisch wichtigen Ergebnisse und deren Kontext beschränken.

Ökumenische Perspektiven und Beziehungen zum ÖRK

Ein wesentliches Element aller bisherigen Lambethkonferenzen waren ihre Erwägungen und Resolutionen zu ökumenischen Fragen. Grundorientierungen anglikanischer Ökumenizität wurden hier ebenso entfaltet wie konkrete Schritte oder Pläne für die Beziehungen zu einzelnen Kirchen oder Kirchenfamilien. Die ökumenisch relevanten Aussagen der 11 Lambethkonferenzen spiegeln die Entwicklung der ökumenischen Bemühungen mit allen ihren Wandlungen wider. Sie halten aber auch durchgängig an einer Zielvorstellung und Voraussetzung anglikanischer Beteiligung am Ringen um die sichtbare Einheit fest, dem Lambeth-Quadrilateral von 1888. Diese Einheitscharta des Anglikanismus mit ihren vier Elementen — Schrift, altkirchliche Glaubensbekenntnisse, Sakramente (Taufe und Abendmahl) und historisches Bischofsamt —, deren Annahme bei einer Kircheneinigung mit anglikanischer Beteiligung unerläßlich ist, wurde von allen Lambethkonferenzen, auch 1978, neu bekräftigt. Das Quadrilateral ist ein Hinweis auf die aktive Zuwendung des Anglikanismus zur ökumenischen Bewegung von ihren ersten Anfängen an. Mit seiner Einbeziehung

des historischen Bischofsamtes stellt es gleichzeitig jedoch jenen Punkt heraus, an dem bisher viele ökumenische Gespräche und Verhandlungen mit anglikanischen Kirchen steckengeblieben sind.

Die Konferenz von 1978 hat sich, wie ihre Vorgängerin 1968, zu dem in Uppsala 1968 erstmalig angesprochenen und in Nairobi 1975 weiter entfaltenen Ziel einer konziliaren Gemeinschaft nachdrücklich bekannt (Resolution 28, 1.2). Sie betont die Notwendigkeit eines gemeinsamen Voranschreitens aller Kirchen auf dieses Ziel sichtbarer Einheit hin und scheint demgegenüber den bilateralen Gesprächen eine nachgeordnete Rolle zuweisen zu wollen (Res. 28,4). Dies steht in einer gewissen Spannung zu dem weitaus größeren Raum, den der Bericht den bilateralen Gesprächen im Vergleich zu seinen anderen ökumenischen Erwägungen widmet. Hilfreich für das gegenwärtige ökumenische Gespräch über Einheitsvorstellungen und Zwischenlösungen auf dem Wege zur vollen Einheit ist der Beschluß, in dem der Anglikanische Konsultativrat gebeten wird, die verschiedenen Begriffe für zwischenkirchliche Beziehungen (z.B. organische Einheit, konziliare Gemeinschaft, volle Gemeinschaft) zu klären, damit ein einheitlicher Sprachgebrauch ermöglicht wird (Res. 30, vgl. auch 106 f.).

Die Konferenz hat das 30jährige Bestehen des ÖRK zum Anlaß genommen, alle anglikanischen Kirchen dringend aufzufordern, ihre Bejahung und Unterstützung des ÖRK erneut zu bekräftigen. Dabei wird die Bedeutung des Rates als der umfassendsten Ausdrucksform der ökumenischen Bewegung und als wichtigstes Instrument weltweiter ökumenischer Zusammenarbeit und Diakonie unterstrichen (Res. 29). Der Bericht geht auch auf den Vorwurf westlicher Christen ein, der ÖRK sei in den letzten Jahren zu einseitig in radikale Positionen abgedriftet. Die offenkundige Gewichtsverlagerung oder Akzentverschiebung im ÖRK erklärt und bejaht der Bericht mit der zunehmenden Bedeutung der Kirchen aus der Dritten Welt im ÖRK und ihren Erwartungen an den ÖRK (104 f.). Während der Tagung in Canterbury wurde die Vergabe von Mitteln aus dem Sonderfonds des Programms zur Bekämpfung des Rassismus an die Patriotische Front von Zimbabwe bekannt und heftig diskutiert. Diese Nachricht hat ihre deutlichen Spuren in der angeführten Resolution über den ÖRK hinterlassen. Unter Verweis auf die Überlegungen und Feststellungen zu Krieg und Gewalt an anderer Stelle des Berichts wird der ÖRK zur Beachtung der dort entfaltenen Herausforderungen und Aufgaben aufgefordert: 1. unsere Verstrickung mit der Gewalt in ihren vielfältigen Formen zu überprüfen, und 2. der Frage, die die Lehre Jesu gegen alle Gewalt in menschlichen Beziehungen stellt, mit größtem Ernst nachzugehen (Res. 29, vgl. Res. 5,2,3.).

Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche

Seit der Oxford-Bewegung im vorigen Jahrhundert stehen für viele Anglikaner die Beziehungen zur römisch-katholischen und orthodoxen Kirche an der Spitze der Hierarchie ökumenischer Interessen und Hoffnungen. So bedurfte es auch in Canterbury 1978 erst einiger Anstrengungen, andere Kirchenfamilien mit ins Blickfeld zu rücken. Dabei ist zuzugestehen, daß gerade für die englischen Anglikaner, ähnlich wie bei den europäischen Lutheranern, die römisch-katholische Kirche der von der Geschichte zugewiesene Primärpartner ist. Entsprechend nehmen die Gespräche mit dieser Kirche eine Vorrangstellung ein.

Die von der Lambethkonferenz 1968 und dem Einheitssekretariat in Rom eingesetzte „Internationale Anglikanisch/Römisch-katholische Kommission“ (ARCIC) hat in der Zwischenzeit drei bedeutsame Konsensustexte über die Eucharistie (1971), Amt und Ordination (1973) und Autorität in der Kirche (1976) angenommen². Die Konferenz 1978 begrüßte die Ergebnisse der Arbeit von ARCIC und gab der Hoffnung Ausdruck, daß diese eine Grundlage für sakramentale Gemeinschaft abgeben, wenn die überarbeiteten Texte von den zuständigen Autoritäten beider Kirchen angenommen worden sind. Auch soll die Kommission angesichts der noch eingehenden Reaktionen weitere Erläuterungen zu den drei Konsensustexten erarbeiten. (Eine Aufgabe, mit der sich die Kommission gegenwärtig beschäftigt. Sie muß darüber hinaus noch offengebliebene Fragen zur Unfehlbarkeit weiter behandeln.) Auch sollen weitere Folgerungen aus den Konsensustexten für eine engere Gemeinschaft zwischen beiden Kirchen im Zusammenleben miteinander, für den Gottesdienst und die Mission erwogen werden (Res. 33). Der Sektionsbericht äußert sich etwas zurückhaltender, wenn er sagt: „Die meisten von uns stimmen den gemeinsamen Erklärungen voll zu, einige unter uns möchten sie jedoch lieber nur als eine Basis für weitere Gespräche betrachten . . . Unterschiede bedürfen der weiteren Erörterung zwischen und in unseren beiden Kirchen und durch die Internationale Kommission“ (107). Es ist keine Frage, daß die stärker evangelikal orientierten Gruppen im Anglikanismus große Schwierigkeiten haben, den Konsensustexten in ihrer vorliegenden Fassung zuzustimmen.

Die Konferenz nahm auch zum Abschlußbericht der „Internationalen Anglikanisch/Römisch-katholischen Kommission über die Theologie der Ehe und deren Bedeutung für die Mischehen“ positiv Stellung³. Diese Kommission hat von 1967 bis 1975 gearbeitet. Dennoch schließt die betreffende Resolution mit einem klaren kritischen Ton: „Wir erkennen an, daß

sich in einigen Gebieten eine verbesserte Situation als Ergebnis von ‚Matria monia Mixta‘ feststellen läßt. Die hinter der römisch-katholischen Position stehenden allgemeinen Prinzipien sind jedoch für Anglikaner unannehmbar. Gleichheit des Gewissens zwischen den Partnern in allen Aspekten ihrer Ehe (und besonders im Blick auf die Taufe und die religiöse Erziehung der Kinder) sollte sowohl um ihrer selbst willen als auch um verbesserter Beziehungen zwischen den Kirchen bejaht werden“ (Res. 34). In dieser kritischen Anmerkung kommen die sehr unterschiedlichen Erfahrungen innerhalb einer weltweiten Kirchengemeinschaft zum Ausdruck.

Beziehungen zur orthodoxen Kirche

Obwohl Anglikaner nicht in unmittelbarer Nachbarschaft mit orthodoxen Kirchen leben (abgesehen von orthodoxen Exilkirchen), wissen sich viele Anglikaner aufgrund ähnlicher Denkstrukturen und gemeinsamer Formen der Spiritualität eng mit der orthodoxen Tradition verbunden. Nach Gesprächen mit einzelnen orthodoxen Kirchen in der Vergangenheit wurde mit Billigung der Lambethkonferenz 1968 eine „Gemeinsame Anglikanisch-Orthodoxe Lehrkommission“ gebildet, die seit 1973 regelmäßig zusammenkommt. 1976 hat sie in Moskau eine gemeinsame Erklärung angenommen⁴. In ihr werden gemeinsame Aussagen über die Gotteserkenntnis, über Schrift und Tradition, die Autorität der Konzile, die Kirche als eucharistische Gemeinschaft, die Anrufung des Heiligen Geistes in der Eucharistie und über die Filioque-Klausel im Nicaenum gemacht. Zum letztgenannten Punkt nimmt die Lambethkonferenz 1978 eine Empfehlung der Moskauer Erklärung auf, indem sie alle Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft auffordert, die Herausnahme des Filioque aus dem Nicaenum ernsthaft zu erwägen. Im übrigen begrüßt sie die Moskauer Erklärung, fordert zur Weiterarbeit der Kommission an den fundamentalen Lehrfragen auf und wünscht die Bildung regionaler Dialoggruppen, die sich stärker auf die jeweiligen situationsbedingten Fragen konzentrieren können (Res. 35). Der Sektionsbericht fügt auch hier eine kritische Andeutung hinzu, indem er mahnt, die internen christlichen Themen der Gespräche in den viel umfassenderen Kontext der heutigen Welt hineinzustellen (108-110).

Es ist allerdings eine Frage, ob der ohnedies nicht einfache offizielle anglikanisch-orthodoxe Dialog in der bisherigen Weise und Zielsetzung weitergeführt werden wird. Unmittelbar vor der Lambethkonferenz hielt die Gemeinsame Anglikanisch-Orthodoxe Lehrkommission vom 13. bis 18.

Juli in Athen eine Sondersitzung ab. Auf ihr ging es vor allem um das Problem der Frauenordination. Offenkundig war dies ein letzter Versuch, die Anglikanische Gemeinschaft zu einer Zurücknahme der in einzelnen Gliedkirchen beschlossenen Ordination von Frauen zu bewegen. Die orthodoxen Mitglieder der Kommission erklärten mit Nachdruck, daß die Ordination von Frauen zum Priesteramt nicht einfach nur Recht und Ordnung der Kirche berühre, sondern die Grundlage des christlichen Glaubens, wie sie in den Ämtern der Kirche zum Ausdruck kommt. „Wenn die Anglikaner weiterhin Frauen zum Priesteramt ordinieren, wird dies eine entschieden negative Auswirkung auf die Frage der Anerkennung anglikanischer Ämter haben. ...Im Namen unseres gemeinsamen Herrn und Heilands Jesus Christus beschwören wir unsere anglikanischen Brüder, dieses Vorgehen nicht fortzusetzen, das bereits die Anglikanische Gemeinschaft spaltet und das sich als schrecklicher Rückschlag für all unsere Hoffnungen auf Einheit zwischen Anglikanismus und Orthodoxie erweisen wird. Es ist offenkundig, daß sich der Charakter des Dialogs, falls dieser weitergeführt wird, tiefgreifend verändern würde.“⁵ Da die Lambethkonferenz den Prozeß der Öffnung des geistlichen Amtes für Frauen nicht gestoppt hat und mit ihrer fehlenden legislativen Autorität auch nicht hätte stoppen können, bleibt abzuwarten, ob die orthodoxe Seite die angekündigten Folgerungen ziehen wird oder nicht.

Beziehungen zur lutherischen Kirche

Bereits die ersten Lambethkonferenzen haben sich mit den Beziehungen zu einzelnen lutherischen Kirchen, besonders in Skandinavien, beschäftigt. Das Weltluthertum ist jedoch erst mit dem von der Konferenz 1968 autorisierten offiziellen Dialog zwischen Lutherischem Weltbund und Anglikanischer Gemeinschaft 1970-1972 in den Blick gekommen. Da bisher mit keiner weiteren weltweiten Kirchenfamilie ein Gespräch aufgenommen worden ist, werden neben der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche nur noch die Beziehungen zu den lutherischen Kirchen im Bericht von 1978 besonders herausgestellt. Die Konferenz ermutigt anglikanische und lutherische Kirchen in ihrem Bereich, gemeinsam den Schlußbericht der internationalen anglikanisch-lutherischen Gespräche⁶ zu studieren, „unserer kirchlichen Anerkennung der lutherischen Kirche besondere Beachtung“ zu widmen und Mittel und Wege für die Ausweitung von Gastfreundschaft und gemeinsamer Mission zu suchen (Res. 31). Die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung als Kirchen, trotz der unterschiedlichen Amtsstrukturen und Amtsverständnisse, wurde von repräsentativer anglikanischer Seite

bisher noch nie so deutlich ausgesprochen. Daß die Konferenz 1978 einen so bemerkenswerten und positiven Akzent auf die anglikanisch-lutherischen Beziehungen legte, geht sicher auch auf den Einfluß von anglikanischen Bischöfen zurück, die aus Kirchen kommen, die in unmittelbarer Nachbarschaft mit lutherischen Kirchen leben. Der offizielle anglikanisch-lutherische Dialog wird gegenwärtig auf regionaler Ebene weitergeführt. Ein solches Gespräch findet bereits seit 1969 in den USA statt⁷. Eine offizielle Kommission auf europäischer Ebene wird 1979 ihre Arbeit aufnehmen. Gespräche in Tansania sind geplant.

Daß die Beziehungen zu anderen Kirchen nicht völlig unbeobachtet geblieben sind, beweist schließlich eine Resolution von mehr allgemeiner ökumenischer Ausrichtung, in der u. a. die Mitgliedskirchen der Anglikanischen Gemeinschaft ermutigt werden, das Streben nach voller Gemeinschaft (d. h. Abendmahlsgemeinschaft) und gegenseitiger Anerkennung der Ämter mit „anderen konfessionellen Weltbünden und den methodistischen und baptistischen Kirchen auf der Grundlage des Lambeth-Quadrilaterals und der Ratschäge des Anglikanischen Konsultativrats im internationalen und örtlichen Rahmen“ beharrlich und hoffnungsvoll weiterzuführen (Res. 28,3).

Ordination von Frauen

Die seit einigen Jahren in anglikanischen Kirchen intensiv und teilweise heftig geführten Diskussionen über die Ordination von Frauen werden regelmäßig und verständlicherweise von Warnungen vor möglichen ökumenischen Konsequenzen begleitet. Mit ihrer überkommenen dreigliedrigen Amtsstruktur erhoffen sich die Anglikaner eine gegenseitige Anerkennung der Ämter mit der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche. Diese könnte durch eine Zulassung von Frauen zum Pfarramt (und konsequenterweise dann wohl auch zum Bischofsamt) gefährdet oder vereitelt werden. Die oben angeführte orthodoxe Reaktion bestätigt solche Befürchtungen. Dennoch haben inzwischen die anglikanischen Kirchen in Hongkong, Kanada, in den USA und in Neuseeland Frauen zum Pfarramt zugelassen. Acht weitere Kirchen haben sich grundsätzlich für die Ordination von Frauen ausgesprochen.

Die mit Spannung erwartete Debatte in Canterbury 1978 hat, wie nicht anders erwartet werden konnte, zu einem Kompromiß geführt. In der Sache selbst wurden keine Entscheidungen gefällt. Die anglikanischen Kirchen wurden trotz unterschiedlicher Entscheidungen in der Frage der Frauenordination zur Bewahrung der Gemeinschaft untereinander aufgefordert und das Recht jeder Mitgliedskirche bestätigt, ihre eigenen Entscheidungen

in dieser Frage zu treffen (Res. 21,2-6). Gegenüber der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche wird erklärt, daß eine Vielfalt innerhalb der Einheit des Glaubens und Gottesdienstes Bestandteil des anglikanischen Erbes ist; daß die Ordinationen von Frauen als Ordinationen zum historischen Amt der Kirche, wie es die anglikanische Kirche empfangen hat, verstanden werden und daß man hofft, daß die Dialoge mit diesen anderen Kirchen dennoch weitergeführt werden können (Res. 21,7). Im Blick auf die mögliche Konsekration einer Frau zum Bischofsamt empfiehlt die Konferenz allerdings, daß ein solcher Schritt zuvor mit den Leitern der Gliedkirchen abgesprochen und nur bei überwältigender Unterstützung durch die betreffende Kirche und Diözese unternommen werden sollte (Res. 22).

Einheit und Struktur der Anglikanischen Gemeinschaft

Angesichts der tiefgreifenden Veränderungen, die sich heute in jeder weltweiten Kirchenfamilie vollziehen, liegt es nur nahe, daß eine Lambethkonferenz der gegebene Ort für eine Reflexion über die Gemeinschaft der anglikanischen Kirche und deren Grundlagen und Ausdrucksformen ist. Die Voraussetzungen für eine solche Reflexion sind nicht allzu günstig. Anglikanisches Selbstbewußtsein war schon immer faktisch stärker ausgeprägt als die Bereitschaft oder Fähigkeit, es theologisch auf den Begriff zu bringen. Abgesehen von den Lambethkonferenzen gab es bis 1968, als die Schaffung des Anglikanischen Konsultativrates (mit einem winzigen Büro in London) beschlossen wurde, keine organisatorische Ausdrucksform der Anglikanischen Gemeinschaft. Natürliche Vorgegebenheiten weltweiter anglikanischer Gemeinschaft, wie die englische Sprache (und Mentalität) und die Leitung vieler anglikanischer Kirchen durch Engländer, bestehen so nicht mehr. Das als Einheitsband immer wieder herausgestellte „Allgemeine Gebetbuch“ ist von den einzelnen Kirchen inzwischen revidiert worden.

Die Konferenz von 1978 betont nachdrücklich die Erfahrung gesamtanglikanischer Gemeinsamkeit, wie sie in Canterbury erneut gemacht wurde. Sie sieht in der gemeinsamen und zu bewahrenden Grundstruktur des Gottesdienstes, im Festhalten am apostolischen Glauben, in der Kollegialität der Bischöfe, in der gemeinsamen Beziehung zum Erzbischof von Canterbury als Mittelpunkt der Einheit wesentliche Elemente inneranglikanischer Einheit (Res. 23 und 24, vgl. auch 98-100). Offenbar wurde das Bedürfnis auch einer strukturellen Stärkung der Gemeinschaft deutlich empfunden. Nur einige der in diese Richtung gehenden Vorschläge können erwähnt werden. Der Fortführung und Erweiterung der „Partners in mis-

sion“-Konsultationen zwischen anglikanischen Kirchen aus verschiedenen Erdteilen wurden eingehende Erörterungen und Vorschläge gewidmet (Res. 15, vgl. 100f.). Die Aufgaben des Anglikanischen Konsultativrats wurden erweitert (Res. 12. 15. 16. 21, 5.25 und andere mehr, vgl. auch 102-104) und regelmäßige Beratungen der Leiter der 25 Mitgliedskirchen gefordert (Res. 11, vgl. 103). Auch eine Weiterführung der Lambethkonferenzen, die nach 1968 in Frage gestellt worden war, wurde mit dem Hinweis auf die kollegiale Verantwortung des gesamten Episkopats für den Glauben der Kirche bekräftigt. Dabei wird die Möglichkeit der Abhaltung einer der nächsten Konferenzen außerhalb Englands nicht ausgeschlossen (Res. 13). Schließlich gehört auch der wichtige Beschluß, eine Inter-Anglikanische Lehrkommission zu bilden (Res. 25), zu den Schritten, die auf eine Profilierung und Stärkung der Anglikanischen Gemeinschaft zielen.

Die bei vielen Kirchenfamilien zu beobachtende Entwicklung, daß mit einem zunehmenden ökumenischen Engagement gleichzeitig eine Stärkung der eigenen „konfessionellen“ Identität und Zusammengehörigkeit einhergeht, was nicht notwendigerweise einen Gegensatz implizieren muß, hat offensichtlich auch auf die Anglikanische Gemeinschaft übergegriffen. Dies ist um so bemerkenswerter, als gerade diese Kirche immer wieder eine besondere, eigene „konfessionelle Identität“ von sich gewiesen hat.

ANMERKUNGEN

- ¹ The Report of the Lambeth Conference 1978, London 1978.
- ² The Three Agreed Statements, London 1978. Die Texte von 1971 und 1973 sind abgedruckt in: Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanisch-katholischen Gespräch, hrsg. von G. Gaßmann, M. Lienhard und H. Meyer, Frankfurt 1975, 129-148.
- ³ Anglican-Roman Catholic Marriage, London 1975.
- ⁴ Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Agreed Statement, ed. by K. Ware and C. Davy, London 1977, 82-91.
- ⁵ Vervielfältigter Text, 4f.
- ⁶ Sog. „Pullach-Bericht“ 1972, abgedruckt in: Vom Dialog zur Gemeinschaft, a. a. O. 43-81.
- ⁷ Vgl. Vom Dialog zur Gemeinschaft, a. a. O. 82-111.

Erwachsenenbildung und Ökumene

VON KLAUS WÜRMELL

„Nach meinem Eindruck ist bisher viel zu wenig beachtet worden, welche wichtige Rolle die Erwachsenenbildung für den ökumenischen Gedanken in unseren Gemeinden spielen könnte. Möglicherweise entzieht sich aber auch manches meiner Kenntnis.“

Als der Autor dieses Berichtes vom Schriftleiter mit den obigen Sätzen gebeten wurde, dem Zusammenhang von Erwachsenenbildung und Ökumene nachzugehen, war er optimistisch. Aufgrund seiner Arbeitspraxis als Leiter eines Bildungszentrums der Evangelischen Kirche in Frankfurt meinte er, ohne Mühe theoretische Reflexionen und praktische Erfahrungen in bezug auf das Thema zusammentragen zu können. Bei näherem Hinsehen verflug der Optimismus. Einstellte sich Erstaunen. Erstaunen erstens darüber, daß der ökumenische Gedanke in den Veröffentlichungen zur evangelischen Erwachsenenbildung so gut wie keine Rolle spielt. Und Erstaunen zum zweiten darüber, daß z. B. die evangelisch-katholische Ökumene in der Bildungsarbeit längst nicht überall so weit entwickelt ist wie in Frankfurt.

Der folgende Bericht stellt demgemäß zunächst eine Art Bestandsaufnahme dar, wobei zur Verdeutlichung immer wieder auf die Frankfurter Erfahrungen des Autors Bezug genommen wird, und soll mit einigen Überlegungen zu künftigen Aufgaben und Entwicklungen abschließen.

Der ökumenische Gedanke in der Literatur zur evangelischen Erwachsenenbildung

In den letzten Jahren hat die Zahl der Veröffentlichungen zur Theorie und Praxis der Erwachsenenbildungsarbeit in evangelisch-kirchlicher Trägerschaft sehr zugenommen.¹

Untersucht man diese Veröffentlichungen daraufhin, ob und unter welchem Gesichtspunkt Ökumene in ihnen vorkommt, so findet man — mit einer Ausnahme — nur einige wenige relativ allgemeine Aussagen zu den globalen Herausforderungen, denen sich Bildung heute stellen muß, sowie Erwägungen zur „Entwicklungsbezogenen Bildungsarbeit“ (d. h. der Bildungsarbeit, die sich den Problemen von Entwicklung/Unterentwicklung zuwendet). Der spezifisch kirchlich-ökumenische Gedanke, einer Ökumene der Konfessionen, spielt weder in seiner weltweiten Bedeutung noch bezogen auf die Ökumene am Ort eine Rolle.

Die — wie gesagt — einzige Ausnahme ist Siegfried von Kortzfleischs frühes Memorandum (1969!) zur religiösen Erwachsenenbildung.²

Dort kommt der ökumenische Gedanke unter zwei Aspekten vor. Religiöse Erwachsenenbildung soll u.a. der Einübung in den *Dialog* mit Andersdenkenden dienen. „Sie rüstet die Christen dazu aus, den Religionen, Weltanschauungen und anderen Heilsangeboten angemessen zu begegnen, nämlich die Geister zu unterscheiden, ihre Ernsthaftigkeit zu prüfen und eine im christlichen Glauben gegründete Antwort zu finden“ (87f).

Wenn auch Erwachsenenbildung als „Apostolat der Laien“ hier stärker apologetisch und mehr gegenüber nichtchristlichen Religionen verstanden wird, ist mit dem Stichwort Dialog doch ein wesentliches ökumenisches Element benannt.

Der zweite Aspekt, unter dem Ökumene vorkommt, ist spezifischer: Religiöse Erwachsenenbildung soll das „*ökumenische Bewußtsein*“ fördern (88). Dabei geht es sowohl darum, daß „die notwendigen Informationen für Gespräche der christlichen Gruppen untereinander“ vermittelt werden, als auch, daß „die Angehörigen verschiedener Konfessionen . . . zum gemeinsamen Lernen und Lehren“ im Rahmen dieser Bildungsarbeit zusammenkommen. So dient die Erwachsenenbildung der „Einheit der Kirche“ (88f.).

Hier werden zwei auch heute noch keineswegs überholte Aufgaben einer Erwachsenenbildung im ökumenischen Kontext formuliert. Die konfessionskundliche Information, verbunden mit einer Klärung der eigenen konfessionellen und Glaubensidentität, wird zwar von manchen euphorischen Praktikern als nicht so wichtig erachtet, sie spielt jedoch überall da, wo es um konkrete Handlungs- und Lebensentscheidungen geht, eine wichtige Rolle: Im Ehe- und Erziehungsbereich, bei gesellschaftlichen Wertentscheidungen, in der Glaubenspraxis etc. Erst auf ihr aufbauend, kann es zu einem stabilen *gemeinsamen Lern- und Lehrprozeß* der Christen unterschiedlicher konfessioneller Zugehörigkeit kommen. Daß dieser heute gefordert ist und wie er im einzelnen aussehen kann, dazu soll später noch etwas ausgesagt werden. Hier genüge zunächst der Hinweis, daß — wie gezeigt — eine Problemanzeige zu unserem Thema wenigstens und nur in diesem Memorandum zu finden ist.

Der ökumenische Gedanke in der Praxis evangelischer Erwachsenenbildung

Nicht ganz so ergebnislos wie bei der Durchsicht einschlägiger Literatur ist die Mühe, den ökumenischen Gedanken in der Praxis der kirchlichen Bildungsarbeit mit Erwachsenen aufzuspüren.

Wir finden ihn hier in unterschiedlicher Gestalt, wenn auch — wie schon gesagt — eine zu optimistische Würdigung des Ergebnisses nicht angebracht ist.

In welcher Form findet man diesen Aspekt in der Bildungspraxis? Er stellt sich erstens dar in den *Inhalten und Themen* der Erwachsenenbildung; er ist zweitens zu finden in der *Veranstalter- und Trägerschaft* von Bildungsangeboten. Und drittens ist er in der *Kooperationsgemeinschaft der Bildungseinrichtungen* der Kirchen bei der Durchsetzung gemeinsamer Interessen im gesellschaftlichen Raum zu finden.

1. Am vielgestaltigsten stellt sich das Bild dar, wenn man auf „*Ökumene als Inhalt*“ von Bildungsveranstaltungen achtet. Hierher gehören a) die ausgesprochen *religiös-theologischen Ökumene-Themen* wie die folgenden:

- „Aus alt mach neu“ — Glaubensbekenntnis heute
- Konfessionen heute — Annäherung, Stillstand, Entfernung?
- Was ist der Tod?
- Was ist Kirche?
- Glaube konkret
- Wundererzählungen im Neuen Testament
- Berufungsgeschichten aus dem Neuen Testament
- Wie kann ich heute Christ sein?
- Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation

Weiter gehören hierzu b) die Themen, die sich mit der *weltweiten Verantwortung* der Christen befassen und die in den letzten Jahren besonders stark von den Weltkirchenkonferenzen, insbesondere Nairobi 1975, ange-regt worden sind:

- Grenzen des Wachstums und neuer Lebensstil
- Christen in Südafrika — gibt es noch einen gemeinsamen Weg?
- Die Dritte Welt und wir
- Ausländer — Inländer und die Christen
- Fasten für die Vierte Welt?
- Ökumenischer Treffpunkt, Gespräche mit Gästen aus der ökumenischen Bewegung und Kirchen in aller Welt
- Wo hat Jesus Christus Bürgerrecht? Ausländer und Einheimische in Frankfurt
- Azania — der Name für ein gerechtes Südafrika

Aber auch solch ein Thema dürfte hierhergehören:

- Das Verhältnis zwischen Polen und Deutschen; Seminar und Studienreise im Rahmen der Versöhnungsarbeit zwischen den Völkern.

Alle Veranstaltungen sind aus dem Frankfurter Verzeichnis „ZUSAMMENTREFFEN“, Heft 1 und 2/1978 entnommen. Es dürfte nicht schwerfallen, ähnliche Beispiele aus vielen anderen Teilen der Bundesrepublik zusammenzutragen.

2. In den meisten Fällen werden diese Veranstaltungen auch in *ökumenischer Trägerschaft* zweier Gemeinden oder Bildungseinrichtungen durchgeführt. Dabei zeigt sich, daß es bei solcher ökumenischer Kooperation zu meist um jahrelang gewachsene und bewährte Zusammenarbeit zwischen Gemeinden geht. Hier ist eine ökumenische Tradition an der Basis entstanden, die auch über Durststrecken und Probleme der Kooperation hinweg trägt. Eine gerade beendete Umfrage unter den Frankfurter Gemeinden³ hat ergeben, daß über die Hälfte von ihnen mehr oder weniger regelmäßig gemeinsame Aktivitäten mit ihren anderskonfessionellen Nachbargemeinden im Bildungsbereich entfalten. Weit mehr als 2/3 sehen dieses Feld als wichtiges und wünschenswertes Kooperationsfeld an. In der Umfrage wird zugleich deutlich, daß solche gemeinsamen Bildungsveranstaltungen meist in einem Zusammenhang auch mit anderen ökumenischen Kooperationen stehen (Gottesdienst, Feste, Spiele, diakonische Aktivitäten etc.).

Seltener zu finden ist die ökumenische Zusammenarbeit auf der Ebene von speziellen kirchlichen Bildungseinrichtungen. Der Verfasser verfügt über einen Überblick über die in der „Sektion regionaler Bildungszentren in der Deutschen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung“ zusammengefaßten Stadt- und Regionalakademien, die in den letzten Jahren in zunehmendem Maße entstanden sind. Im Bereich dieser Einrichtungen kann nur von wenigen berichtet werden, daß bei ihnen die ökumenische (d.h. hier evangelisch-katholische) Zusammenarbeit auch eine feste institutionelle Form angenommen hat. Zur Beschreibung dessen, was möglich ist, sei im folgenden kurz geschildert, wie sich diese Praxis etwa in Frankfurt gestaltet:

a) Sie findet ihren nach außen sichtbarsten Ausdruck in dem von der „Evang. Erwachsenenbildung Frankfurt“ und dem „Kath. Bildungswerk“ gemeinsam herausgegebenen *Verzeichnis der kirchlichen Bildungsveranstaltungen* in der Stadt Frankfurt. Titel dieser rund 450seitigen Broschüre, die in halbjährlichem Abstand erscheint, ist „ZUSAMMENTREFFEN“, ein schon — auch ökumenisch gemeinter — programmatischer Titel. Das gemeinsame Verzeichnis wurde im Sommer 1973 zum erstenmal der Öffentlichkeit vorgelegt und war nach Meinung der Herausgeber „eine nötige und sinnvolle Konsequenz“, „nachdem sich die Zusammenarbeit des Kath. Bildungswerks und der Evang. Erwachsenenbildung wie auch der ökume-

nischen Seminare verschiedener Gemeinden nun seit Jahren gut bewährt haben“ (Vorwort zu Heft 1). In diesem Vorwort wird aber auch bereits das Ökumene- und Erwachsenenbildungsverständnis der Herausgeber deutlich: „Dabei geht es uns nicht um ein Verwischen der konfessionellen Grenzen. Vielmehr soll gerade durch ein solches Heft der spezifische Beitrag der beiden Kirchen deutlich werden. Erwachsenenbildung lebt von der Pluralität der Ansichten und Meinungen, der Werte und Normen. In ihr spielt der Dialog eine vorrangige Rolle.“

b) Wie schon im Vorwort angedeutet, gründet das gemeinsame Verzeichnis, an dem die Freikirchen nur punktuell beteiligt sind, in der gemeinsamen Arbeitspraxis der kirchlichen Bildungseinrichtungen. Diese findet ihren Ausdruck in verschiedenen *Kooperationsprogrammen der Mitarbeiteraus- und Fortbildung* und in der Wahrnehmung bestimmter gesamtstädtischer Bildungsaufgaben. Bei der Mitarbeiterbildung gibt es Erfahrungen in der Fortbildung von Erziehern/Erzieherinnen aus den Kindergärten im Hinblick auf Elternarbeit/Elternbildung. Die jahrelange Zusammenarbeit hat zu einem verstärkten Erfahrungsaustausch und zur Verbesserung der nachbarschaftlichen Beziehung der evangelischen und katholischen (und auch der kommunalen) Kindertagesstätten in verschiedenen Frankfurter Stadtteilen beigetragen. Ein zweites wichtiges Projekt war und ist die gemeinsame Trägerschaft des von der Ev. Arbeitsstelle Fernstudium für kirchliche Dienste in Hannover entwickelten und bundesweit durchgeführten Fernkursprogramms für Mitarbeiter der Erwachsenenbildung. Ohne Parallele in den Kirchen der EKD wurde der 1 1/2jährige Grundkurs und werden die ebenso langen Aufbaukurse für Familien- und für Altenbildung sowie für Politische Bildung im Frankfurter Raum zum Teil gemeinsam angeboten und durchgeführt. Durch eine positive Entscheidung des Limburger Ordinariats wurde für die katholischen Teilnehmer eine Anerkennung der Kurse und der Abschlüsse ermöglicht. Trotz verschiedener Bemühungen konnte jedoch eine grundsätzliche Kooperationsvereinbarung zwischen der EKD-Stelle und dem für den katholischen Raum wichtigen Würzburger Fernkurs nicht beschlossen werden.

Neben diesen Bereichen gibt es in Frankfurt gemeinsame Mitarbeiterfortbildung im Zusammenhang mit gewissen gesamtstädtischen Entwicklungen: Die Veränderungen in der Stadt-Umwelt, die sich in der Ausweitung von Sanierungsgebieten, in der Verkehrsplanung, in der Stadtentwicklung zeigen, wirkt sich auf die gemeindliche Praxis als Herausforderung stark aus. Hier sehen die kirchlichen Bildungseinrichtungen es als eine wichtige Aufgabe an, den betroffenen Gemeinden und ihren Mitarbeitern

durch Information, Beratung und gemeinsame Fortbildung Hilfestellung bei der Entwicklung gemeindlicher Aktivitäten zu geben. Tagungen zu konkreten Problemen (etwa zur Stadtautobahn) sowie ökumenische Projektgruppen sind die Arbeitsformen, in denen diese evang.-kath. Kooperation geschieht.

Schließlich ist von einem weiteren Projekt zu reden, das auf Initiative des Stadtparlaments entwickelt worden ist. Es handelt sich um ein gemeinsam mit der kommunalen Volkshochschule geplantes Angebot der *Arbeit mit Eltern von neueingeschulten Kindern* in verschiedenen Frankfurter Grundschulen. Auf der Basis vorausgegangener ökumenischer Bildungsarbeit mit Klassen- und Schulelternbeiräten und Lehrern in diesen Schulen (sogenannte „Schneckenhaus-Seminare“)⁴ wurden diese als Mitarbeiter für diese Elterngruppen der Neueingeschulten gewonnen, gemeinsam ausgebildet und fachlich begleitet. Das große Interesse der Eltern an solchen Angeboten und die weitaus größere Teilnehmerschaft an den kirchlichen (ökumenischen) Gruppen im Gegensatz zu den Volkshochschulgruppen zeigt, auf welches Vertrauenskapital die Kirchen in der Öffentlichkeit rechnen können und wie wichtig für die Eltern an der Schwellensituation Einschulung solche Hilfestellung durch Bildungsangebote ist.

c) Als letztes findet die ökumenische Zusammenarbeit der Bildungseinrichtungen dann folgerichtig ihren Ausdruck in *gemeinsamen* Planungsab-sprachen und *Mitarbeiterbesprechungen*. Sie geben den nötigen Kontinuitäts- und Kommunikations-hintergrund für die praktischen Projekte, sie ermöglichen die Klärung von Konzeptionen und die Regelung von Konflikten, die in solcher Kooperation unvermeidlich sind. Dadurch, daß hier auch über konzeptionelle Unterschiede gesprochen werden kann und die verschiedenen weltanschaulichen und politischen Einschätzungen im Gespräch sichtbar werden, geht es in diesen „Ökumenischen Teams“ zugleich um einen Prozeß des gegenseitigen Lernens und Verstehens.

Die Frankfurter Erfahrungen im Hinblick auf die *gemeindliche* Kooperation bei Veranstaltungen könnten — wie gesagt — ohne Mühe durch ähnliche Beispiele aus vielen Teilen der Bundesrepublik Deutschland ergänzt werden. Die Besonderheit der Frankfurter Situation liegt ohne Zweifel in der hier auch schon weit gediehenen *institutionellen* Zusammenarbeit der kirchlichen Bildungseinrichtungen. (In diesem Zusammenhang soll jedoch nicht vergessen werden, daß es ähnliche Kooperationen schon seit langem auf der Ebene verschiedener Evangelischer und Katholischer Akademien gibt. Sie sollen hier außer acht gelassen werden, da der spezielle Bil-

dungsansatz der Akademien („Bildungsarbeit am dritten Ort“) einer gesonderten Betrachtung bedarf.)

3) Als dritte Ebene der ökumenischen Kooperation war die der *gemeinsamen Durchsetzung von Interessen* im gesellschaftlichen Raum genannt worden. Evangelische und katholische Bildungsarbeit verstehen sich als Teile eines pluralen und kooperativen Weiterbildungssystems, dem außer ihnen die kommunalen Volkshochschulen sowie die Bildungseinrichtungen der großen gesellschaftlichen Gruppen gleichberechtigt angehören (z.B. Gewerkschaften, Arbeitgeber und Wirtschaft, Landvolk etc.). Ein solches plurales Konzept entspricht den gegenwärtigen bildungspolitischen Grundsatzentscheidungen in der Bundesrepublik Deutschland und den Erfordernissen einer erwachsenengerechten, d.h. den vielfältigen Bildungsbedürfnissen der Erwachsenen entsprechenden Weiterbildung. Es ist jedoch nicht unumstritten. Immer wieder wird von verschiedenen Gruppen der Versuch gemacht, die stärker staatlich-kommunal organisierte Bildungsarbeit, wie sie sich in den Volkshochschulen darstellt, zu privilegieren oder gar zu monopolisieren. Hier stehen die Kirchen mit ihren Bildungseinrichtungen in einer gemeinsamen Abwehrfront. Hinzu kommt, daß sie mit ihrer stärker personen- und sozialbezogenen Bildungsarbeit, die weniger Spezialqualifikationen zum Ziel hat und mehr von einem ganzheitlichen Menschenbild ausgeht, eine konzeptionelle Basis haben, die durchzusetzen und abzuschern gemeinsame Aufgabe ist.

Das soeben Gesagte braucht und darf nicht nur auf den deutschen Raum begrenzt zu werden. Auch auf europäischer Ebene gibt es solche bewährte Zusammenarbeit, etwa in der sogenannten „Ökumenischen Vereinigung der Laieninstitute“ (dem ehemaligen europäischen Leiterkreis der Akademien), in der sich Akademien und Bildungszentren der verschiedenen westlichen europäischen Länder zusammengeschlossen haben, und in der Kooperation zwischen der Evang. Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Europa (EAEE) und der Fédération européenne pour l'éducation catholique des adultes (FEECA). In verschiedenen gemeinsamen Projekten und Kommissionen wird diese Zusammenarbeit deutlich. So nahmen Vertreter der EAEE an Kommissionen der FEECA („Ehe und Familie“, „Soziale Bildung“ und „Glaube und Welt“) sowie an einer gemeinsamen Kommission „Ausbildung der Erwachsenenbildner“ teil. Als weiterer Beleg für die o.g. gemeinsame Zielsetzung sei hier noch die von der Ökumenischen Vereinigung, der FEECA und der EAEE gemeinsam veranstalteten Tagung 1976 in St. Wolfgang/Österreich genannt: „Das Menschenbild in der Erwachsenenbildung“.

Künftige Aufgaben und Möglichkeiten

In dem vorausgehenden Abschnitt wurde deutlich, daß es bereits eine Fülle von Möglichkeiten und Erfahrungen der (evangelisch-katholischen) Ökumene in der Erwachsenenbildungsarbeit gibt. Zum Abschluß sollten jetzt noch drei stärker perspektivische Überlegungen angestellt werden. Sie können aus Platzgründen nur in Thesenform entwickelt werden.

1. Die evangelisch-katholische Zusammenarbeit in der Bildungspraxis hat ihren Stellenwert im Zusammenhang des gemeinsamen „Lehr- und Lernprozesses“ der Christen, von dem S. v. Kortzfleisch in seinem Memorandum gesprochen hat und der heute angesichts der weltweiten Verantwortung der Christenheit gefordert ist. Sie muß deshalb ausgebaut werden. So sollte immer aufs neue geprüft werden, welche gemeinsamen Situationen und Erfordernisse (in Familie, Erziehung, Schule, Umwelt und Gesellschaft) Ausgangspunkt und Ansatz für ökumenische Bildungsveranstaltungen sein könnten. Hierbei dürfen die Freikirchen nicht am Rande bleiben.

So müßten mehr als bisher Versuche zu einer Kooperation der Mitarbeiter (in Aus- und Fortbildung) gemacht werden, um diesen gemeinsamen Lernprozeß einzuüben und um ein öffentliches Bewußtsein von der Grenzen-sprengenden Aufgabe zu übermitteln. Und schließlich sollten in der Wahrnehmung der Mitverantwortung für die säkularen öffentlichen Bildungssysteme die kirchlichen Bildungseinrichtungen und Organisationen die Chancen, gemeinsame Zielvorstellung in unser Bildungssystem einzubringen, mehr als bisher nutzen. Ansätze dazu sind in verschiedenen Bereichen und auf verschiedenen Ebenen vorhanden. Sie machen Mut, weitere Schritte in dieser Richtung zu tun.

2. Die „weltweite gemeinsame ökumenische Bildungsverantwortung“, auf die die Weltkirchenkonferenz in Nairobi 1975 aufmerksam gemacht hat, bedarf bei den Trägern und Mitarbeitern kirchlicher Erwachsenenbildung noch vieler intensiver gemeinsamer Reflexion. Karl Ernst Nipkow hat für den größeren religionspädagogischen Zusammenhang verschiedene Überlegungen zur Übertragung angestellt.⁵

Sie bedürfen dringend der Konkretion für das spezifische Feld der Erwachsenenbildung. Dabei kann an zwei andere Theoretiker der Bildungsarbeit angeknüpft werden, die auf die evangelische Erwachsenenbildung — und auf die Ergebnisse von Nairobi — besonders befruchtend eingewirkt haben: Ernst Lange und Paulo Freire.⁶

Die Themen, um die es in Nairobi gegangen ist und die der gemeinsamen Bearbeitung bedürfen, sind (nach Nipkow, Erziehung..., 93):

„Christusbekenntnis heute, Evangelisation, Einheit der Kirche, Suche nach

Gemeinschaft in Auseinandersetzung und im Dialog mit Menschen anderer Religionen, Kulturen und Ideologien, Kampf um gerechte soziale Strukturen, Rassismus und Sexismus, Zweideutigkeit der Macht und der modernen Technologie, Qualität des Lebens.“

3. Schließlich darf der Beitrag der Erwachsenenbildung zur Entwicklung eines ökumenischen Bewußtseins in den Gemeinden nicht nur kognitiv geschehen. Wenn oben von einem ganzheitlichen Menschenbild gesprochen worden ist, dem sich die kirchliche Erwachsenenbildung verpflichtet weiß, so korrespondiert diesem ein Lernverständnis, das ebenfalls ganzheitlich ist. Es schließt kognitives, emotionales und soziales Lernen mit ein. D.h.: in der kirchlichen Bildungsarbeit werden vielfältige Möglichkeiten von Erfahrungen machen und gemeinsam bearbeiten, von Informieren, Reflektieren und Experimentieren miteinander verbunden. Dem entsprechen die verschiedenen Möglichkeiten der gemeindlichen Arbeit, die Bestandteile eines umfassenden Bildungsprozesses sein können und als solche zusammen und aufeinanderbezogen gesehen werden sollten: Gemeindliche Aktionsgruppen (Dritte-Welt-Gruppen, Gastarbeiterinitiativen o.ä.), Gottesdienste, Sammlungen und Bazare, Feste und Feiern und schließlich die Bildungsveranstaltungen im engeren Sinn, also Seminare, Arbeits- und Diskussionsgruppen, Studienzirkel und Studienreisen.

Je mehr sie schon ökumenisch gestaltet sind, um so mehr werden unsere Gemeinden und Kirchen — wie es in Nairobi formuliert worden ist⁷ — für die Gesellschaft, zu der sie gehören, „zu einem Zeichen der Hoffnung werden und die weltumspannende Gemeinschaft widerspiegeln, zu der wir alle gehören“.

ANMERKUNGEN

- ¹ Aus der größeren Zahl von Aufsätzen und Monographien seien hier nur einige genannt: Friedrich Ziegel (Hrsg.), Chancen des Lernens, München 1972, darin u.a. Ernst Lange, Sprachschule für die Freiheit, und Siegfried von Kortzfleisch, Religiöse Erwachsenenbildung; Wolfgang Deresch, Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung, Hamburg 1973; Hans Peter Anderle, Gottfried Buttler, Gerd Rosenberger, Klaus Würmell (Hrsg.), Rahmenkonzeption evangelischer Erwachsenenbildung, Darmstadt 1974; Evang. Arbeitsstelle Fernstudium für kirchliche Dienste, Fernstudium für Mitarbeiter in der Erwachsenenbildung, Lehrgang A, Hannover 1975 ff.; Hans-Gernot Jung (Hrsg.), Gemeinden im Bildungsprozeß, München 1977; Jürgen Lott (Hrsg.), Kirchliche Erwachsenenarbeit, Stuttgart 1977; Studienstelle und Generalsekretariat der Deutschen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung, Die Erwachsenenbildung als evangelische Aufgabe, Karlsruhe 1978.
- ² Abgedruckt in Friedrich Ziegel, s.o. 82 ff, ursprünglich veröffentlicht als „Impulse“ Nr. 3 der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart.
- ³ Umfrage „Ökumene in den Gemeinden“, noch nicht ausgewertete Befragung des Evang. Regionalverbandes und des Kath. Bezirksamtes Frankfurt, 1978.

- 4 Information bei der Evang. Erwachsenenbildung Frankfurt, Eschersheimer Landstr. 565, 6 Frankfurt 50.
- 5 Karl Ernst Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik, Bd.1 u. 2, Gütersloh 1975; ders., Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft, in: Ökumenische Orientierung Nairobi 1975, Frankfurt 1976, 93 f.; Berichte und Empfehlungen der Sektion IV, Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft, der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt 1976, 58 ff.
- 6 Paulo Freire, Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart 1971; Ernst Lange, Sprachschule für die Freiheit, in: Friedrich Ziegel, Chancen des Lernens, s.o.; ders., Leben im Wandel, Gelnhausen 1971.
- 7 Berichte und Empfehlungen..., a.a.O. 66.

Memorandum

zum Verhältnis der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)
zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK)
— unter besonderer Berücksichtigung des Programms zur
Bekämpfung des Rassismus und seines Sonderfonds —
(beschlossen vom Rat der EKD am 6. November 1978)

1. Die EKD in der Gemeinschaft der Kirchen

„Die EKD ist mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen überzeugt, daß die Einheit der Kirche Jesu Christi vorgegeben ist und nicht erst durch uns geschaffen wird. Die Gemeinschaft der Kirchen muß jedoch immer neu gewonnen und neu verwirklicht werden. Nicht eine konfliktfreie, sondern eine durch Gott versöhnte Gemeinschaft ist das Ziel.“

Diese in der Stellungnahme des Rates der EKD vom 31. August 1974 ausgesprochene Überzeugung behält Gültigkeit. In der Begegnung mit anderen Kirchen und Christen haben wir die Vielfältigkeit der Gaben Gottes erfahren. Die gemeinsame Arbeit im missionarischen und diakonischen Bereich hat uns reicher gemacht. Für die gemeinsame Suche der Kirchen nach der vorgegebenen Einheit ist der Ökumenische Rat den Kirchen ein hervorragendes Instrument.

Die Zahl der Mitgliedskirchen des ÖRK hat sich in den 30 Jahren seit seiner Gründung verdoppelt. Namentlich die afrikanischen und asiatischen Kirchen haben neue Fragestellungen und Erwartungen in die Gemeinschaft eingebracht. So begegnen wir heute in einer universal gewordenen Gemeinschaft der Kirchen Erfahrungen des Glaubens und theologischen Argumentationswegen, die anders sind als die uns vertrauten. Wir treffen auf Beurteilungen der Aufgabe der Kirche, die in unserem Denken bisher keinen Raum hatten. Oft werden dabei unsere eigenen Denkwege und der Stil unseres persönlichen und kirchlichen Lebens in Frage gestellt.

Wer die in Christus vorgegebene Gemeinschaft verwirklichen und auf das Ziel gelebter Versöhnung und vertiefter Einheit zugehen will, muß auch Konflikten und Spannungen standhalten. Sie nötigen uns zur Prüfung der Frage nach dem, worin wir eins sind, nach dem Maß der Veränderung, das die Gemeinschaft mit den anderen Kirchen von uns fordert, und nach der Grundgestalt des Glaubens, ohne die diese in Christus verwurzelte Gemeinschaft ihre Mitte verlieren und das Ziel ihrer Berufung verfehlen würde. Dies fordert Geduld und Verständnis für die Lage und die Überzeugung der anderen. Aber es verpflichtet auch dazu, das eigene theologische Urteil und die Gesichtspunkte kirchlicher Verantwortung in der eigenen Situation in das ökumenische Gespräch einzubringen, gerade da, wo sie sich von anderen unterscheiden.

In unserer Kirche fordern heute manche, die EKD solle um der Vergabepraxis des Sonderfonds willen oder wegen der dadurch nahegelegten Vermutung bestimmter politischer Tendenzen aus dem Ökumenischen Rat austreten oder ihre Mitgliedschaft suspendieren. Damit aber würden wir die Früchte dreißigjähriger gemeinsa-

mer Arbeit in der Suche nach Einheit, im missionarischen Zeugnis und in der geistlichen Erneuerung von uns aus gefährden. Müssen wir uns nicht fragen, welche Rückwirkungen dies auf uns selbst haben würde und welches unsere ökumenische Alternative wäre? Denn daß die ökumenische Dimension zur Existenz der Kirche wie zur Glaubensgestalt unseres Christseins gehört, kann nicht mehr übersehen werden. Auch werden wir nicht vergessen dürfen, daß es diese anderen Kirchen waren, die uns in ihre Gemeinschaft aufnahmen und darin trugen, als wir in die Schuld unseres Volkes verstrickt waren und die meisten uns verurteilten. Wir sind überzeugt, daß wir eine solche Gemeinschaft nicht verlassen dürfen, wenn sie durch weltgeschichtliche Prozesse, an deren Entstehen wir nicht unbeteiligt sind und die uns vor Aufgaben stellen, die nur gemeinsam zu meistern sind, in eine Krise ihrer Entwicklung geraten ist. Wir meinen vielmehr, daß uns die damals erfahrene Kraft der Versöhnung in einer solchen Situation langmütiger und tragfähiger macht.

Wenn wir einzelnen Entscheidungen oder bestimmten Tendenzen der ÖRK-Beschlußgremien nicht zustimmen können, so kann die hier entstehende Spannung auch um unserer selbst willen nicht dadurch gelöst werden, daß wir die Gemeinschaft mit den anderen Kirchen verlassen. Nicht in der Trennung, sondern im gemeinsamen Ringen um Lösungen, die für alle, auch für uns tragbar sind, liegt der gebotene Weg, auf dem die Kirchen einander und der Welt gegenüber die Hoffnung bezeugen, die in ihnen ist.

2. Ansatzpunkte der Kritik

Wenn wir für das Ringen um einen weiteren gemeinsamen Weg eintreten, den wir in theologischer Verantwortung mittragen können, so müssen wir die kritischen Stimmen gegenüber dem Weg des Ökumenischen Rates ernsthaft prüfen, die den Auftrag der Kirche gefährdet sehen.

Diese Kritik setzt in unseren Kirchen gegenwärtig an bei der Vergabe von Geldern aus dem Sonderfonds des ÖRK an bewaffnete Befreiungsbewegungen, zuletzt an die Patriotische Front Zimbabwe/Rhodesien und — wenigstens teilweise auch — an die SWAPO. Die Art des politischen Engagements der Kirchen hat zu einer Polarisierung geführt, die immer stärker die Gemeinschaft der Kirchen untereinander und innerhalb unserer eigenen Kirche gefährdet. Dies um so mehr, seitdem das Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) über die Bekämpfung des weißen Rassismus hinaus nun auch parteipolitische Optionen getroffen hat. Viele sehen in der darin ausgedrückten Politik des ÖRK eine Bestätigung ihrer Befürchtungen, daß der Ökumenische Rat das Gewicht seiner Aktivitäten ganz überwiegend in den politisch-sozialen Bereich verlagert habe. Ihre Sorge ist, daß er darüber zunehmend den in seiner Verfassung festgelegten Auftrag verläßt, das gemeinsame Zeugnis der Kirchen zu erleichtern und sie in ihrer weltweiten missionarischen, evangelistischen und diakonischen Aufgabe zu unterstützen. Sie sehen ihn auf dem Wege der Politisierung und Verweltlichung.

Wir sind uns dessen bewußt, daß man auf diese Weise der Gesamtarbeit des ÖRK, an der die EKD mit ihren Gliedkirchen und Werken in hohem Maße beteiligt ist, nicht gerecht wird. Auch läßt sich nicht verkennen, daß die Kritik teilweise auf Prämissen beruht, über die auch bei uns selbst keine volle Klarheit und Einigkeit besteht. Z. B. wird man berücksichtigen müssen, daß sich auch der ÖRK nicht mit Befreiungsbewegungen hat identifizieren wollen. Vielmehr ging es auch ihm in erster

Linie um eine christlich gebotene Solidarität mit den Nöten dieser Welt (vgl. Ziffer 10 der Denkschrift über Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen). Wir sind uns bewußt, daß falsche Identifizierung und gebotene Solidarität unter den Bedingungen vielschichtiger Situationen nicht leicht auseinanderzuhalten sind. Das führt zu Verwirrungen in Gemeinden und Öffentlichkeit. Wir haben mit wachsender Sorge beobachtet, daß für immer breitere Kreise in unseren Kirchen der ÖRK fast ausschließlich noch als Träger des PCR und Hilfsorganisation der Befreiungsbewegungen gilt. Wir haben zunehmend den Eindruck, daß die Kirchen nach außen ins Zwielficht geraten und nach innen ihre Gemeinschaft und ihre gemeinsamen Aufgaben gefährden, wenn ihre Handlungen im gesellschaftlichen Bereich mit parteipolitischen Optionen verbunden sind. Es geht nicht an, daß die gleichen Maßnahmen einerseits als Erfüllung rein humanitärer, also diakonischer Aufgaben gedeutet, andererseits aber als klare politische Parteinahme propagiert und verstanden werden. Wenn die EKD deshalb für eine Überprüfung der Kriterien für die kirchliche Beteiligung an politischen Prozessen eintritt, dann geschieht dies aus der Sorge heraus, daß die gebotene Solidarität mit denen, die dem herrschenden System widersprechen, in politisches Parteilängertum umschlagen könnte oder zumindest derart mißverstanden wird.

Alle Handlungen, Verhaltensweisen und Entscheidungen der Kirchen haben auch politische Relevanz. Umgekehrt bleiben die Kirchen selbst nicht unbeeinflußt von politischen Prozessen. Denn ihre Glieder gehören der gesellschaftlichen Ordnung an, in der die Kirche existiert. Weil dies so ist, müssen die Kirchen die politischen Zusammenhänge, Ziele und Folgen ihres Tuns sorgfältig prüfen. Dabei gilt der Satz „Was nicht aus dem Glauben geschieht, ist Sünde“ (Röm 14,23). Er verwehrt der Kirche, den Namen ihres Herrn, den sie trägt, in Anspruch zu nehmen, um sich selbst zu behaupten oder selbstgewählte Ziele durchzusetzen.

Die Kirche soll entsprechend ihrer Berufung zur Nachfolge ihres Herrn Zeichen der Zukunft und der Hoffnung auch in der politischen Wirklichkeit sein. Das ist Gottes Gnade und Gabe, über die er frei verfügt. Es kann geschehen, wo wir in Treue und Gehorsam tun, wozu uns Glaube und Liebe des Christus — oft unter Schmerzen — nötigen. Aber die Kirche sollte sich hüten, selbst Zeichen setzen oder sich zum Zeichen machen zu wollen. Sie könnte dabei leicht auf die Bahn der falschen Propheten geraten.

Solche Überlegungen dürfen gewiß nicht zur Entschuldigung für Untätigkeit oder mangelnden Mut werden. Ebenso wenig dürfen sie den Unwillen zu eigener Entscheidung oder Veränderung verbrämen. Sie sollten Anstoß sein, gemeinsam über die besondere Art kirchlicher Betroffenheit und Anteilnahme in politischen Entwicklungen und Auseinandersetzungen kritisch nachzudenken. Wir sind uns bewußt, daß dabei Zusammenhang und Abhängigkeit von Maßnahmen im eigenen Lande und in anderen Ländern ebenso sorgfältig zu beobachten sein werden wie die möglichen Differenzen zwischen theologischem Ansatz und praktischem Verhalten, zwischen Erkenntnis und Wagnis auch bei uns selbst. Dabei kann nicht der — ohnehin nur scheinbare — Verzicht auf politische Einwirkungen der Maßstab sein; er stützt meist das herrschende System und bleibt diesem Mahnung und Warnung schuldig. Das hat der Rat der EKD in seiner Stuttgarter Erklärung von 1945 ausgesprochen. Die Kirche selbst ist zwar zum Dienst in der Welt, auch in der politischen

Welt, berufen; aber das Ziel ihrer Berufung ist das Zeugnis von Jesus Christus. Weil sie „in der Welt, aber nicht von der Welt“ ist, wird sie sich mit politischen Gruppen niemals voll identifizieren können. Sie wird die politischen Entwicklungen und die Zielsetzungen prüfen und begleiten, sie wird um der Menschen und um der Gerechtigkeit willen um besseres Verstehen und um die Ermöglichung einer gerechteren Zukunft ringen. Sie wird dabei für die Menschen auf allen Seiten da sein und offen sein müssen, aber sie wird sich in keinem Fall zum Werkzeug politischer Gruppeninteressen machen lassen dürfen.

3. Programm zur Bekämpfung des Rassismus

Die EKD hat dem Programm zur Bekämpfung des Rassismus, das 1968 von der Vollversammlung in Uppsala angeregt, 1969 vom Zentralausschuß zunächst auf fünf Jahre festgelegt und 1974 zum ständigen Programm erklärt wurde, zugestimmt. Sie teilt nach wie vor die Überzeugung, daß Rassismus als Herrschaftsideologie oder als Mittel zur Aufrechterhaltung wirtschaftlicher Vormacht Sünde ist, weil er die Würde und das Recht des Menschen verletzt. Wir stimmen darin überein, daß aus solchen Aussagen und Einsichten Folgerungen gezogen werden müssen und daß uns das Schicksal der Opfer des Rassismus keine Ruhe lassen darf. In unseren Kirchen ist auf verschiedene Weise und in verschiedenen Ebenen, z. B. in Gemeinden, Arbeitsgruppen, Akademien und Gesprächen manches geschehen, um „Strategien zur Bekämpfung rassistischer Ungerechtigkeit“ zu erarbeiten und „politische Aktionen zwecks Herstellung der Gerechtigkeit unter den Rassen“ zu fördern. Wir haben nicht nur darüber nachgedacht, „wie die Kirchen die Rechte der Opfer des Rassismus verteidigen und wie sie ihnen helfen können“, sondern haben dazu auch durch Gemeinden, Gliedkirchen, diakonische Werke und Entwicklungsdienste unseren Beitrag geleistet. Wir sind uns freilich dessen bewußt, daß wir noch längst nicht das Ziel erreicht haben, welches mit dem Programm angestrebt wird, und daß wahrscheinlich auch noch mehr hätte geschehen können.

Der Rat der EKD hatte allerdings schon mit seiner Stellungnahme vom 12. Juli 1974 darauf hingewiesen, daß dieses Programm „um so mehr überzeugend und von den Gemeinden aufgenommen werden (würde), je deutlicher darin zum Ausdruck kommt, daß der Rassismus viele Gesichter hat und überall zu Hause ist“. Er hatte davor gewarnt, das Programm „mit einer einseitigen Beurteilung der weltpolitischen Lage zu verknüpfen“ und die Kirchen und Gemeinden „für theologische Begründungen politischer Verantwortung in Anspruch“ zu nehmen, „die sie nicht teilen können“. Er hatte darum gebeten, auch denen, die in politischer Hinsicht eine differenziertere Auffassung vertreten, den Zugang zu diesem ökumenischen Programm offenzuhalten. Dabei konnte es niemals fraglich sein, daß das PCR im Unterschied zu anderen Programmen des ÖRK in besonderem Maße auf die Veränderung politisch-wirtschaftlicher Verhältnisse zielt, weil dies schon in seiner Konzeption von 1969 festliegt (Abschnitt B, 5). Dabei gingen wir immer davon aus, daß zur Überwindung des Rassismus eine Vielfalt von Strategien notwendig und denkbar sei.

4. Die besondere Problematik des Sonderfonds

Der Sonderfonds ist von Anfang an Bestandteil des im August 1969 vom Zentralausschuß des ÖRK in Canterbury beschlossenen Programms zur Bekämpfung des Rassismus gewesen. Er wird in dem damaligen Beschluß nach den Aufgaben des

Programms und den Bestimmungen über den Mitgliederstab im Rahmen der Finanzbestimmungen erwähnt, und zwar nach dem Voranschlag der Verwaltungskosten und der Beschreibung der Projekte und ihrer Finanzierung. Die Mitgliedskirchen wurden damals gebeten, mindestens 300.000 \$ zusätzlich zu dem aus Rücklagen entnommenen Betrag von 200.000 \$ für diesen Sonderfonds aufzubringen. Der Sonderfonds war von Anfang an nicht unumstritten. Die Kommission des Programms, die den Fonds mitverwaltet, hat dem Zentralausschuß 1977 eine genaue Übersicht aller von Kirchen, Gemeinden, Gruppen und Einzelpersonen ihm zugeflossenen Gaben und der aus ihm an Gruppen und Organisationen durch den Exekutivausschuß des ÖRK bewilligten Zuwendungen vorgelegt.

Schon in den Programmprojekten von 1969, die vor der Erwähnung des Sonderfonds aufgeführt sind, werden neben „Vorhaben zur Ausbildung und Unterstützung von Opfern rassistischer Unterdrückung“ auch solche „zur Zerschlagung von Strukturen des Rassismus“ genannt. Dabei wird kein Unterschied gemacht zwischen solchen Projekten, „die direkt aus der Arbeit (des ÖRK) hervorgehen oder von anderen eingeleitet werden, die der ÖRK zu unterstützen wünscht“. Der Sonderfonds ist im Rahmen dieser Zielsetzung dazu bestimmt, die Solidarität gegenüber der zweiten Gruppe („Organisationen . . . , die von unterdrückten Rassengruppen errichtet oder zur Unterstützung der Opfer der Rassendiskriminierung gebildet worden sind“) auszudrücken. Für ihre Unterstützung wird vorausgesetzt, daß ihre Zielsetzungen mit „den allgemeinen Zielsetzungen des ÖRK . . . vereinbar sind“ oder, wie es seit 1976 heißt, mit ihnen „nicht in Konflikt geraten“ dürfen. Die Entscheidung über die Vergaben — und also auch über die Vereinbarkeit der Zielsetzungen — liegt beim Exekutivausschuß des ÖRK; denn der Fonds ist ein Fonds des ÖRK und ein Bestandteil des Programms, von dem er verwaltet wird. Insofern kann man diejenigen nicht ins Unrecht setzen, die den Sonderfonds als eine Aktion des ÖRK im ganzen sehen. Und man kann auch diejenigen, die das Programm verwalten, nicht ins Unrecht setzen auf der Basis der derzeitigen Programm- und Vergaberichtlinien; dem Geist und Buchstaben nach sind sie innerhalb der von 1969 über 1971 und 1974 vom Zentralausschuß gebilligten Richtlinien geblieben, — wenn man sich dazu versteht, auch im bewaffneten Kampf stehende, teilweise schon parastaatliche Befreiungsorganisationen als „Gruppen“ und „Organisationen“ im Sinne der Richtlinien zu betrachten. Dies aber ist eine Frage der Politik der im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen.

Hier trat eine Verlagerung des Gewichtes nach der Sitzung des Exekutivausschusses in Arnoldshain durch die Beschlüsse des Zentralausschusses 1971 in Addis Abeba ein. Als der ÖRK damals erklärte, daß er diejenigen „nicht richten“ wolle, „die sich zur Gewaltanwendung als letzten Ausweg gezwungen sehen, um . . . den Weg in eine neue, gerechtere Gesellschaftsordnung zu öffnen“, waren in der vorausgehenden Debatte alle Anträge abgelehnt worden, in denen entweder jegliche Unterstützung von gewaltanwendenden Gruppen durch die Kirchen überhaupt abgelehnt oder eine Kontrolle oder ein ausschließlich kirchliches Handeln in eigener Verantwortung gefordert worden war. Zwar wurde festgestellt, „daß das Problem der Gewalt im Rahmen der Rassenfragen nicht völlig ausdiskutiert oder gelöst werden kann“ und wurde „angesichts der wachsenden Betroffenheit von Christen in allen Teilen der Welt . . . eine Studie über gewaltsame und gewaltlose Methoden zur Her-

beiführung des sozialen Wandels“ gefordert. Praktisch aber führte die Erklärung des Nicht-Richten-Wollens in den folgenden Jahren zur weiteren Vergabe von Mitteln aus dem Sonderfonds an Befreiungsbewegungen im bewaffneten Kampf, die im Namen der Kirchen ausschließlich für humanitäre Zwecke geschah und für die ein Verwendungsnachweis nicht gefordert wurde. Seither glauben viele in unseren Kirchen, im Ökumenischen Rat eine Entwicklung beobachten zu können, die darauf hinausläuft, die zugestandene Ausnahme der Anwendung bewaffneter Gewalt zum ethisch gebilligten Prinzip zu machen.

Die Vergabeübersichten weisen aus, daß die Mittel aus dem Sonderfonds in den Jahren seines Bestehens, der Tendenz des Programms entsprechend, zwar zu 54 Prozent nach Afrika geflossen sind, jedoch immer wieder auch in anderen Bereichen und zugunsten anderer ethnischer Gruppen bereitgestellt wurden. Dennoch ist im Bewußtsein unserer Gemeinden die Hilfe aus dem Sonderfonds zunächst fast ausschließlich mit dem südlichen Afrika und schließlich nur noch mit der Unterstützung bewaffneter Befreiungsbewegungen verbunden worden. Dieser Eindruck ist mit dadurch entstanden, daß sowohl in der Informationspolitik des ÖRK selbst als auch in der Nachrichtenpolitik der Presse die Zuwendungen an Befreiungsbewegungen den ersten Rang einnahmen. Tatsächlich flossen diesen von den seit 1970 bis einschließlich 1978 weitergeleiteten Geldern des Sonderfonds in Höhe von 3.068.445 US-Dollar nur 1.107.545 US-Dollar oder rd. 36 Prozent zu. Rein finanziell gesehen kann also deren Unterstützung nicht als einziger, nicht einmal als überwiegender Bestimmungszweck des Sonderfonds angesehen werden.

Das Problem liegt für uns vielmehr in der Frage, ob und wieweit Kirchen überhaupt direkt oder indirekt bewaffnete Gewalt unterstützen können. Denn der ÖRK ist „eine Gemeinschaft von Kirchen“, nicht ein Zusammenschluß von Gruppen. Die namentlich 1971 in der Zentralausschuß-Sitzung von Addis Abeba gestellte Frage, ob nicht die Anwendung von Gewalt notwendigerweise mit den Zielen der Gemeinschaft der Kirchen in Konflikt geraten müßte, ist bis heute zwischen den Kirchen nicht geklärt. Sie ist für uns — wie für eine Reihe anderer Kirchen — eine Frage des Gewissens und der theologischen Verantwortung, die einer begründeten Antwort bedarf. Wir sind der Meinung, daß man sich über solche Fragen nicht durch — wie immer motivierte — Stabsentscheidungen hinwegsetzen darf und daß es einer Gemeinschaft von Kirchen auch nicht dienlich ist, sie durch Stimmenmehrheiten zu entscheiden. Daran ändert sich auch nichts durch den Hinweis, daß Gewalt oft dem Status quo inhärent ist und daß auch und gerade europäische Kirchen sie in vielen Fällen ohne Widerspruch geduldet hätten. Vielmehr gehört auch diese Problematik in die Überlegung hinein; und zwar um so mehr, als sie sich in aller Regel auch dort stellt, wo Befreiungsbewegungen selbst Regierungsmacht übernommen haben.

Insofern wirft die Handhabung des Sonderfonds mindestens drei Problemkreise auf:

- (1) die Frage nach den Entscheidungskriterien bei Zusagen an konkurrierende Gruppen;
- (2) die Frage nach der kirchlichen Billigung bewaffneter Gewaltanwendung; und
- (3) das Problem der Kriterien für politisches und diakonisches Handeln der Kirchen.

Zu (1) Seit den Ereignissen von Angola 1974 (drei konkurrierende, gleichzeitig unterstützte Gruppen) und nunmehr von Rhodesien/Zimbabwe und Namibia/Südwestafrika 1977/78 (wiederum mehrere Gruppen, von denen jetzt aber nur noch je eine unterstützt wird) erweisen sich die Kriterien des Sonderfonds offensichtlich als überprüfungsbedürftig. Sie müssen aufgrund der Erfahrungen und Veränderungen der neuen Situation angepaßt werden, die für die Mittelverteilung ein Dilemma mit sich bringt. Spätestens seit Angola hat sich nämlich gezeigt, daß der Kampf um die Übernahme der Macht auch in Afrika zur Konkurrenz mehrerer Parteien mit verschiedenen politischen und personellen Vorstellungen unter der schwarzen Bevölkerung führt. In solchen Auseinandersetzungen geht es nicht mehr nur um die Überwindung des weißen Rassismus, also die Beseitigung bisheriger Unrechtsstrukturen, sondern zugleich um die Struktur der künftigen gesellschaftlichen Ordnung. Das Beispiel der Option für die Patriotic Front von Zimbabwe/Rhodesien aufgrund einer bestimmten Beurteilung der politischen Situation macht dies ebenso deutlich wie die Wahl des Zeitpunktes. Über den Grundsatz des Programmes hinaus, das humanitäre und politische Zielsetzungen miteinander zu verbinden sucht, sind durch die Option für bestimmte Wege, Methoden und Zielkonzeptionen neue Maßstäbe eingeführt worden. Der ÖRK fällt ein Urteil darüber, welcher Weg welcher Christen im Lande kirchlich gebilligt werden könnte. Zusammen mit vielen unserer Gemeinden können wir nicht erkennen, wie solche Billigung oder Mißbilligung vom Evangelium her zu begründen ist.

Zu (2) Was die Frage nach der Billigung bewaffneter Gewaltanwendung angeht, so übersehen manche Kritiker, daß sich auch der Ökumenische Rat in einem leider zu wenig beachteten Arbeitspapier „Gewalt, Gewaltlosigkeit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit“ (ÖR 4/1971, 438) damit beschäftigt hat. Wir müssen zugeben, daß über die Beteiligung von Christen an gewaltsamen Konfliktlösungen auch in unseren Gemeinden keine Einmütigkeit herrscht. Unsererseits kann hier aber auf jene Überlegungen hingewiesen werden, die in der Thesenreihe „Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft“ der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung 1973 vorgelegt wurden. Die EKD hat von Anfang an Bedenken dagegen erhoben, kirchliche Solidarität im Kampf um die Überwindung des Rassismus in finanziellen Zuwendungen an Gruppen auszudrücken, die sich im bewaffneten Kampf befinden. Nur wenn die Kirchen es unterlassen, sich mit einzelnen Gruppen zu identifizieren, haben sie die Möglichkeit, alle Betroffenen auf beiden Seiten der Auseinandersetzung auf ihre Verantwortung für Recht und Gerechtigkeit in einer künftigen Gesellschaftsordnung wie in den Methoden ihrer Auseinandersetzung ansprechen zu können.

Zwar haben auch in unserem Lande und unseren Kirchen eine ganze Anzahl von Menschen den Sonderfonds mit Gaben unterstützt. Aber in der Kirchengeschichte gibt es Beispiele dafür, daß die Kirche auch da, wo ihre Glieder politisch engagiert waren, trotz innerer Sympathien dennoch eine kirchliche Unterstützung von Freiheitskämpfen ablehnte, obwohl sie persönliche Entscheidungen einzelner respektierte. Nach unserer theologischen Überzeugung kann es nicht Aufgabe der Kirche sein, bewaffneten Kampf zu unterstützen. Wir sehen nach allen Erfahrungen und Versäumnissen unserer eigenen Geschichte das Hinwirken auf gute politische Zielsetzungen, die dem Geist des Evangeliums nicht entgegenstehen, die Sorge um die

Menschen ohne Ansehen der Person, des rechtlichen Standes oder der politischen Überzeugung und die Fürbitte als jene spezifischen Handlungsweisen, in denen Kirchen gegenüber Regierungen und politischen Bewegungen ihren Dienst als Botschafter der Versöhnung ausdrücken.

Zu (3) Von daher ist endlich zu fragen, wie die Kirchen verhindern können, daß ihre als Ausdruck der Solidarität gewährte humanitäre Hilfe zu einer Identifizierung mit der politischen Gesamtkonzeption bestimmter Gruppen führt. Zwar gibt es keinerlei Beweise für die Vermutung, daß die aus dem Sonderfonds zu humanitären Zwecken bereitgestellten Gelder von Befreiungsbewegungen nicht auch wirklich für solche Aufgaben verwendet worden wären. Dennoch hält der Rat der EKD an seiner Auffassung fest, daß in einer Situation konkurrierender Befreiungs-Organisationen eine finanzielle Unterstützung, deren Verwendung nicht nachgewiesen werden muß, eine einseitige politische Förderung dieser Gruppe bedeutet und nahezu einer Identifizierung mit der betreffenden politischen Bewegung gleichkommt. Wir wissen wohl, daß die Vergabe von Mitteln des Sonderfonds keine solche Identifizierung, sondern lediglich Ausdruck praktizierter Solidarität mit den Opfern des Rassismus sein will. Wir halten es aber ebenso wie andere Kirchen und kirchliche Zusammenschlüsse für richtiger, um der Eindeutigkeit willen in solchen Fällen nur diakonisch, und zwar möglichst durch die Kirchen des Landes bzw. der Region, jedenfalls nicht ohne sie, zu handeln. Wo die Kirchen in dieser Weise für die Menschen eintreten, sind sie vor dem Vorwurf der Parteinahme nicht geschützt, können und müssen ihn aber hinnehmen. Wo der ÖRK dies bei der Durchführung anderer Programme getan hat, steht die EKD voll und ganz dahinter.

Der andere Weg, Solidarität mit den Menschen und Mitsorge für deren Zukunft auszudrücken, liegt in den oben unter 4.2 genannten Möglichkeiten: in dem Versuch, durch Gespräche mit und Fürbitte für alle Beteiligten auf politische Prozesse im Sinne der christlichen Grundüberzeugungen Einfluß zu nehmen. Es ist historisch nachweisbar, welche politische Wirkung Kirchen auf diese Weise ohne Gewaltbilligung und ohne direkte Parteinahme ausüben können. Wir müssen uns allerdings fragen lassen, ob wir solche Möglichkeiten hinreichend genutzt haben.

5. Folgerungen

Wir meinen, daß der ÖRK durch die Vergabep Praxis des Sonderfonds seines Programms zur Bekämpfung des Rassismus jene Grenze überschritten hat, bis zu der er im Namen aller seiner Mitgliedskirchen handeln kann. Wir bedauern das gerade um des Zieles willen, daß sich der ÖRK mit diesem Programm gestellt hat. Wir wissen, daß in vielen Ländern die Entwicklungen schneller ablaufen, als Erkenntnis und Einstellung der Menschen dort folgen können. Darum liegt uns daran, daß wir als Kirchen zu solchen Schritten kommen, die wir gemeinsam gehen können, auch wenn andere dies vielleicht als eine Zumutung ansehen. Wir halten eine grundsätzliche Überprüfung der Richtlinien und der Kriterien dieses Programms und des Sonderfonds für notwendig. Denn während das Vertrauen der Unterdrückten in die Ernsthaftigkeit christlicher Aussagen offenbar gestärkt werden konnte und auch in unseren Gemeinden die Strukturen des Rassismus zunehmend bewußt wurden, droht nun — jedenfalls in der EKD, aber wohl auch in anderen Mitgliedskirchen — die Gefahr, daß dieser Lernprozeß abbricht und in eine Verhärtung durch politische Parteinahme umschlägt.

Damit erhebt sich die Frage, ob ein Sonderfonds in der bisherigen Handhabung die Intention des Programms überhaupt noch fördern kann oder ihr nicht vielmehr Abbruch tut. Mehr noch: ob diese Art von Parteinahme nicht die gesamte übrige Arbeit des ÖRK gefährdet. Uns liegt z. B. daran, daß die sehr umfangreiche deutsche Beteiligung in der ökumenischen Diakonie (Brot für die Welt, Kirchlicher Entwicklungsdienst usw.) nicht in das Zwielicht gerät, insgeheim politisch problematische Ziele zu verfolgen. Die EKD wird die Bemühungen darum fortsetzen, die Strukturen des Rassismus in seiner vielfältigen Gestalt erkennbar zu machen und der daraus folgenden Unterdrückung entgegenzutreten, damit das durch sie verursachte Leiden überwunden wird. Wir sind betroffen durch die zunehmende Verbitterung der Auseinandersetzungen in Afrika, und zwar auf beiden Seiten. Wir bekennen uns dazu, daß man nicht Auswüchse auf der einen Seite beklagen darf, ohne auch ihren Ursachen auf der anderen Seite entgegenzutreten, ebenso wie denen, die sie darin unterstützen. Aber dennoch müssen wir sagen: Wenn der Sonderfonds im Bewußtsein von Empfängern und Spendern mehr und mehr zu einer Unterstützungsaktion bewaffneten politischen Kampfes wird, können wir als Kirche die Verantwortung dafür nicht mehr mittragen. Wir halten deshalb eine Überprüfung und Veränderung des Programms für erforderlich, die die genannten Bedenken ausräumen oder sicherstellen, daß jegliche Mitverantwortung der EKD und ihrer Gliedkirchen ausgeschlossen wird.

Eine solche Überprüfung der Programmstrukturen und -richtlinien des ÖRK ist Angelegenheit des Zentralausschusses, der im Namen der Vollversammlung handelt. Nach seiner Verfassung (Abschnitt I) ist der ÖRK „eine Gemeinschaft von Kirchen, . . . die gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind“. Unseres Erachtens schließt diese Gemeinsamkeit die Rücksichtnahme auf die Mitgliedskirchen ein. Denn diese Charakterisierung erlaubt es dem ÖRK nicht, sich mehr auf jeweils engagierte Gruppen als auf die Mitgliedskirchen zu stützen, besonders dann, wenn es sich um Maßnahmen mit politischer Relevanz handelt. Die mit der Wahrnehmung der Aufgaben des ÖRK Betrauten werden im Namen der Kirchen auf die Dauer nur handeln und von den Kirchen Zustimmung und Mitarbeit erwarten können, wenn diese stärker als bisher an der Vorbereitung solcher Entscheidungen beteiligt werden und ihre Sorgen und Anliegen ernstgenommen sehen. Alle Beteiligten werden besser lernen müssen, den anderen von seinen Voraussetzungen her zu verstehen. Das schließt ein, daß theologische und situationsbedingte Vorbehalte respektiert und in Aussicht genommene Maßnahmen stärker als bisher mit davon unmittelbar Betroffenen abgestimmt werden. Uns scheint, daß die Grenzen kirchlicher Gemeinschaft im politisch relevanten Handeln für den ÖRK in Sicht gekommen sind. Das hängt fraglos mit dem verschiedenen Verständnis des politischen Engagements und der gesellschaftlichen Rolle der Kirchen zusammen, das die im ÖRK zusammengeschlossenen Mitgliedskirchen vertreten. Wird die Abklärung des gemeinsam Möglichen hier weiterhin hinausgeschoben, so werden sich diese unbewältigten Faktoren über kurz oder lang als Sprengstoff der ökumenischen Gemeinschaft erweisen, zum Schaden aller Beteiligten und zum Schaden der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft.

Schwerpunkte ökumenischer Erziehungsaufgaben

Ein Bericht aus dem Erziehungsbüro des Ökumenischen Rates der Kirchen

In Nairobi 1975 standen Erziehungsaufgaben zum ersten Male auf der Tagesordnung einer Vollversammlung des Ökumenischen Rates. Zweierlei war für diese Entscheidung ausschlaggebend gewesen: Die zunehmende Bedeutung von Erziehungsaufgaben in allen Teilen der Welt, besonders seit das Stichwort von der Weltbildungskrise die Diskussionen bestimmte, hatte auch die Kirchen neu auf den Plan gerufen. Zudem war von der Vollversammlung in Uppsala 1968 beschlossen worden, beim Ökumenischen Rat ein Erziehungsbüro einzurichten. Die Entscheidung des Weltrates für christliche Erziehung in Lima 1971, seine Arbeit in diesen neuen ökumenischen Aufgabenbereich einzubringen, gab den Erziehungsfragen im ökumenischen Kontext zusätzliches Gewicht.

Erziehungsaufgaben sind also in der Genfer Zentrale erst relativ spät angesiedelt worden. Im ökumenischen Kontext sind sie allerdings schon lange verhandelt worden. Über den Weltrat für christliche Erziehung reicht ihre Geschichte weiter zurück als die der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum. Ihr Anfang liegt bei den Sonntagsschulaltungen des 19. Jahrhunderts.¹

Dieser knappe historische Rückblick ist nötig, um zu verstehen, warum das Erziehungsbüro im Ökumenischen Rat noch am Anfang seiner Arbeit steht und warum die Integration in das Ganze ökumenischer Arbeit noch nicht so richtig gelungen ist. Zwar ist ihm in der Programmeinheit III ‚Bildung und Erneuerung‘ zusammen mit den Untereinheiten ‚Erneuerung und Gemeindeleben‘, ‚Frauen in Kirche und Gesellschaft‘ und ‚Jugend‘ ein fester Rahmen gegeben. Der Zentralausschuß hatte 1976 als integrierendes Element dieser vier in einer Programmeinheit zusammengeschlossenen Untereinheiten die Sorge um den einzelnen in der Gemeinschaft genannt. Aber bis heute ist die Diskussion um seine eigentlichen Aufgaben noch nicht zum Abschluß gekommen: Geht es im Erziehungsbüro darum, das in didaktische Reflexion umzusetzen und in elementarisierter Form weiterzugeben, was die Programmeinheiten I und II an wichtigen theologischen und sozialetischen Erklärungen und Programmen erarbeitet haben, oder hat diese Abteilung eine eigenständigere Aufgabe? Hat sie eher die Rolle einer Kommunikationsabteilung zu übernehmen oder Programme und Aktivitäten im Bereich christlicher und allgemeiner Erziehung zu fördern, die ihrerseits wieder Aus- und Rückwirkungen haben auf die Arbeit der Programmeinheiten ‚Glaube und Zeugnis‘ (I) und ‚Gerechtigkeit und Dienst‘ (II)? Das Erziehungsbüro hat seine Aufgabe eher im zweiten Sinne zu begreifen versucht. Vor allem im Lichte des vierten Programmschwerpunktes des Ökumenischen Rates ‚Bildung und Erneuerung auf der Suche nach wahrer Gemeinschaft‘ hat es seine Arbeitsschwerpunkte so gesetzt, daß mit seiner Hilfe Lern- und Bildungsprozesse initiiert und gefördert werden, die auf eine Erneuerung von Kirche und Gesellschaft zielen. Theologisch gesprochen steht dabei immer das Verhältnis von Erziehung und Erneuerung zur Debatte. Drei solcher Arbeitsschwerpunkte bestimmen die Arbeit seit der Vollversammlung von Nairobi 1975: 1. Ökumenische Erziehung, 2. Kirche als Anwalt des Kindes, 3. Kirchliche und kirchlich geförderte Bildungseinrichtungen.

1. Ökumenische Erziehung

1972 schrieb Ernst Lange: „Es gibt keine ökumenische Didaktik . . . für das Erlernen des Welthorizonts, in dem allein die Kirche heute Kirche sein, das Christentum an der Zeit sein kann.“² Für ihn bedeutete das Erlernen des Welthorizonts die zunehmende Einsicht in die vielfältigen Zusammenhänge, in gegenseitige Abhängigkeiten und gemeinsame Verantwortung von Kirchen und Christen — eine Einsicht, die notwendigerweise zu einer Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern führen muß.

Seit Nairobi steht diese Suche nach einer ökumenischen Didaktik erneut auf der Tagesordnung des Erziehungsbüros. Einige Zwischenergebnisse aus dieser erneut in Gang gekommenen Diskussion seien hier festgehalten:

a) Ökumenische Erziehung ist sicher immer ein Teil, eine Begleiterscheinung aller ökumenischer Aktivitäten gewesen. Das gilt natürlich auch heute noch. Menschen innerhalb oder außerhalb unserer Kirchen lernen durch Programme, Aktionen, Statements, Konferenzen, Begegnungen, die von Genf oder von anderen ökumenischen Institutionen oder Gruppen ausgehen. Ökumenische Erziehung geschieht also immer mit bei allem, was ökumenisch geschieht.

Aber die Gefahr ist groß, daß man sich bei dieser Feststellung beruhigt, weil das am Ende, wie so oft im kirchlichen Bereich, zu einer Unterschätzung der Faktoren führt, die bedacht werden müssen, wenn wirklich Lernen, hier ökumenisches Lernen stattfinden soll. Deshalb gilt, daß ökumenische Erziehung auch ein besonderes Programm neben anderen Programmen sein muß und daß sie nicht nur in, mit und unter allem geschieht, was ökumenisch ist.

b) Ökumenische Erziehung muß sich auf Fragen und Bedürfnisse der Ortsgemeinden beziehen. Ernst Lange fragte: Wie können Leute, die in einer bestimmten Situation und Kultur verwurzelt sind, die einem besonderen geschichtlichen und soziopolitischen Kontext verhaftet sind, dennoch an den Erfahrungen anderer teilnehmen? Wie können sie in beiden Bereichen zu Hause sein, in dem lokalen und universalen?

Wenn Ernst Lange so fragte, dann ging er davon aus, daß ökumenisches Verstehen ein Privileg einiger weniger sei. Eine solche Annahme darf aber nicht so mißverstanden werden, als gebe es dieses ökumenische Verstehen nur bei ökumenischen Experten, nicht aber auch auf der regionalen, nationalen oder lokalen Ebene. Im Gegenteil: Ökumenisches Bewußtsein und ökumenische Zusammenarbeit sind auf lokaler Ebene nicht selten weiter entwickelt als auf internationaler Ebene. Christen in unseren Gemeinden haben oft ein unmittelbareres ökumenisches Verständnis ohne die üblichen Vorbehalte, die zuweilen den Experten zu eigen sind.

Auf jeden Fall ist deutlich: Ökumenische Erfahrungen sind nicht länger das Vorrecht einiger weniger Experten, es sei denn, wir binden solche Erfahrungen nur an Studienarbeit oder Projektarbeit auf internationaler Ebene. Keiner wird das im Ernst wollen. Die Frage von Ernst Lange, wie Majoritäten lernen können, muß also zugleich auch die Frage einschließen, wie ökumenische Experten von konkreten gemeindlichen Situationen lernen können. Wenn irgendwo, dann gilt hier: Ökumenisches Lernen ist ein gegenseitiges Geben und Nehmen.

c) Im übrigen lernt man immer mehr und besser durch konkrete Beteiligung, etwa an einem Projekt im eigenen Bereich der Ortsgemeinde als durch die Mitteilung von

Ideen, Vorstellungen, Papieren usw. Wo neu nach einem Zugang zu ökumenischer Erziehung gefragt wird, muß der idealistische Weg vermieden werden. Kognitives und affektives Lernen gehören zusammen.

Anders gesagt, die leitenden Fragestellungen für eine ökumenische Erziehung lauten etwa so: Was muß in einer Gemeinde an Begegnungen, Projekten, Aktionen in Gang gesetzt werden? Welche möglichen Experimente sollten gefördert, wiederholt werden? Wenn Menschen vor allem durch Erfahrungen lernen, was kann man tun, um ökumenische Erfahrungen zu schaffen? Und welche anderen Methoden müssen berücksichtigt werden, um einen ökumenischen Reflexionsprozeß in Gang zu setzen?

d) Die gegenwärtige neue Diskussion über ökumenische Erziehung wird dadurch erschwert, daß unter uns sehr unterschiedliche Vorstellungen über das, was ‚ökumenisch‘ eigentlich meint, vorhanden sind. In einem der Genfer Arbeitspapiere heißt es dazu: „Für einige meint ‚ökumenisch‘ die Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirche; für andere bedeutet das Wort Begegnung und Dialog mit Menschen anderer Kulturen und anderer Glaubensformen; für andere wiederum ist es verbunden mit der Frage nach der Solidarität zwischen reichen und armen Kirchen. Für einige ist ökumenisch alles, was von Genf kommt — für andere wiederum beschreibt es eine Bewegung, die nur oder erst in konkreten Aktionen in der Ortsgemeinde sichtbar wird.“ Solche unterschiedlichen Vorstellungen und Interpretationen erleichtern es natürlich nicht, Ziele, Inhalte und Methoden einer ökumenischen Erziehung näher zu beschreiben.

2. Kirche als Anwalt des Kindes

„Was denken wir als Christen über die Kindheit? Welche Bedeutung schreibt der christliche Glaube den Kindern zu? Wenn die Arbeit der Kirche für die Kinder als ungenügend empfunden wird, dann hängt das sicher auch mit dem Versäumnis zusammen, überhaupt solche Fragen zu stellen. Glaube und Praxis ergänzen sich auf diese Weise nur selten. Wenn wir über Kinder in der Kirche nachdenken, dann geht unsere Sorge immer dahin, daß wir wissen wollen, was wir mit ihnen machen können. Dieses einseitige Beschäftigtsein mit praktischen Aktivitäten meint aber keineswegs, daß wir uns den Kindern ohne ein bestimmtes theologisches Vorverständnis zuwendeten; es mag aber oft bedeuten, daß wir uns ihnen mit einem falschen Vorverständnis zuwenden.“

Diese Sätze stammen aus dem Bericht des British Council of Churches über das Kind in der Kirche.³ Sie sind in ihrer Fragestellung kennzeichnend für eine Diskussion, die in den letzten Jahren offensichtlich unabhängig voneinander in verschiedenen Kirchen Australiens, Englands und den USA aufgebrochen ist.⁴ Alle diese jüngsten Versuche einer Neubeurteilung kirchlicher Arbeit mit Kindern kommen immer wieder zu dem Schluß: Trotz Kindertaufe, trotz Kindergärten, trotz Kindergottesdienst und vieler anderer Kinderaktivitäten gilt, daß „unsere Vorstellungen über das Christsein hauptsächlich von Vorbildern Erwachsener bestimmt sind. Erwachsene in nahezu jeder christlichen Tradition setzen voraus, wenn man zur Kirche gehört, dann habe man bestimmte Dinge zu glauben und bestimmte Dinge zu tun. Aber die Dinge, die zu glauben sind, können meistens nur Erwachsene verstehen, und die Dinge, die zu tun sind, können meistens nur Erwachsene tun. Diese von Erwachse-

nen her gewonnenen Kategorien von Glaube und Verhalten geben aber keinen passenden theologischen Rahmen ab, um den Platz des Kindes in der Kirche zu verstehen. Kindheit verlangt eine eigene Theologie.

Das bedeutet nicht, daß es ein anderes Evangelium für Kinder gibt, so wenig wie es ein anderes Evangelium für Frauen gibt. Aber es bedeutet, daß wir in derselben Weise, wie wir versuchen, in eine vorherrschend männliche Theologie eine weibliche aufzunehmen, auch die Kindheit aufnehmen müssen.⁴⁵

Auf dem Hintergrund solcher Fragestellungen und dazu noch aufgefordert, einen eigenen Beitrag zu dem von der UNO für 1979 proklamierten Jahr des Kindes zu geben, hat der Exekutivausschuß im Februar 1978 ein Positionspapier gutgeheißen, das für die kommenden Jahre die Verantwortung für die Kinder als eine vorrangige Aufgabe des Ökumenischen Rates beschreibt und das im einzelnen für das Erziehungsbüro und andere Abteilungen des ÖRK folgende Arbeitsfelder vorschlägt:

- Die biblische Sicht des Kindes wiederzuentdecken und zu fördern,
- den Platz des Kindes in der Kirche, in ihrem sakramentalen und gottesdienstlichen Leben neu zu bestimmen,
- aus den Erfahrungen und Einsichten von Kindern zu lernen,
- an einem ganzheitlichen Verständnis christlicher Anthropologie zu arbeiten, das das Verhältnis von Kind und Glaube neu reflektiert,
- einige der schädlichsten, manipulativen Einflüsse auf Kinder kritisch zu überprüfen und ihnen entgegenzuwirken,
- die derzeitigen Systeme der Fürsorge für verwaiste und verlassene Kinder zu überprüfen und nach alternativen Modellen zu suchen, die besser auf Bedürfnisse von Kindern eingehen,
- die Prioritäten zu analysieren, von denen die Entwicklungsstrategien und Hilfsprojekte des ÖRK bestimmt sind,
- den Rechten des Kindes größere Aufmerksamkeit zu schenken.

Damit ist ein Arbeitsprogramm für das Erziehungsbüro vorgelegt und inzwischen in Angriff genommen worden, das pädagogische, religionspädagogische, ethische und sozialetische Fragen aufgreift und das nur in Zusammenarbeit verschiedener Arbeitsbereiche innerhalb des Ökumenischen Rates und seiner Mitgliedskirchen bearbeitet werden kann.⁶ Es ist ein Beispiel dafür, wie umfassend ökumenische Erziehungsverantwortung verstanden werden muß.

3. Kirchliche und kirchlich geförderte Bildungseinrichtungen

Die Vollversammlung in Nairobi hatte 1975 die Empfehlung ausgesprochen, daß das Erziehungsbüro die Mitgliedskirchen des ÖRK bei der kritischen Überprüfung ihres Engagements in kirchlichen Schulen, Fachschulen, Universitäten, Instituten etc. unterstützen sollte. Eine solche Überprüfung war für viele Kirchen deshalb so wichtig geworden, weil neue Entwicklungen in den einzelnen, sich rapide verändernden Gesellschaften ein herkömmlich begründetes Engagement in Frage stellten. Vor allem mußten viele Kirchen der Tatsache Rechnung tragen, daß immer mehr Menschen außerhalb und innerhalb der Kirchen sich ernsthaft fragen, ob sich kirchliche Erziehungseinrichtungen tatsächlich für soziale Gerechtigkeit, Befreiung des Menschen und Gemeinschaft unter den Menschen einsetzen oder ob sie nicht vielmehr einer falschen Elitebildung und damit wieder der Unterdrückung von Men-

schen Vorschub leisten. Vor allem dort, wo Kirchen das staatliche Bildungssystem kritisieren, das eigene aber völlig unangetastet lassen, wurden solche Anfragen als sehr belastend empfunden.

Inzwischen ist mit Hilfe von Experten aus verschiedenen Ländern im Erziehungsbüro ein Programm für kirchliche und kirchlich geförderte Bildungseinrichtungen entwickelt worden, dessen erklärtes Ziel es ist, den Kirchen und ihren mit Bildungsfragen befaßten Gremien dabei zu helfen, „den Beitrag ihrer Bildungseinrichtungen zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit, zur vollen Entfaltung des Menschen und zur Eigenständigkeit des Individuums“ zu evaluieren. Das soll u.a. mit Hilfe von bereitgestellten Kriterien geschehen, die sich etwa in folgenden Fragen wiederfinden:

- Inwieweit hat die vorrangige Ausrichtung kirchlicher Schulen an den vorgeschriebenen Curricula zur Folge, daß diese Schulen zur sozialen Entfremdung beitragen und eine ganzheitliche Entfaltung des Menschen verhindern, anstatt zu einem sinnvollen Leben in der Gemeinschaft, im Staat und in der Welt zu erziehen?
- Inwieweit erschweren kirchliche Bildungseinrichtungen durch ihre Ausrichtung an den Bedürfnissen einer gesellschaftlichen Elite die Aufgabe der Kirche, für die Unterprivilegierten und Ausgebeuteten da zu sein?
- Sollten kirchliche Bildungseinrichtungen nicht auch Instrumente sein für eine Erneuerung im Blick auf eine gerechtere Gesellschaft?
- Legen die Kirchen und kirchlichen Bildungseinrichtungen einen zu großen Teil ihrer Finanzmittel für Bauwerke an, anstatt sie in Programme zu investieren, die der Gemeinschaft wirklich zugute kommen?
- In welchem Maße und auf welche Weise wird die ökumenische Dimension der Kirche in diesen Bildungseinrichtungen deutlich, und inwieweit wird sie durch ihr Zeugnis gefördert?

Dieses Programm ist als ein vorläufiges Angebot an die Mitgliedskirchen in den verschiedenen Teilen der Welt zu verstehen, ihre Rolle und ihr Engagement im allgemeinen Bildungs- und Erziehungswesen erneut zu überprüfen, um danach dann begründete Entscheidungen in dieser oder jener Richtung fällen zu können. Es könnte, wo es aufgenommen wird, zu einer Erneuerung kirchlicher Bildungsarbeit überhaupt beitragen.

Ökumenische Erziehung, Kirche als Anwalt des Kindes und kirchliche wie kirchlich geförderte Bildungseinrichtungen — das sind die drei Arbeitsschwerpunkte des Genfer Erziehungsbüros. Ihnen zuzuordnen sind weitere Aktivitäten, die von dieser Untereinheit der Programmeinheit III ausgehen: Mithilfe in der Curriculum-Entwicklung, Arbeit in der Elementarbildung für Erwachsene, besondere Verantwortung für Familienerziehung, Ausbildungs- und Beratertätigkeiten im Ressort für Bibelstudien und die Stipendienprogramme, die u.a. auch die Heranbildung von Mitarbeitern in Kirchen und Gemeinden im Auge haben. Alle diese verschiedenen Aufgabenbereiche sind vereint in dem Ziele, an der Erneuerung von Kirche und Gesellschaft mitzuarbeiten und die ökumenische Dimension solcher Erziehungsaktivitäten deutlich werden zu lassen.

Es ist nach Nairobi immer wieder gefragt worden, ob es im Erziehungsbüro des ÖRK zu einer neuen Schwerpunktsetzung dergestalt gekommen ist, daß jetzt Programme christlicher Erziehung gegenüber denen der allgemeinen Erziehung Priori-

tät haben. Wer so fragt, geht von einer Unterscheidung aus, die bei der Wahrnehmung von Erziehungsverantwortung im ökumenischen Kontext nur schwer durchzuhalten ist. Alle diese Arbeitsschwerpunkte und Programme sind um eine intensive theologische Klärung ihrer Ausgangsfragen bemüht, lassen sich aber gerade dann nicht länger eindeutig auf den Bereich christliche Erziehung oder allgemeine Erziehung beschränken. Ökumenische Erziehung hat nicht nur die Einheit der Kirche, sondern auch die gemeinsame Verantwortung aller Christen für die eine kommende Welt vor Augen. Die Kirche ist Anwalt des Kindes keineswegs nur in ihren eigenen Mauern, und mit ihren Erziehungseinrichtungen hat die Kirche von jeher die Brücke von christlicher Erziehung zu allgemeiner Erziehung geschlagen. So muß am Ende die Frage unentschieden bleiben, wo die Prioritäten zu setzen sind.

Ulrich Becker

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. dazu Von Uppsala nach Nairobi, epd-dokumentation Bd. 15, Bielefeld-Frankfurt 1975, 202ff. K. E. Nipkow, Alienation, Liberation, Community. The educational policy of the WCC before and after Nairobi, in: The Ecumenical Review, No. 2, 1978, 139ff.
- ² Ernst Lange, Die ökumenische Utopie, Stuttgart-Berlin 1972, 197.
- ³ Der Bericht des Britischen Rates der Kirchen: The Child in the Church, Oxford 1976, 13.
- ⁴ Vgl. dazu u. a. On Being a Child, in: Church and Society (The United Presbyterian Church USA) Nov.-Dec. 1977. The Church's Ministry with Children, Report prepared by Stan Stewart for the Australian Council of Churches, 1976.
- ⁵ The Child in the Church, a. a. O. 13.
- ⁶ Vgl. dazu das inzwischen veröffentlichte Positionspapier „Das Internationale Jahr des Kindes und der Ökumenische Rat der Kirchen“, Genf 1978.
- ⁷ Vgl. dazu das „Programm für kirchliche und kirchlich geförderte Bildungseinrichtungen“, Genf 1977.

Die Kirche von Südindien (CSI) nach 30 Jahren

Als im Jahre 1947 die Church of South India (CSI) aus der South India United Church (Vereinigung von Kongregationalisten, Presbyterianern und der Baseler Malabar Kirche), den anglikanischen Diözesen Südindiens und der südindischen Provinz der (britischen) methodistischen Kirche ins Leben gerufen wurde, waren die Beobachter sich darüber einig, daß im wesentlichen zwei Prinzipien diese neuartige Kircheneinheit ermöglicht hatten:

1. Das feierliche Versprechen („pledge“), das die Kirche in den Grundartikeln ihrer Verfassung verankerte, die Gewissen im Blick auf angestammte Gottesdienstformen und Amtstraditionen zu schonen, keiner Gemeinde fremde Gebräuche aufzuzwingen und überhaupt keine Maßnahmen zu ergreifen, die den Wachstumsprozeß in der Einheit eher zu hemmen als zu fördern geeignet wären.

2. Die Festlegung einer Zeitspanne von dreißig Jahren in denselben Grundartikeln, innerhalb derer bischöflich sowie nichtbischöflich ordinierte Amtsträger aus den beteiligten Kirchen gleichberechtigt nebeneinander das Amt der Kirche verwalteten dürften ohne einen vorausgegangenen Ritus gegenseitiger Bevollmächtigung als Bedingung dafür — nach Ablauf welcher Frist aber entschieden werden müsse, ob

es weiterhin Ausnahmen von der Regel der bischöflichen Ordination, der die Kirche für die Amtsträger aus ihren eigenen Reihen von Anfang an folgen werde, geben solle und unter welchen Bedingungen sie überhaupt Amtsträger aus anderen Kirchen aufnehmen wolle.

Der volle Text des entsprechenden Passus der Verfassung (II, 21, Ende) für die an zweiter Stelle genannte Regelung lautet in der Übersetzung: „Die Kirche von Südindien beabsichtigt und erwartet, daß schließlich jeder Amtsträger, der ein Amt in ihr bekleidet, bischöflich ordiniert sein wird. Dreißig Jahre lang nach der Gründung der Vereinigten Kirche sollen die Amtsträger jeder Kirche, deren Missionen die ursprünglich geteilten Teile der Kirche von Südindien ins Leben gerufen haben, als Amtsträger dieser Kirche anerkannt werden, sofern sie bereit sind, dieselbe Zustimmung zu den Grundartikeln der Kirche zu geben und dieselbe Verpflichtung auf ihre Verfassung einzugehen, wie sie von Ordinanden und anderen Bewerbern um eine Einstellung in der Kirche verlangt werden.“

Nach dieser Zeitspanne von dreißig Jahren wird die Kirche von Südindien entscheiden, ob es weiter irgendwelche Ausnahmen von der Regel geben soll, daß in ihrer Mitte ein Amt eingesetzt ist, zu dem die bischöfliche Ordination gehört, und allgemein, unter welchen Bedingungen sie Amtsträger aus anderen Kirchen zur Ausübung dieses Amtes zulassen wird. Wenn es soweit ist, wird sie gleiches Gewicht auf den Grundsatz legen, daß in der Kirche eine vollkommene Einheit des Amtes bestehen soll, wie auf das nicht weniger grundlegende Prinzip, daß die Kirche von Südindien die volle Gemeinschaft („full communion and fellowship“) mit den Kirchen wahren und ausüben soll, mit denen die einzelnen Kirchen solche Gemeinschaft vor Gründung der Kirche von Südindien gepflegt haben. Der Status derer, die zu jenem Zeitpunkt schon als Amtsträger in die Kirche von Südindien aufgenommen sein werden, darf durch keinen dann zu treffenden Beschluß der Kirche berührt werden“ (*The Constitution of the Church of South India*, Madras 1956, 17f).

Die hier genannten dreißig Jahre „Übergangszeit“ waren im September 1977 abgelaufen. Folgerichtig hatte sich die Synode der CSI im Januar 1978 mit dieser ihr von der Verfassung vorgeschriebenen Frage zu befassen. Ihr Beschluß wurde von ihrer Theologischen Kommission seit 1976 vorbereitet.

Die Theologische Kommission erinnerte daran, daß die Autoren der Verfassung von 1947 gehofft hatten, die „Mutterkirchen“ der CSI würden sich innerhalb der nächsten Generation auch vereinigen und dem Beispiel der Tochterkirchen folgen, indem auch sie ein „geeignetes Amt“ aus bischöflich und nichtbischöflich Ordinierten schüfen, so daß die Frage einer Aufnahme von nichtbischöflich Ordinierten (hauptsächlich Missionaren) in die CSI nach Ablauf von dreißig Jahren gänzlich überflüssig werden würde. Nun mußte sie feststellen, daß die große Aufbruchshoffnung von damals enttäuscht worden sei. Aber Gott habe inzwischen in ihren eigenen Reihen beide Ausprägungen des Amtes gleicherweise gesegnet, so daß eine scharfe Unterscheidung zwischen ihnen heute nicht länger aufrechterhalten werden könne. Nach einer solchen Erfahrung empfehle sie, „daß — insofern die Vereinigte Kirche selbst die Grundtatsache darstellt, die die Ämter, bischöfliche und nichtbischöfliche, miteinander vereinigt — die gegenwärtige Praxis, Amtsträger aus allen Kirchen aufzunehmen, mit denen die CSI in voller Gemeinschaft steht, auf unbestimmte Zeit weiter bestehenbleiben soll“.

Diese Empfehlung vom September 1976 wurde den Diözesen und den regionalen Theologischen Kommissionen zur Begutachtung zugeleitet. Ein Jahr später — im Monat der Dreißigjahrfeier — lagen Gutachten mehrerer Diözesen und der Andhra Regional Theological Commission vor. Sie waren so ausgefallen, daß der obige Text unverändert von der Theologischen Kommission der CSI der Synode als Empfehlung vorgelegt werden konnte und im Januar 1978 von ihr angenommen wurde.

Die Kirche von Südindien hat also problemlos in aller Stille eine ihrer Säulen verbreitert, auf denen sie errichtet worden war. Aus dreißig Jahren wurde eine „unbestimmte Zeit“. Das kann durchaus nach Lage der Dinge „für immer“ heißen. Und rückblickend kann man sagen: Sie hat nicht, wie mancherorts gedeutet — gehofft oder befürchtet — wurde, innerhalb von drei Jahrzehnten nichtbischöflich ordinierte Amtsträger einfach „geduldet“ und „auslaufen“ lassen, um am Ende der festgelegten Zeitspanne sich um so fester um das von anglikanischer Tradition geprägte Amt zu scharen. Selbstverständlich ist die überwiegende Mehrzahl ihrer Diakone und Presbyter heute durch Bischöfe ordiniert worden, und das Problem der Missionare aus nichtbischöflichen Kirchen wird immer weniger akut, aber es hat immer wieder Amtsträger aus anderen, nichtbischöflichen Kirchen bis zur heutigen Zeit gegeben, denen in der CSI sowohl Amtsbefugnisse als auch das volle Amt übertragen worden sind.

Daß dies in Zukunft weiter so geschehen soll, ist u. a. von erheblicher Bedeutung für die lutherischen Kirchen Südindiens und sollte seine Signalwirkung nicht verfehlen. Schon in den Einigungsverhandlungen, die die Lutheraner mit der CSI führten, hatte die Dreißigjahrfrist kein besonderes Problem dargestellt. Einmal (1963) kam es zu einer offiziellen Anfrage an die CSI, wie sie es bei einer Vereinigung mit den lutherischen Kirchen damit halten wolle. Die Synode verwies auf die geltende Verfassung, an die sie gebunden sei, ohne der Sache weiteres Gewicht beizumessen (1966). Als dann der gemeinsame Verfassungsentwurf von 1969 für die „Kirche Christi in Südindien“ ausgearbeitet wurde, setzte man bewußt keine neue Frist, angefangen von der Aufnahme lutherischer, nichtbischöflich ordinierter Pastoren bis zu einer etwa notwendigen Entscheidung für eine „völlige Vereinheitlichung des Amtes“, und diese Einstellung fand von seiten der CSI auch später keinen Widerspruch. Jetzt ist sie erneut durch das höchste Gremium der CSI bestätigt worden. Obwohl die Einheit mit den Lutheranern als Motiv der Entscheidung an keiner Stelle genannt wird, ist die Tür für sie ganz deutlich offengehalten worden mit einer festen Vorrichtung dafür, daß der Wind sie nicht unversehens wieder zuschlägt und sie auch für andere offenbleibt, auch wenn im gleichen Jahr die Bildung eines Gemeinsamen Rates zwischen der Kirche von Südindien, der Kirche von Nordindien und der Mar Thoma Kirche ihnen neue Probleme in den Weg gelegt hat.

Was beschlossen wurde, läuft im Grunde auf eine beachtliche Änderung der Verfassung der CSI hinaus, denn es sind ja nicht einfach dreißig Jahre — unbestimmt — verlängert worden. Es ist auch nicht nur der verfassungsmäßige Auftrag der Überprüfung weggefallen, der durch den genannten Beschluß ersetzt werden muß, sondern es müßte konsequenterweise auch der Grundsatz aus der Verfassung gestrichen werden, die CSI habe die Absicht, daß *schließlich* jeder ihrer Amtsträger bischöflich ordiniert sei.

Es kann demgegenüber nachdenklich stimmen, daß der erwähnte Beschluß in allen bisher vorliegenden Berichten von der Synode nicht klar als eine solche Verfassungsänderung ausgewiesen ist. Dazu hätte es laut Verfassung auch eines komplizierteren Verfahrens bedurft mit Entscheidungsgewalt der Diözesanräte (Zweitrittelmehrheit) und zweimaliger Lesung vor der Synode (mit erforderlicher Dreiviertelmehrheit bei der zweiten Lesung). Vielleicht wird dies noch erfolgen. Oder will man in der CSI der ganzen Sache bewußt so wenig wie möglich Gewicht beimessen, weil man nirgendwo in den eigenen Reihen ein akutes Interesse mehr an ihr spürt und die Überlegungen zum Amtsverständnis mehr von praktischen Gegebenheiten als von Theologumena bestimmt sein läßt? Der Bericht über die Synode in der kirchlichen Presse (*The South India Churchman*) jedenfalls erwähnt sie nur mit einem Satz, und eine für die Synode im Januar 1978 erarbeitete, 88 Seiten umfassende Studie eines Ad-hoc-Synodalausschusses über „Die Kirche von Südindien nach dreißig Jahren“ (*The Church of South India after Thirty Years*, Christian Literature Society, Madras 1978) hat zwar zum „Pledge“ einiges zu sagen, bekommt aber die Frage, die mit den in der Verfassung erwähnten dreißig Jahren verbunden ist, überhaupt nicht in ihr Blickfeld, obwohl sie dazu aufruft, daß die Synode „die Verhandlungen mit den Lutheranern wiederbelebe und energische Anstrengungen für eine Vereinigung mit ihnen unternahme“ (12). Dreißig Jahre sind für sie eine Jubiläumzahl wie viele andere auch — auch ein Ausdruck dafür, daß nach dreißig Jahren eben eine neue Generation angetreten ist.

Hugald Grafe

Der Britische Rat der Kirchen

I.

Der Britische Rat der Kirchen (BCC) wurde 1942, in der Mitte des Zweiten Weltkrieges, gegründet. Seine Entstehungsgeschichte entspricht weitgehend der Entwicklung, die 1938 zu dem Beschluß geführt hat, einen Ökumenischen Rat der Kirchen zu schaffen, und die 1948 in der Gründung des Ökumenischen Rates mündete. Teilweise waren es die gleichen Männer: Erzbischof William Temple hat sowohl bei der Gründung des Britischen Rates der Kirchen als auch bei der des Ökumenischen Rates eine entscheidende Rolle gespielt. Ebenso wie der ÖRK bot der BCC — damals wie heute — einen Rahmen, in dem die Kirchen als solche sich offiziell zu ständiger Zusammenarbeit in den verschiedensten Programmen und zur Suche nach der christlichen Einheit verpflichten konnten.

Zu den Mitgliedskirchen gehören — damals wie heute — im großen und ganzen die Kirchen der britischen Reformation(en) und die Kirchen, die sich im 17., 18. und 19. Jh. davon abgespalten haben, d. h. die Kirche von England (anglikanisch), die Kirche von Schottland (presbyterianisch), die anderen anglikanischen und reformierten Kirchen, die methodistischen Konferenzen, die verschiedenen kongregationalistischen und baptistischen Vereinigungen (wenn auch die Baptistenunionen von Wales und Irland, die beide relativ klein sind, nicht Mitglieder sind) und die Heilsarmee. Hinzu kommen noch drei besondere Kategorien: 1) Gleich zu Beginn wurde für die Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker) sowie für die unitarischen und freien christlichen Kirchen ein Sonderstatus geschaffen, da sie nicht geschlossen der Basis des Rates (die gleiche wie die des ÖRK) zustimmen konnten. 2) Einige Kir-

chen, die ihr Hauptgewicht in anderen Ländern haben — Lutheraner, die Brüder-Unität, Griechisch-Orthodoxe —, traten dem Rat bei, haben aber nur eine geringe Rolle gespielt. 3) 1977 hat der Britische Rat der Kirchen zum erstenmal seit vielen Jahren drei neue Mitgliedskirchen aufgenommen: die Russisch-Orthodoxe Diözese, den Kongregationalistischen Bund (eine Gruppierung von kongregationalistischen Kirchen, die 1972 beschlossen hatten, nicht der Vereinigten Reformierten Kirche beizutreten) und die Kirche der Cherubim und Seraphim (eine vorwiegend nigerianische Gruppe).

Zwei entscheidende Gruppen von Christen stehen außerhalb dieser Gemeinschaft: die römisch-katholische Kirche, die hier in drei Bischofskonferenzen gegliedert ist (England/Wales, Schottland und Irland), und die vielen verschiedenen Kirchen und Gruppierungen, die vielleicht am besten mit dem Begriff „konservative Evangelikale“ zu kennzeichnen sind, obwohl es natürlich auch in vielen Mitgliedskirchen des Britischen Kirchenrates eine beträchtliche Zahl von Christen dieser theologischen Prägung gibt. Mit einem Ausschnitt des „konservativ-evangelikal“en Flügels hat der BCC kürzlich einen gewissen Kontakt aufgenommen, und zwar mit den „unter schwarzer Leitung stehenden“ Kirchen afrikanischer und westindischer Herkunft, zumeist pfingstlichen Stils, die oft die lebendigsten Kirchen in unseren dahinsterbenden Innenstädten in England sind.

Die Frage der Beziehung zur römisch-katholischen Kirche verdient einen besonderen Abschnitt. Die Beziehungen zu den drei Bischofskonferenzen sind sehr unterschiedlich. Zwischen dem BCC und den irischen Bischöfen besteht so gut wie gar keine Verbindung, was natürlich weitgehend politisch-symbolisch erklärt werden kann. In den letzten Jahren ist es jedoch zu einigen offiziellen Kontakten zwischen der römisch-katholischen Kirche von Irland und den protestantischen Kirchen gekommen, die im Irischen Rat der Kirchen zusammengefaßt sind (vgl. *Ballymascanlon: An Irish Venture in Inter-Church Dialogue*, herausgegeben von Bischof C. Daly und Dr. A. S. Worrall, Christian Journals Ltd., Belfast 1978). In Schottland sind die Beziehungen seit einigen Jahren enger; die Bischofskonferenz hat zu den Haupttagungen des Schottischen Rates der Kirchen und des Britischen Rates der Kirchen Berater-Beobachter benannt. In England und Wales sind die Verbindungen noch etwas enger. Die Bischofskonferenz hat seit über zehn Jahren eine sehr aktive ökumenische Kommission, und die große Mehrheit der etwa 700 örtlichen Kirchenräte, die dem BCC angeschlossen sind, haben römische Katholiken als ordentliche Mitglieder. Die Bischöfe haben 1974 die Frage der Mitgliedschaft im BCC eingehend erwogen, nachdem eine gemeinsame Arbeitsgruppe einen Bericht dazu veröffentlicht hatte (eine direkte Parallele zu einer ähnlichen Frage, die sich 1970 auf Weltebene gestellt hat). Sie faßten damals einen doppelten Beschluß: nicht dem Britischen Rat der Kirchen, dafür aber der „Kommission der Kirchen für die Einheit“ beizutreten, eine Kommission, die dazu gebildet worden war, Pläne für eine vereinigte Kirche in England zu erarbeiten. Jetzt nach vier Jahren ist es klar, daß die römisch-katholische Kirche sich noch nicht den Einheitsplänen anschließen kann, die die Kommission vorgeschlagen hat.

Die Frage der Mitgliedschaft im BCC wird sich vermutlich erneut stellen, dank der zunehmenden Mitarbeit auf Ortsebene und dank der ausgesprochen freundschaftlichen und produktiven Verhandlungen einer kleinen Verbindungsgruppe, die

seit 1974 regelmäßig zusammengekommen ist. Diese Gruppe wird demnächst einen Bericht veröffentlichen *Public Statements on Moral Issues* (Öffentliche Erklärungen zu ethischen Fragen), in dem einer der Problembereiche, die einigen Katholiken Schwierigkeiten machen, eingehend behandelt wird.

II.

Der Britische Rat der Kirchen erfüllt seine Aufgabe durch ein Netzwerk von Tagungen. Zweimal im Jahr treffen sich die 150 Delegierten der Mitgliedskirchen für mindestens zwei Tage zur Vollversammlung. Sie wählen einen Exekutivausschuß von 16 Mitgliedern, der alle zwei Monate zusammentritt und Fragen behandelt, die den Rat als solchen betreffen. Dazu kommen die Leitungsgremien der fünf Abteilungen („Christian Aid“, Konferenz für Weltmission, Internationale Angelegenheiten, Gemeinschaftsfragen und Ökumene), jeweils eine sorgsam ausgewogene Gruppe von etwa 25 Personen, die sich mit den Hauptfragen in ihrem Arbeitsbereich befassen und der Vollversammlung Bericht erstatten. Jede der Abteilungen hat eine Reihe von ständigen Ausschüssen oder ad hoc-Arbeitsgruppen, die für spezifische Arbeitsvorhaben verantwortlich sind, und eine Anzahl von Stabsmitgliedern (viele im Falle von „Christian Aid“, wenige bei den anderen), die die tägliche Arbeit leisten.

Den Jahreshaushalt des Rates in Kürze darzustellen, ist unmöglich. „Christian Aid“ bringt selbst seine Finanzmittel auf und verteilt sie; es sind zur Zeit etwa 4 1/2 Millionen £ im Jahr. Sie kommen aus Spenden zusammen, zum größten Teil aus einer einwöchigen Haussammlung im Mai, die von Gemeindegliedern in allen Häusern durchgeführt wird. Die Konferenz für Weltmission bezieht ihre Finanzmittel von den Missionsgesellschaften — das sind die Überseeabteilungen der Kirchen oder private Hilfsorganisationen —, die ihre Mitglieder sind. Die übrige Arbeit des Rates wird zu etwa 20% von Zuwendungen aus Stiftungen oder Regierungszuschüssen sowie von Einkommen aus zwei umfangreichen Nachlässen und zu mehr als 75% von jährlichen Zahlungen aus den nationalen Haushalten der Mitgliedskirchen finanziert. Wir halten es für sehr wichtig, daß die Kirchen auf diese und ähnliche Weise direkte Verantwortung für die Arbeit des Rates tragen.

In Kürze ein Wort über die Beziehung zwischen dem Britischen Rat der Kirchen und dem Ökumenischen Rat. Das sind natürlich zwei verschiedene Organe. Wenn eine Kirche beschließt, dem BCC beizutreten, beschließt sie damit nicht unbedingt, auch dem ÖRK beizutreten und vice versa. Im Hinblick auf Verfassung und Finanzen handelt es sich um zwei voneinander völlig unabhängige Organisationen, und gegebenenfalls — wie z.B. in der Auseinandersetzung um die Zuschüsse aus dem Sonderfonds des Antirassismus-Programms des ÖRK — haben die britischen Kirchen des BCC die Probleme unter sich behandelt und sind dann auch zu einem eigenen Urteil gekommen. Andererseits sind die meisten Mitgliedskirchen des BCC auch Mitglieder des ÖRK und erwarten vom Britischen Kirchenrat Hilfe für die Zusammenarbeit bei Programmen des ÖRK. So bereitet meine Abteilung zur Zeit eine Konferenz über die Taufe vor, wo die britischen Kirchen gemeinsam die Fragen behandeln können, die sich aus der Korrespondenz mit den einzelnen Kirchen anlässlich der gemeinsamen Erklärung von Glauben und Kirchenverfassung über „Eine Taufe“ ergeben haben. In ähnlicher Weise ist auch der Ausschuß des Britischen Ra-

tes der Kirchen für Gemeinschafts- und Rassenbeziehungen weitgehend richtungweisend für die Arbeit der Kirchen in der Rassenfrage in unserem Land und somit ein natürlicher Partner des ÖRK-Programms. Viele der Projekte des BCC sind so konzipiert, daß die britischen Kirchen gemeinsam einen angemessenen Beitrag zu einer Studienarbeit oder einem sonstigen Unternehmen leisten können, das vom ÖRK in Gang gesetzt worden ist.

Hinter dem Adjektiv „britisch“ in unserem Titel verbirgt sich eine sehr komplexe Wirklichkeit. Die Mitgliedskirchen gehören zwei souveränen Staaten an, dem Vereinigten Königreich von Großbritannien und Nordirland und der Republik Irland. Als Kirchen sind sie vier Nationen zuzuordnen: England, Irland, Schottland und Wales. So gibt es vier gesonderte anglikanische und reformierte Kirchen, vier Baptistenunionen, zwei methodistische Konferenzen und jeweils einen Rat der Kirchen von Irland, Schottland und Wales, mit ein oder zwei kleinen Kirchen, die nicht Mitglieder des BCC oder des ÖRK sind. Doch wenn wir einmal von den irischen Katholiken absehen, entfallen mehr als 75% der Bevölkerung auf England. Wenn wir darüber hinaus bedenken, daß die römischen Katholiken in Irland, deren Kirche weder Mitglied des Britischen noch des Irischen Rates der Kirchen ist, die überwältigende Mehrheit darstellen und daß die Kirche von Schottland eine führende Position sowohl im Britischen als auch im Schottischen Rat der Kirchen hat, dann wird klar, daß die kirchliche und zwischenkirchliche Situation in den vier Nationen nicht vergleichbar ist.

Schließlich müssen in dieser Liste von Hintergrundinformationen auch noch die mehr als 1000 örtlichen Kirchenräte erwähnt werden, die einen Zusammenschluß von Gemeinden auf Ortsebene darstellen. Manchmal besteht ein örtlicher Kirchenrat aus vier von sieben Kirchengemeinden eines großen Dorfes, manchmal aus 30 oder 40 Gemeinden in einer Stadt. Bolton und Manchester sind die ältesten; sie wurden in den frühen zwanziger Jahren gegründet; doch mehrere hundert Räte entstanden in den sechziger Jahren, oft unter dem Einfluß eines ungewöhnlich erfolgreichen missionarischen Studien- und Aktionsprogramms des BCC „The People Next Door“ (Die Menschen nebenan), das sich dadurch auszeichnete, daß den Pastoren geraten wurde, sich nicht an den Diskussionsgruppen zu beteiligen. Diese örtlichen Kirchenräte hielten es in keiner Weise alle für nötig, zum BCC in Verbindung zu treten (d.h. sie zahlen keinen Beitrag); und das Maß ihres ökumenischen Bewußtseins und Engagements ist sehr unterschiedlich. Doch die besten von ihnen sind entscheidende Partner des Britischen Rates der Kirchen. In den letzten Jahren hat sich, vor allem in England, ein vergleichbares Netz von „Gebietsgruppen“ entwickelt — in der Regel Zusammenschlüsse von Kirchenführern in einer großen Stadt oder einer Grafschaft; und die wechselseitige Kommunikation zwischen dem BCC und der Ortsebene ist in zunehmendem Maße auf sie angewiesen. Es war ein wichtiger symbolischer Schritt, diesen Gebietsgruppen in der Vollversammlung des Britischen Rates der Kirchen 10 Sitze mit Stimmrecht einzuräumen. Zwei dieser Sitze haben zur Zeit Diözesanbischöfe der Kirche von England inne.

III.

Wenn wir uns jetzt den Aktivitäten des BCC zuwenden, dann muß zunächst betont werden, daß seine wirksamste Arbeit im internationalen Bereich geschieht. Drei

von den fünf Abteilungen befassen sich ausschließlich mit internationalen Angelegenheiten; und der Mitarbeiterstab sowie der Haushalt von „Christian Aid“ sind um ein vielfaches größer als der Rest des Rates zusammengenommen. Die Konferenz für Weltmission wurde 1912 gegründet und ist bei weitem der älteste Teil unserer Arbeit, wenn sie auch erst 1978 voll und ganz in den BCC integriert worden ist. Sie sieht ihre Hauptaufgabe in der Koordinierung der Arbeit der verschiedenen Missionsgesellschaften; und sie wird ihr in einer Weise gerecht, die nur selten Schlagzeilen macht. Auf den beiden Tagungen der Vollversammlung des BCC in diesem Jahr hat sie in bewundernswert klarer und ermutigender Weise über die missionarischen Möglichkeiten und Anforderungen in China und am Persischen Golf berichtet. Ihr neuester Ausschuß ist verantwortlich für Fragen der Beziehung zu anderen Religionen, eine zunehmend wichtige Aufgabe sowohl in Großbritannien selbst als auch auf Weltebene, leben doch heute in England vermutlich mehr Muslime als Methodisten. Nachdem dieser Ausschuß sich auf seiner ersten Sitzung einer öffentlichen Herausforderung gestellt hat, steht er jetzt schon in einem Dialog mit Ahmadiyya Muslimen. Der Religionsunterricht in den Schulen ist ein Feld, auf dem schon viel Pionierarbeit von denen geleistet worden ist, die sich ein freimütiges Gespräch zwischen den verschiedenen Religionen zur Aufgabe gemacht haben. Doch es bedarf immer noch einer gründlichen und langfristigen Einübung, um den Kindern aller Glaubensüberzeugungen dabei zu helfen, in einer Weise gemeinsam aufzuwachsen, die das religiöse Empfinden und das Gemeinschaftsbewußtsein schärft, statt Vorurteile zu verfestigen. Es ist vielleicht ein Vorteil, daß die Muslime, Hindus und Sikhs, die unter uns leben, fast alle britische Staatsbürger sind und nicht kurzfristige Gastarbeiter.

Die Abteilung für Internationale Angelegenheiten hat die Aufgabe, die Kirchen und die britische Regierung in der Frage nach angemessenem politischem Verhalten und Handeln im Blick auf die verschiedenen Krisengebiete in der Welt zu beraten. Afrika steht dabei gewöhnlich ganz vorn in der Liste, wobei das Südliche Afrika im Augenblick das dringendste Problem darstellt. Die Abteilung hat zur Zeit ein Dokument über die Politik der britischen Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika in Vorbereitung. In den letzten Jahren sind auch europäische Fragen in den Vordergrund gerückt. 1974 wurde *Discretion and Valour* von Trevor Beeson veröffentlicht, das Ergebnis einer Arbeitsgruppe, das noch heute als eine maßgebliche Darstellung der komplizierten Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Osteuropa gilt. 1975 war das Jahr der Volksabstimmung über die britische Mitgliedschaft in der EG, und die Abteilung hat die Vollversammlung des Britischen Rates der Kirchen dazu bewegt, ihr Gewicht in die Waagschale einer kontinuierlichen Mitarbeit zu werfen. Dieser Entschluß wurde auf der letzten Tagung der Vollversammlung im Oktober 1978 durch Resolutionen bekräftigt, die für eine entschlossene Beteiligung an den Wahlen zum (West-) Europäischen Parlament eintraten.

Die Arbeit des Hilfswerks „Christian Aid“ ist offenbar der von „Brot für die Welt“ sehr ähnlich. Einerseits bringt es Geldmittel durch Spenden auf. Das geschieht zum größten Teil durch die Ortskirchen. Jeder Örtliche Rat der Kirchen hat seinen „Christian Aid“-Ausschuß, und an vielen Orten haben sich Laien dazu zusammengeschlossen, bevor die Pastoren sich dazu bereitfanden. Ein ermutigendes Phänomen in diesem Zusammenhang ist die zunehmende Zahl von römisch-

katholischen Gemeinden, die sich aktiv an der Aufbringung von Finanzmitteln beteiligen. Andererseits gewährt „Christian Aid“ Zuschüsse für Hilfs- und Entwicklungsprojekte überall in der Welt. Dies geschieht in der großen Mehrzahl durch die Kirchenräte in den betroffenen Ländern; dadurch sind Verbindungen zu vielen Ländern hergestellt worden, die nicht in den Wirkungsbereich der Missionsgesellschaften fallen — Indonesien z.B. und ein Großteil der französischsprachigen Länder in Afrika. In den letzten Jahren hat die britische Regierung die Möglichkeit geschaffen, die verschiedenen freiwilligen Organisationen für Entwicklungshilfe an Regierungsmitteln teilhaben zu lassen. „Christian Aid“ hat sehr gezögert, diese Summen anzunehmen, weil es nicht vergessen hat, zu welcher gefährlicher Vermischung von Initiativen der britischen Regierung und der britischen Kirchen es in der Vergangenheit gekommen ist.

Unter den Mitgliedskirchen werden diese drei Abteilungen in ihrer Verschiedenartigkeit alle eindeutig als maßgebliche und wirksame Organe der gemeinsamen Aufgabe der Kirchen anerkannt. Das Gleiche kann nicht so unbedingt von der „internen Seite“ gesagt werden, die jetzt in den Abteilungen für Gemeinschaftsfragen und Ökumene zusammengefaßt ist. Die Gründe dafür sind ganz klar. Die meisten Kirchen haben ihre eigenen nationalen Organe, d.h. Ausschüsse für soziale Verantwortung, die sich mit sozialen und wirtschaftlichen Fragen in Großbritannien befassen; und diese haben ihre althergebrachten Einstellungen und Verfahrensweisen, die nicht so leicht zu gemeinsamem Bemühen zusammenzubringen sind. Hinzu kommt, daß wir es bei den ökumenischen Angelegenheiten mit den zentralen Fragen des eigenen Lebens und der eigenen Lehre der Kirchen zu tun haben; und da kann man nicht erwarten, daß die Kirchen sich ohne weiteres bereitfinden, wesentliche Verantwortung an ein gemeinsames Organ abzugeben. Und im Falle von Einheitsverhandlungen von zwei oder mehreren Kirchen besteht auch eine alte Tradition, daß dies nicht von irgendeinem Kirchenrat in die Hand genommen werden kann, sondern nur von einer Sonderkommission, die von den betroffenen Kirchen selbst gebildet worden ist. Dies war verständlich in den frühen Jahren der Kirchenräte; aber jetzt und unter den besonderen Umständen, mit denen wir es in England, Schottland und Wales zu tun haben, wo jeweils drei oder vier große Kirchen auf dem Wege zur Einheit sind, muß diese Tradition meines Erachtens revidiert werden. Selbst jetzt könnten die Einheitsverhandlungen zu keinem Ziel führen, wenn die betroffenen Kirchen es nicht lernen, zusammenzuarbeiten und auf allen Ebenen mit Hilfe der Kirchenräte zur Einheit zusammenzuwachsen.

IV.

Das größte Einzelvorhaben des BCC war das Programm „Großbritannien heute und morgen“, das sich über die letzten drei Jahre erstreckte und vornehmlich in den Bereich der Abteilung für Gemeinschaftsfragen fiel, wenn auch bis zu einem gewissen Grad alle Abteilungen beteiligt waren. Dieses Programm erwuchs aus dem weitverbreiteten Gefühl der Ungewißheit, der Frustration, ja der Krise im Blick auf das Leben und die Zielsetzungen des britischen Volkes in der Mitte der siebziger Jahre. Welches sind unsere Ziele als Nation? Warum scheinen wir so langsam und uneinig zu sein angesichts so großer Herausforderungen wie die Rassenfrage oder die Arbeitslosigkeit? Was für eine Nation soll Großbritannien unserem Wunsch nach wer-

den? Was für Menschen müssen wir werden, um das zu erreichen? Dies waren unter anderem die Fragen, die Harry Morton, der Generalsekretär des BCC, auf der Vollversammlung des Rates im April 1975 gestellt hat und die einige Monate später von den Erzbischöfen von Canterbury und York in ihrem Aufruf an die Nation bekräftigt worden sind. Es bedurfte einer gewissen Zeit, um die rechte Form für eine angemessene Antwort zu finden; doch im Laufe des Jahres 1976 wurden 12 nationale Gruppen gebildet, um an den verschiedenen Problemkreisen zu arbeiten. Zugleich erging eine Einladung an Ortskirchen und -gruppen, ihren Beitrag zu einem Thema oder zu mehreren Themen zu leisten. Das unmittelbare Ergebnis ist eine beträchtliche Sammlung von Berichten, die jetzt in einem weiteren Buch von Kanonikus Trevor Beeson, *Britain Today and Tomorrow* (Collins, Fount Books 1978) zusammengestellt worden sind. Als ein Ergebnis auf längere Sicht erhoffen wir, daß zumindest der Beitrag der Kirchen zum Leben und Handeln des britischen Volkes eine neue Kohärenz und Zielbewußtheit gewinnt. Für genauere Einzelheiten kann ich den Leser nur auf einige Einzelveröffentlichungen aus dem Programm verweisen, z.B. *Work or What?* (Church Information Office, 1977) zur Frage von Beschäftigung und Arbeitslosigkeit, *The New Black Presence in Britain* (BCC, 1976) über den gegenwärtigen Stand der Rassenbeziehungen und *For God's Sake Say Something* (BCC, 1978) über die Entdeckung und Verkündigung der frohen Botschaft von Christus.

Dieses letzte Dokument, der Bericht einer Gruppe von Theologen, die alle an einer oder der anderen Studienarbeit des Programms „Britain Today and Tomorrow“ beteiligt waren, bildet die Brücke zu einem komplementären Vorhaben, das gerade in Angriff genommen worden ist. Es geht dabei um ein Evangelisationsbemühen auf Landesebene, und zwar nicht im Sinne einer kurzfristigen Kampagne, sondern um den Versuch, die britischen Kirchen dazu zu befähigen, ihrer evangelisatorischen Aufgabe in diesem Lande nachzukommen. Die Studienarbeiten im Rahmen des „Britain Today and Tomorrow“-Programms sind in diesem Zusammenhang von wesentlicher Bedeutung. In dem Augenblick, wo ich dies schreibe, ist eine der brennenden Fragen die, inwieweit dies akzeptiert und praktiziert wird. Denn der Ursprung dieser Evangelisationsinitiative liegt bei John Stotts Appell an die Vollversammlung des ÖRK in Nairobi: „Ihr Ökumeniker behauptet, euch von ganzem Herzen der weltweiten Evangelisation verpflichtet zu wissen, doch ich rufe diese Versammlung auf, mehr Beweise dafür zu erbringen, das dem wirklich so ist.“ Zwei Jahre lang haben wir die Möglichkeit einer gemeinsamen Initiative erprobt, die nicht nur von der Energie und dem Einsatz der Kirchen in ihren zuständigen Gruppen getragen wird, sondern auch von den konservativ-evangelikalischen Bewegungen, die in der Evangelischen Allianz zusammengeschlossen sind. Es ist nicht zuletzt dem Erzbischof von Canterbury und einigen schöpferischen Kirchenführern unter den Baptisten und römischen Katholiken in Schottland zu verdanken, daß diese Partnerschaft nun anfängt, Gestalt anzunehmen, und daß Pläne für eine große Vollversammlung im Jahre 1980 in Angriff genommen worden sind.

V.

Noch auf eine dritte entscheidende Weise versucht der Rat, den Kirchen bei dem Bemühen zu helfen, ihrer Aufgabe gerecht zu werden: durch die vielfältigen Schritte auf dem Wege zur Einheit der Kirche. Diese gehen zurück auf die britische Konfe-

renz von Glauben und Kirchenverfassung im Jahre 1964, die zu zwei unterschiedlichen, aber einander ergänzenden Vorhaben geführt hat. Einerseits der Gedanke einer „Verpflichtung zur Einheit“, d.h. eine Übereinkunft der Kirchen, daß sie nicht versuchen wollen, die Einheit aller Kirchen auf einmal zu verwirklichen, sondern sich dazu verpflichten, schrittweise den Weg zur Einheit zu ebnen. Auf Vorschlag eines Schotten wurde 1964 empfohlen, daß dies in den verschiedenen Nationen unabhängig voneinander geschehen sollte. Und so kam es zu vier multilateralen Gesprächsrunden. Nur in Wales ist es 1974 zu einem Bund gekommen, zu dem vier Denominationen sich verpflichtet haben (Anglikaner, Presbyterianer, Methodisten und Vereinigte Reformierte), zusammen mit 13 baptistischen Ortsgemeinden (vgl. „Covenanting for Union in Wales“ von Paul Ballard, *Study Encounter* 1973, Bd. IX, Nr. 1, SE/37). In England haben sich 1978 fünf Kirchen bereit erklärt, unter gewissen Einschränkungen auf einen Bund hinzuwirken, der auf den „Zehn Thesen zur sichtbaren Einheit der Kirche“ basiert, die 1976 von der Einheitskommission der Kirchen — Anglikaner, Methodisten, Vereinigte Reformierte, Brüder-Unität und Kirchen Christi — veröffentlicht worden sind. Es soll ein neuer Rat gebildet werden, um die Satzung des Bundes aufzustellen, der sich darin wesentlich von dem walisischen unterscheidet, daß die Anglikaner mit ihrem Beitritt zum Bund die Pastoren der anderen Mitgliedskirchen voll und ganz akzeptieren und anerkennen.

Ein anderes bleibendes Ergebnis der Konferenz 1964 ist die Entwicklung „Örtlicher ökumenischer Projekte“. Es handelt sich dabei um Bereiche, in denen zwei oder mehrere Kirchen sich bereiftinden, so eng wie möglich zusammenzuarbeiten, so als wären sie schon vereint. Es gibt davon zur Zeit etwa 300 in England. In allen Fällen hat man sich auf lange Sicht verpflichtet, Gebäude gemeinsam zu nutzen und Pastoren oder Gemeinden miteinander zu teilen. Viele dieser Projekte werden in Neubaugebieten durchgeführt, wo von der kirchlichen Leitung her die Möglichkeit besteht, neue Wege vorzuschlagen. Doch in zunehmendem Maße schließen sich auch zwei oder mehrere bestehende Gemeinden zu so einem Vorhaben zusammen. Sie unterscheiden sich erheblich voneinander, doch fast immer haben sie eine Erfahrung zu bieten und unangenehme Fragen zu stellen, die für eine umfassendere Einheit von Bedeutung sind. In der Stadt Swindon z.B., wo mehr als die halbe Stadt an verschiedenen „örtlichen ökumenischen Projekten“ beteiligt ist, haben die Kirchen eine Gruppe damit beauftragt, die Frage zu untersuchen, wie sie gemeinsam ihre Vollmacht an einen „ökumenischen Bischof“ delegieren können, der seine Aufgabe im Rahmen eines „ökumenischen Missionsrates“ erfüllt. Sowohl Wales als auch Schottland verfolgen zur Zeit aktiv solche Projekte, aus dem Bewußtsein heraus, daß aus einer solchen Vorwegnahme der Einheit eine wahrhaft geeinte Kirche erwachsen kann.

VI.

Um diesen notgedrungen kurzen und flüchtigen Überblick über den Britischen Rat der Kirchen abzurunden, hat man mich gebeten, etwas zu der Frage zu sagen, welche Autorität der Rat in den britischen Kirchen hat. Wir schätzen den klassischen Ausspruch von Erzbischof Söderblom und Erzbischof Temple: „Hat der Rat irgendeine Autorität, so beruht sie allein auf dem Gewicht, das er aufgrund seiner Weisheit bei den Kirchen hat.“ Es trifft von der Verfassung her zu, daß der BCC keine fest umrissene Autorität hat oder sucht; er ist einfach ein Diener der Kirchen, ein Werkzeug, das sie nach ihrem Belieben brauchen können.

Dennoch erwirbt ein solches Organ im Laufe von 35 Jahren unvermeidlich eine gewisse Tradition, ein gewisses Gewicht und damit in der Praxis auch eine gewisse Autorität. Man muß vorsichtig sein, wenn man versucht, sie in Worte zu fassen; und keine Formulierung berechtigt zu irgendeinem Anspruch auf Autorität. Insofern sie besteht, ist sie bloße Gnade! Außerdem empfinden die Kirchen oder die Gemeindeglieder das Wesen der Autorität sehr unterschiedlich, je nachdem um welche Art von Aktivität es sich handelt. Man kann hier fünf verschiedene Aspekte unterscheiden, die sich in gewissem Maße überschneiden und einander ergänzen.

1) Der Rat als ein Ort der Begegnung. Viele unter denen, die in den einzelnen Kirchen Verantwortung tragen, Initiative und Autorität haben, können sich regelmäßig auf den Vollversammlungen, Vorstands- und Ausschusssitzungen und von Zeit zu Zeit auf Konferenzen — wie die Konferenz für Kirchenführer 1972 oder die Jugendkonferenz 1977 — treffen und voneinander lernen. Es ist unmöglich zu ermes- sen, in welchem Umfang von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht wird; doch es besteht kein Zweifel daran, daß eine solche Erfahrung des Kennenlernens anderer Formen des Christseins entscheidend ist, wenn man in irgendeiner Weise den Anspruch erhebt, für die ganze christliche Gemeinschaft zu sprechen. Sonst wird die Autorität nur zu leicht auf ein Ghetto beschränkt.

2) Der Rat als Koordinator. Seine alltägliche Arbeit besteht weitgehend darin, den Kirchen ein Forum zu bieten, wo sie sich gegenseitig über das informieren können, was sie denken und tun. Das führt sehr oft zu dem Versuch, gemeinsame Prioritäten herauszuarbeiten. Doch der Rat muß hier sehr behutsam vorgehen. Denn wenn eine Kirche oder Gruppe in irgendeiner Weise das Gefühl hat, daß sie durch Koordinie- rungsversuche gedrängt wird, Wege einzuschlagen, die sie nicht selbst gewählt hat, dann kann dies nur der eigenen Sache schaden. Eine solche Art von Koordinierung hängt ganz und gar von dem guten Willen der Beteiligten ab und von ihrer Bereit- schaft zur Zusammenarbeit. Die Autorität ist bewußt unverbindlich.

3) Der Rat als Pionier und Initiator. Häufig wird beschlossen, eine Arbeitsgruppe zu bilden, um diese oder jene Frage zu untersuchen und dann einen Bericht zu ver- fassen, der die Kirchen — so hofft man — zu neuem Denken und Handeln anregt. So hat z.B. kürzlich eine Arbeitsgruppe für Erwachsenenbildung unter dem Titel *Growing Persons* (Heranwachsende) eine Reihe von Geschichten veröffentlicht, in denen von Erwachsenen berichtet wird, die sich gegenseitig erziehen. Man hofft, daß durch die Lektüre viele Menschen dazu angeregt werden, eigene Projekte in An- griff zu nehmen. Wenn solche Arbeitsgruppen erfolgreich sind, dankt man es dem BCC und ist bereit, in der Qualität der von ihm geförderten Ideen eine gewisse Au- torität anzuerkennen. Wenn die Ergebnisse jedoch uninteressant oder unzulänglich sind, dann wird dementsprechend auch die Effektivität des Rates geschwächt.

4) Der Rat als Bevollmächtigter der Kirchen. Auf manchen Gebieten schaffen sich die Kirchen im Rat ein Werkzeug, um eine Aufgabe zu übernehmen, die sie gemein- sam und nicht getrennt erfüllen wollen. „Christian Aid“ ist unser erfolgreichstes Beispiel. Ein anderes Beispiel ist der Ausschuß für Gemeinschafts- und Rassenbezie- hungen, der in doppelter Hinsicht ein äußerst dynamisches Organ des BCC ist; einerseits drängt er die britische Bevölkerung und die Regierung dazu, Rassenfragen ernst zu nehmen, und andererseits trägt er zur Erziehung der Glieder weißer Kirchen bei. In dieser Art von Arbeit ist ein hohes Maß an Autorität zu spüren, wenn sie

auch hier ganz und gar von der Qualität der geleisteten Arbeit abhängt und nicht von irgendeinem verfassungsmäßigen Status.

5) Schließlich — und dies in Weiterführung des letzten Punktes — der Rat als eine Vorwegnahme der einen Kirche von morgen. Es gibt Augenblicke in unserer Erfahrung — und die sind gegenwärtig relativ häufig —, wo man das Empfinden hat, daß eine Tagung des BCC nicht nur ein unverbindlicher Austausch zwischen Vertretern getrennter Kirchen ist, sondern eine verpflichtete und verpflichtende Gemeinschaft von Christen, die schon jetzt im Kontext der einen Gemeinschaft des Leibes Christi miteinander reden. Es kann ein Augenblick sein, in dem man unerwartet Übereinstimmung in einer Frage feststellt, die bislang kirchentrennend zu sein schien. Es kann ein Augenblick sein, in dem jemand ein Wort sagt, von dem alle wissen, daß es „vom Herrn“ kommt und daß er somit seine eigene Vollmacht hat.

Der Britische Rat der Kirchen ist wie jeder Rat von Kirchen seiner Verfassung nach ein vorübergehendes Phänomen; er ist dazu geschaffen worden, den Kirchen zu helfen, zu ihrer eigenen Einheit zusammenzuwachsen. Ist dieser Punkt erreicht, dann wird er gerne von der Bildfläche verschwinden. Doch in Wirklichkeit sieht es eher so aus, daß der BCC, wie die örtlichen ökumenischen Projekte auf ihrer Ebene, in gewisser Weise die nationalen Organe der zukünftigen vereinten Kirche vorwegnimmt. Er ist für die Kirchen von England, Irland, Schottland und Wales die einzige reguläre Plattform, auf der sie sich begegnen und zusammenarbeiten können. Treue in der Ausübung seiner Funktion als ein Rat (council) noch getrennter Kirchen kann hinüberleiten zur konziliaren (conciliar) Struktur einer wiedervereinten Kirche.

Martin Conway

Katholische Kontakte zur Orthodoxie

Die Haltung der katholischen Kirche zu den orthodoxen Kirchen des Ostens hat sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegend geändert. Während man früher versuchte, durch Abschluß von Unionen Teile der orthodoxen Kirche mit Rom zu verbinden, hat man nun seit dem Konzil eine andere Haltung eingenommen. Die sogenannten „Unierten Kirchen“ bleiben weiterhin bestehen, und sie bilden einen festen Bestand innerhalb der katholischen Weltkirche, die niemals nur weströmisch-lateinisch war. Aber man hat inzwischen zu den autokephalen und autonomen orthodoxen Kirchen ein neues Verhältnis. Sie werden in offiziellen Dokumenten Schwesterkirchen genannt, und Papst Paul sprach verschiedene Male von einer „fast perfekten“ Einheit mit der Orthodoxie. Die großen Begegnungen fast aller orthodoxen Kirchenführer mit dem römischen Papst, die gegenseitigen Besuche und vor allem die Tätigkeit des Einheitssekretariats haben in den letzten zehn Jahren eine ganz neue Atmosphäre zwischen katholischer und orthodoxer Kirche geschaffen.

Wenn auch der große ökumenische Dialog direkt von Rom mit den Kirchen des Ostens geführt wird, so hat auch aufgrund des „Ökumenischen Direktoriums“ jede örtliche Bischofskonferenz die Möglichkeit, ja die Verpflichtung, mit den im eigenen Bereich lebenden orthodoxen Christen und deren Kirchenleitungen und auch

mit den orthodoxen autokephalen Kirchen direkte Kontakte zu pflegen. Dies ist manchmal auch besser, weil die einzelnen Bischofskonferenzen nicht so übergewaltig wirken gegenüber der einzelnen autokephalen orthodoxen Kirche wie die katholische Gesamtkirche.

In Deutschland ist noch eine besondere Situation. Die Kirchen der Reformation haben traditionell seit vielen Jahrzehnten Kontakte zu den einzelnen orthodoxen Landes- und Nationalkirchen entwickelt. Da war von katholischer Seite noch ein echter Nachholbedarf, weil ja orthodoxe Christen auch in den traditionell katholischen Gebieten leben.

In diesem kurzen Bericht soll nur ein Ausschnitt über die nun seit zwölf Jahren bestehende Tätigkeit gebracht werden, die im Dienste der Einheit mit der Orthodoxie von seiten der Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz geleistet wird.

Seit zwölf Jahren ist Bischof Dr. Rudolf Graber von Regensburg beauftragt, die Kontakte zur Orthodoxie wahrzunehmen. Um dies richtig zu beginnen, fuhr er Ostern 1967 mit einer Delegation zum Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, um mit diesem, und dann mit dem Patriarchen von Sofia und Belgrad, ein Programm praktischer Zusammenarbeit zu besprechen.

Als Schwerpunkte wurden damals genannt: die Abhaltung von theologischen Symposien, der Austausch von theologischer Literatur und Austausch von Professoren zu Gastvorlesungen und eine Ausweitung des Stipendienprogrammes.

1. Symposien

Die Symposien sollten östlichen Theologen aus den verschiedenen autokephalen orthodoxen Kirchen und westlichen Theologen aus dem deutschen Sprachraum Gelegenheit bieten, für jeweils eine Woche zusammenzukommen. Die geladenen Theologen sollten während dieser Woche nicht nur jene Stunden des Tages zusammen verbringen, in denen sie miteinander theologisch-wissenschaftlich zu arbeiten hatten, vielmehr sollten darüber hinaus auch Gebet und Freizeit gemeinsam sein. Zusammenarbeit und Zusammenleben waren die beiden Säulen, auf denen die Symposien ruhen sollten, damit sich die Teilnehmer gründlich kennen, verstehen und schätzen lernen könnten. Da die Symposien bei einem Treffen zwischen dem Ökumenischen Patriarchen und dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz vereinbart wurden, traten sie mit voller kirchenamtlicher Billigung ins Leben. Glücklicherweise erhielten sie dennoch den Charakter inoffizieller Begegnungen. Dies ermöglichte es allen — auch Kreisen, die der jüngeren Entwicklung im Verhältnis zwischen Orthodoxie und Katholizismus mit Fragen gegenüberstanden —, an den Arbeiten der Symposien teilzunehmen bzw. diese mit der Absicht zu verfolgen, sich erst persönlich von der Aufrichtigkeit und der Tragweite der neuen Tendenzen gegenseitiger Annäherung ein Bild zu machen, ehe sie ihre Zustimmung zur Neuorientierung gaben und sich bereit fanden, auch offizielle Begegnungen gutzuheißen.

Als Thema diente keine eigentlich kontroverse Frage, sondern man sprach über die Sakramente der Kirche, die nach uralter Überlieferung in Ost und West eine eigenständige — je verschiedene und doch gleichrangige — Ausgestaltung und Einfügung in das Gesamt des kirchlichen Lebens haben. Was gleichwertig, aber doch

nicht gleichartig ist in den Traditionen beider Kirchen, wollte man miteinander bedenken. Daraus sollte man lernen, wie bereichernd und anregend es für ein vertieftes Erfassen des eigenen Erbes sein kann, wenn man auch aus der kirchlich-geistlichen Erfahrung der anderen schöpft. In den Symposien der Jahre 1969-1975 wurde die 1967 vereinbarte Thematik behandelt; ein Teil der Arbeiten ist publiziert in den Bänden

„Eucharistie — Zeichen der Einheit“, Regensburg 1971

„Taufe und Firmung“, Regensburg 1972

„Buße und Beichte“, Regensburg 1972.

Über das Symposium 1972 (Koinonia — zur Frage der Interkommunion), das Symposium 1973 (Das Sakrament der Weihe) und das Symposium 1975 (Krankensalbung und Ehe) sind nur Berichtshefte erschienen. Das Ergebnis der bisherigen Symposionsarbeiten soll in Kürze in einer pastoralen Handreichung über die Sakramente veröffentlicht werden.

Zehn Jahre nach der Begegnung zwischen Patriarch Athenagoras und Kardinal Döpfner, als diese beiden Förderer der Ökumene schon in die Ewigkeit abberufen waren, besuchte Ostern 1977 der Vorsitzende der Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Weihbischof Dr. Scheele (Paderborn), mit einer Gruppe von Mitarbeitern der Regensburger Symposien den Patriarchen Demetrius, um nach dem Abschluß der Symposien über die Sakramente mit ihm und mit der zuständigen Kommission der Heiligen Synode, die unter dem Vorsitz des Metropoliten Meliton von Chalkedon steht, Rückschau zu halten und über die Zukunft zu sprechen. Die Situation war gegenüber 1967 gewandelt. Die Orthodoxie hatte inzwischen die Zustimmung erteilt, daß je eine gesamt-orthodoxe und eine katholische Kommission eingesetzt werde, die mit der unmittelbaren Vorbereitung des offiziellen Dialogs zwischen den beiden Kirchen beauftragt sind. Auch zur katholischen Kirche in Deutschland hatten die meisten orthodoxen Kirchen ein gutes Verhältnis gefunden aufgrund zahlreicher inoffizieller und offizieller gegenseitiger Kontakte und Hilfeleistungen, die ebenfalls aus dem Beginn vor zehn Jahren in Konstantinopel erwachsen und zum größten Teil durch die Vermittlung desselben Regensburger Sekretariats der Arbeitsgruppe „Kirchen des Ostens“ in der Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz zustande kamen, welches auch die Symposien ausrichtete.

Bei der Rückschau auf die Resultate der Regensburger Symposien meinte man konstatieren zu dürfen, daß sie wegen der glücklichen Kombination von Zusammenarbeit und Zusammenleben nicht unwesentlich zur Verbesserung des Vertrauensverhältnisses zwischen den Kirchen beigetragen haben und ein geeignetes Instrumentarium darstellen, um den theologischen Lehrern, die den künftigen Klerus der Kirchen ausbilden, eine fundierte Kenntnis der anderen Kirche zu vermitteln. So kam man zu dem Schluß, daß diese zwar inoffiziellen, aber von offizieller Seite gebilligten Treffen auch in der Zeit fortgesetzt werden sollen, in der der offizielle Dialog mit dem Ziel der Kircheneinigung von Amts wegen vorbereitet wird.

Der theologische Dialog, der die Spaltungen zwischen den Kirchen ausräumen hilft, steht im Dienst jener Einheit aller Begnadeten, die der Herr im Hohenpriesterlichen Gebet als Kennzeichen der Seinen erlebte. Diese Einheit ist letztlich eine eschatologische Größe, denn ihre ganze gottgewollte Fülle wird sie erst erreichen,

wenn der Herr wiederkommt. Trotzdem ist sie wie ein Samenkorn schon in die Gegenwart dieser Welt gelegt und soll in und mit der Kirche auf Erden — gemäß den Gleichnissen vom Gottesreich — wie ein mächtiger Baum heranwachsen. Als Morgenröte der endzeitlichen Gottesherrschaft ist nämlich die Kirche „Zeichen und Werkzeug für die innigste Einheit mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Lumen gentium, Nr. 1) und wird deswegen das Ursakrament oder das „Mysterium Kirche“ genannt. Daß es durch Beseitigung der Spaltungen größere Zeugniskraft für die heilsuchende Menschheit gewinne, ist eins der wesentlichen Ziele des theologischen Dialogs.

In den gleichen Dienst soll die neue Serie Regensburger Symposien gestellt sein, die während der Vorbereitung auf diesen Dialog anläuft. Nachdem in der ersten Symposienreihe die Sakramente als konkrete Lebensvollzüge der Kirche überdacht worden waren und dabei die Theologen beider Seiten von der ekklesialen Erfahrung ausgingen, die ihnen in ihren eigenen Kirchen zuteil geworden war, sollen sie in der zweiten Symposienreihe nach der Einen Kirche fragen, deren Leben in Ort und Zeit in den vielen konkreten Handlungen, Kommunitäten, Institutionen und Heiligen erfahrbar wird. Das Eine und letztlich für alle Welt und für einen jeden Menschen Entscheidende aufzuspüren, das überall dort aufleuchtet, wo man im konkreten der Kirche begegnet, ist also der Auftrag der neuen Regensburger Ökumenischen Symposien, die unter dem Gesamthema stehen werden: „Die eine Kirche und ihr Leben in Ort und Zeit.“

Die erste Begegnung ist geplant vom 16.-21. Juli 1979. Im 1600. Todesjahr des Heiligen Basilius des Großen soll sie diesem gemeinsamen Heiligen der christlichen Kirchen gewidmet sein, in dem ein fundamentales Einverständnis zwischen den beiden Kirchen gegeben ist, und von da aus zu den noch ungeklärten Fragen der kirchlichen Struktur vordringen.

Als Einzelthemen für je ein weiteres Symposion sind vorgeschlagen: Die Frage nach dem Bezug der einzelnen lokalen Eucharistiegemeinden zur Einen Kirche; die Wichtigkeit der apostolischen Sukzession für den Fortbestand der Einen Kirche und die konstitutiven Elemente wahrer apostolischer Sukzession; die Funktion des kirchlichen Dienstamtes in den konkreten Kirchengemeinden und die unterschiedlichen theologischen Auffassungen betreffs der primatialen Strukturen in den Einzelkirchen und in der Gesamtkirche.

2. Austausch von Professoren und Gastvorlesungen

Es würde zu weit führen, die vielfältigen gemeinsamen Veranstaltungen der Reihe nach aufzuführen. Ebenso ist die Versendung neuer theologischer Literatur fast an alle orthodoxen Lehranstalten und an viele Einzelpersonen fester Bestandteil unseres Austauschprogrammes.

3. Stipendienprogramm

Patriarch Athenagoras und Bischof Graber waren sich 1967 bewußt, daß die junge Generation von Ordensleuten, Klerikern, Theologen und Laien für den Dialog der Liebe gerüstet werden muß. So lag es nahe, den Austausch von Absolventen der theologischen Fakultäten in weitem Rahmen zu organisieren. Dem kam entgegen, daß 1961 auf Vorschlag von Kardinal Jaeger die römische Glaubenskongregation alle

Beschränkungen für nichtkatholische Studenten an katholischen Fakultäten aufgehoben hatte. Die deutschen Diözesen stellen seit 1967 regelmäßig Stipendien zur Verfügung, die orthodoxen Kirchenleitungen übernehmen die sorgfältige Auswahl der Studenten und geben selbst ähnliche Stipendien für katholische Studenten, soweit die finanzielle und politische Lage das erlaubt.

Inzwischen haben über 100 junge orthodoxe Christen (auch aus den „alten“ praechalzedonischen Kirchen) ein Studienstipendium von der katholischen Kirche in Deutschland erhalten. Die meisten sind bereits in ihre Heimat zurückgekehrt und wirken — einige in führender Stellung — für Kirche und Gesellschaft ihres Landes. Sie haben Sprache und Mentalität deutscher katholischer Tradition kennengelernt. Sie haben sich aus eigener Anschauung und persönlicher Freundschaft mit katholischen Gläubigen ein gerechteres Bild von der katholischen Kirche gemacht. Sie bestimmen heute weithin das ökumenische Klima und den Dialog.

Die Wahl des Studienortes für den einzelnen Stipendiaten wird in einer Regensburger Theologenkommission beraten, unter Berücksichtigung der Neigungen des einzelnen, der Bedürfnisse seiner Heimatkirche und der speziellen Schwerpunkte der deutschen Lehranstalt. Eine enge Zusammenarbeit mit dem „Katholischen Komitee für kulturelle Zusammenarbeit“ (CCCC) ermöglicht auch ergänzende Spezialstudien an katholisch-theologischen Fakultäten außerhalb der Bundesrepublik. Das CCCC ist ein europäischer Zusammenschluß aller, die Stipendien für orthodoxe Theologen zur Verfügung stellen, mit Sitz in Brüssel; sein Sekretär ist satzungsgemäß ein Mitarbeiter des vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen. So ist heute in vielfacher Form orthodoxes Leben in Lehre und Alltag fast aller katholischer akademischer Lehranstalten in Deutschland präsentiert.

Der Wunsch der orthodoxen Stipendiaten, auch einander näher kennenzulernen, bezog noch einen weiteren Bereich des katholischen Deutschland in die Kontakte zur Orthodoxie ein: die Akademien und Bildungshäuser. Sie gestalten Wochenend- und Studientagungen, auf denen die Stipendiaten in die politisch-sozialen Gegebenheiten des Gastlandes eingeführt werden. Das hat neue Referenten und Themen für die sonstige Arbeit dieser Häuser gebracht und Möglichkeiten der Zusammenarbeit mit orthodoxen Einrichtungen der Erwachsenenbildung im Mittelmeerraum eröffnet.

Seit Oktober 1976 steht in Regensburg das Ostkirchliche Institut im ehemaligen Klarissenkloster in Zusammenarbeit mit der Universität zur Verfügung für das intensive Erlernen der deutschen Sprache vor Beginn der Studien, für Sprachaufenthalte orthodoxer Kirchenmänner und Schwestern, für Tagungen der orthodoxen Seelsorger in Deutschland und für Ferienunternehmungen orthodoxer Gemeinden.

In der Kirche des Instituts finden regelmäßig Gottesdienste statt in allen östlichen Riten der orthodoxen Kirche. Das Zusammenleben von Theologen aus den verschiedenen Kirchen des Ostens mit ausgewählten Theologen der katholischen Kirche wirkt sicherlich dahingehend, daß eine neue Generation orthodoxer und katholischer Theologen in Zukunft mit mehr Liebe und Verständnis aufeinander zugeht.

Zu erwähnen ist auch, daß die Regensburger Kontaktstelle regelmäßig mit den von der EKD zuständigen Stellen Informationen austauscht, bei Stipendientagungen zusammenarbeitet, ebenso wie bei der Programmgestaltung von orthodoxen Besucher-Delegationen. Überhaupt ist es in Deutschland zur Selbstverständlichkeit

geworden, daß die Ökumene nicht nur evangelisch-katholisch zu sehen ist, sondern daß die Orthodoxie als wichtiger Gesprächspartner mit einbezogen werden muß. Dem kommt entgegen, daß in der Bundesrepublik fast eine halbe Million orthodoxer Christen lebt.

Wie sieht nun die katholische Kirche die Einheit mit der Orthodoxie? Es ist davon auszugehen, daß beide Kirchen die „eine heilige katholische (allgemeine) und apostolische Kirche“ als schon gegebene Wirklichkeit bekennen. Diese eine Kirche wird nicht durch menschliche Bemühung, etwa durch ökumenische Bewegung, allmählich aufgebaut, etwa wie ein zerbrochener Krug mit Mühe und Geschick wieder zusammengeleimt und ergänzt wird, sondern die Eine Kirche ist eine bereits gegebene Wirklichkeit. Etwas anderes ist ihre konkrete, sichtbare Erscheinungsform in Raum und Zeit. Hier sind noch viele zum Teil geschichtlich, politisch und national bedingte Hindernisse zu beseitigen.

Das Haupthindernis besteht wohl darin, daß im Laufe der letzten Jahrhunderte einzelne Teile der orthodoxen autokephalen Kirchen mit Rom uniert wurden. Es würde zu weit führen, die Geschichte dieser Unionen zu beschreiben und auch die vielfältigen politischen Gründe, die dazu führten. Aber es ist klar, daß die Anwesenheit von griechisch-katholischen Patriarchen von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und die Ernennung von Erzbischöfen ehemals orthodoxer Metropolitansitze von seiten Roms immer eine gewisse Abneigung, ja Feindschaft zwischen katholischer und orthodoxer Kirche erzeugt hat.

Heute wird man wohl keine neue griechisch-katholische Kirche in irgendeinem Land der Orthodoxie mehr aufbauen. Heute gehen die Kontakte direkt zwischen der römischen Kirche und den orthodoxen autokephalen Kirchen. Aber man kann auch nicht diese bisherigen Unionen einfach auflösen, wenn das auch von orthodoxer Seite in einigen Ländern de facto angestrebt wurde und von staatlichen Kräften auch durchgeführt wurde, wie z. B. in Rumänien und in der Westukraine. In diesen Fragen eine gute, für beide Seiten befriedigende Antwort zu finden, ist das ständige Bemühen der katholischen und der orthodoxen Kirchen in vielen Gesprächen auf lokaler Ebene und vor allem auf Weltebene.

Ein weiterer Kontroverspunkt ist sicherlich die Unfehlbarkeit des römischen Papstes. Auch hier müssen und können Gespräche stattfinden. Die orthodoxe Kirche ist von der Unfehlbarkeit der Kirche überzeugt, sie glaubt an die unfehlbaren Lehraussagen der Ökumenischen Konzilien. Daß aber durch den Mund des römischen Bischofs dieselbe unfehlbare Kirche in Fragen der christlichen Lehre und des christlichen Lebens sich aussprechen kann, ist für sie in der Tradition des ersten Jahrtausends nicht abgesichert. Vielleicht haben die katholischen Gesprächspartner es bis heute noch nicht überzeugend darlegen können, daß der römische Papst nie getrennt von der Kirche gesehen werden kann und daß sein Amt ein Dienstamt der Einheit in der Kirche ist, nicht neben oder gar über ihr.

Die Dogmenentwicklung wird wohl nicht direkt verneint, aber der Orthodoxie ist es kein Bedürfnis, etwa die Lehre über die Gottesmutter in weiteren Dogmen festzulegen.

Zum Schluß sei noch auf die Brückenfunktion der orthodoxen Kirche hingewiesen, die ihr gerade in Deutschland zukommen kann. Sicherlich geht es bei uns vor allem um die Wiederherstellung der Einheit zwischen der katholischen Kirche und

den Kirchen der Reformation. Dieser Dialog der Liebe ist längst alltägliche Wirklichkeit, vor allem auf unterer Ebene. Die Zeit der großen spektakulären Ereignisse auf diesem Gebiet ist bereits vorbei, man ist längst zur gemeinsamen ökumenischen Tagesordnung übergegangen. Aber es wäre nicht richtig, wenn man dabei die orthodoxe Kirche ausschließen würde, ja ihren positiven Beitrag übersehen würde.

Durch Festhalten an der apostolischen Überlieferung, durch traditionsbewusste Pflege des liturgischen Erbes und der geistlichen Überlieferung der Kirchenväter hat sie den Kirchen der westlichen Tradition Entscheidendes zu sagen. Aber auch umgekehrt ist die Erfahrung der westlichen Kirchen, etwa des Säkularismus und der Versuche zur Überwindung, für die Kirchen des Ostens von entscheidender Hilfe, weil diese im Westen entstandenen und wenigstens zum Teil bereits überwundenen Weltanschauungen auch längst auf die Länder des Ostens übergegriffen haben.

Eine gemeinsame christliche Antwort zu geben auf die vielfältigen Herausforderungen unserer Zeit, wäre wohl die schönste Frucht der Bemühungen um Einheit zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens.

Albert Rauch

Chronik

Auf einer gemeinsamen Konsultation der konfessionellen Weltbünde in Genf wurden u. a. theologische Fragen des Einheitsverständnisses erörtert.

Eine offizielle Studiengruppe lutherischer und katholischer Theologen in den USA hat nach fast fünfjährigen Beratungen über die Unfehlbarkeit des Papstes in einer „Gemeinsamen Erklärung“ zur „Lehrautorität und Unfehlbarkeit der Kirche“ festgestellt, daß der Primat des Papstes „kein Hindernis für die Versöhnung zwischen der lutherischen und der katholischen Kirche“ sein müsse.

Das zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Weltrat Methodistischer Kirchen vereinbarte Lehrgespräch wird vom 20.-26. Januar 1979 in der DDR beginnen. Insgesamt sind fünf Begegnungen vorgesehen, die thematisch

vom Sakraments- und Kirchenverständnis bis hin zu Möglichkeiten engerer Zusammenarbeit reichen werden.

Auch die Presbyterianische Kirche in Irland hat beschlossen, wegen der Meinungsverschiedenheiten über den Sonderfonds des Antirassismus-Programms ihre Mitgliedschaft im ÖRK vorerst ruhen zu lassen.

Die Europa-Konferenz der Heilsarmee fand vom 23.-26. November in Berlin statt.

Das dritte theologische Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR vom 1.-4. Oktober in Kiew befaßte sich mit den Aufgaben der Kirchen für Frieden und Umwelt.

Von Personen

Der Krakauer Erzbischof Kardinal Karol Wojtyła wurde am 16. Oktober als Johannes Paul II. zum Papst gewählt.

Als Nachfolger des verstorbenen Metropoliten Nikodim wurde Metropolit Antonij (Minsk) zum Metropoliten von Leningrad und Nowgorod berufen. Seine Nachfolge in Minsk trat der bisherige Exarch in Berlin (Ost), Metropolit Philaret, an. Erzbischof Melchisedek (Penza/UdSSR) wurde neuer Exarch der Russischen Orthodoxen Kirche für Berlin und Mitteleuropa.

Nachfolger des in den Ruhestand getretenen reformierten Bischofs in Polen, Jan Niewieczeral, wurde Pfarrer Zdzislaw Tranda (Warschau).

Das Oberhaupt der Armenischen Kirche, Katholikos Vaghen I. (Etschmidzin/UdSSR), beging am 20. September seinen 70. Geburtstag.

Präsident i. R. Adolf Wischmann, von 1956-1974 Leiter des Kirchlichen Außenamtes der EKD und Inhaber zahlreicher ökumenischer Ämter, wurde am 17. Oktober 70 Jahre alt (siehe auch Nachwort der Schriftleitung).

Am 21. Oktober vollendete der frühere Vizepräsident des Kirchlichen Außenamtes, Arved Hohlfeld, der an der Umstrukturierung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen Anfang der 70er Jahre maßgebenden Anteil hatte, gleichfalls das 70. Lebensjahr.

Der frühere Bischof von Lund und international bekannte Theologe Anders Nygren, von 1947-1952 erster Präsident des Lutherischen Weltbundes, starb am 20. Oktober im 89. Lebensjahr.

Im Alter von fast 77 Jahren starb am 15. November in New York die auch ökumenisch wiederholt hervorgetretene Anthropologin Margaret Mead.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 7. Dezember 1978)

Heinz Schütte, „Nach dem Eucharistiedokument. Noch offene Fragen zwischen lutherischer und katholischer Kirche“, KNA-Ökumenische Information, Nr. 39, 27. September 1978, 5-7.

„Wenn man die noch vorhandenen Unterschiede auf dem Hintergrund des gemeinsamen Zeugnisses sieht, darf man zu sagen wagen, daß in der Eucharistielehre nach dem Dokument keine im strengen Sinne kirchentrennenden Gegensätze mehr bestehen“ (5). Dieser Konsens erscheint als „eines der wichtigsten Ergebnisse des ökumenischen Dialogs“, und wengleich die Rezeption noch aussteht, so kann man doch „dem anstehenden Rezeptionsvorgang mit einiger Hoffnung entgegensehen“ (5). Wichtig wäre, daß diese Rezeption bei den Dialogpartnern auch praktische Konsequenzen für die jeweils eigene Praxis der Eucharistie zur Folge hätte. Man sollte also die Wünsche ernst nehmen, die Lutheraner und Katholiken in diesem Konsens-Dokument jeweils an die Abendmahlspraxis des anderen Teils richten. Für die Katholiken würde das bedeuten: 1. die möglichste Vermeidung der Meßfeier ohne Beteiligung des Volkes, 2. die bessere Verwirklichung der Verkündigung innerhalb der Eucharistiefeier und 3. die Spendung der heiligen Kommunion unter beiderlei Gestal-

ten. Dagegen wäre in den lutherischen Kirchen anzustreben: 1. der häufigere Vollzug des Abendmahls („Da die Eucharistie der neue liturgische Dienst ist, den Christus der Kirche gegeben hat, erscheint es normal, daß sie nicht weniger häufig als jeden Sonntag oder einmal in der Woche gefeiert wird“), 2. eine größere Beteiligung der gesamten Gemeinde, auch der Kinder, und 3. eine engere Verbindung von Wort- und Sakramentsgottesdienst. — Eine Gefahr allerdings sollte nicht verharmlost werden: „Es wäre verhängnisvoll, wenn manche Kreise nun unter Berufung auf das Eucharistie-Dokument meinten, das Ziel der Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Katholiken sei erreicht.“ Eucharistische Gemeinschaft setzt volle Glaubensgemeinschaft voraus. Hier aber sind noch Fragen offen, die allerdings, was das kirchliche Amt sowohl als auch das Petrusamt betrifft, von der gemeinsamen Kommission bereits angegangen werden.

Weitere Beiträge zum Eucharistie-Dokument:

Heinz Schütte, „Das Herrenmahl. Bemerkungen zu dem neuen lutherisch-katholischen Dokument“, Teil I, KNA - ÖKI, Nr. 36, 6. September 1978, 5-7; Teil II, Nr. 37, 13. September 1978, 5-8.

Reinhard Frieling, „Gemeinsamer Glaube und offene Fragen. Zum katholisch/lutherischen Dokument ‚Das Herrenmahl‘“, *Nachrichten der Evangelisch - Lutherischen Kirche in Bayern*, Nr. 19, 1. Oktoberausgabe 1978, 361-363.

Klaus Schmidt, „Theologie eint — Praxis trennt? Einige Anmerkungen zu einem neuen Axiom“, *Una Sancta*, Nr. 3/1978, 211-219.

Bedeutet theologischer Konsens schon, daß man wirklich eins ist? Um diese Frage und um die nötige Ergänzung des theologischen Dialogs durch die gemeinsame Praxis geht es dem Autor. Denn der offenbare „Mangel an Rezeption fachtheologisch erarbeiteter Konsenserklärungen zeigt, daß viele andere, nicht-theologische und nicht-dogmatische, Fremdheiten zwischen den Kirchen bestehen, die nicht durch den Dialog über dogmatische Fragen beseitigt werden können“ (219). Frömmigkeitsformen, die den Gliedern der anderen Kirche fremd bleiben, sozialgeschichtlich bedingte Unterschiede, politische Haltungen und Optionen: all das kann weiterhin trennende Barriere sein, ja möglicherweise sogar dazu beitragen, daß theologisch erreichte Übereinstimmungen gegenstandslos werden. Hinzu kommt die unterschiedliche Reaktion bei bestimmten politischen Entscheidungen, an denen sozialetische Gegensätze offenbar werden, die unter Umständen stärker und gravierender sind als Lehrunterschiede beispielsweise im Verständnis des Abendmahls. Gibt es auch nur ansatzweise so etwas wie einen „Dialog über ethische Handlungskategorien, nach denen eine gemeinsame Praxis — z.B. im politischen Bereich — ausgerichtet werden könnte?“ (219). Dieser Kontext einer bislang trennenden Praxis — Ausnahmeerscheinungen sol-

len nicht bestritten werden und werden vom Autor ausdrücklich erwähnt — bedingt die Schwierigkeiten bei der Rezeption des Konsensus auf dem Gebiet dogmatischer Theologie. Die Erweiterung der ökumenischen Perspektive, das Einbeziehen der gesamten Existenz von Kirche und Gemeinde in den Dialog ist deshalb vonnöten. Das impliziert die Forderung, „daß der Dialog über dogmatische Fragen, also Inhalte des Glaubens ergänzt oder besser: umfaßt werden muß vom Dialog über personale Christusbegegnung, über den Akt des Glaubens. Beide zusammen könnten die Kirchen und die Gemeinden als lebendige Realitäten, als glaubende Gemeinschaften erneuern und zusammenführen“ (219).

Schmidts Aufsatz will zusammengelesen werden mit einer Reihe von Artikeln des gleichen *Una Sancta*-Heftes, die einzelne Aspekte der angesprochenen Problematik vertiefen:

John May, „Ökumene vor der Barriere Angst“, 190-195;

Albert Mauder, „Bilder und Wörter: Von der Schwierigkeit einander zu verstehen“, 196-198;

Gerhard Voß, „Katholische Spiritualität — ein ökumenisches Hindernis?“, 199-210.

Martin H. Dressey, „Organic Unity and Church Unions“, *Reformed World*, Nr. 3, September 1978, 99-106.

Grob gerechnet gibt es zur Zeit etwa 30 interdenominationalle Kirchenunionen mit insgesamt etwa 12 Millionen abendmahlsberechtigten Mitgliedern. Darüber hinaus sind über 30 Unionsverhandlungen im Gang. Das Konzept der Einheit ist jedesmal die „organische Union“. Welche Elemente kennzeichnen es im Vergleich zu den Konzepten der „konziliaren Gemeinschaft“ und

der „versöhnten Verschiedenheit“? Welche Erfahrungen mit der Einheit können in das Gespräch über die Einheitskonzeptionen eingebracht werden? Wichtig ist, daß die Vielfalt in der Einheit aufgehoben und bewahrt wird: daß die beteiligten Kirchen erkennen, wieviel an gemeinsamer Berufung und Glaubensnachfolge sie verbindet, und daß sie bei sich zugleich die Vielfalt ihrer lehrmäßigen wie liturgischen, ihrer spirituellen wie diakonischen Ausformungen des Christusbekenntnisses wertschätzen lernen. Andere Elemente kommen hinzu: Man hat gelernt, Schuld und Schmerz der Trennung als Herausforderung zur Einheit zu verstehen: Man war bereit, institutionelle Sicherungen zugunsten der Gemeinschaft aufs Spiel zu setzen, und hat schließlich auch erkannt, wie sehr die Aufgaben christlichen Zeugnisses und Dienstes zur Einheit herausfordern. Daß die Einheit auch ihren Preis verlangte, ein Zurückstecken von Ansprüchen auf finanziellen, materiellen und geistlichen Einfluß, das war dann jedesmal die Bedingung für die Erfahrung einer neuen umfassenderen Identität. Deshalb gilt: Organische Union mag nur eine Möglichkeit der Einheit sein unter anderen. Was sie indes als gültige Erfahrung einzubringen hat, ist dies: Einheit will erfahren werden; sie bedeutet Teilgeben und Teilhaben an der Vielfalt, und sie ist nicht möglich ohne den Preis der Aufgabe alter Sicherungen und Identitäten.

Peter Cornehl, „Der ökumenische Horizont“, *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*, Heft 10, Oktober 1978, 450-461.

„Ökumenischer Horizont“ hat hier einen spezifischen Sinn. Er meint Öffnung der Gemeinde und ihrer Alltagswelt für die Probleme der Dritten Welt. Ist solche Öffnung überhaupt möglich?

Wenn ja, wird sie nur in Schritten vollziehbar sein: ein erstes Entdecken der Dritten Welt, ein Arbeiten an ihren Themen, die Selbsterfahrung, die man dabei macht, der Konflikt und seine Bewältigung. Auch Texte der Ökumene gehören in den Bewältigungsprozeß und mit ihnen der Interpret, der Dolmetscher, der es der Gemeinde ermöglicht, konziliare Entscheidungsprozesse im eigenen Kontext nachzuvollziehen, Stellung zu beziehen, zu fragen: „Welche Formulierung entspricht unserer Überzeugung? Was geht uns zu weit, was nicht weit genug? Wie finden wir eine Verständigung?“ (455). Und vor allem gehört in diesen Prozeß die persönliche Begegnung, der Kontakt zu den Christen aus der anderen Kirche und dem anderen Kontinent, der ökumenische „Dauerkontakt“, der vielleicht am meisten dazu beitragen kann, daß das politische Engagement für die Dritte Welt von der Gemeinde als Ausdruck christlicher Solidarität erkannt wird. Denn dies ist die These: „Die Öffnung unseres Alltags für den weltweiten Horizont kann auf die Dauer nur gelingen, wenn die ökumenischen Beziehungen nicht nur ein Vehikel für politische Parteinahme in Sachen Dritter Welt sind, sondern wenn die Verbundenheit im gemeinsamen Glauben die Klammer ist, die das ökumenische Interesse und die politische Solidarität zusammenhält“ (459).

Weitere Beiträge zu diesem Themenkomplex, ebenfalls in der Oktobernummer von *Wissenschaft und Praxis* (Gesamthema: „Die Dritte Welt als Thema der Gemeinde“), sind u.a.:

Rolf Christiansen, „Einige Grundfragen entwicklungsbezogener Didaktik“, 447-450;

Ingo Lembke, „Die Dritte Welt in Schiffbek“, 462-470;

Christoph Scheibe, „Dritte Welt im Gottesdienst“, 472-478;
Harry Haas, „Neue Wege der interkulturellen Begegnung“, 479-484;
Rudolf Hinz, „Ökumene als Thema in der Diakonenausbildung“, 505-512;
Werner Simpfendörfer, „Das christliche Gewissen muß sich einleben in den größeren Haushalt der bewohnten Erde“, 525-532.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

„Energie und Lebensstil. Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe“, Presseudienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz Dokumentation, Nr. XXXVII/78, 18. 10. 1978, 2-6.

Diogo de Gaspar, „Höchste Priorität: Gerechtigkeit“, *Der Überblick*, 3/78, 10 ff.

Gerhard Grohs, „Entwicklungsdienst der Kirchen. Keine Frage der Caritas, sondern der Gerechtigkeit“, ebd. 7 ff.

Hoffmann, „Leuenberger Kirchengemeinschaft“, *Lutherische Theologie und Kirche*, Heft 3, Oktober 1978, 86-91.

Walter J. Hollenweger, „Rom und die Pfingstler“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 11, November 1978, 646-648.

Guillermo Hoyos Vásquez SJ, „Puebla und die Theologie der Befreiung“, *Ökumene am Ort*, Nr. 11, November 1978, 3-10.

Martin Lehmann-Habeck, „Mission — der umfassende Auftrag“, *Der Überblick*, Nr. 3/78, 16 ff.

Sigisbert Kraft, „Was heißt katholisch? Die Katholizität in alt-katholischer Sicht“, *KNA - ÖKI*, Nr. 48, 29. November 1978, 5-9.

Johannes Madey, „Der Papst — Das Problem zwischen Ost und West“, *Catholica*, Nr. 2/1978, 131-146.

Daniel Martensen, „XI. Lambeth-Konferenz der anglikanischen Familie“, *MD des Konfessionskundlichen Instituts*, Nr. 5, September/Oktober 1978, 90-92.

Peter Meinhold, „Maria und die Ökumene. Die Mutter Jesu in der Heiligen Schrift“, Teil I, *KNA - ÖKI*, Nr. 42, 18. Oktober 1978, 5-8; Teil II, Nr. 43, 25. Oktober 1978, 5-7; Teil III, Nr. 44, 31. Oktober 1978, 5-9; Teil IV und Schluß, Nr. 45, 8. November 1978, 5-7.

„Missio 80: Die theologische Grundlegung und aktuelle Stellungnahmen“, *epd - Dokumentation*, Nr. 47/48, 30. Oktober 1978, 1-24.

Walter Müller-Römheld, „Hoffnung und Einheit in Christus. Ökumenische Konferenz in Bangalore“, *Evangelische Kommentare*, Nr. 10, Oktober 1978, 608-610.

Lesslie Newbigin, „Christus und die Kulturen“, *Zeitschrift für Mission*, Heft 3/1978, 134-149.

Klaus Nürnberger, „Die anderen sind keine Teufel. Überwindung der Rassenschranken mit dem Evangelium“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 9, September 1978, 515-520.

Werner H. Ritter, „Anerkennung des Papstes als evangelisch?“, *Catholica*, Nr. 2/1978, 147-162.

Manfred Roensch, „Der Lutherische Weltbund und der Weltrat der Kirchen“, *Lutherische Theologie und Kirche*, Nr. 3, Oktober 1978, 92-94.

Horacio Simian-Yofre SJ, „Die Theologie der Befreiung und ihre bibeltheologischen Voraussetzungen“, *Stimmen der Zeit*, Heft 12, Dezember 1978, 807-818.

Neue Bücher

WELTWEITE KIRCHE

Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Festgabe Peter Meinhold zum 70. Geburtstag, herausgegeben von Lorenz Hein. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 85, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte.) Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1977. XIV, 513 Seiten. Leinen DM 88,—.

Die Beiträge dieser stattlichen Festgabe zeugen von der Wertschätzung, die der Kieler evangelische Kirchenhistoriker Peter Meinhold im ökumenischen Gespräch im Raume der katholischen, orthodoxen und evangelischen Kirchen besitzt. Es war ein guter Gedanke des Herausgebers, den Band unter ein Thema zu stellen, das allen Kirchen aufgrund eines Glaubenssatzes aus dem Nicaeno-Constantinopolitanum theologische Aufgabe und bekenntnismäßige Verpflichtung ist. Von den 40 Beiträgen seien hier lediglich die für das gegenwärtige ökumenische Gespräch bedeutsamen genannt: *Johannes Panagopoulos* ruft auf zu einer Neubesinnung auf die Eucharistie als Bezugssystem der Kirche zur Einheit auf Christus hin. Nach *Hans-Joachim Schulz* ist aufgrund des liturgie- und konfessionsgeschichtlichen Befundes hinsichtlich der *sanctorum communio* die Einsicht entscheidend, „daß gemeinsames Glaubensbekenntnis, wie es im Apostolikum artikuliert ist, und gemeinsames liturgisches Beten und Handeln, vor allem in eucharistischer Verwirklichung, als das eigentliche Ziel kirchlicher Einigung zu gelten hat, dem Sonderansprüche partikulärer Amtsprägungen oder intellektuell ambi-

tionierter Lehre nicht im Wege stehen dürfen“ (29). Nicht so sehr aus den reformatorischen und tridentinischen Unterscheidungslehren, sondern aus der genuinen liturgischen Überlieferung selbst sind die Kriterien für die Rechtfertigung der vollen eucharistischen Gemeinschaft oder Gastbereitschaft zu gewinnen. Dies ernst genommen, gewinnt die liturgische Überlieferung — nach der biblischen Tradition — den Rang eines bedeutsamen Kriteriums der üblichen konfessionellen Unterscheidungslehren über Eucharistie, Messopfer und besonderes Priestertum. *Demosthenes Savramis* schreibt über „Die nichttheologischen Faktoren der Perpetuierung der Trennung zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche“. Nach *Roger Mehl* ist der Weg einer konziliaren Einheit der Kirche gegenüber anderen Wegen zur Einheit keineswegs leichter, aber — nach der Konferenz von „Glauben und Kirchenverfassung“ des ÖRK 1971 in Löwen, dem Kolloquium in Salamanca und der Weltkirchenkonferenz 1975 in Nairobi — durchaus gangbar. *Albert Brandenburg* interpretiert in einem äußerst instruktiven Beitrag das Lehrschreiben Papst Paulus VI. vom 8.12. 1975 „*Evangelii nuntiandi*“ als „eine neue Magna Charta der katholischen Kirche“ und weist nach, daß der Papst darin „das ebenso legitime wie grundlegend friedliche Anliegen der Reformation“ (gemeint ist die Verkündigung des reinen Evangeliums) „aufgenommen und bewältigt hat“. *Yves Congar* schildert mit bisher unveröffentlichtem Briefmaterial die Vorgeschichte von Amsterdam 1948 auf Seiten der katholischen Kirche. Weiterhin sind noch folgende Beiträge unter ökumenischen Gesichtspunkten nennenswert: *Fried-*

rich Heyer, „Das Jesuitengespenst der deutschen Protestanten“; *Arnold Bittlinger*, „Der römisch-katholisch-pfingstliche Dialog im Lichte der ökumenischen Leitlinien der charismatischen Erneuerung“; *Hermenegild M. Biedermann*, „Die Synodalität — Prinzip der Verfassung und Leitung der orthodoxen Kirchen und Kirche“; *Dimitrije Dimitrijević*, „Die Gründung der Kirche und die Kennzeichen ihrer Einheit“; *Helmut Hild*, „Nairobi: Konsequenzen für die EKD“.

Insgesamt also eine Festschrift mit großem ökumenischem Fundus. Die entsprechende Beachtung in der ökumenischen Forschung wie Praxis hat sie verdient. Ein besonderes Lob gebührt der sinnvollen Gliederung des Bandes und seiner umsichtigen editorischen Betreuung durch Lorenz Hein und der erstaunlich niedrigen Preiskalkulation des Verlages.

Bernd Jaspert

Constantin G. Patelos (Hrsg.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975*. World Council of Churches, Genf 1978. 360 Seiten. Paperback DM 22,50.

Der Verfasser, orthodoxer Mitarbeiter im Generalsekretariat des ÖRK, präsentiert in der vorliegenden Schrift eine Sammlung von ökumenischen Dokumenten aus dem Bereich der orthodoxen Kirche. Das Buch enthält in seinem ersten Teil (S. 27-68) offizielle Enzykliken (Synodalschreiben) orthodoxer Patriarchate zur ökumenischen Bewegung (1902-1974) und in seinem zweiten Teil (S. 71-77) Dokumente und Resolutionen der Panorthodoxen Konferenzen von Rhodos (1961) und Chambésy (1968). Offiziellen Charakter haben auch die Dokumente des dritten Teils (S.

79-124); sie sind orthodoxe Statements, vorgelegt bei verschiedenen ökumenischen Konsultationen (Lausanne 1927, Edinburgh 1937, Lund 1952, Evanston 1954, Neu-Delhi 1961, Utrecht 1972, Bukarest 1974 und Kreta 1975). Hingegen ist der vierte und umfangreichste Teil des Buches (S. 127-351) — mit Ausnahme von zwei Reden von E. Blake, dem ehemaligen Generalsekretär des ÖRK, an die Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel und Cyril von Bulgarien — eine Sammlung von persönlichen Statements und Reden orthodoxer Patriarchen, Bischöfe und Theologieprofessoren, gehalten aus verschiedenen Anlässen, meistens auf ökumenischen Konsultationen des ÖRK. Mit einem Personen- und Sachregister wird das Buch abgeschlossen.

Das Besondere dieser Ausgabe liegt darin, daß erstmalig die wichtigsten, wenn auch vom offiziellen Charakter her unterschiedliche, orthodoxen Dokumente zur ökumenischen Bewegung gesammelt und in Buchform vorgelegt werden. Somit bleibt dem interessierten Ökumeniker erspart, solche Dokumente in dieser oder jener Zeitschrift oder Sammlung zu suchen. Da viele Beiträge bereits in deutscher Sprache veröffentlicht wurden, wäre eine Übersetzung der übrigen Beiträge ins Deutsche sehr zu empfehlen.

Athanasios Basdekis

Wilhelm Kahle, *Evangelische Christen in Rußland und der Sovetunion*. Ivan Stepanovič Prochanov (1869-1935) und der Weg der Evangeliumschristen und Baptisten. Oncken Verlag, Wuppertal-Kassel 1978. 598 Seiten. Paperback DM 26,—.

Eine Biographie Ivan Prochanovs und eine Geschichte der Evangeliumschristen waren seit langem fällig. So

sehr beide Aufgaben zusammengehören, muß doch die Frage gestellt werden, ob sie nicht hätten gesondert behandelt werden sollen.

Für die Lebensbeschreibung Prochanovs hatte der Verfasser alle erreichbaren Quellen zusammengetragen, so daß er in der Lage war, den Lebensweg dieses seltsamen und einzigartigen Mannes zu zeichnen. Da ich Prochanov persönlich gekannt und mit ihm disputiert habe, habe ich von ihm einen starken Eindruck. In seinem Wesen trat einmal der gesetzliche Zug, zum anderen ein ungewöhnlicher Enthusiasmus zutage. In diesen Zügen sehe ich die Brücke zum Baptismus wie auch zu anderen freikirchlichen Gemeinschaften.

Die Geschichte der Evangeliumschrinden, mit der Paškov-Bewegung beginnend, wird geradezu chronistisch behandelt. Im Vordergrund steht die Frage der organisatorischen Einheit der Evangeliumschrinden und der Baptisten. Der Bericht führt über Jahrzehnte und verbreitet sich über immer neue Anläufe; Kritik und Mißtrauen auf beiden Seiten verhindern ein Zusammenkommen sowohl vor wie nach der Revolution von 1917. Die Beteiligten bezeichnen selbst das Scheitern der Verhandlungen als „personenbedingt“. Einerseits erschwert die zeitbedingte Lage im neuen Staat jedes Zusammengehen, andererseits nötigt sie wiederum, einen Weg der Verständigung zu finden. Zwangsläufig tritt diese 1944 ein.

Da sich Evangeliumschrinden auch außerhalb der Grenzen der Sowjetunion befanden und Prochanov nach 1928 bis zu seinem 1935 erfolgten Tode nicht mehr in seiner Heimat war, mußte die Entwicklung dieser Gemeinschaft im Ausland auch nachgezeichnet werden. In diesem Zusammenhang wird auch Prochanovs Auffassung vom Verhältnis

von Staat und Kirche entfaltet und gegenüber manchen Mißverständnissen geklärt.

Das Buch ist umsichtig angelegt und geht auf alle offenen Fragen mit der wünschenswerten Gründlichkeit ein. Es muß daher als solide Leistung bezeichnet werden. Es unterrichtet mit großer Sachkenntnis über das Werden einer heute über die ganze Sowjetunion verbreiteten Kirche. Abschließend bleibt dennoch die Frage: Ist der Baptismus die Gestalt des ostslawischen Protestantismus?

Robert Stupperich

Günter Paulo Süß, Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität. (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge.) Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München 1978. 200 Seiten. Kart. DM 15,—.

Die Arbeit entstand im Sommer 1975 und wurde angeregt durch einen Intensivkurs des Pastoralinstitutes der Erzdiözese Manaus (Brasilien). Studenten der Theologie sollten mit dem Stand des Volkskatholizismus in Brasilien bekannt gemacht werden. Der Autor unternahm den Versuch, mit ihnen gemeinsam die „sich daraus ableitbaren Perspektiven einer pastoralen Strategie“ zu bedenken. Es handelt sich um einen Versuch, den Standort des brasilianischen Volkskatholizismus zu bestimmen, wobei über 300 literarische Beiträge zum Thema genannt und zum Teil auch verarbeitet werden.

Eine Theologie, die sich als Volkstheologie (pastoral popular) versteht, greift die Fragen des Volkes auf und versucht, diese in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Für den Bereich Brasilien muß über eine Pastoral Popular auf dem Hintergrund der Ideologie

der nationalen Sicherheit nachgedacht werden, die von der gegenwärtigen Regierung höher bewertet wird als die Freiheit und das Recht des einzelnen.

Der Verfasser unternimmt den Versuch, den brasilianischen Katholizismus mit Hilfe einer Typologie im weitesten Sinne zu interpretieren. Dem Leser werden die Spannungen deutlich, die zwischen dem offiziellen Katholizismus und dem Volkskatholizismus bestehen, Spannungen, die auf dem Hintergrund anderer religiöser Strömungen in Brasilien (vor allem pfingstlerische Gruppen und Spiritisten) gesehen werden müssen.

Nach einem ausführlichen Teil über die Typologie des brasilianischen Volkskatholizismus kommt der Verfasser auf das eigentliche Thema, die *Pastoral Popular*, zu sprechen. Die Arbeit, in einer wissenschaftlichen, teilweise etwas schwer verständlichen Sprache geschrieben, vermittelt dem Leser, der mit der Situation in Lateinamerika etwas vertraut ist, wertvolle Informationen, die dazu anregen, sich intensiver mit den Erscheinungen des Volkskatholizismus in Brasilien zu befassen. Dabei wird es letzten Endes darum gehen, daß im Zusammenhang mit der *Pastoral Popular* nicht nur über das Volk und seine Rolle nachgedacht wird. Vielmehr wird es darauf ankommen, mit dem Volk zu reden und zu leben. Das Volk darf nicht Objekt bleiben, es muß zum Partner werden.

Die Volkstheologie, die sich seit Erscheinen des Buches weiterentwickelt hat (in Brasilien bestehen zur Zeit etwa 50.000 Basismgemeinden), hat die bestehenden Strukturen der römisch-katholischen Kirche in Bewegung gebracht.

Die vorliegende Arbeit stellt für jeden, der sich mit den umwälzenden Veränderungen der römisch-katholischen

Kirche in Lateinamerika befaßt, ein bedeutendes Hilfsmittel dar.

Reinhold Mauritz

Karl Hammer, Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt. Kösel Verlag, München 1978. 349 Seiten. Paperback DM 55,—.

Gebranntes Kind scheut das Feuer. War die Mission in den letzten Jahren immer wieder als Jagdhund des Imperialismus denunziert worden, so ging darüber vielfach der Mut verloren, diese These ohne Apologetik und Schönfärberei kritisch zu prüfen. Es waren überwiegend Profanhistoriker, die das Thema im Gespräch hielten, und dies durchaus nicht zu seinem Schaden. Gleichwohl ist es zu begrüßen, daß und wie nun wieder ein Kirchenhistoriker in die Debatte eingreift. Er weiß, daß ein Alleingang durch die Gesamthematik nicht mehr möglich wäre (trotz Stephen Neills verdienstlichem Versuch von 1966, den Hammer leider nicht berücksichtigt). Er sieht ferner, daß nur chronologische und sachliche Schwerpunktbildung den Gegenstand exemplarisch erschließen kann, und entscheidet sich für eine Analyse im Rahmen der verschiedenen Sendungsideen des 19. Jahrhunderts. Er gewinnt damit die Möglichkeit, ohne die den Fallstricken eines solchen Themas freilich nicht zu entgehen wäre: zunächst und vor allem nach dem zu fragen, was die jeweilige historische Stunde den Zeitgenossen an Einsichten und Impulsen eröffnete, welches Selbstverständnis die Akteure jeweils selbst hatten und welche Grenzen damit ihrem Denken und Handeln gezogen waren.

Die Durchführung dieses Programms geschieht in drei zwar eigenartig, dennoch sachgemäß angelegten Schritten:

Erst nach der Analyse der Sendungs-ideen und -kräfte der Epoche ergibt sich die Notwendigkeit, die Entwicklung der Mission in vorimperialistischer Zeit zu beschreiben (allerdings für den nahöstlichen Bereich mit Vorgriffen bis zum Ersten Weltkrieg). Aus beiden Arbeitsgängen entsteht als dritter die Darstellung aller jener Verflechtungen von Mission und kolonialem Expansionismus nach 1870, die für das Verständnis der Situationen einst und heute unerlässlich sind. Der Reichtum der Assoziationen, Längsschnitte und Durchblicke ist faszinierend und läßt die Erwartung *der* definitiven Gesamtdarstellung, mit der mancher vielleicht die Lektüre begonnen hat, vergessen.

Der Verfasser selbst plädiert für weitere Fallstudien, durch die gängige negative wie positive Vorurteile gegenüber diesem Gegenstand weiter abgebaut werden könnten. Vielleicht verbietet ihm nur die Bescheidenheit, den nicht zuletzt durch seine Vorarbeit schon jetzt anstehenden nächsten Schritt ins Auge zu fassen: eine Typologie der Beziehungen von Kolonialismus und Mission seit den Anfängen. Material und Kriterien liegen jedenfalls bereit. Hammers Arbeit ist im übrigen auch als Wegweiser zu neueren Quellen und zur Literatur unentbehrlich, wengleich gerade manche missionshistorische Vorarbeiten, zumal von Autoren der Dritten Welt, nicht hätten unerwähnt bleiben sollen.

Corrigenda: B. de las Casas war nicht Franziskaner, sondern Dominikaner (139). — Die Pioniermissionare der Tranquebar-Mission waren nicht von Halle „entsandt“ worden (157). — Lies Zscharnack statt Tscharnack (185), Ostjirango statt Ostjiranoj (242).

Hans-Werner Gensichen

Jan Milič Lochman, Versöhnung und Befreiung. Absage an ein eindimensionales Heilsverständnis. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 241.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1977. 127 Seiten. DM 8,80.

Das Büchlein des heute in Basel lehrenden tschechischen Theologen ist in seinem klaren Aufbau und in seiner unkonventionellen biblisch begründeten Dogmatik und Systematik ein kleines ökumenisches Ereignis. Lochman geht es um ein ökumenisch-ganzheitliches Heilsverständnis, dem er sich in vier Schritten zu nähern versucht: 1. „Einkleitung in die ökumenische ‚Geometrie des Heils‘“. In diesem Abschnitt steht die wichtige Bemerkung: „Die Vielfalt von verschiedenen konfessionellen Familien der Christen wehrt mit ihren spezifischen soteriologischen Akzenten jeder einseitigen Festlegung des Heils auf eine Linie. Der Streit der Horizontalisten und Vertikalisten, so unerfreulich er in konkreten Fällen sein konnte, half zuletzt in lebendiger ökumenischer Begegnung, für verschiedene Dimensionen des Heils — und für seine Ganzheitlichkeit — offen zu bleiben.“

Im 2. Abschnitt wird Jesus Christus als „Die Mitte des Heils“ bezeichnet, dies aber nicht in einer unchristlichen Ausschließlichkeit, sondern in enger Beziehung zur christlich jüdischen Heilsgeschichte. Nach einem Absatz über „Heil als Versöhnung“, in dem Lochman verschiedene Typen kirchlicher Versöhnungslehre sowie den ethisch-politischen Primat der Versöhnung zur Sprache bringt, endet das Büchlein in Grundlinien einer Heilstheologie unter der Überschrift „Heil als Befreiung“. „Die Freiheit in der Sicht des christlichen Glaubens ist die Freiheit der

Liebe“, sagt Lochman in konsequenter Anwendung biblischer Exegese, die ihn immer auch das Alte Testament, besonders in seinen Aussagen über den Exodus des Gottes Volkes, berücksichtigen läßt. „Freiheit ist nur im Einsatz für die Freiheit der anderen wirklich und wahr“, und dies auch im Hinblick auf die Herausforderung des Christentums durch den marxistischen Atheismus.

Das Buch schließt in Ermutigung zum Einsatz für Frieden und Freiheit in der von Christus erlösten Welt. Freiheit ist hier gedacht immer im Hinblick auf die ganze Ökumene, die ganze bewohnte Welt. Insofern ist dieses Buch von einem Mann, der in der geistig-geistlich-politischen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Atheismus an exponierter Stelle steht, eine Ermutigung für die Christen, die Botschaft von der Freiheit, zu der Gott uns befreit hat, in die Tat des Lebens umzusetzen. Heil — das zeigt dieses Buch — ist kein Begriff der futurischen Eschatologie allein, sondern ist präsenste Wirklichkeit, sofern Gottes Freiheitstat in Jesus Christus von den Christen ernst genommen wird.

Bernd Jaspert

Bernd Stappert, Weltlich von Gott handeln. Zum Problem der Säkularität in der amerikanischen Theologie und bei Friedrich Gogarten. (Koinonia, Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 15), Ludgerus Verlag, Essen 1978. 328 Seiten. Brosch. DM 42,—.

Der Verfasser hat zweifelsohne recht, wenn er das weithin kolonialistisch herablassende Verhältnis deutscher Theologen zu der einheimischen Theologie der Vereinigten Staaten kritisiert. Das Bestreben, die Begriffe Säkularisierung, Säkularismus und Säkularität bei Gogarten zu entfalten und sie zur kompa-

ratistischen Erhellung amerikanischer Theologie zu verwenden, ist deshalb ein besonders glücklicher Einfall. Dies um so mehr, als in Amerika die Praxis des „Weltlich von Gott handeln“ schon Tradition war, bevor sie Gogarten zum theologischen Problem wurde. Der Verfasser hat eine Unmenge Material gesammelt, um die amerikanische Seite aufzuarbeiten, doch gerade deshalb bleibt es unverständlich, warum der intendierte Vergleich dem Bewußtsein des Lesers überlassen bleiben soll (3). Formulierungen wie „angelsächsischer Empirismus“ (18) und die unerklärte Übernahme von Fachtermini wie „post-millennial“ erlauben keine materiale Durchdringung des gesammelten Stoffes. Eine Behandlung der beiden bedeutendsten Theologen vor Reinhold Niebuhr, Jonathan Edwards und Horace Bushnell, wäre am besten ganz unterblieben, da offenbar der Zugang zur Fachliteratur gefehlt hat. Daß in der Theologie von Walter Rauschenbusch das Böse keine Rolle gespielt habe, ist schlicht falsch. Es tut weh, feststellen zu müssen, daß eine intelligente und fleißige Arbeit nicht den kompetenten Betreuer gefunden hat und daß damit eine von der Idee und Anlage her ausgezeichnete Möglichkeit ökumenischen Dialoges zwischen Katholiken, Protestanten und der einheimischen Theologie Amerikas vertan wurde.

K. Dieterich Pfisterer

Wilhelm und Marion Pauck, Paul Tillich. Sein Leben und Denken. Band I: Leben. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart/ Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1978, 350 Seiten. Leinen DM 45,—.

Die amerikanische Originalausgabe dieser auf zwei Bände angelegten, bisher umfassendsten Biographie Paul Tillichs

erschien 1976 in New York. Amerika wurde bekanntlich notgedrungen 1933 Tillichs zweite Heimat, innerlich wie äußerlich nur schwer angeeignet. Aber ohne den Einfluß Amerikas hätte seine Theologie einen anderen Weg genommen.

Leben und Denken sind nicht zu trennen. Auch Tillichs Freunde, der Kirchenhistoriker Pauck und seine Frau, trennen sie nicht. Und doch liegt der Schwerpunkt im vorliegenden 1. Teil der Biographie auf der Lebensdarstellung. Die beiden Paucks sind Meister erzählender Biographie; in der scharfen Einzelbeobachtung mit Detailangaben von wirklicher Bedeutung zeigen sie ebenso große Vertrautheit mit der Lebensatmosphäre ihres „Helden“ wie poetische Einfühlungsgabe in die bei Tillich ganz und gar nicht offen zu Tage tretende seelische Gestimmtheit mit viel Ambivalenzen. Verborgenes kommt ans Licht, an keiner Stelle jedoch geeignet zum Sensationsmißbrauch pharisäischer Moralisten, die auch in unserem Lande bei Erscheinen von Hannah Tillichs posthumer Abrechnung mit ihrem Manne („From Time to Time“, New York 1973) ihre Stunde gekommen und Tillich der unmoralischen Lebensweise zeihen zu müssen meinten. Tillichs zeitlebens durchlittene hetero-sexuell-erotische Veranlagung und das mit mancher seelischen Not belastete Genießen vieler Frauen- und einiger Männerfreundschaften wird nicht verschwiegen, sondern mit jener Betonung versehen, die sie im Leben Tillichs selber hatten. Wie bei keinem anderen bekannten Theologen seiner Generation lagen künstlerische Begabung (man denke nur an seine Symbolik!), sexuell-erotisches Drängen, geistliche Genialität und die Gabe, Schwieriges einfach auszudrücken, Leben im Wort zu klären und

aufzuhellen, dicht beieinander. Tillich kommt das Verdienst zu, die Theologie der Kunst und die Kunst der Theologie wieder geöffnet zu haben. Beides wurde schwer erkaufte mit Einsatz der ganzen Existenz. Die Öffnung ist ihm gelungen, weil sein ganzes Leben ein immer Offenerwerden für Gott und seine wunderbare Gnade war. Davon berichten anhand der einzelnen Lebensstationen die Biographen in einer Weise, daß ich dieses Buch guten Gewissens neben Thomas Manns Meistererzählungen stelle — übrigens jenes Dichters, für dessen „Doktor Faustus“ Tillich manche Seite geliefert hat!

Bernd Jaspert

Karl-Ernst Apfelbacher, Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm (Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. v. H. Fries, Bd. 18.) Verlag F. Schöningh, München-Paderborn-Wien 1978. 285 Seiten. Kart. DM 44,—.

In den letzten Jahren sind in zunehmendem Maße Themen in die theologische Diskussion zurückgekehrt, die seit Karl Barth und der dialektischen Wende zum Beginn unseres Jahrhunderts weithin verdrängt waren: die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Religion, die religiöse Erfahrung, die Geschichte als Fundament von Glaube und Theologie. Vor allem die Namen Paul Tillich und Wolfhart Pannenberg kennzeichnen diese Neubesinnung. Fast zwangsläufig kommen damit wieder die Theologen des 19. Jahrhunderts zu Ehren, die die dialektische Theologie für abgetan und überwunden hielt, allen voran Ernst Troeltsch.

Der Verfasser der eben erschienenen Arbeit geht von Troeltschs Unterscheidung zwischen kirchlich-institutioneller,

sektenhaft-gemeindlicher und mystischer Form des Christentums aus. Mystik hat dabei nichts mit außergewöhnlichen Ereignissen oder staunenerweckenden Einzelgestalten, mit Visionen und Auditionen oder Wundern zu tun. In ihrer Mitte steht vielmehr das Bewußtsein, daß Gott die Welt in unauflöslicher Weise durchdringt. Die von diesem Strom der christlichen Überlieferung geprägte Theologie und Frömmigkeit findet Gott nicht außerhalb oder neben der Welt oder in Konkurrenz zu ihr, sondern mitten in der Welt. Er wird mit den Methoden erkannt, die auch die „weltlichen“ Erkenntnisformen bestimmen.

Von diesem mystischen Ansatz her gelingt es dem Verfasser, das vielschichtige und vielgestaltige Werk Troeltschs in überraschender Weise durchsichtig und klar zu machen. Troeltsch stand in der mystischen Tradition. Darum stellte er das Christentum nicht in einen „supranaturalen“ Sonderbereich, der den Wissenschaften prinzipiell enthoben wäre, darum konnte er mit „profanen“ Erkenntnisformen seine Theologie gestalten. Als Mystiker erkannte er alle Wirklichkeit und damit auch alle Religion und nicht allein das Christentum als von Gott durchwirkt. Die Studie macht überzeugend deutlich, daß die vielfältigen Kontroversen, in denen Troeltsch ebenso stand wie seine katholischen Freunde, die „Modernisten“, eine Epoche in dem Kampf darstellen, den die Mystiker und die Spiritualisten aller Zeiten mit der verfaßten Kirche zu führen hatten. In diesen Auseinandersetzungen um Rechtgläubigkeit und Häresie erblickt der Verfasser „die alten theologischen Kämpfe zwischen den Amtsträgern der institutionell verfaßten Kirche und den Mystikern, zwischen der reinen unverkürzten kirchlichen Lehre und der sich lebendig individuell artikulierenden

Religiosität der einzelnen Persönlichkeit“ (278).

Peter Neuner

KIRCHE UND RECHT

Ulrich Mosiek, Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche. Band I Grundfragen, Band II Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich, Band III Der Bischof und die Teilkirche. Rombach Hochschule Paperback, Freiburg. Bd. I 1974, 300 Seiten, DM 29,—; Bd. II 1977, 200 Seiten, DM 24,—; Bd. III 1978, 160 Seiten, DM 24,—.

Durch das Zweite Vatikanische Konzil und in seinem Gefolge ist das kanonische Recht der römisch-katholischen Kirche in mannigfacher Weise fortentwickelt worden. Nach seiner Darstellung des kirchlichen Ehrechts hat es der jüngst verstorbene Freiburger Kanonist unternommen, das Verfassungsrecht der abendländischen Kirche systematisch darzustellen, die als lateinischer Ritus den weit überwiegenden Teil der in insgesamt sechs Riten gegliederten römisch-katholischen Kirche ausmacht. Dieses Werk ist um so verdienstvoller, als der Codex Juris Canonici von 1917 das Verfassungsrecht nicht als eigenständige Rechtsmaterie behandelt, sondern verfassungsrechtliche Normen vor allem in das Personenrecht verstreut eingebaut hat, als aber auch die konziliaren und nachkonziliaren Rechtsquellen das Verfassungsrecht nicht systematisch zusammenfassen, sondern jeweils Einzelfragen ansprechen. Eine übersichtliche Gesamtdarstellung war daher um so notwendiger wie schwieriger.

Im 1. Band behandelt der Verf. als „Grundfragen“ in 6 Kapiteln Kirche und Kirchengliedschaft, Weihe und Hirten Gewalt und ihre Funktion in der Kir-

che, das Kirchenamt, die kirchlichen Personenstände, die Rechtsstellung der Laien und die Rechtsstellung der Kleriker. Gegenstand des 2. Bandes ist die „Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich“; er enthält Kapitel über die oberste Kirchenleitung (Papst, Ökumenisches Konzil, Bischofssynode, Kardinäle), die römische Kurie, die besonderen Stellvertretungsorgane des Papstes (z.B. Nuntien, Apostolische Vikare) und die überdiözesanen Verfassungsorgane (z.B. Metropoliten, Bischofskonferenzen, die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland). Der 3. Band schließlich beschäftigt sich mit dem Recht der einzelnen Diözese, ihren Organen und der Pfarrgemeinde. Den einzelnen Paragraphen sind umfangreiche Literaturangaben beigefügt, unter denen auch Beiträge aus dem nichtrömischen Bereich nicht völlig fehlen.

Die Beschränkung auf das Recht der lateinischen Kirche bringt es mit sich, daß die nichtrömischen Kirchen und Christen nur ganz am Rande vorkommen, z.B. in dem Abschnitt über die Kirchenmitgliedschaft. Trotzdem ist das Buch für alle Teilnehmer des ökumenischen Dialogs ein wichtiges Hilfsmittel. Sie können sich daraus über den aktuellen Stand des römischen Kirchenverfassungsrechts informieren, das für die römisch-katholischen Partner Grund

und Grenze ihrer Gesprächsbereitschaft bildet. Sie können ihm entnehmen, daß das Zweite Vatikanische Konzil die Kirchenverfassung weiterentwickelt hat, daß aber die traditionellen Prinzipien die gleichen geblieben sind.

Hanns Engelhardt

LEXIKA

Theologische Realenzyklopädie. Bd. III, Lfg. 1 (Anselm von Laon — Antisemitismus). S. 1-160. Subskr.-Preis DM 38,—. Bd. III, Lfg. 2/3 (Antisemitismus [Forts.] — Apostel/Apostolat/Apostolizität). S. 161-480. Subskr.-Preis DM 76,—. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1978.

Das großangelegte Werk geht zügig voran. Manche Abhandlungen gewinnen geradezu den Rang abgerundeter Monographien. Das gilt vor allem für das Stichwort „Antisemitismus“, an dem sieben Autoren mitgearbeitet haben. Von größtem Nutzen erweisen sich die den einzelnen Artikeln beigegebenen Literaturangaben, deren Ausführlichkeit und Sorgfalt verbunden mit der überzeugenden Sachlichkeit der Darstellung die *Theologische Realenzyklopädie* zu einem wissenschaftlichen Instrumentarium verlässlicher Qualität werden lassen, so wenig Kritik oder Ergänzungswünsche im Einzelfall damit ausgeschlossen sein sollen.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Rev. Paul Abrecht, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Prof. Dr. Dr. Günter Altner, Schloßwolfsbrunnenweg 20, 6900 Heidelberg 1 / Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Ulrich Becker, ÖRK, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Rev. Martin Conway, British Council of Churches, 2 Eaton Gate, London SW1W 9BL / Dr. jur. Hanns Engelhardt, Herrenstr. 45a, 7500 Karlsruhe / Präsident Dr. Günther Gaßmann, Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover 51 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg / Dr. Hugald Grafe, Jordanweg 2, 8520 Erlangen / Pfarrer Dr. Bernd Jaspert, Martin-Luther-Platz 3, 6400 Fulda / OKR Reinhold Mauritz, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22 / Dr. K. Dieterich Pfisterer, Fahrstr. 18, 8520 Erlangen / Msgr. Dr. Albert Rauch, Ostengasse 31, 8400 Regensburg / Prof. Dr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster / Pfarrer Dr. Klaus Würmell, Eschersheimer Landstr. 565, 6000 Frankfurt/Main 50.

Nachwort der Schriftleitung

Der Beitrag von Heinz Joachim Held „Ökumene heute“ im letzten Heft unserer Zeitschrift (4/1978 S. 433 ff.) sollte dem früheren Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes, D. Adolf Wischmann, zu seinem 70. Geburtstag gewidmet sein. Durch ein Versehen ist dies leider im Druck unterblieben. Es sei aber an dieser Stelle nachgeholt, verbunden mit den besten Wünschen für den Jubilar, der sich auch die Förderung der „Ökumenischen Rundschau“ viele Jahre hindurch hat angelegen sein lassen.

Die vorliegende Nummer will mit den Artikeln von Paul Abrecht und Günter Altner die von der Abteilung „Kirche und Gesellschaft“ des ÖRK im Juli 1979 veranstaltete Weltkonferenz „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ vorbereiten helfen. Wir wissen, daß dies im Rahmen der — auch thematisch — begrenzten Möglichkeiten einer Vierteljahrszeitschrift nur anstoßweise geschehen kann, wollen und dürfen aber als „ökumenisches“ Organ nicht an diesem wichtigen Ereignis vorübergehen und bitten unsere Leser, diesen Problemen der Technik und Ökologie, die in Nairobi durch den Vortrag von Charles Birch der Christenheit so eindringlich ins Bewußtsein gerufen wurden, ihre ständige Aufmerksamkeit zu schenken.

Wie sich das ökumenische Engagement der Anglikanischen Kirchengemeinschaft nach der Lambethkonferenz des letzten Jahres darstellt, führt Günther Gaßmann dem Leser in sorgfältiger Analyse der betreffenden Verlautbarungen und Beschlüsse vor Augen. Methodische und sachliche Fragen und Fakten der Ökumene auf dem Sektor der Erwachsenenbildung untersucht Klaus Würmell aufgrund seiner besonderen Erfahrung und führenden Position in diesem Bereich.

Unter „Dokumente und Berichte“ steht das vom Rat der EKD am 6.11.1978 verabschiedete „Memorandum“ an erster Stelle, in dem das Verhältnis der EKD zum Ökumenischen Rat unter dem Aspekt des Konfliktes wegen des Sonderfonds des sog. Antirassismus-Programms zu umschreiben unternommen wird. Im ökumenischen Gespräch — gerade auch an der Basis! — sollten die dargestellten Argumente ernsthaft erörtert und bedacht werden!

Wir haben uns in den vergangenen Jahren um eine fortlaufende Beschreibung der einzelnen Arbeitszweige des ÖRK bemüht. Diesmal gilt unser Augenmerk dem Referat für Erziehungsfragen, über das Ulrich Becker berichtet.

Eine Übersicht über die gegenwärtige Lage in der Kirche von Südindien — für viele Jahrzehnte hindurch das Muster einer Kirchenunion — legt Hugald Grafe vor. Martin Conway hat seinen Bericht über den Britischen Rat der Kirchen unter dem Gesichtspunkt geschrieben, welche Erfahrungen oder Methoden auch für unsere kontinentalen Verhältnisse verwertbar sein könnten. Solch gegenseitiger Lernprozeß sollte auch zu unserem ökumenischen Alltag gehören!

Schließlich berichtet Msgr. Albert Rauch über die katholischen Kontakte zur Orthodoxie, was vielen als Ergänzung zur Untersuchung von Athanasios Basdekis (ÖR 2/1978 S. 223) willkommen sein wird.

Kg.

Abgrenzung und Offenheit im Dialog

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“

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, 1978

DM 24,—

Michael Mildenberger

Denkpause im Dialog

Perspektiven der Begegnung mit anderen Religionen und Ideologien

Eine allgemeinverständliche Darstellung von Forderungen und Folgerungen aus dem Gespräch der Christen mit Angehörigen anderer Religionen. Pfarrer Michael Mildenberger, Referent der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, hat die Ergebnisse einer ökumenischen Konferenz in Chiang Mai (Thailand) 1977 auf deren Aussage für die Situation im deutschsprachigen Bereich hin durchgesehen und legt hiermit die wichtigsten Teile daraus vor.

155 Seiten, 1978

DM 14,80

Um Einheit und Heil der Menschheit

Herausgegeben von J. Robert Nelson und Wolfhart Pannenberg

Mit Beiträgen von J. G. Arapura, Hassan Askari, Luis Gonzáles Rodríguez, Moshe Greenberg, Christian Maurer, Jürgen Moltmann, J. Robert Nelson, Eugene A. Nida, Nikos A. Nissiotis, Wolfhart Pannenberg, David A. Robinson, Stanley J. Samartha, Bernard Towers, Lukas Vischer und einer vollständigen Bibliographie der Veröffentlichungen von Willem A. Visser't Hooft.

Juden, Muslime, Christen verschiedener Konfessionen interpretieren in diesem Band die Vorstellungen von Einheit der Menschheit in ihrem religiösen, soziologischen oder historischen Kontext.

343 Seiten, 2. Auflage 1976

DM 34,—

Verlag Otto Lembeck, Leerbachstr. 42, 6000 Frankfurt/Main1

Lateinamerika. 78 Auswahl.



128 Seiten · DM 16,-



200 Seiten · DM 18,-



88 Seiten · DM 19,80

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis an.

Jugenddienst-Verlag Peter Hammer Verlag

Postfach 2004 15 · 5600 Wuppertal 2

Mission - Ökumene - Dritte Welt

Magazin

Das Wort in der Welt

Diese Zeitschrift informiert alle zwei Monate über die Länder der Dritten Welt, ihre Kirchen und die gegenwärtige Missionsdiskussion. Das Vierfarb-Magazin gibt Ihnen einen lebendigen Einblick in das Leben der weltweiten Christenheit.

Probeexemplare kostenlos.

Jahresabonnement 9,- DM, Schüler und Studenten 6,- DM
(zuzüglich Porto)

Aktion Unterricht

Indonesien Südafrika Kenya

Unterrichtsmaterial für die Sekundarstufe I. Aufbauend auf jeweils einem Artikel aus »Das Wort in der Welt« werden Zusatzmedien (als Klassensatz) und pädagogische Hinweise angeboten.

Preise: Indonesien und Südafrika je 6,- DM (zuzüglich Porto), Kenya (incl. 6 Dias) 9,- DM (zuzüglich Porto)

Planspiel

Muko

Den Mittelpunkt dieses Spiels stellt die erfundene Insel Muko, auf der verschiedene Menschenrechtskonflikte stattfinden. Lokale Kirchen, ein »Würfelfrüchte-Konzern«, ein Innenminister und die Zeitung »Muko-Express« sind einige der Beteiligten. Das Spiel ist ab Klasse 8 und in der Erwachsenenbildung einsetzbar.

Preis: 15,- DM (zuzüglich Porto)

Bezug dieser Publikationen und des Katalogs aller Medien des Evangelischen Missionswerkes (EMW) und der Deutschen Evangelischen Missionshilfe:

*Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe
Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13*

Grußwort zum 65. Geburtstag von D. Dr. Hanfried Krüger

Dem ökumenischen Gespräch zugetan

Dank und Glückwunsch für Hanfried Krüger zum 12. April 1979

In aufrichtiger Dankbarkeit und Mitfreude und mit herzlichen Segenswünschen grüßen Herausgeber, Mitarbeiter und Leser der „Ökumenischen Rundschau“ ihren Schriftleiter, Oberkirchenrat D. Dr. Hanfried Krüger, zur Vollendung seines 65. Lebensjahres am 12. April 1979.

Seit mehr als zwei Jahrzehnten hat Hanfried Krüger unserer Zeitschrift das Gepräge gegeben und sie aus kleinen Anfängen zu einer wirklichen „Ökumenischen Rundschau“ gemacht: zu einem Forum des Dialogs, der Information und der Auseinandersetzung über die Fragen der ökumenischen Bewegung unserer Zeit. Im Rahmen seiner vielfältigen und weitgespannten Wirksamkeit als Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) und als Leiter der Ökumenischen Centrale, als Ökumene-Referent des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland und als Teilnehmer am ökumenischen Zeitgeschehen bei ungezählten Besuchen, Begegnungen und Konferenzen hat die „Ökumenische Rundschau“ für ihn doch immer einen hervorragenden Platz innegehabt, und er hat ihr seine besondere Liebe gewidmet.

Hanfried Krüger hat seine solide Sachkunde und seine in langen Jahren gewachsenen persönlichen Verbindungen zu zahllosen Frauen und Männern der ökumenischen Bewegung auf allen Ebenen sowie seine zugleich bescheidene und warme wie verlässliche und beharrliche Art menschlichen Umganges in den Dienst des ökumenischen Auftrages gestellt, dem auch unsere Zeitschrift dient. In ihr hat er selbst vor 25 Jahren noch unter der Schriftleitung des früh verstorbenen D. Wilhelm Menn, dessen Nachfolger er später werden sollte, im Rückblick auf die theologische Arbeit der zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1954 in Evanston geschrieben, „daß jedes ernsthafte Mühen um gemeinsames Denken und Handeln der Kirchen letztlich zu einer Besinnung auf die theologischen Grundlagen führen“ muß (ÖR H. 3/1954, 84). Darin kommt eine Grundüberzeugung von Hanfried Krüger zum Ausdruck, der er immer wieder in der „Ökumenischen Rundschau“ Gehör verschafft hat. Sie behält auch in den kommenden Jahren einer Suche nach dem gemeinsamen Weg der Kir-

chen unter den heutigen spannungsreichen Fragestellungen der ökumenischen Bewegung ihre Gültigkeit.

In seiner Person und in seiner fast 26jährigen Wirksamkeit als Ökumene-Referent der Evangelischen Kirche in Deutschland und dann als Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen wird zeichenhaft deutlich, wie sehr die ökumenische Arbeit auf internationaler Ebene jenseits unserer Grenzen mit der ökumenischen Zusammenarbeit aller Kirchen im eigenen Land und mit der Vermittlung ökumenischer Erkenntnisse und Erfahrungen in das Leben der örtlichen Gemeinden hinein zusammengehören. Ohne das gründliche, geduldige und verständige Gespräch über die ökumenischen Fragen im eigenen Land kann es letztlich auch im weltweiten Bereich keinen wirklichen Fortschritt auf dem Wege zur Einheit der Kirchen geben, die Gottes Gabe und Auftrag ist. Die Ermutigung zu ökumenischen Schritten innerhalb unserer eigenen Landesgrenzen und die sorgfältige und umsichtige Erwägung der theologischen und seelsorgerlichen Fragen, die damit zusammenhängen, dürfen nicht auseinandergerissen oder gegeneinander ausgespielt werden. Ein wachsendes ökumenisches Verstehen drinnen fördert letzten Endes auch ein Fortschreiten auf dem ökumenischen Wege draußen.

Aus dieser Überzeugung heraus hat Hanfried Krüger sich mit besonderer Hingabe dem ökumenischen Gespräch im großen wie im kleinen gewidmet und seine Aufgabe als ein ökumenisches Lehramt im weitesten Sinne wahrgenommen. In seinen Vorträgen und Berichten auf Tagungen und vor Versammlungen, bei seinen Gesprächen im vertrauten Kreis oder bei seinen Vorlesungen in akademischen Hörsälen hat er einen vermittelnden, sachbezogenen und theologisch umsichtigen Beitrag zur Weckung des ökumenischen Bewußtseins, zur Freude an der ökumenischen Aufgabe und zur Orientierung in den gegenwärtigen kritischen ökumenischen Fragestellungen geleistet.

Wie mühevoll der Weg von Christen und Kirchen zu größerem gegenseitigem Verstehen und zu vertiefter Gemeinschaft untereinander in der Bezeugung des Glaubens und der Liebe Christi ist, war auch den Vätern der ökumenischen Bewegung unserer Tage nicht unbekannt. Es wird uns heute freilich aufs neue bewußt. Hanfried Krüger hat sich diesem Mühen in der ihm eigenen Art gestellt: den großen Worten abhold, aber gediegener Arbeit zugetan. Es ist unser aufrichtiger Wunsch, daß ihm noch viele Jahre fruchtbarer und gesegneter Mitarbeit an der ökumenischen Aufgabe, auch im Rahmen unserer Zeitschrift, gegeben sein mögen.

Heinz Joachim Held

Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche*

VON WOLFHART PANNENBERG

Das Erwachen eines neuen Verlangens nach einer kirchlichen Gemeinschaft und Einheit aller Christen gehört zu den wichtigsten Aufbrüchen christlicher Spiritualität in unserem Jahrhundert. Man muß die ökumenische Bewegung, die zunächst von den protestantischen Kirchen ausging, an der sich dann auch die Orthodoxen und schließlich — seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil — auch die römisch-katholische Kirche beteiligt haben, als eine christliche Frömmigkeitsbewegung verstehen. Sie ist nicht nur eine Sache von Berufsökumenikern, sondern als eine neue Mentalität durch alle Kirchen verbreitet. Diese neue Mentalität besteht in dem Bewußtsein, daß die Gemeinsamkeit des Glaubens an den einen Herrn, dessen Zukunft wir entgegengehen, die Christen über die aus der Vergangenheit ererbten Gegensätze und Spaltungen hinweg verbindet, und daraus folgt der Impuls, dieser Gemeinsamkeit, die in der Bindung an den einen Herrn gründet, auch deutlicheren Ausdruck zu verschaffen in einer sichtbaren Gemeinschaft der Christen, die bei aller Unterschiedenheit besonderer Gruppierungen doch die Trennungen, die dem Willen Christi widersprechen, überwindet. Wir können uns nicht mehr dabei beruhigen, in getrennten Kirchen geboren und beheimatet zu sein, sondern müssen darin mit dem Apostel Paulus einen Skandal erkennen, den Skandal der Zertrennung dessen, was unzertrennbar ist, nämlich der Einheit des Leibes Christi selber.

Diese neue ökumenische Mentalität ist der Blickpunkt für eine neue, kritische Einschätzung der Epochen, in denen es zur Spaltung der Christenheit gekommen ist. Dazu gehört die Kirchenpolitik der byzantinischen Kaiser des 5. bis 7. Jahrhunderts, in der Zeit nach dem Konzil von Chalkedon 451; dazu gehört weiter der Bruch zwischen der westlichen und der östlichen Christenheit, der im 11. Jahrhundert definitiv wurde, und schließlich auch die Spaltung der westlichen Christenheit im 16. Jahrhundert. Dabei verdienen diejenigen Bemühungen besonderes Interesse, die damals, wenn auch vergeblich, der Einheit der Christen galten. Zu ihnen rechnet in besonderer Weise der Augsburger Reichstag von 1530. Er bezeichnet den Augenblick der größten Nähe der lutherischen Reformation zur römischen Kirche.

* Veröffentlicht in: Ökumenisches Forum, Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Nr. 2/1979, 12 ff. und Confessio Augustana, Regensburg 1979, 259 ff.

Luther hat einige Jahrzehnte später seine Sorge darüber geäußert, daß beide Seiten einander nicht wieder so nahe kommen möchten wie in Augsburg. Und er hat damit für fast ein halbes Jahrtausend recht behalten.

1.

Das Interesse an dem auf dem Augsburger Reichstag dem Kaiser übergebenen Bekenntnis ist nicht nur historisch; denn es handelt sich bei dem Augsburger Bekenntnis um die bis heute grundlegende Bekenntnisschrift der lutherischen Kirchen. Aber die mögliche ökumenische Bedeutung dieses Dokuments wird nur verständlich, wenn man sich der Nähe bewußt ist, in der die beiden Religionsparteien damals standen.

Kaiser Karl V. hatte schon in seiner Einladung zu diesem Reichstag einen ungewöhnlich verständigungsbereiten Ton angeschlagen. In seinem Ausschreiben vom Januar 1530 heißt es, man solle „eins jeglichen Gutbedunken, Opinion und Meinung zwischen uns selbs in Lieb und Gutigkeit“ hören, verstehen und erwägen, und die verschiedenen Meinungen „zu einer einigen christlichen Wahrheit... bringen und vergleichen, alles (aber), so zu beiden Teilen nicht recht ist ausgelegt oder gehandelt, abtun“. Ziel der Verhandlungen solle sein, gemeinsam eine einige und wahre Religion anzunehmen und „wie wir alle unter einem Christo sein und streiten, also alle in einer Gemeinschaft, Kirchen und Einigkeit zu leben“. Dieser Verständigungsbereitschaft des kaiserlichen Ausschreibens entsprach die ebenso verständigungsbereite Formulierung des Bekenntnisses der protestantischen Reichsstände, das dem Kaiser am 25. Juni 1530 übergeben wurde. Darin heißt es, die evangelische Lehre — wie sie in den ersten 21 Artikeln des Bekenntnisses zusammengefaßt ist — enthalte nichts, was von den (biblischen) Schriften oder von der katholischen Kirche oder auch von der römischen Kirche abweicht, soweit deren Lehre aus den Schriften der Kirchenväter zu entnehmen ist (Beschluß des 1. Teils). Der ganze Streit betreffe lediglich einige Mißbräuche, die im zweiten Teil des Bekenntnisses (Art. 22-28) behandelt werden: *Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus*. Diese Darstellung des Sachverhalts hat man später, nach dem Scheitern der Einigungsversuche, auf protestantischer Seite als zu weitgehend und den wahren Sachverhalt verfälschend empfunden. Noch vor zwanzig Jahren hat Heinrich Bornkamm gesagt, Melanchthon habe sich hier in seiner Kompromißbereitschaft zu einem „unwahren Satz“ hinreißen lassen.¹ Nachträglich, aus der Perspektive der eingetretenen Spaltung, sah es leicht so aus, als ob hier eben doch von vornherein ein unüberbrückbarer Glau-

bensgegensatz bestanden habe, so daß Melanchtons Verständigungsbereitschaft als Neigung zu Kompromissen auf Kosten der Wahrheit erscheinen mochte. Doch das ist ein Urteil im Rückblick von einer späteren Konstellation aus. 1530 gab es zwar Zwiespalt, aber noch keine Spaltung. Die evangelische Seite konnte sich nicht ihrerseits als Abspaltung von der einen Kirche verstehen. Darum nahm der sächsische Kanzler Brück in seiner Vorrede zum Augsburger Bekenntnis die Formulierungen des kaiserlichen Ausschreibens auf, daß „wir alle unter dem einen Christo seid und streiten und Christum bekennen sollen“. Das war diplomatisch geschickt, aber zugleich weit mehr als das, denn so entspricht es, wie Brück schrieb, der göttlichen Wahrheit selber. Die oft wiederholten Behauptungen, es habe sich in Augsburg nur um ein politisch begründetes Spiel der Protestanten auf Zeitgewinn gehandelt und zumindest Luther selbst sei sich über die Unüberbrückbarkeit des Glaubensgegensatzes von vornherein im klaren gewesen, treffen den historischen Sachverhalt nicht. Solche Deutung liest das spätere Scheitern der Einigung in die Situation von Augsburg hinein als etwas vermeintlich von vornherein Festgelegtes, Unabänderliches. Sie verdeckt damit die offenen Möglichkeiten jenes historischen Moments, in dem das Augsburger Bekenntnis entstanden ist. Daß es in den Verhandlungen, die sich an die Übergabe des Bekenntnisses und an die Verlesung der im Auftrag des Kaisers abgefaßten Gegenschrift, der *Confutatio*, anschlossen, dann doch zu keiner definitiven Verständigung gekommen ist, weil die römische Seite zunächst bei den praktischen Fragen kein Entgegenkommen zeigte, dann aber — als sie sich durch die Neigung auch als Kaiser zur Einberufung eines Konzils bedrängt sah und nachgiebiger wurde — die Protestanten nicht mehr wollten: das gehört zu jenen mit menschlichem Versagen durchsetzten historischen Banalitäten, die sich nicht selten als Weichenstellung für weitreichende weltgeschichtliche Folgen erweisen, in diesem Falle für mehr als ein Jahrhundert blutiger Religionskriege und indirekt, in der weiteren Folge, für die Emanzipation der neuzeitlichen Kulturwelt von den Gegensätzen der unter sich zerstrittenen Konfessionskirchen.

2.

Die Erneuerung des ökumenischen Interesses an der *Confessio Augustana* in den letzten Jahren ist von der deutschen katholischen Theologie ausgegangen. Die folgenreichsten Anregungen dazu sind wohl vor fast zwei Jahrzehnten von dem damaligen Freisinger Dogmatiker Joseph Ratzinger gekommen. Sie sind seit 1970 vor allem von Vinzenz Pfnür in Veröffent-

lichungen entwickelt worden. Der damalige Regensburger katholische Dogmatiker Ratzinger hat 1976 in Graz in einem viel beachteten Vortrag über die Zukunft des Ökumenismus die Augsburger Konfession als mögliche Grundlage für eine ökumenische Verständigung mit dem Protestantismus bezeichnet, die nicht von bloßen Privattheologien, sondern von den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche ausgehen müsse. Inzwischen hatte auch das Einheitssekretariat in Rom sich mit der Frage einer möglichen Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses als „einer legitimen Ausprägung christlicher Wahrheit“ befaßt und diese Möglichkeit auch bei Kontakten mit dem Lutherischen Weltbund erörtert. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam im Juni 1977 hat diese Bemühungen dann in einer eigenen Erklärung ausdrücklich begrüßt.

Auf evangelischer Seite hat man diese Entwicklung als atemberaubend empfunden. Der Gedanke einer Verständigung über die Bestrebungen der Reformation, der seit der Verlesung der Confutatio im August 1530 oder jedenfalls seit dem Ende des Augsburger Reichstags „ausgeträumt“ schien, ist nun „katholischerseits wieder zum Leben erweckt“ worden.² Das „ungläubige Erstaunen“ darüber, daß eine jahrhundertlang verschüttet geglaubte Möglichkeit der Verständigung plötzlich wieder offen sein soll, darf die evangelische Seite aber nicht an der Einsicht hindern: „Hier geht es um die katholische Anerkennung der ökumenischen Grundüberzeugung der Reformation“³, um die Anerkennung der Überzeugung nämlich, daß die evangelische Lehre nicht abweiche von der wahren Glaubensüberlieferung der einen katholischen Kirche, und darüber hinaus um den Sinn der Reformation in ihrer Abzweckung auf eine Reform der ganzen Christenheit. Daher konnte der bayerische Altbischof Dietzfelbinger feststellen: Eine positive Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche zur Augsburger Konfession wäre „ein Ruf zur Sache, wie er kaum stärker erfolgen könnte. Tatsächlich wartet die Augsburgische Konfession seit ihrer Verlesung am 25. Juni 1530 auf eine positive Antwort“.⁴

Diese Antwort steht bis heute aus. Es ist von seiten des Lehramtes der römischen Kirche aber auch keine negative Antwort erfolgt. Das mag damit zusammenhängen, daß man auf dem Trienter Konzil die Augsburger Konfession für ein geschichtlich überholtes Dokument halten konnte. Nur an einer einzigen Stelle haben 1551 die Väter von Trient ausdrücklich auf einen Artikel der CA Bezug genommen, nämlich auf Art. 12, dessen Definition der Buße mit dem Anathem bedroht wurde, weil er statt drei nur zwei Elemente der Buße nenne, nämlich Reue und Glaube, während nach katholischer Lehre die Buße aus *contritio cordis*, *confessio oris* und *satis-*

factio operis⁵ bestehe (Denz. 1704). Tatsächlich aber wird die Beichte, die hier vor allem vermißt wurde, in der Augsburger Konfession in einem eigenen Artikel behandelt (Art. 13), so daß der Verwerfungssatz des Trienter Konzils nur einen aus dem Zusammenhang herausgerissenen und darum falsch verstandenen Satz des Bekenntnisses betrifft. Aus diesem Grund hatte ich vermutet, daß der an dieser Stelle auf den ersten Blick bestehende explizite Gegensatz einer Lösung fähig ist, und diese Vermutung hat inzwischen Hans Jorissen in einer eingehenden Untersuchung zur Bußlehre der Augsburger Konfession bestätigt.

3.

Wie steht es nun der Sache nach mit der Lehre der CA im Verhältnis zur katholischen Tradition? Vinzenz Pfnür hatte schon 1974 behauptet, daß die CA „keine kirchentrennenden Lehren vertritt“ und daher „als Zeugnis gemeinchristlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann“. Für die Rechtfertigungslehre des Bekenntnisses hatte er das in seiner 1970 erschienenen Dissertation ausführlich dargelegt. Auch die Aussagen des Augsburger Bekenntnisses über Anthropologie und Christologie sowie über Kirche, Amt und Sakramente sind mehr oder weniger eingehend auf ihr Verhältnis zur katholischen Glaubenslehre überprüft worden mit dem Ergebnis, die CA vertrete keine kirchentrennenden Lehren. Allerdings bleiben ihre Aussagen in katholischer ebenso wie in evangelischer Sicht lückenhaft, und die Diskussion dauert noch an, ob nicht wesentliche Streitpunkte um der irenischen Zielsetzung willen ausgeklammert worden sind. Dazu gehören nach Luthers schon 1530 bekundeter Meinung die Lehren vom Fegefeuer sowie vom Papsttum.⁶ Der dritte von Luther genannte Punkt ist in die Endfassung des Bekenntnisses noch aufgenommen worden, nämlich die Heiligenverehrung, — allerdings nicht als Kontroversfrage, sondern als Bestandteil des Konsenses der evangelischen Seite mit der kirchlichen Tradition. Der Art. 21 (De cultu sanctorum⁷) deutet diesen Konsens jedoch dahin, daß man der Heiligen *gedenken* sowie ihren Glauben und ihre Werke *nachahmen* solle, *nicht jedoch* sie *anrufen* und Hilfe bei ihnen suchen solle, weil Christus allein unser Mittler sei. In dieser Formulierung des Konsenses ist eine zumindest die Frömmigkeit, wenn auch nicht das Dogma betreffende Differenz eingeschlossen. Die von Luther hervorgehobene Hauptfrage, die des Papsttums, ist ebenfalls nicht ganz unberücksichtigt geblieben, da die Ausführungen von Art. 28 über „der Bischöfe Gewalt“ sinngemäß auch auf den Bischof von Rom zu beziehen sind. 1537 hat Melanchthon dann in

Verbindung mit den Schmalkaldener Artikeln das in CA 28 Gesagte in seinem Traktat *de potestate papae*⁸ auch explizit auf das Papsttum angewendet und im Hinblick auf dessen weitergehende Ansprüche ausgeweitet.

Ungeklärt scheint immer noch die Frage, ob sich ein Konsens in der Lehre heute auch behaupten läßt im Hinblick auf die damals im zweiten Teil des Bekenntnisses aufgeführten Streitfragen (Art. 22-28). Zwar haben sich die Frage der weltlichen Gewalt der Bischöfe (CA 28) sowie die Fastenfrage (Art. 26) inzwischen erledigt. Auch der Empfang der Eucharistie unter beiden Gestalten (Art. 22) ist jedenfalls grundsätzlich vom Zweiten Vatikanischen Konzil als möglich zugestanden, wenn auch nicht wie in der Augsburger Konfession als von der Einsetzung her geboten anerkannt worden. Über die unterschiedliche Auffassung der Beichtpflicht, die jedoch in Art. 25 grundsätzlich bejaht worden ist, mag man sich verständigen können, obwohl die in der späteren Entwicklung in dieser Frage entstandene Differenz zwischen evangelischer und römisch-katholischer Frömmigkeit besonders tief geht. Die Kritik an der Messe (Art. 24) darf heute als mehr oder weniger überholt bezeichnet werden, einerseits durch die schon vom Tridentinum gegebene Deutung des Meßopfers als anamnetischer Repräsentation des einen Kreuzesopfers — eine Deutung, die das Zweite Vatikanische Konzil noch entschiedener in den Mittelpunkt seiner knappen Aussagen zur Eucharistielehre gestellt hat, andererseits durch die Liturgiereform dieses Konzils, die viele reformatorische Anliegen aufgenommen hat. Hingegen besteht der konfessionelle Gegensatz in den Fragen der Priesterehe (Art. 23) und der Klostersgelübde (Art. 27) zumindest insoweit fort, als die CA von der Einsetzung des Ehestandes durch den Schöpfer her und unter Berufung auf 1Tim 3,2 die Unzulässigkeit der Keuschheitsgelübde behauptet hat, wenn auch die Apologie die Ehelosigkeit als eine göttliche Gabe bezeichnete, die sogar höher zu achten sei als der Ehestand, aber eben nicht in der Gewalt des Menschen stehe (Apol. XXIII, 38f). In diesen beiden Fragen bedarf es einer Klarstellung, ob mit dieser Stellungnahme das Mönchtum als Institution und ein eheloses Priestertum grundsätzlich ausgeschlossen sein soll oder ob der Sinn dieser Aussagen nur als Rechtfertigung für die von den Normen der mittelalterlichen Kirche abweichenden Regelungen in den Territorien der Reformation zu lesen ist.

Nach den Vorstellungen des Einheitssekretariats soll ein gemeinsamer katholischer und evangelischer Kommentar zur Augsburger Konfession solche Fragen der Interpretation ihrer Aussagen im Verhältnis zur Lehre der römisch-katholischen Kirche klären. Dabei dürfte eine Verständigung über Sinn und gegenwärtige Relevanz der Argumentation von CA 22-28 be-

sonders wichtig sein. Ein solcher Kommentar wird zur Zeit vorbereitet und soll bis zum Frühjahr 1979 vorliegen. Er würde die Voraussetzung für eine mögliche offizielle Erklärung des Lehramtes der römisch-katholischen Kirche zur katholischen Intention der CA sein. Eine „Anerkennung“ dieser Intention würde natürlich nicht eine katholische Rezeption der CA als dogmatisch verbindliches Dokument bedeuten, sondern lediglich besagen, daß „die CA als *ein* legitimer Ausdruck des gemeinsamen katholischen Glaubens gelten“ kann (W. Kasper).⁹

Von besonderer Bedeutung für die Frage nach den Möglichkeiten einer Einigung über die CA als Ausgangspunkt für eine weitergehende Einigung der Kirchen sind die *Aussagen* des Bekenntnisses selber *über die Kirche* und ihre Einheit. Dabei zeigen sich zugleich auch besonders deutlich die Grenzen des Beitrags, den man von einer „Anerkennung“ der CA zu diesem fundamentalen Thema der ökumenischen Bewegung erwarten kann.

Das Kirchenverständnis des Bekenntnisses sucht man natürlich in erster Linie in Art. 7, der ausdrücklich von der Kirche handelt. Nimmt man aber diesen Artikel isoliert, so entsteht leicht ein einseitiges Bild. Die Forschung ist sich heute darüber einig, daß Aussagen über die Kirche sich in einer ganzen Reihe von Artikeln verstreut finden und einer zusammenfassenden Würdigung bedürfen. Der siebte Artikel definiert die Kirche als „Gemeinschaft der Gläubigen“ (*congregatio sanctorum*). Diese Aussage schließt sich an das Apostolische Bekenntnis an, welches den Kirchenbegriff bereits näher bestimmt hatte durch den Zusatz „*communio sanctorum*“. Allerdings ist *communio* im Augsburger Bekenntnis personal — als *congregatio* — gedeutet worden, und die Bezeichnung „Heilige“ wude im Sinne des paulinischen Sprachgebrauchs auf die „berufenen Heiligen“ (Röm 1,7 u.ö.) — also auf alle Gläubigen — bezogen. Trotz dieser Konzentration auf den personalen Aspekt der Deutung der Kirche als *communio sanctorum* kommt jedoch auch der andere Aspekt, die Teilhabe am Heiligen, die sakramentale Christugemeinschaft, in der Definition des Augsburger Bekenntnisses zumindest der Sache nach dadurch zum Ausdruck, daß es die Kirche als diejenige Gemeinschaft der Gläubigen beschreibt, „in der das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente recht (nämlich ihrer Stiftung gemäß) verwaltet werden“. Von dieser Gemeinschaft wird gesagt, sie sei die eine heilige Kirche (*una sancta ecclesia*), die nach der Verheißung Christi bis ans Ende der Welt dauern wird.¹⁰ Wenn es dann weiter heißt, zu ihrer Einheit sei hinreichend (*satis est*) die Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente, so ist zur Vermeidung von Mißverständnissen sehr genau darauf zu achten, wogegen sich dieser

Satz richtet. Das sind — wie es im folgenden heißt — die menschlichen Traditionen, Riten oder Zeremonien, in denen Verschiedenheit bestehen kann unbeschadet der Einheit der Kirche. Das bedeutet: Das berühmte *satis est* erklärt nicht etwa das kirchliche Amt und seine Ordnung für unerheblich im Hinblick auf die Einheit der Kirche. Das Amt wird im siebenten Artikel nicht ausdrücklich erwähnt, aber nur darum nicht, weil es schon im fünften Artikel behandelt worden war als das den rechtfertigenden Glauben vermittelnde Predigtamt. Zum Verständnis dieses Sachverhalts ist es nötig, sich den heilsgeschichtlichen Aufbau des Bekenntnisses vor Augen zu halten, innerhalb dessen die Aussagen über die Kirche ihren Ort haben: Nachdem der erste Artikel im Anschluß an die altkirchlichen Bekenntnisse von Gott, der zweite von der Sünde des Menschen und der dritte von der Erlösung durch Christus gehandelt hatten, geht der vierte auf den rechtfertigenden Glauben ein als auf das Mittel, durch das der Mensch das von Christus erworbene Heil erlangt. *Voraussetzung* dafür ist das Predigtamt (Art. 5), während notwendige *Folge* des rechtfertigenden Glaubens die guten Werke sind (Art. 6). Daran schließt sich der Artikel über die Gemeinschaft der Glaubenden (Art. 7) und an diesen wieder die Reihe der Aussagen über Sakramente, Kirchenleitung und Kirchenordnung, über weltliches Regiment und Wiederkunft Christi (Art. 17). Die Aussagen über die Kirche sind also vom Rechtfertigungsartikel aus entworfen und beginnen sofort mit dem Predigtamt. Daraus geht die grundlegende Funktion des Amtes für das Kirchenverständnis der Confessio Augustana hervor. Der Artikel 7 greift implizit darauf zurück, indem er von der reinen Lehre des Evangeliums und der rechten Sakramentsverwaltung spricht, beides nach Artikel 5 Aufgabe des Predigtamtes. Das Amt ist also für den Kirchenbegriff der CA konstitutiv, obwohl es in Art. 7 nicht nochmals ausdrücklich genannt wird. Es steht der Gemeinde gegenüber durch den Auftrag zur Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung. Dieser Auftrag des Predigtamtes ist nach CA 28 göttlichen Rechts und impliziert mit der Schlüsselgewalt auch eine Jurisdiktionsgewalt, die sich auf die Vollmacht zur Beurteilung falscher Lehre und zum Ausschluß Ungläubiger aus der kirchlichen Gemeinschaft erstreckt (Art. 28, 20ff.). In diesem Licht ist auch die Formel von der „ordnungsgemäßen Berufung“ (*rite vocare*: Art. 14) zu verstehen, die für die Übertragung dieses Amtes erforderlich ist: Es handelt sich um ein Amt aus göttlicher Vollmacht und Sendung, insofern göttlichen „Rechts“, das daher nicht eine Angelegenheit menschlichen Beliebens ist. Es wird in Art. 28 ausdrücklich als Bischofsamt bezeichnet. Dabei unterscheidet der Text nicht prinzipiell zwischen Bischofsamt und Pfarramt, sondern kann beide

Begriffe parallel gebrauchen, wie es besonders hervorgeht aus der Formulierung: *episcopi seu pastores*¹¹ (Art. 28,30; im deutschen Text steht nur „Bischöfe“). Diese prinzipielle Identität von Bischofsamt und Pfarramt in dem einen kirchlichen Amt bestimmt die Perspektive des Artikels, obwohl sein eigentlicher Gegenstand durch die mittelalterliche Ausgestaltung des Bischofsamtes zu einem regionalen Amt, das überdies mit weltlichen Kompetenzen verknüpft ist, gegeben ist. In der Überzeugung, daß es sich bei Bischofsamt und Pfarramt theologisch gesehen um ein und dasselbe Amt handelt, stützte sich Melanchthon auf altkirchliche Verhältnisse, die der Reformation besonders durch Hieronymus bekannt waren. Diese Frage ist von grundlegender Bedeutung für das Urteil über die theologische Legitimität einer Ordination von Pastoren durch Pastoren, statt durch übergeordnete Träger regionaler Leitungsämters, und für die damit zusammenhängende Frage der „apostolischen Sukzession“ des evangelischen Pfarramts. Die lutherische Reformation hat die Notwendigkeit einer Ausdifferenzierung von regionalen Leitungsämtern zum Dienst an der Einheit der Kirche (umb der Lieb und Einigkeit willen) durchaus gesehen und auch die Ordination der Pfarrer als das normale Vorrecht solcher Diözesanbischöfe anerkannt; sie hat aber wegen der grundsätzlichen Einheit von Pfarramt und Bischofsamt ein *Notrecht* zur Ordination von Pfarrern durch Pfarrer in Anspruch genommen in Fällen, in denen die Diözesanbischöfe sich weigern, die Gemeinden mit Predigern zu versorgen.

4.

Wie verhält sich dieser Befund, speziell in der Frage des kirchlichen Amtes, zu den heutigen Bemühungen um die Einheit der Christen? Es fehlt in der Augsburger Konfession an einer zusammenfassenden, grundsätzlichen Aussage über die Bedeutung und Verantwortung des Amtes für die Einheit der Kirche auf den verschiedenen Ebenen des Lebens der einen Kirche — lokal, regional und universal — in bezug auf das Ganze der Christenheit. Insofern ist Art. 7 unvollständig gerade dann, wenn man ihn als Aussage über die *Einheit* der Kirche liest. Dieser Mangel macht sich heute als Schranke der Aussagen des Bekenntnisses bemerkbar, weil wir in einer veränderten Situation der Christenheit leben, in der es um eine Wiedervereinigung getrennter Kirchen geht. Damals hingegen bestand die Einheit noch, wenn sie auch durch Zwiespalt und Mißbräuche gefährdet war. Auch die bischöfliche Verfassung der mittelalterlichen Kirche war im Prinzip nicht strittig, einschließlich sogar ihrer Spitze im Papsttum. Die Protestanten

waren grundsätzlich bereit, unter die Jurisdiktion der Bischöfe zurückzukehren, wenn diese außer der evangelischen Lehre (insbesondere der Rechtfertigungslehre) auch die liturgischen und sonstigen Änderungen, die in der Zwischenzeit in den protestantischen Territorien erfolgt waren, gelten lassen sowie die in der Zwischenzeit ordinierten Prediger aufnehmen wollten. Um diese zuletzt genannten Fragen handelte es sich konkret bei den menschlichen Traditionen und Zeremonien, in denen nach CA 7 Verschiedenheit bestehen kann unbeschadet der Einheit der Kirche. Gerade in diesen praktischen Fragen aber haben sich die Verhandlungen damals in Augsburg festgefahren.

Heute stellt sich das Problem der Einheit der Kirche anders, weil nicht nur unterschiedliche Zeremonien, unterschiedliche liturgische Formen sich entwickelt haben wie das damals der Fall war in der Frage der Kommunion unter beider Gestalt, in der Fastenfrage sowie in den Formen der Beichte und der Abendmahlsliturgie; es handelt sich heute nicht nur um Unterschiede in der Stellung zu menschlichen Traditionen wie Priesterzölibat und Mönchtum; sondern es haben sich im Laufe der Jahrhunderte tiefgreifende Verschiedenheiten der Frömmigkeitsformen herausgebildet und es bestehen unterschiedliche Kirchengemeinschaften mit je eigenen Ämterstrukturen und Organisationsformen. Eine einfache Rückkehr unter die Jurisdiktion der römisch-katholischen Bischöfe kann heute kein ökumenisches Modell zur Beseitigung der Kirchenspaltung mehr sein. Statt dessen hat Kardinal Ratzinger eine „korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit“ als ökumenisches Ziel bezeichnet.¹² Dabei hat das Wort „korporativ“ auch ökumenisch aufgeschlossene Protestanten verschreckt, weil sie es im Sinne des im Weltrat der Kirchen diskutierten Modells einer „organischen“ Einheit verstanden, bei dem die unterschiedlichen kirchlichen Strukturen völlig verschmelzen in einer organisatorischen Einheit. Vilmos Vajta möchte deshalb lieber von „versöhnter Verschiedenheit“ sprechen.¹³ Auch dieser Ausdruck ist jedoch mißverständlich, denn er kann bedeuten, alles könne bleiben wie es ist, abgesehen davon, daß man sich gegenseitig nicht mehr ausschließt. Das ist zu wenig, weil die volle Kommunion kirchliche Gemeinschaft bedeutet, die dann auch als solche eine bestimmte Gestalt finden muß. Daß dadurch die Verschiedenheit der heutigen Kirchen nicht einfach beseitigt zu werden braucht, hat auch Ratzinger betont, indem er in einer früheren Äußerung von einer Einheit von Kirchen spricht, die *Kirchen* bleiben und doch eine Kirche werden.¹⁴ Gerade für die Verständigung über die unbeschadet der Einheit mögliche Verschiedenheit aber ist eine Verständigung über die Bedeutung des Amtes — und zwar des

Bischofsamtes als der klassischen Gestalt aller Wahrnehmung der Verantwortung für die Einheit der Gemeinde — unerlässlich, wenn kirchliche Einheit Wirklichkeit werden soll. Dabei ist es besonders wichtig, daß im Begriff des Bischofsamtes von Hause aus auch eine Offenheit auf Pluralität hin angelegt ist, die in der konziliaren Gemeinschaft der Bischöfe ihren Ausdruck im Rahmen einer die ganze Christenheit umfassenden Koinonia findet.

Indem die letzten Erwägungen über die Aussagen der Augsburger Konfession hinausführen, zeigen sie zugleich eine Grenze dessen an, was sich von einer katholischen Anerkennung dieses Bekenntnisses als eines legitimen Dokuments des gemeinsamen christlichen Glaubens erwarten läßt. Es ist sehr wichtig, sich die begrenzte Natur eines solchen Schrittes so deutlich wie möglich vor Augen zu halten. Um so eher nämlich könnte ein solcher Schritt tatsächlich erfolgen. Er würde nicht mit einem Schlage die Spaltung beenden. Aber er könnte einen Durchbruch bedeuten, der es möglich und nötig macht, die dann verbleibenden Probleme ernsthaft in Angriff zu nehmen. Es handelt sich dabei u. a. um folgende Fragekreise:

- a) das Verhältnis zwischen den Lehraussagen der Augsburger Konfession und der Theologie Luthers. In der ersten Phase der Diskussion um eine katholische Anerkennung der Augsburger Konfession ist nicht immer vermieden worden, die abgewogeneren Formulierungen Melanchthons gegen Luther auszuspielen, und dadurch ist nicht nur auf evangelischer Seite, sondern auch in der katholischen Lutherforschung (so bei P. Manns) der Eindruck entstanden, als solle hier eine ökumenische Einigung zwischen der lutherischen Reformation und Rom auf Kosten Luthers erfolgen. Man sollte sich auf allen Seiten darüber im klaren sein, daß ein solcher Versuch das angestrebte Ziel nie erreichen könnte;
- b) die Probleme, die sich aus der Verbindung der Confessio Augustana mit den übrigen lutherischen Bekenntnisschriften ergeben. Für die lutherischen Kirchen bildet das Augsburger Bekenntnis Anfang und Grundlage einer weitergehenden Bekenntnisentwicklung, in der sich dann teilweise auch schärfere Abgrenzungen gegen die römische Kirche finden, wie z. B. in den Schmalkaldener Artikeln. Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchen kann in seiner Bindung an ihren geschichtlichen Ursprung, der in den Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts seinen Ausdruck gefunden hat, die Augsburger Konfession nicht isoliert für sich nehmen. Trotzdem kann eine katholische Stellungnahme zur Augsburger Konfession natürlich sehr wohl die in diesem Text enthaltene Anfrage an das Selbstverständnis der katholischen Kirche ohne Rücksicht auf

die späteren lutherischen Bekenntnisse aufnehmen. Man muß sich nur darüber im klaren sein, daß damit noch keine volle und abschließende Verständigung über das Selbstverständnis der lutherischen Reformation des 16. Jahrhunderts, sondern nur ein allerdings grundlegender Schritt dazu erreicht ist;

- c) ebenso löst eine katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses als eines legitimen Dokumentes des gemeinsamen christlichen Glaubens für den Protestantismus noch nicht die Frage nach der Legitimität der seit dem 16. Jahrhundert in der römisch-katholischen Kirche stattgefundenen Dogmenentwicklung, sowohl auf dem Konzil von Trient als auch späterhin in den Fragen der Mariologie und im Hinblick auf Primat und Unfehlbarkeit des Papstes. Doch kann auch hier eine Anerkennung der katholischen Intention des Augsburger Bekenntnisses eine Grundlage schaffen für eine mögliche Verständigung über diese spätere katholische Dogmenentwicklung, zumal deren Interpretation von einem solchen Anerkennungsakt nicht unberührt bleiben kann.
- d) Schließlich ist mit einer Anerkennung der katholischen Intention des Augsburger Bekenntnisses noch nicht auch schon eine Verständigung über die Entwicklung des Protestantismus der Neuzeit erzielt. Der heutige, durch die Aufklärung hindurchgegangene Protestantismus ist nicht mehr einfachhin identisch mit dem des 16. Jahrhunderts. Die reformatorische Erneuerung des Gedankens der christlichen Freiheit ist zum Gedanken einer aus christlichem Geist gedachten Freiheit des Menschen überhaupt weitergebildet worden. Aber die damit verbundenen Elemente von Pluralität und Toleranz sind heute nicht mehr Kennzeichen nur des protestantischen Selbstverständnisses, sondern Elemente einer möglichen gemeinsamen christlichen Rezeption des Erbes der Neuzeit. Dabei kann die Anerkennung der christlichen Legitimität des Gedankens der christlichen Freiheit, wie er in der Rechtfertigungslehre auch der Augsburger Konfession enthalten ist, ein Ausgangspunkt für eine gemeinsame Rezeption des aus ihm hervorgegangenen neuzeitlichen Freiheitsverständnisses sein.

5.

Es liegt nahe, abschließend auf die Frage nach den vorhersehbaren Folgen einzugehen, die eine offizielle Anerkennung der katholischen Intention der Augsburger Konfession durch das Lehramt der römisch-katholischen Kirche haben könnte. Dabei beschränke ich mich auf die Folgen für den

Protestantismus und auch hier auf die in den lutherischen Kirchen selbst zu erwartenden Auswirkungen.

Der bayerische Altlandesbischof Hermann Dietzfelbinger hat davon gesprochen, daß die Folge einer derartigen offiziellen Stellungnahme Roms für das Luthertum eine Identitätskrise sein würde. Er hat aber hinzugefügt, die lutherische Kirche sollte „dieser Identitätsfrage standhalten und ihr nicht ausweichen“. ¹⁵ Dietzfelbinger schreibt weiter, ein solcher „Schritt der römisch-katholischen Kirche könnte für die evangelisch-lutherische Kirche ein Test dafür werden, wie weit sie selber dazu steht, daß in der Augsburgischen Konfession wie in den anderen lutherischen Bekenntnisschriften nicht eine Partikularkirche, sondern die *una sancta ecclesia* gesprochen hat, wie weit sie sich also auch in Zukunft eben nicht nur als ‚protestantisch‘, sondern als ‚katholisch‘ im ursprünglichen Sinne versteht“. Eben das sei die Identitätsfrage, der die lutherischen Kirchen standzuhalten hätten. Sie könnten sich nicht mehr einfach, wie das in den Jahrhunderten der Trennung eingerissen ist, aus dem Gegensatz gegen Rom verstehen, der im evangelischen Bewußtsein weithin als Gegensatz gegen das Katholische überhaupt empfunden worden ist. Der bequeme Weg der Identitätsfindung durch Abgrenzung reicht schon heute nicht mehr aus und sollte nach einer solennen Anerkennung der katholischen Intention der Augsburger Konfession durch Rom vollends verschlossen sein. Das Wort „katholisch“ wäre nicht mehr brauchbar als Etikett einer konfessionellen Abgrenzungsstrategie, für die es wohl von beiden Seiten in den vergangenen Jahrhunderten mißbraucht worden ist. Es würde seinen ursprünglichen — im Augsburger Bekenntnis noch gewahrten — Sinn wiedergewinnen als Name für das gemeinsam Christliche. Die unumgängliche Konsequenz daraus wäre für die lutherischen Kirchen die Frage, inwieweit das gemeinsam Christliche in den evangelischen Kirchen lebendig geblieben ist und wo es einer Erneuerung bedarf gegenüber Fehlentwicklungen und Vereinseitigungen, die als Begleiterscheinungen der gegenseitigen konfessionellen Polemik verständlich sein mögen, aber doch wohl nicht nur bei andern, sondern auch bei uns entstanden sind. Diese Frage ist den lutherischen Kirchen nicht zuletzt von ihrer zentralen Bekenntnisschrift her, durch die Augsburgische Konfession selbst, gestellt. Dietzfelbinger hat von einem Bußruf gesprochen, der von ihr ausgeht, einer „Aufforderung zur Umkehr in die Heilige Schrift hinein“, und er fährt fort: „Kommen wir doch ehrlicherwise nicht um die Feststellung herum, daß die Augsburgische Konfession in manchem ihrer Abschnitte heute fast eher zur Frage an die Kirche wird, die sich nach ihr nennt, als zu einer Polemik gegen die damalige römisch-katholische Kir-

che. Daß z. B. die Messe, d. i. der eucharistische Gottesdienst, „ohne Ruhm zu reden, bei uns mit größerer Andacht und Ernst gehalten wird denn bei den Widersachern“, wie es in Art. XXIV der Augsburgischen Konfession heißt, läßt sich heute nicht mehr behaupten“.¹⁶ Der gegenwärtige bayerische Landesbischof, Johannes Hanselmann, hat in seinem Referat über das „Abendmahl in Gottesdienst und Gemeindeaufbau“ vor der Landessynode in Bayreuth am 21. November 1977 Konsequenzen aus dieser Diskrepanz gezogen, indem er den in dieser Sache von der grundlegenden lutherischen Bekenntnisschrift ausgehenden „Bußruf“ ernst zu nehmen sich bemüht. Man muß hoffen, daß die lutherischen Kirchen ihm auf diesem Wege folgen werden.

In einer lutherischen Kirche, die sich an diesem zentralen Punkt von der Augsburger Konfession zur Buße rufen läßt, dürfte es nicht mehr vorkommen, daß Pfarrer eines unevangelischen „Katholisierens“ nur deshalb verdächtigt werden, weil sie ihre Gemeinden daran zu gewöhnen suchen, daß das Abendmahl zusammen mit der Predigt das normale Zentrum jedes sonntäglichen Gottesdienstes bildet. Diese Struktur des Gottesdienstes geht bis auf das Urchristentum zurück (vgl. nur Apg 2,42.46), und auch die Reformatoren haben sie keineswegs beseitigen wollen. Die regelmäßige Abendmahlsfeier als Zentrum des christlichen Gottesdienstes ist erst im neuzeitlichen Protestantismus, vor allem unter dem Einfluß der Aufklärung, endgültig abgekommen. Man sollte in anderer Hinsicht die Verdienste der christlichen Aufklärung nicht gering einschätzen. Aber an dieser Stelle hat sie einen Verlust an christlicher Substanz im gottesdienstlichen Leben hingenommen, den man nicht länger als ein Kriterium protestantischer Identität behandeln sollte. Heute dürfte die Wiederherstellung des dem Abendmahl zukommenden Ranges und Platzes im gottesdienstlichen Leben der wichtigste Beitrag sein, den die evangelischen Kirchen zum ökumenischen Prozeß einer gegenseitigen Annäherung der verschiedenen Kirchen der Christenheit durch Neubesinnung auf die zentralen Inhalte der gemeinsamen christlichen Überlieferung zu leisten haben. Es ist nicht von ungefähr, daß auch der Weltrat der Kirchen in seinem Konsensdokument von Accra (1974) über „Eine Taufe, eine Eucharistie, eine Amt“ allen Kirchen die Erneuerung der Eucharistie im gottesdienstlichen Leben empfohlen hat mit dem ausdrücklichen Hinweis, „daß sie nicht weniger häufig als jeden Sonntag oder einmal in der Woche gefeiert werden sollte“ (n. 33).

Die zweitwichtigste Konsequenz, die sich als Auswirkung eines neuen Bewußtseins der eigenen Katholizität in den lutherischen Kirchen ergeben sollte, betrifft das Verständnis des kirchlichen Amtes, das als Verkündi-

gungssamt zugleich die Verantwortung für die Einheit der Gemeinde im apostolischen Glauben trägt — und damit auch für die Einheit der Gemeinden untereinander in der ganzen Christenheit. Es zeigte sich, daß die Elemente eines solchen Amtsverständnisses in der Augsburger Konfession zwar vorhanden sind, aber keine einheitliche Formulierung gefunden haben. Das hängt damit zusammen, daß das Augsburger Bekenntnis einerseits die traditionelle Amtsstruktur der lateinischen Christenheit noch voraussetzte (ihre Situation war eben noch nicht die Situation *getrennter* Kirchen auf dem *Wege* zur Einheit), und andererseits sind ihre spezifizierten Äußerungen zum Thema des bischöflichen Amtes nicht in systematischer Weise, sondern nur im Zusammenhang damals aktueller Streitfragen formuliert worden. Heute aber muß die Christenheit das volle Verständnis für die Rolle des kirchlichen Amtes als Instrument und Zeichen der Einheit auf allen Ebenen ihres Lebens gewinnen, nicht nur im Hinblick auf die Einzelgemeinde, sondern auch im Hinblick auf deren Ort im Leben einer Region und im Leben der ganzen Christenheit. Das dürfte übrigens eine Aufgabe nicht nur für die evangelische Seite sein. Auch auf katholischer Seite finden sich heute die Auswirkungen einer konfessionalistischen Verengung des Amtsverständnisses bis hinauf zum höchsten Amt dieser Kirche, das sich seinem Selbstverständnis nach für die Einheit aller Christen zuständig fühlen sollte und doch oft nur von den Problemen der römischen Kirchengemeinschaft bewegt zu sein scheint. Auf evangelischer Seite ist es noch sehr viel augenfälliger, wie sehr es im Verständnis des Amtes — und zwar bei jedem örtlichen Amtsträger — einer Neubesinnung auf seine universale Mitverantwortung für die Einheit aller Christen im Glauben des apostolischen Evangeliums bedarf. Eine solche Neubesinnung muß dazu führen, daß die Fragen von Amt und Ordination bei jedem aktuellen Anlaß auch mit dem Blick auf die ökumenische Dimension behandelt werden. Ohne eine solche Erneuerung des Amtsverständnisses in den lutherischen Kirchen aus dem Geist der in der Gemeinschaft mit Christus begründeten, im Amtsträger in besonderer Weise zur Darstellung kommenden *Koinonia tōn hagiōn*¹⁷ wird die Vollendung der Reformation in der Einheit einer erneuerten Christenheit nicht möglich sein. Die Spaltung der Kirche im 16. Jahrhundert kann ja nicht als Erfolg der Reformation, sondern kann nur als Ausdruck ihres vorläufigen Scheiterns verstanden werden; zielte die Reformation doch auf eine Erneuerung der *ganzen* Kirche aus ihrem biblischen Ursprung. In diesem Licht muß man die Augsburger Konfession und die mit ihr verbundenen Bemühungen um gütliche Einigung mit den Gegnern als ein Ringen um den ursprünglichen, ökumenischen Sinn der Reformation sehen. Die wenn

auch späte Anerkennung der katholischen Intention der *Confessio Augustana* durch die römisch-katholische Kirche könnte daher ein entscheidender Schritt in einem Prozeß sein, dessen Ziel zugleich die Vollendung der Reformation und die Verwirklichung einer neuen, größeren Katholizität der Christenheit umfaßt.

ANMERKUNGEN

- ¹ RGG I,³ 1957, 735.
- ² H. Schütte, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* Hrsg. v. H. Meyer, H. Schütte, H.-J. Mund, Frankfurt/M. 1977, 13.
- ³ Ebd.
- ⁴ H. Dietzfelbinger, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* 55.
- ⁵ Hier und des weiteren Übersetzungshilfen des Hrsg. für Lateinunkundige: Zerknirschung des Herzens, Bekenntnis des Mundes, Buße der Tat.
- ⁶ W. Pannenberg, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* 19.
- ⁷ Heiligenverehrung.
- ⁸ Vollmacht des Papstes.
- ⁹ W. Kasper, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* 152.
- ¹⁰ „Perpetuo mansura sit“, vgl. Schwabacher Artikel 12.
- ¹¹ Bischöfe oder Pastoren.
- ¹² *Ökumenisches Forum*, Graz 1 (1977) 39.
- ¹³ *Katholische Anerkennung...*, 115, vgl. die zurückhaltendere Kritik von Harding Meyer ebd. 87f.
- ¹⁴ *Reformatio*, 1964, 105; vgl. dazu H. Schütte a.a.O. 35.
- ¹⁵ H. Dietzfelbinger, in: *Katholische Anerkennung der Augsburgischen Bekenntnisses?* 57.
- ¹⁶ A.a.O. 58f.
- ¹⁷ *Gemeinschaft der Heiligen*.

Neuer Lebensstil Zielsetzung, Motive, Organisationsformen

VON HORST ZILLESSEN

1. Neuer Lebensstil — ein Programm für Strukturveränderungen?

Die Frage nach der zukünftigen Gestalt unserer Gesellschaft und nach einer gerechten Weltordnung verstehen viele Christen in der Bundesrepublik als direkte Anfrage an den eigenen Lebensstil. Angesichts der bestehenden und weiter wachsenden Unterschiede in den Existenzbedingungen der Menschen im eigenen Land wie in der Welt erörtern und erproben sie die Möglichkeit, durch Veränderungen des individuellen Lebensstils das gesellschaftliche Wertgefüge zu beeinflussen.

Das eigentliche Ziel ihrer Aktionen ist die Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Strukturen, um unter den Bedingungen der industriellen Zivilisation einen humaneren, weniger ausbeuterischen, mehr solidarischen Lebensvollzug zu ermöglichen. Gerade an dieser Stelle werden aber erhebliche Zweifel an den Erfolgsaussichten der Lebensstilbewegung laut. Der erste Einwand bezieht sich auf die politische Durchsetzungsfähigkeit eines neuen Lebensstils. Selbst wenn die Lebensstil-Gruppen in diesem Punkt eine gemeinsame Zielsetzung verbinden würde — wie wirksam kann ein Versuch sein, mit beispielhaften Aktionen und Verhaltensweisen gesellschaftliche und politische Strukturen verändern zu wollen? Existieren und handeln die Lebensstil-Gruppen nicht gleichsam in gesellschaftlichen „Nischen“, die von den gegebenen gesellschaftlichen und politischen Strukturen als Experimentierfelder oder als soziale Spielplätze freigelassen worden sind?

Die in solchen Fragen formulierten Zweifel leiten unmittelbar über zu einem zweiten Einwand, der die Verallgemeinerungsfähigkeit der mit einem neuen Lebensstil verbundenen Ziele anspricht. Können diese Ziele — insbesondere dort, wo sie Konsumeinschränkungen bzw. -veränderungen ansprechen — von allen Gesellschaftsschichten in gleicher Weise akzeptiert werden? Sind sie in allen Punkten mit der sozialen Wirklichkeit der Bundesrepublik vereinbar? Ist die Frage nach dem „Lebensstil“ nicht zuletzt eine Frage, wie sie nur Privilegierte zu stellen pflegen?

Die Diskussion um den neuen Lebensstil muß diese Einwände ernst nehmen (vgl. die Arbeitsfragen 1 und 2) und auch die Gegenargumente aus der Lebensstilbewegung entsprechend überprüfen. Diese ist sich weithin darüber einig, daß ihre Ziele mit den bestehenden Strukturen nicht ohne weiteres vereinbar sind. Einige ziehen daraus den Schluß, daß ihre Versuche eines neuen Lebensstils — wenn sie sie nicht lediglich als Flucht aus der Gesellschaft verstehen — nicht mehr sein können als Mahnmale für eine Umkehr der gesellschaftlichen Entwicklung oder als Wegweiser in die neu einzuschlagende Richtung. Viele gehen aber andererseits davon aus, daß in einer demokratischen Gesellschaft Strukturveränderungen nur über Mehrheiten zu erreichen sind, die sie fordern oder wenigstens zulassen. Der Weg zu diesen Mehrheiten führt nach ihrer Auffassung über Gruppen, die schon jetzt das beispielhaft praktizieren, was die Mehrheit erst noch lernen und in die gesellschaftlichen Institutionen einbringen muß. Die Beteiligung des einzelnen und die aktive Mitarbeit von Lebensstil-Gruppen in gesellschaftlichen Institutionen und Organisationen bilden die Klammer zwischen den gesellschaftspolitischen Grundzielen und den Aktionen dieser

Gruppen. Sie versuchen auf diese Weise, Lernprozesse einzuleiten — nicht nur bei der breiten Bevölkerung, sondern auch bei den Trägern gesellschaftlicher und politischer Macht.

Wenn die Lebensstil-Gruppen nach dem Motto „Die Zukunft unserer Kinder entscheidet sich an der Zukunft aller Menschen“ zu leben versuchen, dann wollen sie damit nicht nur in einer bestimmten sozialen Schicht Ansprechpartner finden. Sie sind vielmehr der Meinung, daß die Ziele eines neuen Lebensstils zwar über die Fragen der materiellen Versorgung weit hinausreichen, diese aber durchaus nicht ausklammern und also das Problem der Verteilungsgerechtigkeit innerhalb der Industriestaaten nachdrücklich betonen. Auch mit der Forderung nach Abbau der Ungleichheiten bei Vermögen, Einkommen und Verbrauch stößt die Lebensstilbewegung freilich wieder auf strukturelle Probleme. Daher bleibt die Frage offen, ob die Bewegung eine so breite Basis in der Bevölkerung findet, daß strukturelle Veränderungen politisch durchsetzbar werden.

2. Entwicklungspolitische Motive

Die Lebensstilbewegung wird aus verschiedenen Quellen gespeist und versucht, auf sehr unterschiedliche Probleme neue Antworten zu geben. Ein wesentliches Motiv für die Veränderung des Lebensstils in den Industrieländern bildet die wachsende Kluft zwischen den Armen und Reichen dieser Erde. Viele Menschen sehen darin ein gefährliches Konfliktpotential und setzen sich aus vernünftigem langfristigem Eigeninteresse dafür ein, daß in den Beziehungen zwischen den Industrie- und den Entwicklungsländern das Prinzip der Chancengleichheit geltend gemacht wird. Wenn es aber mit der Forderung nach einem anderen Lebensstil vor allem darum geht, Menschen unmittelbar in ihrer privaten Umwelt anzusprechen und sie zu Veränderungen alltäglicher Verhaltensweisen zu bewegen, so ist andererseits zu fragen, ob es ausreicht, egoistische und nationale Interessen anzusprechen.

Sozialpsychologen weisen darauf hin, daß auch die unartikulierten moralischen Bedenken einer Mehrheit der Bevölkerung zu einer tiefwirkenden Beunruhigung des kollektiven Gewissens und so zu Störungen und Aggressionen in einer Gesellschaft beitragen. Daher kann es ebenso gerechtfertigt wie wirksam sein, wenn die Verantwortung des einzelnen in den „reichen“ Gesellschaften für das Leben des „fernen Nächsten“ angesprochen, seine Bereitschaft zur Hilfe aus dem Motiv christlicher oder humanistischer Nächstenliebe und Solidarität aktiviert werden. Das bedeutet konkret, daß

sich die Industrieländer auf die Unabhängigkeit und Eigenständigkeit der Entwicklungsländer vorbereiten, indem sie ihre Abhängigkeit von deren Rohstoffen verringern und ihre Produktionskapazitäten umstrukturieren. In diesem Sinn enthält also die Forderung nach einem anderen Lebensstil ein politisches Programm, das ausdrücklich auf die Lebensverhältnisse und die Strukturen der reichen Länder gerichtet ist. Zweifellos lassen sich aus diesem Programm auch Folgerungen für die Entwicklung der Dritten Welt ziehen. Aber diese können sicher nicht darauf hinauslaufen, daß die Ziele eines neuen Lebensstils in den Industrieländern einfach auf die weniger entwickelten Länder übertragen werden (vgl. Arbeitsfrage 3).

3. Umweltpolitische Motive

a) Erhaltung der Lebensgrundlagen

Die Bemühungen um einen neuen Lebensstil haben in der Bundesrepublik weitere Impulse erhalten sowohl aus konkret erfahrbaren Umweltzerstörungen als auch aus der Diskussion über die allgemeine Gefährdung der menschlichen Umwelt durch die industrielle Zivilisation. Die wachsende Zahl der Umweltprobleme wurde nicht nur als politische Herausforderung angesehen, sondern von vielen Menschen als Anfrage an ihre persönliche Verantwortung und zugleich als Signal zur Veränderung ihrer Lebensweise gewertet. Sie gingen dabei von den Überlegungen aus, daß nicht erst der Zwang einer akuten Notsituation oder eine Katastrophe zum Umdenken und Umschwenken führen sollten, sondern daß schon jetzt von Einsichtigen neue Wege eingeschlagen werden müssen.

Das Konzept eines neuen Lebensstils erhält in diesem Zusammenhang eine aktuelle Bedeutung, weil die Unsicherheit über die Belastbarkeit der Umwelt und über den Verlauf der Belastungsgrenzen ständig zunimmt. Jede neue wissenschaftliche Erkenntnis oder Problemlösung wirft offenbar mehr Fragen auf als sie beantwortet. Die Liste der unbeantworteten Fragen wird daher, wie der RIO-Bericht* an den Club of Rome feststellt, immer umfangreicher.

Die mit der industriellen Zivilisation einhergehenden Risiken werden, wie die heftige Auseinandersetzung um die Energiepolitik und insbesondere um die Kernenergie öffentlich nachgewiesen hat, von vielen Bürgern der Bundesrepublik als lebensbedrohend erkannt. Sie fragen dabei nicht

* Reshaping the International Order. A Report to the Club of Rome, New York 1976.

nur nach den gesundheitlichen Risiken der Radioaktivität, sondern auch nach den gefährlichen klimatischen Folgen der Energieerzeugung. Vor allem stellen sie die Frage, wann die Industrialisierung in einem dichtbesiedelten Land die Grenze erreicht hat, jenseits derer wirtschaftliches Wachstum in sozialen Rückschritt infolge von Umweltzerstörung und -vergiftung umschlägt.

Der sich hier aus der Einsicht in die Gefahren formierende Widerstand kann ein Signal dafür sein, daß die im RIO-Bericht erhobene Forderung nach einer Neubewertung von Lebensstilen und Konsumverhalten nicht ohne Echo bleiben wird. Die Frage, ob das, was faktisch möglich, vom Maßstab des Menschlichen her auch sinnvoll ist, wird angesichts der Umweltkrise zunehmend als Wegweiser für eine verantwortliche Lebensgestaltung wahrgenommen.

b) Kritik an der Technik

Der technisch-industrielle Fortschrittsprozeß kommt also in steigendem Umfang mit der äußeren Umwelt des Menschen, darüber hinaus aber auch mit seinen inneren Lebensbedingungen in Konflikt. Je länger, je deutlicher erweist ein technokratischer Optimismus, der darauf setzt, daß die Lösung der bestehenden Probleme von jeweils neuen technologischen Durchbrüchen erwartet werden kann, seine Unhaltbarkeit. Die damit angezeigte Problematik wird gegenwärtig am Beispiel der Energieversorgung mit großer öffentlicher Beteiligung diskutiert: Die Fortsetzung des gegenwärtigen Lebensstils macht ein progressives Wachstum des Energieeinsatzes unvermeidbar; andererseits führt die Energieerzeugung in wachsendem Maß zu zerstörerischen Belastungen, Risiken und Freiheitseinschränkungen.

Die Auseinandersetzung mit der Technik ist deshalb ein wesentliches Element aller Überlegungen zu einem neuen Lebensstil. Von Ausnahmen abgesehen, ist aber der kritische Ansatz z. B. der Bürgerinitiativen nicht aus einer prinzipiellen Technikfeindschaft abgeleitet. Sie fordern nicht einfach Verzicht auf Technik oder auf neuere Entwicklungen, vielmehr fordern sie dazu auf, Kosten und Nutzen der technischen Entwicklung neu zu bedenken, sie an humanen und umweltorientierten Bewertungskriterien zu messen.

Ziel dieser Kritik ist nicht die Technik generell, sondern der ausbeuterische und repressive Typ von Technologie, das System einer mit Wissenschaft und ökonomischer Verwertung verschmolzenen Technik. Diese Form der Technik tendiert dahin, die ganze Gesellschaft zu einem technologischen Großsystem umzugestalten. Um die der Technik eigene Rationa-

lität und Nützlichkeit zu organisieren, scheint der Weg zu einem umfassenden „Weltsystem“ unvermeidlich zu sein. Aber selbst wenn die Gesellschaft den Preis des Verzichts auf Freiheit und Pluralismus zu zahlen bereit wäre: Wird die Natur den Bedürfnissen der gesellschaftlichen Produktion bedingungslos unterworfen, so wird sie zunehmend vergewaltigt und zerstört.

Als positives Ziel wird demgegenüber eine neue Auslegung der technischen Rationalität vorgestellt, in der der Einsatz der Technik auf ihren Charakter als Werkzeug des Menschen zurückgeführt wird. Dazu reicht freilich eine „Ethik der Anwendung“ in bezug auf die vorhandene Technik nicht aus; eine „neue Technik“ wird gefordert, eine „sanfte“ Technik, die die gegenwärtige „harte“ Technik ersetzen soll, eine Technik also, die als Werkzeug des Menschen den menschlichen und gesellschaftlichen Bedürfnissen sowie zugleich den Erfordernissen ökologischer Stabilität angepaßt ist.

Zweifellos wäre die Einführung einer sanften Technik so tiefgreifend, daß sie nur im folgenschweren Bruch mit unserer heutigen Wirklichkeit, nicht in deren allmählicher Veränderung vor sich gehen könnte. Es ist aber auch eine Mischform denkbar, in der einerseits Formen einer individualisierten, dezentralen, arbeitsintensiven, umweltbezogenen, risikomindernden, mit dörflichen oder kleinstädtischen Siedlungsformen einhergehenden Technik dominieren, andererseits auf begrenzten Anwendungsgebieten und unter rigorosen ökologischen Auflagen aber auch die „harte“ Technik weitergeführt wird.

Die Versuche zur Verwirklichung eines neuen Lebensstils nehmen die Kritik an der Technik dadurch ernst, daß sie im alltäglichen privaten Leben mit exemplarischen Produkten der Technik — Auto, Waschmittel, Energie — bewußter, sparsamer umgehen oder im Bereich der landwirtschaftlichen Produktion Ansätze zur Entwicklung einer alternativen Technologie suchen und praktizieren. In zunächst kleinen, aber realisierbaren Schritten suchen sie nach Wegen, um den scheinbar unausweichlichen Zwängen der Technik Alternativen und neue Entscheidungsspielräume gegenüberzustellen.

4. Gesellschaftspolitische Motive

a) Kritik der Konsumgesellschaft

Die Bemühungen um alternative Technologien scheinen plausibel, wenn man die mit dem Wachstum des materiellen Wohlstands in den Industrieländern einhergehenden negativen Entwicklungen berücksichtigt: Zu-

nahme der Zivilisationskrankheiten; trotz verkürzter Arbeitszeit steigende Anzahl der Frühinvaliden; rapide Zunahme der psychischen Erkrankungen, der Drogenabhängigkeit, der Gewaltverbrechen etc.

Diese widersprüchliche Entwicklung ist wohl nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß nach dem Weltkrieg die Mehrung des privaten Wohlstands zum entscheidenden gesellschaftlichen Ziel erhoben worden ist. Durch die überwiegende Orientierung an diesem Ziel und seine Verankerung in gesellschaftlichen Strukturen wurden wesentliche Bereiche ausgeklammert. So blieb ein hoher Bedarf an Gemeinrichtungen, weil auch materielle Bedürfnisse nicht allein durch privaten Gütererwerb befriedigt werden können, wenn ihre soziale Verteilung akzeptabel bleiben soll. Im übrigen läßt sich aber mit Angaben über die Quantität von Gütern und Dienstleistungen allein noch keine ausreichende Aussage über die Lebensbedingungen einer Gesellschaft und ihrer Menschen machen.

Sind die menschlichen Lebensbedürfnisse denn tatsächlich so weitgehend und so zentral, wie dies die Orientierung der Gesellschaft am Wohlstandskonzept vorsieht, auf materielle Güter gerichtet und auf Wachstum der Güterfülle angewiesen? Sicher ist die Befriedigung der Grundbedürfnisse an Nahrung, Bekleidung, Behausung usw. die grundlegende Voraussetzung dafür, daß Menschen andere, weitergehende Bedürfnisse äußern und ihnen nachgehen. Für humanes Leben sind im Prinzip aber ebenso unerläßlich: Freiheit, Entfaltung, Kommunikation, kulturelle Bedürfnisse, menschliche Nähe und Gemeinschaftssinn.

Das gesellschaftliche Leitbild der Mehrung des privaten Wohlstands hat sich in der Vergangenheit ohne Zweifel als erfolgreich erwiesen. Aber die Einseitigkeit des Maßstabs „Lebensstandard“ ist in den letzten Jahren zunehmend deutlich geworden. Mit Konzepten zur Messung der „Lebensqualität“ ist versucht worden, auch solche Güter und Lebensinhalte in die gesellschaftliche „Erfolgsrechnung“ einzubeziehen, die nicht über den Markt zur Verfügung gestellt werden bzw. die überhaupt nicht materieller Art sind. Für die gegenwärtige Situation stellt sich die Forderung, die gesellschaftlichen Grundwerte neu zu diskutieren und dabei die ökonomischen Zielsetzungen mit den übergreifenden gesellschaftlichen Zielen in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen. Ein Maßstab auf dieser Grundlage stellt unter dem Aspekt eines neuen Lebensstils das Instrument dar, mit dessen Hilfe einerseits die Defizite der Industriegesellschaft aufgedeckt und andererseits neue Ziele politisch und ökonomisch umgesetzt werden können (vgl. Arbeitsfragen 4 und 5).

b) Kritik der politischen Entscheidungsverfahren

Die Frage der Wertorientierung und der Strukturen für die weitere gesellschaftliche Entwicklung wird noch weiter zugespitzt durch Defizite im politischen Bereich. Auch diese Defizite sind vor allem durch die vorherrschende Orientierung an einem wesentlich materiell verstandenen Wohlstand bedingt. So stand etwa in der Bundesrepublik die in den letzten Jahren betriebene kommunale Neugliederung eindeutig unter dem Vorzeichen wirtschaftlicher Effizienz und technokratischer Rationalität — auf Kosten demokratischer Selbstverwaltung und Mitverantwortung.

Dabei wurde weithin übersehen, daß die Organisationsform der modernen Technik unlösbar mit einer bestimmten Sozialtechnik verknüpft ist. So hat etwa der ökonomisch begründete Hang zu Großlösungen die Zusammenhänge, die das Leben des Bürgers bestimmen, immer undurchschaubarer gemacht. Der einzelne wird politisch ohnmächtig und muß erkennen, daß seine Einflußlosigkeit zum wesentlichen Teil ein gesamtgesellschaftliches Phänomen aufgrund der Anwendung der modernen Technologie darstellt. Sie ist, wie wiederum das Beispiel der Kernenergie zeigt, einerseits mit so hohen finanziellen Aufwendungen verbunden, daß sie sich auf den von finanziellen Mitteln abhängigen Spielraum für Politik unmittelbar auswirkt. Andererseits sind die Probleme der Technologie von so langfristiger Auswirkung, daß viele Entscheidungen nicht mehr rückgängig gemacht werden können und also auf lange Zeit die Handlungsfähigkeit des Politikers binden. Beim einzelnen verstärkt sich dadurch noch das Gefühl, daß „nichts mehr zu machen ist“. Es entsteht der Eindruck der Eigengesetzlichkeit einer Entwicklung, die nicht mehr steuerbar zu sein scheint und die gerade auch deshalb als bedrohlich empfunden wird.

Die hier angedeutete Entwicklung einer politischen Ordnung, die der Bürger zunehmend als anonyme Machtverwaltung erlebt, der er schlechthin ausgeliefert ist, kann sicher noch auf weitere Ursachen zurückgeführt werden. Die wachsende Reichweite politischer Entscheidungen hat der staatlichen Verwaltung einen Anstieg ihrer Zuständigkeiten „beschert“, was zu einer inzwischen als problematisch empfundenen Abhängigkeit des einzelnen von bürokratischen Entscheidungen geführt hat.

Genau das Gegenteil trifft aber auf die gut organisierten Interessenverbände zu. Ihnen hat der Machtzuwachs der Bürokratie neue Einflußmöglichkeiten verschafft, die sich in einem engen Zusammenspiel zwischen Verbänden und Verwaltung niederschlagen und die Bevorzugung der gut organisierten wirtschaftlichen Interessen bewirken. Gruppen, die ein allge-

meines Interesse wie etwa das des Umweltschutzes oder der Bildung vertreten, sind bei den gegebenen Entscheidungsverfahren eindeutig benachteiligt.

Heute regt sich zunehmend Widerstand gegen die bürokratische Bevormundung wie gegen die Vernachlässigung wichtiger gesellschaftlicher Problembereiche. Viele derjenigen, die davon betroffen sind, verlangen nach neuen Verfahren für die Vermittlung von gesellschaftlichen Bedürfnissen und politischer Zuständigkeit. Sie wollen die Ohnmacht gegenüber technokratischen und bürokratischen Strukturen nicht länger hinnehmen, vielmehr im politischen wie im sozialen Bereich größere Eigenverantwortung und Mitbestimmung entwickeln. Über die Wahrnehmung gegebener und neu zu entwickelnder Partizipationsformen versuchen sie, als Gruppen das Maß an Selbstbestimmung und Solidarität zu gewinnen, das als ein wesentlicher Inhalt eines neuen Lebensstils angesehen werden muß.

5. Organisationsmerkmale von Lebensstil-Gruppen

Die inhaltlichen Ziele der Lebensstilbewegung sind so vielfältig wie die Probleme des Alltags, für deren Gestaltung sie neue Lösungen sucht, und also nicht auf den Aspekt „Konsumverzicht“ zu beschränken. Was die Verwirklichung dieser Ziele angeht, so lassen sich vier wesentliche Organisationsmerkmale unterscheiden, die zugleich das quantitative Ausmaß der Beteiligung an den Aktionen und Gruppen der Lebensstilbewegung anzeigen.

(1) Eine breite Palette von Angeboten und Anregungen zu einem neuen Lebensstil bezieht sich auf Veränderungen des individuellen Verhaltens im Alltag. Durch Aufrufe, Aktionen und Initiativen zum Thema „Neuer Lebensstil“ wird eine unbestimmte Zahl von Menschen aufgefordert, in ihrem täglichen Leben die Chancen einer anderen, einer umweltgerechteren, einfacheren, gesprächsbereiteren, solidarischeren Lebensweise wahrzunehmen. Solche Aufrufe, Aktionen und Initiativen gehen aus von Einzelpersonen, von Gruppen, von Organisationen wie z. B. dem Bundesverband Bürgerinitiativen Umweltschutz und auch von den Kirchen. In der Form einer positiven und sei es auch nur punktuellen Reaktion auf diese Appelle beteiligt sich wohl die größte Zahl derjenigen, die einen neuen Lebensstil zu verwirklichen versuchen.

(2) Zahlenmäßig geringer, aber von höherer Intensität ist die Beteiligung derer, die sich einer Gruppe anschließen, um einerseits die mit einem Versuch eines neuen Lebensstils auftauchenden Fragen und Probleme diskutie-

ren und um andererseits mit der Gruppe weitere Anstöße nach außen geben zu können. Die Anbindung an eine Gruppe ist daher nicht nur eine Organisationsform der Lebensstilbewegung, sondern gehört zugleich auch zum Inhalt eines neuen Lebensstils, soweit damit die Erweiterung und Intensivierung des Lebens in Gemeinschaft angestrebt ist.

(3) Einige Gruppen versuchen, einen neuen Lebensstil in der Form von Wohn- und Einkommensgemeinschaften zu verwirklichen. Sie verlassen damit bewußt den Alltag des Normalbürgers und verbinden die Bemühungen um einen neuen Lebensstil mit einer grundlegenden Neuordnung ihrer privaten Lebensverhältnisse. Das inhaltliche Ziel des gemeinsamen, gesprächsbereiten Lebens überwiegt hier im Vergleich zu den übrigen Zielen der Lebensstilbewegung. Damit ist sicher nicht ausgeschlossen, daß auch die Probleme z. B. der Dritten Welt, des Umweltschutzes, des Konsums oder des Verkehrs in ihrem Zielkatalog berücksichtigt werden. Aber es gehört zu der Offenheit und Vielgestaltigkeit der Lebensstilbewegung, daß die Schwerpunkte der einzelnen Gruppen durchaus unterschiedlich sind.

4) Die bisher erwähnten Gruppen konzentrieren ihre Bemühungen um einen neuen Lebensstil auf den Reproduktionsbereich und beziehen die Arbeitswelt allenfalls in ihre gesellschaftspolitischen Forderungen ein. Eine kleine Zahl von Lebensstil-Gruppen versucht demgegenüber, den gesamten, also auch den beruflichen Alltag anders zu gestalten. Sie erproben in Landkommunen die Möglichkeiten der Selbstversorgung mit Grundnahrungsmitteln sowie der Lebensfähigkeit kleiner, auf biologisch-dynamischen Landbau basierender Produktionseinheiten oder bilden in Städten integrierte Arbeits- und Lebensgemeinschaften.

Weitgehend unabhängig von der Form oder der inhaltlichen Zielsetzung der Lebensstil-Gruppen verläuft innerhalb der Lebensstilbewegung eine Abgrenzung, die sich an der Bewertung der Modernität orientiert. Ein Teil ihrer Mitglieder oder Anhänger versteht sein Engagement im Sinne des Strebens nach Entmodernisierung und sieht in den Grundideen eines neuen Lebensstils ein als Rückzug zu wertendes Gegenprogramm zur Technologisierung und Bürokratisierung des modernen Lebens. Der andere Teil versucht, unter dem Vorzeichen „neuer Lebensstil“ bisher vernachlässigte Möglichkeiten der Moderne auszuschöpfen und unter den Bedingungen der industriellen Zivilisation Alternativen für einen humaneren Lebensvollzug zu entdecken. Da empirische Grundlagen noch fehlen, kann das Kräfteverhältnis nicht exakt festgestellt werden; den schriftlichen Stellungnahmen und Aktionskatalogen nach zu urteilen überwiegt die Zahl derjenigen, die

unter den Bedingungen des „normalen“ Alltags einer Industriegesellschaft nach Alternativen suchen.

Bei allen Unterschieden in den Motiven und Zielen greifen die meisten Lebensstil-Gruppen unausgesprochen oder ausdrücklich theologische und im weiteren Sinn religiöse Fragen auf (vgl. Arbeitsfrage 6). Angesichts konkret erlebbaren und erlebten Sinnverlustes gewohnter Lebensformen fragen sie nach neuen, sinnvollen und zukunftssträchtigen Wegen für die gesellschaftliche Entwicklung sowie nach Lebensformen und Lebensweisen, die den einzelnen zu dauerhafter Solidarität und Brüderlichkeit befähigen und ihm darin neue Möglichkeiten der Sinnfindung eröffnen. Sie realisieren in kleinen Schritten ein Verhältnis zu ihren Mitmenschen, zu ihrer natürlichen Umwelt, zu den nachkommenden Generationen, das — theologisch gesprochen — das Mißverständnis des dominium terrae (Gen 1,28) im Sinn eines Ausbeutungsprinzips vermeidet, vielmehr das Gebot sorgsamer Haushalterschaft in neuer Weise ernst nimmt.

Arbeitsfragen zum Themenbereich „Neuer Lebensstil“

1. Stellen die Bemühungen um einen neuen Lebensstil angemessene Antworten dar auf die Herausforderungen einer Zukunft, die wesentlich durch politische und wirtschaftliche Strukturen bestimmt sein wird? Wo müssen jene Bemühungen ansetzen, welche Zielrichtung müssen sie aufweisen, wenn eine *Veränderung jener Strukturen* erreicht werden soll?

2. Im Zielkatalog eines neuen Lebensstils kommt dem weniger verschwenderischen Umgang mit Geld, mit materiellen Gütern und natürlichen Ressourcen zwar nicht eine ausschließliche, aber doch eine wesentliche Bedeutung zu. Sind diese *Ziele von der überwiegenden Mehrheit der Weltbevölkerung* oder selbst der Menschen in den reichen Ländern überhaupt *nachvollziehbar*? Ist also „neuer Lebensstil“ ein Thema, auf das sich nur Privilegierte einlassen, weil sie sich so etwas wie eine „parasitäre Askesis“ leisten können?

3. Was bedeutet die Diskussion über einen neuen Lebensstil für die *Entwicklung der Dritten Welt*? In welchem Umfang sollen dessen Ziele auch für sie gelten? Enthält die Lebensstildebatte eine neue Warnung vor ungeprüfter Übernahme „westlicher“ (oder besser „nördlicher“) Lebensweisen, oder verbirgt sich dahinter u. a. ein neuer Versuch, die bestehenden Unterschiede festzuschreiben? Kann die von der Lebensstilbewegung geforderte Verlagerung des wirtschaftlichen Wachstums von den Industrieländern in die Dritte Welt durch solidarisches Handeln einzelner erreicht werden und

trägt sie überhaupt zu einer gerechteren Verteilung der Nutzung materieller Ressourcen bei?

4. Mit welchen *wirtschaftlichen Auswirkungen* ist in den Industrieländern zu rechnen, wenn die mit einem neuen Lebensstil angestrebten Veränderungen z. B. im Konsumverhalten sich in größerem Umfang durchzusetzen beginnen? Werden die bereits bestehenden Probleme der Arbeitslosigkeit dadurch weiter verschärft? Welche Maßnahmen können die Entstehung neuer struktureller Krisen im Wirtschaftssystem vermeiden helfen?

5. Wie können in die bisherigen *Abläufe gesamt- und einzelwirtschaftlicher Entscheidungsverfahren* in stärkerem Maße ökologische Kriterien eingebracht werden — oder bedarf es dazu neuartiger Entscheidungsverfahren?

6. Wie läßt sich die Forderung nach einem neuen Lebensstil, die ja offensichtlich in kirchlichen Kreisen und Gruppen die größte Resonanz findet, theologisch begründen? Kann sie als eine aktualisierte und gleichsam verweltlichte Form der metanoia oder als die Wiederentdeckung des Charismas der Armut verstanden werden? Wie verhält sich die biblische Vorstellung von einem „erfüllten“ Leben zu den Inhalten eines neuen Lebensstils?

Christenheit und Umweltverantwortung

VON JÜRGEN HÜBNER

Die klassische Theologie erhob den Anspruch, eine führende Rolle innerhalb von Philosophie und Wissenschaft zu spielen. Das gilt für die Zeit des Mittelalters ebenso wie für die katholische und protestantische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts. Die Theologie war die höchste aller Wissenschaften. Sie war die Krone der Denkbemühungen des Studenten. Alle anderen Wissenschaften hatten ihr gegenüber dienende Funktion. Die Theologie brauchte sie und konnte sie benutzen.

Diese Rolle der Theologie war in der damaligen Zeit legitim. Sie entsprach der gesellschaftlichen Stellung der Kirche. Theologie und Kirche waren nicht nur ihrem Anspruch nach, sondern tatsächlich Hüter von Bildung und Wissenschaft. Die Klosterschulen legen beredtes Zeugnis davon ab. Alle großen Naturwissenschaftler des Mittelalters waren auch oder

primär Theologen, und das gleiche läßt sich weitgehend auch noch im 17. Jahrhundert sagen. Die bekannten Naturforscher, und diese Linie läßt sich zum Teil bis in die Gegenwart ausziehen, beschäftigten sich in jedem Fall auch mit theologischen Fragen. Namen wie Bonaventura, Albertus Magnus, Nicolaus Cusanus, Galilei, Kepler, Newton bis hin zu Werner Heisenberg und Carl Friedrich von Weizsäcker mögen das belegen.

Der geistige Führungsanspruch der Theologie war darin begründet, daß es ihr um Grund und Ziel aller Erkenntnis und damit um Grund und Ziel alles Seienden überhaupt ging. Dafür stand der Begriff Gott. Der Führungsanspruch fand dann darin seine Gestalt, daß aller nicht spezifisch christlich-theologischen Erkenntnis ihr Platz im theologischen Gesamtsystem angewiesen wurde. Neben die Heilstheologie trat die natürliche Theologie, neben das Buch der Bibel das Buch der Natur. Die Natur verwies propädeutisch auf das Heil: Gott.

Die Naturerkenntnis war zunächst kontemplativ. Man betrachtete die Natur und bewunderte ihre Harmonie, ihre Schönheit und Ordnung: die regelmäßigen Bewegungen der Himmelskörper, den Rhythmus von Tag und Nacht, die bewundernswerte Anordnung, Zusammenfügung und Ganzheit des Kosmos und seiner Teile, dessen Abbild der Mensch als Mikrokosmos war, schließlich die Erhaltung und Fortpflanzung der Tier- und Pflanzenarten und ihre Ähnlichkeit in jeder Generation.

Dieser Verweis auf die Harmonie der Schöpfung, die zu entdecken, auszuarbeiten und deutlich zu machen dann die eigentliche Aufgabe der profanen Wissenschaften ist, hat eine lange Tradition: „Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (Gen 8,22). „Sehet die Vögel unter dem Himmel an: sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in Scheunen; und euer himmlischer Vater ernährt sie doch“ (Mt 6,26). „Schauet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen: sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. Ich sage euch, daß auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht bekleidet gewesen ist wie derselben eine“ (Mt 6,28 f.).

Die Harmonie, Vollkommenheit und Schönheit der Natur ist gleichnisfähig für Gott, ihren Schöpfer. Der Mensch gehört ihr nach theologischer Überzeugung zu Beginn der Neuzeit als Mikrokosmos zu; er ist der geschöpflichen Harmonie grundsätzlich integriert. Er kann sie erkennen. Sie ist nur durch die Sünde gestört; alle Disharmonie ist Folge der Sünde des Menschen. Aber die Wissenschaft vermag, die erkenntnismäßige Seite der Gottesebenbildlichkeit wiederherzustellen, und die Heilstheorie reflektiert die Wiederherstellung der Gottesbeziehung durch das Heilswerk Christi.

Diese Sicht der Natur und des Menschen ist durch die Philosophie der Aufklärung und der Romantik weiter ausgebaut, freilich auch in einseitige Bahnen gelenkt worden. Das Erdbeben zu Lissabon 1755 setzte diesem Naturgefühl weithin ein jähes Ende.

Heute bestellt man die Lilien für das Feld im Warenhaus. Aber man hat weithin gar kein Feld mehr, nur noch einen Balkonkasten. Und wenn der Käufer sie in seinem Balkonkasten nicht haben will, werden sie im Lagerhaus zugrundegehen. Viele Vögel unter dem Himmel sterben aus, weil sie keine Nistplätze mehr finden oder irgendwo abgeschossen werden. Man kann sie langfristig nur noch in Käfigen oder Reservaten halten. Der Mensch muß sie ernähren, er muß für sie säen, sammeln und ernten — oder Maschinen laufen lassen zur Herstellung von künstlichem Kraftfutter. Tag und Nacht sind relativ geworden. Wer einmal von Amerika nach Asien geflogen ist, weiß das. Viele Menschen arbeiten nachts. Der Sonnenaufgang hat keine Bedeutung mehr. Aus dem geordneten Kosmos ist ein explosionsartig expandierendes Universum geworden. Der Mensch sucht den Psychiater auf, um selbst zu werden, er muß erst an sich arbeiten — er ist kein Mikrokosmos mehr.

Diese Entwicklung — ich möchte sie gar nicht bewerten, nur konstatieren — ist dadurch eingeleitet worden, daß die mittelalterliche Technik, die Kunst des Handwerkers und der Handwerksbertriebe in das Denken der geistigen Oberschicht Einzug hielt. In Antike und Mittelalter gehörten Technik und Handwerk in den Bereich des Künstlerischen, Praktischen, nicht etwa in den der Philosophie, in die Welt des Geistes. Sie hatten niederen Rang. Zu Beginn der Neuzeit gelangten sie an die Universitäten. Man brauchte die Kenntnisse, schon um experimentieren zu können. Freilich dauerte es bis in unsere Jahre, daß sich Technische Hochschulen in Deutschland auch Universitäten nennen dürfen, und erst in den letzten Jahrzehnten sind die Naturwissenschaften aus der philosophischen Fakultät der alten Universitäten ausgezogen. Aber der Homo faber forderte schon sehr viel früher sein Recht, sein Recht auf den Geist, der jahrhundertlang dem Philosophen vorbehalten war. So zog die Technik in die Naturkunde ein. Aus Kontemplation wurde Forschung. Statt Analogien wollte man Veränderung. Man konnte etwas machen: menschliche Lebensbedingungen verbessern. Die Natur brauchte nicht nur beobachtet, sie konnte ausgebeutet werden: für den Menschen. Naturwissenschaft vermochte, Lebensraum und Lebenszeit des Menschen entscheidend zu vergrößern. Sie vermochte, eine neue Welt heraufzuführen, die Welt der modernen Zivilisation.

Unterstützung fand sie darin durch die Theologie der Reformation. Für die Reformatoren verwies der Kosmos, die Natur, nicht mehr einfach auf Gott, ihren Schöpfer. Für wahre Gotteserkenntnis war die Vernunft nicht geeignet. Luther sprach von Narristoteles. In der Natur konnte man nur dem verborgenen, majestätischen, dunklen, unverständlichen Gott begegnen. Vor ihm und seiner Majestät muß man sich fürchten. Allein in Jesus Christus begegnet der Mensch dem Herzen Gottes, seiner Liebe und Barmherzigkeit. Allein im Glauben an Jesus Christus erfährt er recht eigentlich Gott als Schöpfer. Alles andere ist Larvenspiel.

Das bedeutet für den Menschen eine entscheidende Befreiung. Er ist in seiner Existenz nicht mehr einfach umschlossen von seiner Welt, vom Kosmos, durch den hindurch er durchdringen muß zu Gott, der seine Wohnstatt jenseits der Welt hat. Der Mensch wird durch Jesus Christus aus seiner Welt herausgerufen, um ihr gegenüberzutreten und Verantwortung für sie zu übernehmen. Natürlich bleibt der Mensch in der Welt und ihren Verflechtungen. Aber er kann sich zugleich von ihr distanzieren. Er kann als Teil der Natur die Natur zugleich beurteilen, z. B. als Schöpfung, und zugleich darüber befinden, was er in ihr mit ihr macht. Er braucht sich nicht mehr einfach vom Strom des natürlichen Lebens mitführen zu lassen, sondern er vermag darin Stellung zu beziehen. Er kann sich ethisch verhalten auf Grund der Freiheit, die ihm durch und in Jesus Christus zugesprochen wird. Die Natur ist damit nicht mehr Vehikel der Gotteserkenntnis, sondern Handlungsfeld des Menschen.

Hier konnte sich der Homo faber wiederfinden. Hier hatte er den Raum, in dem er sich zu entfalten vermochte. Die Natur war ihm überantwortet, daß er sich in ihr bewähre. Es war Gottes Welt, Gottes Schöpfung, in der er tätig wurde. So hatte er sich Gott gegenüber zu verantworten für das, was er tat. Diese Verantwortung hat er bis heute.

Kann der Mensch dieser Verantwortung vor Gott gerecht werden? Die theologische Antwort lautet: er kann es nicht. Sein Tun ist ambivalent. Vor Gott ist er Sünder, wie die Bibel sagt. Sein Tun steht unter Gottes Gericht. Er bedarf des gerechtmachenden Wortes, er bedarf des Wortes Gottes, das ihn bejaht. Die christliche Gemeinde bekennt Jesus Christus als das eine Wort Gottes, das den Menschen bejaht, das ihn gerecht spricht, das ihn als neues Geschöpf qualifiziert und ihn damit in seine Welt als Gottes Schöpfung stellt. Dem durch Gottes vergebendes Ja gerechtfertigten Sünder scheint die Welt neu als Gottes Schöpfung auf. In der Bindung an dieses Wort der Gnade wird der Mensch frei, die Verantwortung in seiner Welt wahrzunehmen. In der Bindung an Jesus Christus tritt er seinen Mitmen-

schen, aber nicht nur diesen, sondern auch den übrigen Lebewesen, den Tieren und Pflanzen, ja auch den unbelebten Dingen in der Welt als Mitgeschöpf gegenüber, und er tritt ihnen nicht nur gegenüber, sondern solidarisch an die Seite.

Noch einmal: Kann der Mensch der Verantwortung vor Gott für die Welt gerecht werden? In der Bindung an Jesus Christus: ja.

Aber verlieren wir hier nicht jeden Wirklichkeitsbezug? Werden wir hier nicht weltfremd? „Der Mensch“, „der Christ“ — das scheint zu meinen: der einzelne, der einzelne Mensch, der an Jesus Christus glaubt. Was vermag er? Er vermag persönliches Zeugnis zu geben, er mag auch manches tun, was andere nicht tun, und manches nicht tun, was andere tun. Er wird kein Tier quälen, er wird auch nicht mutwillig Blumen am Wegesrand zertreten; er setzt sich für andere ein, er opfert sich, wo es not tut. Er ist ein Mensch, den man wegen seines Einsatzes schätzt, den man wegen seiner Haltung wohl auch bewundert, über den man aber doch ein wenig den Kopf schüttelt. „Idealist“, heißt es dann. „Er ist so tierlieb“, sagt man etwas ratlos. „Umweltschützer“ — darin klingt beides mit: Hochachtung vor Idealismus, Geringschätzung wegen Weltfremdheit. „Wohlmeinende Pfarrer“ — sie werden als gefährlich beurteilt, weil sie die Realitäten, die Notwendigkeiten nicht sehen, sich idealistisch-romantisch verschätzen. Ihnen fehlt das vernünftige Augenmaß. — Was also vermag der einzelne Christ? Ein wenig im persönlichen Bereich. Im Ganzen, in Industrie, Wirtschaft und Staat: nichts.

„Der Mensch“, „der Christ“ — das kann aber auch heißen: die christliche Gemeinde. Also die Vielzahl derer, die Christen sein wollen, „die Christen“, die zur Gemeinde Jesu Christi gehören, die an diesen einen Herrn glauben und die nun als Christen in der Welt leben. Sie können schon einiges mehr ausrichten. Sie können sich verbinden, um aktiv zu werden, sie können in die Politik eintreten, sie können verantwortliche Positionen übernehmen, wenn sie dazu qualifiziert sind. Sie können das als Christen, nicht als Kirche im neutestamentlichen Sinne der Heilsgemeinde Jesu Christ, wohl aber als Glieder dieser Heilsgemeinde.

Doch, aufs ganze gesehen, wie viele solcher Christen gibt es? Und wie viele von ihnen nehmen verantwortliche Positionen ein? Die Probleme, die heute zu bewältigen sind, betreffen die gesamte Erde. Zum Christentum zählt sich aber nur ein Bruchteil der Erdbevölkerung, und dieser Bruchteil geht, wenn wir den Bevölkerungsstatistiken und ihren Prognosen Glauben schenken dürfen, ständig zurück. Innerhalb der unter „christlich“ aufgeführten Gebiete macht wiederum nur ein kleiner Bruchteil die wirklich akti-

ven, praktizierenden Christen aus. Und selbst innerhalb ihrer gibt es viel Äußerlichkeit, Routine, liebgewordene Gewohnheit. Die Gemeinde Jesu Christi — Salz der Erde? Es sieht fad aus in unserer Welt.

Das liegt aber nicht nur an der kleinen Zahl der Christen. Es liegt auch an den Strukturen, die unser Leben bestimmen. In ihnen spielt der einzelne, auch der einzelne Christ, eine immer weniger bedeutende Rolle: Er spielt und muß die Rolle spielen, die das Gesamtsystem — der Betrieb, die Gesellschaft, die Wirtschaft — ihm vorschreibt, ihm wohl umschrieben vorweg bereithält, damit das Ganze funktioniert. Wenn die Verantwortung des Stelleninhabers mit zunehmender Technisierung und Automatisierung wächst, so ist das die technische Verantwortung, daß alles fehlerfrei abläuft. Die Möglichkeit menschlicher Verantwortung im ganzen wird dabei notwendig auf Mittagspause und Freizeit verschoben. Dann aber ist man müde. Wer vermag dann noch über den Sinn des Ganzen kritisch und kreativ nachzudenken? Die Maschinerie der modernen Zivilisation läuft, und wer nicht mitmacht, kommt unter oder zwischen die Räder.

Die reformatorische Theologie hat zu ihrer Zeit um die gleichen Schwierigkeiten gewußt. Sie wußte, daß die Welt nicht aus Christen besteht. Sie wußte deshalb die Welt unter Gottes Gericht. Das Evangelium ist das Wort vom Kreuz. Die Welt steht unter dem Gericht dieses Kreuzes. Nur wer sich dem Gericht des Kreuzes Jesu Christi beugt, darf leben: Hoffnung haben. Das Schema dieser Welt vergeht. Der Glaube glaubt über das Ende dieser Welt hinaus.

Dennoch ist und bleibt die Welt Gottes Schöpfung. Bis zu ihrem Ende soll sie erhalten bleiben. Der Mensch soll in ihr leben können. Deshalb muß dem Bösen in ihr gewehrt werden. Deshalb darf der Richter strafen, der Landsknecht kämpfen, der Landesherr gebieten und verbieten. Das Recht muß das Leben schützen, und die Obrigkeit muß durchsetzen, daß es eingehalten wird. Deshalb gibt es Ämter in dieser Welt; sie sind dazu da, das Leben zu schützen. Diese Ämter bestimmen die Aufgaben, die ihr Inhaber zu erfüllen hat: der Fürst hat zu regieren, der Richter Recht zu sprechen, der Landsknecht zu kämpfen. Amtsmissbrauch hat Amtsentsetzung und Bestrafung zur Folge. Charakteristisch für diese Einstellung ist das Bild von Gérard David: Das Schinden des pflichtvergessenen Richters Sisamnes nach dem Urteil des Cambyses (Brügge).

Die Rollenerwartungen sind in unserer Gesellschaft ganz ähnlich. Heutige Ämter — man spricht statt dessen von „Stellen“ und „Rollen“ — sind viel stärker in Fluß geraten, sie stehen unter dem Gesetz von Angebot und Nachfrage, ihre Aufgaben sind „Arbeitsplatzbeschreibungen“ und „Rollen-

erwartungen“. Doch die Funktionen ihrer Inhaber sind ähnlich: Ämter wie Stellen und Rollen müssen ausgefüllt werden, Mißbrauch oder Vernachlässigung hat Bestrafung oder Entlassung, Ausschluß aus der Gruppe zur Folge.

Was ist das Kriterium einer sachgerechten Amtsführung in der Welt einer zufriedenstellenden Ausfüllung eines Arbeitsplatzes oder einer Rolle? Erfolg. Erfolg ist aber, wenn er wirklich erarbeitet ist, Ergebnis sach- und situationsgerechter Anwendung der Vernunft. Sachbezogenheit, Situationsbezogenheit und Vernunft sind Kriterien für die Qualifikation von Weltverhalten. Die Sachbezogenheit ist durch Amt, Stelle oder Rolle gegeben, als Arbeits- oder Funktionsfeld beschrieben. Deshalb gibt es Ordnungen in der Welt. Ihre Realisierung ist Sache der Vernunft.

An dieser Stelle zeigt sich jetzt aber ein qualitativer Unterschied zwischen der Zeit der Reformation und auch der Zeit des Neuen Testaments und unserem Jahrhundert. Dieser Unterschied hat sehr weitreichende Folgen. Denn *was* ist sachlich richtig, *was* ist vernünftig? Vordergründig muß man sagen: vernünftig ist das, was funktioniert. Handeln, das die Stelle oder die Rolle ihrer Funktion entsprechend ausfüllt, ist vernünftig. Damit stehen wir in einem Zirkel: das Spielen einer Rolle geschieht durch die Vernunft. Vernünftig aber ist, was eine Rolle spielt.

Rollen stehen aber heute nicht mehr fest. Man spricht heute nicht von ungefähr mehr von Ämtern, sondern eben von Rollen. Rollen müssen immer wieder neu situationsbezogen definiert werden. Und solche Definition ist Sache des Menschen. Auch die Rollen als solche sind funktionsbezogen, sie wechseln, verändern sich. Je künstlicher, zivilisierter unsere Welt wird, desto stärker sind Wechsel und Veränderung. Was Aufgabe und Inhalt eines Amtes war im Sinne reformatorischer Ethik, das war allgemein bekannt und selbstverständlich. Heute ist das keineswegs mehr selbstverständlich. Heute muß begründet werden, wozu eine Rolle übernommen werden soll. Heranwachsenden müssen Argumente gegeben werden, warum eine Eheschließung sinnvoll sein soll. Man kann nicht mehr einfach auf Gott verweisen und sagen: das ist Gottes Setzung — so richtig das auch sein mag. Zu viele Rollen werden heute von Menschen gesetzt. Der Mensch bestimmt Aufgabe und Inhalt eines Arbeitsplatzes, die Mitglieder der Gruppe bestimmen die Funktion und den Sinn der Rolle ihrer Mitglieder. Unsere Welt ist weithin eine künstliche geworden, ein „sekundäres System“, wie Hans Freyer sagte. Man kann nicht mehr ohne weiteres von dem ausgehen, was in einer vorindustriellen, in einer agrarischen Gesellschaft gültig war. Die Vernunft ist nach wie vor Kriterium. Aber sie kann

sich nicht mehr fraglos an Vorgegebenem orientieren. Dies Vorgegebene ist selbst Gegenstand vernünftiger Überlegungen, die möglicherweise gerade seine Veränderung zur Folge haben.

Woran also soll sich die Vernunft orientieren? An sich selbst? Vernunft hat mit vernehmen zu tun. Was soll sie vernehmen? Früher vernahm sie Gottes Ordnung. Sie ermöglichte Handel. Heute vernimmt sie immer stärker nur ihr eigenes Werk. Die Vernunft vernimmt sich selbst. Sie kreist um sich selbst. Sie funktioniert in sich selbst — aber vermag sie so noch Kriterium zu sein für ein Handeln, das mehr ist als bloßes Funktionieren, als bloßes Rollenspiel?

Die Freiheit des christlichen Glaubens war einmal der Motor für vernünftiges Handeln in den Ordnungen der Welt. Der christliche Glaube befreite zur Vernunft. Heute hat die so befreite Vernunft des Homo faber die Welt gestaltet. Sie wird sie weiter durchgestalten. Die Ordnungen der Welt sind zu Ordnungen menschlicher Vernunft geworden. An die Stelle gewachsener Ordnungen sind Ordnungen technischer Art getreten. Was machbar ist, wird gemacht und strukturiert das Leben. Die Vernunft ist dabei in den Händen des Homo faber zur bloßen Rationalität degeneriert. Ihr Erfolg hat unsere Zivilisation geschaffen. Unser Leben ist auf diese Zivilisation zugeschnitten. Wir sind ihr Teil. Ohne Rationalität kommen wir deshalb nicht mehr aus. Wir sind von ihr abhängig. Dafür haben wir früheren Zeiten gegenüber ungeahnte Möglichkeiten gewonnen. Immer mehr Menschen können unter immer bequemeren Bedingungen immer länger leben und immer mehr erleben — in der nördlichen Hemisphäre. Das Nord-Süd-Problem ist die dunkle Kehrseite, und Alarmzeichen in allen Bereichen signalisieren die Grenzen des Wachstums. Die Zukunft sieht düster aus. Die technische Vernunft gerät in ihre Krise. Wo früher Schöpfungsordnungen vernehmbar waren, vernimmt man heute die Aporie blosser Rationalität, die Blindheit des Homo faber, die Gefahren technischer Machbarkeit. Die Umweltkrise ist repräsentativ für diese Situation.

Was hat die Theologie in dieser Situation zu sagen?

1) Zunächst einmal: sie hat sie ernst zu nehmen. Situationsbeschreibungen haben immer etwas Mißliches. Man kann auch ganz anderer Meinung sein. Dennoch: An den Zeichen der Zeit darf man nicht vorübergehen, von welcher Seite man auch immer sieht. Das gilt insbesondere für Kirche und Theologie. Theologie und Kirche dürfen dem Zeitgeist nicht verfallen. Aber sie müssen ihn ernst nehmen. Der Mitmensch denkt so, und er ist der

Partner. Wenn Christen dann Weltverantwortung haben, so haben sie diese mit diesem Partner wahrzunehmen. In der technischen Zivilisation sind alle Menschen irgendwo *Homines fabri*, alle haben teil an den Ablendungen der naturwissenschaftlich-technischen Rationalität, die daraus folgenden ethischen Probleme sind weltweit. Wenn wir sie bewältigen wollen, brauchen wir das weltweite Gespräch. Christen sind nurmehr Gesprächspartner. Wenn sie ein echtes Gespräch anbieten, wird man sie hören. Das aber bedeutet, daß man selber bereit ist zu hören.

2) Vor dem gilt freilich fundamental: Kirche und Theologie haben ihren Auftrag und ihren Gegenstand ernst zu nehmen. Zentraler Gegenstand der Theologie ist Jesus Christus, der von der Kirche als das Wort Gottes verkündigt wird. Das Phänomen, daß der gekreuzigte Jesus von Nazareth als der Herr der Welt verkündigt und geglaubt, geglaubt und verkündigt wird, bildet den Ausgangspunkt und die Motivation aller christlich-theologischen Überlegungen. Daß Jesus Christus der Herr der Welt ist, bedeutet im Anschluß an Verkündigung und Verhalten Jesu selber für die Welt: sie ist qualifiziert als Schöpfung. Der Vater Jesu Christi ist der Schöpfer der Welt. Der Geist Jesu Christi, wie er in Verkündigung und im Verhalten Jesu offenbar wird, ist Ausdruck des Willens seines Vaters, des Schöpfers, Gottes selbst. Dieser Geist ist für das Verhalten der Christen konstitutiv. Er bewahrheitet die Welt als Schöpfung. Er stellt den Menschen damit in die Solidarität der Mitgeschöpfe. Als Geist Jesu Christi bestimmt er das Grundverhältnis zu den Mitgeschöpfen als Liebe, Liebe verstanden als Bejahung, Fürsorge, Hingabe.

3) Der Mensch gehört zur Schöpfung Gottes. Das gilt auch von seiner Vernunft. Auch was die Vernunft tut, gehört zur Schöpfung. Es geht in die Schöpfung ein. Es steht unter dem Gericht und der Gnade Gottes. Wenn aber das, was der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft tut, in die Schöpfung eingeht, steht damit auch die Schöpfung selbst unter Gericht und Gnade Gottes. Gericht: das heißt: unter dem Zeichen des Todes. Gnade: das bedeutet: unter dem Zeichen der Vergebung. Vergebung angesichts des Todes aber heißt: Leben aus der Auferstehung.

4) Doch der Mensch bleibt mit seiner Vernunft und den Produkten seiner Vernunft Teil der Schöpfung. Das bedeutet: Die Schöpfung ist in Bewegung, sie verändert sich, sie wird umgestaltet und gestaltet sich neu. Die Schöpfung ist ein Prozeß, sie entwickelt sich weiter, sie ist offen auf Zukunft. Sie ist nicht abgeschlossen, sie ist noch weiter im Werden. Es ist noch nicht einzusehen, was sie sein wird. Es ist noch alles offen. Die Gegenwart ist nur eine Momentaufnahme der Schöpfung. Auch was in ihrer

Vergangenheit war und ihr mutmaßlicher Weg in die Zukunft sein wird, sind uns nur erkennbar als Momentaufnahme, gemacht in der Gegenwart des Menschen, der wohl natürliche oder geschichtliche Fossilien sammeln, den Weg in die Zukunft aber erst noch bahnen muß. Der Mensch ist diesem Prozeß, der die Schöpfung, der die Welt ist, integriert. Und er muß sich ihm bewußt immer wieder neu integrieren, wenn er weiterleben will. Der Mensch muß sich dieses Weltprozesses, dem er selbst zugehört und der er selbst mit ist, bewußt werden und ihn bewußt aufnehmen, weiterführen, gestalten. Die Entwicklung der Welt liegt mehr und mehr in der Hand des Menschen. Der Mensch hat die Führung der Evolution. Das gilt um so mehr, je künstlicher die Welt wird. Je mehr die Kulturen in die Zivilisation eingehen, desto mehr trägt der Mensch Verantwortung für die Welt, und je mehr sich die menschlich-technische Zivilisation ausbreitet, desto mehr trägt der Mensch Verantwortung für die *ganze* Welt. Das hebt den Schöpfungscharakter der Welt nicht auf. Der Schöpfungscharakter der Welt spitzt aber die Verantwortung zu: die Schöpfung, die Welt darf die Solidarität des Mitgeschöpfes Mensch erwarten, sonst hat er keinen Platz mehr in ihrer Mitte. Mensch und irdische Schöpfung sind in *einem* Raumschiff. Der selbstherrliche Mensch wird dieses Raumschiff verlassen müssen oder mit ihm untergehen. Der solidarische Mensch wird seine Entwicklung lenken können. Ersteres wäre Gericht, letzteres Gnade für die Schöpfung der Erde.

5) Eine Momentaufnahme in der Gegenwart des Menschen heißt Ökologie. Es ist eine entscheidende Aufnahme. Denn sie beschreibt die Zusammenhänge des Lebens auf unserer Erde, die das Leben des Menschen möglich gemacht haben. Diese Beschreibung ist um so entscheidender, als sie heute den Rahmen anzugeben hat, innerhalb dessen menschlich-technisches Handeln sinnvoll ist. Die Ökologie gibt die Grenzen an, die bei Strafe irreversibler Schädigung menschlichen Lebensraumes und damit menschlichen Lebens überhaupt nicht mehr überschritten werden dürfen. Das Lebensgleichgewicht auf dieser Erde wird mehr und mehr vom Menschen verändert. Die Ökologie im weitesten Sinne gibt die Gesetze dieses Lebensgleichgewichtes an, deren Einhaltung allein Überleben möglich macht. Wenn der Bodensee umkippt, sind erhebliche Teile Süddeutschlands ohne Wasser. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Überall wird eine Wissenschaft, die die Bedingungen der Lebensfähigkeit eines bestimmten Lebensraumes beschreibt, zur Kontrollinstanz der Anwendung wissenschaftlicher Forschungsergebnisse überhaupt. Eine rationale Wissenschaft wird zum Produzent von Maßstäben für die Vernünftigkeit

wissenschaftlich-technischer Rationalität. Die Weltentwicklung auf der Stufe menschlicher Zivilisation wird im Rahmen der Rationalität dieser Zivilisation kontrolliert und damit gelenkt. Der zivilisatorische Fortschritt der Menschheit installiert sich seinen eigenen Regelkreis. Die Ökologie repräsentiert die Vernunft im Zeitalter der Technologie.

6) Wenn das Evangelium im Sinne reformatorischer Theologie zur Vernunft befreit, so kann man geradezu sagen (ohne damit alles abdecken zu wollen): das Evangelium befreit zur Ökologie.

Angesichts des rasanten Fortschreitens von Technologie, Industrialisierung und der dazugehörigen Zivilisation muten die tatsächlichen Fortschritte und Ergebnisse der Ökologie freilich bescheiden an. Die Ökologie ist weit davon entfernt, mit dem technischen Fortschritt Schritt zu halten. Sie ist auch noch nicht hinreichend installiert, schon die bestehenden Einrichtungen menschlicher Zivilisation mit ihren Rückwirkungen auf die Biosphäre auch nur annähernd zu beschreiben. Die Lücken beherrschen weitgehend die Szene. So wäre die ökologische Forschung ein entscheidender Gegenstand der politischen Planung von Wissenschaft. Solange die Konsequenzen von Umweltveränderungen nicht klar sind, ist das Betreiben oder gar Forcieren solcher Veränderungen, und sei es unter dem Diktat wirtschaftlicher Vernunft, nicht gut zu verantworten. Der forcierte Bau von Atomkraftwerken liefert hier einiges Anschauungsmaterial.

7) Die Vernunft, die die Ökologie repräsentiert, ist die naturwissenschaftliche Rationalität. Sie hat Teil an den Ablendungen, die der naturwissenschaftlichen Methode anhaften. Die Regeln, die sie erarbeitet, können mithin nur regulative sein. Der Verweis auf die Ökologie allein genügt deshalb noch nicht. Die Vernünftigkeit der Vernunft ist im Zeitalter der Technologie noch kein Kriterium, denn die Orientierungspunkte einer solchen Vernunft sind selbst Produkte der technischen Vernunft. Sie können wie die Technik selbst gut und böse sein. Die Orientierung der Vernunft an bösen Strukturen — strukturelle Gewalt etwa — würde die Vernunft geradezu pervertieren. Die Bindung der Vernunft an einen — dazu noch mißverstandenen — Sozialdarwinismus im Dritten Reich hat gezeigt, wozu der Mensch auf diesem Wege fähig ist.

Die Vernunft kann sich nicht allein an den Regeln und Gesetzen orientieren, die sie in der heutigen Welt beschreibt. Denn diese hat sie selbst hervorgebracht. Ablendungen sind für dieses Verfahren konstitutiv, sonst würde sie in bloßer Kontemplation verharren. Kontemplation ist aber eben gerade durch Technik mit ihren notwendigen Spezialisierungen abgelöst worden. Eine Rückkehr zur bloßen Kontemplation ist uns verwehrt, denn

in ihr würde der Mensch zunehmend nur sein eigenes Werk betrachten. Kontemplation der technischen Welt stünde in der Gefahr, zur Selbstbe-
spiegelung des Menschen zu werden. Betrachtung der Natur außerhalb der
Zivilisation des Menschen zum Zwecke der Gotteserkenntnis wäre aber
heute weltfremd, denn unsere Welt *ist* zunehmend eine technische Welt,
und wenn denn von Schöpfung die Rede sein soll, so muß das eben die Welt
des Menschen sein, in der er lebt, kein Reservat vergangener Zeiten als Ob-
jekt romantisch-elegischer Gefühle. Der Mensch erkennt heute in seiner
Welt, wenn er nüchtern zusieht, zunehmend immer nur sich selbst und sein
Bild, nicht mehr das Bild Gottes.

8) Wenn denn aber die Verkündigung Jesu Christi — und damit meine
ich sowohl die Verkündigung des historischen Jesus von Nazareth als auch
die Verkündigung der christlichen Gemeinde, die Jesus Christus als Herrn
der Welt bekennt —, wenn denn also die christliche Verkündigung den
Menschen in die Solidarität mit der übrigen Schöpfung stellt, so hat der
moderne Christ diese Solidarität zu praktizieren. Praxis der Solidarität mit
der nichtmenschlichen Welt konkretisiert sich als Partnerschaft. Der christ-
lich motivierte Mensch unserer Tage wird diese Partnerschaft suchen müs-
sen. Er wird sie suchen müssen *in* unserer technischen Welt. Er wird sich
nicht auf botanische und zoologische Gärten oder letzte Reservate zurück-
ziehen dürfen, so sehr beides seine unaufgebbare Bedeutung hat. Gerade
Reservate ursprünglicher natürlicher Zusammenhänge sind von unschätz-
barem Wert und fundamentaler Bedeutung für die Zukunft unserer Welt.
Aber darüber hinaus kommt es darauf an, der nichtmenschlichen Schöp-
fung ihr Lebensrecht inmitten unserer technischen Zivilisation zu geben.
Der Mensch ist für sie verantwortlich.

Die Vernunft reicht für die Wahrnehmung dieser Verantwortung nicht
aus. Sie ist wohl das Mittel allgemeiner Argumentation über spezifisch
christliche Motivation hinaus. Daß Wildpflanzen als genetisches Reservoir
für künftige Hochzüchtungen von Weizen unentbehrlich sind und solche
Wildpflanzen nur in entsprechenden Schutzgebieten gedeihen, leuchtet je-
dermann ein. Aber es sind nicht immer genügend hinreichende Argumente
vernünftiger Art vorhanden, um den ganzen Bereich der zukunftsrelevan-
ten Wirklichkeit abzudecken. Gegenargumente können mächtiger sein:
Naturschutzgebiete werden dennoch abgeholzt. Die Gefahren moderner
Zivilisation haben sich erst herausgestellt, nachdem sie aufgebaut war. Vie-
les war eben nicht vorhersehbar; Nebenwirkungen lassen sich schlecht
prognostizieren.

9) Deshalb reicht auch die Ökologie nicht aus, dem Anspruch der nicht-menschlichen Schöpfung auf Lebensrecht nachzukommen. Es reicht nicht aus zu berechnen, wieviel Quadratmeter Grün pro Person in einer Stadtplanung zu berücksichtigen seien. Grün ist kein Ersatz für Pflanzen, und Grün ist kein Wohnort für Tiere. Tiere und Pflanzen brauchen ihren Lebensraum, damit sie Partner des Menschen sein können. Sie brauchen ihr Leben, damit der Mensch menschlich bleibt: Partner, nicht nur Fabrikant, Homo faber. Es geht um den Totus homo, den ganzen Menschen, und der ganze Mensch ist und bleibt nur ganz inmitten der ganzen Schöpfung. Eine Reduktion der Schöpfung auf Beton plus Grün bedeutet die Selbstreduktion des Menschen auf technische Vernunft. Nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich ist das die Krise des Menschen. Die äußere Umweltkrise ist nur Zeichen der inneren Krise der Menschlichkeit des Menschen. Menschlichkeit: das heißt Geschöpf zu sein inmitten der Fülle der übrigen Schöpfung, die ihn nach Gottes Willen selbst hat Mensch werden lassen.

10) Die Erkenntnis der Welt als Schöpfung, zu deren Partnerschaft der Mensch als Mitgeschöpf berufen ist, ist die Gnade, von der die Christenheit zu sprechen hat. Das ist der tiefere Grund der Umweltverantwortung, die zu praktizieren sie sich anschickt. Die rationale Argumentation, die von der Bedrohung des Überlebens spricht, dient der Welt, die solche Partnerschaft verweigert. Überleben ist aber nur die Bedingung des Lebens. Das Leben ist mehr. Die eigentliche Aufgabe des Menschen ist, den Raum zu erfüllen, der durch die Bedingung des Lebens abgesteckt ist. Die Aufgabe der Christen ist, den Weg aufzuzeigen, der als die Fülle des Lebens angesprochen zu werden verdient. Die Fülle des Lebens ist nicht nur Mitmenschlichkeit. Sie ist Mitgeschöpflichkeit.

Zum Weg der „Vereinigung von Theologen der Dritten Welt“*

VON WILHELM WILLE

I.

Gegründet wurde die „Vereinigung von Theologen der Dritten Welt“ am 12. August 1976 in Daressalam, nach einer einwöchigen Konsultation, deren Teilnehmer aus Afrika, Asien, Lateinamerika, der Karibik und den Vereinigten Staaten gekommen waren. Der protestantische Theologe Russell Chandran (Indien) und der katholische Bischof Patrick Kalilombe (Malawi) wurden zu Präsident und Vizepräsident gewählt. Ein erster Impuls, der schließlich mit zum „Dialog der Theologen der Dritten Welt“ in Daressalam führte, ging 1974 aus von einem informellen Treffen katholischer Theologiestudenten am Europäischen Zentrum für lateinamerikanische Studenten in Löwen. Seit diesem Treffen verfolgten François Houtart (Löwen) und Enrique Dussel (Mexico-City) die Idee einer Konferenz katholischer Theologen aus Ländern der Dritten Welt. Im August 1975 fand in Detroit der Kongreß „Theology in the Americas“ statt, ein Treffen von nord- und südamerikanischen Christen, bei dem es darum ging, Methode und Ansatz der Theologie der Befreiung im Kontext der nordamerikanischen Wirklichkeit zu erproben.¹ Resultat war ein Bündel von vielfältigen Aktivitäten und Reflexionsprozessen, das als „Theology in the Americas Process“ seit 1975 von dem in New York lebenden chilenischen Emigranten, dem katholischen Priester Sergio Torres, koordiniert wird. Torres wurde in Detroit von den anwesenden Lateinamerikanern gebeten, Kontakt zu der Löwener Gruppe aufzunehmen. Mit den Löwenern einigte man sich darauf, der Initiative eine ökumenische Basis zu geben, so daß am Ende die Protestanten mit von der Partie waren.

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, daß in Daressalam Methode und Ansatz der Theologie der Befreiung eine besondere Rolle spielten. Zwar wurden unterschiedliche theologische Standpunkte vertreten. Asiatische Theologen betonten die Notwendigkeit des Dialoges mit anderen Religionen.² Afrikaner kamen zu Wort, die sichtlich auf Distanz gingen zur Schwarzen Theologie Südafrikas.³ Zur lateinamerikanischen Delegation gehörte Beatriz Melano Couch (Argentinien), Mitglied der „Fraternidad

* Vgl. auch „Die Kirchen in der Dritten Welt und ihre theologische Aufgabe“ in: ÖR 2/1977, 211 ff.

Teologica Latinoamericana“, einer Gruppe südamerikanischer Theologen, die zwar mit der Theologie der Befreiung die Notwendigkeit radikaler Änderungen gesellschaftlicher Strukturen bejahen, aber ansonsten ausgesprochen evangelikal orientiert sind.⁴ In der abschließenden Erklärung der Konferenz gibt aber zweifelsohne die Theologie der Befreiung den Ton an. Dort heißt es kritisch von den europäischen Theologien, sie seien der Dritten Welt übergestülpt worden und somit Ausdruck kultureller Beherrschung. Ihnen gegenüber wird die kritische Interpretation des gesellschaftlichen Kontextes von Unterdrückung und Befreiung sowie die bewußt gesuchte Einheit von gesellschaftsverändernder Praxis und Reflexion für alle theologischen Prozesse in der Dritten Welt verbindlich gemacht: „Wir müssen vielmehr, um dem Evangelium treu zu sein und den Menschen unserer Länder gerecht zu werden, über unsere eigenen Situationen nachdenken und das Wort Gottes in bezug auf diese Realitäten interpretieren. Wir lehnen eine akademische Form der Theologie, die vom Handeln isoliert ist, als irrelevant ab. Wir sind im Hinblick auf die Erkenntnislehre zum radikalen Bruch bereit, das heißt bereit, das Engagement zum ersten Akt der Theologie zu machen und kritisch über die Wirklichkeit der Dritten Welt nachzudenken, so wie sie sich in der Praxis darstellt.“⁵

Bei der Abfassung dieses Dokuments waren sicherlich Sergio Torres und seine lateinamerikanischen Freunde federführend. Daraus sollte man allerdings nicht den Schluß ziehen, sie hätten hier lediglich die Meinung einer Clique zum Ausdruck gebracht. Ansatz und Methode der Theologie der Befreiung sind ja inzwischen von vielen christlichen Gruppen auch außerhalb Lateinamerikas übernommen bzw. aufgrund ähnlicher geschichtlicher Erfahrung parallel entwickelt worden. Hinzuweisen wäre hier auf die in Asien sich meldende, in vieler Hinsicht den neuen lateinamerikanischen Trends vergleichbare „Theologie des Volkes“.⁶ Von der Nähe der Schwarzen Theologie Südafrikas zur Theologie der Befreiung wird weiter unten noch zu reden sein. Daher kann man sagen, daß der indische Katholik D.S. Amalorpavadas in Daressalam durchaus viele afrikanische und asiatische Theologen vertrat, als er formulierte: „Die Kirche hat nur eine einzige Mission, nämlich hier und jetzt Zeichen Jesu Christi zu sein. Sie muß sein befreiendes Handeln in der entmutigenden Situation unseres Landes gegenwärtig machen durch ihr Engagement im Kampf unseres Volkes um Befreiung von ungerechten und unterdrückerischen Strukturen unserer Gesellschaft. Es gehört zu ihrem Zeugnis, daß sie sich wie Christus mit den leidenden Massen identifiziert, daß sie unter den konkreten Bedingungen der Gesellschaft, in der sie sich befindet, Solidarität praktiziert . . .“⁷

Die Gründung einer so orientierten „Vereinigung der Theologen der Dritten Welt“ hat sicherlich Ängste in nordatlantischen Kirchen und Theologenzirkeln ausgelöst. Wenn die durch Abhängigkeit und Unterdrückung gekennzeichnete Situation der Dritten Welt und die engagierte Parteinahme der Christen für ihre radikale Veränderung gleichsam das Vorverständnis der theologischen Aufgabe abgeben, müssen dann nicht die Christen der Ersten Welt unwiderruflich unter die Unterdrücker gerechnet werden? Wird dann nicht die Einheit der Kirche preisgegeben? Diese Ängste dürften unbegründet sein. Sergio Torres hatte in seiner Eröffnungsrede ausdrücklich den beginnenden Dialog der Dritte-Welt-Theologen in den Kontext eines umfassenden, wenn auch spannungsreichen, ökumenischen Dialoges zwischen den „etablierten Kirchen der Ersten Welt“ und den „jungen Kirchen der Dritten Welt“ eingeordnet: „Wir beobachten eine gesunde Reaktion gegen den theologischen Imperialismus des Westens. Wir glauben, daß wir diese Herausforderung im Geiste des Glaubens und der Solidarität annehmen sollten — aber mit Wahrhaftigkeit und Redlichkeit. Das setzt Dialog voraus und manchmal auch Konfrontation.“⁸ Daß die Spannungen, die in einem solchen Dialog auszuhalten sind, in Daressalam deutlich artikuliert wurden, dafür sollten nordatlantische Theologen — wenn denn Theologie mit der Wirklichkeit zu tun hat — dankbar sein. So heißt es etwa in der Schlußerklärung herausfordernd — und bis heute hat kaum jemand diese Herausforderung angenommen:

„Durch Jahrhunderte hindurch hat die Theologie nicht ernsthaft gegen die Plünderung ganzer Kontinente, ja sogar die Auslöschung ganzer Völker und Zivilisationen protestiert . . . Das sind nicht nur betrübliche historische Realitäten, sondern die unmittelbaren Vorläufer der heutigen westlichen Theologien. Denn diese haben es noch nicht gelernt, gegen die Nachfolger der Kolonisatoren zu protestieren, nämlich die mächtigen Länder Europas, Nordamerikas und Japans. Auch haben sie noch keine Theologie entwickelt, um den Mißbräuchen der Erben der Kaufleute aus der Kolonialzeit entgegenzuwirken, das heißt den riesenhaften und räuberischen multinationalen Konzernen der heutigen Zeit.“⁹

Auf der anderen Seite unterblieb die personalisierende Artikulation der Anklage, die ökumenische Gespräche häufig unnötig belastet. In dieser Hinsicht bewiesen die in Daressalam versammelten Theologen sogar besondere Sensibilität. Dokumentiert wird das in der differenzierten Sicht des westlichen Missionars, von dessen Hingabe an die Sache der Verkündigung — in der Vergangenheit teilweise unter großen Opfern — anerkennend die Rede ist und der angenommen wird als Symbol der Kontinuität mit der vor-

ausgehenden Geschichte der Kirche. Die Kritik konzentriert sich darauf, ihn als Teil der Struktur des europäischen Kolonialismus zu sehen, dem er sich nicht entziehen und dessen Wirkung er nur teilweise durchschauen konnte.¹⁰

Erwähnt sei noch, daß auch in der Beurteilung der Rolle des Ostblocks Daressalam Augenmaß bewiesen hat. Er wurde zwar gewürdigt als wertvolles politisches Gegengewicht gegen die imperialistischen Mächte des nordatlantischen Raumes. Mangelnde Sicherung individueller Menschenrechte, engstirnige Interessenpolitik sozialistischer Staaten, ihr mangelndes Verständnis für die Öffentlichkeit des politischen Prozesses wurden mit klaren Worten kritisiert.¹¹

II.

Erste Station auf dem Weg der in Daressalam gegründeten Vereinigung sollte eine Pan-Afrikanische Konferenz von Dritte-Welt-Theologen werden, die vom 17.-23. November 1977 in Accra (Ghana) stattfand. Vorher waren einige Vorbehalte auf seiten der Afrikaner auszuräumen. Lateinamerikaner und selbst schwarze Amerikaner sind zunächst für viele Afrikaner nicht Brüder aus der Dritten Welt, sondern ebenfalls Fremde. Anlehnung an die Allafrikanische Kirchenkonferenz — Kofi Appiah-Kubi, ehemaliger Leiter der Grundsatzabteilung im Generalsekretariat, organisierte die Konferenz, der Generalsekretär Burgess Carr hielt einen der Vorträge — und die aktive Beteiligung einiger katholischer afrikanischer Bischöfe machten es aber dann möglich, daß die Konferenz als afrikanische angenommen wurde. Die überwiegende Mehrheit der Konferenzteilnehmer kam aus Afrika, die anderen Regionen der Dritten Welt waren nur mit je 4-5 Teilnehmern vertreten. Lediglich den schwarzen Nordamerikanern hatte man am Ende eine größere Delegation zugestanden.

Kofi Appiah-Kubi und Sergio Torres haben inzwischen einen Teil der Vorträge sowie eine theologische Erklärung der Konferenz unter dem Titel „African Theology en route“ herausgegeben.¹² In der Tat hat der Kongreß gezeigt, daß theologische Bemühungen in Afrika sich nicht so ohne weiteres auf den Nenner einer Dritte-Welt-Theologie in befreiungstheologischer Akzentuierung bringen lassen. Afrikas Theologie ist unterwegs und stellt sich dar — auch die Form der veröffentlichten Papiere veranschaulicht dies; es wurden wenige Vorträge gehalten, mehr Statements abgegeben, die eine Perspektive oder ein Problem artikulierten — als Vielzahl theologischer Perspektiven. Allerdings wurde deutlich, daß die Frage nach dem Subjektwerden des politisch und kirchlich manipulierten Afrikaners

alle verschiedenen Theologien bewegt. Bischof Kalilombe sprach das als Kirchenführer aus, der kirchliche Strukturen und Institutionen ererbt hat, die seine Kirche daran hindern, sie selbst zu sein, weil sie zu ihrer Erhaltung ständig auf westliches Geld und Personal angewiesen ist. Er folgerte daraus: „Der Schlüssel zum Selbstsein liegt darin, daß man Leben und Tätigkeit der Kirche auf die aktive Partizipation der Mehrheit ihrer Mitglieder gründet, jener, die das Volk Gottes konstituieren. Die Bedürfnisse dieser Mehrheit, ihre Sehnsüchte und Probleme sollten unsere pastoralen Prioritäten setzen. Die Möglichkeiten und Begrenzungen ihres Alltagslebens sollten Strukturen und Gestalt unserer Institutionen und Organisationen bestimmen.“¹³ Das Schlußkommuniqué von Accra identifizierte dann drei theologische Richtungen, in denen sich je in besonderer Weise die afrikanische Sehnsucht nach kirchlichem und christlichem Selbstsein im Rahmen eigener, nicht geliehener fremder Möglichkeiten reflektiert: „1. . . Eine theologische Richtung, die die Werte der traditionellen Religionen anerkennt und in ihnen die Verkündigung des Evangeliums vorbereitet sieht; 2. eine kritische Theologie, die durch den Kontakt mit der Bibel, Offenheit für die Realitäten des afrikanischen Lebens und Dialog mit nicht-afrikanischen Theologien entsteht; 3. die Schwarze Theologie in Südafrika, die die Erfahrungen von Unterdrückung und Kampf um Befreiung einbezieht und durch den biblischen Glauben inspiriert wird, wie er sich in afrikanischer Sprache und Denkform ausdrückt . . .“¹⁴

Die als erste angesprochene Richtung ist jedem bekannt, der sich mit afrikanischer Theologie beschäftigt. Selbst-sein-Wollen führt hier zur neuen Würdigung der vom Kolonialherrn herabgewürdigten afrikanischen Kultur und Religion. Erster Schritt ist die systematisierende — unter theologischen Gesichtspunkten ordnende — Darstellung traditioneller Religionen, wobei die Kategorien noch weitgehend der klassischen europäischen Dogmatik entlehnt sind.¹⁵ Postuliert wird dann, daß so Begriffe gewonnen, Symbole identifiziert werden können, mit deren Hilfe ein authentischer afrikanischer Ausdruck des christlichen Glaubens, seines Bedenkens, seiner Verkündigung und seiner Feier gefunden werden kann. Accra hat nun aber nicht nur deutlich gemacht, daß viele afrikanische Theologen in dieser Perspektive Theologie treiben, sondern auch gezeigt, daß man darüber hinauswächst. Ausgerechnet John Mbiti hat sich im Sinne der im Schlußkommuniqué „kritische Theologie“ genannten Richtung geäußert. In seinem Vortrag „Die biblische Basis gegenwärtiger Trends in der afrikanischen Theologie“ sagt er — in seinem Fall mit ungewöhnlich scharfer selbstkritischer Pointierung: „Ich habe bis jetzt noch keine ernsthafte gründliche

akademische Arbeit gesehen, die diese Beziehung zwischen christlichem Glauben und afrikanischer traditioneller Religiosität untersucht hätte. Es gibt unzählige Artikel, Berichte und Konsultationen. . . Aber die theologische Interpretation der interreligiösen Beziehung ist noch eine unerledigte Aufgabe. Es ist zu hoffen, daß die Heilige Schrift bei ihrer Ausarbeitung voll zur Geltung kommt. Bis jetzt hat man in der Diskussion wenig von der Bibel Gebrauch gemacht.“¹⁶ Signifikant ist hier auch der Vortrag von Kweisi A. Dickson, Bibelwissenschaftler der Legon Universität, Accra. Unter der Überschrift „Kontinuität und Diskontinuität zwischen Altem Testament und afrikanischem Leben und Denken“ vergleicht er zunächst das Weltbild des Alten Testaments und die gesellschaftlichen Strukturen des alten Israel mit Leben und Denken afrikanischer Völker. Er entdeckt dabei viele Parallelen. Dieser Vergleich und die Feststellungen von Übereinstimmungen dient in Afrika oft dazu, die Forderung nach einer Integration afrikanischer Werte, Symbole und Elemente gesellschaftlicher Strukturen in christliches Denken und Gestalten theologisch zu legitimieren. Dickson nimmt dieses Interesse durchaus auf, argumentiert aber nicht vordergründig mit der bloßen Analogie. Nicht die phänomenologischen Analogien, sondern der universale, über den Bereich des erwählten Volkes hinausgehende Anspruch des Gottes, den die Bibel bezeugt¹⁶, begründet für ihn das theologische Recht, eine „theologische Kontinuität von Altem Testament und traditioneller afrikanischer Religion zu postulieren.“¹⁷ Die phänomenologischen Parallelen, die „religiös-kulturelle Kontinuität“ sieht Dickson durchaus, aber während andere Theologen daraus den Schluß ziehen, afrikanische Denk- und Lebensformen seien damit schon als Interpretamente der biblischen Botschaft legitimiert, gibt Dickson dem Gedankengang eine kritische Wendung. Afrika kennt mit dem alten Israel Gruppensolidarität als höchsten ethischen Wert. Beide bleiben aber damit hinter der vom Neuen Testament geforderten radikalen Liebe zurück, die noch den Feind einschließt. Würdigt man dann aber recht die universalistische Linie der alttestamentarischen Überlieferung, die über die Identifizierung Jahwes mit dem Gruppeninteresse Israels hinausweist, dann ist schließlich nur noch von einer Diskontinuität zu sprechen. Eine ähnliche Entwicklungslinie innerhalb der traditionellen afrikanischen Religionen vermag Dickson offensichtlich nirgendwo auszumachen.¹⁸

In einem weiteren Schritt wendet er sich dann der Frage der „interpretativen oder hermeneutischen Kontinuität“ zu. Er nimmt hier den aus der hermeneutischen Diskussion in unseren Breiten bekannten Gedanken des hermeneutischen Zirkels auf. Danach gehen afrikanische Ausleger an die

alttestamentlichen Texte mit ihrem Vorverständnis heran. Im Vorverständnis des Auslegers begegnet nun in gewisser Hinsicht afrikanisches Leben und Denken dem Alten Testament, afrikanische Interpretamente dem biblischen Text. Nun muß aber das AT im Lichte des Neuen bedacht werden; daraus folgt, daß alles, was sich an Kontinuität zwischen AT und afrikanischer Situation im Verstehensprozeß zeigt, mit dem Kreuzesgeschehen zu konfrontieren ist. Das Kreuz bleibt das entscheidende theologische Kriterium, wenn es darum geht, die theologische Legitimität afrikanischer Interpretamente des Christlichen zu beurteilen. Damit ist dann aber auch die Grenze des Gedankens einer Kontinuität von afrikanischer Kultur und biblischem Christentum angesprochen: „Die Kontinuität von AT und afrikanischem Leben und Denken sollte mit dem Kreuzesereignis konfrontiert werden, das für den Christen Gericht bedeutet über alle Einsichten, die ein vergleichendes Studium von AT und afrikanischem Leben und Denken erbracht haben mag.“¹⁹ Hier begegnet uns eine afrikanische Theologie, die uns vertraut ist und im wesentlichen Methode und Inhalte europäischer Theologie übernimmt. Festzuhalten ist zunächst, daß in Accra diese „kritische Theologie“ als Teil der afrikanischen Theologie „auf dem Wege“ anerkannt wurde.

Drittens wäre nun von der Schwarzen Theologie zu reden. Wer die Entwicklung in Südafrika in den vergangenen Jahren verfolgt hatte, dem mußte klar werden, daß sich hier eine deutliche Affinität zur lateinamerikanischen Theologie der Befreiung abzeichnete.²⁰ Der südafrikanische Theologe Allan Boesak hat denn auch in Accra erklärt, er habe von seinen lateinamerikanischen Brüdern gelernt.²¹ Und so spricht einiges für die Annahme, daß zunächst dieser Prozeß der Annäherung von Schwarzer Theologie und Theologie der Befreiung im Zuge der Arbeit der „Vereinigung der Theologen der Dritten Welt“ weitergehen wird. In Accra redeten sowohl Allan Boesak als auch Desmond Tutu — damals anglikanischer Bischof von Lesotho, heute Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates — nicht mehr von Schwarzer Theologie, sondern von Theologie der Befreiung in Afrika bzw. in Südafrika. Tutus Befreiungstheologie artikulierte sich vielleicht eine Nuance protestantischer als andere Entwürfe insofern, als sie wagt, Vorbehalte auszusprechen, die andere nicht mitsagen mögen, weil sie so leicht ideologisch in einen Vorbehalt gegen jedes Engagement in Sachen Befreiung umgefälscht werden könnten. So weist Tutu den Vorwurf zurück, Schwarze Theologie bzw. Theologie der Befreiung nehme naiv an, die radikale Veränderung politischer und sozialer Machtverhältnisse führten das Reich der Freiheit herbei: „Befreiungstheologen wissen nur zu ge-

nau, daß die Überwindung eines Unterdrückers oft nur die Einsetzung eines anderen bedeutet. Das Opfer von gestern wird schnell zum Diktator von heute. Befreiungstheologen kennen nur zu gut die Widerständigkeit der menschlichen Natur, und sie halten fest an der überkommenen Lehre vom Fall und der Erbsünde, aber sie wissen auch, daß Gott in Jesus Christus sie überwinden will.²²

Spannungslos standen diese unterschiedlichen Entwürfe keineswegs nebeneinander. Schon in Daressalam hatte der katholische Theologe Charles Nyamiti (Tansania) die europäische Kritik an der Schwarzen Theologie aufgenommen und ihr einseitige Reduktion der vielschichtigen christlichen Freiheitsthematik auf die Frage der politischen Befreiung vorgeworfen. John Mbiti kritisierte in Accra die mangelnde biblische Begründung Schwarzer Theologie.²³ Umgekehrt hatten auch Vertreter der Schwarzen Theologie schon vor Accra keinen Hehl daraus gemacht, daß sie alle Versuche, die theologische Aufgabe im wesentlichen auf eine neue Interpretation traditioneller afrikanischer Religion und Kultur zu beschränken, für irrelevant, wenn nicht gar gefährlich hielten. Zu dieser kritischen Sicht hat sicherlich beigetragen, daß in Südafrika Pflege traditioneller Kultur und partikularer ethnischer Identität vom Apartheidsstaat zur Begründung der Ideologie der getrennten Entwicklung mißbraucht wird. Sie dürfte aber tatsächlich vorhandene Defizite des kritisierten Ansatzes treffen. Desmond Tutu hatte 1974 der afrikanischen Theologie vorgeworfen, zu wenig beizutragen zur Interpretation der gegenwärtigen Situation Afrikas mit ihren Coups, Diktaturen und den sich verschärfenden Problemen der Unterentwicklung. Demgegenüber umschrieb er die Relevanz der Schwarzen Theologie für den ganzen Kontinent wie folgt: „Sie könnte die afrikanische Theologie zu ihrer Aufgabe zurückrufen, das Los der Armen und Unterdrückten zu bedenken sowie die Notwendigkeit der Befreiung des Volkes von allen Formen der Knechtschaft und das Wachstum zu authentischem Selbstsein, das ständig behindert wird von pathologischer Religiosität und politischer Macht, die persönliche Freiheit in großem Ausmaß preisgegeben hat, ohne daß die Kirche dabei nennenswerten Widerstand geleistet hätte.“²⁴ Die Zuordnung von pathologischer Religiosität und politischer Macht zielt hier vordergründig auf die Versuche afrikanischer Diktatoren, im Rückgriff auf Religion ihre Machtausübung zu rechtfertigen — bekanntestes Beispiel: der Diktator Ugandas, Idi Amin, der sich ausdrücklich als von Gott berufener Führer verstand. Damit soll aber auch die afrikanische Theologie getroffen werden, soweit sie einer unkritischen Wertschätzung des Religiösen erliegt. Am Beispiel der ideologischen Umwertung von Reli-

gion zur Rechtfertigung politischer Macht wird für Desmond Tutu sichtbar, wie sehr eine Theologie, die sich auf eine Neuinterpretation traditioneller afrikanischer Religion bzw. des Christentums mit Hilfe der religiösen Symbole des alten Afrika beschränkt, in der Gefahr steht, die Wirklichkeit zu verfehlen. Manas Buthelezi hatte schon früher einen entscheidenden Vorbehalt gegen den methodischen Ansatz der afrikanischen Theologie gemacht. Er warf ihr vor, ihren Versuch der Reinterpretation des Christlichen in Afrika auf ethnographische Rekonstruktionen afrikanischen Denkens und Lebens zu gründen. Diese Rekonstruktionen — so Buthelezi — fixierten mit ihrer objektivierenden Tendenz den Theologen auf die Vergangenheit Afrikas und ließen ihn die Gegenwart verfehlen. Buthelezi bestritt nicht, daß auch die Vergangenheit Afrikas in der Gegenwart aufgehoben wird. Die Art der Aufhebung wird aber davon abhängen, wie weit es dem Afrikaner gelingt, Subjekt seiner gegenwärtigen Geschichte zu werden. Eine wirklich für Afrika relevante Theologie muß daher nach Buthelezi auf diesen entscheidenden Vorgang des Subjektwerdens orientiert sein.²⁵

Vermittelt hat in Accra James Cone, der prominente Vertreter Schwarzer Theologie in den Vereinigten Staaten. Cone wertete als besonderen Beitrag afrikanischer Theologie zum Dialog mit Schwarzer Theologie, daß sie betont die traditionelle Religion der ländlichen Massen und ihre spontane Indigenisierung des Christentums in den zahllosen independenten Kirchen besonders ernst nimmt. Sie schafft damit die Voraussetzungen dafür, daß die Sprache der *Befreiung* des Volkes wirklich die Sprache des *Volkes* werden kann. Das ist eine unabdingbare Voraussetzung dafür, daß die Theologie der Befreiung zu ihrem Ziel kommen kann, nämlich den unterdrückten Massen dazu zu helfen, sich das Evangelium inmitten ihres Kampfes um reale Befreiung anzueignen. Anders gesagt, die Armen, für die die Theologen der Befreiung zu sprechen behaupten, müssen sich in den Theologien wiederfinden, nur dann werden sie begreifen, daß ein Theologe wirklich für sie spricht.²⁶

Hier liegt nun sicherlich ein Mißverständnis vor, wenn auch ein produktives. Denn von der Sprache des Volkes sind ethnographische Rekonstruktionen, welche afrikanische Theologie bearbeiten, oft genauso weit entfernt wie die differenzierten, gesellschaftswissenschaftlichen Analysen, auf die sich manche Theologen der Befreiung beziehen, die James Cone bei seinem Vermittlungsversuch im Auge hat. Aber immerhin lag ja ein produktives Mißverständnis vor, weil es einen begründeten, wenn auch vorläufigen und spannungsreichen Konsensus vorbereiten half. Auf der Linie der Cone'schen Argumentation versuchte nämlich das Schlußkommuniqué von

Accra, die von ihm anfangs konstatierten verschiedenen theologischen Ansätze in der Perspektive einer Theologie der Befreiung zusammenzudenken. Die Forderung der Indigenisierung des christlichen Glaubens in konkreten sozio-kulturellen Kontexten Afrikas wird als Forderung kultureller Befreiung interpretiert — ein Gedanke, der implizit durchaus im Denken afrikanischer Theologen vorhanden ist. Nachdem so der Ansatz beim Selbstsein des afrikanischen Menschen in seinem sozio-kulturellen Ausdruck im Sinne der Theologie der Befreiung gedeutet worden ist, wird umgekehrt um Verständnis dafür geworben, daß Afrikaner nicht nur kulturell unterdrückt wurden und Theologie darum im weitesten Sinne das Thema der Befreiung reflektieren muß. Der Schlüsselsatz im Schlußkommuniqué lautet: „Weil Unterdrückung nicht nur im Bereich der Kultur stattfindet, sondern auch in den politischen und wirtschaftlichen Strukturen und den Massenmedien, die sich in den Händen der Herrschenden befinden, muß afrikanische Theologie auch Befreiungstheologie sein.“²⁷ Damit war es dann auch möglich, afrikanische Theologie einzubinden in den Entwurf einer Dritte-Welt-Theologie.²⁸

Es bleibt abzuwarten, wie weit dieser Konsensus in der weiteren theologischen Arbeit in Afrika vertieft werden kann. In Accra wurde auch die Gründung einer ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen beschlossen, von der man aber bis heute nichts weiter gehört hat. In jedem Fall war es ein Erfolg, daß Accra die verschiedenen Richtungen afrikanischer Theologie ins Gespräch gebracht hat unter einer ansatzweise formulierten gemeinsamen Perspektive. Daß Konflikte deutlicher sichtbar wurden und nun bewußter ausgetragen werden können, müßte wohl auch noch unter die Erfolge der Begegnung gerechnet werden.

III.

Spannungen innerhalb des Lagers der Theologen aus der Dritten Welt kamen noch deutlicher vor der nächsten Station des in Daressalam beschlossenen Konsultationsprozesses zum Vorschein. Vom 9. — 20. Januar 1979 sollte in Colombo (Sri Lanka) eine asiatische Konsultation stattfinden. Ihre Resultate sind immer noch nicht bekannt, aber einige signifikante Entwicklungen ließen sich in der Vorbereitungsphase beobachten.

Lange Zeit war es ungewiß, ob die Konsultation überhaupt stattfinden könnte. Die Christian Conference of Asia (CCA), regionaler ökumenischer Zusammenschluß der asiatischen Kirchen, hat es zunächst abgelehnt, das Unternehmen zu unterstützen. Nach längerer Diskussion beschloß dann

allerdings die theologische Abteilung (Commission on Theological Concerns, CTC) der CCA, zwar nicht die Vereinigung der Theologen der Dritten Welt, wohl aber die asiatische Konferenz der Vereinigung zu unterstützen, weil — so heißt es im Protokoll der entsprechenden Sitzung von CTC — „die Konsultation in Sri Lanka von Asiaten organisiert und kontrolliert und die Tagesordnung eine asiatische sein soll“.²⁹ Für die Haltung der CCA ist sicherlich von Belang gewesen, daß sie als Zusammenschluß von Kirchen vermeiden mußte, mit einer Gruppe, die eine bestimmte theologische Option favorisiert, identifiziert zu werden. CTC plant etwa für 1980 eine Begegnung mit evangelikalischen Theologen Asiens und würde sich durch eine eindeutige Parteinahme für eine Dritte-Welt-Theologie sicherlich das Gespräch mit einer derartigen Gruppe erschweren. Entscheidend ging es aber den Verantwortlichen von CCA/CTC darum, zu dokumentieren, daß asiatische Theologen wirklich Subjekt theologischer Prozesse im asiatischen Raum sein müßten. Sie sollten weder durch Theologen und Themen aus dem nordatlantischen Raum noch durch die theologischen Präferenzen anderer Regionen der Dritten Welt daran gehindert werden.³⁰

Man sollte aus diesem Konflikt nicht schließen, daß Thematik und Methode der Theologie der Befreiung in Asien für irrelevant gehalten würden. Im Zusammenhang mit Daressalam hatten wir ja schon auf die Nähe dieser Theologie zu bestimmten asiatischen theologischen Tendenzen hingewiesen, und die Vertreter der CCA sahen es genauso. „Das soll nicht heißen“, schreibt Preman Niles, „lateinamerikanische Einsichten wären nicht von Belang für Asien. Sie sind es durchaus, und eine Reihe asiatischer Theologen verdankt viel den theologischen Durchbrüchen, die auf jenem Kontinent gelungen sind. Andererseits wurden viele dieser Themen bereits in Asien bearbeitet, bevor die sog. Theologie der Befreiung aus Lateinamerika auf dem theologischen Markt vordrang.“³¹

Spannungen und Übereinstimmungen spiegeln sich wider in den Vorbereitungen auf Colombo. Sergio Torres hatte einige Mühe, überhaupt als Nichtasiate zugelassen zu werden. Am Ende durfte seine Mitarbeiterin Virginia Fabella, Maryknoll Schwester aus den Philippinen, im Organisationskomitee, das nur aus Asiaten bestand und in dem der katholische Theologe Balasuriya aus Sri Lanka den Vorsitz führte, mitmachen. Im Grunde wurden außer Asiaten nur eine Reihe von Beobachtern aus anderen Regionen der Dritten Welt eingeladen. Andererseits wurde in der Vorbereitungsphase deutlich, daß auch so der Ansatz der Theologie der Befreiung *die* Herausforderung für die in Colombo versammelten Theologen werden sollte. Bei der Vorbereitung und Durchführung der Tagung bestanden die Asiaten auf

einem Verfahren, das dem Ansatz dieser Theologie voll und ganz entspricht. Fallstudien von Gruppen Marginalisierter, mit denen Christen im Kontext von Unterdrückung und Befreiung Theologie treiben, sollten das Material abgeben, mit dem sich die Konferenz — nach einem mehrtägigen „live-in“ in verschiedenen Situationen Sri-Lankas — auseinandersetzen wollte. Tissa Balasuriya veröffentlichte im vergangenen Jahr einen Artikel, der scharf die in der Weltkirche herrschende westliche Theologie kritisierte. Die angewandten Kriterien zeigen deutlich die Nähe zur Theologie der Befreiung. So konnte er etwa schreiben: „In ihrem Lebensstil ordneten sich die meisten Theologen dem Gefüge des Kapitalismus ein und profitieren davon. Ähnliches gilt von den Kirchenführern. . . So kommt es, daß sie bewußt oder unbewußt darauf verzichten, Probleme aufzugreifen, die ihre Interessen und gesellschaftlichen Positionen bedrohen. Entsprechend wenig bedeutet Theologie daher für die Arbeiterklasse und ihre besonderen Lebensumstände.“³²

Gespannt darf man jetzt vor allem darauf sein, wie weit die für den asiatischen Kontext charakteristische Herausforderung der christlichen Theologie durch die asiatischen Religionen Arbeit und Ergebnisse der Konferenz von Colombo mit beeinflußt hat. Hier könnte der Jesuit Aloysius Pieris (Sri Lanka) vorgedacht haben. Pieris brachte kürzlich in einem Referat im Ökumenischen Institut Bossey zum Ausdruck, wie wichtig die Theologie der Befreiung auch für den asiatischen Kontext sei. Für Asien ist sie zwar seiner Meinung nach ebenfalls eine „westliche“ Theologie, freilich auch Ausdruck einer Kehre in der westlichen Theologiegeschichte, vergleichbar derjenigen, die Karl Marx in seiner Umwertung der Praxis innerhalb der westlichen Philosophiegeschichte markiert. Pieris sieht diese „westliche“ Theologie nun aber so radikal erneuert durch die Herausforderung einer Dritte-Welt-Situation, gekennzeichnet durch die fortdauernde Herrschaft des Westens, daß er ihr weitaus größere Relevanz für Asien zubilligt als der klassischen europäischen Theologie. Für ihn hat daher die Sri Lanka-Konsultation der Vereinigung der Theologen der Dritten Welt schon darin ihre Bedeutung, daß sie diesen Fortschritt der Theologiegeschichte sichtbar und greifbar macht.³³ Allerdings sieht er in den asiatischen Religionen ein Potential an Spiritualität, einer auf Meditation und Introspektion gegründeten Freiheit von der Welt, die genutzt werden muß, um den dehumanisierenden Möglichkeiten eines — an sich theologisch zu bejahenden — gesellschaftsverändernden Aktivismus entgegenzuwirken: „Selbst die Motivation zu freiwilliger Armut und zum Verzicht, den die Befreiungstheologie so klar betont, bedarf der Ergänzung durch eine andere Dimension, die die

kontemplativen Werte des Ostens zu fordern scheinen: Kompassion, Abstandnehmen, Mäßigung und inneren Frieden. Die ‚Freiheit von der Armut‘, wird zu einem versklavenden Zwang, wenn sie nicht vermittelt wird mit dem asiatischen Glauben an die ‚Freiheit der Armut‘, die die kontemplativen Heilslehren vertreten.⁴⁴³⁴

IV.

Wie soll es weitergehen? Geplant ist für 1980 ein Treffen der Vereinigung in Sao Paulo (Brasilien), bei dem Lateinamerika im Brennpunkt stehen wird. Dabei soll nicht einfach alles auf Selbstbestätigung der Anhänger der Theologie der Befreiung hinauslaufen. In Vorbereitungsseminaren werden z. B. die Frage der Emanzipation der Frau in Lateinamerika und die Indianerfrage, bisher unter die allgemeineren Kategorien von Unterdrückung und Befreiung subsumiert, gesondert verhandelt werden. 1981 werden sich Theologen aus allen Regionen der Dritten Welt treffen, um eine Bilanz des bis dann abgelaufenen Arbeitsprozesses zu ziehen. Für 1982 plant man einen Dialog mit einer Gruppe von Theologen aus dem nordatlantischen Raum.

Nicht nur von daher kommt die Frage einer Stellungnahme auf uns zu. Die zukünftige Theologie Europas hat die neue Bewegung weitgehend ignoriert. Wo man sie zur Kenntnis nahm, wurde Unbehagen geäußert. Trutz Rendtorff hat etwa im Blick auf die Vereinigung der Theologen der Dritten Welt davor gewarnt, die Sprache der politischen Auseinandersetzung in die ökumenische Diskussion einzuführen. So würde nämlich „die Selbständigkeit des christlichen Überlieferungsprozesses an fremde, aber machtvolle Kategorien und Interpretationen der Wirklichkeit preisgegeben“.³⁵ Aber kann man preisgeben, was man gar nicht besitzt? Ökumenische Beziehungen waren bisher fast ausschließlich Beziehungen zwischen den Kirchen der Metropolen des kolonialen bzw. neokolonialen Weltsystems und denen der von diesen Metropolen abhängigen Gebiete. Entsprechend vollzog sich auch der beginnende theologische Diskurs. Es war kein freier Austausch innerhalb einer universalen Kirche, die die säkularen Abhängigkeitsstrukturen wirklich transzendiert hätte. Anders gesagt: der christliche Überlieferungsprozeß war ausgeliefert an die „machtvollen Kategorien und Interpretationen der Wirklichkeit“, die der europäische und nordamerikanische Selbsterhaltungswille setzte. Im Kontext der Expansion Europas und ihrer welthistorischen Folgen war freie Kommunikation innerhalb der universalen Kirche überhaupt erst herzustellen. Angesichts der Dominanz des Westens war das zunächst nur möglich im Gegenzug zum westlichen politi-

schen und kirchlichen System, durch das Asien, Afrika und Lateinamerika als Dritte Welt im qualifizierten Sinne bestimmt werden. Man muß daher anerkennen, daß der Versuch, eine Struktur zu schaffen, innerhalb derer ein theologischer Diskurs möglich wird, der nicht durch die Strukturen westlicher Macht determiniert ist, gerade in der Perspektive der Freiheit der universalen Kirche Christi theologisch positiv qualifiziert ist.

Die eigentliche Herausforderung der Bewegung für Kirche und Theologie im nordatlantischen Raum liegt dann aber nicht so sehr in einzelnen strittigen Äußerungen ihrer Vertreter. Es wäre nur beckmesserisch, einzelne Aussagen ohne Rücksicht auf deren Stellenwert im Zusammenhang der Emanzipation einer „Kolonialkirche“ mit der Elle westlicher theologischer Richtigkeiten zu messen. Es ließe sich z. B. leicht behaupten, Gabriel Setiloanes in Accra gemachter Vorschlag, eine afrikanische Christologie zu entwickeln im Rückgriff auf die Geistvorstellungen bestimmter afrikanischer Besessenheitskulte³⁶, sei bereits in den christologischen Auseinandersetzungen vor Nicäa miterledigt worden. Dennoch würde man allein mit dieser Behauptung nicht dem Subjekt-sein-Wollen des afrikanischen Christen gerecht werden, das sich in diesen Überlegungen ausspricht. Auch der naheliegenden Versuchung, sich einfach auf die Seite derer zu schlagen, die — mit welcher Berechtigung auch immer — Positionen und methodische Ansätze festhalten, die uns geläufig sind, sollte man widerstehen. Solche Allianzen könnten ja faktisch einem Versuch gleichkommen, die Abhängigkeiten, die die freie Kommunikation in der universalen Kirche behindert haben, festzuschreiben.

In dem Maße, in dem deutlich wird, daß unter den Theologen der Dritten Welt sich ein Konsensus im Blick auf einige Grundsätze der Theologie der Befreiung abzeichnet, könnte der von der Vereinigung eingeleitete Arbeitsprozeß auch dazu dienen, den Kirchen und Theologen des nordatlantischen Raumes die seit Jahren überhörte Herausforderung einer Fülle theologischer Stimmen der Dritten Welt unüberhörbar zu machen. Fällig würde dann eine neue Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, Kirche und Theologie seien essentiell definiert durch ihre Bürgerlichkeit und das Selbstinteresse der westlichen Welt. In der Folge müßte sich Theologie, und vor allem die Kirche, der Aufforderung stellen, eine Beziehung zu gewinnen zu einer neuen Praxis gesellschaftsverändernden christlichen Engagements.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. S. Torres — J. Eagleson (Hrsg.), *Theology in the Americas. A Collection of Documents given at the 1975 Detroit Conference*, Maryknoll/New York 1976.
- 2 Darauf bezieht sich S. Torres in seiner Einleitung zum Sammelband der Vorträge und Konferenzpapiere von Daressalam. Sergio Torres — Virginia Fabella, M. M. (Hrsg.) *The Emergent Gospel — Theology from the Underside of History*, Maryknoll/New York 1978, XVIII. — Ein Teil der Vorträge wird demnächst in deutscher Übersetzung in der Reihe „texte“ zum Kirchlichen Entwicklungsdienst, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. erscheinen.
- 3 Charles Nyamiti, *Approaches to African Theology*, a. a. O. 43: „Man sollte sich schließlich davor hüten, Schwarze Theologie auf das Thema der Befreiung von weißem Rassismus zu reduzieren. Zugegeben — dies ist ein relevantes Thema; aber afrikanische Theologie — und das gilt letztlich für jede andere — ist ein höchst weiter und komplexer Sachverhalt, der sich nicht auf ein solches Thema einseitig reduzieren läßt, ohne daß man ihn verengt oder verdünnt. Neben der politischen und sozialen Befreiung hat Südafrika sicherlich noch andere Probleme, die das gleiche, wenn nicht das größere Interesse von Seiten der Theologen verdienen.“
- 4 Zur Abgrenzung gegenüber der Theologie der Befreiung — B. M. Couch, *New Visions of the Church in Latinamerica: A Protestant View*, a. a. O. 212 f. — Mitglied der *Fraternidad Teologica* ist auch René Padilla, prominenter Redner beim Lausanner Kongreß für Weltevangelisation, der ein Hauptreferat bei der Mitgliederversammlung des Evangelischen Missionswerkes 1977 hielt. (Abgedruckt im Jahrbuch *Evangelischer Mission*, Hamburg 1978, 136 ff.)
- 5 Schlußdokument der Konsultation von Theologen aus der Dritten Welt, Daressalam, August 1976: „Die Kirchen in der Dritten Welt und ihre theologische Aufgabe“, ÖR 2/1977, 211-223, Zitat 218.
- 6 Vgl. *Towards a Theology of People I*, hrsg. von Urban Rural Mission, Christian Conference of Asia, Tokio 1977.
- 7 *The Indian Universe of a Theology*, *The Emergent Gospel*, 149.
- 8 Opening address, *The Emergent Gospel*, 5.
- 9 ÖR 2/1977, 221.
- 10 „Die christlichen Gemeinschaften dieser Kontinente sind ein Resultat ihrer Mühen, ein Zeugnis ihres Einsatzes und ihrer Hingabe. . . Sie forderten aktiv den Kolonialismus, auch wenn ihre christlichen Gewissen oft aufs Schwerste von den Grausamkeiten des brutalen Kolonisierungsprozesses beschwert wurden. Deswegen ist es notwendig, ihren guten Willen und die Substanz des Evangeliums von der faktischen Wirkung der christlichen Mission in diesen Ländern zu unterscheiden.“ (a. a. O. 265)
- 11 A. a. O. 263.
- 12 Maryknoll/New York, 1979. — Einzelne Vorträge werden in den zuvor erwähnten Band der Reihe „texte“ zum Kirchlichen Entwicklungsdienst aufgenommen werden.
- 13 *Self-reliance of the African Church: a Catholic Perspective*, a. a. O. 56.
- 14 A. a. O. 192.
- 15 Am leichtesten zugänglich: J. S. Mbiti, *Afrikanische Religionen und Philosophie*, Berlin 1974.
- 16 *African Theology en route*, 89 f.
- 17 Kurz, aber in einer Weise, die große Vertrautheit mit der exegetischen Diskussion in Europa verrät, verdeutlicht Dickson das Aufscheinen dieser Einsicht in verschiedenen Schichten der alttestamentlichen Überlieferung, a. a. O. 100 f.
- 18 A. a. O. 101 f.
- 19 A. a. O. 105.

- 20 A. a. O. 107.
- 21 Vgl. etwa M. Buthelezi, Eine Afrikanische Theologie oder eine Schwarze Theologie, in: B. Moore (Hrsg.), Schwarze Theologie in Afrika — Dokumente einer Bewegung, 48: „Relevant ist eine solche Botschaft des Evangeliums, welche dem Schwarzen nicht nur zur Wiedergewinnung seines Selbstvertrauens und seiner Selbstachtung als menschliches Wesen verhilft, sondern die Aufmerksamkeit auf die Beseitigung der entmenschlichenden Aspekte des modernen Lebens konzentriert.“
- 22 Liberation Theology in South Africa, African Theology en route, 175.
- 23 African Theology en route, 167.
- 24 Approaches to African Theology, in: The Emergent Gospel, 43; The Biblical Basis for Present Trends in African Theology, in: African Theology en route, 89.
- 25 Vortrag gehalten bei einer von AACC und WSCF veranstalteten Konsultation über afrikanische Theologie und Schwarze Theologie: Black Theology/African Theology — Soul Mates or Antagonists, jetzt: Journal of Religious Thought, 1975, 32 f.
- 26 African Theology en route, 45 f.
- 27 J. Cone, A Black American Perspective on the Future of African Theology, in: African Theology en route, 183 f.
- 28 A. a. O. 194.
- 29 Ebd.
- 30 Vgl. Hayyim, Occasional Bulletin of the Commission on Theological Concerns, Christian Conference of Asia, Vol. 1, No. 1, 1979, 5.
- 31 Preman Niles, Sekretär von CTC in Hayyim, 5: „Wir haben diese Stellung bezogen, um so unsere Forderung zum Ausdruck zu bringen, daß asiatischen Theologen Zeit und Freiraum gelassen wird, so daß das Resultat ihrer Arbeit wirklich authentisch ist. Im Prozeß der Formulierung unserer Theologien könnten wir dann auch unsere Beziehungen zu anderen theologischen Entwicklungen definieren.“
- 32 Ebd.
- 33 Towards a Liberation of Theology in Asia, in: Dossier 39, Center for Society and Religion, Information and Documentation, Colombo, Juli 1978, 4.
- 34 A. Pieris, Western Christianity and Eastern Religions — A Theological Reading of Historical Encounters, 27 f. (Unveröffentlichtes Manuskript; eine deutsche Übersetzung des Vortrages erscheint in Kürze in der Reihe „Weltmission heute“, die vom Evangelischen Missionswerk in Hamburg herausgegeben wird.)
- 35 Ebd.
- 36 Universalität und Kontextualität der Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 74. Jg. (1977) 247.
- 37 Where are we in African Theology?, in: African Theology en route, 64.

Hoffnung

Ein Vergleich zweier synodaler Texte

VON JOHANNES BROSEDER

Seit der 1961 veröffentlichten Feststellung Gerhard Gloeges, die als Diagnose auch für die damalige katholische Theologie durchaus Geltung hat, daß „die gegenwärtige evangelische systematische Theologie... in allen ihren Unterdisziplinen, aufs Ganze gesehen, den Grundbegriff der Verkündigung Jesu“, nämlich Begriff und Sache des Reiches Gottes, verloren hat¹, sind innerhalb der Theologie Veränderungen eingetreten, die noch keineswegs zum Abschluß gekommen sind und deren Ausmaß jetzt noch nicht annähernd übersehbar ist. Zwar haben Begriff und Sache des Reiches Gottes bisher noch nicht zu einer ausgearbeiteten Dogmatik geführt², die im Zentralinhalt der Verkündigung Jesu ihre strukturierende Mitte erhalten hätte; sehr wohl aber hat sich die Theologie in den sechziger Jahren mit der „Tochter des Reiches Gottes“³, der Hoffnung, beschäftigt⁴, nicht ohne ihrerseits von außen dazu angestoßen worden zu sein.⁵ In den siebziger Jahren hat die theologische Neubeschäftigung mit der Eschatologie ein breites Echo in den Kirchen gefunden, so daß die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg wie auch der Ökumenische Rat der Kirchen in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sich zum Thema „Hoffnung“ mit eindrucklichen Texten geäußert haben.⁶

Im Folgenden seien nun der Text der Würzburger Synode und der Text der Faith and Order-Kommission miteinander theologisch verglichen. Wesentlich wird es dabei sein, die Texte von ihrem eigenen Anspruch her zu verstehen, zu würdigen und kritisch zu befragen.

I. „Unsere Hoffnung — Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“

1. Der Anspruch und das Selbstverständnis des Textes

Der Text „Unsere Hoffnung“ ist eingebettet in das Geschehen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, die ihrerseits „in ihrem Bereich die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fördern“ und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beizutragen den Auftrag hatte.⁷ Bindung an das Vatikanische Reformkonzil wie Offenheit für die speziellen Probleme der Arti-

kulation des Christlichen in seinen Vollzügen angesichts der bundesdeutschen Lebenswirklichkeit kennzeichnen den Willen der Synode. Die Synode hat sich mit zahlreichen Einzelthemen und Einzelproblemen beschäftigt. Sie wollte jedoch über die vielen Einzelfragen hinaus eine Grundlagenaussage über den Glauben machen, eine das Wirken der gesamten Synode kennzeichnende „inspirierende Präambel“, in der in Gestalt eines reflektierten Zeugnisses Inhalt und Kraft der christlichen Hoffnung in der gegenwärtigen Lebenssituation der Bundesrepublik zur Sprache gebracht werden.⁸ Dabei beschränkt sich der Text in mehrfacher Hinsicht. Er will nicht umfassend vom Inhalt und Grund der christlichen Hoffnung sprechen, sondern nur in Andeutung und Auswahl. Leitender Gesichtspunkt der Auswahl sind dabei nicht „Geschmack und Willkür“, sondern der Auftrag, „unsere Hoffnug in dieser Zeit und für diese Zeit zu verantworten“, „vor allem im Blick auf unsere Lebenswelt in der Bundesrepublik Deutschland“ (I, Einleitung). Das so gegebene Zeugnis der Hoffnung ist jedoch inhaltlich „auf die ganze Fülle des kirchlichen Credo“ hin „durchlässig“ (ebd.), ohne dieses zu behandeln, wie es auch als teilkirchliches Zeugnis die Gesamtkirche im Blick hat, ohne für diese als ganze sprechen zu wollen (IV).

Das Dokument der Würzburger Synode bezeichnet sich selbst als ein „Zeugnis zum Glauben in dieser Zeit“. Hier soll ganz bewußt ein christliches Zeugnis abgegeben werden, das zum Zeugnis des gelebten Glaubens hinführen soll. Zwar erinnert der Text ausdrücklich an die „Rechenschaft über unsere Hoffnung“ als Aufgabe der Kirche (Einleitung), er beansprucht aber nicht ausdrücklich, diese Aufgabe auch in jeder Hinsicht durchzuführen. Sehr wohl versucht der Text, „praktische Rechenschaft“ abzulegen. So wird beispielsweise im Kapitel über die Auferweckung der Toten (I/3) das christliche Zeugnis der Auferweckung Jesu „erzählt“, ohne daß die ganzen fundamentaltheologischen Fragen nach der Begründung und der Sinnhaftigkeit der Redeweise von der Auferweckung Jesu von den Toten erörtert werden. Kurz gesagt: das Dokument sieht die Aufgabe, beansprucht aber nicht, sie umfassend zu bewältigen, sondern spricht das christliche Zeugnis der Hoffnung selbstkritisch nach drinnen und kritisch nach draußen mitten in unserer *gemeinsamen* Lebenswelt aus. Das Zeugnis der Hoffnung wird gewissermaßen daraufhin abgehört, was es von sich aus an lebensverändernden Einstellungen zu bewirken vermag; gehört und gesprochen wird hier mit praktischer Absicht. „Wir dürfen die Augen nicht davor verschließen, daß allzu viele zwar noch einen rein feierlichen, aber immer weniger einen ernsten, lebensprägenden Gebrauch von den Geheimnissen unserer Kirche machen“ (Einleitung). Um aber das Zeugnis der

Hoffnung lebensprägend gebrauchen zu können, bedarf es einer nüchternen „Bestandsaufnahme“ dessen, was gemeinhin unser Leben in der Bundesrepublik faktisch bestimmt, wobei das faktische Erscheinungsbild der Kirche aus dieser Bestandsaufnahme keineswegs ausgeschlossen, sondern in sie einbezogen wird. „Unsere Lebenswelt“, so sagt das Dokument, „ist nicht mehr die einer selbstverständlich religiös geprägten Gesellschaft. Im Gegenteil, die ‚Selbstverständlichkeiten‘, die in ihr herrschen, wirken oft wie kollektive Gegenstimmungen zu unserer Hoffnung. Sie machen es deshalb auch besonders schwer, die Botschaft dieser Hoffnung und die Erfahrung unserer Lebenswelt zusammenzuführen, und sie verstärken in vielen den Eindruck, als wären sie von dieser Botschaft nicht mehr inmitten ihrer Lebenssituation getroffen und gedeutet, getröstet und angespornt. Deshalb wollen wir versuchen, das Zeugnis unserer Hoffnung gerade auf diese vermeintlichen ‚Selbstverständlichkeiten‘ unserer gesellschaftlichen Lebenswelt zu richten. Es geht uns dabei nicht um unbelehrbare Selbstverteidigung, sondern um stets auch kritische Selbstdarstellung; alles zielt auf die Einheit von Sinn und Tun, von Geist und Praxis, damit sich unser Zeugnis in eine Einladung zur Hoffnung verwandle“ (I, Einleitung). Ganz bewußt will das Dokument die Gefahr vermeiden, Antworten zu geben, „die eigentlich gar nicht erfragt sind“ (ebd.).

2. Die Durchführung des Anspruches und des Selbstverständnisses

Der Text der Würzburger Synode ist in vier Teile gegliedert. Im ersten Teil wird vom Zeugnis der Hoffnung in unserer Gesellschaft gesprochen; in acht Abschnitten wird dieses dabei entfaltet (Gott unserer Hoffnung, Leben und Sterben Jesu Christi, Auferweckung der Toten, Gericht, Vergebung der Sünden, Reich Gottes, Schöpfung, Gemeinschaft der Kirche). Im zweiten Teil werden das eine Zeugnis und die vielen Träger der Hoffnung in vier Abschnitten behandelt (Inmitten unserer Lebenswelt, das Zeugnis gelebter Hoffnung, Gleichförmig mit Jesus Christus, Das Volk Gottes als Träger der Hoffnung). Im dritten Teil spricht das Dokument von vier Wegen in die Nachfolge (Weg in den Gehorsam des Kreuzes, Weg in die Armut, Weg in die Freiheit, Weg in die Freude), um abschließend im vierten Teil von vier Sendungen für Gesamtkirche und Gesamtgesellschaft zu sprechen (Für eine lebendige Einheit der Christen, Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes, Für die Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen, Für eine lebenswürdige Zukunft der Menschheit). Der Gliederung selbst ist kaum zu entnehmen, wie das Zeugnis gelebter Hoff-

nung gerade auf die vermeintlichen Selbstverständlichkeiten unserer gesellschaftlichen Lebenswelt gerichtet ist. In den einzelnen Abschnitten werden diese aber überdeutlich genannt.

a) „Der Name Gottes ist tief eingegraben in die Hoffnungs- und Leidensgeschichte der Menschheit. In ihr begegnet uns dieser Name, aufleuchtend und verdunkelt, verehrt und verneint, geschändet und doch unvergessen . . . Der Gott unseres Glaubens ist der Grund unserer Hoffnung, nicht der Lückenbüßer für unsere Enttäuschungen. Nun versteht sich die Gesellschaft, in der wir leben, immer mehr als eine reine Bedürfnisgesellschaft, als ein Netz von Bedürfnissen und deren Befriedigung. Wo jedoch die gesellschaftlichen und öffentlichen Interessen ausschließlich von dieser Bedürfnisstruktur geprägt sind, hat unsere christliche Hoffnung nur ein verschwindendes Dasein. Denn in dieser Hoffnung drückt sich eine Sehnsucht aus, die alle unsere Bedürfnisse übersteigt. . . Die Gottesbotschaft unserer Hoffnung widersteht einer totalen Anpassung der Sehnsucht des Menschen an seine Bedürfniswelt. Dadurch wird der Name Gottes nicht zum Deckwort für eine gefährliche Beschwichtigung oder vorschnelle Aussöhnung mit unserer leidvoll zerrissenen Wirklichkeit. Denn gerade diese Hoffnung auf Gott ist es ja, die uns an sinnlosem Leiden immer wieder leiden macht. Sie ist es, die es uns verbietet, mit der Sinnlosigkeit dieses Leidens zu paktieren. Sie ist es, die in uns immer neu den Hunger nach Sinn, das Dürsten nach Gerechtigkeit für alle, für die Lebenden und die Toten, die Kommenden und Gewesenen weckt und die es uns verwehrt, uns ausschließlich innerhalb der verkleinerten Maßstäbe unserer Bedürfniswelt einzurichten“ (I/1).

b) „Die Hoffnungsgeschichte unseres Glaubens ist in Jesu Auferweckung unbesieglich geworden. Sie gewinnt im Bekenntnis zu ihm als dem ‚Christus Gottes‘ (Lk 23,35) ihre lebensbestimmende und befreiende Macht über uns. Diese Hoffnungsgeschichte . . . ist keine ungebrochene Erfolgsgeschichte, keine Siegeregeschichte nach unseren Maßstäben. Sie ist vielmehr eine Leidensgeschichte, und nur in ihr und durch sie hindurch können wir Christen von jenem Glück und jener Freude, von jener Freiheit und jenem Frieden sprechen, die der Sohn uns in seiner Botschaft vom ‚Vater‘ und vom ‚Reich Gottes‘ verheißen hat. Der Sinn einer solchen Hoffnungsgeschichte scheint sich freilich gerade für den Menschen unserer Wohlstandsgesellschaft nachhaltig zu verdunkeln. Gerät nicht unsere Gesellschaft immer mehr in den Bann einer allgemeinen Verständnislosigkeit, einer wachsenden Unempfindlichkeit gegenüber dem Leiden? Täglich aus aller Welt überschüttet mit Meldungen über Tod, Katastrophen und Leid und ständig neuen Bildern von Brutalität und Grausamkeit ausgesetzt, suchen wir uns — meist unbewußt — immun zu machen gegen Eindrücke, die wir in dieser Fülle meist gar nicht verarbeiten können. Viele trachten danach, sich gegen Unheil jeder Art zu ‚versichern‘. Andere flüchten sich in Betäubungen. Wieder andere suchen Heil in der Utopie einer leidfreien Gesellschaft. Das Leid heute ist ihnen nur Vorgeschichte des endgültigen Sieges menschlicher Freiheit und oft zu problemlos mit der Geschichte abschaffbarer sozialer Unterdrückung einfach identifiziert. Aber diese Utopien haben ihre Kraft verloren, seit die perfekt technisierte Welt tiefe Risse zeigt. So ist Leid vielen sinnleere Verlegenheit geworden oder Ursache kaum zu verdeckender Lebensangst. Um dem Sinn unserer christlichen Hoffnungsgeschichte näher zu kommen, müssen wir deshalb zuvor das anonym verhängte Leidensverbot in unserer ‚fortschrittlichen‘ Gesell-

schaft durchbrechen. Es geht nicht darum, den notwendigen Kampf gegen das Leid zu behindern. Vielmehr geht es darum, uns selbst wieder leidensfähig zu machen, um so auch am Leiden anderer zu leiden und darin dem Mysterium des Leidens Jesu nahekommen, der gehorsam geworden ist bis zum Tod (Phil 2,8), um uns die Umkehr zu Gott und so die wahre Freiheit zu ermöglichen . . . Freilich wendet sich die Botschaft Jesu sofort und immer gegen uns selbst, die wir hoffnungsvoll auf sein Kreuz blicken. Sie läßt es nämlich nicht zu, daß wir über seiner Leidensgeschichte die anonyme Leidensgeschichte der Welt vergessen; sie läßt es nicht zu, daß wir über seinem Kreuz die vielen Kreuze in der Welt übersehen, neben seiner Passion die vielen Qualen verschweigen, die ungezählten namenlosen Untergänge, das sprachlos erstickte Leiden, die Verfolgung zahlloser Menschen, die wegen ihres Glaubens, ihrer Rasse oder ihrer politischen Einstellung in unserem Jahrhundert im Machtbereich faschistischer oder kommunistischer Systeme zu Tode gequält werden, die verfolgten Kinder seit den Zeiten des Herodes bis Auschwitz und bis in die jüngste Zeit hinein.“ Im Anschluß hieran fragt der Text dann selbstkritisch nach dem Tun der Christen: ob wir nicht durch die ausschließliche Beziehung des christlichen Leidensgedankens auf das Kreuz Jesu Zwischenräume in unserer Welt geschaffen haben, Zwischenräume des ungeschützten fremden Leidens; ob wir nicht diesen Leiden gegenüber in einer erschreckenden Weise fühllos und gleichgültig gewesen sind, um dann zu sagen: „Nur wo wir Christen ein Ohr haben für die dunkle Prophetie dieses Leidens und ihm uns hilfreich zuwenden, hören und bekennen wir die hoffnungsvolle Botschaft von seinem Leiden zu Recht“ (I/2).

c) Im Blick auf „Jesus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, erhoffen wir auch für uns die Auferstehung der Toten. Unserer heutigen Lebenswelt scheint dieses Geheimnis unserer Hoffnung besonders weit entrückt. Offenbar stehen wir alle zu sehr unter dem anonymen Druck eines gesellschaftlichen Bewußtseins, das uns zuvor schon von der Sinngemeinschaft mit den Toten überhaupt getrennt hat“. Der Text spricht sodann von unserer Berührungsangst vor dem Tod überhaupt, von unserer besonderen Fühllosigkeit gegenüber den Toten und vom stummen Protest der Toten gegen unsere Gleichgültigkeit, gegen unsere allzu eifertige Bereitschaft, über sie hinweg zur Tagesordnung überzugehen. Doch die Frage „nach dem Leben der Toten zu vergessen und zu verdrängen ist zutiefst inhuman. Denn es bedeutet, die vergangenen Leiden zu vergessen und zu verdrängen und uns der Sinnlosigkeit dieser Leiden widerspruchslos zu ergeben. Schließlich macht auch kein Glück der Enkel das Leid der Väter wieder gut, und kein sozialer Fortschritt veröhnt die Ungerechtigkeit, die den Toten widerfahren ist“. Weil nun das Bekenntnis von einer Zukunft für die Toten spricht, spricht dieses Hoffnungswort von einer wahrhaft menschlichen Zukunft, „die nicht immer wieder von den Wogen einer anonymen Evolution überrollt, von einem gleichgültigen Naturschicksal verschlungen wird. Gerade weil es von einer Zukunft für die Toten spricht, ist es ein Wort der Gerechtigkeit, ein Wort des Widerstandes gegen jeden Versuch, den immer wieder ersehnten und gesuchten Sinn menschlichen Lebens einfach zu halbieren und ihn allenfalls für die jeweils Kommenden, die Durchgekommenen, gewissermaßen für die glücklichen Endsieger und Nutznießer unserer Geschichte zu reservieren“ (I/3).

d) Im Abschnitt über das Gericht spricht das Würzburger Dokument „von der Gleichheit aller Menschen in ihrer praktischen Lebensverantwortung vor Gott“.

Dieser christliche Gleichheitsgedanke ist auf Gerechtigkeit für alle aus und lähmt darum auch nicht das Interesse am geschichtlichen Kampf um Gerechtigkeit für alle, er weckt vielmehr immer neu das Verantwortungsbewußtsein für diese Gerechtigkeit. Freilich spricht der Text auch davon, daß wir den befreienden Sinn der Botschaft vom endzeitlichen Gericht Gottes oft selbst verdunkelt haben, indem wir die Gerichtsbotschaft „zwar laut und eindringlich vor den Kleinen und Wehrlosen, aber häufig zu leise und halbherzig vor den Mächtigen dieser Erde verkündet haben. Wenn jedoch ein Wort unserer Hoffnung dazu bestimmt ist, vor allem ‚vor Statthaltern und Königen‘ (vgl. Mt 10,18) mutig bekannt zu werden, ist es offensichtlich dieses! Dann auch zeigt sich seine ganze Tröstungs- und Ermutigungskraft: Es spricht von der gerechtigkeitsschaffenden Macht Gottes, davon, daß unsere Sehnsucht nach Gerechtigkeit nicht am Tode strandet, davon, daß nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit stärker ist als der Tod. Es spricht schließlich von jener gerechtigkeitsschaffenden Macht Gottes, die den Tod als den Herrn über unser Gewissen entthront und die dafür bürgt, „daß mit dem Tod die Herrschaft der Herren und die Knechtschaft der Knechte keineswegs besiegelt ist. Und dies sollte kein Wort unserer Hoffnung sein? Kein Wort, das uns freimacht, für diese Gerechtigkeit einzustehen, gelegen oder ungelegen? Kein Ansporn, der uns den Verhältnissen himmelschreiender Ungerechtigkeit widerstehen läßt? Kein Maßstab, der uns jedes Paktieren mit Ungerechtigkeit verbietet und uns immer neu zum Aufschrei gegen sie verpflichtet, wenn wir unsere eigene Hoffnung nicht schmähern wollen?“

e) Das Bekenntnis der Vergebung der Sünden als Hoffnungswort trifft auf eine Gesellschaft, die sich von dem Gedanken der Schuld selbst immer mehr freizumachen sucht. „Christentum widersteht mit seiner Rede von Sünde und Schuld jenem heimlichen Unschuldswahn, der sich in unserer Gesellschaft ausbreitet und mit dem wir Schuld und Versagen, wenn überhaupt, immer nur bei ‚den anderen‘ suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu. Die Geschichte unserer Freiheit scheint zwiespältig, sie wirkt wie halbiert. Ein unheimlicher Entschuldigungsmechanismus ist in ihr wirksam: die Erfolge, das Gelingen und die Siege unseres Tuns schlagen wir uns selbst zu; im übrigen aber kultivieren wir die Kunst der Verdrängung, der Verleugnung unserer Zuständigkeit, und wir sind auf der Suche nach immer neuen Alibis angesichts der Nachtseite, der Katastrophenseite, angesichts der Unglücksseite der von uns selbst betriebenen und geschriebenen Geschichte. Dieser heimliche Unschuldswahn betrifft auch unser zwischenmenschliches Verhalten. Er fördert nicht, er gefährdet immer mehr den verantwortlichen Umgang mit anderen Menschen.“

Auf diesem Hintergrund wird dann von dem Gott unserer Hoffnung gesprochen, der uns nahe ist über dem Abgrund unserer redlich erkannten und anerkannten Schuld als der unsere Entscheidungen Richtende und als der unsere Schuld Vergebende zugleich.

f) Die Botschaft vom Reiche Gottes wird in dem Würzburger Dokument konfrontiert mit den Zukunftsplänen und Utopien unserer Lebenswelt, in die sie selbst tief hineingewoben ist, ohne mit ihnen identifiziert werden zu können; sie wird konfrontiert mit dem naiven Entwicklungsoptimismus, der allzu lange unser öffentliches Bewußtsein geprägt hat. Sie wird konfrontiert mit dem neu entstandenen Bewußtsein, daß der Traum von einer schrankenlosen Herrschaft über die Natur im Interes-

se einer ebenso unbegrenzt vermehrbaren Bedürfnisfindung wie Bedürfnisbefriedigung ausgeträumt ist und Fragwürdigkeit und Verheißungslosigkeit einer technokratisch geplanten und gesteuerten Zukunft der Menschheit immer deutlicher unser öffentliches Bewußtsein zu prägen beginnen. Gleichzeitig wird davon gesprochen, daß die Verheißungen des Reiches Gottes — Bilder, die es nicht zu übersetzen, sondern zu schützen gilt, — nicht gleichgültig gegen das Grauen und den Terror irdischer Ungerechtigkeit und Unfreiheit, die das Antlitz des Menschen zerstören, sind. Solche Hoffnung auf *Gottes* Reich weckt gesellschaftskritische Freiheit und Verantwortung, von der wir dann glaubwürdig „sprechen“, wenn wir mitten in unserer Lebenswelt Zeugen der eschatologischen verwandelnden Macht Gottes sind: „als Friedensstifter und Barmherzige, als Menschen der Lauterkeit und Armut des Herzens, als Trauernde und Streitende, im unbesiegligen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit.“ Dieses christliche Hoffnungsbild von der Zukunft der Menschheit entrückt nicht illusionär von den Kämpfen der Geschichte und lähmt auch nicht das Interesse am konkreten individuellen und gesellschaftlichen Leiden. Kritisiert werden jene Säkularisierungen christlicher Hoffnung, die die Reich-Gottes-Botschaft preisgeben, aber auf deren überschwängliche Maßstäbe für die Menschen und ihre Zukunft nicht verzichten möchten.

g) Erst an dieser Stelle — zwischen Eschatologie und Kirche — wird von der Welt als Schöpfung Gottes gesprochen, die bei aller Feindschaft und Zerrissenheit verborgener Anlaß zur Freude und Dankbarkeit ist; die Zustimmungsbereitschaft zur Welt macht uns empfänglich für das Seufzen der Kreatur; diese Zustimmungskraft kann nicht bleiben, wenn wir nicht immer wieder dafür einstehen, daß auch das Leben anderer zustimmungswürdig wird und seinerseits Quelle von Dankbarkeit und Freude sein kann. Der Text erinnert sodann daran, daß Dankbarkeit und Freude in einer Lebenswelt, in der nur Naturbeherrschung und Bedürfnisbefriedigung gesellschaftlich bedeutsam sind, kaum gefragte Tugenden sind; daß in dieser Gesellschaft die Fähigkeit zu feiern ebenso wie diejenige zu trauern schwindet. „Jedenfalls dürfen wir Christen nicht aufhören, unsere Hoffnung als ein Fest zu feiern, das unsere Lebenswelt durchstrahlt . . . Das Leiden lernen in einer leidensflüchtigen, apathischen Welt, aber auch die Freude lernen, diesseitiges Vergnügen an Gott und seinen Verheißungen in einer überanstrengten Welt: das gehört nicht zuletzt zu den Sendungen unserer Hoffnung in dieser Zeit und für sie.“

h) Der Schluß der grundlegenden Aussagen ist der Reflexion über die Gemeinschaft der Kirche als Hoffnungsgemeinschaft gewidmet: in Differenz zum Reich Gottes, in Differenz aber auch zu einem „zukunftsorientierten Interessenverband“. Sie ist als Gemeinschaft pilgerndes Volk, „das sich dadurch identifiziert und ausweist, daß es seine Geschichte als Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen erzählt, daß es diese Geschichte im Gottesdienst immer wieder feiert und aus ihr zu leben versucht“. Aus der Struktur der gelebten Hoffnung selbst wird entwickelt, daß aus Hoffnung heraus Gemeinschaft (*Communio*) wird. Dabei wird dann diese Gemeinschaft auch wiederum der Ort, wo Hoffnung miteinander gelernt und gefeiert werden kann, freilich nur in einer Kirche, die die Züge einer Hoffnungsgemeinschaft auch wirklich trägt, in einer Kirche, die Ferment lebendiger Gemeinschaft in einer Gesellschaft wachsender Beziehungslosigkeit wirklich ist. Von hier aus wird selbstkritisch nach dem öffentlichen Erscheinungsbild von Kirche heute gefragt: als Kir-

che, die zu sehr verengt ist von Angst und Kleinmut, zu sehr umgetrieben ist von der Sorge um Selbsterhaltung und Selbstproduktion, zu sehr mit ihrer behördlichen Organisationsform denselben institutionellen Zwängen unterliegt, die auch sonst in unserer Lebenswelt angetroffen werden und gerade dadurch nicht neue beziehungsreiche Erfahrungen von Gemeinschaft eröffnen, sondern die dieselben Tendenzen von Isolierung und Vereinsamung fördern, die auch sonst in der Überorganisation unseres komplexen gesellschaftlichen, unpersönlichen Lebens gegeben sind.

Diese in a) - h) entwickelten Grundgegebenheiten des Bekenntnisses inmitten unserer Lebenswelt führen zu konkreten Konsequenzen: Der Weg unserer Hoffnung und unserer kirchlichen Erneuerung muß uns mitten durch unsere Lebenswelt mit ihren Erfahrungen und Erinnerungen führen. „Sind wir, was wir im Zeugnis unserer Hoffnung bekennen? Ist unser kirchliches Leben geprägt vom Geist und der Kraft dieser Hoffnung? Eine Kirche, die sich dieser Hoffnung anpaßt, ist schließlich auch dem Heute angepaßt, und ohne Anpassung an diese Hoffnung hilft ihr kein noch so brisantes Aggiornamento. ‚Die Welt‘ braucht keine Verdoppelung ihrer Hoffnungslosigkeit durch Religion; sie braucht und sucht (wenn überhaupt), das Gegengewicht, die Sprengkraft gelebter Hoffnung“ (II/2). Für die Kirche ergibt sich unmittelbar die Konsequenz, die Angleichungsschwierigkeiten gegenüber dem, auf den wir uns berufen, zu überwinden und sich so zu erneuern, damit wir unsere Hoffnung anschaulich und ansteckend zu leben und nicht nur von ihr zu reden vermögen. Dazu werden vier Wege in die Nachfolge erinnert. Der Weg in den Gehorsam des Kreuzes: Das in der Armut des Gehorsams Jesu aufleuchtende Gottesbild „ist nicht das Bild eines demütigenden Tyrannengottes; es ist auch nicht das Gottesbild als Überhöhung von irdischer Herrschaft und Autorität. Es ist das leuchtende Bild des Gottes, der erhebt und befreit, der die Schuldigen und Gedeemütigten in eine neue verheißungsvolle Zukunft entläßt und ihnen mit den ausgestreckten Armen seines Erbarmens entgegenkommt. Ein Leben in der Nachfolge ist ein Leben, das sich in diese Armut des Gehorsams stellt“ (III/1). Der Weg in die Armut: er ist ein Weg „in die Armut und Freiheit der Liebe, in der Jesus am Ende selbst den Tod ‚überlistete‘, da er nichts mehr besaß, was dieser ihm hätte rauben können . . . In solche Armut und Freiheit der Liebe, die sich zu allen gesandt weiß, ruft die Nachfolge“ mit der Konsequenz zu einem neuen solidarischen Verhältnis zu den Armen und Schwachen unserer Lebenswelt überhaupt. Der Weg in die Freiheit ruft in eine Nachfolge, in der wir frei werden von der Macht gesellschaftlicher Vorurteile und Idole, frei werden von jener Angst, die die Phantasie der Liebe verkümmern läßt. In dieser Freiheit können wir auch jene neuzeitliche Freiheitsgeschichte unbefangener würdigen lernen, die sich — letztlich — den geschichtlichen Im-

pulsen der Freiheitsbotschaft Jesu verdankt, sich aber oft gegen die Kirche durchgesetzt hat. Schließlich kann auch unsere Bereitschaft wachsen, innerkirchlich mit den Fragen und Einwürfen kritischer Freiheit besser zu leben als bisher. Der Weg in die Freude („Freude ist dem Kindersinn unserer Hoffnung verwandt“) erinnert u. a. an die Lebensgeschichten der Heiligen, die die Kirche nicht zuletzt als Bewahrerinnen christlicher Freude verwahrt — als Erzählungen über die Freude eines Christenmenschen. Gleiches gilt vom Magnificat Marias. Freude kann man am wenigsten sich selbst und anderen auf Dauer vortäuschen. Alle kirchliche Erneuerung zielt schließlich darauf, „daß diese Freude sich in ungezählten Berechnungen im Antlitz unserer Kirche spiegele und das Zeugnis der Hoffnung zu einer Einladung zur Freude wird“ (III/4).

Angesichts der geschichtlichen Stellung der Kirche in Deutschland wird die besondere Verantwortung der deutschen Kirche für Wiederherstellung der Einheit der Christen angesichts der Glaubensspaltung betont. Angesichts der jüngsten deutschen Geschichte und angesichts des Schweigens unserer Kirche — aufs Ganze gesehen — gegenüber den Verbrechen am jüdischen Volk wird die besondere Verpflichtung gerade unserer Kirche darin gesehen, auf ein neues Verhältnis der Christen zum jüdischen Volk und seiner Glaubensgeschichte hinzuwirken. Angesichts des Wohlstands unserer Kirche in Deutschland wird die besondere Verpflichtung zur Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen hervorgehoben; die Kosten sind nicht „nachträgliches Almosen, sondern die Unkosten unserer Katholizität, der Preis unserer Orthodoxie“. Angesichts unseres industriell und technologisch hochentwickelten Landes haben wir als Kirche eine besondere Verpflichtung gegenüber all den globalen Problemen, die ein lebenswürdiges Überleben der Menschheit uns abverlangt. Konkret gesprochen wird von einer einschneidenden Veränderung unserer Lebensmuster und von einer drastischen Wandlung unserer wirtschaftlichen und sozialen Lebensprioritäten. Diese Situation wird zum Prüfstand für unsere moralischen Reverse. Von den „weltweiten Problemen dürfen besonders wir Christen in der Bundesrepublik Deutschland die Augen nicht verschließen, wenn wir die Maßstäbe unserer Hoffnung nicht zurückschrauben oder verbiegen wollen“ (IV/4).⁹

II. Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung

(Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Bangalore 1978)¹⁰

1. Der Anspruch und das Selbstverständnis des Textes

Das Dokument von Bangalore ist eingebettet in die gesamte Arbeit von Faith and Order, nämlich die Sache der sichtbaren Einheit der Kirche zu fördern. „Dazu gehört zentral die Aufgabe, daß die Kirchen die Fähigkeit entwickeln, gemeinsam ihren Glauben zu bezeugen“ (III). Als Schritt auf dieses Ziel hin hat die Faith and Order-Kommission seit 1971 daran gearbeitet, eine gemeinsame Rechenschaft abzulegen. Der Text beansprucht ausdrücklich sowohl in seiner Überschrift wie auch im dritten Abschnitt unter Berufung auf 1Petr 3,15 diese gemeinsame Rechenschaft mit diesem Text vorzulegen. Anders als die Würzburger Synode war die Faith and Order-Kommission mit dem Problem der nationalen, kulturellen, politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Vielfalt konfrontiert, die es zugestandenermaßen außerordentlich schwierig macht, gemeinsame und doch anspruchsvolle Texte als wirkliche Hilfen zum gelebten Zeugnis des Glaubens zu formulieren. Wie versucht nun der Text, seiner sich selbst gestellten Aufgabe zu entsprechen?

2. Die Durchführung des Anspruches und des Selbstverständnisses

Das Dokument von Bangalore ist in sieben Abschnitte gegliedert. Der erste Abschnitt ist ein quasi liturgischer Danksagungshymnus, der mit einem trinitarischen Lobpreis beginnt, die wichtigsten christologischen „Heilstatsachen“ (einschließlich der Ausgießung von Gottes Geist in unsere Herzen) aufzählt und mit der Aufforderung zum freudigen Dank endet.

Im zweiten Abschnitt wird von „Stimmen der Hoffnung“ gesprochen. Neben einem längeren Christuslied aus Südamerika werden Hoffnungsstimmen aufgezählt: Hunger nach Brot, Gerechtigkeit und Frieden, Hoffnung auf Befreiung von religiöser und politischer Verfolgung, Hoffnung auf Erlösung von den Schwachheiten des Leibes und des Geistes; Hoffnung auf eine neue Gemeinschaft von Frau und Mann; Hoffnung auf kulturelle Eigenständigkeit; Hoffnung auf verantwortlichen Gebrauch von Wissenschaft und Technologie; Hoffnung derjenigen, die das Evangelium verkünden und derjenigen, die sich um sichtbare Einheit der Kirchen bemühen, und schließlich die Hoffnung derjenigen, die in den zum Schweigen Gebrachten lebendig ist.

Der dritte Abschnitt spricht von den „Hoffnungen in der Begegnung“. Neben einer Selbstbeschreibung der in Bangalore Versammelten und der Beschreibung ihrer Aufgabe, nämlich eine gemeinsame Rechenschaft über die Hoffnung abzulegen, sagt der Text, daß diese Rechenschaft auf der Begegnung zwischen verschiedenen Zeugnissen der Hoffnung beruht, die Differenzierungen ermöglicht habe: die Differenzierung der Ebenen (z. B. genug zu essen zu haben; Warum hofft ihr überhaupt auf etwas, das ihr nicht sehen könnt) und die Unterscheidung der Hoffnung von Erwartungen, Wünschen, Begehren und ungeklärten Sehnsüchten, die sich sehr

oft widersprechen. Konkretisiert wird dieser Widerspruch am Problem des Wirtschaftswachstums in einem Land mit der Folge der Armut in einem anderen sowie an einem „notwendigen Machtkampf“ in einem Land, der im Widerspruch zum verantwortlichen Gebrauch von Macht in einem anderen steht, wobei einige sagen: „Des einen Hoffnung ist des anderen Verzweiflung“. Diese Begegnung hat die in Bangalore Versammelten „demütig gemacht, weil sie uns dazu aufruft, selbstkritischer zu werden“; sie hat aber auch ermutigend gewirkt, weil sie eine größere Gemeinschaft der Hoffnung untereinander und mit Gottes Geist eröffnet; diese Gemeinschaft kann hinweisen auf eine größere Gemeinschaft zwischen denen, die an Christus glauben, und solchen, die dies nicht tun. Der Text verleiht auch der Überzeugung Ausdruck, daß die Hoffnungen der Menschheit letztlich nicht widersprüchlich sind, Christus der Richter unserer Hoffnungen ist und des einen Hoffnung des anderen Hoffnung wird.

Der vierte Abschnitt ist ein dogmatischer „Traktat“ über „Unsere Hoffnung auf Gott“, in dem die Kirche definiert wird als die Gemeinschaft derjenigen, die auf Gott hofft; erinnert wird an die Wolke von Zeugen dieser Hoffnung, die ihre Mitte in Jesus Christus, „der getreue Zeuge menschlicher Hoffnung auf Gott“, findet. Die Beschreibung des Heilswerks Christi, der Schöpfung Gottes und der Gegenwart des Geistes Gottes in seiner Kirche und uns geben diesem Abschnitt die innere Struktur; aus diesen dogmatischen Beschreibungen werden jeweils konkrete Hoffnungen abgeleitet: Hoffnung auf Vernichtung der Bedrohung der Menschenwürde; Hoffnung darauf, „daß der Mörder nicht ewig über sein Opfer triumphieren wird“; Hoffnung darauf, daß Gottes gute Schöpfung durch die menschliche Vernunft für die Gestaltung der Zukunft verantwortlich benutzt werden kann, daß unsere Bemühungen um Gerechtigkeit und Menschenrechte Erfolg haben, daß der Unterdrücker Buße tut und nicht länger ein Unterdrücker sein möge, Hoffnung darauf, „daß der Geist uns ermächtigen wird, die gute Botschaft des Heils zu verkündigen und in unserem Leben zu verwirklichen“.

Die Abschnitte fünf, sechs und sieben beginnen jeweils mit dem Ausrufesatz: „Der Herr (bzw. Christus) ist auferstanden!“. Abschnitt fünf beschäftigt sich mit „der Kirche — Gemeinschaft der Hoffnung“. Neben einer kurzen biblisch-dogmatischen Beschreibung des geschichtlichen Seins und Tuns der Kirche wird selbstkritisch davon gesprochen, wie es (angesichts der geistlichen Wirklichkeit der Kirche) in unseren Kirchen tatsächlich aussieht. „Viele Zeitgenossen halten dieses Volk für die Karikatur eines Zeichens der Hoffnung“, wegen der Spaltung in viele sich gegenseitig die Gemeinschaft verweigernde Kirchen, wegen der Spaltung in „Pfarrer und Kirchenmitglieder“, wegen des Stehens der Kirchen auf der Seite derer, die Vorrechte und Macht genießen. „Die Sünden der Gesellschaft spiegeln sich in unseren Kirchen nur zu oft und zu offensichtlich wider“. Und trotzdem hält der Text an der Hoffnung fest, daß die Kirche Christi in unseren Kirchen sichtbarer und greifbarer werde, daß sie, so unvollkommen sie auch ist, doch ein Zeichen der Hoffnung für andere werden kann.

Im sechsten Abschnitt wird von der gemeinsamen Hoffnung vor einer gemeinsamen Zukunft gesprochen. Geißelt wird die Machtkonzentration mit ihrer Folge von Ausbeutung und Armut, geißelt werden auch die Angriffe auf die Menschenwürde, wo Menschen spurlos verschwinden, zu politischen Gefangenen gemacht

und gefoltert werden, wo Menschen Nahrung, Behausung, Arbeit, Ausbildung und Gesundheitsfürsorge verweigert werden, wo Rassismus und Sexismus herrschen. Geißelt wird auch das anscheinend unkontrollierbare Wettrüsten (hier kannte sich wohl ein Delegierter besonders gut aus: denn hier ist die einzige Stelle im ganzen Dokument von Bangalore, wo einmal keine Allgemeinplätze, sondern konkrete Angaben vorgetragen werden: 10 000 Stück nukleare Waffen gäbe es, deren Vernichtungskraft über eine Million mal stärker sei als die Bombe, die über Hiroshima abgeworfen wurde). Angesichts der wachsenden Fähigkeiten des Menschen, seine Lebenswelt zu gestalten, wird die Hoffnung ausgesprochen, Wissenschaft und Technik weise zu gebrauchen, wobei allerdings sehr pauschal unterstellt wird, daß *die Menschen (!)* sich *überall* weigern, diese Mächte verantwortlich zu gebrauchen, weswegen Zusammenbruch der Umwelt, biologische Katastrophen und nukleare Vernichtung drohten. Genannt werden auch die Tendenzen, die die menschliche Gemeinschaft aufzulösen drohen und die Bedrohung der Zukunft unseres Lebens von Sinnlosigkeit, Absurdität und Tod, angesichts derer christliche Hoffnung einen hoffnungsvollen Horizont eröffnet.

Schließlich wird im siebten Abschnitt von der Hoffnung als Einladung zum Risiko gesprochen. Folgende Risiken werden unter Berufung auf die Auferstehung Jesu genannt: das Risiko der Auseinandersetzung, das Risiko des Gebrauchs der Macht, das Risiko, das Neue zu bekräftigen und erneut das Alte zu bekräftigen, das Risiko der Selbstkritik als Weg der Erneuerung, das Risiko des Dialogs, das Risiko der Zusammenarbeit mit Menschen, die anders sind als wir, das Risiko einer neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern, das Risiko des Spottes und das des Todes um der Hoffnung willen, um dann mit einem Schriftwort 2Tim 2,11-13 zu schließen.

III. Versuch eines Vergleichs

1. Die beiden besprochenen Texte unterscheiden sich schon in ihrem jeweiligen Anspruch. Während der eine ein Zeugnis zum Glauben in dieser Zeit abgeben will, beansprucht der andere, Rechenschaft über den Glauben abzulegen. Während das Würzburger Dokument das Bekenntnis kritisch vermitteln will mit den herrschenden Erfahrungen unserer Lebenswelt und somit „praktische Rechenschaft“ über unsere Hoffnung ablegt („Wir werden schließlich unsere intellektuellen Bezweifler eher überstehen als die sprachlosen Zweifel der Armen und Kleinen und ihre Erinnerungen an das Versagen der Kirche“ III,2), beansprucht der Bangalore-Text, Rechenschaft über die Hoffnung schlechthin abzulegen („Warum hofft ihr überhaupt auf etwas, das ihr nicht sehen könnt?“ vgl. Röm 8,25; III). Dem Würzburger Text wird man bescheinigen müssen, daß er dem Maßstab, den er sich selbst gesetzt hat, auch entspricht. Zwar bleibt auch angesichts der „praktischen Rechenschaft“ immer noch die andere Frage offen, ob das, was Christen inhaltlich behaupten und verkündigen, auch wirklich wahr ist, aber diese Frage zu beantworten beansprucht der Text auch nicht.

Wenn aber — wie in Bangalore — ein Text erstellt wird, der ohne jede Einschränkung beansprucht, Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, dann kann man dieser Frage nicht ausweichen. Entgegen seiner Selbstauskunft als Rechenschaft über ein Zeugnis ist das Dokument von Bangalore ein *Zeugnis* christlicher Hoffnung, in dem in vielfältiger Weise dogmatisch und positiv die Hoffnung der Christen einschließlich ihrer dogmatisch-positiven Begründung in der Auferstehung Jesu Christi beschrieben wird. Nun kann Zweifel darüber bestehen, daß es zur Aufgabe eines Textes, der Rechenschaft über einen Sachverhalt ablegen will, gehört, den Sachverhalt selbst angemessen zu beschreiben. Das Dokument von Bangalore ist aber hierbei stehengeblieben und löst nicht die Erwartungen ein, die man an einen Text, der Rechenschaft über einen Sachverhalt ablegen will, stellen kann. Der Text läßt die Frage unbeantwortet, warum man Christ sein muß, um den Machtmißbrauch abzulehnen, um für Gerechtigkeit, genügend Brot und Frieden, um gegen die Mörder und für die Opfer zu sein, um die Mißstände bestimmter Wirtschaftsordnungen erkennen zu können, um die Möglichkeit einer Begegnung über menschliche Grenzen hinweg zu haben, um die Risiken eines von der Hoffnung getragenen Lebens zu sehen. Gerade weil der Text von Bangalore den Begriff der Rechenschaft reklamiert, hat man auch ein Recht danach zu fragen, wie es um die Wahrheit der christlichen Überzeugungen, des dogmatisch Behaupteten bestellt ist. Hier wird ein grundsätzliches Problem sichtbar, das auch sonst in der amtlichen Ökumene beobachtet werden kann, nämlich die offenkundige Vernachlässigung (oder sollte man offene Ablehnung sagen?) fundamentaltheologischer Arbeit, in der es ja gerade nicht darum geht, überkommene dogmatische Überzeugungen nur jeweils immer wieder ein wenig hin- und herzuschieben, sondern — neben vielem anderen — zu untersuchen, von welcher Wahrheit wird denn in diesen Überzeugungen eigentlich gesprochen, und wie kann dargelegt werden, daß es sich hier um Wahrheit handelt. Ohne die harte Arbeit an dieser Frage überläßt man den Inhalt der christlichen Überlieferung der Beliebigkeit, von dem man dann schließlich auch ganz absehen kann, wenn konkret gehandelt werden soll. Pointiert gesagt: Der Satz „Christus ist auferstanden — und deshalb bin ich gegen das Wettrüsten“ muß sich ja doch auch für einen Nichtchristen irgendwie *erkennbar* vom Satz unterscheiden „Ich schlafe gerne — und deshalb will ich nicht durch Bomben geweckt werden“. Die angeschnittene Frage ist noch nicht mit dem Hinweis darauf beantwortet, daß man ja einen gemeinsamen Text erstellt habe; Texte sind bekanntlich nicht alleine schon deshalb besser, weil sie gemeinsam erstellt worden sind.

2. Die beiden Texte unterscheiden sich aber auch in ihrer „Sprache“. Abgesehen von der Tatsache, daß der Text der Würzburger Synode von der Sprachkraft *eines* Theologen (J. B. Metz) geprägt ist, während der Text von Bangalore typisches Ergebnis einer Gruppenarbeit ist, muß festgestellt werden, daß das Dokument der Würzburger Synode bei dem Versuch, Bekenntnis und Lebenswelt zusammenzubringen, — von wenigen Stellen abgesehen — *eine* Sprache spricht, nämlich diejenige unserer Lebenswelt (mit neuen und überraschenden Einsichten für das Bekenntnis selbst). Bangalore ist es dagegen m. E. nicht gelungen, hier *eine* Sprache zu finden. Alle Bekenntnispassagen des Dokumentes von Bangalore sind in der mehr oder weniger traditionellen religiösen Sondersprache gesprochen, die sich deutlich von derjenigen Sprache unterscheidet, in der bedrückende Fragen und Probleme unserer Zeit artikuliert werden. Man kann deutlich den Eindruck eines „Eisernen Vorhangs“ zwischen beiden Sprachen gewinnen, wobei gelegentliche Öffnungen durchaus gegeben sind. Beide Sprachen sind hier nicht vermittelt. Der Text trägt die christliche Hoffnung *unvermittelt* an hoffnungslose Situationen heran bzw. er stellt die christliche Hoffnung *unvermittelt* neben andere, auch ohne Christus artikulierbare mögliche menschliche Hoffnungen. Wenn man einmal den Versuch macht, die dogmatischen (christologischen, trinitarischen und ekklesiologischen) Aussagen aus diesem Text zu streichen, dann ändert sich an dem, was auch sonst Menschen von der Hoffnung sagen können, eigentlich nichts. Das Christliche erscheint als dogmatisches Beiwerk, auf das — da nicht innerlich verknüpft und nicht einsehbar vermittelt mit unserer Lebenswelt — sachlich dann durchaus verzichtet werden kann, wenn man konkret „an die Arbeit geht“.

Besonders auffallend ist der Unterschied in der Art, zum Nachvollzug hinzuführen. Im Würzburger Dokument werden außerordentlich viele Fragen, die zum Nachdenken einladen, genannt. Oft steckt in der Frage selbstverständlich schon die Antwort; der Text bekommt aber dadurch eine außerordentliche Lebendigkeit und Dynamik. Er kommt damit ferner endlich einmal von der gemeinchristlichen Krankheit weg, ohne jede Rückfrage bei den Betroffenen, bloß unbegründete Feststellungen nach obrigkeitsstaatlicher Art ergehen zu lassen. Nicht ganz frei davon ist das Dokument von Bangalore. Es hat im ganzen nur zwei Fragesätze: 1. „Warum hofft ihr überhaupt auf etwas, das ihr nicht sehen könnt?“ (vgl. Röm 8,25); 2. Was heißt es, gemeinsam zu hoffen in einer Welt, in der wir gemeinsamen Bedrohungen ausgesetzt sind? Die erste Frage hat der Text, wie schon dargelegt, nicht beantwortet; und bei der Antwort auf die zweite Frage dürften

Rückfragen (siehe weiter unten) erlaubt sein. Gegenüber dem Würzburger Dokument ist der Text von Bangalore auf weite Strecken langweilig, mit deutlichen Anzeichen fehlender geistlicher Inspiration, die — so vorhanden — in der einleitend bemühten Danksagung und in den verkrampft wirkenden trinitarischen Bemühungen gewissermaßen nur auf Stelzen einhergeht.

3. Besonders störend sind im Dokument von Bangalore gegenüber dem Würzburger die vielen gedanklichen Ungereimtheiten, Unausgeglichenheiten und gelegentlich sogar Widersprüche. In Abschnitt IV heißt es: „Durch den Heiligen Geist strömt Gottes Liebe in unser Herz. Echte Hoffnung ohne Liebe gibt es nicht.“ In Abschnitt VI steht dann der Satz: Gottes heilendes Wort ermächtigt die Besitzlosen, den Kampf aufzunehmen. Das Bangalore-Dokument macht nicht einmal einen zaghaften Versuch, beide Sätze miteinander zu vermitteln; kein Wort wird zur Art dieses Kampfes gesagt. Nichts erfährt man zu dem Thema Gewalt und Gewaltlosigkeit. Durch solche allgemein gehaltenen Sätze wird von vornherein jede beliebige Position christlich sanktioniert. Will man aber jede beliebige Position als christlich gerechtfertigt ausgeben, dann bedarf es des ganzen Aufwands nicht, solche Dokumente zu erstellen. In irgendeiner Weise hätte doch dem Eindruck gewehrt werden müssen, daß ein Besitzloser bloß das Gewehr ergreifen müßte, um damit allein sich schon als Christ zu erkennen gegeben zu haben. Im Dokument von Würzburg wird hier unmißverständlich anders gesprochen: „Wir dürfen im Dienste an der einen Kirche nicht zulassen, daß das kirchliche Leben in der westlichen Welt immer mehr den Anschein einer Religion des Wohlstands und der Sättheit erweckt und daß es in anderen Teilen der Welt wie eine Volksreligion der Unglücklichen wirkt, deren Brotlosigkeit sie buchstäblich von unserer eucharistischen Tischgemeinschaft ausschließt. Denn sonst entsteht vor den Augen der Welt das Ärgernis einer Kirche, die in sich Unglückliche und Zuschauer des Unglücks . . . vereint und die dieses Ganze die eine Tischgemeinschaft der Gläubigen . . . nennt. Die eine Weltkirche darf schließlich nicht in sich selbst noch einmal die sozialen Gegensätze unserer Welt einfach widerspiegeln. Sie leistet sonst nur jenen Vorschub, die Religion und Kirche sowieso nur als Überhöhung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse interpretieren“ (IV,3). Mit allem Nachdruck wird auch, wie oben gezeigt, von dem Eintreten für Gerechtigkeit, die uns das Paktieren mit der Ungerechtigkeit verbietet, gesprochen. Hier wird von dem gesprochen, was Christen unter Berufung auf das Evangelium wirklich tun können und *sich selbst* sagen lassen müssen.

Mit dem Thema „Macht“ hat sich das Dokument von Bangalore nicht sehr gegliickt beschäftigt. In Abschnitt VI wird von der Bedrohung durch zunehmende und unmäßige Machtkonzentration gesprochen. Daß hier eine wirkliche Bedrohung gegeben ist, kann nicht bestritten werden. Aber wo liegt das eigentlich Gefährliche? Ist es die Konzentration als solche oder die Art und Weise, wie hier Macht gebraucht wird? Es ist kaum anzunehmen, daß die Verfasser des Textes etwas dagegen einzuwenden hätten, wenn durch Machtkonzentration die Chance bestehen würde, der Liebe und Gerechtigkeit zum Durchbruch zu verhelfen. Im Abschnitt VII wird einerseits davon gesprochen, daß wir keine Pseudo-Neutralität einnehmen können, die heimlich die Machthaber unterstützt. Hier wird der Eindruck erweckt, als sei Macht generell abzulehnen. Andererseits wird aber auch von dem verantwortlichen Gebrauch von Macht gesprochen, die derjenige riskiert, der in der Hoffnung lebt. Diese nicht widerspruchsfreien Äußerungen belegen, daß hier wirklich nicht sorgfältig gearbeitet worden ist.

4. Noch ein Letztes sei genannt. Der ganze siebte Abschnitt des Dokumentes von Bangalore besteht zu einem großen Teil aus menschlichen Selbstverständlichkeiten, die ohne jeden christlichen Rückbezug auch von jedem anderen Menschen, der Sinn für Humanität hat, formuliert werden könnten: Das Risiko der Auseinandersetzungen, der Gebrauch von Macht, der Selbstkritik als Weg der Erneuerung, des Dialogs, der Zusammenarbeit mit Menschen, die anders sind als wir, neue Formen der Gemeinschaft von Frauen und Männer, des Spotts und des Todes ist nicht etwas, was innerlich notwendig verbunden ist mit dem dogmatischen Schmuckstück der Einleitung von Abschnitt VII: „Christus ist auferstanden! Doch der Auferstandene ist der Gekreuzigte. Mithin bringt unser Leben in der Hoffnung keine Garantie für Sicherheit, sondern bedeutet eine Einladung zum Risiko. Hoffend zu leben, heißt, niemals am Ziel, sondern auf einer risikoreichen Reise zu sein.“ Was die oben genannten einzelnen Risiken innerlich und sachlich mit der Auferstehung des Gekreuzigten zu tun haben — eine diesbezügliche befriedigende Auskunft darf man wohl von einer Rechenschaft erwarten —, das gehört mit zu den unerforschlichen Ratschlüssen der Plenarsitzung von Bangalore, denen gegenüber die verborgenen Ratschlüsse Gottes geradezu ein offenes Geheimnis sind. Dem Ökumenischen Rat der Kirchen kann der Einwand nicht erspart werden, das seit langem unausgewogenste Dokument vorgestellt zu haben. So kann und darf es in Genf nicht weitergehen, wenn nicht jeder ökumenische Kredit verspielt werden soll. Von einem Text, der sich „an die Mitglieder der Kirchen an allen Orten und an alle anderen, die bereit sind zu hören“ (III), wendet,

darf man mit Recht sowohl solidere und stringenter theologische Argumentation (nicht Deklamation bzw. Lamentation) wie präzisere „Weltanalysen“ erwarten als diese hier vorgelegten zusammengeschusterten Allgemeinplätze, die für Christen und Nichtchristen eine — das christliche Niveau weit unterbietende — Zumutung sind und mehr den desolaten intellektuellen Zustand von Christen dokumentieren als deren Fähigkeit, unsere Welt mit der schöpferischen Phantasie der Liebe Gottes zu gestalten. Was das zuletzt Genannte betrifft, springen hier Christen lediglich mit hängender Zunge auf einen Zug auf und verdoppeln und überhöhen religiös, was anderswo viel gründlicher und solider gesagt worden ist. Mit einem solchen Text wird weder der Christenheit noch der Menschheit geholfen.

ANMERKUNGEN

- ¹ G. Gloege, Reich Gottes. III. Dogmatisch, in: RGG 5 (31961) 924-929, hier 924; W. Pannenberg, Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971, 9.
- ² Siehe aber: W. Pannenberg, Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971; W. Pannenberg, Thesen zur Theologie der Kirche, München 21974; W. Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977; J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968; J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 21978.
- ³ J. M. Lochman, Towards an Ecumenical Account of Hope, in: The Ecumenical Review 31 (1979) 13-22, hier 13: „hope is very specially the ‚daughter of the kingdom‘.“
- ⁴ W. Kreck, Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie, München 1962; J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1964.
- ⁵ E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 2 Bde, Frankfurt 1959.
- ⁶ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 1976 (Unsere Hoffnung — Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, ebd. 84-111; Einleitung v. Th. Schneider, ebd. 71-84). — A Common Account of Hope, in: The Ecumenical Review 31 (1979) 5-12; Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen - Bangalore 1978, Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nov. 1978, Nr. 19 (= Sonderdruck aus Beiheft 35 zur ÖR, Bangalore 1978, hrsg. v. G. Müller-Fahrenholz, Frankfurt 1979).
- ⁷ K. Lehmann, in: Gemeinsame Synode, 57 (Art. I des Synodenstatuts).
- ⁸ Siehe ausführlich: J. B. Metz/B. Sauermost, Unsere Hoffnung — Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: D. Emeis/B. Sauermost (Hrsg.), Synode — Ende oder Anfang, Düsseldorf 1976, 53-75. Wichtig auch: K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg-Basel-Wien 1972.
- ⁹ Zur Theologie, die hinter diesem Bekenntnis steht, siehe: J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 21978. — Zum Echo auf diesen Text siehe nur: R. Marlé, Rechenschaft ablegen über die Hoffnung, die in uns ist, in: Concilium 14 (1978) 551-554; L. Vischer, Ein ökumenisches Glaubensverständnis? in: Concilium 14 (1978) 555-563; Katholische Synode — evangelisch gesehen. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland — ihre Beschlüsse und Arbeitspapiere ausgewertet vom Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes im Auftrag des Rates der EKD, Göttingen 1977.

¹⁰ Siehe oben Anm. 6; zum Geschehen in Bangalore siehe *W. Pannenberg*, 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, in: *ÖR* 27 (1978) 473-483; ferner: *The Ecumenical Review* 31 (1979). — Hinführende Texte: Manifeste der Hoffnung. Zeugnisse — Dokumente — Modelle aus sechs Kontinenten (Kaiser-Traktate, 16), hrsg. v. *J. Moltmann/L. Vischer*, München 1975.

Christlicher Ökumenismus und Säkularökumenismus

VON M. M. THOMAS

Im vergangenen August fand im Ökumenischen Christlichen Zentrum in Bangalore/Indien eine Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen statt. In seiner Predigt zum Eröffnungsgottesdienst unterstrich M. A. Thomas, was die Teilnahme der Kirchen am Kampf der Völker für Gerechtigkeit und Menschlichkeit im sozialen und internationalen Leben für die Suche der Kirchen nach christlicher Einheit bedeute. Seit Uppsala 1968 und Löwen 1971 hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung immer die enge Beziehung zwischen der Einheit der Kirche und der Einheit der Menschheit, zwischen christlichem Ökumenismus und Säkularökumenismus anerkannt. Auf ihrer Tagung in Bangalore standen die Probleme des Säkularökumenismus, der Hoffnung der schwachen und unterdrückten Völker auf eine gerechtere Weltgemeinschaft, im Vordergrund der Diskussionen über die gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung; und diese Fragen waren sogar auch in der zweiten Hälfte der Konferenz, als die Einheit der Kirche direkt diskutiert wurde, sehr stark gegenwärtig.

Was war das Ergebnis? Zwei bekannte Theologen, die an der Konferenz teilgenommen haben, haben zwei unterschiedliche Antworten auf die Frage nach der Bedeutung des Säkularökumenismus für das Streben der Kirche nach Einheit gegeben.

Pater Samuel Rayan, der katholische Teilnehmer aus Indien, schreibt über „die beunruhigende und fruchtbare Frage“, welche die Konferenz von Bangalore diskutiert hat, nämlich die Beziehung zwischen Symbol und Wirklichkeit in der Erforschung des Ökumenismus. „Die Symbole sind unsere Lehren, Liturgien, Organisationen, Autoritätsstrukturen usw. Und die Wirklichkeit ist unsere Glaubensbeziehung zu Gott in Christus, unser Engagement für Gerechtigkeit und Wahrheit und unsere Liebe zu den Menschen, unsere Bereitschaft, zu dienen und uns aufzuopfern.“ Nach Rayans Meinung ist Einheit auf der Ebene der Symbole nur dann von Bedeutung, wenn und insofern sie ein Ausdruck ist für Einheit auf der Ebene der Wirklichkeit, und deshalb bleiben Fragen des Säkularökumenismus äußerst wichtig für den christlichen Ökumenismus. „Die Mauern, die wir abbre-

chen wollen, sind nicht nur vertikale Mauern, die Kirche von Kirche trennen“, sagte er, „sondern die horizontalen Schichten, die den unterschiedlichen ökumenischen Interessen und sozialen Stellungen innerhalb jeder Kirche entsprechen, sind ebenso Gegenstand ökumenischen Bemühens wie die traditionellen kirchlichen Trennungen. Ökonomische und politische Herrschaft und Abhängigkeit innerhalb jeder Kirche und gelegentlich zwischen den Kirchen stehen in Widerspruch nicht nur zu der organischen Einheit, welche wir suchen, sondern auch zum Wesen der Kirche selbst. Es ist deshalb notwendig geworden, die materiell-ökonomische Basis unserer Unterschiede im Verständnis des Glaubens und der Schrift zu untersuchen, zugleich damit auch die politische Ideologie unserer Trennungen. Es kann gut sein, daß die Zukunft der ökumenischen Bewegung und ein möglicher Durchbruch in dieser Richtung zu suchen sind“ (NCC-Review).

Im Unterschied dazu steht der „Bericht über die Sitzung in Bangalore“, der von dem bekannten Theologen Wolfhart Pannenberg in der „Ökumenischen Rundschau“ (H. 4/1978 Seite 473 ff.) veröffentlicht wurde. Er schreibt darin: „Die Konferenz von Bangalore wird sich vielleicht einmal als das Ende der Periode des sogenannten Säkularökumenismus herausstellen, jedenfalls was die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung angeht. Nachdem die Konferenz von Montreal (1963) den direkten Weg zur kirchlichen Einheit blockiert zu haben schien, glaubten viele, die Sache der christlichen Einheit besser auf einem Umweg fördern zu können, nämlich über die Auseinandersetzung mit den aktuellen Weltproblemen, denen sich alle Kirchen gleichermaßen gegenübersehen. Dadurch sind jedoch in zunehmendem Maße politische und gesellschaftspolitische Gegensätze in die ökumenische Bewegung hineingetragen worden, die ihren Zusammenhalt wiederholt gefährdet haben und ihrerseits, wenn überhaupt, nur durch die Besinnung auf den gemeinsamen Glaubensgrund überwunden oder zumindest eingeklammert werden können“ (473).

Wer von den beiden hat recht? Ich möchte Pannenburgs Artikel analysieren, um zu zeigen, daß er an sehr entscheidenden Punkten nicht recht hat.

Pannenberg hat mit seiner zugespitzten Aussage sicherlich die Geschichte der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung etwas verbogen. Die Kommission, soweit ich sie kenne, hat sich niemals so verhalten, als ob der Weg des Säkularökumenismus die kirchliche Einheit „schneller“ bringe. Sie hat diesen Weg begangen, weil ihr deutlich wurde, daß die Koinonia der Kirche nicht auf einen „religiösen“ Bereich beschränkt bleiben könne, der isoliert zu sehen sei vom „säkularen“ Bereich des Lebens; daß die Kirche von ihrem Wesen her die Wirklichkeit ihrer Koinonia darin erweisen muß,

daß sie Rahmen und Quellen des Glaubens anbietet, innerhalb derer politische, soziale, ökonomische und ähnliche „Gegensätze“ bezüglich des Kampfes für eine menschliche Gemeinschaft offen ausgetragen werden können; daß selbst, wenn diese Art des Ökumenismus die Einheit der Kirche verlangsamt, ein solches Ringen um die säkularen menschlichen Probleme dennoch wesentlich zur Gemeinschaft des Glaubens in Christus gehört. Diesen geistlichen Imperativ stellt Pannenberg in Frage. Jedenfalls ist es falsch zu glauben, der zukünftige Historiker werde Bangalore als „das Ende der Periode des sogenannten Säkularökumenismus“ innerhalb der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ansehen. Wie Paulos Mar Gregorios auf der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK 1979 sagte, wird der zukünftige Historiker zu dem Urteil kommen, daß selbst bei aller Frustration im Kampf für die Weltgemeinschaft das Engagement der Kirchen in diesem Kampf am meisten zur wahren Einheit der Kirche beigetragen haben wird. Es ist höchst bedeutsam, daß diese Erklärung von einem orthodoxen Theologen stammt. Die Politik der menschlichen Gemeinschaft ist nicht ein „Umweg“ oder eine Störung, sondern integraler Bestandteil des echten Ökumenismus.

Pannenburgs Artikel macht sehr deutlich, daß er sich in Wirklichkeit nicht säkularer Politik widersetzt, sondern nur einer säkularen Politik, welche die revolutionäre Umwandlung der existierenden sozialen und internationalen Strukturen im Namen der Gerechtigkeit fordert. In Bangalore hat er verschiedene Male versucht, der weithin anerkannten Ansicht der Wirtschaftswissenschaftler zu widersprechen, daß Reichtum und Armut zu einem einzigen System innerhalb der Nationen und der internationalen Ordnung gehören und daß die bestehende Wirtschaftsstruktur radikal verändert werden muß, um die Weltarmut zu überwinden. Nach seiner Meinung erfordert der Kampf gegen die Armut lediglich mehr Familienplanung und mehr kapitalistische Entwicklung, die gelenkt wird durch multinationale Konzerne. Er unterstreicht dies auch in seinem Artikel, wenn er schreibt, daß die Rede von den Befreiungskämpfen „sich mit dem simplifizierenden und vielleicht gerade darum so hartnäckigem Vorurteil (verband), daß die Armut der einen die notwendige Folgen des Reichtums der anderen sei“ (476). Er bezieht sich auf die Eröffnungspredigt von M. A. Thomas, der die bedrängenden Nöte Indiens ansprach, „mit der Forderung nach Umgestaltung der sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen, so daß sie allen Menschen ein Gefühl von Würde vermitteln können“ (475). Aber er mißbilligt diese Aussagen mit der Bemerkung, daß die Benutzung „des Bildes von Gott als dem großen Befreier“ zur Beflüge-

lung „der Hoffnung auf eine kasten-, klassenlose Gesellschaft egalitärer Natur“ eine ideologische Perversion des Glaubens sei. Denn, so schreibt er, die Freiheit von Sünde und Tod, die Johannes (8,33 f) und Paulus (2Kor 3,17) verkünden, „ist nicht nur unabhängig von jeder sozialen Ordnung“, sondern „läßt sich auch nicht ohne weiteres einer politischen Programmatik dienstbar machen, für die die Freiheit Jesu nur noch eine unter anderen Motivationen liefert“. Und er mißbilligt auch den Vortrag von Minister George Fernandes, weil er nicht die Geburtenkontrolle erwähnte. „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“ (476). In persönlichen Gesprächen in Bangalore erklärte er Teilnehmern aus der Dritten Welt wie mir sehr schnell immer zwei Punkte: daß „Ausbeutung“ ein marxistisches Wort sei, das von Christen vermieden werden solle, und daß Gleichheit kein biblischer Begriff sei. Verständlich, daß er bemüht war, den Kampf zur Veränderung der Strukturen der Ausbeutung zu vermeiden, jedenfalls zu vermeiden, daß die Kirchen an diesem Kampf teilnehmen. Das hat er immer wieder sehr deutlich in seinem Artikel betont, z. B. wenn er vom letzten Entwurf des Dokuments der Konferenz spricht und gegen die Formel protestiert: „Wir hoffen gemeinsam, daß Gott in diesem Kampf Partei genommen hat“, wobei der Kampf gegen Armut und Ausbeutung gemeint ist. Er fragt: „Kann das wirklich die gemeinsame Hoffnung der Christen sein? Sehen sie Gott wirklich alle auf derselben Seite Partei ergreifen?“ Und er antwortet: „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... Nicht Parteinahme, sondern Versöhnung ist das christliche Lösungswort zu den Konflikten dieser Welt. Ein Wort, das alle Seiten zur Buße ruft“ (477).

In diesem Abschnitt betont Pannenberg zu Recht, daß die Armen und die Reichen, die Ausgebeuteten und die Ausbeuter gemeinsam in der Sünde stehen, dem gemeinsamen Urteil unterworfen sind und gemeinsam der Erlösung bedürfen. Es ist wahr, einige Befreiungstheologien vergessen dies

tatsächlich und unterschätzen darum die Gefahr der Selbstgerechtigkeit innerhalb der Befreiungsbewegungen. Aber das anzuerkennen, bedeutet noch nicht, daß die göttliche Gerechtigkeit so transzendent vorzustellen sei, daß sie nichts mehr mit der Solidarität mit den Armen und ihrer positiven Rolle bei der Verurteilung und Überwindung von Unterdrückungsstrukturen zu tun hätte. Rechtfertigung aus Glauben sollte nicht so gedeutet werden, daß sie den Kampf für Gerechtigkeit ausschließt. Das würde die Versöhnung zu billig machen und zu einem Instrument zur Erhaltung des Status quo, wie ungerecht dieser auch sein mag.

Pannenberg zeigte in Bangalore sehr deutlich Flagge, als er die Initiative ergriff, um eine Erklärung von den Teilnehmern an der Konferenz unterschreiben zu lassen, in der das nordamerikanische System und seine ihm zugeordneten Werte verteidigt werden gegen einige selbstkritische Erklärungen, welche unter der Leitung von Robert McAfee Brown von der nordamerikanischen Arbeitsgruppe ausgearbeitet und dem Plenum vorgetragen worden waren. Er erwähnt dieses Dokument in seinem Artikel. Ganz deutlich zeigte sich Pannenberg als der grimmige Verteidiger des „Westens“ und seiner politischen und wirtschaftlichen Vorherrschaft in der Welt. Dies ist auch die Rolle, so scheint es, die seine Theologie in der westdeutschen Politik spielt. Hegelianismus führte zur philosophischen Heiligsprechung des preußischen Staates zu Hegels Zeit. Der Neu-Hegelianismus von Pannenberg scheint ähnlich zur theologischen Heiligsprechung des deutschen Establishments zu führen, mit seiner immer autoritäreren Regierung durch Technokraten, seinem Kapitalismus, der sich der multinationalen Konzerne bedient, sowie seines Wertsystems des reinen Konsumententums. Es ist sehr merkwürdig, daß ein Theologe seiner Statur nicht ein Gefühl für die inneren Widersprüche dieses Systems oder für die Perversion seiner Folgen für die ärmeren Gesellschaften entwickelt hat.

Pannenberg handelt auch vom christlichen Ökumenismus an sich, und in diesem Zusammenhang von der Beziehung zwischen der westlichen Christenheit und den eingeborenen Christenheiten, welche sich in Afrika und Asien entwickeln. Hier muß man sagen, daß Pannenberg einer der wenigen europäischen Theologen ist, die sich nicht vor dem Wort „Synkretismus“ fürchten und vom Christentum als vom Ergebnis einer synkretistischen Interaktion zwischen der Bibel und der sie umgebenden Kultur sprechen. Er gibt zu, daß das westliche Christentum selbst das Ergebnis eines solchen Prozesses ist, und er tritt für die Inkulturation des Evangeliums in alle Kulturen ein, wagt dabei sogar die christliche Authentizität zu riskieren, die dabei immer auf dem Spiel steht. Vom Christentum in Indien sagt er: „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 ist gut ausgedrückt. Pannenberg's Sorge, daß afrikanische und asiatische Kirchen in ihrem Versuch, das Christentum in ihrer Kultur heimisch zu machen, sich von den Erfahrungen der Kirchengeschichte leiten lassen sollten, ist ebenso legitim. Das ist tatsächlich der Wert der „katholischen“ oder der universalen historischen Tradition. Pannenberg spricht vom Alten Testament, mit dem „die geschichtliche Schwere und Unverwechselbarkeit der Geschichte Jesu und der urchristlichen Botschaft unauflöslich verbunden“ (481) sei. 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.“ Auch dies ist sehr gut gesagt.

Pannenberg aber geht weit darüber hinaus, wenn er darauf besteht, daß es „die eine Geschichte der ganzen Christenheit“ gibt, in die die jeweils „besondere Geschichte der eigenen Kirche“ (482) einzubringen sei; oder daß die afrikanischen und asiatischen Kirchen bereit sein müßten, die eine Geschichte der ganzen Christenheit als eigene zu übernehmen und „die eigene Besonderheit aus diesem ‚katholischen‘ Zusammenhang der universalen Kirche neu zu verstehen“. Ich habe an dieser Stelle zwei Fragen. Erstens: Kann man von der einen Geschichte der ganzen Christenheit sprechen oder von dem „einen katholischen Zusammenhang“, der auch nur von den etablierten Kirchen des Westens heute als gemeinsam angesehen wird? Heute gibt es doch nur die östliche orthodoxe, die westliche katholische, die westliche protestantische und freikirchliche historische Tradition, die sich gegenseitig in ihrem Verständnis dessen in Frage stellen, was „das Eine“ und „das Katholische“ in ihnen sei. Die Suche nach der „kirchlichen Einheit“ ist präzise die Suche nach dieser einen katholischen historischen Kontinuität im Verlauf der historischen Diskontinuitäten. Die ursprüngliche Tradition der Geschichte des Evangeliums in der Bibel ist die einzige Basis, an der diese vielen Geschichten gemessen und die eine katholische Geschichte abgelesen werden kann. Und deshalb haben die afro-

asiatischen Kirchen das Recht und die Pflicht, wie andere auch über die gesamte Geschichte der konfessionellen Vermittlung des Evangeliums an sie hinauszugehen und sich „unmittelbaren Zugang zur Bibel“ zu verschaffen, um das zu entdecken, was Pannenberg ihre geschichtliche Wirklichkeit als Kirchen in ihrer eigenen Kultur nennt. Dies bedeutet nicht nur eine Neuinterpretation ihrer selbst, sondern auch, daß sie selbst die christlichen historischen Traditionen radikal neu interpretieren, die ihnen entgegentreten, wenn sie das Wesen der kirchlichen Einheit verwirklichen wollen. Zweitens: Zugegeben, daß die „altkirchlichen Bekenntnisse“ (482) der ungeteilten Kirche eine besondere Autorität für alle Kirchen genießen; was ist aber das Wesen dieser Autorität? Sie kann nicht gedacht werden als so absolut wie die der ursprünglichen biblischen Tradition selbst; aber diese Bekenntnisse haben Autorität als Bekräftigung der biblischen Tradition in Beziehung zur hellenistischen Kultur und als autoritativer Rahmen für die Interaktion zwischen Evangelium und jeder anderen Kultur. Sicher sind auch andere historische Bekenntnisse der getrennten Kirchen wertvoll für die afro-asiatischen Kirchen, da sie diese an die biblische Autorität zurückverweisen, ohne selbst autoritativ zu sein. Tatsächlich hätten die Kirchen von Asien und Afrika ohne diese Distanz zur gesamten Geschichte oder den Geschichten des Christentums niemals zu der kirchlichen Einheit gefunden, die sie tatsächlich erreicht haben. Ihr grundlegendes Anliegen ist es oder sollte sein, den Glauben in ihrer eigenen Situation zu bekennen.

Ich habe einen Verdacht, nämlich daß ebenso wie Pannenberg's Neu-Hegelianismus im Säkularökumenismus sein Zentrum und seinen Höhepunkt im „Westen“ findet, so auch sein christlicher Ökumenismus eine Tendenz hat, in der westlichen Christenheit sein Zentrum und seinen Höhepunkt zu finden. Troeltsch reagierte einst gegen die universale Sendung des christlichen Evangeliums in der westlichen Tracht, indem er behauptete, das Christentum sei das Gesicht Gottes, das nur nach Westen gewandt sei. Pannenberg scheint in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen und zu behaupten, nicht das Evangelium, sondern das westliche Christentum selbst sei das Gesicht Gottes, der ganzen Welt zugewandt. Ein wahrer christlicher Ökumenismus zumindest aus den Regionen Afrikas und Asiens kann mit keinem der beiden einverstanden sein.

Bericht von der Tagung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen

Kingston/Jamaika vom 1.-11. Januar 1979

Die karibische Insel Jamaika, auf der die diesjährige Sitzung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen stattfand, trägt heute noch die Spuren des Sklavenhandels, denn die buntgemischte Bevölkerung hat nichts gemein mit der Urbevölkerung, sie wurde mit den Sklavenschiffen geschäftstüchtiger Europäer hierhergebracht, um auf den großen Plantagen, von denen noch einige existieren, zu arbeiten. Es ist kein Wunder, daß der Ministerpräsident dieser Insel, Michael Manley, einer der leidenschaftlichsten Verfechter einer Neuen Weltwirtschaftsordnung ist und dieses auch in einer großangelegten Rede den Delegierten von 295 Kirchen vortrug. Die Antworten des Kameruners Dr. Aron Tolen und eines deutschen Delegierten bezeichneten die Spannweite der Probleme: der Afrikaner kritisierte die einheimischen Eliten, die es verhinderten, daß die Massen der Entwicklungsländer einen gerechten Anteil an dem erhalten, was die Weltwirtschaft erbringt. Der deutsche Delegierte kritisierte, daß gerade die wohlhabendsten Länder, wie die Bundesrepublik Deutschland, immer noch nicht das 0,7% Ziel erreicht haben, um ihren bescheidenen Beitrag zur Überwindung der Unterentwicklung zu leisten. Doch nicht die Neue Weltwirtschaftsordnung stand im Mittelpunkt der Beratungen, sondern drei andere Themen: der Sonderfonds des Antirassismus-Programms, die Theologie einer „gerechten, lebensfähigen und partizipatorischen Gesellschaft“ und die Finanzkrise des ÖRK selbst.

1. Der Antirassismus-Fonds

Als man in Jamaika zusammenkam, erwartete man allgemein harte Auseinandersetzungen über den Antirassismus-Fonds. Der schlanke, weißhaarige Dr. Williams, Delegierter der Heilsarmee, war mit zwei weiteren Vertretern der Heilsarmee gekommen, um den Standpunkt seiner Organisation, die ihre Mitgliedschaft im ÖRK suspendiert hatte, zu vertreten. Die Presbyterianische Kirche in Irland dagegen, die ebenfalls ihre Mitgliedschaft suspendiert hatte, hatte keinen Delegierten geschickt. Der Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter, wies bereits in seinem Rechenschaftsbericht auf diese Auseinandersetzungen hin und stellte einen Konsultationsprozeß in Aussicht, dessen Modalitäten er aber nicht näher definierte. Er verteidigte den Antirassismus-Fonds gegen Kritiker u.a. mit folgendem Hinweis: „Es muß gesagt sein, daß die Debatte vor allem in bestimmten westlichen Ländern stattfand, die am stärksten in die Aufrechterhaltung des rassistischen Systems verflochten sind.“ Damit war wohl in erster Linie die EKD gemeint, denn die US-Kirchen hatten keine Kritik am Sonderfonds angemeldet ebensowenig wie der British Council of Churches oder die großen skandinavischen Kirchen. Die irische Kirche konnte auch

kaum gemeint sein oder die schwarze Vereinigte Kongregationalistische Kirche des südlichen Afrika, deren Vertreter, Pfarrer Samuel Arends, zwar den Kampf gegen die Apartheid bekräftigte, aber jede Anwendung von Gewalt ablehnte.

Erst als Präsident Held das Wort ergriff und die Bedenken des Rates der EKD darlegte, wurde die Debatte lebhaft und gipfelte in der Bemerkung des anglikanischen Bischofs Okullu (Kenia), daß diejenigen, die den Antirassismus-Fonds kritisierten, selbst Rassisten seien. Erst allmählich brach sich, vor allem in den Ausschüssen und durch zahlreiche Gespräche zwischen den Vertretern der verschiedenen Positionen die Erkenntnis Bahn, daß es möglich ist, ein überzeugter Gegner des Rassismus und des Apartheidsystems zu sein und doch Veränderungen an der Art der Verwaltung des Fonds für nötig zu halten. Es war die umgekehrte Situation wie in der Bundesrepublik. Hierzulande gerät jeder, der sagt, daß der Antirassismus-Fonds eine notwendige Funktion in allen den Fällen habe, in denen es darauf ankomme, den Opfern polizeilicher und militärischer Repression zu helfen, in die Gefahr, als Sympathisant von Terroristen angesehen zu werden. In Jamaika kam jeder, der Veränderungen der Verwaltung des Fonds vorschlug, leicht in den Ruf, ein Rassist zu sein.

Das Ergebnis der langen Verhandlungen war ein Kompromiß. Den Bedenken des Rates der EKD, daß Beiträge in den Sonderfonds fließen könnten, die an den ÖRK für andere Projekte oder für die Verwaltung des ÖRK gezahlt wurden, wurde dadurch Rechnung getragen, daß nunmehr die Verwaltung dieses Fonds aus den für diesen bestimmten Spenden selbst getragen wird. Außerdem wurde der von Philip Potter angekündigte Konsultationsprozeß präzisiert, indem beschlossen wurde, daß dieser in einer Konferenz enden solle, an der Kritiker und Befürworter des Fonds zusammenkommen und gemeinsam die Richtlinien für die zukünftige Ausrichtung des Fonds festlegen sollen, um diese dann dem Exekutivausschuß 1980 vorzulegen. Im übrigen wurde klar festgestellt, daß der Fonds auf jeden Fall weiterhin nötig sei, um den Opfern des Rassismus in aller Welt zu helfen. Es kommt nun für die deutschen Kirchen darauf an, daß sich der Rat der EKD, die Südafrika-Kommission und die mit den Realitäten des Rassismus bisher noch nicht befaßte Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD darauf vorbereiten, ihren Standpunkt in diesen Konsultationen überzeugend zu vertreten. Dabei muß nach den Grenzen und Möglichkeiten christlichen Widerstandsrechts gegenüber Regierungen, die grobe Menschenrechtsverletzungen begehen, nach der Stellung des Ökumenischen Rates in Konfliktfällen, in denen sich zwei oder mehr einander bekämpfende Befreiungsbewegungen gegenüberstehen, und nach dem Verhältnis zwischen der Verantwortung des Spenders und dem Vertrauen zu dem Empfänger von Hilfeleistungen in Konfliktfällen gefragt werden. Es wäre zweifellos gut, wenn sich Vertreter der europäischen Kirchen vorher auf regionaler Ebene über diese Probleme aussprechen könnten. Dabei könnte nicht nur manche deutsche Position relativiert, sondern auch Verständnis für die deutsche „Gewaltdiskussion“ geweckt werden.

2. Die theologische Debatte

Hinter der Diskussion über den Antirassismus-Fonds stehen verschiedene theologische Ansätze, die innerhalb dieser Debatte kaum in die Öffentlichkeit gebracht

wurden. Sie wurden aber an einem anderen Thema deutlich, nämlich an einem Dokument, das von einer Arbeitsgruppe, die der argentinische Theologe Prof. Miguez-Bonino leitete, vorgelegt wurden und die sich mit den Grundlagen einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft beschäftigte. Dieses Dokument war nicht in der von Dr. Lukas Vischer geleiteten Abteilung Glauben und Kirchenverfassung, sondern in der Programmeinheit II Gerechtigkeit und Dienst ausgearbeitet worden. Man merkte diesem Bericht an, daß er unter Zeitdruck entstanden war und nur wenige Theologen verschiedener Richtungen daran beteiligt wurden. Die Kritik an dieser Vorlage war sowohl in den Arbeitsgruppen als auch im Plenum sehr heftig, so daß sie zur Neubearbeitung zurückverwiesen werden mußte. Es ist zu hoffen, daß sich auch europäische Theologen an der Überarbeitung dieses wichtigen, aber kontroversen Textes intensiv beteiligen werden.

Ganz anders erging es dem Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung“. Dieser Bericht wurde durch einen Methodisten von Sri Lanka und einen französischen Dominikaner vortragen. Diese Vorlage läßt erkennen, daß es nach vielen schwierigen und konfliktreichen Diskussionen gelungen war, die sehr verschiedenartigen und kaum miteinander vergleichbaren Stellungnahmen der verschiedenen Gemeinden und Kirchen, die der Kommission vorlagen, auf eine tragfähige Grundlage zu stellen. Wie ein Bericht des deutschen Theologen Pannenbergs zeigt, wurde es in diesen Diskussionen den Theologen von den Laien nicht leicht gemacht, so daß sie eine Sprache finden mußten, die nicht nur den theologisch Geschulten verständlich ist. In diesem Dokument gelang es, die „große Hoffnung“ der Christen mit den „kleinen Hoffnungen“ unserer Welt in Bezug zu setzen und nicht die eine von den anderen verdrängen zu lassen. Der Zentralausschuß nahm mit großer Einmütigkeit diese Vorlage an und ehrte damit auch die erfolgreiche 18jährige Arbeit von Lukas Vischer, der Ende 1979 den Ökumenischen Rat verlassen wird.

3. Die Finanzen des ÖRK und ihre Auswirkungen

Die Finanzen des Ökumenischen Rates sind, obwohl ihm 295 Kirchen angehören, seit jeher prekär. Das erklärt sich daraus, daß die Mehrzahl der Kirchen kleine und arme Gemeinschaften in der Dritten Welt sind und die Kirchen in den sozialistischen Ländern keine Möglichkeiten haben, Geld zu transferieren, weil dem die Devisenbestimmungen entgegenstehen. So ist es erklärlich, daß die amerikanischen Kirchen und die EKD gemeinsam 75% des ÖRK-Haushalts bestreiten. Wenn Philipp Potter auch in seinem Rechenschaftsbericht sagte, daß sich diese Kirchen „unendlich großzügig verhalten (hätten), ohne durch ihre finanzielle Überlegenheit die Arbeit des Rates beeinflussen zu wollen“, bleibt das eine schwere Hypothek für beide, für Geber und Empfänger. Die gegenwärtigen Schwierigkeiten sind deshalb so dramatisch, weil auch die Währungen der Länder, in denen die US-Kirchen und die EKD beheimatet sind, gegenüber dem Schweizer Franken erhebliche Kursverluste erlitten haben. Man mußte die Ausgaben um 12% kürzen und weitere Ausgabensenkungen für die nächsten Jahre vorsehen. Die Ausgaben des ÖRK sollen von 29,5 Millionen Schweizer Franken (1979) auf 23,5 Millionen Franken (1981) gesenkt werden. Die Konsequenz ist, daß bis zur nächsten Vollversammlung (1983) eine große Zahl von

Mitarbeitern entlassen werden muß und markante Stellen nicht wieder besetzt werden können.

Hinzu kommt die neueingeführte 9-Jahres-Regel, die nur in Ausnahmefällen auf Antrag des Generalsekretärs eine Verlängerung der Beschäftigung eines Stabsmitgliedes über diese Zeit hinaus erlaubt. Die prominentesten Opfer dieser Regelung wurden auf der Sitzung des Zentralausschusses in Jamaika die aus Südafrika stammende Leiterin der Programmeneinheit III Brigalia Bam und der Leiter von Faith and Order Lukas Vischer. Obwohl die Regel einiges für sich hat, da die Mitgliedskirchen daran interessiert sind, ökumenisch erfahrene Mitarbeiter zu bekommen und der ÖRK Wert darauf legt, durch seine Stabsmitglieder engen Kontakt zur Basis zu behalten, leidet sie darunter, daß es keine präzisen Kriterien gibt. Es ist in das Belieben des Generalsekretärs gestellt, ob er eine Verlängerung beantragt oder nicht. Im Falle von Brigalia Bam, besonders aber von Lukas Vischer, war die Nichtverlängerung der Verträge sehr umstritten. Sie wurden jedoch schließlich durch Mehrheitsentscheidung des Zentralausschusses gebilligt. Es war offensichtlich, daß sowohl die Vertreter der orthodoxen Kirchen als auch die Delegierten der Dritten Welt an einem Wechsel interessiert waren. Die Gründe sind komplex und mögen zum Teil darauf zurückzuführen sein, daß man nach langer Vorherrschaft europäischer Theologie eine Veränderung wünschte. Diese Kurskorrektur wurde auch daran deutlich, daß neben Konrad Raiser nun ein orthodoxer stellvertretender Generalsekretär tritt, der bulgarische Theologe Professor Sabev.

Die Position eines dritten Stellvertreters des Generalsekretärs konnte noch nicht besetzt werden, da der Zentralausschuß den von Philip Potter präsentierten Kandidaten ablehnte und den Generalsekretär beauftragte, für diese Stelle eine Frau, vorzugsweise aus der Dritten Welt, vorzuschlagen. Es wäre auch merkwürdig, wenn ausgerechnet der ÖRK, der sich seit jeher als Vorkämpfer für die Beteiligung der Frauen an politischen und kirchlichen Entscheidungen betrachtete, keine Frau in sein Leitungsgremium wählen würde. Das ist durch das Ausscheiden von Brigalia Bam, die sich sehr aktiv um die internationale Frauenarbeit gekümmert hat, um so notwendiger geworden. Die Verunsicherung, die die Personalentscheidung von Philip Potter bei einem Teil der Delegierten, aber auch bei manchen Stabsmitgliedern hinterlassen hat, macht es dringend nötig, daß die Präsidenten des ÖRK und der Moderator darauf hinwirken, daß in Zukunft auf diesem Gebiet ein behutsamerer Kurs eingeschlagen wird, der das Vertrauen wiederherstellt.

4. Die *Menschenrechtsfrage*, die seit Nairobi auf den Sitzungen des Zentralausschusses eine wichtige Rolle spielte, wurde in Jamaika eher heruntergespielt. Das hatte seine Gründe, denn die Kommission, die in Genf 1977 eingerichtet wurde, um die Kirchen der vom Helsinki-Abkommen erfaßten Länder an einen Tisch zu bringen, konnte noch nicht zusammentreten. Es wurde vom Generalsekretär erklärt, daß es an Geld fehle, obwohl die EKD für diesen Zweck DM 40.000 zu Verfügung gestellt hatte. Der Zentralausschuß hat deutlich seine Kritik an diesem schleppenden Verfahren geäußert, und es wäre gut, wenn der Rat der EKD sich dafür einsetzen könnte, daß 1979 endlich diese Kommission einberufen wird und damit beginnen kann zu arbeiten. Immerhin beschloß der Zentralausschuß, daß alle Mitgliedskirchen bei ihren Regierungen darauf drängen sollen, die auf der letzten Zentralausschußsitzung befürwortete internationale Konvention gegen die Folter zu unterstüt-

zen. Hier könnte der ÖRK zusammen mit der katholischen Kirche versuchen, eine Bresche für die Menschlichkeit zu schlagen.

Auch ein anderes Thema fiel durch seine Vernachlässigung zumindest im Plenum auf: der Dialog mit den anderen Religionen. Keine Religion hat in den letzten Jahren eine solche innere und äußere Dynamik entwickelt wie der Islam. Der Ökumenische Rat hatte eher als der Vatikan und andere Kirchen begonnen, einen Dialog mit dem Islam zu eröffnen. Die inneren Schwierigkeiten des ÖRK sollten ihn nicht daran hindern, dies für den Weltfrieden wichtige Gespräch fortzusetzen. Auch das in Nairobi so spektakulär begonnene „Antimilitarismus-Programm“, das inzwischen eher zu einem Studienprojekt wurde, sollte seinen Platz wieder in den Plenardiskussionen des ÖRK finden, denn weder die Neue Weltwirtschaftsordnung noch der Weltfrieden lassen sich erreichen, ohne mit Leidenschaft für den Abbau der weltweiten Aufrüstung zu kämpfen — und wer könnte diesem internationalen Übel glaubwürdiger entgegenreten als die Kirche Christi, dessen Evangelium das Liebesgebot zur obersten Richtschnur des Handelns macht?

Blickt man auf die Zentralauschußsitzung in Jamaika zurück, so wird deutlich, daß es notwendig ist, nicht nur den Dialog mit den Kirchen der Dritten Welt und der Orthodoxie zu verstärken, sondern zwischen den Sitzungen der Leitungsgremien des ÖRK das Gespräch zwischen den europäischen Kirchen und mit den amerikanischen Kirchen aufzunehmen. Es besteht ein offensichtliches Defizit an theologischen und sozialetischen Überlegungen, die weder von den orthodoxen Kirchen noch von den Vertretern der Dritten Welt allein eingebracht werden können. Kluge Theologen wie der junge polnische Orthodoxe Jan Achiumuk fragen immer wieder nach den theologischen Gesprächspartnern aus den Kirchen des Westens. Und der Dresdener Bischof Dr. Hempel hat mehrmals mit Nachdruck auf die Notwendigkeit gründlicher theologischer und sozialetischer Arbeit hingewiesen. Es wäre gut, wenn unsere Kirchen und theologischen Fakultäten diese Anfragen ernst nehmen würden und begännen, ökumenischer zu denken.

Gerhard Grohs

Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen

TÄTIGKEITSBERICHT 1976-1978

Vorwort

1975 legte die Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) den zuständigen Stellen beider Seiten ihren Vierten Offiziellen Bericht vor (siehe Bericht aus Nairobi, 1976, 272 ff; Informationsdienst des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, Nr. 30). Der Bericht bot nicht nur eine Bewertung der Entwicklungen und gemeinsamen Tätigkeit der vorangegangenen Jahre, sondern enthielt ebenfalls Vorschläge für die künftige Arbeit. Inzwischen sind drei Jahre vergangen. Damit ist auch die Zeit gekommen zu überprüfen, inwieweit diese Vorschläge zur Durchführung gelangt sind, und sich zu überlegen, welche Richtung die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK in den kommenden Jahren nehmen sollten.

Der Vierte Bericht hatte angeregt, das Augenmerk auf drei Gebiete zu lenken:

(a) die Einheit der Kirche; (b) das gemeinsame Zeugnis der Kirchen und (c) die Zusammenarbeit für Gerechtigkeit, Entwicklung und Frieden. Natürlich bestehen auch auf anderen Gebieten Kontakte, und die Gemeinsame Arbeitsgruppe war beauftragt worden, sich weiterhin darum zu bemühen, neue Wege der Zusammenarbeit zu erschließen und zu ebnen. Deshalb hat sich die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwar im wesentlichen auf die drei Fragen konzentriert, die den Vorschlägen des Vierten Berichts zufolge als ihre Hauptanliegen gelten sollten, doch hat sie daneben auch regelmäßig die Zusammenarbeit zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK überprüft und untersucht, welche Möglichkeiten zu neuen gemeinsamen Schritten bestehen.

TEIL I

Die Tätigkeit der Arbeitsgruppe zwischen 1976 und 1978

1. Die Einheit der Kirche — Ziel und Weg

Es besteht ganz eindeutig die Notwendigkeit, daß wir zusammenarbeiten, um gemeinsam zu einem tieferen Verständnis der Einheit der Kirche zu gelangen. Die römisch-katholische Kirche und die Kirchen, die im ÖRK zusammengeschlossen sind, stimmen darin überein, daß sie allesamt berufen sind, auf das „Ziel der sichtbaren Einsicht in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet“ hinzuarbeiten; sie versuchen diesem Ziel näherzukommen, „damit die Welt glaube“. Aber was sind eigentlich die genaue Bedeutung und die Implikationen dieses gemeinsamen Engagements?

Es gibt, wie es im Vierten Offiziellen Bericht heißt, „eine wirkliche, wenn auch unvollständige Gemeinschaft, die auch weiterhin zwischen denen besteht, die an Christus glauben und die in seinem Namen getauft sind“. Diese Gemeinschaft muß nicht erst geschaffen, sondern vielmehr durch die gemeinsamen Bemühungen der

Kirchen wiederentdeckt werden. Es werden zahlreiche Anstrengungen unternommen, um ein größeres Maß an Einheit zu verwirklichen. Durch Dialoge und gemeinsame Erfahrung erhalten die Kirchen eine neue Perspektive von ihrem Ziel. Können wir auf der Grundlage dieser Einsichten, „die Einheit, die wir suchen“ eingehender beschreiben? Genau das ist die Frage, die sich der Gemeinsamen Arbeitsgruppe gestellt hat und immer noch stellt. Damit die Kirchen *zusammen* vorwärtsschreiten können, brauchen sie eine klare, *gemeinsame Vision des Ziels*.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe widmete ihre erste Tagung während der Berichtszeit (Utrecht, Oktober 1976) diesem Thema und beschloß, eine Studie mit dem Titel „Die Einheit der Kirche — Weg und Ziel“ zu initiieren.

(a) Zusammenstellung der Übereinstimmungen und Nichtübereinstimmungen

Die ökumenische Diskussion kehrt häufig zu Themen zurück, die zuvor bereits mehrfach erörtert worden sind. Einmal erreichte Übereinstimmungen werden wieder aus den Augen verloren. Aus diesem Grunde war die Gemeinsame Arbeitsgruppe der Ansicht, daß eine Studie über die Übereinstimmungen und Nichtübereinstimmungen, die bei ökumenischen Treffen und Gesprächen erzielt wurden, durchgeführt werden sollte. Besondere Aufmerksamkeit mußte dabei den gemeinsamen Perspektiven gewidmet werden, die auf Konferenzen und in Studien des ÖRK zutage traten und im wesentlichen den gemeinsamen Standpunkt der Kirchen, die im ÖRK zusammengeschlossen sind, wiedergeben (z.B. Bericht über Tradition und Traditionen, 1963; Bericht über das Wesen der Einheit, 1961, 1968 und 1975). Es ist zu hoffen, daß sich eine solche Zusammenstellung, sobald sie einmal in den Händen der Kirchen ist, als nützliches Werkzeug beider Seiten bei der Suche nach der sichtbaren Einheit erweist. Ein erster Entwurf wurde bereits erstellt und ist auch schon erörtert worden; auf der nächsten Tagung der Arbeitsgruppe soll er erneut zur Erörterung gelangen.

(b) Klärung der Hauptthemen

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hatte angeregt, daß sich die Studie auf ein oder zwei Hauptthemen beschränken sollte, statt sich in allzu vielen Einzelheiten zu verlieren. Nach weiteren Erörterungen beschloß man, das Thema „Einheit in einem Glauben“ zu wählen. Welche Übereinstimmung über den apostolischen Glauben braucht man, damit die Kirchen eins sind und ihr Zeugnis in Einheit ablegen? Auf der einen Seite ist die gegenseitige Anerkennung der Kirchen untereinander nur auf der Grundlage des einen apostolischen Glaubens möglich. Auf der anderen Seite aber schließt auch die Einheit im Glauben die Unterschiedlichkeit des dogmatischen Ausdrucks nicht aus. In welchem Verhältnis stehen diese beiden Feststellungen zueinander? Eine Konsultation (Venedig, 12.-17. Juni 1978) befasste sich mit dieser Frage, und ein Bericht darüber wird der Gemeinsamen Arbeitsgruppe auf ihrer nächsten Tagung vorgelegt.

(c) Der Weg zum Ziel

Bei der Festlegung des Planes für diese Studie legte die Gemeinsame Arbeitsgruppe besonderen Nachdruck auf die Feststellung, daß vor allem auch Schritte aufge-

zeigt werden sollten, die geeignet wären, die bereits unter den Kirchen bestehende Gemeinschaft zu erweitern und zu vertiefen. In diesem Zusammenhang können wir über folgende Entwicklungen berichten:

(i) Gebet für die Einheit und gegenseitige Fürbitte

Die Zahl der Gemeinden und Kirchen, die die Gebetswoche für die Einheit der Christen einhalten, ist immer noch im Wachsen begriffen. In den letzten Jahren ist häufig die Frage aufgeworfen worden, ob das Gebet für die Einheit nicht zum Bestandteil des regulären Gottesdienstes im Laufe des Jahres werden könnte. Insbesondere wurde die Notwendigkeit unterstrichen, daß die Kirchen „eine auf gegenseitiger Kenntnis beruhende Fürbitte“ füreinander einlegen. Um solche regelmäßige Fürbitte zu erleichtern, hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beschlossen, für alle Kirchen einen ökumenischen Fürbittkalender (For all God's People, Genf 1978)¹ zu erstellen und zum Gebrauch zu empfehlen. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat dieses Projekt zweimal eingehend erörtert und sehr begrüßt.

(ii) Gegenseitige Anerkennung der Taufe. Kirchen in vielen Ländern haben ausdrückliche Übereinstimmung über die gegenseitige Anerkennung der Taufe formuliert. Eine von Prof. Nils Ehrenström zusammengestellte Übersicht wurde der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zur Kenntnis gebracht und später von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung veröffentlicht (Faith and Order Paper No. 90). Die Übersicht zeigt, daß die gegenseitige Anerkennung der Taufe zu einer bedeutenden Etappe auf dem Weg zur Einheit werden kann.

(iii) Römisch-katholische Mitarbeit in ökumenischen Strukturen

1975 veröffentlichte das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen ein Dokument mit dem Titel „Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene“, in dem Richtlinien für die römisch-katholische Mitarbeit in Räten und vergleichbaren ökumenischen Strukturen auf verschiedenen Ebenen festgelegt wurden. Zur Zeit ist die römisch-katholische Kirche Vollmitglied von etwa 20 regionalen oder nationalen Räten der Kirchen. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe war der Ansicht, daß im Rahmen der Studie „Die Einheit der Kirche — Weg und Ziel“ eine Bewertung der bestehenden Zusammenarbeit in den Räten vorgenommen werden sollte.

(d) Komplementäre Bemühungen

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe war bemüht, jede Wiederholung von Anstrengungen zu vermeiden, die bereits von der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung — der römisch-katholische Theologen als gleichberechtigte Mitglieder angehören — oder auch auf dem Wege bilateraler Gespräche zwischen den einzelnen Konfessionsgemeinschaften unternommen werden. Die Studie wird eher als eine zusätzliche Unterstützung all dieser Bemühungen angesehen.

(i) Auf dem Weg zu einem Konsens über Taufe, Eucharistie und Amt

Seit mehreren Jahren ist die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit der Ausarbeitung übereinstimmender Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt beschäftigt. Nach der Vollversammlung in Nairobi wurde den Kirchen eine erste Fassung unterbreitet, worauf zahlreiche Antworten eingingen. Zur Zeit wird eine

¹ Deutsche Ausgabe: Für Gottes Volk auf Erden, Frankfurt 1979.

Neufassung erarbeitet. Das Sekretariat für die Einheit der Christen traf die nötigen Vorkehrungen für eine römisch-katholische Stellungnahme zu dem ersten Entwurf und hat jetzt weitere Stellungnahmen angefordert.

(ii) Das Thema der Studie wird auch in zahlreichen *bilateralen Gesprächen* zwischen Kirchen behandelt, und deshalb muß die Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe selbstverständlich in enger Anlehnung an diese bilateralen Gespräche durchgeführt werden. Vor kurzem hat die Konferenz der Sekretäre der weltweiten Konfessionsfamilien beschlossen, ein Forum für bilaterale Gespräche einzusetzen; dieses soll dem Informationsaustausch zwischen den verschiedenen Konfessionsfamilien dienen, die an Gesprächen über dogmatische Fragen beteiligt sind. Die erste Tagung des Forums war dem Thema „Konzepte der Einheit“ (April 1978) gewidmet, die zweite wird sich mit erklärten Übereinstimmungen befassen, die in bilateralen Gesprächen erzielt worden sind, und die dritte wird Probleme der Aufnahme solcher Erklärungen in den Kirchen aufgreifen. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe begrüßt diese Gelegenheit des Meinungsaustausches zwischen den verschiedenen Partnern bilateraler Gespräche aufs wärmste, da sie hierin ein Mittel zur Vertiefung des gemeinsamen Verständnisses von der Einheit der Kirche sieht.

2. *Gemeinsames Zeugnis*

Es liegt auf der Hand, daß dieser zweite Themenkreis eng mit dem ersten verknüpft ist. Um ein gemeinsames Zeugnis ablegen zu können, müssen die Kirchen eins sein. Aber das gemeinsame Zeugnis braucht keineswegs solange hinausgeschoben zu werden, bis das Ziel erreicht worden ist. Die Kirchen werden in dem Maße in die Einheit hineinwachsen, wie sie miteinander Zeugnis ablegen. Kirchen auf dem „Weg“ zur Einheit werden deshalb versuchen, soweit es ihre gemeinsame Grundlage des Glaubens erlaubt, gemeinsam Zeugnis vom Evangelium abzulegen.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe widmete ihre zweite Tagung (Dezember 1977) dem Thema des „gemeinsamen Zeugnisses“. Es wurde beschlossen, eine Langzeitstudie auf diesem Gebiet einzuleiten. Eine kleine Gruppe wurde ernannt, um diesen Prozeß zu initiieren. Eine erste Konsultation fand im November 1978 statt.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat sich schon früher mit dieser Frage beschäftigt. 1970 veröffentlichte sie einen „Bericht über gemeinsames Zeugnis und Proselytismus“². Natürlich mußte die neue Studie auf dieser früheren Arbeit aufbauen. Doch es wurde bald klar, daß sich der Kontext inzwischen gewandelt hat. Während man sich bei den früheren Erörterungen hauptsächlich auf die Bedingungen für ein mögliches gemeinsames Zeugnis konzentriert hatte, ist man bei der neuen Studie eher um eine Bewertung und Förderung des gemeinsamen Zeugnisses bemüht, in dem sich die Kirchen bereits engagiert haben. Heutzutage erstreckt sich das gemeinsame Zeugnis der Kirchen auf zahlreiche Gebiete. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe beschloß daher eine Reihe von Übersichten oder Beispielen anzufordern, die eine sorgfältige Analyse der verschiedenen Formen des gemeinsamen Zeugnisses liefern können. Demzufolge soll ein besonderes Augenmerk auf folgende Gebiete gerichtet werden:

² Vgl. ÖR 20 (1971) 176.

- 1) Religionsunterricht und gemeinsame Lehrpläne
- 2) gemeinsame religiöse Feiern, Spiritualität, die charismatische Bewegung
- 3) Religionsfreiheit, Menschenrechte und Kampf gegen Ungerechtigkeit, soziale Aktion
- 4) Bibelarbeit, einschließlich gemeinsamer Übersetzung und gemeinsamen Vertriebs, gemeinsamen Bibelstudiums
- 5) gegenseitige Unterstützung bei der theologischen Ausbildung, gemeinsame Studien und Gutachten
- 6) unmittelbare Verkündigung des Evangeliums (sollte auch die Benutzung der Massenmedien miteinschließen)

Diese Unterlagen sollen einem zweifachen Zweck dienen: die Beispiele erfolgreicher Zusammenarbeit in gewissen Teilen der Welt dazu ermutigen, selber auch Anstrengungen im Hinblick auf ein gemeinsames Zeugnis zu unternehmen. Weitaus wichtiger aber noch ist, daß diese Arbeiten als Ausgangspunkt für neue gemeinsame Reflexion über das Thema dienen können, deren Ergebnisse der Gemeinsamen Arbeitsgruppe 1980 unterbreitet werden sollen.

3. Gerechtigkeit, Entwicklung und Frieden

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelte sich die Zusammenarbeit auf dem Gebiet der sozialen Aktion sehr rasch. Der Heilige Stuhl setzte die Päpstliche Kommission *Justitia et Pax* ein, und nach der ÖRK-Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 unternahmen die römisch-katholische Kirche und der ÖRK gemeinschaftliche Anstrengungen zur Einrichtung eines gemeinsamen Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX). Im Laufe eines Jahrzehnts hat SODEPAX einen bedeutsamen Beitrag zum gemeinsamen Zeugnis der Kirchen geleistet. In vielen Ländern ist die Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Entwicklung, der Menschenrechte und der Nothilfe fest verankert. Die Kirchen informieren einander über aussichtsreiche gemeinsame Perspektiven für ihre Rolle in der Gesellschaft. Päpstliche Enzykliken wie *Populorum Progressio* haben in bedeutendem Maße mit dazu beigetragen, daß die Kirchen zu gemeinsamen Anschauungen über Gerechtigkeit, Entwicklung, Menschenrechte usw. gelangten.

Gleichzeitig muß man feststellen, daß das Engagement der Kirchen für Gerechtigkeit und Frieden in der Gesellschaft zu neuen Divergenzen geführt hat, die manchmal quer durch die historischen Trennungslinien der Kirchen verlaufen. Angesichts der Herausforderung unserer Zeit und der Implikation, die aus der sozialen Aktion der Kirchen erwachsen, sind neue Fragestellungen aufgetaucht, über die man nicht leicht zur Übereinstimmung gelangen konnte. Innerhalb der einzelnen Kirchen wie auch zwischen denselben haben sich unterschiedliche Meinungen zu Fragen der Sozialethik manchmal als Hindernis für ein gemeinsames Handeln erwiesen. Unterschiedliche Haltungen hinsichtlich der Rolle, die Ideologien spielen, unterschiedliche Stellungnahmen zu Methoden des sozialen und politischen Wandels, unterschiedliche Auffassungen im Hinblick auf Fragen der Sexualethik wären hier als Beispiele zu nennen.

Es ist daher eindeutig erforderlich, daß man der Grundlage und den Methoden des gemeinsamen Zeugnisses durch soziale Aktion die größte Aufmerksamkeit

schenkt. SODEPAX hat in dieser Richtung insofern einen Anfang gemacht, als der Ausschuß eine Konsultation über die Soziallehre der römisch-katholischen Kirche und das Sozialdenken des ÖRK (Juli 1977) einberief. Das Thema soll auf einer der nächsten Tagungen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe und auf künftigen Konsultationen noch eingehender erörtert werden.

SODEPAX hat weiterhin ökumenische Initiativen auf lokaler und nationaler Ebene auf dem Gebiet von Entwicklung, Gerechtigkeit und Frieden stimuliert und unterstützt. Während dieser Periode konzentrierten sich alle diese Bemühungen auf ein gemeinsames Thema: „Auf der Suche nach einer neuen Gesellschaft“. Durch regelmäßige Veröffentlichungen in CHURCH ALERT sind in weiten Kreisen Diskussionen zu diesem Thema gefördert worden.

In den letzten drei Jahren hat SODEPAX regelmäßig den zuständigen Stellen beider Seiten wie auch der Gemeinsamen Arbeitsgruppe Tätigkeitsberichte unterbreitet.

Auf beiden Seiten ist der Beschluß gefaßt worden, das Mandat von SODEPAX für eine weitere dreijährige Periode bis zum 31. Dezember 1981 zu überprüfen.

4. Ständige Zusammenarbeit

Im Laufe der Jahre hat die römisch-katholische Kirche angefangen, an vielen Programmen des ÖRK mitzuarbeiten. Obwohl sie von Programm zu Programm variiert, ist die römisch-katholische Beteiligung ein wichtiges Element im Leben des ÖRK geworden.

a) Strukturmäßig geregelte Zusammenarbeit

(i) Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Seit 1968 gehören 12 römisch-katholische Theologen als Vollmitglieder der Kommission an. Außerdem besteht eine regelmäßige römisch-katholische Beteiligung an allen Konsultationen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Die von der Kommission auf ihrer Tagung in Bangalore vorgeschlagenen Pläne liefern die Grundlage für eine Vertiefung der Zusammenarbeit. Insbesondere beteiligen sich römisch-katholische Theologen aktiv an der Arbeit, die darauf abzielt, einen Konsens über Glauben und Sakramente zu erarbeiten.

(ii) Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME)

Vier römisch-katholische Berater nehmen an den Tagungen der Kommission teil, und vier Missionsorden haben Beziehungen auf Beraterebene mit der Konferenz für Weltmission und Evangelisation aufgenommen. Augenblicklich liegt das Hauptaugenmerk auf der Vorbereitung der Weltmissionskonferenz 1980 in Melbourne. Das römisch-katholische Sekretariat für die Einheit der Christen bemüht sich, die römisch-katholische Kirche sowohl auf internationaler als auch lokaler Ebene in Australien über die Konferenz zu informieren. Ihr Thema „Dein Reich komme“ soll weiten Kreisen als Diskussionsthema vorgeschlagen werden. Es steht zu hoffen, daß diese Bemühungen dazu beitragen, den römisch-katholischen Beitrag zur Konferenz selbst zu verstärken, und daß sie die Grundlage für eine Beteiligung an der Nacharbeit bilden.

(iii) SODEPAX (siehe oben)

(iv) Christliche Gesundheitskommission

Vier römisch-katholische Beobachter-Berater nehmen an den Tagungen der Kommission teil, und im Einvernehmen zwischen dem Päpstlichen Rat COR UNUM und der Christlichen Gesundheitskommission wurde eine römisch-katholische Beraterin in das Genfer Sekretariat der Christlichen Gesundheitskommission berufen. Die Kosten für diese Mitarbeiterin trägt der Päpstliche Rat COR UNUM. Die Christliche Gesundheitskommission bereitet eine Studie über die Bedeutung der Gesundheit, das heilende Amt und die christliche Gesundheitsarbeit vor: Schritte im Hinblick auf eine Zusammenarbeit auf diesem Gebiet werden gegenwärtig erörtert. In zahlreichen Ländern entwickelt sich sowohl auf nationaler als auch lokaler Ebene eine enge Zusammenarbeit.

(v) Ökumenische Hochschule Bossey

Ein Mitglied des Kuratoriums der Ökumenischen Hochschule gehört der römisch-katholischen Kirche an, und in fast allen Kursen und Konsultationen, die dort abgehalten werden, sind auch römisch-katholische Teilnehmer vertreten. Eine gewisse Anzahl von Stipendien wurde von römisch-katholischer Seite zur Verfügung gestellt.

Die katholische Fakultät der Universität Fribourg hat Beziehungen in Form einer Partnerschaft mit der Ökumenischen Hochschule aufgenommen, die eine Beteiligung an der Programmtätigkeit auf Mitarbeiterebene vorsieht. Ein Seminar für Pastoren und Priester aus der welschen Schweiz war gemeinsam im April 1978 organisiert worden.

b) Gelegentliche Zusammenarbeit

(i) Zur Zeit werden Pläne für eine römisch-katholische Beteiligung an der Weltkonferenz zum Thema „Der Beitrag von Glaube, Wissenschaft und Technik zum Kampf um eine gerechte, partizipatorische und verantwortbare Gesellschaft“ ausgearbeitet, die von der ÖRK-Untereinheit Kirche und Gesellschaft veranstaltet wird und im Juli 1979 in den USA stattfinden soll. Römisch-katholische Vertreter werden an den vorbereitenden Konsultationen wie auch an der nordamerikanischen Beratergruppe beteiligt sein, die für die lokale Organisation verantwortlich zeichnet. Man hofft, daß die römisch-katholische Beteiligung an der Konferenz neue Gebiete für eine gemeinsame Reflexion und Aktion zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK eröffnet.

(ii) Es bestehen regelmäßige Kontakte auf Mitarbeiterebene, Informationsaustausch und gelegentliche Beteiligung an Konsultationen zwischen ÖRK-Untereinheiten und entsprechenden Stellen auf römisch-katholischer Seite; so z. B. zwischen der ÖRK-Untereinheit Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien (DFI) und dem Sekretariat für die Nichtgläubenden, der Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst und Justitia et Pax, der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst und COR UNUM, der Programmeinheit III und dem Laienrat.

c) Ins Auge gefaßte Zusammenarbeit

(i) Die römisch-katholische Kirche hat ihr Interesse bekundet, mehr über die Arbeit der neuen ÖRK-Untereinheit Theologische Ausbildung und die von ihr initi-

ierten Programme zu erfahren. Drei Beobachter wohnten der Tagung der Kommission im Juli 1978 bei, und ähnliche Kontakte sind für die Zukunft geplant.

(ii) Gemeinsame Berührungspunkte sind offensichtlich auch zwischen der ÖRK-Untereinheit Bildung und den entsprechenden Gremien auf römisch-katholischer Seite vorhanden, z. B. da, wo es um kirchlich geförderte Schulen oder gemeinsame Lehrpläne für den Religionsunterricht geht.

(iii) Zur Zeit werden die Möglichkeiten gemeinsamer Aktivitäten bei der Vorbereitung des von den Vereinten Nationen proklamierten Internationalen Jahres der Behinderten (1981) erwogen.

TEIL II

Hoffnungen und offene Fragen

Dieser Bericht über die gemeinsame Tätigkeit seit 1975 bietet Gelegenheit, abschließend auf einige Aspekte der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK hinzuweisen, denen in den kommenden Jahren besondere Aufmerksamkeit zu widmen sein dürfte.

1. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind das gegenseitige Verständnis und die Zusammenarbeit zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Mitgliedskirchen des ÖRK ständig gewachsen. Der Dialog hat zur unerwarteten Entdeckung konvergierender Standpunkte und gemeinsamer Perspektiven geführt. Bilaterale Gespräche haben die Formulierung von bedeutsamen Übereinkommen in Fragen der Lehre ermöglicht. Auf vielen Gebieten hat die gemeinsame Sorge um die Gesellschaft die Zusammenarbeit zur Selbstverständlichkeit werden lassen. Jetzt stellt sich die Frage, wie die nächste Etappe dieser Beziehungen vorbereitet werden kann. Die Ergebnisse des Dialogs müssen den Kirchen mitgeteilt und von diesen zum Bestandteil ihres Lebens gemacht werden. Die Erfahrung der Zusammenarbeit muß zur Verwirklichung des letzten Ziels führen: gemeinschaftliches Leben, gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Gottesdienst. Welche Mittel aber sind geeignet, dieses Ziel zu erreichen?

2. Die Zusammenarbeit zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK erstreckt sich über eine Vielfalt von Themen und Anliegen, wobei jedoch offensichtlich ist, daß diese in gewisser Hinsicht begrenzt bleiben, Insgesamt liegt der Nachdruck dieser Zusammenarbeit eher auf Studienprojekten als auf Aktionsprogrammen, und auf manchen Gebieten hat sich die Zusammenarbeit nur sehr zögernd oder überhaupt nicht entfaltet. So lohnt sich beispielsweise der Hinweis, daß es der Gemeinsamen Arbeitsgruppe nicht gelungen ist, Wege aufzuzeigen, die es erlauben würden, zusammen auf politische Fragestellungen zu antworten. Selbstverständlich muß man bedenken, daß die römisch-katholische Kirche eine Kirche, der Ökumenische Rat aber eine Gemeinschaft von Kirchen ist, wenn man den in der Zusammenarbeit erzielten Fortschritt bewerten will; ebenso müssen die unterschiedlichen Strukturen auf beiden Seiten berücksichtigt werden. Dennoch wird sich die Gemeinsame Arbeitsgruppe in Zukunft besonders jenen Gebieten, auf denen sich keine Zusammenarbeit herausgebildet hat, zuwenden und analysieren müssen, welche Gründe den Erfolg gemeinsamer Anstrengungen vereitelt haben. Es ist offenkundig, daß die wachsende Zusammenarbeit zwischen der römisch-katholischen

Kirche und dem ÖRK von größter Bedeutung für das Engagement aller Kirchen in der ökumenischen Bewegung ist.

3. Der Hauptanstoß für die Suche nach der Einheit und dem gemeinsamen Zeugnis kommt von Christen, die den Herausforderungen unserer Zeit in akuter Weise ausgesetzt sind. Insbesondere dort, wo sich Christen auf lokaler Ebene der Aufgabe gegenübergestellt sehen, neue Wege bei der Verkündigung des Evangeliums zu beschreiten, wird die dringende Notwendigkeit der Einheit besonders stark empfunden. Für viele ist die Gemeinschaft über bestehende Trennungen hinweg nicht länger eine bloße Hoffnung, sondern bereits Wirklichkeit geworden. Das hat seine Bedeutung für das, was die Gemeinsame Arbeitsgruppe zu erreichen anstrebt. Sowohl die Studie über die Einheit als auch die Studie über das gemeinsame Zeugnis haben mit der Berufung der Christen an jedem Ort zu tun. Aber es muß auch hier gesagt werden, daß noch keine ausreichende Kommunikation mit den Kirchen auf nationaler und lokaler Ebene besteht und daß die Gemeinsame Arbeitsgruppe noch nicht in dem Maße von den Erfahrungen der Kirchen hat profitieren und mit ihnen gemeinsam reflektieren können, wie dies eigentlich zu erwarten gewesen wäre. Wenn man zu einer nächsten Etappe in den Beziehungen gelangen will, dann wird man sich ernstlich die Frage stellen müssen, wie der Abstand zwischen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe und dem Kirchenvolk verringert werden kann.

4. Der Übergang von Dialog und Zusammenarbeit zur Einheit kann nur schrittweise vollzogen werden. Deshalb braucht man Etappen auf dem Wege zur Einheit. Einheit kann nicht allein auf der Grundlage theologischer und ekklesiologischer Konstruktionen erreicht werden. Die Kirchen müssen miteinander vertraut werden und anfangen, ihr alltägliches Leben miteinander zu teilen. Sie brauchen daher effiziente ökumenische Strukturen, die sie befähigen, die unter ihnen bestehende Teilgemeinschaft voll zum Ausdruck zu bringen. In manchen Ländern haben die römisch-katholischen Bischofskonferenzen oder Diözesen beschlossen, Mitglied von Kirchenräten oder Kirchenvereinigungen zu werden. 1975 gab das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen eine Erklärung zum römisch-katholischen Engagement in der ökumenischen Zusammenarbeit unter besonderer Berücksichtigung der Mitarbeit in Kirchenräten heraus. Der ÖRK hat begonnen, sein Verhältnis zu den Kirchenräten zu überdenken. Was läßt sich aus den Erfahrungen der letzten Jahre lernen? Welche nächsten Etappen können wir vorschlagen?

„Entwicklung — Gerechtigkeit — Frieden“

Beobachtungen zum gleichnamigen Kongreß
in Bad Godesberg vom 24.-27. Januar 1979

Der entwicklungspolitische Kongreß „Entwicklung — Gerechtigkeit — Frieden“, der von den großen Laienorganisationen der beiden Kirchen, dem Deutschen Evangelischen Kirchentag und dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken sowie den Zusammenschlüssen der kirchlichen Entwicklungsdienste auf evangelischer und katholischer Seite, der Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Entwicklungsdienst und dem katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden vom 24. bis 27. Januar 1979 in Bad Godesberg veranstaltet wurde, verdient in mehrfacher Hinsicht Beachtung.

1. Allein die Tatsache, daß ein solcher kirchlicher Kongreß mit einer so hochrangigen personellen Besetzung stattgefunden hat, ist in sich schon ein wichtiges Ereignis. Sie reichte vom Bundespräsidenten, den beiden höchsten Repräsentanten der evangelischen und der katholischen Christenheit in der Bundesrepublik Deutschland über die Spitzenvertreter der im Bundestag vertretenen Parteien und der wichtigen gesellschaftlichen Verbände (DGB, Bauernverband, Deutscher Industrie- und Handelstag) bis hin zu den vielen entwicklungspolitischen Fachleuten aus Kirche und Gesellschaft. Über 800 Personen waren anwesend. Vor nicht allzu langer Zeit wäre das kaum vorstellbar gewesen.

Der Kongreß selbst ist als ein öffentlicher Zwischenschritt eines auf mehrere Jahre angelegten Dialogprogramms „Entwicklung als internationale soziale Frage“ zu verstehen, das die kirchlichen Entwicklungsorganisationen vor etwa zwei Jahren begonnen haben. Das bedeutet, daß eine Fortsetzung der Gespräche zwischen der Kirche und den politischen Parteien und gesellschaftlichen Kräften vorgesehen ist. Die auf dem Kongreß öffentlich gegebenen Zusagen oder Angebote haben daher keinen bloß deklamatorischen Wert, sondern sind in bewußter Kenntnis der nachfolgenden Gespräche gemacht worden, in denen die konkreten Schritte vorbereitet werden sollen. Ende 1979 wird Bilanz gezogen. Für alle Beteiligten ist das ein heilsamer Druck.

Karl Osner hat dieses Dialogprogramm als ein erstes gemeinsames Entwicklungsprojekt der Kirchen in der Bundesrepublik genannt. Das ist es in der Tat. Entwicklungsprojekte sind eben nicht nur Aktivitäten in den Ländern der sogenannten Dritten Welt, bei denen wir als Angehörige einer reichen Industrienation finanziell und personell helfen. Vielmehr ist entwicklungspolitische Aufklärungsarbeit bei uns eine gleichrangige Entwicklungsaufgabe. So könnte dieses Dialogprogramm und der Kongreß dazu beitragen, daß im Bewußtsein der Bevölkerung der Schritt von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik vollzogen werden kann.

In diesem Zusammenhang ist wichtig darauf hinzuweisen, daß führende kirchliche Vertreter aus Entwicklungsländern an diesem Kongreß teilnahmen und zu Wort gekommen sind. Daß Entwicklungsprojekte in Übersee nur im engsten Zusammenwirken mit den Partnern dort betrieben werden können, wenn sie Erfolg haben sollen, ist jedermann einsichtig. Daß dieses auch umgekehrt gilt, wenn Entwicklungsprojekte bei uns durchgeführt werden sollen, müssen wir wohl alle noch

lernen. Der Kongreß ist da ein erster Schritt gewesen, der vielleicht etwas zaghaft ausgefallen ist.

Auf dem Kongreß ist mehrmals davon die Rede gewesen, daß die Kirchen mit ihrem Dialogprogramm so etwas wie einen entwicklungspolitischen Grundkonsens in unserer Gesellschaft anstreben. Diese Absicht darf nicht mit einem die Interessengegensätze nivellierenden Harmoniestreben verwechselt werden. Das Programm will gerade bei den legitimen Interessen der an diesem Dialog beteiligten Gruppen ansetzen. Der Streit um die besten Methoden und Strategien der Entwicklungspolitik wird dabei als ein notwendiges und erkenntniserhellendes Mittel angesehen. Insofern ist der Dialog antiharmonistisch. Da dieses Programm handlungsorientiert, d.h. auf konkrete Schritte angelegt ist, wird man aber mit Nachdruck darauf drängen müssen, daß man von einem Schlagabtausch positioneller Argumente wekommt und sich um eine differenzierte Analyse der Situation in Übersee und bei uns bemüht, um von da aus Ansätze für einen konstruktiven Interessenausgleich zu finden.

Ein Grundkonsens ist aber auch nicht so etwas wie eine konfliktfreie Zone der stillschweigenden entwicklungspolitischen Übereinkunft der Kundigen und Macher. Jeder der an diesem Dialog beteiligten Partner muß intern und öffentlich das vertreten, was die Mitglieder seiner Gruppe mitzutragen bereit sind. Man könnte den Grundkonsens mit dem Bild einer Demarkationslinie vergleichen, hinter die man nicht mehr zurückgehen kann. Wo sie zu ziehen ist, ist Sache aller Beteiligten. Dabei darf es nicht zu einem prinzipiellen Dissens zwischen Ethik und Interesse kommen. Aber bei allen Beteiligten muß anerkannt sein, daß die Vertretung der eigenen Interessen nur in konstruktiver Auseinandersetzung mit den Interessen der anderen Anspruch auf Seriosität besitzt.

Die Suche nach einem solchen Grundkonsens impliziert auch den Verzicht auf eine wechselseitig betriebene Form der Verdächtigung der Motive der jeweils anderen Seite. Nur die Prüfung der Argumente, und seien sie noch so kontrovers, führt weiter, nicht aber eine Motivanalyse.

Für den Kongreß waren die ökumenischen Gottesdienste und Andachten nicht ein frommes Dekor, sondern integraler Bestandteil des gesamten Programms. Die offene und entspannte Atmosphäre, in der man sich bewegte und diskutierte, war sicherlich nicht zuletzt Folge dieser gemeinsamen geistlichen Erfahrungen.

2. Das inhaltliche Ergebnis dieses Kongresses, der sich in Grundsatzfragen und Diskussionen in sieben verschiedenen Arbeitsgruppen, in der die ganze Bandbreite der entwicklungspolitischen Debatte angesprochen wurde, wird sich erst am Schluß des Gesprächsprozesses am Ende dieses Jahres präzise beschreiben lassen. Im Augenblick sind nur folgende Teilergebnisse festzuhalten:

Alle Beteiligten haben öffentlich erklärt, daß ohne *Opfer* eine wirksame Entwicklungspolitik nicht betrieben werden kann. Wenn Vertreter des Bauernverbandes, der Wirtschaft, der Gewerkschaften und der Parteien sich uneingeschränkt für die weitere Öffnung unseres Marktes für Produkte aus den Entwicklungsländern eingesetzt haben und auch nicht verschweigen, welche Risiken das für Arbeitsplätze und bestimmte Bereiche in Industrie und Landwirtschaft enthält, so ist das m.E. eine beachtliche Aussage.

Das wird auch nicht dadurch geschmälert, daß angesichts der bisherigen realen Leistungen auf dem Gebiet der öffentlichen Entwicklungshilfe und strukturellen Anpassungsmaßnahmen der Begriff des Opfers problematisch wurde. So hat niemand der Aufforderung des Bundesgeschäftsführers der SPD, Egon Bahr, widersprochen, der einen verbindlichen Stufenplan zur Erreichung des 0,7% Zieles an öffentlicher Entwicklungshilfe vorschlug, gemessen am Bruttosozialprodukt unseres Landes, zu dem sich die Bundesrepublik bekannt hat. Es ist zu hoffen, daß in den multilateralen Gesprächen in Fortsetzung dieses Kongresses ein solcher Stufenplan konkrete Gestalt annimmt. Der jetzige Stand von 0,27% (BSP) an öffentlicher Entwicklungshilfe ist beschämend für unser Land.

Für die Diskussion um die Vor- und Nachteile der von der Mehrheit der Entwicklungsländer geforderten „Neuen internationalen Wirtschaftsordnung“ dürfte dieser Kongreß auch einige wichtige Akzente liefern. Zwar ist nach wie vor umstritten, ob nicht eine solche Ordnung zu einem weltweiten Dirigismus führt und zu den bestehenden Problemen noch neue bringt. Aber es wurde auch erkennbar, daß eine bloße Defensive der marktwirtschaftlichen Ordnung nicht ausreicht, sondern konkrete konstruktive Alternativen entwickelt werden müssen, damit das dramatische Gefälle zwischen Industrie- und Entwicklungsländern nicht zu einem weltwirtschaftlichen Kollaps führt.

Es ist von allen auf dem Kongreß zu Wort gekommenen Gruppen, Verbänden und Parteien darauf hingewiesen worden, daß unbeschadet der eigenen ordnungspolitischen Vorstellungen die Entwicklungsländer selber darüber entscheiden müssen, welche Entwicklung und soziale Ordnung sie wollen. Zugleich ist betont worden, daß eine Beteiligung der breiten Schichten der Bevölkerung am Entwicklungsprozeß, gerade auch der Selbsthilfebewegungen, u.a. vorrangiges Ziel entwicklungspolitischer Maßnahmen sein muß. Nimmt man dies zusammen mit der Anerkennung der Notwendigkeit, daß die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Massen höchste Priorität besitzt, so ergibt sich eine tragfähige Grundlage für einen Dialog über die wirksamsten Methoden einer an diesen Zielen orientierten Entwicklungspolitik. Freilich ist das im Vergleich zu der Entwicklungsstrategie des Ökumenischen Rates der Kirchen, die bewußt auf die Armen als Subjekt der Entwicklung abzielt und die Armen selbst in ihrem Kampf gegen Ungerechtigkeit und Ausbeutung stützen will, nur ein erster Schritt. Aber er zielt in die gleiche Richtung.

Wie nicht anders zu erwarten, spielte die Gewaltproblematik, d.h. die Frage der Unterstützung von Befreiungsbewegungen, auch auf diesem Kongreß eine erhebliche Rolle. Obwohl diese Frage im entwicklungspolitischen Umfeld eher ein Randproblem darstellt, ist sie in unserer innenpolitischen Situation von besonderem Interesse. Hier standen die gegensätzlichen Meinungen, wenigstens was die öffentlichen Aussagen angeht, noch ziemlich schroff einander gegenüber. Während die Vertreter der SPD für ein kollektives Widerstandsrecht eintraten und von daher auch eine politische und finanzielle Unterstützung solcher Gruppen forderten, die anders als durch Gewaltanwendung keine Änderung der bestehenden diskriminierenden Verhältnisse zu erreichen sich erhoffen, wurde dies von anderen Gruppen kategorisch unter Hinweis auf den prinzipiellen Gewaltverzicht zur Erreichung politischer Ziele, zu dem sich die Bundesrepublik bekannt hat, abgelehnt. Es ist zu hoffen, daß es in den nachfolgenden Gesprächen gelingen wird, einmal den wirklichen

Stellenwert dieser Frage in Zusammenhang mit der Entwicklungsproblematik zu erkennen und zugleich Gesichtspunkte für eine differenzierte Betrachtung und Behandlung zu entwickeln. Viel wäre schon gewonnen, wenn die gegensätzlichen Positionen nicht gleich innenpolitisch so verrechnet würden, daß die einen in die Nähe des Terrorismus gerückt werden und die anderen als Reaktionäre, die nur den Status quo zu verteidigen betrachten, bezeichnet werden.

Zieht man die Summe aus diesem Kongreß, so kann man feststellen: Den Kirchen ist es gelungen, die Repräsentanten der Parteien und Verbände unserer Gesellschaft in den entwicklungspolitischen Dialog miteinzubeziehen. Ein erster Schritt aus dem kleinen Zirkel der Interessenten und Engagierten ist damit getan. Die kommenden Gespräche müssen nun zeigen, ob es eine wirkliche Öffnung in die Gesellschaft gewesen ist, die den entwicklungspolitischen Handlungsspielraum entscheidend vergrößert.

Günter Linnenbrink

Lateinamerikanischer Rat der Kirchen im Aufbau*

Die Bedeutung der Versammlung lateinamerikanischer Kirchen in
Oaxtepec/Mexico
vom 19. bis 26. September 1978

Ein katholischer Beobachter aus Mexico bedauerte in einem Artikel, daß die Kirchenversammlung von Oaxtepec so sehr im Schatten der Bischofskonferenz von Puebla stehe. Sie verdiene größere Aufmerksamkeit, auch wenn Lateinamerika katholisch geprägt sei und die Protestanten eine zwar dynamische, aber doch noch immer leicht übersehbare Minderheit bildeten. Der Beobachter meint, das Treffen der evangelischen Kirchen und ökumenischen Organisationen aus Lateinamerika könne auch Katholiken helfen zu verstehen, was Einheit der Christen im Kontext Lateinamerikas heute bedeutet: nicht abgewogene Lehre, nach rechts wie links gegen Mißverständnisse abgesichert, sondern gelebte Begegnung mit dem lebendigen Christus, dem Christus, der sich den Armen zuwendet. Einheit nicht um ihrer selbst willen, sondern als Voraussetzung und Ausdruck der Treue zu dem Evangelium, das vor allem den Armen gilt, dem „Volk“ Lateinamerikas.

So hatte es im Aufruf zur Versammlung lateinamerikanischer Kirchen geheißen: „Sie soll in der Begegnung mit Jesus Christus und der Feier seiner Gegenwart Ausgang für größere Einheit des Volkes der Christen sein und dadurch für größere Treue zum Evangelium im Heute Lateinamerikas.“

Hat das Ereignis von Oaxtepec den Erwartungen entsprochen? Über 300 Personen aus ganz Lateinamerika kamen Ende September 1978 in Oaxtepec zusammen, Vertreter von 110 selbständigen Kirchen sehr unterschiedlicher Größe und 10 kontinentalen christlichen Organisationen. Begegnung miteinander und gemeinsames Nachdenken über die Einheit des Volkes Gottes und die Aufgabe der Kirche in Lateinamerika sollte dieses Treffen ermöglichen. Im Unterschied zu früheren Kirchen-

* Vgl. ÖR H. 1/78, 108 ff.

versammlungen in Lateinamerika war ihm darüber hinaus aber die Aufgabe gestellt zu befinden, ob eine verbindliche neue Gestalt solcher, dem gemeinsamen Dienst der Kirche in Lateinamerika verpflichteten Einheit zu schaffen sei, ein Bund oder ein Rat Lateinamerikanischer Kirchen.

Der Aufruf UNELAMs (Bewegung für evangelische Einheit in Lateinamerika), statt einer weiteren Studien- und Begegnungskonferenz eine Versammlung abzuhalten, die einen lateinamerikanischen Kirchenrat beschließen könnte, fand positives Echo. Wenn über 110 Kirchen einer solchen Einladung folgten und dabei das ganze Spektrum des lateinamerikanischen Protestantismus von den Anglikanern bis zu den Pfingstlern und die ganze Weite des Kontinents von Argentinien bis Kuba und Mexiko vertreten war, wenn zugleich Vertreter nicht nur der dem ÖRK verbundenen, sondern auch anderer, eher evangelikal geprägter Bewegungen teilnahmen, dann wäre dies nicht vorherzuberechnen gewesen.

Auch während der Konferenz gab es große Unterschiede, nicht zuletzt in politischen Fragen. Nicht alle waren gewillt, Kuba als das einzige freie Territorium Lateinamerikas zu sehen, wie der katholische Ortsbischof Méndez Arceo es in seiner Grußbotschaft ausgesprochen hatte. Auch bei der Formulierung eines Briefes an die Kirchen und das Volk von Nicaragua und bei der Bitte um Freilassung portorikanischer Attentäter aus amerikanischen Gefängnissen gab es unterschiedliche Meinungen, Proteste und Gegenstimmen. Vermutlich wäre es schwer gewesen, die Texte der Arbeitsgruppen, in denen die Situation Lateinamerikas teilweise in sehr dezidiert Form mit Mitteln marxistischer Analyse beschrieben wird, als Kundgebung der Versammlung zu verabschieden. Sie wurden diskutiert, entgegengenommen und dem Vorstand des Rates zur Weiterleitung an die Kirchen und weiteren Bearbeitung überwiesen.

Aber es gab trotzdem weithin eine gemeinsame Basis. Es gab das Bewußtsein, daß kirchliche Einheit keine innerkirchliche Angelegenheit sein darf, sondern daß sie nur einer Kirche verheißen ist, die sich aufmacht zu den Menschen Lateinamerikas. Dies kam nicht nur in den 11 Arbeitsgruppen zum Ausdruck, die sich mit den Fragen der christlichen Einheit und der Aufgabe der Kirche in Lateinamerika befaßten, sondern auch in den Bibelarbeiten über den Epheserbrief und vor allem in den Gottesdiensten. Besonders die Pfingstler, die 25% der Teilnehmer stellten, erschienen als eine Gruppe, die sich ihrer Nähe zum Volk, ihrer proletarischen Herkunft und Aufgabe nicht entzieht.

Das Abendmahl wurde in großer Selbstverständlichkeit täglich miteinander gefeiert. Rhythmisch von Händeklatschen unterstrichene Gesänge unterbrachen immer wieder die Arbeiten des Plenums. Sie entsprachen nicht immer dem Geschmack aller Anwesenden. Es gibt erhebliche Unterschiede zwischen der Mentalität eines Rioplatensers und eines Kariben. Die Organisationsmängel des mexikanischen Ortskomitees brachte nicht nur europäische Teilnehmer, sondern auch die Verantwortlichen für die Konferenz oft der Verzweiflung nahe. Die gemeinsame spanisch-portugiesische Sprache war nicht nur ein Mittel der Kommunikation, sondern manchmal auch des ungehinderten Austragens von Gegensätzen. Die Mittelamerikaner zum Beispiel waren nicht gewillt, mit den Mexikanern eine Region zu bilden, als es um die Wahl eines Vorstandes der Versammlung und später des Leitungsgremiums für den Rat ging. Man fiel sich nicht nur um den Hals, man ging sich auch

auf die Nerven. Gerade die wirklich Armen, die Vertreter indianischer Kirchen z. B. konnten sich wohl auch gelegentlich isoliert vorkommen. Es wurde mit Wasser gekocht in Oaxtepec. Aber erstaunlich war bei alledem das Maß an Übereinstimmung, an gemeinsamem Bewußtsein, an Verständigungsmöglichkeit und -fähigkeit. Daß Vertreter der katholischen Kirche aufgenommen und nicht geschnitten waren, daß meines Wissens nicht einmal der Name des dort begründeten Rates der Kirchen mit der Forderung eines Rates „Evangelischer Kirchen“ in Frage gestellt wurde, bezeugt die Offenheit über das Feld der Protestanten hinaus. Wenn das Verhältnis zu den Katholiken nicht wie 1969 in Buenos Aires ausführlich thematisiert wurde, dann ist dies nicht als Negativum zu sehen, sondern eher als Ausdruck dafür, daß es schon beinahe selbstverständlich geworden ist, Katholiken als Brüder zu akzeptieren. So ist der Brief, den der Rat an die Bischöfe in Puebla richtete, mit Dank für die erhaltenen Ermutigungen und dem Ausdruck der Überzeugung, daß die Bischofsversammlung von Puebla ein Segen für Lateinamerika sein werde, sicher vielen evangelischen Christen Lateinamerikas aus dem Herzen gesprochen.

Nicht zu übersehen war die kirchenpolitische Auseinandersetzung. Vielleicht sind die Texte auch darum progressiver ausgefallen, weil die Progressiven sich besser artikulieren konnten. Bei den Auseinandersetzungen um die Gestalt des zu schaffenden Rates gab es zweifellos Gruppenabsprachen und Versuche, günstigere Formulierungen durchzusetzen. Dennoch wäre es nicht gerechtfertigt, von einem Freund-Feind-Verhältnis zu sprechen. Vielleicht hat der erreichte menschliche, inhaltliche und strukturelle Konsensus die Teilnehmer selber überrascht, aber er war vorhanden, wurde gefunden und ließ diese Konferenz zum Erfolg kommen. „Diese Versammlung ist weise“, meinte der Generalsekretär der Konferenz, Pfarrer Juan Marcos Rivera aus Puerto Rico, „sie bewegt sich in Schlangenlinien, aber sie findet Wege, die weiterführen.“ Vertrauen in die Versammlung, Vertrauen vielmehr auch in die Sache und deren eigene Dynamik, Vertrauen letztlich in die Kraft und Weisheit des Heiligen Geistes, der auch auf krummen Zeilen gerade schreibt.

Was war das Ergebnis? Die Begegnung von Menschen verschiedener Herkunft und Prägung, Kultur und Bildung und die Erfahrung, vom gleichen Thema betroffen, von der gleichen Sache gefordert und bewegt zu sein. Es wurden Texte erarbeitet, die ihre eigene Dynamik entwickeln können. Daß sie nicht verabschiedet, sondern den Kirchen und dem Rat zur weiteren Bearbeitung vorgelegt wurden, läßt auch hoffen, daß in Widerspruch und Ergänzung die Sache, die hier auf den Begriff zu bringen versucht wurde, noch klarer heraustritt. Die überwältigende Mehrheit der Versammlung stellte sich jedoch hinter die Botschaft, die die Ergebnisse der Arbeit zusammenfaßt. Sie ist ein Appell, der eine klare Richtung weist. Sie könnte wie der Text der Einladung den Kirchen und Gemeinden helfen, sie ermutigen, sich den Aufgaben zu stellen, die Hoffnung für alle zu leben, die einer Kirche aufgetragen ist, die Kirche in und für Lateinamerika sein will. In vielen örtlichen und nationalen kirchlichen Blättern in ganz Lateinamerika ist diese Botschaft inzwischen erschienen, und es ist leicht vorzustellen, welchen Anruf sie vor allem dort bedeutet, wo, wie in den meisten lateinamerikanischen Ländern, die politischen Zeichen anders stehen. Beachtenswert war auch das klare Wort zu Nicaragua. Während die Versammlung stattfand, tobte in diesem Land der Bürgerkrieg und ließ beispielhaft erleben und aussagen, was „pastoraler Dienst an den Zerbrochenen und Zerschlage-

nen“, was Verteidigung der Menschenrechte meint. In biblischer Anspielung drückte es ein Teilnehmer so aus: „Der Pharao muß fallen“.

Nimmt man die Texte als Teilnehmer der Versammlung nach einiger Zeit wieder in die Hand, so stellt man erstaunt fest, wieviel Weiterführendes, Aufregendes und Tröstendes sie enthalten. Freilich auch Fragwürdiges, Gefährliches, das die theologischen Bedenken und Kritiken hervorzurufen vermag. Aber als Ganzes scheint darin doch ein Zeugnis ausgesagt, das in gegenseitiger Korrektur und Ergänzung wegweisende Qualität hat.

Aber nicht nur Texte wurden in Oaxtepec produziert. Der Lateinamerikanische Rat der Kirchen ist mehr als ein Projekt. Es entstand nicht nur ein Provisorium, sondern ein „Consejo Latinoamericano en formación“, ein Lateinamerikanischer Rat der Kirchen „im Aufbau“, wie einst der Ökumenische Rat der Kirchen. An seiner Spitze steht eine 14köpfige „Junta“ (Vorstand), mehr also als eine Kommission. Die Versammlung hat mit großer Mehrheit beschlossen, einen Prozeß in Gang zu setzen, der Aussicht hat, nicht zu versanden. Die Kirchen werden aufgerufen, an der Erarbeitung endgültiger Statuten und Ausführungsbestimmungen mitzuwirken und sich dem entstehenden Rat einzugliedern, der in vier Jahren definitiv konstituiert werden soll. War bis zuletzt die Frage umstritten, ob der Rat im Aufbau nur Projekte zu seiner eigenen Ausgestaltung durchzuführen habe, so wurde schließlich entschieden, daß auch inhaltliche Projekte aufgenommen werden können. Hier mag ein Rest von Befürchtungen bleiben. Welches wird die Zukunft der ökumenischen Organisationen sein, in welcher Beziehung werden sie zum Rat stehen, wenn dieser sich verschiedenen notwendigen Arbeitsgebieten zuwenden muß wie Evangelisation, Jugendarbeit, Menschenrechtsfragen? Es wird nicht leicht sein, das Problem des Verhältnisses von Aktionsfreiheit und Verantwortlichkeit gegenüber den Kirchen, zwischen Prophetie und Institutionen zu meistern.

Die Zusammensetzung des 14köpfigen Vorstandes des Rates im Aufbau könnte freilich dazu beitragen, daß Lösungen gefunden werden. Das gilt vor allem im Blick auf den Präsidenten, den argentinischen Methodistenbischof Pagura, der zugleich ein Mann der Kirche und der Bewegungen ist und der als Argentinier Bischof in Mittelamerika war. Die konfessionelle und geographische Zusammensetzung ist im Ganzen gut gelungen. Die Aufnahme der ökumenischen Bewegungen mit 2 Vertretern wurde als ein bedeutender Schritt gewertet, da hier einer Gestalt des lateinamerikanischen Christentums Gerechtigkeit widerfähre, das neben den Denominationen historisch und gegenwärtig eine nicht zu übersehende Rolle spielt. So scheint eine denkbar gute Form gefunden zu sein, um die verschiedenen Kräfte der lateinamerikanischen Kirchen und christlichen Bewegungen zu vertreten und zusammenzuführen.

Von Bedeutung scheint die Tatsache, daß z. B. ein leitender Geistlicher der großen Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in den Rat gewählt wurde. Denn sehr viel wird daran liegen, ob die größeren Kirchen, und besonders die ökumenisch erfahrenen, sich entschlossen hinter diesen neuen Ansatz ökumenischen Wollens stellen. Man wird aber auch der Vielzahl kleinerer Denominationen Rechnung tragen und zugleich darauf achten müssen, nicht unfreiwillig zur weiteren Zersplitterung des lateinamerikanischen Protestantismus beizutragen. Die Festset-

zung einer Mindestgröße für die Mitgliedschaft im Rat, wie sie im Verfassungsentwurf vorgesehen wird, aber nicht unumstritten blieb, scheint dafür unerlässlich.

Nach der Konstituierung des Rates hat UNELAM seine Selbstaflösung beschlossen und allen Besitz an das neue Gremium übertragen. Seine Aufgabe ist erfüllt. Das neue Gebilde, das in Oaxtepec geboren wurde, hat gute Chancen, ein brauchbares Werkzeug der lateinamerikanischen Kirchen zu werden und eine Hilfe, ihren Auftrag in Lateinamerika zu erkennen und zu erfüllen.

Karl-Ernst Neisel

Anhang

Versammlung lateinamerikanischer Kirchen

Oaxtepec, Mexiko, 26. September 1978

Brief an die christlichen Kirchen und ökumenischen
Bewegungen Lateinamerikas

Grüße im Namen unseres Herrn Jesus Christus.

Als Vertreter von 110 verschiedenen Kirchen und 10 ökumenischen Bewegungen aus dem ganzen Kontinent sind wir, im Bewußtsein des Wunsches unseres Herrn, daß wir eins sind und den Herausforderungen dieser Stunde begegnen, als Brüder zusammengekommen, um im Licht der Schrift über unsere gemeinsame Berufung nachzudenken und unserem Wunsch nach Einheit Gestalt zu geben.

Auf dieser Versammlung haben wir neu entdeckt, daß unsere Einheit Auswirkung der Einheit der Liebe des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und Teilnahme an ihr ist. Wir haben zusammen gebetet und gesungen. Wir sind gemeinsam zum Tisch des Herrn gegangen und haben die freudigen und schmerzlichen Erfahrungen unserer Brüder geteilt. Wir haben heiß und freimütig komplexe Themen debattiert, die mit dem Leben und dem Auftrag der Kirche in unserem Kontinent zu tun haben. Wir haben neu den dringenden Ruf nach einer ganzheitlichen Verkündigung des Evangeliums gehört. Wir haben erkannt, daß die Kirche in eine Wirklichkeit eingefügt ist, die die Folgen der Sünde zeigt, und daß sie an dieser Wirklichkeit teilhat. Wir sind herausgefordert worden, den König des Königreiches mitten in den großen Widersprüchen und bedrängenden Nöten unserer Völker zu suchen.

Wir bekennen, daß wir Gott entehrt haben mit unseren Spaltungen, unserem Hochmut und unserem Ungehorsam gegen ihn. Wir bekennen, daß unsere Gleichgültigkeit angesichts des Notschreis der am meisten vergessenen, bedrängten und bedürftigen Gruppen in unseren Ländern dem Anspruch des Evangeliums widerspricht. Wir bekennen, daß wir nicht immer auf die Stimme des Herrn gehört haben, die uns zu solidarischem und wirksamem Handeln für die Leidenden auffordert.

Gemeinsam richten wir einen Ruf an die Christen Lateinamerikas, den Forderungen der Gerechtigkeit des Reiches Gottes in gehorsamer und radikaler Jüngerschaft zu entsprechen.

Wir möchten Ihnen mitteilen, daß wir Delegierte der Versammlung Lateinamerikanischer Kirchen neben gründlicher Bibelarbeit über das Thema der Einheit verschiedene Themen bedacht und analysiert haben, die die Problematik unserer Völker widerspiegeln. Auf einige davon weisen wir im folgenden hin, um Ihnen unsere tiefe Beunruhigung darüber mitzuteilen.

Machtstrukturen

Bei den Übeln, die die Völker unseres Kontinents quälen, stehen wir nicht nur vor persönlicher Sünde, sondern auch vor wahrhaft dämonischen Mächten der Unterdrückung und Entmenschlichung, die sich in ökonomischen, politischen, sozialen und ideologischen Strukturen verschanzen. Die wirtschaftliche Abhängigkeit, die unsere Völker verarmen läßt und ihre Entwicklung hindert, die Ungerechtigkeiten, die ganze Sektoren des Volkes an den Rand drängen und die Macht in kleinen Gruppen konzentrieren, die Unterdrückung, mit der ganze Völker oder Sektoren von Völkern geschlagen sind, sind einige Beispiele, die diese Situation deutlich machen.

Als Christen, die wir an den glauben, der alle Mächte des Bösen besiegt hat und der die Quelle aller wirklichen Autorität und aller rechtmäßigen Macht ist, müssen wir uns verpflichten, für die Umwandlung all dieser Strukturen zu kämpfen, damit sie den Dienst erfüllen, zu dem sie geschaffen wurden.

Vergessene Sektoren

Die Marginalisierung großer Sektoren der Gesellschaft wie die der Kinder, der Jugendlichen, der Alten und der Frauen ist ein Verstoß gegen die Würde des Menschen, der als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde. Die Kirche hat die Pflicht, sich für die volle Verwirklichung all dieser einzusetzen, die die Gesellschaft bilden.

Eingeborene Völker

Die Situation der Indianer zeigt uns ein entmutigendes Bild, das unser christliches Gewissen belastet: Landraub, Vernachlässigung durch die staatlichen Institutionen, Ausbeutung und Diskriminierung. Die Kirche wird aufgefordert, an der Lösung dieser Probleme mitzuwirken.

Pastoraler Dienst an den Verletzten und Verteidigung des Lebens

Dringend notwendig ist der pastorale Dienst für die Opfer jedweder Verletzung legitimer Rechte: die Verschwundenen und deren Familien, die politischen Gefangenen, die Flüchtlinge und die, die Unterdrückung leiden.

Die Verteidigung der Umwelt

Die unverantwortliche Ausbeutung nicht ersetzbarer Güter zerstört das biologische Gleichgewicht und bedroht das Wohlbefinden dieser und künftiger Generationen. Die Kirche muß ein Bewußtsein für die Umweltproblematik schaffen und besondere Fälle der Umweltbeeinträchtigung anklagen.

Die Situation in Nicaragua

Die extreme Situation, in der in diesem Augenblick das Volk von Nicaragua lebt, ruft uns zu christlicher Solidarität mit denen auf, die Gewalt und Unterdrückung erleiden und die Tragödie ihrer zerbrochenen Rechte erleben.

Indem sie Jesus Christus als ihren Gott und Heiland gemäß der Heiligen Schrift anerkennt und im Bewußtsein ihrer gemeinsamen Berufung hat die Versammlung Lateinamerikanischer Kirchen die Grundlage für die Bildung eines Lateinamerikanischen Rates der Kirchen geschaffen. Um unsere Einheit zu bekräftigen und zu einem wirksamen Instrument für die Erfüllung unserer Mission zu werden, haben wir eine Rechtsgrundlage und Verfahrensrichtlinien für diese Organisation erarbeitet. Es ist unser Wunsch, daß in dem Entstehungsprozeß, an dem die Ortskirchen teilnehmen werden, der Heilige Geist die Kirchen und die ökumenischen Bewegungen des Kontinents ruft, sich dem Rat einzugliedern, der der sichtbare Ausdruck unserer Einheit sein wird.

Die Zuwendung unseres Herrn Jesus, des Messias, die Liebe Gottes und die Solidarität des Heiligen Geistes sei mit Euch Allen!

Brüderlich,

Die Delegierten der Versammlung lateinamerikanischer Kirchen

Chronik

Über die Sitzung des Zentralaussschusses des ÖRK vom 1.-11. Januar in Kingston (Jamaika) bringen wir einen Bericht auf S. 179ff.

Als neue Mitgliedskirchen wurden vom Zentralaussschuß aufgenommen die äthiopische Mekane-Jesus-Kirche mit mehr als 400.000 Mitgliedern und die evangelische christliche Kirche Halmahera in Indonesien, die 97.000 Gemeindeglieder zählt. Zum ÖRK gehören damit jetzt 295 Kirchen.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen dem vatikanischen Einheitssekretariat und dem ÖRK, die Anfang März in Neuchâtel tagte, erhielt eine Grußbotschaft von Papst Johannes Paul II., in der er sich zu verstärkten Bemühungen um die Wiederherstellung der christlichen Einheit bekannte.

Die Generalsynode der Kirche von England hat die Zulassung von Frauen zum geistlichen Amt abgelehnt.

Mit 7 gegen 3 Stimmen beschloß die Kirche von Norwegen auf der Jahreskonferenz ihrer Bischöfe, trotz theologischer Bedenken an ihrer Mitgliedschaft im ÖRK festzuhalten.

Etwa 280 Vertreter evangelikaler Gruppen aus elf Ländern Europas for-

derten auf dem Europäischen Bekenntniskonvent vom 22.-24. Februar in Frankfurt/M. den Austritt ihrer Kirchen aus dem ÖRK; denn dieser gebe „unzähligen Christen eine falsche Orientierung, indem er die biblischen Normen preisgibt oder pervertiert“.

Im September 1978 wurde auf einer Konsultation Europäischer Ökumenischer Institute in Driebergen die Societas Oecumenica (Europäische Gesellschaft für Ökumenische Forschung) gegründet und Prof. J. A. Bronkhorst (Utrecht) zu ihrem Vorsitzenden gewählt.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) wählte Weihbischof Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Leiter der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, für die nächsten drei Jahre zu ihrem neuen Vorsitzenden; stellvertretende Vorsitzende wurden der bisherige Vorsitzende Landesbischof Dr. Heintze sowie der altkatholische Bischof Brinkhues, der griechisch-orthodoxe Bischof Augustinos und der methodistische Bischof Sticher.

Von Personen

Als Nachfolger des verstorbenen Metropoliten Nikodim wählte der Zentralaussschuß den Patriarchen der Georgischen Orthodoxen Kirche, Ilia, zu einem der sechs Präsidenten des ÖRK.

Der orthodoxe Theologe Prof. Todor Sabev (Bulgarien) wurde vom Zentralaussschuß des ÖRK zum Stell-

Generalsekretär und Leiter der Programmeneinheit I „Glauben und Zeugnis“ bestellt. Die Nachfolge von Dr. Lukas Vischer als Direktor des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung ist hingegen bisher noch offen. Lukas Vischer wird zum 31. Dezember 1979 aus dem Stab des ÖRK ausscheiden.

Dem Stellv. Generalsekretär Dr. Konrad Raiser wurde die Leitung der Programmreihe III „Bildung und Erneuerung“ übertragen.

Msgr. Dr. Aloys Klein, Sektionsleiter am Johann-Adam-Möhler Institut für Ökumenik und Sekretär der Ökumene-Kommission der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, ist nach Rom in das vatikanische Sekretariat für die Einheit der Christen berufen worden.

Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Kantzenbach (Neuendettelsau) wurde als evangelischer Gutachter zur Habili-

tation des röm.-kath. Theologen Dr. K. F. Neufeld SJ in Innsbruck beigezogen. Neufelds Arbeit befaßt sich mit Adolf v. Harnack.

Der frühere württembergische Landesbischof D. Erich Eichele, von 1965-69 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik, wurde am 26. Februar 75 Jahre alt.

Der frühere Marburger Kirchenhistoriker Prof. D. Dr. Ernst Benz, bekannt geworden durch seine zahlreichen Arbeiten über die Orthodoxie, starb am 28. Dezember 1978 im Alter von 71 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 7. März 1979)

In einer Reihe bilateraler Gespräche, zumal mit der römisch-katholischen Kirche, haben die konfessionellen Weltbünde in den letzten zehn Jahren bemerkenswerte Dialogergebnisse erzielt. Gerät der ÖRK damit gegenüber den Konfessionsfamilien auf den zweiten Platz? Diese Frage hat Dr. Konrad Raiser, stellvertretender Generalsekretär des ÖRK, zum Anlaß für eine ausführliche Stellungnahme im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts genommen: „Ökumenischer Rat und konfessionelle Weltbünde — ökumenische Konkurrenten auf Weltebene?“ Ein Gespräch mit *Dr. Konrad Raiser*, MD des Konfessionskundlichen Instituts, Januar/Februar 1979, 5-8.

Konrad Raiser unterstreicht das Wechselverhältnis zwischen Weltbünden und Ökumenischem Rat der Kirchen: „Sie haben unterschiedliche, aber schlechterdings aufeinander bezogene

Aufgaben“ (7). So haben die bilateralen Dialoge „eine erhebliche Anregung, Befruchtung, Erweiterung des ökumenischen Gesprächs“ gebracht, ihre Ergebnisse haben aber auch vielfach „ihre Wurzeln in den vorbereitenden Gesprächen auf multilateraler ökumenischer Ebene“ (6). Dem ÖRK fallen ganz spezifische Aufgaben zu. Angesichts der „Parallelität von nicht miteinander koordinierten bilateralen Lehrgesprächen“ geht es darum, „den Kirchen, die sich miteinander auf einen intensiven Lehrdialog eingelassen haben, zu einer Konzentration, zu einer Vergleichbarkeit der Ergebnisse und zu einer wechselseitigen kritischen Abklärung des Erreichten zu verhelfen“, und „hier kommt das Instrument des ÖRK gerade wegen seiner umfassenden und vielgestaltigen Form erneut zum Tragen, denn er kann sich als Forum anbieten, auf dem die konfessionellen Familien jetzt

nicht mehr im exklusiven, sondern im vergleichenden Breitendialog miteinander stehen“ (7). Und besteht nicht überdies bei den kirchenoffiziellen Dialogen der Konfessionsfamilien die „Gefahr, daß diese Lehrgespräche sozusagen als Privileg der Kirchenleitungen selbst betrachtet werden“? „Wir dürfen der Versuchung nicht erliegen, nun in diesen rein theologischen und vor allem kirchenleitungs-offiziellen Gesprächen die eigentliche Ökumene gegenüber der Genfer Spielwiese zu sehen, wo sich das bunte Volk tummelt, das aber im Grunde nicht ernstgenommen wird. Das wäre nach meinem Eindruck eine Verkenning des Ernstes der ökumenischen Situation und der Realität des Lebens in unseren Kirchen“ (7).

Ein anderer Punkt ist die Frage der Einheitskonzepte. „Konziliare Gemeinschaft“ oder „versöhnte Verschiedenheit“? Hier sind verschiedene Interessen im Spiel, sie stehen jedoch in „komplementärer Spannung“. Einheit darf bleibende Unterschiede nicht leichtfertig verwischen — so das Anliegen bei der „versöhnten Verschiedenheit“. Es ist berechtigt. Aber ebenso zu Recht besteht das Interesse, das sich mit dem Konzept der „konziliaren Gemeinschaft“ verknüpft: Versöhnung darf kein „billiges Schlagwort“ sein, „nur die völlig verpflichtete und geeinte Gemeinschaft aller Christen an einem Ort“ wird dem Einheitsgebot Christi gerecht. Freilich, diese Einheit meint nicht „Uniformität, Gleichschaltung, Verwischen der Unterschiede“. „Und sofern die ökumenische Diskussion diesem Mißverständnis erlegen sein sollte, war das Korrektiv des Konzepts ‚versöhnte Verschiedenheit‘ notwendig. Ich bin bislang jedoch nicht davon überzeugt worden, daß die ökumenische Diskussion dieser Versuchung wirklich erlegen ist, und bin daher auch

noch nicht davon überzeugt, daß das Konzept der versöhnten Verschiedenheit uns weiterbringt“ (8).

Raisers Äußerungen kennzeichnen eine Kontroverse, die, seit Nairobi virulent, auch in Zukunft die ökumenische Diskussion beeinflussen wird. Dazu von seiten des Lutherischen Weltbundes: *Harding Meyer*, „Zwischen Alternative und Integration. Zum Verhältnis zwischen Ökumenischem Rat und Konfessionellen Weltfamilien“, MD des Konfessionskundlichen Instituts, Januar/Februar 1979, 9-13 und *Daniel F. Martensen*, „Der Lutherische Weltbund und der Ökumenische Rat der Kirchen“ aus LWB-Report, Nr. 3, Dezember 1978.

Ein weiteres Schwerpunktthema: Die Situation des ÖRK, wie sie auf der Zentralausschußsitzung in Jamaika (Dokumente in: epd-Dokumentation, Nr. 6, 7 und 8/1979) zutage getreten ist. Sie ist komplex und schwierig. Sie verlangt — so *Manfred Linz* in der Februar-Nummer der Evangelischen Kommentare („Ökumene auf der Insel“, 78-81) —, „daß die Kirchen sich mehr um ihren Weltkirchenrat kümmern“. „Der Weltrat der Kirchen hat schwierige Jahre vor sich. Aber es gibt zu ihm keine Alternative, ebenso wenig wie zur UNO. Wer den Weltkirchenrat anders, wer ihn besser haben möchte, muß in ihn investieren: gewiß Geld, aber darüber hinaus Anteilnahme“ (81). Berichte und Kommentare (u.a.: „Jamaica: Entering the 80's soberly, hopefully“ in *One World*, Nr. 43, Jan/Febr 1979, 3 und *Geiko Müller-Fahrenholz/Hans-Wolfgang Heßler*, „Die akute Krise ist überwunden. Der künftige Weg der Ökumene bleibt ungewiß“, in *Lutherische Monatshefte*, Nr. 2, Februar 1979, 70-73) stimmen trotz mancher positiver Akzente mehr oder weniger be-

sorgt: Wie wird sich die unumgängliche Reduzierung des ÖRK-Budgets auf Programme und Arbeitsweise des Ökumenischen Rates auswirken? Oder im Blick auf die mangelhafte Kommunikation unter den Mitgliedskirchen, etwa in Sachen des Antirassismus-Programms: Kann der ÖRK es sich leisten, „daß die Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates selber sich zunehmend in die Rolle eines Partners gegenüber Mitgliedskirchen versetzt sieht (auch durch Entscheidungen des Exekutivausschusses des Rates)“? Sollte ihre Funktion nicht vielmehr darin bestehen, „der Mediator des gesamten ökumenischen Gesprächs zu sein“? „Wer organisiert den ökumenischen Dialog in den Fällen, in denen die Zentrale des Ökumenischen Rates selber ein Teil des Problems ist?“ (Heßler, a. a. O. 73).

Stellungnahmen zum Antirassismus-Programm bringen u. a.: *David Kingdon*, „Leider nichts Gutes aus Jamaika“ in *idea*, Nr. 3/79, Kommentare und Berichte, I f.; *Ernst Käsemann*, „Freiheit für Versklavte. Kirchliche Unterstützung der Befreiungsbewegungen?“ (Kritik am EKD-Memorandum, vgl. ÖR, Heft 1/1979, 43-51) in *Evangelisches Monatsblatt. Kirche und Mann*, Nr. 1, Januar 1979, 4; *Richard Boeckler*, „Befreiung und Erlösung? Zum Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates“, ebd., Nr. 2, 8; *J. D. B. van der Meulen*, „Das Antirassismusprogramm — ein kirchentrennendes Programm?“ in *Reformierte Kirchenzeitung*, Nr. 1/1979, 10-14.

Abschließend noch ein Thema, das zu den zentralen Themen der ekklesiologischen Diskussion in der Ökumene gehört: Die Katholizität der Kirche. Wie stellt sie sich dar, wenn die verschiedenen Kirchen ihre Identität vor dem Hintergrund dieses Begriffs beschreiben?

KNA-Ökumenische Information hat eine Reihe von Nummern diesem Thema gewidmet und stellt nebeneinander das evangelische, das orthodoxe, das baptistische und das römisch-katholische Verständnis von Katholizität (*Albert Mauder*, „Evangelische Katholizität“, Nr. 49, 6. Dezember 1978, 5-8, Teil I, Nr. 50, 13. Dezember 1978, 5-7, Teil II; *Theodoros Nikolaou*, „Eine Demonstration der Einheit. Zum orthodoxen Verständnis der Katholizität der Kirche“, Nr. 51, 20. Dezember 1978, 6-8; *Heinz Szobries*, „Katholizität der Kirche. Betonung der Ortsgemeinde bei den Baptisten“, Nr. 1/2, 10. Januar 1979, 5-8 und *Heinz Schütte*, „Zur Katholizität der Kirche. Die Katholizität innerhalb der Wesenseigenschaften der Kirche“, Nr. 3, 17. Januar 1979, 5-8, Teil I, und Nr. 4, 24. Januar 1979, 5-7, Teil II). Besonders hervorzuheben an dieser Stelle: Das baptistische Verständnis, wie es der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden 1977 in der Neufassung seines Glaubensbekenntnisses, der sogenannten „Rechenschaft vom Glauben“ u. a. beschreibt: „Der eine Geist schenkt viele Gaben, die sich in den Ortsgemeinden, aber auch in den voneinander getrennten Kirchen in gegenseitig bereichernder Vielfalt auswirken können. Jesus Christus baut seine Gemeinde in den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften. Doch kann es trotz der Verschiedenheiten und trotz Irrtum und Schuld auf allen Seiten nicht der Wille Gottes sein, daß konfessionelle Schranken die sichtbare Gemeinschaft aller Glaubenden und damit ihr glaubwürdiges Zeugnis vor aller Welt verhindern.“ *Szobries* spricht unter diesem pneumatologischen Gesichtspunkt von Katholizität als „einer Art Zueinigungsvergemeinschaft, in der gelernt werden muß, die empfangenen Gaben zu

teilen, wobei das Abgeben wie das Nehmen von jedem Konfessionsegoismus frei sein muß. Dieser Zugewinn könnte ein solches Gewicht bekommen, daß er alte Streitfragen sehr sanft aber endgültig zudeckt“ (a. a. O. 7 f.).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Tracy Early, „State of the Council. The National Council of the Churches of Christ in the United States of America“, *Christianity and Crisis*, No. 19, Dezember 11, 1978, 295-304.

„Gerechtigkeit und Solidarität in der internationalen Wirtschaftsordnung. Erklärung der Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen aus Anlaß der 5. Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD), Manila 1979“, *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, Nr. 9, 4. März 1979, 13-15.

André de Halleux, „Pour un accord oecuménique. Sur la procession de L'Esprit Saint et l'addition du 'Filioque' au symbole“, *irénikon*, Nr. 4/1978, 451-469.

Niels Hasselmann/Kurt Schmidt-Clausen, „Wichtige Schritte nach vorn. Lutheraner und Katholiken über Abendmahl und Priesteramt“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 2, Februar 1979, 79-82.

Klaus Hoffmann, „An einem Tisch das Mahl feiern. Welche Zukunft hat die ökumenische Eucharistie?“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 2, Februar 1979, 101-103.

Internationales Jahr des Kindes. Bericht des Weltkirchenrates, epd Dokumentation, Nr. 5, 22. Januar 1979.

W. Paul Jones, „Mary and christology: a protestant view“, *the ecumenist*, Nr. 6, Sept./Okt. 1978, 81-85.

Viorel Mehedintu, „Die Eucharistie aus der Sicht der orthodoxen Kirche“, MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 6, Nov./Dez. 1978, 110-116.

Manfred Roensch, „Die Bedeutung der altkirchlichen ökumenischen Bekenntnisse für die lutherische Kirche heute“, *Lutherische Theologie und Kirche*, Nr. 4, Dezember 1978, 117-124.

Wolfgang Schweitzer, „Die Herausforderung der Schwarzen Theologie in Südafrika an die evangelische Theologie in Deutschland“, *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*, Heft 12, Dezember 1978, 544-558.

Emilianos Timiadis, „La primauté de Pierre dans l'ecclésiologie orthodoxe“, *Istina*, Nr. 4, Oktober-Dezember 1978, 349-366.

Alfred Weitmann, „Ein ökumenisches Pilot-Projekt. Gemeinsame Glaubensverkündigung der Kirchen am Ort“, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 52/53, 27. Dezember 1978, 5-8.

Ulrich Wilckens, „Eucharistie und Einheit der Kirche. Die Begründung der Abendmahlsgemeinschaft im Neuen Testament und das gegenwärtige Problem der Interkommunion“, *Kerygma und Dogma*, Nr. 1, Januar/März 1979, 67-85.

Verschiedene Diskussionsbeiträge aus der gegenwärtigen Faith and Order-Arbeit hat *The Ecumenical Review* in der Januar-Ausgabe 1979 zusammengestellt:

I. Giving account of Hope
„A common account of Hope“, 5-12;
Jan Milič Lochman, „Towards an ecumenical account of Hope“, 13-22; *Letty M. Russell/Geevarghese Mar Osthathios/André Mampila*, „Three respon-

ses“, 23-30; *George Fernandes*, „Hope and despair in India“, 31-38; *Choan-Seng Song*, „From Hope to Faith“, 39-50.

II. Growing together into Unity

J. M. R. Tillard, „Towards a common profession of Faith“, 51-59; *Anton*

Houtepen, „Koinonia and Consensus“, 60-63; *Samuel Amirtham*, „The Indian experience in and towards Unity“, 64-68; *Nicolas Lossky*, „The Eucharistic Life“, 69-71; *Jeanne Hendrickse*, „A lived community“, 72-76.

Neue Bücher

GRUSS AN HELMUT CLASS

Zukunft aus dem Wort. Helmut Claß zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Günther Metzger. Calwer Verlag, Stuttgart 1978. 253 Seiten. Paperback DM 22,—.

Die 17 Beiträge dieses Bandes, der dem Vorsitzenden des Rates der EKD und Landesbischof von Württemberg, Helmut Claß, zu seinem 65. Geburtstag gewidmet ist, sind in drei Kapitel aufgliedert: „Wort und Erfahrung“, „Kirche und Gesellschaft“ und „Zeugnis und Dienst“, wobei man — wie häufig in solchen Fällen — im einzelnen über die Zuordnung verschiedener Meinungen sein kann. Wichtiger aber ist die Tatsache, daß es dem Herausgeber gelungen ist, ein weitgespanntes Bild der evangelischen Christenheit in Deutschland, ihrer geistlichen Strömungen, ihrer aktuellen Probleme und ihres praktischen Dienstes wenigstens in Schwerpunkten sichtbar zu machen, soweit es eben im Rahmen einer solchen Festschrift unter dem Zwang der begrenzenden Auswahl möglich ist. Auch ökumenische Stimmen sind einbezogen (Bischof Georg Moser, Generalsekretär Philip Potter).

In Einzelanalysen oder gar -wertungen einzutreten, ist an dieser Stelle nicht möglich. Alle Beiträge spiegeln aber an ihrem Teile das unermüdliche Bemühen

von Bischof Claß wider, „das Vertrauen in das biblische Wort zu stärken“ und dadurch zu dem Weg in die Zukunft zu ermutigen, „weil jede Zukunft in dem schöpferischen Wort beschlossen ist, das Gott in Jesus Christus spricht“ (Vorwort des Herausgebers).

Viele der vorliegenden Untersuchungen haben es verdient, über den gegebenen Anlaß hinaus wirksam zu bleiben und Beachtung zu finden. Eine Sammlung, die nicht nur des Lesens, sondern der Anschaffung wert ist!

Kg.

ÖKUMENE

Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens.

Koinonia — Erstes ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, veranstaltet vom Stiftungsfonds PRO ORIENTE in Zusammenarbeit mit dem Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy, und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, Rom. Referate und Protokolle. Wien-Lainz, 1. bis 7. April 1974. Herausgegeben im Auftrag des Stiftungsfonds PRO ORIENTE, Wien. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München, o.J. (1976). 196 Seiten. Kart. DM 36,—.

In dem zur Anzeige vorliegenden Band sind die Referate und Diskussionen eines katholisch-orthodoxen ekklesiologischen Kolloquiums veröffentlicht. Es ging dabei vor allem um Fragen, die durch die Annäherung zwischen Rom und Konstantinopel in den letzten beiden Jahrzehnten aufgeworfen und auch durch den Tomos Agapis nicht gelöst worden sind. Die Tagung war — wie von orthodoxer Seite wieder einmal betont wurde — „ein inoffizielles theologisches Treffen“ (11), auch wenn Zusammensetzung und Ablauf deutlich machen, daß es so „inoffiziell“ nun auch wieder nicht war, was hier geschah. Gewiß war es ein Gespräch zwischen Theologen und nicht zwischen Kirchenleitungen. Aber es ging um die entscheidenden Punkte, die ja keineswegs nur theologische Fachprobleme darstellen. Die Themen seien kurz genannt:

Glaubenseinheit und Vielfalt des Ausdrucks (Theodorou/Athen und Giblet/Löwen); Schwesterkirchen — Folgerungen aus dem Tomos Agapis (Meyendorff/New York und Lanne/Chevetogne); Anathema und Schisma — Folgen der Aufhebung der Anathemata von 1054 (Phidas/Athen und Ratzinger/Regensburg); Koinonia als Kommunionsgemeinschaft (Klinger/Warschau und Bouyer/Paris); Koinonia als kanonische Gemeinschaft (Bria/Bukarest und Hotz/Zürich).

Die Referate sind sicher von unterschiedlichem Gewicht, vermitteln aber einen guten Eindruck von den Schwierigkeiten, die sich bei dem den „Dialog der Liebe“ fortsetzenden „Dialog des Glaubens“ zwischen Orthodoxie und Katholizismus einstellen. Es überrascht auch nicht, daß im Verlauf der Tagung die Primatsfrage mit all ihren Implikationen in den Vordergrund rückte und

die Grenzen der Gemeinsamkeit sichtbar werden ließ. Zugleich ist aber auch dieser Band ein Zeichen für den auf allen Seiten vorhandenen Willen, im offenen Gespräch und in brüderlichem Geist weiter an der Verständigung und an der Einheit der Kirche zu arbeiten. Störend sind die vielen Druckfehler, vor allem bei den in lateinischer Umschrift gegebenen griechischen Zitaten.

Wilhelm Schneemelcher

Otto Hermann Pesch (Hrsg.), Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Perspektiven aus Theologie, Ethik und Völkerrecht. Mit Beiträgen von Franz Böckle, Otto Hermann Pesch, Karl Rahner, Ulrich Scheuner. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1978. 176 Seiten. Kart. DM 16,80.

Das Ganze ist die Dokumentation eines Seminars, bei dem es um drei Fragen ging: 1. Wie versteht sich die (katholische) Kirche mit ihrem universalen Anspruch gegenüber der einen Menschheit, welche Konsequenzen hat sie daraus für ihr eigenes Verständnis von kirchlicher Einheit zu ziehen? 2. Wie kann und muß ihre ethische Verkündigung aussehen angesichts der Vielfalt der ethischen Überzeugungen, die in der Vielfalt der Kulturen verwurzelt sind? Und: 3. Kann die Kirche einen Beitrag leisten zu einer internationalen Ordnung, in der die Völker zu friedlicher Einheit finden? Drei Kernfragen, die nicht nur die katholische Kirche, sondern, in hier und da anders akzentuierter Herausforderung, die ökumenische Christenheit überhaupt bewegen. Und in ökumenischer Offenheit werden die genannten Fragen denn auch dargestellt und veranschaulicht: Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit (gleichbetitelter Doppelbeitrag: Otto Hermann Pesch/Karl Rahner); Christliche Ethik

in der Vielfalt der Kulturen (Franz Böckle) und: Christliche Kirche und internationale Ordnung (Ulrich Scheuner). Dazu dann von Otto Hermann Pesch der Einführungs- und der Schlußbericht über das Seminar. Er, wie die Beiträge überhaupt, führen immer wieder auf den einen Punkt: Aufgaben und Chancen der Christenheit heute stellen den alten Streit um die innere Einheit der Kirche und damit auch die Frage nach dem Verhältnis der konkreten Kirchen zueinander neu zur Debatte. Ist theologisch bereits heute mehr an Einheit möglich, als durchweg gegeben ist oder für erreichbar gehalten wird? Ist die Gemeinsamkeit, wie sie gegenwärtig schon besteht, unter dem Gesichtspunkt der Einheit nicht positiver zu würdigen, als dies gemeinhin geschieht? Festzuhalten wäre jedenfalls: „Nichts treibt die theologische und kirchliche Entwicklung weiter nach vorn als der gemeinsame Versuch, sich den Herausforderungen der Welt außerhalb der Kirchen zu stellen“ (154).

Richard Boeckler

J. A. Hebly, *The Russians and the World Council of Churches*. Christian Journals Limited, Belfast-Dublin-Ottawa 1978. 181 Seiten, Taschenbuch.

In Fortsetzung seiner bisherigen Untersuchungen zum Verhältnis von christlichen Organisationen und sowjetischem Staat versucht Hebly auf der Basis des ihm im Westen erreichbaren Quellenmaterials, die konfliktreichen und ambivalenten Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Russischen Orthodoxen Kirche zu dokumentieren (12-125), die ihre erhellende Erklärung durch die Skizzierung der innersowjetischen Kirchenpolitik (129-173) erfahren. Der

nach dem Treffen zwischen Stalin und den drei Metropoliten Sergij von Moskau, Aleksij von Leningrad und Nikolaj von Kiew am 4. 9. 1943 erfolgte *modus vivendi* mit dem sowjetischen Staat führte in den Jahren 1943-1948 zu vereinzelt Kontakten mit der ökumenischen Bewegung, die aus utilitaristischen bzw. machtpolitischen Gründen (z. B. außenpolitische Selbstdarstellung, Beeinflussung der orthodoxen Emigranten, Integration der durch den Zweiten Weltkrieg in die sowjetische Macht-sphäre gelangten Bevölkerung) vom Staat zunächst gebilligt wurden, dann aber — so der Autor (z. B. 34.42.51) — auf politische Direktiven hin mit der 500-Jahrfeier der Autokephalie der Russischen Orthodoxen Kirche im Juli 1948 in Moskau ein vorläufiges Ende er-fuhren.

Hinter der Oszillation zwischen einem sozialen bzw. politischen Engagement und der Konzentration auf die spirituelle Heilsdimension entdeckt Hebly die historische Situation einer Kirche, die um den Preis des Kompromisses die Selbsterhaltung zu suchen gezwungen ist (z. B. 140).

„By compromising with the State they [d.h. die Verantwortlichen der Russischen Orthodoxen Kirche] try to save the Church. By conforming to state politics in its outward actions and at the same time adhering strictly to its teaching in its inner life, the Church endeavours to survive“ (145f.).

Dieses Geflecht von konfessionellen und politischen Motiven innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche (130) erschwert und belastet die Kooperation zwischen ihr und dem ÖRK. Der der Russischen Orthodoxen Kirche aufoktroierte Konformismus (133f.), ihre ideologische Gefangenschaft und die z. T. krude Identifizierung von Chri-

stentum und „real existierendem Sozialismus“ behindern die Realisierung zentraler Absichten des ÖRK (Dialog, Erfahrungs- und Meinungsaustausch, Interesse an objektiver Wahrheit und an der Wahrheit Christi jenseits der ideologischen Gegensätze); somit wird für den Verfasser die Mitgliedschaft der Russischen Orthodoxen Kirche im ÖRK zu einem Problem der Identität und Authentizität des ÖRK selbst.

Dennoch — oder sollte man besser sagen: deshalb ? — plädiert Hebly für eine Fortsetzung der Zusammenarbeit, denn ein Ausscheren der Russischen Orthodoxen Kirche wäre zu „bedauern“ (124). Das Buch stellt einen spannenden Beitrag zu dem die Kirchengeschichtsschreibung spätestens seit Augustinus bestimmenden Konflikt zwischen der „civitas terrena“ und der „civitas Dei“ dar, wobei der dokumentarische Charakter des Buches besonders zu schätzen ist, zumal hier einige russische Texte zum ersten Male in englischer Sprache vorliegen, obgleich ihre Auswertung an einigen Stellen (z.B. „Church sanctions the existing system“ 139) vielleicht doch zu schematisch ausfällt.

Martin Arndt

Urs Küry, Die Alt-Katholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen. Bd. III der Reihe „Die Kirchen der Welt“, ergänzt durch einen Nachtrag und auf den neuesten Stand gebracht von Christian Oeyen. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978. 560 Seiten. Leinen DM 48,—, Subskr.-preis DM 42,—.

Die vorgesehene Neubearbeitung dieses 1966 erschienenen Standardwerkes über die Alt-Katholische Kirche kam durch den Tod des Verf.'s (1976) nicht mehr zustande. Prof. Oeyen (Bonn) übernahm diese Aufgabe und konnte sie

jetzt zu einem guten Abschluß führen. Das Ergebnis ist in mehrfacher Hinsicht erfreulich. Zahlreiche Druck- und Sachfehler wurden ausgemerzt, statistische Angaben und Adressen auf den neuesten Stand gebracht, Dokumententeil und Bibliographie ergänzt. Vor allem aber ist ein Sach- und Personenregister hinzugekommen, das rasche Orientierung ermöglicht. Ein 22seitiger Nachtrag behandelt die Entwicklung der alt-katholischen Kirchen in den letzten zehn Jahren. Nicht nur für die Glieder seiner Kirchen, sondern für die gesamte Ökumene ist diese hervorragende Selbstdarstellung des Alt-Katholizismus ein vorbildlicher Beitrag zum besseren Kennenlernen und gegenseitigen Verstehen.

Kg.

Christliche Erziehung in Europa. Band 5: Polen. Herausgegeben im Auftrag des Comenius-Instituts Münster und des Deutschen Katecheten-Vereins, München, von Herbert Schultze und Hermann Kirchoff. Calwer Verlag, Stuttgart/Kösel-Verlag, München 1977. 152 Seiten. Kart. DM 19,80.

Zu Beginn wird auf Seite 1 „über dieses Buch“ auf die Besonderheit hingewiesen, auf die grundsätzlich anderen politischen Voraussetzungen, „das frappante Phänomen eines lebendigen Glaubens in einem Land, das schon mehr als 30 Jahre kommunistisch ist. Gleichzeitig dürfte dies die erste umfassende Untersuchung über die katechetischen Bemühungen in einem Land des Ostblocks sein“. Das Buch selbst wie vieles andere, was über die Volksrepublik Polen zu lesen ist, kann verdeutlichen, daß die hier benutzte Begrifflichkeit nicht hinreichend und auch nicht zutreffend ist. Das Land ist nicht 30 Jahre kommunistisch, sondern es wird unter dem Führungsanspruch der Vereinigten polni-

schen Arbeiterpartei regiert. Es versteht sich als ein sozialistisches Land, doch jener vorfindliche Sozialismus, mag er noch so in Frage gestellt werden, ist nur auf dem geschichtlichen Hintergrund dieses Landes zu verstehen. Die katholische Glaubenstradition und der Machtfaktor Kirche ist hier genau so prägend für das sozialistische Land wie die byzantinische Tradition der Orthodoxen Kirche in der Sowjetunion. Es ist an der Zeit, bestimmte Begriffe, die aus der Ära des Kalten Krieges stammen, der Zeit zu überlassen, in der sie geprägt wurden. Gerade das Buch kann dazu beitragen, daß ein solcher Begriff wie Ostblock für das Selbstverständnis der Volksrepublik Polen unbrauchbar ist.

Wie in keinem anderen Land in Europa werden wir auf die Notwendigkeit verwiesen, die Gegenwart aus der Geschichte mit zu begreifen. Das 1. Kapitel zeigt diesen Hintergrund auf, in Kürze, damit auch verkürzt. Zwei wichtige Traditionen werden genannt: Polen als Land der Toleranz und die Bewahrung der nationalen Identität durch die katholische Kirche. „Andersgläubige fanden immer bei uns einen sicheren Hort.“ Nun galt das gewiß nicht für alle Zeiten. Die Gegenreformation wird dabei nicht berücksichtigt und der Anspruch aufrechterhalten, Polen und Katholiken gleichzusetzen. Das Kapitel 1 bedarf darum der Ergänzung. Der historische Überblick in Kapitel 9 (Christliche Erziehung in der Evangelischen Kirche) gehört zu dieser Ergänzung.

Aus den einzelnen sehr informativen Kapiteln seien nur folgende Probleme genannt:

- Anlehnung des catechetischen Unterrichts an die Schulstruktur
- Volksfrömmigkeit als stabilisierender Faktor, aber auch als Hindernis für notwendige Reformen

— das überholte Frage-Antwort-System ist noch nicht hinreichend durchbrochen.

Pädagogische und psychologische Fragestellungen gewinnen an Bedeutung. Die anthropologische Orientierung erfordert zunehmend Kenntnisse über die Bewußtseinslage und die Mentalität der Jugend. Unzureichend scheint mir die Begegnung mit der marxistischen Weltanschauung zu sein. Sie wird weitgehend als reine Bedrohung angesehen, wenn überhaupt zur Kenntnis genommen. So wird etwa von der Glaubenskrise durch den Kontakt mit der marxistischen Weltanschauung gesprochen. In unseren kapitalistischen Gesellschaften wissen wir, daß Glaubenskrisen sehr andere Ursachen haben, daß nicht zuletzt auch die Versäumnisse der Kirche zu untersuchen sind.

So würde man sich in diesem Buch etwas mehr Selbstkritik wünschen. Auch können wir uns vorstellen, daß der Dialog mit Marxisten eine Bereicherung des Glaubens sein kann, mag auch die jeweilige politische Praxis Erschwerungen und Hindernisse bedeuten. Schade, hier warten wir noch auf Erfahrungen.

Günter Berndt

CATHOLICA

Friedrich-Wilhelm Kantzenbach, Aktion und Reaktion. Katholizismus der Gegenwart evangelisch gesehen. J. F. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1978. 200 Seiten. Kart. DM 19,80.

Gerade in einer Zeit des Krisengere-des über die ökumenische Bewegung, den Ökumenischen Rat der Kirchen, die interkonfessionellen Gespräche und den evangelisch/römisch-katholischen Dialog insbesondere beweist Kantzenbach „Mut zur Unzeitgemäßheit“. Ohne die Schwierigkeiten einer ökumenischen

Weggemeinschaft zu übersehen, verfällt er nicht in eine resignierende Haltung. Schon im Vorwort legt er zugleich Fazit wie Hoffnung seiner Bilanz vor: „Vertrauen in eine verheißungsvolle Geschichte des konfessionellen Miteinanders“.

Wie schon der Untertitel des Buches „Katholizismus der Gegenwart evangelisch gesehen“ signalisiert, setzt sich der Autor gleich zwei Schwierigkeiten aus:

1. Kantzenbach befindet sich zu dem Gegenstand seiner Betrachtung und Beurteilung nicht in einem historischen Abstand, der eine gewisse objektive Gesicherheit garantieren könnte.

2. Er schreibt als engagierter evangelischer Ökumeniker, der schon im ersten Kapitel „viele Wege führen nach Rom!“ bewußt seine biographischen Daten mit einfließen läßt. Einer etwaigen Kritik einer zu großen Subjektivität oder konfessioneller Beckmesserei nimmt die Absichtserklärung des Autors von vorn herein den Stachel: Nicht von der Position eines „unangefochtenen Protestantismus“, sondern „in der Situation von Gefragten und Herausgeforderten“ will er beobachten und werten.

Und genau das hält er das ganze Buch über durch in allen Einzelabschnitten wie über: divergierende Bilanzen der gegenwärtigen Situation, die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die verschiedenen Möglichkeiten des Zugangs zur ökumenischen Wirklichkeit, die Diskussion von Papstamt, Abendmahl, Amt, Ehe, über Neuformulierungen des Glaubens und den wissenschaftlichen Dialog mit der katholischen Theologie sowie Aussichten der Ökumene.

Schon die Fülle der Einzelthemen zeigt die Weite und zugleich die gestraffte Gedrängtheit der Darstellung.

Es ist schon ein Kunststück und wohl nur einem intimen und profunden Kenner wie Kantzenbach möglich, auf 200 Druckseiten eine Gesamtschau zu geben, ohne sich im Detail zu verlieren oder in einer unverbundenen Aneinanderreihung von Ereignissen und Entwicklungen stehenzubleiben.

Besonders erfreulich ist die pragmatisch-phänomenologische Methode. Kantzenbach wagt es, sich von der hohen Warte wissenschaftlicher Distanziertheit zu lösen — ohne unwissenschaftlich zu werden — und mit starkem ökumenischem Interesse in fast journalistisch-lockerer, den interessierten Zeitgenossen nicht aus den Augen verlierender Weise zu schreiben. Ökumenisches Interesse heißt für den Autor nicht: Voreiliges Verwischen konfessioneller Konturen und Herunterspielen von Beschwerden in der ökumenischen Wirklichkeit. Er verhehlt durchaus nicht die Skepsis von Theologen, daß in den nächsten Jahren „der vollen *communicatio in sacris* als Gottesdienst- und Abendmahlsgemeinschaft“ keine großen Chancen einzuräumen sind, fügt aber sogleich an, daß dem „durch bereits geschaffene Tatsachen in Gruppen und Basisgemeinden widersprochen werden“ kann (56). In den ökumenischen Beziehungen sieht Kantzenbach nicht Stillstand, sondern „eine Phase der durch retardierende Momente erschwerten Normalisierung“, wobei die offiziellen zwischenkirchlichen Absprachen der Amtskirchen die ökumenische Wirklichkeit „längst nicht vollständig kanalisieren können“ (85).

„Aktion und Reaktion“ ist nicht nur der Haupttitel des Buches, sondern zugleich sein roter Faden. Die gelungene Darstellung ist nicht als Kurzlexikon, sondern als Sprung in ein Stück gegenwärtiger Kirchengeschichte zu verste-

hen, wobei die exemplarische, modellhafte Eingrenzung auf die römisch-katholische Kirche in ihren vielfältigen Erscheinungsformen und im ökumenischen Kontext zum Nachdenken und Überdenken auch evangelischer Positionen und Verhaltensweisen führen kann.

Rüdiger Bieber

Peter Neuner, Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie. (Münchener Universitätschriften, Fachbereich Kath. Theologie, Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. von H. Fries, Bd. 15) Schöningh-Verlag, München - Paderborn - Wien 1977. 362 Seiten. Kart. DM 46,—.

Die vorliegende Münchener Dissertation, von H. Fries angeregt und begleitet, unternimmt erfolgreich den Versuch, die Theologie von Hügels als konsequente Anwendung, Durchführung und darin letztlich auch als Verifizierung eines Denkansatzes zu erweisen, bei dem es um die richtige Ausbalancierung der Wesenselemente von Religion geht, wie von Hügel sie annahm. Diese in seiner Sicht aufeinander bezogenen, aber nicht voneinander ableitbaren Elemente sind im einzelnen das historisch-institutionelle, das wissenschaftliche und das mystische Element der Religion. Mit Recht hat Verf. der Vorstellung dieser Elementenlehre jedoch ein systematisches Kapitel über die Erkenntnislehre von Hügels vorausgeschickt. Für diesen Teil gilt besonders, was Verf. zu seinem Gesamtversuch einer streng systematischen Deutung von Hügels sagen muß: Von Hügel denkt zwar aus einem Ganzen heraus, dies bleibt aber auf sein noch nicht erreichtes Ziel hin offen und kann in seiner Eigenart deshalb nur aus den Spannungs- und

Einigungsverhältnissen (beides!) der es konstituierenden, nicht reduzierbaren Elemente in den Blick kommen. Die Schwierigkeit des Verf., aber auch seine Chance, in einem eigenen schöpferischen Nachvollzug dem Grundansatz von Hügels auf die Spur zu kommen, erhöhte sich dadurch, daß von Hügel gerade den „erkenntnistheoretischen“ (— der Sache nach handelt es sich eher schon um das fundamentalontologische Problem in seiner ganzen Breite und Tiefe —) Teil seines Ansatzes nicht systematisch dargeboten hat. Verf. hat aber mit Recht an dieser Stelle mit seiner Rekonstruktion begonnen, weil hier die strukturellen Grundlagen für von Hügels Methode des Denkens und Lebenskönnens in Spannungs-Einheiten sichtbar werden.

An dieser Stelle läßt sich auch „systematisch“ verstehen und bewerten, wie Verf. die Lebensgeschichte von Hügels mit ihren Freundschaften und Kontroversen in seine Untersuchung miteinbezieht. Er ordnet sie dem systematischen Denkansatz, wie er ihn erarbeitet, ein oder sogar unter. Darin sieht er das Spezifikum seiner Untersuchung gegenüber bisherigen Forschungen. Der besondere Reiz, der der Untersuchung an vielen Stellen ihren Eigengeschmack verleiht, liegt in der Tat darin, die charakteristische Kongruenz von Leben und Denkansatz bei von Hügel mitverfolgen und daraus nicht selten Interpretationskriterien für die richtige Wertung des Verhaltens oder die sachgemäße Deutung der Theorien gewinnen zu können. Hier scheint dem Verf. etwas gelungen zu sein, was der Hügelschen Denk- und Empfindungsweise entspricht und was noch einmal sowohl die Gesamtmethode von Hügels als auch die Intention seines Hauptwerks verdeutlicht. Letzteres verbindet ebenfalls systematische Reli-

gionsphilosophie mit einer konkreten Heiligenbiographie (Katharina von Genua).

Die „fundamentaltheologischen“ Ergebnisse des Hügelschen Ansatzes können vom Verf. im 3. und letzten Kapitel dargestellt und erläutert werden. Richtig arbeitet er einen „inkarnationstheologischen“ Ansatz heraus, der nicht von der Christologie hergeleitet ist, sondern allenfalls auf sie hinführt, also eine inkarnatorische Offenbarungslehre, die einer Christologie „von unten“ zuzuordnen wäre und eine breite theologische Anthropologie und „theologische“ Religionswissenschaft als Basis für die gesamte Theologie anbieten möchte. Es gelingt dem Verf. dabei, nicht nur die aktuelle Diskussion um diese Themen zu bereichern, sondern dem Ziel der Untersuchung entsprechend auch aufzuweisen, wie von Hügel durch die besser ausgehaltene und durchgestandene Komplexität im Ernstnehmen aller Elemente von Religion die Einseitigkeiten seiner modernistischen Freunde, aber auch der Immanenzapologetik Blondels nicht nur taktisch klug, sondern tendenziell sachgerechter überwunden hat. Auch den kritischen Fragen des Verf. an von Hügel wird man zustimmen können. Hier wären natürlich weitere Fragen möglich. Die einfühlsame und gedanklich und in der Gestaltung klar durchgeführte Arbeit verdient hohe Anerkennung.

Das fundamentaltheologische Gesamtproblem, das sich hier gestellt hat, ist verständlicherweise weiterhin ein höchst aktuelles Thema. Auch von Hügels Inkarnationstheologie von unten steht aufgrund der geglaubten und gelebten Katholizität eben doch in einem — in diesem Sinn — apriorischen Raum der geschehenen Christologie von oben. Wenn von Hügels Glaubenshaltung ge-

wiß in diesem Raum steht, dann hat er diese Voraussetzung jedoch nicht so reflektiert, wie sie in die gelebte Komplexität seiner Theologie der Sache nach eingegangen ist, gerade wenn seine Theologie von der Grundstruktur her für über sie hinausreichende Realität auch offen ist.

Wilhelm Breuning

S. C. *Napiórkowski OFM Conv.*, *Solus Christus*. Lublin 1978. 229 Seiten.

Das Werk wurde in der Reihe der Habilitationsarbeiten an der Katholischen Universität Lublin/Polen veröffentlicht. Der Verf. formuliert folgende Arbeitshypothese: Im Licht des Konkordienbuches erscheint die exklusive Deutung des Prinzips *solus Christus* als einseitig und dürfte ergänzt werden durch die Lehre von der mediativen, heilbringenden Funktion des Wortes Gottes, von derjenigen der sakramentalen Zeichen und des kirchlichen Amtes. Der Versuch einer Verifikation der gestellten Hypothese verbleibt im Bereich derselben Texte, und zwar der folgenden: Augsburgerische Konfession, Apologie der Augsburgerischen Konfession, Schmalcaldische Artikel, Dr. Martin Luthers Katechismen, *De potestate et primatu papae tractatus*, Konkordienformel. In den zwei einleitenden Kapiteln sind zahlreiche Texte angeführt, die die traditionelle, d.h. exklusive Auslegung des *solus Christus*-Prinzips bestätigen. Die im dritten, vierten und fünften Kapitel durchgeführten Analysen beweisen, daß das Konkordienbuch keineswegs jede „andere Mediation“ ablehnt; im Gegenteil, man wird in klaren und schönen Worten über die instrumental-heilbringende Funktion von Personen und Dingen belehrt.

Aus den durchgeführten Analysen wird der endgültige Schluß gefaßt: das

Konkordienbuch bestätigt die einleitend formulierte Hypothese: die gesamte Doktrin des Konkordienbuches läßt keine exklusive Auslegung des solus Christus-Prinzips zu, dagegen aber eine inklusive Interpretation derselben, d.h. eine Interpretation, die die vollkommene und einige Mediation Christi mit der instrumental-heilbringenden Funktion der „anderen Mittler“ in Zusammenhang bringt. Hier wäre sicher einiges zu diskutieren, und das besprochene Buch regt dazu an.

Es schließt sich ein Resümee in deutscher Sprache an wie auch eine ausführliche Liste theologischer Literatur. Das ganze Buch ist eine Arbeit in ökumenischem Geiste.

Leonard Górka SVD

Alfred Stoecklin, Schweizer Katholizismus. Eine Geschichte der Jahre 1925-1975 zwischen Ghetto und konziliarer Öffnung. Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978. 359 Seiten. Geb. Sfr. 28,—.

Der Basler Historiker Alfred Stoecklin war schon vor Jahrzehnten einer der unermüdlichsten Initianten und Wortführer der ökumenischen Öffnung im schweizerischen Katholizismus. Der ökumenische Gesprächskreis in Basel wurde 1947 in erster Linie durch ihn ins Leben gerufen und steht bis heute unter seiner Leitung. Stoecklin war auch an den ökumenischen Akademikertagungen in Einsiedeln und Zürich, die für die Begegnung zwischen Katholiken und Protestanten in der Schweiz eine wichtige Rolle spielten, führend beteiligt. Er gehört seit 1966 der Gesprächskommission zwischen der römisch-katholischen und der christkatholischen Kirche der Schweiz an. Stoecklin ist aber nicht nur einer der engagiertesten katholischen Ökumeniker der Schweiz, sondern in

seiner denkerischen Entwicklung und seinem aktiven Einsatz (besonders etwa in der „Synode 72“) weithin repräsentativ für den Weg des schweizerischen Katholizismus vor und nach dem Konzil. So ist es von hohem Interesse, daß er die Entwicklung eines halben Jahrhunderts, die er selber intensiv miterlebt und z. T. auch mitgestaltet hat, nun im Rückblick erzählt und reflektiert. Stoecklins Buch ist eine Mischung von Memoiren und dokumentierter Darstellung kirchlicher Zeitgeschichte.

Jeder, der sich über die Entwicklungen im schweizerischen Katholizismus seit dem Ersten Weltkrieg informieren will oder die heutige ökumenische Situation in der Schweiz kennenlernen möchte, sei mit Nachdruck auf Stoecklins Buch hingewiesen. Die gut ausgewählten Illustrationen helfen mit, dem Leser ein vielseitiges und einprägsames Bild des schweizerischen Katholizismus der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit zu geben.

Andreas Lindt

DIALOG

Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations. An unabridged collection of Christian Documents. Compiled by Helga Croner. Stimulus Books, London-New York 1977. 157 Seiten. Paperback £ 4,55.

Eine katholische, am christlich-jüdischen Dialog intensiv engagierte Verlegerin hat dankenswerterweise in diesem Band Dokumente zusammengestellt, die bisher nur ganz verstreut und teilweise schwer zugänglich waren. Die Sammlung reicht von Stellungnahmen des Vatikans — Vatikan II, 1965 — und den dazugehörigen Reflexionen, Empfehlungen und Richtlinien — 1969 und 1975 — und des Weltrates der Kirchen — Amsterdam 1948, Neu-Delhi 1961

und Bristol 1967 — bis zu solchen einzelnen Kirchen, Synoden oder wichtiger kirchlicher Gruppierungen. Auf diese Weise wird uns zwar keine vollständige Sammlung aller Texte — das würde ein viel dickeres Buch erfordern —, aber doch einschließlich der deutschen Studie Juden und Christen (EKD) von 1948 bis 1975 das Wichtigste zum Vergleich, zur kritischen Besinnung, zum Vorwärtsdenken geboten.

Wer etwa die Dokumente aus Rom (Vatikan) und Genf (ÖRK) vergleicht, dem fällt auf, daß einerseits der Ökumenische Rat schon 1948 (1. Vollversammlung) mutig und eindeutig Stellung genommen hat, während die katholische Kirche erst 1965 Worte fand, daß aber andererseits die katholische Kirche folgerichtig zur Anwendung, zur Verwirklichung ihrer Erkenntnisse fortschritt, während die Stimme des Ökumenischen Rates immer schwächer wird. Die wichtige Studie von Glauben und Kirchenverfassung (Bristol 1967) erreicht die Vollversammlung nicht mehr, wird von ihr nicht diskutiert, nicht verabschiedet, bleibt also unverbindlich. Einige Kirchen in arabischen Ländern und auch einige orthodoxe Kirchen bremsen offenbar stark, weil sie den Staat Israel ablehnen und das lebendige Judentum insgesamt für sie kaum eine besondere theologische Bedeutung hat. Die katholische Kirche hat offenbar diesem Druck, den natürlich auch sie kennt, weniger nachgegeben.

In der ganzen Sammlung findet sich bezeichnenderweise keine orthodoxe Stimme und auch keine Stimme aus Asien oder Afrika, leider auch wenig gemeinsame christlich-jüdische Voten (die einzigen beiden christlich-jüdischen Stimmen stammen aus Südamerika!, 67 und 68) oder protestantisch-katholische Stimmen (151-157 aus USA). Die Be-

deutung, daß Paul VI. in einem offiziellen Dokument Karl Barth zitiert, sollte allerdings nicht unterschätzt werden (Einleitung, XII).

Wir sind noch weit davon entfernt, über diese für einige Christen wichtigen Fragen gemeinsam reden zu können, und große Teile der Christenheit sind gleichgültig oder ablehnend. Hier liegt eine große ökumenische Aufgabe, denn Vorurteile — Antisemitismus oder Antijudaismus — sind wieder oder noch lebendig in Europa oder den Amerikas, aber auch in Afrika oder Asien. Dorthin werden sie von Missionaren oder auch Arabern importiert, soweit sie nicht durch eine falsche Auslegung der Bibel auch immer neu entstehen. Ökumenische „Richtlinien und Empfehlungen“ (11ff.), wie sie die katholische Kirche verwirklicht hat, sollten auch vom Welt-rat der Kirchen trotz aller Schwierigkeiten und Widerstände immer neu zur Diskussion gestellt und möglichst allen Mitgliedskirchen empfohlen werden. Das wird nur gelingen, wenn die an dieser Aufgabe engagierten Christen und Kirchen mit Hilfe gerade auch dieser Sammlung kooperieren und drängen. Denn beim Lesen dieser wichtigen Dokumente fragt man sich einerseits, wie weit ihre Erkenntnisse schon in die Wirklichkeit christlichen Glaubens und Lebens umgesetzt worden sind, was andererseits örtlich oder ökumenisch getan werden kann, um dies intensiver zu tun. Die Erkenntnisse sind in einigen Ländern (z.B. Holland) oder auch in einzelnen Kirchen weiter vorwärts als in anderen. Wir sollten voneinander lernen und miteinander handeln, sowohl was die Theorie als auch die Praxis betrifft.

Franz von Hammerstein

Michael Mildenerger, Denkpause im Dialog. Perspektiven der Begegnung

mit anderen Religionen und Ideologien. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1978. 157 Seiten. Kart. DM 14,80.

Das Referat „Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“ veranstaltete vom 18. bis 27. April 1977 in Chiang Mai in Thailand eine Konsultation, die dazu dienen sollte, zehn Jahre nach Beginn des Dialogprogramms und nach der ziemlich heftigen Kritik auf der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi Bilanz zu ziehen und den weiteren Fortgang deutlicher zu erkennen. Der Bericht liegt in deutscher Fassung vor und enthält die gemeinsame Konferenzzerklärung, Berichte der Arbeitsgruppen, gehaltene Referate, eine Reihe von Interviews mit Konferenzteilnehmern und zwei Beiträge — einen Rückblick auf frühere Stadien des Dialogs und einen Aufsatz, der das Programm auf die religiöse und ideologische Situation in unserem Land hin konkretisiert.

Da auch bei uns Kritik an dem Dialogprogramm des ÖRK laut wurde, liegt der erste Wert dieser Veröffentlichung in der Vermittlung von Kenntnissen. So ganz einfach auf dem synkretistischen Wege, wie Schwarz-Weiß-Malerei den Eindruck erweckt, befindet sich das Programm nun eben nicht. Aber indem hier sachgemäßer und wirklichkeitsnäher formuliert wird, kommen einige Probleme um so deutlicher zum Vorschein. So gehen Gesprächsteilnehmer aus dem afrikanischen und asiatischen Raum mit ganz anderen Voraussetzungen an den Dialog heran. Das Ziel ist oft gar nicht das Gespräch um die Wahrheit, sondern um die gemeinsame Aufgabe in der gesellschaftlichen und staatlichen Umwelt, in der Christen oft nur eine kleine Minderheit bilden. Damit in Zusammenhang steht auch nicht der

Synkretismus wie ein Gespenst vor ihnen, sondern z. B. das Ghetto, in das sie in Staat und Gesellschaft gedrängt werden, wenn sie sich nicht oder unter Voraussetzungen, die ihnen — weil aus Europa stammend — selbst fremd sind, in den Dialog einlassen. Es ist vielmehr achtungsgebietend, wie diese Menschen trotz der schwierigen religiösen und ideologischen Verhältnisse ihren christlichen Glauben bekennen. Und schließlich wird es uns selbst deutlich, wie wenig wir auf die Anfragen aus unserer eigenen religiösen und ideologischen Umwelt wirklich zu antworten wissen. Und das ist heilsam.

Daß der Gesamtbericht und die Gruppenberichte als Ergebnisse des Zusammenkommens aus so unterschiedlichen Lebenskreisen nicht immer mit abendländisch-dogmatischer Klarheit reden, sollte dann auch nicht als verurteilungswürdiger Mangel, sondern vielmehr als Anregung zur eigenen Beteiligung am Dialog aufgefaßt werden. Ob wir dazu die innere Freiheit aufbringen, wo uns die äußere Freiheit dazu — im Gegensatz zu vielen Glaubensgeschwistern in der ganzen Welt — in überreichem Maß gegeben ist?

Claus Kemper

ETHIK

Handbuch der christlichen Ethik. Herausgegeben von A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling. Verlag Herder, Freiburg/Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1978. Zwei Bände in einem Schuber, 520 und 560 Seiten. Leinen DM 190,—.

Dieses groß angelegte Werk füllt eine beträchtliche Lücke auf dem theologischen Markt. Wer etwas nur mit den Prüfungen im Fach Ethik zu tun hat, weiß, wie schwierig es ist, geeignete

Lehrbücher zu wählen und zu empfehlen. Hier liegt nun ein von ausgewiesenen Fachleuten konzipiertes und unter der ökumenischen Mitarbeit von fast fünfzig Ethikern verfaßtes Handbuch vor. Der erste Band ist den Grundsatzfragen gewidmet. Er befaßt sich mit Strukturen ethischen Argumentierens und mit der Normenproblematik im allgemeinen, um auf diesem Hintergrund über Grundprobleme der gegenwärtigen christlichen Ethik zu orientieren, und zwar vorwiegend im formalen Sinne: Strukturen, Vermittlungsinstanzen und überlieferte Typen ethischer Ansätze werden reflektiert. Das Verständnis christlicher Ethik als Integrationswissenschaft wird ausführlich begründet.

Im zweiten Teil werden wesentliche Fragenkomplexe materieller Ethik unter folgenden Stichworten behandelt: Leben und Gesundheit; Ehe und Familie; Verfassung, Politik, Recht; Wirtschaft und Arbeit; Kultur und Religion. Hier werden dem Leser auf hohem Niveau der Analyse und Darstellung reiche Informationen vermittelt, wobei positiv zu vermerken ist, daß nicht nur die „klassischen“, sondern auch relativ neue Motive erörtert werden, vom Problem der Revolution bis zu Fragen nach der „Lebensqualität“ und „Ethik der Sprache“.

Ich möchte allerdings einige kritische Fragen stellen — zur Planung und zur Durchführung des Unternehmens. Ist es nicht problematisch, daß sich die ganze Hälfte des Werkes mit Grundsatzfragen beschäftigt? Ein Handbuch der Dogmatik, welches im gleichen Ausmaß im Bereich der Prolegomena verweilen würde, wäre wohl einseitig programmiert. Soll dies bei Ethik anders sein? Dies gibt dem Werk einen zu „akademischen“ Charakter: auf weiten Strecken bleiben

die Experten „unter sich“. Aber auch der zweite Band bringt Enttäuschungen mit sich. Es gibt für ein so breitangelegtes Werk erstaunliche Lücken. So wird die doch so aktuelle Problematik der Todesstrafe und des Selbstmordes nur gestreift. Das sowohl anthropologisch wie zeitgenössisch gewichtige Gebiet des Spiels und des Sportes bleibt ausgeklammert. In den wirtschaftsethischen Partien kommen die ökumenisch so brisanten System- und Strukturfragen eindeutig zu kurz. Und was das Ökumenische betrifft: Obwohl es zu schätzen ist, daß das Handbuch gelegentlich über die deutsch-europäischen Grenzen blickt und etwa M. M. Thomas zum Problem der christlichen Ethik in asiatischer Perspektive das Wort gibt, wäre vor allem auch im materiellen Teil intensiveres Eingehen auf ethische Herausforderungen von der Ökumene der Dritten und der Zweiten Welt her sehr zu begrüßen.

Jan Milič Lochman

Christofer Frey/Wolfgang Huber (Hrsg.), Schöpferische Nachfolge. Festschrift für Heinz Eduard Tödt. (Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Reihe A, Nr. 5.) Heidelberg 1978. 582 Seiten. Brosch. DM 18,—.

Schöpferische Nachfolge: der Titel nimmt Bezug auf Bonhoeffer, erinnert aber auch an den Vortrag H. E. Tödts auf der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds in Evian. Beides mag ein Hinweis auf die Perspektiven des Buches sein. Es enthält im I. Teil Beiträge zu Grundfragen der Ethik, im II. Beispiele ethischer Urteilsbildung. Der III. Teil besteht aus einem „Zeitgeschichtlichen Zwischenruf“: einem sehr lesenswerten Aufsatz von H. Dombois über Winnig und Niekisch. Der IV. Teil bietet Studien zu D. Bon-

hoeffer, der V. enthält Perspektiven ökumenischer Praxis und der VI. biblische und auslegungsgeschichtliche Beiträge. Die Autoren gehören wie die Herausgeber zum Kreis der Heidelberger Freunde und Schüler des Jubilars, der am 4. Mai 1978 sechzig Jahre alt wurde. Weniger Aufsätze und ein bißchen Raum für benachbarte Kollegen wären besser gewesen.

Für die ökumenische Studienarbeit dürften die Überlegungen W. Hubers zur Struktur ökumenischer Theologie anregend sein; Huber diskutiert Modelle der Theologie als perspektivische Dialogbeiträge zur ökumenischen Theologie. Auch die Ausführungen von K.-H. Dejung über die Menschenrechtsproblematik in Indien und G. Grohs über diejenige in den unabhängigen Staaten Afrikas südlich der Sahara sind informationsreich. Dies alles in Teil V, abgerundet durch einen Beitrag von H. M. de Lange über Arbeitsverhältnisse in den Niederlanden. Beachtenswert sind im weiteren Umkreis die kritischen Bemerkungen A. Schindlers (Das Spannungsfeld von Eschatologie und Frieden in kirchengeschichtlicher Sicht) zum Projekt „Eschatologie und Frieden“ der FEST. Lesenswert auch U. Duchrow: Kann Bonhoeffers gelebte Lehre von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland rezipiert werden? Duchrow geht es um die Entwicklung von christlichen Basisgemeinschaften mit alternativem Lebensstil und alternativen Organisationsformen der Kirche; seine Vorschläge zur Einsparung von Geld (416) werden allerdings bei Realisten kaum Beifall finden. Dieser Aufsatz gehört zu Teil IV. Dort findet man zwei weitere gehaltvolle Beiträge zu Bonhoeffer. E. Bethge (Freiheit und Gehorsam bei Bonhoeffer) entfaltet an dieser Stelle den einen zentralen Begriff der

Festschrift: Ethik der Verantwortung (385f). E.-A. Scharffenorth (Bonhoeffers Pazifismus) attestiert Bonhoeffer allerdings Gesinnungsethik (380).

Aus Teil II seien die Studien von G. Scharffenorth (Die Bergpredigt in Luthers Beiträgen zur Wirtschaftsethik) und Th. Strohm („Ziele der Menschheit“. Ethische Urteilsfindung im Horizont des Club of Rome) besonders hervorgehoben; Strohm stellt übersichtlich den Diskussionsstand dar. W. Liene-mann hat zu diesem Teil als gut geeignetes Fallbeispiel das Problem des Widerstands gegen den Ausbau der Kernenergie beigesteuert, F. Solms eine eher ärgerliche Polemik in Sachen Neutronenbombe, wobei der angebliche Zynismus der Gegenseite mit der gleichen Münze der Diffamierung (297f, 308) quittiert wird.

Fragwürdig ist der I. Teil, im doppelten Sinn des Wortes. Zum Thema Verantwortung hat G. Picht (aus anderem Zusammenhang) eine Skizze des philosophischen Begriffs der Ethik beigetragen; reich an wissenswerten Mitteilungen zur Geschichte der Ethik, aber auch unhaltbar einseitig in der Abwertung des Wertbegriffs als Symptom bürgerlichen Ausverkaufs der Metaphysik (93). Ähnlich greift Chr. Link den ethischen Normbegriff an; dabei denkt er einseitig an ungeschichtliche, feststehende und feststellende Normen (110f.), die er allerdings bei Tödt doch nicht antreffen mag (113). Der Beitrag von G. Petrović über den philosophischen Revolutionsbegriff ist dagegen nur noch im schlechten Sinn fragwürdig. Der Begriff wird einseitig (gegenüber konservativer Revolution) für eine sozialistische Revolution reklamiert, und diese entspricht einer Verwandlung im „All“; Revolution ist das „Wesen“ des Seins, das Sein in seinem Anwesen (40). Verf. fragt sich selbst, ob

das eine begründete Begriffserweiterung oder eine Mystifikation sei. Sehr lesenswert ist aber J. Hübner: Der Beitrag des Evolutionismus zur ethischen Theorie.

Hermann Ringeling

NACHSCHLAGEWERKE

Taschenbuch der evangelischen Kirchen 1978. Kirchliches Adressenwerk in drei Teilen. I. Bundesrepublik Deutschland, II. Deutsche Demokratische Republik, III. Europäische Ökumene. Verlagsgemeinschaft Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978. 1056 Seiten. Plastikeinband DM 58,—.

Im Umfang geringfügig erweitert, aber sonst in gleicher Dreiteilung und in gewohntem Aufbau ist Ende vergangenen Jahres das „Taschenbuch der evangelischen Kirchen 1978“ nach dem üblich gewordenen Rhythmus von vier Jahren erschienen. Das Lob dieses nahezu erschöpfenden — jetzt federführend vom Verlag Otto Lembeck verantworteten — Adressenwerkes erneut anzustimmen, erscheint überflüssig. Eine ebenso intensive wie rasche Orientierung über die weitverzweigten Organe und Aktivitäten der evangelischen Christenheit in Deutschland, aber auch über ökumenische Stellen Europas ist ohne dieses bewährte Handbuch kaum noch denkbar. Es hat sich dadurch und darüber hinaus auch als ein verbindender Kommunikationsträger erwiesen, dessen Bedeutung kaum überschätzt werden kann. Sein Platz sollte darum nicht nur auf den Regalen der Amtsstuben, sondern in den Händen aller derer sein, die am kirchlichen Leben aktiv Anteil nehmen — nicht zuletzt auch unserer ökumenischen Freunde im Ausland!

Kg.

Theologische Realenzyklopädie. Bd. III, Lfg. 4/5 (Apostel/Apostolat/Apostolizität [Forts.] — Aristoteles/Aristotelismus). S. 481-826. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1979. Subskr.preis DM 76,—.

Mit dieser Doppellieferung (einschl. Register) wird Band III abgeschlossen. Unter dem Stichwort „Apostolisches Glaubensbekenntnis“ kommt auch dessen Funktion in der ökumenischen Bewegung zur Sprache. Einzelne Abhandlungen herauszuheben, hieße die anderen geringer einzustufen. Doch sei wenigstens die Weite der Thematik mit den Stichwörtern „Arbeit“, „Arbeiter/Arbeiterbewegung/Angestellte“, „Arbeiterpriester“ und der umfangreichen Abhandlung „Aristoteles/Aristotelismus“ angedeutet.

Kg.

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich-Wilhelm Bautz. 15. Lfg. (Heermann, Johann-Heuser-Schweizer, Meta) Sp. 641-800. Verlag Traugott Bautz, Hamm (Westf) 1978. Subskr.preis DM 19,80.

Auch die 15. Lieferung bestätigt unser bisheriges Urteil: Sorgfältig zusammengestellte biographische Daten der einzelnen Persönlichkeiten verbinden sich mit einer bemerkenswerten Akribie in der Vollständigkeit von Quellen- und Literaturangaben. Die Gewichtung ist freilich nach wie vor unterschiedlich und nicht selten unbefriedigend. So lassen die knappen Artikel über Friedrich Heiler, Wilhelm Herrmann u.a. oftmals kaum Einfluß und Rolle erkennen, die diese Männer in Kirche und Theologie ausgeübt haben, während z. B. dem Evangelisten Werner Heukelbach etwa das Sechsfache des Raumes und eine mit viel lyrischem Rankenwerk ausgestattete

Darstellung eingeräumt werden (so ist über ihn in Sp. 796 zu lesen: „Mit 14 und 15 Jahren streifte H. viel im Wald herum. Zuweilen suchte er mit anderen Knaben weidende Schafherden auf. Oft fischte er als Junge in den Gebirgsbächen des Oberbergischen Landes. Mit 15 Jahren begann er zu rauchen und wurde ein leidenschaftlicher Raucher“ usw.). Dabei soll dem Herausgeber sicherlich nicht verargt werden, daß seine besondere Liebe den Vertretern der Erweckungsbewegung gilt. Aber eine sachentsprechende Ausgewogenheit anzustreben, würde dem wissenschaftlichen Niveau des Unternehmens nur dienlich sein können.

Kg.

Jahrbuch der Evangelischen Mission 1978. Herausgegeben vom Verband evangelischer Missionskonferenzen. Verlag der Deutschen Ev. Missionshilfe, Hamburg 1978. 228 Seiten. Kart. DM 4,80.

Das Jahrbuch 1978 der Evangelischen Mission widmet sich dem aktuellen The-

ma „Islam und Christentum“. Ulrich Schoen untersucht in einer geschichtlichen Abhandlung die Ausbreitung des Islam und die Formen seiner Begegnung mit dem Christentum. In Berichten über Äthiopien (Gunnar Hasselblatt), Ostasien (Peter Gowing) und Indonesien (Olaf Schumann) wird versucht, die Entwicklung des Islam aufzuzeigen und die Bemühungen des Dialogs von Christen mit Muslimen darzustellen. Muhammad S. Abdullah beschreibt schließlich die Situation der 1,4 Millionen Muslime in der Bundesrepublik Deutschland und die dabei auf die Kirchen zukommenden Aufgaben. Christliche und muslimische Verfasser dieser Artikel setzen sich für den Dialog von Muslimen und Christen ein. Die Beiträge geben für die Begegnung mit Muslimen hilfreiche Anregungen. Abgeschlossen wird das Jahrbuch durch Aufsätze zu Grundsatzfragen der Mission, Literaturbesprechungen und ein An-schriftenverzeichnis.

Jürgen Micksch

Anschriften der Mitarbeiter

Studienrat Martin Arndt, Stauffenbergstr. 4, 4402 Greven / Dr. Günter Berndt, Konstanzer Str. 31, 1000 Berlin 31 / Pfarrer Rüdiger Bieber, Alemannenstr. 5, 6140 Bensheim 1 / Pastor Dr. Richard Boeckler, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt / Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Bonner Weg 16, 5300 Bonn-Endenich / Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Str. 74, 5330 Königswinter 21 / Ks. Leonard Górka SVD, Ul. Jagiellońska, 20-950 Lublin 8, Polen / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz-Hechtsheim / Pfarrer Dr. Franz von Hammerstein, Beerenstr. 49, 1000 Berlin 37 / Privatdozent Dr. Jürgen Hübner, Wiesenweg 3, 6903 Neckargemünd-Waldhilsbach / OKR Claus Kemper, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt / Prof. Dr. Andreas Lindt, Bürgerstr. 16, CH 3063 Ittingen-Bern / Landessuperintendent Dr. Günter Linnenbrink, Hannoversche Str. 32, 3070 Nienburg / Prof. Dr. Jan Milič Lochman, Largetzenstr. 62, CH 4056 Basel / OKR Dr. Jürgen Micksch, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt / OKR Karl-Ernst Neisel, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt / Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg, Sudetenstr. 8, 8032 Gräfelfing / Prof. Dr. Hermann Ringeling, Steinauweg 3, CH 3007 Bern / Prof. Dr. Dr.h.c. Wilhelm Schneemelcher, Böckingstr. 1, 5340 Bad Honnef / Dr. M. M. Thomas, P.O.Box 604, 17 Miller's Road, Bangalore - 560006, Indien / Dr. Wilhelm Wille, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13 / Dr. Horst Zilleßen, Querenburger Höhe 294, 4630 Bochum.

Die weitgefächerte Diskussion über die *Confessio Augustana* scheint uns in dem Grazer Vortrag von Wolhart Pannenberg eine besonders gute und klare Zusammenfassung zu finden. Wir danken der ökumenischen Publikation „Grazer Forum“ sowie dem Pustet Verlag in Regensburg für die Genehmigung des Nachdrucks und verweisen zugleich auf die anderen Referate zu dem gleichen Thema, in denen die vielfältigen Aspekte des Themas behandelt werden.

Mit den Artikeln von Horst Zilleßen, dem Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD in Bochum, und Jürgen Hübner, Privatdozent in Heidelberg, schließen wir die Vorbereitungsbeiträge für die Weltkonferenz „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ im Sommer dieses Jahres ab.

Wilhelm Wille, Mitarbeiter des Evangelischen Missionswerkes in Hamburg, gibt einen hochinteressanten Überblick über die von der 1976 in Daressalam gegründeten „Vereinigung von Theologen der Dritten Welt“ bisher geleistete Arbeit. Hier werden wir an die Brennpunkte der theologischen Auseinandersetzungen zwischen dem nordatlantischen Raum und der Dritten Welt herangeführt, wie sie uns bisher kaum bekannt und in ihrem vollen Ausmaße bewußt gewesen sind.

Dem von Johannes Brosseder vorgenommenen kritischen Vergleich des Hoffnungs-Dokumentes von Bangalore mit der Verlautbarung der Würzburger Synode zum gleichen Thema sollten wir uns offen stellen. Gerade ökumenische, d.h. von Vertretern aller Kirchen, zu verantwortende Stellungnahmen bedürfen dieser ständigen Besinnung auf das Wesentliche gemeinsamer christlicher Glaubensaussagen.

Zu dem Bericht von Wolhart Pannenberg über die Faith and Order-Konferenz in Bangalore in ÖR H. 4/1978 hat der frühere Vorsitzende des Zentralausschusses des ÖRK, M. M. Thomas, einige kritische Anmerkungen beigesteuert, denen wir gerne Raum geben. Prof. Pannenberg wird seinerseits im Juliheft darauf antworten.

Über die bedeutsame Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Kingston (Jamaika) erfahren wir durch das deutsche Mitglied des ZA, Prof. Gerhard Grohs (Mainz), nähere Einzelheiten, die uns in das ökumenische Geschehen der Gegenwart hineinnehmen. Der dort vorgelegte Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem ÖRK und dem Einheitssekretariat vermittelt uns einen Einblick in das ökumenische Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche in der Gegenwart, das bei aller gebotenen Nüchternheit keinen Anlaß zu Pessimismus bietet.

Der von den großen Laienorganisationen der Kirchen in der Bundesrepublik veranstaltete Kongreß „Entwicklung — Gerechtigkeit — Frieden“ ist Gegenstand der Berichterstattung von Günter Linnenbrink — ein bewußter und erfolgreicher Versuch der Kirchen, „die Repräsentanten der Parteien und Verbände unserer Gesellschaft in den entwicklungspolitischen Dialog miteinzubeziehen“ — ein Versuch, der fortgesetzt werden soll.

Über die Entwicklung der Ökumene in Lateinamerika gibt uns die Darstellung von Karl-Ernst Neisel wertvolle Aufschlüsse, die uns über diesen Subkontinent bisher weithin fehlten und künftig in stärkerem Maße unserer Aufmerksamkeit bedürfen.

Kg.

Beihefte zur „Ökumenischen Rundschau“

Lieferbare Hefte

Preis und Vorzugspreis für Bezieher der Zeitschrift

- 5 Wort und Abendmahl. Bericht über die zweite theologische Konferenz zwischen Vertretern der Kirche von England und der Evangelischen Kirche von Deutschland. Hsg. von Roland R. Williams 110 Seiten, DM 7,—/Bez. 5,80
- 7/8 Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Mit Vorwort von Lukas Vischer 120 Seiten, DM 9,—/Bez. 7,50
- 14/15 Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Notting-Hill-Report und zugehörige Dokumente. Hsg. von Klaus Martin Beckmann 140 Seiten, DM 9,—/Bez. 7,50
- 16 Experiment Glaube. Bericht über die dritte theologische Konferenz zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England. Hsg. von Claus Kemper 62 Seiten, DM 6,—/Bez. 5,—
- 23 Utrecht 1972. Vorträge und Berichte bei der Tagung des Zentralausschusses. Hsg. von Hanfried Krüger 110 Seiten, DM 10,50/Bez. 9,—
- 24 Genf 1973. Vorträge und Berichte bei der Tagung des Zentralausschusses. Hsg. von Hanfried Krüger 116 Seiten, DM 11,50/Bez. 10,—
- 25 Interkommunion — Konziliarität. Zwei Studien im Auftrag des Deutschen Ökum. Studienausschusses. Hsg. von Richard Boeckler 180 Seiten, DM 15,80/Bez. 13,80
- 26 Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. Drittes theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD. Hsg. vom Kirchlichen Außenamt 132 Seiten, DM 12,50/Bez. 10,80
- 29 Ökumenische Bewegung 1973-1974. Von Hanfried Krüger 168 Seiten, DM 17,80/Bez. 15,80
- 30 Jesus Christus befreit und eint. Vorträge von Nairobi. Hsg. von Hanfried Krüger 111 Seiten, DM 12,50/Bez. 10,80
- 31 Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland 176 Seiten, DM 19,80/Bez. 17,80
- 32 Welche Ökumene meinen wir? Eine Bilanz der Ökumene seit Nairobi. Hsg. von Richard Boeckler 120 Seiten, DM 15,80/Bez. 13,80
- 33 Verbindliches Lehren der Kirche heute. Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß und Texte der Faith and Order-Konsultation Odessa 1977. Hsg. vom Deutschen Ökum. Studienausschuß 228 Seiten, DM 28,—/Bez. 24,—

In Vorbereitung:

- 34 Das Opfer Christi und das Opfer der Christen. Bericht über das siebte theologische Gespräch zwischen dem Patriarchat Moskau und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 4. bis 10. Juni 1976 in Arnoldshain/Taunus. Hsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland
- 35 Bangalore 1978. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hsg. von Geiko Müller-Fahrenholz ca. 240 Seiten, DM 24,80/Bez. 19,80
- 36 Christus allein — allein das Christentum? Bericht über die vierte theologische Konferenz zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England. Hsg. von Klaus Kremkau ca. 88 Seiten, ca. DM 15,80/Bez. ca. 13,80

Sonderdruck aus Nr. 27: Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt.

Hsg. von G. Müller-Fahrenholz

2. Aufl., 51 Seiten, DM 6,80/Bez. 6,—

Verlag Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt 1

HERMANN VOLK

**GESAMMELTE
SCHRIFTEN
III**

Hermann Volk

Gesammelte Schriften

Band 3

336 S., Ln., ca. DM 29,50

Der dritte Band der gesammelten Schriften, anlässlich des 75. Geburtstages des Mainzer Bischofs herausgegeben, vereinigt sieben zumeist vergriffene Beiträge, die sich mit grundlegenden Fragen der christlichen Existenz beschäftigen und daher von aktueller Bedeutung sind.

Gesammelte Schriften

Band 1, 2. Aufl., 1967, 238 S., Ln., DM 25,—

Die Schöpfung, der Mensch und seine Stellung im Kosmos, die Begnadigung der Person und deren Freiheit, das Wirken des Heiligen Geistes, das Verhältnis von Christus und Maria sowie die Kirche in ihrer Einheit und Vielfaltigkeit — das sind Schwerpunkte dieses ersten Bandes der theologischen Schriften des Kardinal Volk.

Religion und Theologie

Gesammelte Schriften

Band 2, 343 S., Ln., DM 32,—

Auch der zweite Band der gesammelten Schriften von Kardinal Volk enthält wieder eine Reihe von Aufsätzen zu aktuellen theologischen Themen. Der Verfasser ist jedem theologisch Interessierten bekannt und wer sich mit Ernst der theologischen Auseinandersetzung unserer Tage widmet, kann an ihm nicht vorübergehen.

Literaturspiegel

Weitere lieferbare Titel des Autors:

Gott hat uns zuerst geliebt

Predigten zum Kirchenjahr 142 S., Kt., DM 15,80

Der Christ als geistlicher Mensch

Von christlicher und priesterlicher Spiritualität 2. Aufl., 124 S., Kt., DM 11,80

Christus alles in allen

112 S., Kt., DM 9,80

Ihr sollt meine Zeugen sein

Gedanken zur Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben 136 S., Kt., DM 12,80

Zum Lob seiner Herrlichkeit

Drei Ansprachen Topos-Taschenbuch 54, 133 S., Kt., DM 7,80

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Sonderdrucke der »blätter des iz3w«*

* Die „blätter des informationszentrums dritte welt“

- ◆ berichten über die Lage der 3. Welt, die Ursachen ihrer „Unterentwicklung“ und über den Widerstand der unterdrückten Völker und Nationen
- ◆ geben Aufschluß über den Zusammenhang zwischen der kapitalistischen Wirtschaftsstruktur hier und dem Elend der Massen in der Dritten Welt

Die THEMENSCHWERPUNKTE einzelner Nummern sind nun als preiswerte SONDERDRUCKE erhältlich. Diese Sonderdrucke sind vor allen Dingen für finanziell schwache Gruppen, Seminare, Schüler, Studenten ect. gedacht. Die Sonderdrucke können im Unterricht, in Seminaren und in Dritte-Welt-Veranstaltungen Verwendung finden.

Folgende Sonderdrucke der „blätter des iz3w“ sind bis jetzt erhältlich:

Folgende Sonderdrucke sind inzwischen erschienen:

Titel	Einzelpreis
● Welthandelskonferenz IV (1976: Veränderungen für die Dritte Welt?	1,00
● VR China: Modell für die Dritte Welt?	1,00
● Frauen in der Dritten Welt (Broschüre)	1,70
● Ägypten: Experimentierfeld für Technologische Großprojekte	0,50
● Landwirtschaft in der Dritten Welt Teil 1: Hunger aufgrund kapitalistischer Unterwerfung	1,00
Teil 2: Strategien zur Überwindung des Hungers	1,00
● Indien: Ursachen und Formen des Elends der indischen Bauernbevölkerung	1,00
● Argentinien: Unterdrückung und Widerstand – der politische Hintergrund der Fußballwelt- meisterschaft	0,50
● Energieversorgung der Dritten Welt	1,00
● Chile-Faschismus im fünften Jahr	0,50

**blätter des informationszentrums dritte welt
Postfach 5328 D-7800 Freiburg**

Neu- erscheinungen

(Auswahl)

Georg Baudler
Religiöse Erziehung heute
Grundelemente einer
Didaktik religiösen
Lernens in der
weltanschaulich pluralen
Gesellschaft.
ca. 150 Seiten, kart.
ca. DM 8,-.
ISBN 3-506-99277-5
= Uni-Taschenbücher,
UTB 898

Franz Böckle/ Franz
Josef Stegmann (Hrsg.)
**Kirche
und Gesellschaft heute**
298 Seiten, kart.
DM 19,80.
ISBN 3-506-74451-8

Martin Grabmann
**Gesammelte Akademie-
abhandlungen**
Herausgegeben
vom Grabmann-Institut.
Einleitung von Michael
Schmaus. Verzeichnis der
benutzten Handschriften,
Personen-, Orts- und Sach-
register von Christoph
Heitmann.
ca. 2200 Seiten, geb.
ca. DM 240,-.
ISBN 3-506-79425-6
= Veröffentlichungen des
Grabmann-Institutes,
Band 25 I/II

Bénézet Bujo
**Moralautonomie
und Normenfindung
bei Thomas von Aquin**
ca. 352 Seiten, kart.
ca. DM 48,-.
ISBN 3-506-79429-9
= Veröffentlichungen
des Grabmann-Institutes,
Band 29

Romano Guardini
Bibliographie
Guardinis Werke,
Veröffentlichungen über
Guardini, Rezensionen.
Herausgegeben von der
Katholischen Akademie
in Bayern, erarbeitet
von Hans Mercker
XV, 466 Seiten, Leinen,
DM 78,-.
ISBN 3-506-73460-1

Clemens Ruhnau
**Der Katholizismus
in der sozialen Bewährung**
Die Einheit theologischen
und sozialetischen
Denkens im Werk
Heinrich Peschs.
ca. 464 Seiten, kart.
ca. DM 44,-.
ISBN 3-506-70218-1
= Abhandlungen
zur Sozialethik,
Band 18

Frühjahr
'79

Kirche und Bibel
Festgabe für
Bischof Eduard Schick.
Herausgegeben von den
Professoren der Phil.-
Theol. Hochschule Fulda
502 Seiten, geb.
ca. DM 58,-.
ISBN 3-506-74450-X

Albrecht Langner (Hrsg.)
**Katholizismus
im politischen System
der Bundesrepublik
1949 - 1963**
142 Seiten, kart. DM 18,80.
ISBN 3-506-70733-7
= Beiträge zur
Katholizismusforschung

Peter Neuner
**Döllinger als
Theologe der Ökumene**
ca. 250 Seiten, kart.
ca. DM 34,-.
ISBN 3-506-70769-8
= Beiträge zur ökume-
nischen Theologie,
Band 19

Schöningh

Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Wähler

Interreligiöses Kollisionsrecht im Bereich privatrechtlicher Rechtsbeziehungen

Von Prof. Dr. Klaus Wähler

1978. XIV, 485 Seiten. Leinen DM 120,-

ISBN 3-452-18393-9

Der Autor bietet hier eine systematische Darstellung der Hauptfragen des interreligiösen Privatrechts. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in einer Bestandsaufnahme und kritischen Wertung der Kollisionsnormen, welche die innerhalb der großen Universalreligionen entstandenen religiösen Rechtsordnungen selbst entwickelt haben. Hierbei werden neben den Normen, die die Konflikte mit anderen religiösen Privatrechten regeln, wegen des engen sachlichen Zusammenhangs auch solche Normen mit einbezogen, die Kollisionen zwischen religiösem und »weltlichem«, d. h. staatlichem Privatrecht betreffen.

In einem zweiten Teil wird der Versuch unternommen, das interreligiöse Privatrecht und Verfahrensrecht der verschiedenen staatlichen Rechtsordnungen – wiederum unter Einschluß der Konfliktsnormen für die Kollisionen zwischen religiösem und staatlichem Privatrecht sowie zwischen religiöser und staatlicher Gerichtsbarkeit – auf einige Grundmodelle zurückzuführen.



Carl Heymanns Verlag
Köln Berlin Bonn München

*Sieben
erschienen*

Gerhard Siegwalt

Bedrohte Natur und christliche Verantwortung

Kirchliche Beiträge zu Themen des Umweltschutzes mit einem Vorwort von Pfarrer Kurt Oeser, Umweltschutzbeauftragter der EKD.

Generalthema dieses von dem elsässischen Umweltschützer und Professor für systematische Theologie mit den Christen im Elsaß erarbeiteten Buches ist der Entwurf einer „Theologie der Erde“, geleitet von der Überzeugung, daß der Glaube auch in der Auseinandersetzung mit den Umweltproblemen der Welt die einzige und dauerhafteste Antwort vermittelt.

ca. 128 Seiten

DM 12,80



Verlag Otto Lembeck
Leerbachstraße 42
6000 Frankfurt/Main 1

Pfarrgemeinderat Tips für die Praxis

G. Born, 100 S., DM 8,80, ab 10 Ex.
DM 7,80, ab 50 Ex. DM 7,20

Probleme praktisch lösen

Nachbarschaftshilfe in einer Gemeinde
G. Born, 2. Aufl., 80 S., DM 6,50,
ab 10 Ex. 5,50, ab 20 Ex. DM 4,80

Soziale Dienste und politische Systeme

J. H. Galper, 326 S., DM 34,—

Sozialplanung und soziale Veränderung

R. R. Mayer, 2. Aufl., 204 S., DM 22,50

Grundlagen beruflicher Sozialarbeit

H. M. Bartlett, 2. Aufl., 240 S., DM 28,—

Zwischen Anpassung und Systemveränderung

Zur ethischen Grundlegung
der Sozialarbeit
R. Plant, 2. Aufl., 92 S., DM 9,80

Zur Therapie junger Drogenabhängiger

Erfahrungen und Ergebnisse aus
Therapeutischen Wohngemeinschaften
W. Heckmann u.a., 120 S., DM 14,—

Psychologie in der Altenarbeit

Ein Textbuch zur Einführung
M. Eisenbach, 3. Aufl., 160 S., DM 19,50

LAMBERTUS
VERLAG

Postfach 1026 D 7800 Freiburg i.Br.



Ökumenische Theologie

Karl-Josef Kuschel
**Jesus in der deutschsprachigen
Literatur der Gegenwart**

Mit einem Vorwort von Walter Jens

Ökumenische Theologie.

Herausgegeben von Eberhard Jüngel, Walter Kasper, Hans Küng, Jürgen Moltmann.

385 Seiten. Kt. 39,— DM.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/
Benziger.

Band 1

Die Theologie unserer Zeit hat ein starkes Interesse an der modernen Literatur. Es geht ihr um die Frage, welche Bedeutung Jesus von Nazareth in den Werken von Frisch, Dürrenmatt, Böll, Andersch, Borchert, Hochhuth, Seghers, Frank, Jens und vielen anderen hat. Der Theologe und Germanist Kuschel, Tübingen, zeigt auf, was die Dichter an Jesus interessiert, welche christologischen Themen sie behandeln und wie bestimmte Stationen im Leben Jesus (Geburt, Passion, Auferstehung) dargestellt werden. Die besprochenen Texte werden teilweise abgedruckt oder inhaltlich besprochen.

Robert Hotz
**Sakramente im Wechselspiel
zwischen Ost und West**

Ökumenische Theologie.

Herausgegeben von Eberhard Jüngel, Walter Kasper, Hans Küng, Jürgen Moltmann.

256 Seiten. Kt. 48,— DM

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/
Benziger.

Band 2

Das vorliegende Werk bietet eine Entwicklungsgeschichte der allgemeinen Sakramententheologie des Ostens. Dabei werden auch die westlichen Entfaltungen der Sakramentenlehre gewürdigt, insoweit sie in ihrer Wechselwirkung mit dem Osten von Bedeutung sind. Es macht den Reiz dieses Buches aus, daß der Autor immer wieder den zeitgeschichtlichen Hintergrund und das sprachlich philosophische Umfeld der dogmengeschichtlichen Entwicklung aufzeigt. Dabei bieten seine Ausführungen aus ausgezeichnete Einblicke in die orthodoxe Theologie überhaupt.

Hermann Häring
Die Macht des Bösen
Das Erbe Augustins

Ökumenische Theologie. Herausgegeben von Eberhard Jüngel, Walter Kasper, Hans Küng, Jürgen Moltmann.

340 Seiten. Kt. 48,— DM

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/
Benziger.

Band 3

Vier Themenkreise werden abgegriffen: Die ontologische Frage nach dem Bösen an sich, die kosmologisch orientierte Frage nach dem Schlechten der Welt, die anthropologische Frage nach der Sünde und schließlich das Problem der „Erb-sünde“.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn



Europäische Theologie — weltweit herausgefordert*

VON LUKAS VISCHER

Europäische Theologie — weltweit herausgefordert! Das Wort „herausgefordert“ ist ein Euphemismus. Wenn der Titel die Einschätzung der wissenschaftlichen Theologie Europas durch manche Theologen der Dritten Welt im Auge hat, kommt es der Wirklichkeit näher, von Ungeduld, Kritik, ja von Anklage zu reden. Die Irritation wird zwar nicht immer in derselben Schärfe zum Ausdruck gebracht. Sie bleibt, vor allem bei asiatischen Partnern, oft hinter vollendeten Formen der Höflichkeit versteckt. Es braucht aber nicht viel Luzidität, um ihrer unter dieser Oberfläche gewahr zu werden. Sie ist jedenfalls stark genug, daß europäische Theologen im ökumenischen theologischen Gespräch oft in die Defensive gedrängt werden. Die Reaktionen sind immer wieder dieselben. Die Theologen aus Europa lassen sich entweder zu rechthaberischen Gegenangriffen verleiten oder machen sich die Angriffe in unkritischer Weise zu eigen; oder, und das ist wohl die unfruchtbarste Reaktion, sie ziehen sich aus dem Gespräch mit Achselzucken und Schweigen zurück. Wie immer das Verhalten, die Reaktionen sind ein klarer Hinweis, daß das theologische Gespräch gestört ist. Man kann sich fragen, wie tief diese Störung reicht. Handelt es sich um eine vorübergehende Konstellation? Oder steht mehr auf dem Spiel? Lassen Sie mich gleich am Anfang meiner Überzeugung Ausdruck geben, daß es in dieser Herausforderung um fundamentale Fragen geht und daß für die Zukunft von Theologie und Kirche vieles davon abhängt, wie sie beantwortet werden.

Bevor ich auf die Fragen näher eingehe, möchte ich einige dieser kritischen Stimmen zu Worte kommen lassen. Was sagen sie uns?

Eine Stimme aus Indien

Die europäische Theologie bindet das Handeln Gottes zu sehr an die Offenbarung in Jesus Christus und das Handeln des Geistes an die Tradition der Kirche. Sie erschwert dadurch die unvoreingenommene und fruchtbare Auseinandersetzung mit den Religionen. Simon Amalorpavadass, ein führender römisch-katholischer Theologe, sagt in einem Artikel mit dem bedeutsamen Titel „Das indische Universum einer neuen Theologie“ folgen-

* Vortrag gehalten am 2. April 1979 vor dem Kongreß der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie in Göttingen.

des: „Offenbarung und Verwirklichung von Gottes universalem Heilsplan für die Menschheit nehmen ihren Anfang vor der Zeit der Kirche; sie reichen weiter als die enge lineare und begrenzte jüdisch-christliche Geschichte von vier Jahrtausenden. Obwohl die Bedeutung der Kirche einzigartig ist, in der Geschichte des Heils einen besonderen Platz einnimmt und die Fülle der Gnadenmittel in sich trägt, kann Gottes rettende Gegenwart nicht auf eine bestimmte Zeit oder einen bestimmten Ort beschränkt werden; sein Handeln durch den Geist läßt sich nicht eingrenzen. Seine Gegenwart und sein Handeln als kosmischer Christus, als Herr des Universums, als Retter der Menschheit, als Meister der menschlichen Geschichte, als Norm und Richter menschlicher Existenz sind universal wirksam sowohl in der Zeit als im Raum, das heißt längst vor der Grundlegung der Kirche und heute auch außerhalb der Kirche. Die Religionen der Welt, aber nicht weniger die geschichtlichen Realitäten sind darum miteingeschlossen in Gottes Plan und die Erfüllung des Heils.“¹

Eine Stimme aus Afrika

Die zweite Stimme, die ich auswähle, kommt aus Afrika, genauer aus Südafrika. Die europäische Theologie hat die Tendenz, die Kirchen anderer Kontinente als Objekte der eigenen Reflexion zu behandeln. Weiße Theologen projizieren auf die Kirchen Afrikas ihre theologischen Vorstellungen. Sie scheinen immer zu wissen, was ihre Probleme sind und wie sie zu lösen sind. Manas Buthelezi weist mit großer Schärfe die Zumutung mancher weißer Theologen zurück, daß die afrikanischen Kirchen heute in vermehrtem Maße zu afrikanischen Werten zurückkehren sollten. Er sieht darin die Projektion eines internen Problems europäischer Theologie auf seine eigene Situation. „Meine These“, sagt er, „ist die folgende: der Ausgangspunkt für die eigenständige Theologie kann nicht ein ethnographisch rekonstruiertes afrikanisches Weltbild sein. Die Theologie muß bei der eigentlichen Situation der afrikanischen Menschen beginnen. Ich verfechte einen anthropologischen Ausgangspunkt. Ich denke von der Person her, nicht als Gegenstand von Studien, sondern als Gottes Geschöpf, der mit der Herrschaft über die Schöpfung betraut worden ist. Ich gehe nicht von ‚kolonialen‘ Personen aus, die Gegenstand der Beherrschung durch andere sind, von dem, was Politiker ‚das schwarze Problem‘ nennen mögen, sondern von post-kolonialen Personen, die durch Christus von allem befreit worden sind, das ihnen ihre menschliche Würde nimmt. Wenn ich von Personen rede, denke ich nicht an Größen in der dritten Person, Personen,

über die man redet und diskutiert und deren Denken analysiert und systematisiert wird, die Bedeutung gewinnen einzig, weil ihre Probleme fruchtbares Material für die Neugier der Spezialisten bieten. Ich denke an die erste Person — an Ego.“⁴²

Eine Stimme aus Lateinamerika

Die dritte Stimme repräsentiert eine Anklage, die noch um einige Grade schärfer ist. Die europäische Theologie hat ihren Sitz im Leben in einem politischen und sozialen System, das der Befreiung der Unterdrückten und Armen im Wege steht, ja an ihrer ständig weiterdauernden Ausbeutung beteiligt ist. Sie läßt dieses gesellschaftliche System unkritisch gewähren. Sie dient sogar dazu, es religiös zu untermauern. Gustavo Gutierrez beschreibt die grundlegenden Voraussetzungen der Theologie der Befreiung mit folgenden Worten: „Die Theologie der Befreiung hat von jeher die Auffassung vertreten, daß der Einsatz für die Befreiung an erster Stelle stehen muß und daß sich die theologische Überlegung von daher ergeben muß. Die zweite Voraussetzung dieser Theologie besteht in der Einsicht, daß Gott ein befreiender Gott ist und sich einzig im konkreten geschichtlichen Kontext der Befreiung der Armen und Unterdrückten offenbart. Diese zweite Feststellung ist von der ersten nicht zu trennen. Wenn Theologie Reflexion über die Praxis und aus der Praxis heraus ist, müssen wir sofort präzisieren: die konkrete Praxis, um die es sich handelt, ist die Befreiung der Unterdrückten. Es genügt nicht, sich darüber im klaren zu sein, daß die Praxis der Reflexion vorausgehen muß. Es muß auch klar sein, daß das Subjekt dieser Praxis der Arme ist — die Menschen, die von den Seiten des Buches der Geschichte ausgeschlossen sind. Wenn der Arme nicht das Subjekt ist, degeneriert die Theologie zu bloßer akademischer Übung. Theologische Rede bewahrheitet sich im und durch den Einsatz für die Befreiung der Armen.“⁴³ Gustavo Gutierrez spricht für manche in Lateinamerika. Sein theologischer Ansatz wird aber auch von manchen geteilt, die in anderen Kontinenten ihre Situation in der Perspektive der Unterdrückung und Befreiung zu sehen geneigt sind. Die Kritik dieser Theologie an der europäischen Theologie geht nicht nur an die Adresse ihrer konservativen Vertreter, sondern auch an diejenigen die in europäischen Kreisen als progressiv gelten. „Reformistische europäische Theologie mag für die Welt im Zentrum gültig sein, sie wirkt sich aber an der Peripherie zutiefst zweideutig und ideologisch (konservativ) aus. Überlegungen, die in Europa reformistisch sein mögen, werden in Lateinamerika reaktionär und antirevolution-

när, einfach darum, weil sie von traditionalistischen Theologien als willkommene Stützen benützt werden.“⁴⁴

Europäische Theologie?

Es wird Ihnen vermutlich nicht allzu schwer fallen, Überlegungen dieser Art mit Einwänden und Gegenargumenten entgegenzutreten. Sie werden vielleicht sogar die Auswahl gerade dieser drei Stimmen in Frage stellen. Die Frage ist aber natürlich, inwieweit die Einwände und Gegenargumente in der Begegnung und im Dialog wirklich fangen. Es ist darum wohl wichtiger zu fragen, aus welchen Gründen die europäische Theologie in so intensiver Weise als Front empfunden wird, gegen die es im Kampfe anzutreten gilt. Es ist ja eigentlich verwunderlich, daß die europäische Theologie von so verschiedenen Seiten her als einheitliche Größe gesehen wird. Die Vertreter der Dritten Welt sind offensichtlich weit mehr von der Einheitlichkeit der europäischen Theologie überzeugt als die europäischen Theologen selbst. Denn wer von uns wagte es, von europäischer Theologie oder auch nur von deutscher Theologie zu sprechen? Die Situation sieht von innen her ganz anders aus. Die europäische Theologie — mit großer Gewißheit auch die auf diesem Kongreß vertretene Theologie — ist ein unübersichtliches Gewirr von Stimmen. Sie ist gekennzeichnet von den konfessionellen Trennungen, die die Geschichte der Kirchen in Europa von Anfang an geprägt haben. Was ist schließlich der gemeinsame Nenner zwischen Theologie des Ostens und des Westens, zwischen römisch-katholischer und reformatorischer Theologie? Kein Zweifel, daß die Anwendung wissenschaftlicher Kriterien, vor allem Kriterien der historischen Forschung, ein gemeinsames Band darstellen, ein Band, das in kaum zu überschätzender Weise zur Entfaltung des Gespräches zwischen den Konfessionen beigetragen hat. Die ökumenische Begegnung hat aber zugleich auch ein geschärftes Bewußtsein dafür geschaffen, wie tief die Unterschiede trotz dieses gemeinsamen Rahmens bleiben. Verschiedene philosophische Traditionen haben in Europa zu sehr verschiedenen Weisen der Theologie geführt. Wie tief sind z. B. die Unterschiede zwischen der Theologie englischer und deutscher Universitäten! Der Ärmelkanal ist nicht zu Unrecht als eine der wesentlichsten theologischen Sprachgrenzen bezeichnet worden! Die Unterschiede werden aber vollends deutlich, wenn die Stellung der theologischen Reflexion im Leben der Kirche in die Betrachtung einbezogen wird. Je nach der Rolle, die der Theologie zugeschrieben wird, haben die Ergebnisse theologischer Reflexion verschiedene Bedeutung und Ausstrahlung.

Und doch wird europäische Theologie als klares Gegenüber empfunden, und die Kritik von außen ist so mächtig, daß sich europäische Theologen in steigendem Maße durch sie zu einer Einheit verbunden fühlen, deren sie sich vorher nicht bewußt waren. Wie kommt es dazu? Um zu einer angemessenen Antwort zu kommen, darf die Aufmerksamkeit nicht in erster Linie auf die einzelnen Argumente gerichtet werden, die Theologen der Dritten Welt vorbringen. Es kommt vielmehr darauf an, die Intuitionen zu erfassen, die hinter den Argumenten liegen. Lassen Sie mich versuchen, drei wesentliche Intuitionen thesenartig zu beschreiben.

(a) Europäische Tradition — normativ für andere?

Die europäische Theologie erhebt zu weitgehende Ansprüche. Sie hat die Neigung, ihre Antworten als universal gültig zu betrachten, während sie doch in Wirklichkeit genau so einen bestimmten und begrenzten Kontext repräsentieren wie andere Theologien. Europäische Theologie versteht sich als *die* Hüterin der Tradition. Nicht daß sie sie einheitlich interpretierte. Sie hält aber die Art und Weise, wie ihre Theologen zu einer gegebenen Zeit um die Gegebenheiten der Tradition kreisen, für normativ. Die theologische Debatte, die in ihrem Kreise stattfindet, wird sowohl in ihrem Inhalt als auch in ihrem Stil — wohl vor allem in ihrem Stil — als Ausgangspunkt für die theologische Debatte in der gesamten Ökumene betrachtet. Andere theologische Artikulationen werden daran gemessen und entweder als interessante oder auch als unzulässige Abweichungen beurteilt. Die europäische Theologie hat aus diesem Grund die Neigung, die Stimmungen und Fragestellungen, von denen sie gerade beherrscht ist, in andere Teile der Welt zu exportieren, ohne ausreichend darauf zu achten, welche Folgen gerade diese Stimmungen und Fragestellungen in anderen Situationen haben können. Einmal ist es die Diskussion um die Entmythologisierung, dann die theologische Reflexion über die Säkularisierung, dann die Betonung von Dialog und Partizipation und schließlich mit einem Mal wieder die Entdeckung der religiösen Erfahrung. Was sollen diese sukzessiven Debatten in Afrika und Asien? Lassen Sie mich hier Patrick Kalilombe, einem römisch-katholischen Bischof aus Malawi, das Wort geben: „Die Katholiken in Malawi werden durch neue Ideen aus Europa und Amerika keineswegs in besondere Bewegung versetzt. Sie ziehen es vor, abzuwarten und zunächst bei dem zu bleiben, was ihnen am Anfang verkündigt worden ist... Europäer sehen in dieser Haltung Konservatismus, Widerstand gegen Neuerungen, Angst vor dem Unbekannten und welche Erklärungen ihnen sonst noch einfallen mögen. Sie verstehen nicht. Der afrikanische Kon-

servativismus hat eine andere Bedeutung; er sagt: Wir mögen uns ändern und neue Wege einschlagen müssen; von nun an muß aber dieser Vorgang sich aufgrund unserer eigenen Voraussetzungen vollziehen.“⁴⁵ Es ist in diesem Sinne zu verstehen, wenn Vertreter der Dritten Welt gelegentlich vorschlagen, daß europäische Theologie einem Moratorium unterworfen werden sollte. Die Vermittlung der durch die europäische Theologie verwalteten Tradition soll durchbrochen werden. Eine Situation soll geschaffen werden, in der noch nicht oder nur halb artikuliert Einsichten nicht durch fremde Fragestellungen gestört, in unangemessene Bahnen geleitet oder gar erstickt werden, sondern sich frei entfalten können. „Das Vorgehen ist nicht, den westlichen Baum in afrikanischen oder asiatischen Boden zu verpflanzen, sondern unseren Baum zu pflanzen und in ihn einzupfropfen, was für seine Vitalität und Gesundheit erforderlich ist.“⁴⁶ Selbst diese Operation kann aber nicht von der europäischen Theologie in Regie genommen werden. Es ist heute oft die Äußerung zu hören, daß die Theologie des Alten Kontinents die jungen Kirchen vor Irrwegen zu warnen und zu bewahren vermöge, durch die sie selbst gegangen sei. Wenn auch in abgeschwächter Gestalt verbirgt sich in dieser Äußerung noch immer derselbe Anspruch auf normative Gültigkeit.

(b) Distanz vom eigenen Kontext

Die zweite Intuition hängt mit der ersten eng zusammen. Europäische Theologie erhebt nicht nur zu weitreichende Ansprüche auf normative Gültigkeit. Sie setzt sich zugleich nicht bewußt, konsequent und kritisch genug mit den Fragen auseinander, die sich in ihrem eigenen Bereich stellen. Sie treibt ihr Geschäft in seltsamer Distanz von den konkreten Gegebenheiten der eigenen Situation. Diese Neigung hat natürlich manche Gründe. Sie erklärt sich in den Augen mancher Theologen der Dritten Welt vor allem daraus, daß die europäische Theologie zwischen wissenschaftlicher Reflexion und Verkündigung der Kirche zu scharf als zwei verschiedene Ebenen unterscheidet. Die Reflexion ist nicht ausreichend auf die Praxis der Kirche bezogen. Gewiß, auch die wissenschaftliche Reflexion will letztlich der Verkündigung dienen. Die Aufmerksamkeit richtet sich aber zunächst auf die Erhellung der theologischen Materie. Die Konsequenzen für das Zeugnis und den Dienst der Kirche werden als Gegenstand einer zweiten Bemühung betrachtet. Die Schwierigkeit liegt darin, daß der Übergang zu dieser zweiten Bemühung zu oft unterbleibt oder nur andeutungsweise vollzogen wird. Die theologische Rede neigt dazu, auf der Ebene der Forschung, der Analyse und der allgemeinen Reflexion stehenzubleiben. Sie kann vom Evangelii-

um und der von der Kirche zu bekennenden Wahrheit sprechen, ohne daß sofort deutlich würde, wie sich die vorgetragenen Einsichten aus der eigenen Situation ergeben und sie ihrerseits wiederum bestimmen. Der Außenstehende kann sich darum des Eindrucks nicht erwehren, daß die europäische Theologie bei aller Anhäufung von wertvollen Informationen und Einsichten zentrale Probleme der eigenen Situation unberührt läßt und das Leben der eigenen Kirche nicht kritisch genug durchdringt. Er wird vor allem das Empfinden nicht los, daß sie mit den Kirchen anderer Kontinente in ihrem Urteil konsequenter als mit der eigenen Kirche verfährt. Denken wir etwa an die Diskussion über den religiösen und kulturellen Synkretismus! Sind die theologischen Affirmationen und Abgrenzungen, die im Blick auf die Kirchen in Asien und Afrika formuliert werden, in den eigenen Reihen wirklich lebendig? Wird z. B. die Verbindung des Evangeliums mit den provinziellen Kulturen in Europa denselben Kriterien unterworfen?⁷ Oder denken wir an die heutige Debatte über das gesellschaftliche Engagement der Kirche und jedes einzelnen Christen. Würden die Forderungen, die im Blick auf das politische Zeugnis in weiter Ferne, z. B. die Forderung nach Gewaltlosigkeit, aufgestellt werden, begleitet von Forderungen, die das eigene Zeugnis einer entsprechend strengen Prüfung unterziehen?

(c) Zweifel an fortdauernder Kreativität

Die dritte Intuition wiegt schwerer. Wird die europäische Theologie auch weiterhin eine führende Rolle in der Gemeinschaft der Kirchen spielen? Werden die Einsichten und Anstöße, deren die universale Gemeinschaft bedarf, auch in Zukunft aus ihrer Mitte kommen? Die Frage wird mit wachsendem Zweifel gestellt. Ja, der Zweifel reicht sogar noch tiefer. Die Stimmen mehren sich, die in dieser Tradition theologischer Reflexion im Gegenteil ein Hindernis für das angemessene Zeugnis der Kirchen in der heutigen Welt sehen. Zwei Überlegungen spielen dabei eine besondere Rolle. Die europäische Theologie hat entscheidend beigetragen zur Grundlegung und zum Wachstum der westlichen Zivilisation. Ihre Geschichte ist aufs engste mit der Geschichte der westlichen Expansion verbunden. Kann eine theologische Tradition, die die zerstörerischen Auswirkungen der westlichen Expansion so wenig zu durchleuchten und aufzuhalten vermochte, sich selbst erneuern und heute Perspektiven entfalten, die die Grundlage zu wirklicher Gemeinschaft legen werden? Wird sie den Geist des erobernden Messianismus wirklich überwinden können? Die zweite Überlegung ist vielleicht noch wichtiger. Werden die Einsichten, die für die gesamte Ökumene entscheidend sind, aus den Kirchen kommen, die über große Mittel und wei-

treichenden äußeren Einfluß verfügen? Oder wird der Heilige Geist sie eher in Situationen der Armut, der Verfolgung und des Martyriums wachsen lassen? Die Situation, in der der europäische Theologe lebt und denkt, ist nicht nur zeitlich, sondern auch inhaltlich so weit von der Situation entfernt, in der das Neue Testament entstanden ist, daß ihm die ungebrochene Bejahung der neutestamentlichen Botschaft erschwert ist. Er ist in seiner Arbeit dem ständigen Verdacht ausgesetzt, durch seine theologische Reflexion diesen inneren Widerspruch verdecken oder überbrücken zu wollen.

Die Tatsache, daß gewisse Aspekte der theologischen Tradition der östlichen Orthodoxie eine Anziehungskraft auf die Kirchen der Dritten Welt auszuüben beginnen, erklärt sich weitgehend aus diesen beiden Überlegungen. Die Orthodoxie begegnet den Kirchen der Dritten Welt als Tradition, die Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben kann. Sie ist nicht verhängt mit der westlichen Zivilisation und mag darum die Möglichkeit in sich tragen, die eigenen Probleme auf unabhängigere Weise anzugehen. Sie kommt dazu aus einer Kirche, die während Jahrhunderten durch die Erfahrung von Verfolgung gegangen ist. Es ist der Orthodoxie bisher nicht gelungen, sich als Alternative anzubieten. Wenn sie überzeugende Interpreten finden sollte, könnte es wohl sein, daß sie in Zukunft eine größere Rolle spielen wird.

Mit allen Heiligen

Welche Bedeutung kommt diesen drei Intuitionen zu? Worin besteht die Herausforderung, die sie an die europäische Theologie richten? Wenn ich recht sehe, konvergieren sie in ein und derselben Feststellung. Die europäische Theologie leistet keinen ausreichenden Beitrag zum Aufbau der universalen Gemeinschaft der Kirche, ja sie steht ihm sogar in mancher Hinsicht im Wege. Die universale Gemeinschaft der Kirche in neuer Gestalt zu verwirklichen, gehört zu den zentralen Aufgaben der heutigen Generation. Wie können die Kirchen zu wirklichen Partnern in der theologischen Erkenntnis werden? Die europäische Theologie muß sich fragen lassen, wie sie sich an dieser Aufgabe wirksam zu beteiligen gedenkt. Es kann sich von vornherein nicht darum handeln, die Stellung und den gefährdeten Einfluß der europäischen Theologie zu verteidigen. Die Frage ist vielmehr, wie sich die europäische theologische Reflexion konstruktiv in die weitere Gemeinschaft einfügt. So wichtig das Thema „Europäische Theologie — weltweit herausgefordert“ ist, hat der Titel doch etwas Irreführendes. Er klingt, als ob die europäische Theologie nach wie vor in der Mitte stünde und von da her die vielfältigen Anfragen, die an sie gerichtet werden, zu beantworten

hätte. Es geht aber um weit mehr. Es heißt im Epheserbrief: „...damit ihr imstande seid, mit allen Heiligen innewerden, welches die Breite, Länge, Höhe und Tiefe sei, und zu erkennen die das Erkennen übersteigende Liebe Gottes“ (Eph 3,18-19). Die Aufgabe, die sich der europäischen Theologie stellt, könnte kaum prägnanter beschrieben werden. Mit allen Heiligen innewerden! Es ist ihr nicht aufgetragen, *für* alle Heiligen zu denken, sondern in der Gemeinschaft *mit* ihnen in der Erkenntnis zu wachsen.

Wie kann es zu dieser Wende kommen? Es ist offensichtlich, daß es dazu nicht nur gewisser Revisionen, sondern tiefgreifender Änderungen bedarf. Die Hindernisse, die der Verwirklichung dieser Gemeinschaft der Erkenntnis im Wege stehen, sind sowohl auf seiten der europäischen Theologie als auch ihrer Kritiker erheblich. Das Stichwort universale Gemeinschaft erweckt vor allem sofort das Mißtrauen der Dritten Welt. Sie vermuten dahinter den Versuch, die eben gewonnene Unabhängigkeit des theologischen Denkens wiederum zu vereinnahmen. Lassen Sie mich hier ein Gespräch mit James Cone erwähnen; ich sprach von der Notwendigkeit, die universale Gemeinschaft sichtbar zu machen. Er unterbrach mich: „Darüber läßt sich erst später wieder reden; universale Gemeinschaft ja, aber nicht aufgrund von Kriterien, die von Weißen festgelegt sind.“ Er selbst ist bereit, über diese erste Warnung hinauszugehen, und andere Theologen der Dritten Welt sind es mit noch größerem Nachdruck. Sie betonen, daß ihre Weise, Theologie zu treiben, auf die Erkenntnis der Wahrheit für alle zielt. „Schwarze Theologie will die Wahrheit erkennen für Schwarze und Weiße, über Vergangenheit und Gegenwart, sie will erkennen, was Gottes Willen für die Welt ist... Ein uraltes Sprichwort aus Sotho, das sich in allen afrikanischen Sprachen findet, lautet: Du bist nur Mensch wegen anderer, mit anderen und für andere. Das ist, was wir meinen, und es ist die tiefste Bedeutung des Evangeliums.“⁴⁸

Was kann auf seiten der europäischen Theologie geschehen, damit die universale Gemeinschaft der theologischen Reflexion wachsen kann? Lassen Sie mich wenigstens in wenigen Umrissen einige Voraussetzungen andeuten.

1. *Konzentration auf die eigene Situation*

Zunächst: es bedarf der konsequenten Konzentration auf die eigene Situation. Die europäische Theologie wird für die Kirchen der Dritten Welt in dem Maße Glaubwürdigkeit und neuen Respekt gewinnen, in dem sie sich wirklich den konkreten Gegebenheiten der eigenen Situation zuwen-

det; in dem Maße, in dem sie die Fragen zu beantworten sucht, die in ihren eigenen Kirchen gestellt werden; und vielleicht noch mehr: die Fragen, die gestellt werden sollten, aus irgendwelchen Gründen aber umgangen oder unterdrückt werden. Die europäische Theologie wird auf alle Fälle nicht dadurch zu gemeinsamer Sprache mit den Kirchen der Dritten Welt kommen können, daß sie sich die Sprache der Theologen der Dritten Welt zu eigen macht. Sie wird durch bloßes Nachreden im Gegenteil das Problem der Kommunikation nur vertiefen. Denn was anderes ist Nachreden, als sich der eigenen Situation entziehen? Die gemeinsame Sprache kann einzig dadurch entstehen, daß die theologische Reflexion sich konsequenter und kritischer auf die Auseinandersetzung um das rechte Zeugnis und die Praxis der Kirche in der eigenen Situation einläßt. Der Wille zu Erkenntnis, die im Einsatz in der eigenen Situation ihre Wurzel hat, wird dann in gewissem Sinne das *tertium comparationis*. Eine Illustration mag dies verdeutlichen. Wie sehr oder wie wenig dieser Bezug auf die eigene Situation stattfindet, wird an dem Maß deutlich, in dem die europäische Theologie auf die Fragen eingeht, die der Kontext der werdenden westeuropäischen Gemeinschaft aufwirft. Werden diese Fragen wirklich aufgenommen? Oder vollzieht sich hier eine politische Entwicklung mit weitreichenden Folgen, ohne daß sich die theologische Reflexion davon berühren läßt und sie umgekehrt wiederum beeinflusst? Es handelt sich um einen Reichtum von geistlichen, theologischen, ekklesiologischen und sozialetischen Fragen, die gemeinsam aufgegriffen werden müßten. Sie reichen von der Frage der Qualität des Lebens bis zur Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat in den heutigen gesellschaftlichen Veränderungen Europas. Es ist vielleicht vor allem die Frage, inwieweit die christliche Freiheit mit dem Geist, ja dem Anspruch der Selbstverwirklichung vermischt worden ist. Es ist auffallend, wie wenig von einer kritischen theologischen Präsenz in diesem werdenden neuen Kontext zu spüren ist. Gewiß, es wird in jedem einzelnen westeuropäischen Land von einigen wenigen über die anstehenden Probleme reflektiert; die gegenseitige Durchdringung dieser Diskussionen zu einer europäischen Debatte hat aber noch nicht wirklich stattgefunden. So entsteht das seltsame Bild, daß zwar viel über Fragen der weltweiten Gemeinschaft gearbeitet wird, daß aber noch kein Weg gefunden worden ist, um die nächstliegenden Fragen gemeinsam zu durchdenken. Es kann aber kein Zweifel sein, daß in der Dritten Welt die Bewältigung gerade solcher Aufgaben von uns erwartet wird.

2. Verflechtung der Situation

Konsequente Konzentration auf die eigene Situation: damit ist selbstverständlich nicht die Isolierung von anderen Situationen gemeint. Isolierung ist ohnehin eine völlig unrealistische Vorstellung. Die verschiedenen Situationen sind ineinander verflochten und wirken auf vielfältige Weise aufeinander ein. Die Konzentration auf die eigene Situation hat darum im Blick auf andere Situationen zu geschehen. Es gilt, sich der Verflechtung mit anderen Situationen klarer bewußt zu werden und die Aufmerksamkeit in besonderer Weise den Faktoren zuzuwenden, die sich auf andere Kirchen und das Zeugnis in ihrer Gesellschaft auswirken. Es ließen sich hier manche Beispiele anführen. Lassen Sie mich wenigstens in einigen Hinweisen andeuten, was ich meine.

(a) Die nach wie vor unüberwundenen *konfessionellen Trennungen* sind ohne Zweifel einer jener Faktoren, die das Leben der Kirchen in anderen Teilen der Welt zutiefst prägen. Sie werden durch dieses Erbe der Spaltung in ihrem Zeugnis beeinträchtigt. Die europäische Theologie hat in dieser Hinsicht eine besondere Verantwortung. Es gehört zu ihren Aufgaben, die theologischen Gegensätze aufzuarbeiten, die hinter den Trennungen stehen und die Manifestation voller Gemeinschaft verhindern. Die Theologen der Dritten Welt werden sich an dieser Aufgabe kaum und in Zukunft vermutlich noch weniger als bisher beteiligen. Die theologischen Aufgaben, vor denen sie stehen, haben eine derartige Dringlichkeit, daß sie zu Recht alle ihre Kräfte dafür einsetzen. Das heißt nicht, daß die Verständigung unter den Konfessionen für sie nicht von Bedeutung wäre. Sie ist in gewissem Sinn die Voraussetzung für die Bewältigung der theologischen Probleme, an denen sie mit allem Nachdruck bereits arbeiten. Die europäische Theologie kann ihnen darum durch die Bewältigung der konfessionellen Unterschiede in ihrem eigenen europäischen Bereich einen entscheidenden Dienst leisten. Die Bedingung ist allerdings, daß der Dialog nicht zur permanenten Institution wird, sondern darauf zielt, die gelebte Gemeinschaft zu ermöglichen.

(b) Ein zweiter Bereich, in dem der europäischen Theologie besondere Verantwortung zukommt, ist das *Verhältnis von Glaube, Wissenschaft und Technologie*. Wie kann eine konstruktive Beziehung hergestellt werden zu den Kräften, die hinter der westlichen Zivilisation stehen? Die Kirchen in aller Welt begegnen in ihrer Gesellschaft den Folgen dieser Zivilisation, seien sie nun positiv oder zerstörerisch. Sie stehen alle vor der Frage, wie sie mit dieser neuen Situation fertig werden können. Es gehört zu den Aufga-

ben der europäischen Theologie, die Wurzeln dieser Entwicklung besser zu verstehen und angemessener zu interpretieren; es gehört zu ihren Aufgaben, die weitere Entwicklung von Wissenschaft und Technologie zu begleiten. Denn die Auswirkungen von Wissenschaft haben ja nicht einen bestimmten Stand erreicht, mit dem auch in Zukunft gerechnet werden könnte. Die weitere Entwicklung wird vermutlich Umwälzungen von unerwarteten Ausmaßen mit sich bringen. Es kann darum wohl sein, daß die theologische Reflexion über grundlegende Fragen, die die Wissenschaft heute aufwirft, auch um der Dritten Welt willen zu den Prioritäten der europäischen Theologie gezählt werden muß. Die gegenwärtige Situation ist seltsam widersprüchlich. Die europäische Theologie steht erst am Anfang eines wirklichen Dialogs mit den Wissenschaften. Sie lebt aufs Ganze gesehen nach wie vor in der so praktischen Unterscheidung zwischen dem Bereich, der der theologischen Erkenntnis zugänglich ist, und demjenigen, welcher der naturwissenschaftlichen Erkenntnis überlassen werden muß. Soweit sie sich überhaupt mit Wissenschaft und Theologie befaßt, glaubt sie, sich in erster Linie mit den gesellschaftlichen Folgen befassen zu müssen. Die Anfragen, die sie aus der Dritten Welt erreichen, bestärken sie in dieser Tendenz. Es könnte aber durchaus sein, daß die grundlegenden Fragen des Verhältnisses zwischen Glauben und wissenschaftlicher Erkenntnis auf längere Sicht von größerer Bedeutung sind und sich die Exklusivität des sozialethischen Interesses, von dem das heutige ökumenische Gespräch gekennzeichnet ist, als zu beschränkt herausstellen wird. Gewiß, diese theologische Diskussion kann genauso wie der Dialog über die konfessionellen Trennungen zu einem Proprium entarten, durch das sich die europäische Theologie von der übrigen Ökumene abzugrenzen sucht. Sie kann aber auch als Beitrag verstanden werden, den die europäische Theologie von ihren Voraussetzungen her in der Lage ist zu leisten.

(c) Sie wird ihn allerdings nur leisten können, wenn sie sich zugleich mit Offenheit und Nachdruck der Frage zuwendet, wie die Kirchen zu einer *gesellschaftlichen Ordnung* in ihrem eigenen Bereich beitragen können, die die verhältnismäßig besten Voraussetzungen für größere Gerechtigkeit gewährt. Die Anfrage, die die Theologie der Befreiung an uns richtet, darf nicht ohne Antwort bleiben, was auch immer jeder von uns im einzelnen von dieser oder jener Ausprägung dieser Theologie denken mag. Die Anfrage darf nicht mit dem Hinweis abgetan werden, daß sie vom zentralen Kern des Evangeliums ablenke und zu einer Überbetonung des Diesseitigen in der Theologie führe. Es kann ihr ebensowenig mit dem Argument ausgewichen werden, daß sich vollkommene Gerechtigkeit in dieser Welt nicht

verwirklichen lasse. Es geht nicht um die Vorwegnahme dessen, was dem Reiche Gottes vorbehalten ist. Es geht auch nicht um romantische Vorstellungen von vollkommener Gleichheit. Es geht vielmehr darum, wie die Kirchen Europas durch das Zeugnis in ihrer Gesellschaft die Solidarität mit der Verkündigung der Kirchen in der Dritten Welt unter Beweis stellen. Es geht um das persönliche Zeugnis. Wie kann jeder durch den Stil seines eigenen Lebens diese Solidarität bezeugen? Es geht um das Zeugnis der Kirchen. Wie können sie Zeichen der Hoffnung setzen? Sobald das Bemühen um dieses Zeugnis einmal wirklich in Gang gesetzt ist, zeigt sich bald, daß es zu viel weitreichenderen Konsequenzen führt, als die ersten Vorstellungen vermuten ließen. Das Zeugnis führt in politische Auseinandersetzungen. Kann die europäische Theologie zur Klärung der großen Fragen beitragen, die der Antwort bedürfen? Die Schwierigkeit besteht darin, daß die theologische Diskussion sich so oft in generellen Vorfragen festfährt und darum nicht bis zu den großen inhaltlichen Herausforderungen vorzustoßen vermag.

3. *Strukturen gemeinsamer Erkenntnis*

Konzentration auf die eigene Situation! Theologische Reflexion über die Verflechtung der eigenen Situation mit anderen Situationen. Wenn jene Gemeinschaft theologischen Erkennens zustande kommen soll, bedarf es noch eines dritten Schrittes. Die Kirchen müssen sich darüber verständigen können, auf welcher Grundlage die universale Gemeinschaft beruht und wie sie sie heute in angemessener Weise gemeinsam zum Ausdruck bringen können. Es genügt nicht, die beherrschende Stellung der europäischen Theologie in Frage zu stellen. Es genügt nicht, ihr die Rolle der Hüterin der Tradition abzuspochen. Es ist auch noch nicht alles damit gewonnen, sie auf ihren eigenen Bereich zu verweisen. Die Frage muß vielmehr eine Antwort finden, von welcher gemeinsamen Grundlage theologische Erkenntnis ausgeht und auf welche Weise sie gemeinsam artikuliert werden kann. Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen reichen so tief, daß die Antwort keineswegs von vornherein feststeht, und die europäische Theologie ist in denkbar ungünstiger Lage, etwas Entscheidendes zur Klärung der Frage beizutragen. Und doch muß die Frage gegen alle Hindernisse in Angriff genommen werden. Was hat dies im einzelnen zu bedeuten?

(a) Es gilt, sich darüber zu verständigen, welche Bedeutung der *apostolischen Überlieferung* zukommt und wie sie heute gemeinsam zu bekennen ist. Es ist bereits ausreichend deutlich geworden, in welchem Maße manche

Theologen der Dritten Welt die normative Bedeutung der Tradition in Frage stellen, die sie empfangen haben. Es ist auch ausreichend deutlich geworden, wie berechtigt diese kritische Haltung ist. Gottes Geist und Gottes Wort wirken unmittelbar in jeder Situation. Die Frage stellt sich aber dann, wie der seit den Anfängen überlieferte Glaube der Apostel dennoch als die gemeinsame Quelle allen Bekennens sichtbar werden kann. Kann das Credo heute gemeinsam wiederholt werden? Wie kann es wiederholt werden? Es ist gewiß kein Zufall, daß diese Frage mit einem Mal mit soviel Nachdruck in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Die europäische Theologie darf sich nicht in der Illusion wiegen, die Lösung bereitzuhalten. Die Radikalität, mit der gewisse asiatische, vor allem indische Theologen nicht nur den normativen Charakter der empfangenen Tradition verwerfen, sondern die Autorität der biblischen Tradition relativieren, mag unannehmbar sein. Sie deutet aber darauf hin, daß der Durchbruch zum gemeinsamen Credo nur durch die Auseinandersetzung über fundamentalste Fragen hindurch möglich sein wird.

(b) Eine zweite Aufgabe wird darin bestehen, die *Geschichte der Kirche* durch die Jahrhunderte neu zu verstehen; so zu verstehen, daß sie als die gemeinsame Vergangenheit anerkannt werden kann. Es ist kennzeichnend, wie oft die Auflehnung gegen die europäische Tradition sich an dieser Stelle kristallisiert. Die Verkündigung des Evangeliums hat die eigene Vergangenheit zerstört und die Geschichte der christlichen Kirche an ihre Stelle gesetzt. Und welches einseitige und selbstgefällige Bild jener Geschichte! Kann diese Geschichte heute gemeinsam neu verstanden und dargestellt werden? Ja, muß sich der Verlauf der Geschichte, die hinter uns liegt, nicht in neuen Perspektiven zeigen, nachdem die Ökumene sich so drastisch erweitert hat und die Kirche sich mit einer derart großen Vielzahl von neuen Realitäten konfrontiert sieht?

(c) Und schließlich kann die Gemeinschaft theologischen Erkennens nur Wirklichkeit werden, wenn sich *Strukturen* finden lassen, die den partnerschaftlichen Austausch zwischen Theologen möglich machen? Zentren theologischer Forschung und Erkenntnis mögen aus vielerlei Gründen notwendig sein. Es genügt aber nicht, diese Zentren zu öffnen, um die gegenwärtigen Gegensätze zu überwinden. Es bedarf Strukturen der Begegnung. Es bedarf interkonfessioneller und interkultureller theologischer Gemeinschaften, in denen über die Bedeutung des Evangeliums gemeinsam nachgedacht werden kann. Es ist in den letzten Jahren in der ökumenischen Bewegung viel von „konziliarer Gemeinschaft“ die Rede gewesen. Es ist damit jene Einheit gemeint, die die Kirchen anstreben und verwirklichen sol-

len. Das Stichwort „konziliar“ bringt zum Ausdruck, auf welche Weise jene Gemeinschaft des Erkennens wachsen kann. Es weist darauf hin, daß die Einsichten, die gemeinsam sind und Gemeinschaft schaffen, einzig in der Begegnung gewonnen werden können. Es ist wesentlich, daß die europäische Theologie sich in die konziliaren Strukturen eingliedert, die, wenn auch noch so zerbrechlich, doch allmählich im Werden sind. Es ist wesentlich, daß sie sie ernst nimmt, auch wenn sie sich noch oft von den Ergebnissen, die in diesem Vorgang erzielt werden, enttäuscht fühlen sollte. Denn einzig indem sich alle Partner an ihnen mit der Erwartung beteiligen, gemeinsame Erkenntnis zu gewinnen, wird jene neue Gestalt der universalen Gemeinschaft Wirklichkeit werden, derer die Kirche und vor allem ihr Zeugnis in der heutigen Welt bedürfen.

ANMERKUNGEN

- 1 Simon Amalorpavadass, *The Indian Universe of a New Theology*, in: *The Emergent Gospel, Theology from the Underside of History*, ed. Sergio Torres and Virginia Fabella, 1978, 138. Die deutsche Ausgabe „Entfaltung des Evangeliums“ erscheint demnächst im Verlag Otto Lembeck.
- 2 Manas Buthelezi, *Towards Indigenous Theology in South Africa*, 65.
- 3 Gustavo Gutierrez, *Liberation Theology and Progressivist Theology*, 247.
- 4 Enrique Dussel, *The Context of Liberation Theology*, 179-180.
- 5 *The Presence of the Church in Africa*, 28.
- 6 Carlos H. Abesamis SJ, *Theology in a Philippine Context*, 121.
- 7 Vgl. dazu den überaus instruktiven Artikel Leslie Newbiggin, *Christ and the Cultures*, *Scottish Journal of Theology*, 31, 1978, February, 1-22.
- 8 Allan Boesak, *Coming in out of the Wilderness*, 76.

Was hoffen wir wirklich?

Zum Bangalore-Text „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung“
der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK 1978

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Der in Bangalore erarbeitete Schlußbericht der Studien über die „Rechenschaft der Hoffnung, die in uns ist“ wird vermutlich in der Ökumene zunehmendes Gewicht erhalten. Man wird deshalb mit seiner Auslegung sehr sorgfältig einsetzen müssen bei der Frage nach der Absicht, die der Bericht verfolgte.¹

I. Zur Intention des Dokuments von Bangalore

1) Im Abschnitt III,1 ihrer Erklärung (4) hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die mit 120 Mitgliedern in Bangalore getagt hat, die Stellung des vorliegenden Dokuments im Rahmen ihres umfassenden Mandats folgendermaßen beschrieben: „Wir haben von unseren Kirchen den Auftrag, die Sache der sichtbaren Einheit der Kirche zu fördern. Dazu gehört zentral die Aufgabe, daß die Kirchen die Fähigkeit entwickeln, gemeinsam ihren Glauben zu bezeugen.“

Nach dem in Löwen 1971 angenommenen Plan sollte der Versuch gemacht werden, „das zur Sprache zu bringen, was wir als gute Nachricht anzubieten haben“; es ging also um die Verkündigung der Kirche. Das zu erarbeitende Dokument sollte „nicht die Form eines Credo, eines Katechismus, einer Bekenntnisschrift oder eines theologischen Handbuches haben“, sondern nur die Form einer „Erklärung, die die Kirchen gemeinsam abzugeben vermögen“.²

Da der Akzent auf das Wort „Hoffnung“ fiel, wird man sagen können: Es ging um einen Versuch, den Weg zu gemeinsamen Aussagen über den Glauben vom Ende des Credo her zu bahnen: Gemeinsame Aussagen über die Hoffnung der Christen sollen gemeinsame Aussagen über andere Aspekte des christlichen Glaubens erleichtern, vielleicht sogar begründen. Sicher ein gewagtes Unternehmen, wenn man bedenkt, wie umstritten, wie wenig ausgereift die Lehre von den „letzten Dingen“ unter uns ist. Andererseits läßt sich wohl nicht leugnen: Wenn wir nicht sagen können, was wir im Namen Jesu Christi von Gott erwarten und erhoffen — welchen Sinn hätte dann noch unser Glaube oder der Versuch, gemeinsam zu handeln?

Das wichtigste Kennzeichen der seit 1971 laufenden ökumenischen Arbeit an dem Thema „Hoffnung“ ist bekanntlich darin zu sehen, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nicht etwa mit Vergleichen der in den verschiedenen Konfessionen gängigen Lehren über die „letzten Dinge“ eingesetzt hat, sondern daß sie mit einer Bestandsaufnahme dessen einsetzte, was Christen in den verschiedenen Teilen der Welt heute tatsächlich hoffen. Es sollte deutlich werden, daß (und wie) „die christliche Hoffnung in den verschiedenen Kulturen und in den unterschiedlichen sozialen, politischen und religiösen Situationen der Welt verantwortet werden muß“.³ Die entscheidende Frage an das Dokument von Bangalore lautet demnach: Wie weit ist es gelungen — oder auch: Wie weit konnte es beim jetzigen Stand des ökumenischen Dialogs gelingen — die verschiedenen Arten Hoffnung zu „verantworten“, in einem gemeinsamen Text so zu bündeln, daß dieser konsensfähig wird?

2) In dem von *L. Vischer* herausgegebenen ökumenischen Sammelband „Theologie im Entstehen“ (München 1976) wurden die fundamentalen Schwierigkeiten beschrieben, denen eine Untersuchung über die christliche Hoffnung in der Ökumene ausgesetzt ist, wenn sie in der eben erwähnten Weise vorgeht. In diesem Sammelband hat *G. Sauter* darauf hingewiesen, daß manche Vertreter der „jungen Kirchen“ zur Zeit „die Dogmatik der großen Konfessionen als ein Stück Tradition betrachten, der gegenüber sie sich abgrenzen. Sie empfinden die Dogmen als ein Merkmal des europäischen Abendlandes — gleichsam als einen letzten Rest des kolonialen Imperialismus, den sie in jeder Weise von sich abschütteln“ (113). Uns mag das unzutreffend erscheinen: Wir müssen aber mit einer solchen Einstellung rechnen. Vor allem aber müssen wir damit rechnen, daß in verschiedenen Teilen der Welt in neuer Weise „Theologie im Entstehen“ ist oder auch schon entstanden ist. Schon die „Manifeste der Hoffnung“ von 1974 — ein Zwischenbericht auf dem Wege von Löwen 1971 nach Bangalore 1978 — zeigen, daß es vor allem darum ging, Hoffnung aus den Erfahrungen konkreter Leidenssituationen heraus zu artikulieren. Letztlich liegt dem wohl die mehr oder weniger deutlich ausgesprochene Voraussetzung zugrunde: „In jenen Konflikten, in jenen Erlebnissen ist Gott gegenwärtig“ (Sauter, a.a.O. 101). Wäre also die neu entstehende Theologie, soweit sie auf bestimmte Erfahrungen aufbaut, eine Variante der Erfahrungstheologie, wie man sie einst in Erlangen doziert hat? Das wirft sicher viele grundlegende Probleme auf.

L. Vischer hat das so umschrieben: „Die zu erkennende Wahrheit ist nicht aus der bereits empfangenen Tradition abzuleiten. Sie muß in der be-

stimmten geschichtlichen Situation, in der der Theologe sich befindet, erfahren werden. D. h. natürlich nicht, daß der Theologe nicht vom Evangelium auszugehen hätte. Die Vorgegebenheit des Evangeliums ist aber nicht mehr in derselben Weise greifbar, wie sie es bisher zu sein schien“ (a.a.O. 8). Damit werden nicht nur unsere dogmatischen Traditionen, sondern es wird auch unsere traditionelle abendländische Hermeneutik in Frage gestellt — einschließlich dessen, was wir (eben auf Grund unserer Tradition) für „fundamental“ im Sinne von „allgemein menschlich“ halten mögen. Es geht darum, „die Unmittelbarkeit des Evangeliums in der Erfahrung bestimmter Situationen wiederzufinden“ (ebd. 9).

Daß man sich in den „jungen Kirchen“ und damit in der Ökumene vor allem konkreten Erfahrungen und zugleich der Hoffnung auf zukünftige neue Erfahrungen zuwendet, hängt vielleicht auch damit zusammen, daß es sich hier um „Lehrstücke“ handelt, die von unserer westlichen Tradition nicht in gleicher Weise vorgeformt sind wie zum Beispiel die Trinitätslehre oder die Christologie. Gerade dabei stellt sich freilich heraus: „Es fehlen uns tragfähige Regeln für unser Reden von Hoffnung (Eschatologie) und für unser Reden von der Erfahrung, von der Gegenwart Gottes in unserer Welt (Pneumatologie)“ (Sauter, a.a.O. 113).

Diese Schwierigkeiten multiplizieren sich im ökumenischen Kontext sogar noch. Sie bündeln wollen bedeutet dann: „Die Einheit der Erkenntnis Gottes wird also gerade dort gesucht, wo unsere Verschiedenheit am deutlichsten ist, nämlich in den unmittelbaren Geschichtserfahrungen“ (Sauter, a.a.O. 101). Daß durch den in Löwen 1971 gewählten Ansatz nun auch in der Arbeit der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung „in zunehmendem Maße politische und gesellschaftspolitische Gegensätze...hineingetragen worden“ sind, war wohl unvermeidbar: Geschichtserfahrung gibt es ohne diesen Kontext nicht. Ob es sinnvoll ist, dies als „Säkularökumenismus“ zu denunzieren, ist wohl eine Geschmackssache; aber auf keinen Fall dürfte es zutreffen, daß die Initiatoren dieses Ansatzes von der Illusion ausgingen, „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“ (W. Pannenberg⁴): Für diese merkwürdige Vermutung gibt es keinerlei Anhaltspunkte. Wenn irgendwo, dann weiß man jedenfalls in Genf, daß die Kirchen die „Weltprobleme“ in sehr verschiedener Weise vor sich sehen. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hätte das Thema „Hoffnung“ wahrscheinlich „leichter“ behandeln können, wenn man so angesetzt hätte wie bei der Lehre von der Taufe (womit nichts gegen den

an diesem Punkt erreichten Konsensus gesagt sein soll). Man sah sich aber genötigt, sich bei diesem Thema die Sache schwerer zu machen — weil sonst allzu leicht ein trügerisches Bild angeblich einheitlicher Verkündigung entstanden wäre.

Spätestens, wenn man konkret von der Kirche spricht (Kirche also nicht nur „platonisch“ betrachtet), müssen ja soziale und politische Fragen eine Rolle spielen. Und das gleiche gilt im Grunde von allen Aspekten kirchlicher Verkündigung. Als Teilnehmer der Konferenz von Bangalore hat *W. Pannenberg* dort selbst den Beweis dafür geliefert, daß auch seine Theologie politisch sehr brisant ist: Wie er selbst berichtete, fühlte er sich dort verpflichtet, die Nordamerikaner gegen allzuviel ökumenische Selbstkritik in Schutz zu nehmen (a.a.O. 479).

Ebenfalls von einem Teilnehmer in Bangalore wurde beklagt, daß dort die „geistliche Tiefe“ gefehlt habe, eine „Übereinstimmung im Heiligen Geist“ zu erzielen, der uns hilft, „die kulturellen Klüfte zu überspringen“.⁵ Nun wirkt doch aber der Heilige Geist — nach alter christlicher Tradition — zunächst immer als Rufer zur Umkehr. Müßten nicht also wir westlichen, abendländischen Theologen zunächst uns anleiten lassen, die kulturelle und auch die soziale und politische Begrenztheit unserer eigenen Theologie sehen und überprüfen zu lernen? Der Hinweis, daß „als typischer Ausdruck der Theologie der Dritten Welt Ideen angeboten wurden, die dorthin aus unserer Welt exportiert worden“ waren⁶, könnte einen solchen geistlichen Prozeß eher verzögern; er könnte übrigens auch auf einem fundamentalen Mißverständnis beruhen. Der Gebrauch bestimmter Begriffe beweist ja noch lange nicht, daß unsere Partner in der Dritten Welt dabei dasselbe empfinden wie wir... Ein Beispiel liegt bereits im verschiedenen Verständnis des Begriffes „Rechenschaft“ vor; solange wir ihn nur im Sinne dogmatischer Argumentation verstehen, wird das Dokument von Bangalore uns theologisch enttäuschen: in seiner Argumentation werden nicht dogmatische Möglichkeiten gegeneinander abgewogen, sondern es wird versucht, Erfahrungen theologisch zu verarbeiten.

Vergessen wir es nicht: Es geht um die Erfahrungen von Leidenden! Für sie und für solche, die sich im Mit-Leiden üben, lautet die grundlegende Frage: „Wie können wir weltweit über eine ‚Theologie der Hoffnung‘ sprechen, ... wenn viele von uns, die wir an diesen theologischen Diskussionen teilnehmen, weder jemals selbst die Sklaverei ‚geschmeckt‘ haben, noch sich selbst eingestehen wollen, daß wir andere unterdrücken?“⁷ Wir haben nicht nur das konkrete Thema „Sklaverei“ aus dem Auge verloren; wir haben darüber hinaus die „Mächte und Gewalten“, von denen das Neue Te-

stament spricht (einschließlich der Macht der Sünde und des Todes) in unserer Tradition theologisch so fein entmythologisiert und sublimiert, daß die neutestamentliche Hoffnung, von diesen Gewalten endgültig frei zu werden, kaum noch „in uns“ ist. Dazu *L. Vischer*: „Es gehört zu den interessanten Aspekten der ... Studie ‚Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist‘, daß in Europa und Nordamerika die beiden Worte ‚in uns‘ große Schwierigkeiten bereiten. Die Antworten bestanden entweder in allgemeinen Aussagen über die Hoffnung oder in etwas verlegenen Beschreibungen der eigenen Situation“ (a.a.O. 12). Diese Verlegenheit mußte sich wohl auch in den ersten Stellungnahmen zum Schlußbericht von Bangalore niederschlagen. Sie sollte mit zunehmender Distanz aber doch zu überwinden sein.

Selbstverständlich können und dürfen wir unsere legitimen theologischen Anliegen im ökumenischen Dialog nicht außer acht lassen. Einem „Moratorium für Theologie“ können wir gewiß nicht zustimmen.⁸ Wir müssen unsere Tradition auch weiterhin in das ökumenische Gespräch einbringen. Es ist ja nicht ausgeschlossen, daß unsere gesammelten Erfahrungen mit dem Evangelium auch den Christen in den anderen Weltteilen eine Hilfe sind oder sein werden. In der gegenwärtigen Lage kommt allerdings viel darauf an, wie wir unser theologisches Erbe verwalten — und ob wir es den andern in brüderlicher Weise anzubieten vermögen.

II. Anmerkungen zum Text des Dokuments von Bangalore

1) Warum beginnt die Erklärung von Bangalore mit einem Lobpreis Gottes? So einzusetzen, sind wir nicht mehr gewohnt (im Gegensatz zum Beispiel zu Augustinus und zu Anselm von Canterbury!). *L. Vischer* hat dazu eine sehr wichtige Erklärung gegeben; vielleicht wäre es möglich, sie künftigen Abdrucken als Kommentar beizufügen: Gerade wenn man sich klar macht, wieviel die Christen in den verschiedenen Konfessionen und wieviel sie außerdem in den verschiedenen kulturellen und sozialen Situationen (trotz aller Annäherungen) noch voneinander trennt, erweist es sich als notwendig und hilfreich, „Gottes ‚Ja‘ zur Welt und zu den Menschen gewissermaßen als den Boden“ sichtbar zu machen, „auf dem die Auseinandersetzung stattfinden muß. Um sich dieses gemeinsamen Bodens zu vergewissern“, setzt die Erklärung die „trennenden Gegensätze zunächst für einen kurzen Augenblick in Klammern. Es ist wichtig, daß dieses Bekenntnis in der Gestalt eines Lobpreises, nicht in einer theologischen Aussage formuliert ist. Denn ist es nicht einzig das Gebet, das den Durchblick zu Gottes Ja wirklich freihalten kann? Einzig der Lobpreis, in dem sich alle

Partner der Auseinandersetzung, ohne etwas von ihrem Zeugnis aufzugeben, gemeinsam vergessen und erniedrigen können? Sobald die Doxologie zur theologischen Aussage wird, stehen sie nicht mehr in erster Linie vor Gott, sondern voreinander und müssen sich voreinander verantworten.“⁶⁹ Von diesem Augenblick an spielen also zwangsläufig die Trennungen wieder ihre große Rolle.

Seit in der Ökumene der Zusammenhang zwischen Doxologie und Bekenntnis erkannt wurde und seit in die Basis des Ökumenischen Rates das gemeinsame Lob Gottes als Ziel ausdrücklich aufgenommen wurde, sollten wir uns eigentlich über einen solchen Versuch weniger wundern als darüber, daß er in den ökumenischen Erklärungen so selten gemacht wird, obwohl doch fast jede ökumenische Zusammenkunft beweist, wie wesentlich das gemeinsame Gebet und der gemeinsame Lobpreis Gottes sind.

2) Mit dem Lobpreis Gottes gleichsam „im Rücken“ konnte die Erklärung nun in den Abschnitten II und III offen aussprechen, wie verschieden die Hoffnungen der Christen in den verschiedenen Teilen der Welt heute tatsächlich sind. Die fast trotzig klingende, aber gerade so auch theologisch legitime Weigerung, „zu glauben, daß die Hoffnungen der Menschheit letztlich widersprüchlich sind“ (III, 5;5), sollte angesichts dieser Lage sehr ernst genommen werden: Die Nötigung, hier eins zu werden, ist damit unberührbar gemacht worden.

Dieser Weigerung entspricht übrigens das zu Anfang von Abschnitt VI ausgesprochene Bemühen, „aufeinander abgestimmte Aktionen“ ins Auge zu fassen: Es geht um „concerted action“, was im Deutschen durch „Gemeinsames Handeln“ nur schwach auszudrücken ist. — Daß es nicht leicht sein kann, wird nicht übersehen. Deshalb heißt es im Abschnitt III weiter: Was das menschliche Herz begehrt, kann falsch sein. Es bedarf des Gerichts und der Reinigung. Christus ist der Richter unserer Hoffnungen. Er wägt unser Verlangen (5). Alles wird darauf ankommen, inwieweit es gelingt, solche Reinigung anzunehmen, ihr standzuhalten. Und das muß letztlich in den einzelnen Kirchen geschehen: Jede muß sich von der anderen im Namen Jesu Christi anreden und in Frage stellen lassen. Ein ökumenisches Dokument kann diese Reinigung nicht vollziehen. Es kann sie nur vorbereiten.

3) Angesichts des Ansatzes dieser ökumenischen Studie und angesichts der oben erwähnten fundamentalen Schwierigkeiten ist es erstaunlich, in welchem Maße sich im Schlußdokument traditionelle theologische Aussagen durchgesetzt haben — bis hin zu einem Bekenntnis der Wiederkunft Christi (IV,3;5). Besondere Beachtung verdient es, daß im Abschnitt IV der

Zugang zu dogmatischen Aussagen über die Hoffnung durch Aussagen aus dem Bereich der Christologie und der Soteriologie, also des zweiten Artikels des Credo, eröffnet wird. Gegenüber dem Vorentwurf, der den Delegierten vor der Reise nach Bangalore zugesandt wurde (Text einer Konsultation vom März 1978), ist dies ein Fortschritt: Dort hatte man noch an der herkömmlichen Reihenfolge der drei Artikel des Credo festgehalten, also an ihnen das Thema gleichsam durchdekliniert. Hier dagegen *folgen* den christologisch-soteriologischen Aussagen solche aus dem Bereich der Schöpfungslehre (1. Artikel) und der Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche (3. Artikel). Die so erreichte Unterstreichung des zweiten Artikels eröffnete die Möglichkeit, die Abschnitte V, VI und VII jeweils mit dem Bekenntnis zum auferstandenen Christus zu beginnen, also den Punkt hervorzuheben, an dem sich christliche Hoffnung von anderen Hoffnungen unterscheidet. Die an den Lobpreis des Eingangs anknüpfende liturgische Formulierung enthält freilich noch nicht die Antwort auf die Frage, wie diese Hoffnung und jene Hoffnungen sich zueinander verhalten.

Leider enthalten die christologisch-soteriologischen Aussagen in Abschnitt IV nicht mehr einen besonderen Absatz über die *theologia crucis*, wie er noch im Vorentwurf zu lesen war, u. a. mit der Formel: „Ave crux, spes unica — Heil dir Kreuz, einzige Hoffnung!...“ Im Vorentwurf schlossen sich daran Gedanken über die Märtyrer an, ähnlich denen, die jetzt am Ende des Textes von Bangalore zu finden sind (12). Es wäre gut gewesen, wenn schon im Abschnitt IV deutlicher und gewichtiger vom Kreuz gesprochen worden wäre. Wurde es unterlassen aus Sorge davor, daß eine zu starke Erinnerung an das Kreuz das Streben nach geschichtlichen Veränderungen zu sehr lähmen könnte?

4) Das Bemühen, *den Zusammenhang und den Unterschied zwischen vorletzten und letzten Hoffnungen* (bzw. der letzten Hoffnung) der Christen festzustellen, durchzieht das ganze Dokument. Es meldet sich schon in dem bereits erwähnten grundlegenden christologischen Abschnitt IV,3: „Die letztgültige Hoffnung auf Christi Herrschaft und Gottes kommendes Reich kann nicht von unseren geschichtlichen Hoffnungen für Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit und Frieden geschieden, sie darf auch nicht mit ihnen identifiziert werden.“ Mit Recht wird dann betont: „Unsere Bemühungen um menschliche Wohlfahrt werden gerichtet und verwandelt“; daß das „Sehnen und Kämpfen der Menschen“ gerechtfertigt sei, bleibe ein Wagnis (5f).

Während nun in den Abschnitten IV und V stets dogmatische Aussagen an erster Stelle stehen und im Zusammenhang mit den „vorletzten“ Hoff-

nungen ethische Folgerungen jeweils nur angedeutet werden, ist umgekehrt im Abschnitt VI die Ethik das beherrschende Thema, und zwar zunächst unter dem Stichwort „Bedrohungen“ der Hoffnung. Kurze „dogmatische“ Sätze sollen hier die Verklammerung herstellen. Diese Aussagen (jeweils am Ende der einzelnen Absätze im Abschnitt VI) wirken nun freilich sehr verkürzt; sie bedürfen sicher weiterer Erläuterung. Offenbar ist es der Kommission noch nicht gelungen, den inneren Zusammenhang zwischen der letzten und den vorletzten Hoffnungen der Christen in einer Weise deutlich zu machen, die von allen hätte akzeptiert werden können.

Zwar ist unter den „Bedrohungen“ in Abschnitt VI an erster Stelle von der „zunehmenden und schon unmäßigen Machtkonzentration mit ihrer bedrohlichen Ausbeutung und Armut“ die Rede. Daraus schließen zu wollen, daß sich in Bangalore vor allem eine angeblich mehr oder weniger marxistische „Theologie der Befreiung“ durchgesetzt habe, wäre aber ein Kurzschluß: Erstens ist bekanntlich das Thema übermäßiger Machtkonzentration auf der einen und der Ausbeutung und Armut auf der anderen Seite längst ein legitimes Thema christlicher Sozialethik; man denke etwa an die Enzyklika „Quadragesimo anno“ 1931, Abschn. 105ff. oder an die Enzyklika „Populorum Progressio“ 1967, in der in Abschn. 59 sogar der Ausdruck „Wirtschaftsdiktatur“ vorkommt. — Zweitens darf nicht übersehen werden, daß in Bangalore auch noch ganz andere Bedrohungen genannt werden, zum Beispiel der „drohende Zusammenbruch unserer Umwelt“ — was ja gewiß kein marxistisches Thema ist.

Vor allem aber ist zu beachten, daß in der Erklärung von Bangalore gerade am Ende des Teiles VI, der vor allem soziale Bedrohungen stichwortartig aufzählt, die Frage nach dem „Sinn des Lebens“ sehr grundlegend aufgenommen wird (9). Da heißt es dann — fast könnte es die Stimme des alten Bodelschwingh sein! — : „Die Hoffnung lebt in kleinen Taten mit besonderer Macht“; und um Hoffnung als „Widerstand gegen den Fatalismus“ bezeichnen zu können, wird noch einmal ganz zentral „die Hoffnung angesichts des Todes“ zum Thema gemacht (10). Damit ist für die vorangehenden sozialen Erwägungen eine Perspektive bezeichnet, die eine Vermittlung zumindest zwischen den sozialen und den mehr individuellen Aspekten christlicher Hoffnung, indirekt aber wohl auch zwischen der letzten und den vorletzten Hoffnungen ermöglicht (womit keineswegs angedeutet werden soll, daß die letzte Hoffnung der Christen nur individualistisch auszudrücken wäre: wie wäre dann vom „Reich Gottes“ zu reden?). — Daß solche Vermittlungen nur im Stile verkündigungsartiger Addition angedeutet, nicht aber dogmatisch argumentativ entfaltet werden, hängt mit dem

hier eingangs Berichteten zusammen: Man sollte es den Verfassern der Erklärung nicht vorwerfen, sondern daraus die Forderung entnehmen, an diesen Fragen weiterzuarbeiten.

III. Die Erklärung von Bangalore als Anfrage an unsere Theologie

Seit der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 („Das Heil der Welt heute“) sehen sich manche deutsche Theologen erneut veranlaßt, in der ökumenischen Diskussion „echte“ eschatologische Elemente zur Geltung zu bringen. Ähnlich haben sich deutsche Theologen in der ersten Phase des ökumenischen Dialogs zwischen den beiden Weltkriegen immer wieder hören lassen: Sie widersprachen den damals vor allem angelsächsischen „Reich-Gottes“-Vorstellungen (aufklärerischer Herkunft), die angesichts der Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie und ihres apokalyptischen Hintergrundes als naiver Optimismus erschienen. Damals wurde unsererseits der Abstand und der radikale Unterschied zwischen vorletzten und letzten Hoffnungen nachdrücklich betont. Muß das jetzt wieder geschehen?

Aber können wir kontinental-europäischen Theologen denn heute wirklich mit klaren Worten ausdrücken, was wir als Christen hoffen — mögen wir das nun entmythologisieren oder nicht? Wie wird denn unsere Dogmatik mit den „Letzten Dingen“ fertig? Und haben wir etwa Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Eschatologie und Ethik bereit, die wir in der Ökumene mit gutem Gewissen anbieten könnten? Führte nicht zum Beispiel die allzu starke Betonung des Unterschiedes zwischen dem Reich Gottes und dem, was Gott durch Menschen bewirkt, notwendigerweise dazu, daß wir die letzte Hoffnung und die vorletzten Hoffnungen in verhängnisvoller, schließlich alle Verantwortung abschüttelnder Weise auseinandergerissen? Wurde nicht diese Art von Eschatologie in Wirklichkeit zur Apokalyptik — mit der Folge, daß wir das Geschehen in dieser vergebenden Welt anderen Mächten und Gewalten und deren Eigengesetzlichkeiten überließen? Zeigt nicht gerade unsere deutsche Vergangenheit: Eine Kirche, die Apokalyptik predigt, kann den Weg nach Auschwitz nicht versperren?

In der Ökumene wirken heute nicht mehr die naiv, die zwischen der christlichen Hoffnung auf das Reich Gottes und christlichem Handeln in dieser Welt Verbindungslinien suchen, sondern diejenigen, die vor diesem Problem ausweichen. Schlimmer noch: nicht nur als naiv, sondern als indirekte, aber um so wirksamere Verfechter eines angeblich nicht zu ändernden „Status quo“ (einschließlich des dazu gehörenden Verständnisses von

„Obrigkeit“) müssen gerade wir Deutschen wieder erscheinen, wenn wir nur als Anwälte der „echten“ Eschatologie auftreten.

Am ökumenischen Dialog teilnehmen heißt: sich den Fragen der anderen stellen. Auf die Frage, wie steht es mit unserer Eschatologie, sollten wir zugeben, daß wir eindeutige Antworten keineswegs bereit haben. Wie verhalten sich im Christuszeugnis des Neuen Testaments futurische und präsentische Eschatologie zueinander? Wie sind dazu die alttestamentlichen Hoffnungen in Beziehung zu setzen? Solche Fragen sind doch — zumal in ihren systematischen und ihren praktisch-kirchlichen Folgerungen unter uns keineswegs ausdiskutiert. Sicher hatte die religionsgeschichtliche Wiederentdeckung der Apokalyptik für die Auslegung des Neuen Testaments große Bedeutung. Inzwischen können wir aber doch nicht mehr übersehen, daß das Christuszeugnis des Neuen Testaments und die in seinem Rahmen überlieferte Predigt Jesu vom Reich Gottes an allen entscheidenden Punkten die spätjüdische Apokalyptik aufhob: Während Gott für die Apokalyptiker angesichts ihrer besonderen geschichtlichen Lage in die Ferne gerückt war, trat er den Menschen nun in Jesus Christus in unerhörter Weise nahe — im Leiden nahe und gerade dadurch unzerstörbare Hoffnung vermittelnd, die auch zum Handeln befreit. Dazu die Überlegung *D. Bonhoeffers*: „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem Alten Testament noch verschärfter Weise an sein Leben auf dieser Erde verweist.“¹⁰ Oder würde diese Überlegung Bonhoeffers heute bei uns etwa auch unter „Marxismus“-Verdacht fallen — weil Eschatologie für ihn kein „Opium“ sein soll?

In der Apokalyptik waren ursprünglich innergeschichtliche Hoffnungen des Volkes Israel zu reinen Jenseitshoffnungen — und damit in der Tat zu „Opium“ geworden. Haben wir uns nicht im Gefolge von *J. Weiß*, aber gegen die Intentionen von *A. Schweitzer* theologisch zu sehr auf die These fixieren lassen, daß nach christlichem Verständnis das Reich Gottes jedenfalls nicht als etwas Innerweltliches zu verstehen sei?¹¹ Für manche Systematiker wurde dieses apokalyptische Theologumenon geradezu zum Unterscheidungsmerkmal zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen Synagoge und Kirche. Aber sind wir da noch auf dem rechten Weg? Schon die Tatsache, daß es Konfessionskirchen gibt, die sich einen viel direkteren Zugang zum Alten Testament bewahrt haben, sollte uns an diesem Punkte zur Zurückhaltung mahnen.

In Bangalore ging es im Grunde um solche Fragen. Daß von der letzten Hoffnung nicht geredet werden kann, ohne zugleich von den konkreten Be-

drohungen der Menschlichkeit des Menschen in unserer Welt zu reden — und von der Zusage Gottes, uns in dieser seiner Welt nahezu bleiben: das sollte als ökumenischer Konsens auch von uns akzeptiert werden. Es mag sein, daß das Ergebnis von Bangalore auf deutsche Theologen nicht so überzeugend wirkt wie der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland von 1975, der ja nicht zufällig ebenfalls die Überschrift trägt „Unsere Hoffnung“. In dem schönen Bau, der dort errichtet wurde, fühlen sich viele von uns schnell zu Hause. — Die ökumenische Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gleicht mehr einer Gruppe auf der Wanderschaft, die in Bangalore vorübergehend ein Zelt errichtet hat: Kann man sie tadeln, weil es nicht gleich eine Kathedrale wurde? Entspricht nicht das, was in Bangalore erklärt wurde, und das, was dort noch offengelassen werden mußte, genau der wirklichen Lage der Christenheit in unserer heutigen Welt? Ist dort nicht in aller Vorläufigkeit doch sehr vieles gesagt worden, was wir heute in der Tat gemeinsam verkündigen können — und verkündigen müssen?

ANMERKUNGEN

- ¹ Zitate nach dem Sonderdruck aus Beiheft 35 zur ÖR, Bangalore 1978 = Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 19, 1978. Nach Fertigstellung des vorliegenden Beitrages erschienen: 1. G. M. Martin, Hoffnung weltweit. Impulse und Texte aus Bangalore, Frankfurt 1979. - 2. J. Brosseder, Hoffnung. Ein Vergleich zweier synodaler Texte, ÖR, Jg. 28 (1979) 154-171. Dieser Aufsatz ist großenteils identisch mit einer Stellungnahme, die dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß am 25.11.1978 vorgelegt wurde. Im nachfolgenden Beitrag sind einige Antworten auf B.s Kritik an „Bangalore“ angedeutet. — 3. Ch. Oeyen, Die Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Bangalore 1978), in: Internationale Kirchliche Zeitschrift, Jg. 69 (Bern 1979) 36-45; vgl. dazu unten Anm. 5.
- ² Vgl. K. Raiser (Hrsg.), Löwen 1971, Beiheft 18/19 zur ÖR, 215 f.
- ³ J. Moltmann, Manifeste der Hoffnung (deutsche Ausgabe des Zwischenberichts von 1974), München 1975 7.
- ⁴ W. Pannenberg, Die Hoffnung der Christen und die Einheit der Kirche (Bericht von Bangalore), in: ÖR Jg. 27 (1978) 473.
- ⁵ Ch. Oeyen in einem Bericht vor dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß am 25.11.1978.
- ⁶ So Ch. Oeyen jetzt auch in dem in Anm. 1 genannten Aufsatz, 43.
- ⁷ B. Cooke in: L. Vischer (Hrsg.), Theologie im Entstehen, 1976, 36.
- ⁸ Vgl. W. Pannenberg (s. Anm. 4), 480 u. 482.
- ⁹ L. Vischer, Gemeinschaft tiefer als jede Trennung (noch unveröffentlichter Beitrag zur Erklärung von Bangalore).
- ¹⁰ Widerstand und Ergebung, hrsg. von E. Bethge, 1952, 226.
- ¹¹ Vgl. dazu: W. Schweitzer, Das Reich des Gekreuzigten in exegetischer und sozioethischer Sicht, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, Jg. 20 (1976) 167 ff.

Grundfragen orthodoxen Gottesdienstverständnisses*

VON ATHANASIOS BASDEKIS

Vorbemerkung

In der ökumenischen Arbeit der letzten Jahre waren wir vielfach bereits damit zufrieden — zum Teil sind wir es heute noch —, miteinander auf der Basis des kleinsten gemeinsamen Nenners zu feiern. Daß wir als getrennte Christen überhaupt miteinander beten, das Wort Gottes hören und so Zeugnis vor der Welt ablegen konnten, war für uns groß und neu. Damit meine ich das gemeinsame Beten im Rahmen der sogenannten „ökumenischen Gottesdienste“. Zwar will ich nicht behaupten, daß wir dieses Stadium bereits hinter uns haben — die ökumenischen Gottesdienste sind ja nach wie vor die eigentliche gemeinsame gottesdienstliche Veranstaltung unter Beteiligung zweier oder mehrerer Kirchen —, aber es zeigt sich inzwischen ein neuer ökumenischer Trend. Der erste Schritt des gemeinsamen Betens in dieser Form ist bereits so selbstverständlich geworden, daß wir einen weiteren Schritt wagen: nämlich den Mitchristen in den Schwesterkirchen in seiner religiösen Erfahrung zu erleben und ihm auch unsere eigene Erfahrung authentisch mitzuteilen. Anders und deutlicher formuliert: Ökumenische Gottesdienste in ihrer bisherigen Form, d. h. Gottesdienste nach dem Baukastensystem oder auf der Basis des kleinsten gemeinsamen Nenners, können auf die Dauer niemanden befriedigen, weil sie eben keiner liturgischen Tradition entsprechen. Daher wird heute die vor einigen Jahren vielversprechende Form des ökumenischen Gottesdienstes als ungenügend angesehen, ja sogar manchmal in Frage gestellt. Statt dessen tritt das gottesdienstlich-liturgische Leben der jeweils anderen Kirche in seiner ursprünglichen und authentischen Form in den Vordergrund. Das ist der Rahmen, in den ich unser Pastoralkolleg zwischen der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland gestellt sehe: als den Versuch nämlich, die jeweils andere Kirche am Beispiel ihres authentischen und von ihr selbst bezeugten und theologisch dargelegten liturgischen bzw. gottesdienstlichen Lebens kennenzulernen, und dies im Rahmen eines größeren theologischen und ökumenischen Miteinanders.

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages, der im Rahmen des Pastoralkollegs zwischen der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland (2.-5. 4. 1979, Rengsdorf) gehalten wurde.

Der Athener Theologe Professor P. Trembelas schreibt in seinem Aufsatz über den orthodoxen Gottesdienst: „Der orthodoxe christliche Gottesdienst hat die von der Kirche der ersten Jahrhunderte auf uns gekommenen Grundprinzipien und Hauptlinien des Gottesdienstes treu bewahrt.“¹ Auf der Basis dieses Urteils, dem alle orthodoxen Christen zustimmen werden, ist zunächst einmal zu betonen, daß für das Verständnis des orthodoxen Gottesdienstes die Feststellung von Bedeutung sein dürfte, daß seine Entstehung, klassische Gestaltung und Formulierung zeitlich mit den großen Kirchenvätern und Theologen des Ostens und den trinitarischen bzw. christologischen Auseinandersetzungen des 4., 5. und 6. Jahrhunderts zusammenfällt und all diese widerspiegelt. Man wird in ihm also die Grundprinzipien und Hauptlinien des Gottesdienstes der urchristlichen Gemeinde sowie den Geist, die Inspiration, die Theologie und die Frömmigkeit der großen Theologen des Ostens jener Zeit bewahrt sehen müssen. Nicht von ungefähr also gelten heute noch in den orthodoxen Kirchen die liturgischen Ordnungen bzw. Formulare des Johannes Chrysostomus und Basilius des Großen, in denen dogmatische Formulierungen von größter Genauigkeit und Deutlichkeit enthalten sind, welche uns in die von der frühen Kirche geprägte oder festgelegte Lehre der Kirche und der Ökumenischen Konzilien einführen. Veränderungen des orthodoxen Gottesdienstes in den darauffolgenden Jahrhunderten oder auf die nationale und sprachliche Ausformung der Orthodoxie zurückzuführende neue Elemente sind unwesentlich und lassen daher die Hauptlinien des orthodoxen Gottesdienstes unberührt.

So ist im orthodoxen Gottesdienst mehr als in dem des Westens die Hervorhebung des metaphysischen Elementes des Christentums bewahrt, ebenso auch die Gemeinschaft mit dem transzendentalen Gott. Zweifellos ist das ein jedem christlichen Gottesdienst gemeinsames Element, doch zeigt sich dieses hervortretend und in klar wahrnehmbarer Weise im orthodoxen Gottesdienst, dessen Mitte immer das Geheimnis, das Mysterium ist. So strebt der Liturg, über die Erde erhöht zu werden und vor dem himmlischen Opferaltar niederzufallen. Gleichzeitig wird auf der anderen Seite durch Vermeidung der maßlosen Realistik und der äußerlichen Anschauung (Ästhetik) auch für die Gottesdienstteilnehmer eine gewisse überirdische Atmosphäre geschaffen, in welcher das fromme Gefühl für das Geheimnis unterstützt wird, die Losreißung der am Gottesdienst Teilnehmenden von den Lebenssorgen und ihre Emporhebung in eine andere, überirdi-

sche Ordnung, wo unter Symbolen und im Sakrament die Gegenwart des ewigen und unsichtbaren Gottes für die Menschen wahrnehmbar wird, die in diesem Gottesdienst aufgehen.

Auf der Basis dieser Grundgedanken über den orthodoxen Gottesdienst, des Dogmatischen und Lehrhaften, d. h. Bekenntnishaften, des Transzendentalen, des Gemeinschaftlichen, d. h. Ekklesialen, und des Mystischen, wären folgende Aspekte besonders hervorzuheben:

1. Liturgie als Gottesdienst der Ekklesia oder der ekklesiale Charakter des orthodoxen Gottesdienstes

Wenn Kirche Leib Christi und Volk Gottes, d. h. die von Christus selbst gestiftete und durch die an ihn Glaubenden sich immer wieder und immer neu vollziehende Wirklichkeit ist, dann ist der Gottesdienst zunächst einmal ein Doppeltes: Göttliche Stiftung und Gnade zugleich auf der einen Seite und menschliches Tun, menschlicher Vollzug und wichtigstes Wesensmerkmal des christlichen Glaubens auf der anderen Seite. Das will heißen: Der Gottesdienst ist die von Christus selbst gestiftete Heilsgemeinschaft des neuen Bundes, in der der einzelne in eine personale und zugleich gemeinschaftliche Begegnung zu Gott eintritt und in ihr durch die Teilnahme am sakramentalen und liturgischen Leben der Kirche (vornehmlich also durch Taufe und Eucharistie) begnadet und geheiligt wird. Auf der anderen Seite aber und weil im Gottesdienst eine Begegnung und Koinonia zwischen Gott und Mensch sich vollzieht, ist der Gottesdienst als Dienst der Menschen vor Gott auch menschliches Tun und Handeln, der nicht anders vollzogen werden kann als in und durch von Menschen selbst wahrnehmbaren Kategorien, also durch Worte, Gesten und andere Elemente und Gegebenheiten. So wäre zumindest von dieser Sicht her die Frage durchaus berechtigt, ob und was aus dem Bereich des Gottesdienstes geändert werden kann und muß, damit eben dieser von der heutigen ekklesialen Gemeinschaft mitvollzogen und voll verständlich werden kann. Weil aber der Gottesdienst als Stiftung und Gnade Christi nicht nur oder nicht so sehr dem einzelnen Menschen, sondern der Kirche als seinem Leib, Gemeinschaft und Koinonia der an ihn Glaubenden anvertraut wurde, ist der Gottesdienst in gleichem Maße auch ein kirchliches Tun, er hat einen zutiefst ekklesialen Charakter, ja man kann sagen, er ist das Leben der Kirche schlechthin. Versteht sich der orthodoxe Gottesdienst als Rekapitulation der Heilsgeschichte, der Menschwerdung also, des Kreuzes und der Auferstehung Christi, so ist dieser als Opfer und Gabe des Leibes der Kirche, das als ein organisches

Ganzes an einem universalen Geschehen teilnimmt, zu verstehen. In diesem Sinne scheinen der biblische Glaube und die biblische Botschaft ungenügend und unvollständig zu sein, solange sie nicht in einem liturgischen Kontext gesehen werden, d. h. im Kontext der gottesdienstlichen Gemeinschaft, im Gottesdienst der Ekklesia verkündigt und vollzogen werden. So ist der Gottesdienst auch als Gebet nicht nur ein persönliches und individuelles Sehnen und Beten nach dem Heil, sondern vielmehr bringt in ihm die ganze Kirche das Heil zum Ausdruck, das Gott der ganzen Kirche geschenkt hat. Professor Nissiotis sagt im Blick auf den ekklesialen Charakter des Gottesdienstes: „Der Gottesdienst spiegelt die wahre Dimension der neutestamentlichen Ekklesia wider. Jeder gottesdienstliche Akt bringt die vorgegebene Einheit, die hier und jetzt durch die Gnade Gottes in Jesus Christus und in der Kraft des Heiligen Geistes gegeben ist, für alle Zeiten und alle Räume zum Ausdruck. Der Gottesdienst ist nicht bloß eine Form der individuellen Selbstäußerung oder eines heiligen Enthusiasmus, sondern er führt diejenigen, die am Gottesdienst teilnehmen, dazu, in der ganzen universalen Kirche zu stehen und ihre Lehre und ihr Leben zu verwirklichen.“²

Andererseits aber versteht sich der orthodoxe Gottesdienst als Gebet, wodurch der Mensch in ein persönliches Verhältnis zu Gott eintritt, als Ausdruck einer persönlichen Gemeinschaft, einer Gemeinschaft jedoch, in der sich die einzelnen Menschen nicht als Individuen, sondern gemeinsam an den personal und trinitarisch geoffenbarten Gott wenden, ihn anbeten und seine Gegenwart und das Heil erbitten. D. h., der Gottesdienst als Antwort des Menschen auf Gottes Erlösungstat ist nicht bloß ein einfacher Dialog zwischen Menschen und Gott, „sondern eine gemeinsame Antwort auf das durch den Glauben in uns erweckte Verlangen, diese Gegenwart zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen“.³

Das gottesdienstliche Gebet darf somit nicht auf das rein Persönliche begrenzt werden. Vielmehr besteht es in der gesamten Gemeinschaft, die die wirkliche Gegenwart Gottes in Raum und Zeit repräsentiert und die als eine betende und anbetende Gemeinschaft um seine Gegenwart versammelt ist. Der Gottesdienst oder die Liturgie ist zutiefst ekklesial, d. h. Gemeinschaftsakt und gemeinschaftlicher Vollzug, wobei die vielen in der Gemeinschaft in einem personalen Verhältnis und nicht als Masse Gott gegenüberstehen.

Der ekklesiale Charakter des Gottesdienstes nach orthodoxer Auffassung wäre gewiß unvollständig dargelegt — fragmentarisch und ansatzhaft wird er ohnehin hier dargelegt —, würde man nicht auch einiges sagen über das Spezifische des orthodoxen Gottesdienstes bzw. des gottesdienstlichen

Lebens als dem Ort und der Möglichkeit par excellence für Heil und Gnadenvermittlung. Es geht mir allerdings dabei nicht um die zwischen Orthodoxie und Protestantismus umstrittene Problematik von Gnade und Rechtfertigung, um das Verhältnis von Wort und Sakrament, sondern lediglich darum, diesen wichtigen Aspekt des orthodoxen Gottesdienstes kurz zu skizzieren.

Die orthodoxe Dogmatik lehrt, daß der gefallene Mensch sich nicht von sich aus und allein die heilbringenden Gaben des Kreuzes aneignen kann und deshalb der göttlichen Gnade und Kraft, des göttlichen Beistandes bedarf. Die orthodoxe Dogmatik lehrt weiterhin, daß diese göttliche Gnade, welche die Rechtfertigung und Erlösung des Menschen bewirkt, zwar von mancherlei persönlichen Voraussetzungen abhängig ist, sie ist aber der Kirche anvertraut und wird von ihr durch die Sakramente vermittelt. Dies besagt allerdings nichts dagegen, daß die Gnade eine göttliche Gabe ist, die im Auftrag des Vaters durch seinen Sohn im Heiligen Geist, „der in der Kirche wohnt“, dem Menschen zuteil wird. Dabei ist — zumindest für ein Gespräch zwischen Orthodoxie und Protestantismus — sehr interessant hervorzuheben, daß dieselbe orthodoxe Dogmatik, wenn sie von den „Voraussetzungen“ der Rechtfertigung spricht, als erstes den Glauben erwähnt, indem sie betont: „Die einzige Voraussetzung und das Mittel, wodurch wir uns die heilbringende Tat des Erlösers aneignen und zum Heil fortschreiten, ist der Glaube.“⁴ Sie fügt aber gleich hinzu, daß der Glaube „nicht als bloße Annahme der Wahrheiten des Glaubens“ aufgefaßt werden darf, „sondern als der mit der Annahme der heilbringenden Wahrheiten und Taten des Evangeliums verbundene Gehorsam gegenüber dem Erlöser und seinem Werk“⁵. Das heißt also: untrennbare Verbindung zwischen Rechtfertigung bringendem Glauben und Liebe bzw. Liebestätigkeit als ihrer wesentlichen Form und ihres wesentlichen Gehalts (Jak 2,17; 1,22). Eine Trennung zwischen Glauben und Liebe ist demnach nur verstandesgemäß, aber nicht realiter zu vollziehen. Auf der Basis dieser Überlegungen wird es verständlich sein, wenn weiter unten vom Bekenntnis- und Verkündigungscharakter des orthodoxen Gottesdienstes die Rede sein wird.

Eine solche Auffassung von der Kirche als dem Ort, an dem sich alles vollzieht, macht wiederum verständlich, daß das Heil und die Gnadenvermittlung nur innerhalb der Kirche erfahren werden kann, und zwar durch Teilnahme an ihrem gesamten kirchlichen und liturgischen Leben. Insofern wird auch verständlich, daß der orthodoxe Gottesdienst nicht auf die eigentliche eucharistische Versammlung der Gemeinde beschränkt werden darf (so sehr diese Zentrum und Höhepunkt des liturgischen Lebens der

Kirche ist), sondern auch auf das gesamte sakramentale Leben ausgeweitet werden muß, zumal die Sakramente die vielfältigen Ausdrucksformen der heilbringenden Kraft Jesu sind, die Mittel, durch welche Christus in der Kirche gegenwärtig ist und wirkt. „Die den Menschen rechtfertigende und zugleich heiligende Gnade obliegt der Kirche. Sie wird den Gläubigen durch einige äußere und von den menschlichen Sinnen erfaßbare Mittel oder Handlungen, die Sakramente (Mysterien) genannt werden, vermittelt“, sagt derselbe Dogmatiker Chr. Androutsos.⁶

2. Der orthodoxe Gottesdienst als liturgisches Glaubensbekenntnis und Verkündigung

Meinen Vortrag habe ich mit der grundlegenden Bemerkung begonnen, daß der orthodoxe Gottesdienst nicht nur die Hauptlinien und Grundprinzipien des Gottesdienstes der frühchristlichen Gemeinde bewahrt hat, sondern auch die Theologie und Lehre der frühen Kirche widerspiegelt. Diesen Gedanken möchte ich hier näher ausführen.

Für das orthodoxe Gottesdienstverständnis dürfte der Satz maßgebend sein, daß alles, was wir Christen in der Schrift lesen und als Lehre der Kirche glauben, unvollständig bleibt, solange es nicht in den liturgischen Kontext aufgenommen und gesehen wird, d. h. im Kontext der gottesdienstlichen Gemeinschaft. Deshalb ist ein wesentliches Merkmal der Orthodoxie, daß Glaube und Dogma, Lehre und Praxis ihre Explikation im Gottesdienst haben und von ihr auch genährt werden. Insofern sind orthodoxe Lehre, Spiritualität und Frömmigkeit im wesentlichen gottesdienst- und liturgiebezogen. Der orthodoxe Gottesdienst ist nicht nur Gebet, sondern zugleich und in sehr starkem Maß ein liturgisches Bekenntnis des dreifaltigen Gottes. Zu den Eigentümlichkeiten des orthodoxen Gottesdienstes gehört nicht so sehr, daß dieser ein starkes biblisches Element aufweist (AT und NT), auch nicht, daß jede gottesdienstliche Handlung und jedes Gebet mit der Anrufung der Trinität beginnen. Das biblische Element ist beim evangelischen Gottesdienst zumindest so stark, vielleicht sogar mehr als im orthodoxen Gottesdienst vertreten, während die Anrufung der Trinität allen gottesdienstlichen Traditionen gemeinsam ist. Was aber den orthodoxen Gottesdienst besonders auszeichnet ist, daß in diesem das dogmatische Element (Theologie, Trinität, Christologie, Pneumatologie und Soteriologie) so reich aufgenommen ist, daß dieser zu Recht als liturgisches Glaubensbekenntnis bezeichnet werden kann. Hier liegt m. E. ein wesentlicher Unterschied zwischen dem orthodoxen Gottesdienst und den Gottesdiensten der westlichen Kirchen.

Orthodoxer Gottesdienst ist in erster Linie Lob und Anbetung der drei Personen der Gottheit. Sieht man von den Festen der Heiligen ab, die ohnehin in das heilsgeschichtliche Ereignis der Inkarnation, des Kreuzes und der Auferstehung einbezogen sind, sind alle Gottesdienstordnungen diesem heilsgeschichtlichen Ereignis selbst gewidmet. Dies kommt in einzigartiger Weise nicht nur in der eigentlichen liturgischen Ordnung des eucharistischen Gottesdienstes zum Ausdruck, sondern in noch stärkerem Maße und in poetischer Weise in den verschiedenen Hymnen und kirchlichen Gesängen. Dies gilt vornehmlich für das liturgische Buch „Oktoichos“ (Acht-Töne-Buch), welches fast das ganze Jahr hindurch (mit Ausnahme der Fastenzeit vor Ostern und der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten) gilt. Aber auch das „Pentikostarion“ (für die Zeit von Ostern bis Pfingsten) hat nichts anderes als das Auferstehungs- und Pfingstereignis zum Gegenstand. Dasselbe gilt schließlich auch von den Ordnungen der übrigen Feste, die Jesus gewidmet sind (vornehmlich das Weihnachtsfest), sowie von den Festen zu Ehren der Gottesmutter Maria. Jedes Fest und jeder orthodoxe Gottesdienst, aus welchem Anlaß auch immer, hat dieses Theologisch-Dogmatische zum eigentlichen Mittelpunkt und gibt somit dem Gebet den Wert eines dogmatischen Glaubensbekenntnisses. So wird in der Liturgie die Verbindung zwischen den Aussagen des Glaubens, der Schau der Gegenwart des trinitarischen Gottes in der Geschichte und dem Leben des Alltags hergestellt und ist darum eine ständige Doxologie im Geist zu dem Werk Gottes, das er in Christus gewirkt hat und wirkt. Der orthodoxe Gottesdienst und in einmaliger Weise die Eucharistie verwirklicht, was das Dogma durch seine Weisheit nicht erreichen kann. Die Inkarnation, das Kreuz und die Auferstehung sind nicht theologisch-dogmatisch zu begreifen, sondern liturgisch-anthropologisch als die sine qua non-Antwort des Menschen an Gott zu realisieren. Nur auf diese Weise können wir die enge Beziehung verstehen, die für den Orthodoxen zwischen Glauben, Leben, Bekenntnis und kirchlichem Gottesdienst besteht. Gottesdienst ist lebendige Dogmatik, deshalb „(müssen) die Orthodoxen alle Dogmatik auf die eucharistische Gemeinschaft und auf das Bewußtsein der Kirche (beziehen), das in der versammelten gottesdienstlichen Gemeinschaft zum Ausdruck kommt.“⁷

Als klassisches Beispiel für den dogmatischen und bekenntnishaften Charakter des orthodoxen Gottesdienstes kann hier die eindrucksvolle Darlegung des trinitarischen und christologischen Dogmas in der Anaphora der Basilius Liturgie angeführt werden:

„O über alles gebietender Herr des Himmels und der Erde und jedes sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfes. Du sitztest auf dem Thron der Herrlichkeit und schaust in die Abgründe. Du Anfangloser, Unsichtbarer, Unbegreiflicher, Unbeschreiblicher, Unveränderlicher, Du Vater unseres Herrn Jesus Christus, des großen Gottes und Retters unserer Hoffnung. Dieser ist das Ebenbild Deiner Güte, das Siegel gleicher Prägung, das Dich, den Vater, in sich zeigt. Er ist das lebendige Wort, der wahre Gott, die Weisheit, von den Äonen, das Leben, die Heiligung, die Kraft, das wahre Licht. Durch ihn erschien der Heilige Geist, der Geist der Wahrheit, die Gnadengabe der Kindschaft, das Unterpfund des künftigen Erbes, der Erstling der ewigen Güter, die lebendigmachende Kraft, die Quelle der Heiligung. Durch ihn gestärkt, dient Dir jedes vernunftbegabte und geistige Geschöpf und sendet Dir unaufhörlichen Lobpreis empor, weil alles Dir dient.“

Dem nichtorthodoxen Christen wird deshalb und auf der Basis des dogmatischen und bekennnishaften Charakters des orthodoxen Gottesdienstes deutlich und verständlich, was es bedeutet, wenn die Orthodoxen sagen, der orthodoxe Gottesdienst sei u. a. auch Verkündigung und Predigt zugleich, weshalb bei uns Orthodoxen die Verkündigung nicht auf die Predigt allein beschränkt bleibt. Anders formuliert: Nicht, daß die Predigt keinen Platz im orthodoxen Gottesdienst hat, aber sie allein macht nicht die Verkündigung der Kirche und der biblischen Botschaft aus. Nur so wird es auch verständlich, warum das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, die Einsetzungsworte in der Eucharistie, die Anaphora, die Epiklese und das Vaterunser unentbehrliche Teile jedes eucharistischen Gottesdienstes sind und deshalb auch nicht fehlen dürfen. Die Tatsache zudem, daß der orthodoxe Gottesdienst durch die Jahrhunderte hindurch keine grundlegende Änderung erfahren hat, verbunden auch mit seinem sehr starken biblischen Element, macht deutlich, daß der orthodoxe Christ die Verkündigung der biblischen Botschaft in einer anderen legitimen Weise als etwa allein durch die Predigt erfährt.

3. Eucharistie — die Mitte des orthodoxen Gottesdienstes

In dem bisher Gesagten ist oft unterstrichen worden, daß das gesamte gottesdienstliche Leben der Orthodoxie in die Eucharistie mündet, daß diese, die eucharistische Liturgie, die Mitte und das Zentrum des orthodoxen Gottesdienstes ist.

Vesper und Morgenandacht sowie alle anderen Gottesdienstordnungen und Gottesdienstformen führen uns in die eucharistische Liturgie und werden nur von da aus verständlich. Deshalb ist für die orthodoxe Tradition alles im Leben der Kirche als eucharistisch zu verstehen. Zwar hat der liturgische Gottesdienst sein Zentrum im Gedächtnis des Opfers Jesu, doch darf dieser nicht auf das „Opfer“ allein beschränkt werden. Er umfaßt das ganze heilsgeschichtliche Ereignis der Menschwerdung, des Kreuzes, der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Wiederkunft Jesu in Herrlichkeit. Die Eucharistie ist das Herz des Gottesdienstes aus der Wirkung der Gnade Gottes, die Gegenwart Gottes selbst in seinem Geist, der in der Kirche wohnt, unter den Menschen wirkt und sie zusammenführt. Die eucharistische Versammlung ist jene unsichtbare Wirklichkeit, die an der Einheit des Geistes festhält. Sie ist ein in Dankbarkeit Gott dargebrachtes Opfer der Kirche und ein Gedächtnis an das einmalige und unwiederholbare Opfer des Kreuzes. Es ist das Opfer der Kirche, die als ein organisches Ganzes an dem universalen Heilsgeschehen teilnimmt, durch das die gesamte Schöpfung dem Jubel über ihre Erlösung und Wiederherstellung Ausdruck verleiht. In der Eucharistie feiert man in der orthodoxen Liturgie die Hinwendung auf die Zukunft dessen, was noch nicht geschehen ist, als etwas, was realiter schon Gegenwart ist. Wenn hier nach dem Wesen des liturgischen Gottesdienstes gefragt wird, so gilt es besonders zu unterstreichen, daß eine Aufteilung der Akzente in der eucharistischen Wirklichkeit überhaupt nicht möglich ist. Man kann nicht den Akzent bald auf den Opfercharakter, bald auf die Eucharistie in ihrer Gesamtheit gleichsam als das Mahl der Gemeinschaft, bald auf den Erinnerungsakt, bald auf die Epiklese und bald auf die Offenbarung der himmlischen Realität legen. Denn die Liturgie ist ein geschlossenes Ereignis, das das gesamte heilsgeschichtliche Ereignis und das gesamte Leben umfaßt und für die ganze Welt bestimmt ist. Sie enthält alle Keime, durch welche das geistliche Leben in die Herzen der Menschen eingepflanzt und in den Früchten des Geistes bezeugt wird.

In der großen Rede, in der sich Christus als das wahre Brot bezeichnet (Joh 6,34-41), wird deutlich gesagt, daß die Einheit zwischen ihm und den Seinen zustande kommt durch Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes. Diese Einheit korrespondiert der Einheit des Sohnes mit dem Vater und entspricht der Liebe des Vaters für die Welt, die er durch Hingabe seines Sohnes bezeugte. Wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, tritt in die engste Gemeinschaft mit dem Sohne und durch ihn mit dem Vater ein. Solche Einheit ist nicht rein ideeller Art; sie übertrifft auch jede emotionale Einheit. Die Koinonia mit Christus ist eine Gemeinschaft, die man als dy-

namische Kommunikation bezeichnen könnte, eine wirkliche Vereinigung. Dabei wird der Kommunizierende durch Fleisch und Blut des Herrn zum Bruder des Herrn. Er wird dem Fleische und dem Blute nach mit Christus verbunden. So wird er zum Christusträger und nimmt dadurch, wie Cyrill von Jerusalem (Katechesen, XXII 1,3) sagt, an der göttlichen Natur teil. Die griechischen Väter betonten den dynamischen Charakter des eucharistischen Geschehens besonders und nennen deshalb die Eucharistie „Heilmittel der Unsterblichkeit“. Johannes Chrysostomos (PG, 61,200) meint sogar, daß Paulus bewußt das Wort *Koinonia* gewählt habe und nicht *Teilhaber* oder *Teilnahme*, also *Gemeinschaft* und nicht *Teilnahme*, denn er wollte mehr sagen, als daß es nur einen irgendwie gearteten Zusammenhang zwischen den Kommunizierenden gäbe. Ihm sei es um die nähere Bestimmung des Zusammenhangs als einer Vereinigung gegangen: Der Kommunizierende nimmt nicht nur am Mahl Anteil, sondern geht eine Vereinigung mit Christus und mit den Brüdern ein.⁸ So verstanden ist die Eucharistiefeyer nicht nur Ausdruck einer eschatologischen, sondern auch einer hier und jetzt vollzogenen Gemeinschaft, einer Gemeinschaft, die sowohl sakramentaler als auch kerygmatischer, missionarischer und kosmischer Natur ist. Als das eigentliche Sakrament der Kirche ist die Eucharistie mehr als bloß der Ausdruck des göttlichen Erlösungsmysteriums. Sie ist das Sakrament, welches Gemeinschaft schafft, jene ekklesiologische Wirklichkeit, in der durch die Kommunion die vollkommene Einheit der Kirche selbst erlebt und zum Ausdruck gebracht wird. Eucharistiefeyer bedeutet also *Kommunion* und *Gemeinschaft* in der einen Kirche, vollkommene Vereinigung der Glieder, des einen und einzigen Leibes der einen Kirche Jesu Christi, wie die „*Didache*“ (Nr. 9 + 10) sagt, daß die Kirche in der Eucharistie vereint werden möge.⁹

Allerdings gibt es bei den Christen nicht verschiedene Opfer an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, vielmehr geschehen Darbringung und Anamnese des einen Opfers Jesu Christi zu unterschiedlicher Zeit und in verschiedenen Räumen. Was aber hier und dort, jetzt und später Vereinigung schafft, ist der eine Leib und die eine Opfergabe. Und weil es in der Eucharistie nicht nur um das einzigartige Opfer geht, sondern auch um das Ganzopfer des Leibes Christi, verlangt die Hingabe des Einen auch die Hingabe der mit ihm Vereinten aneinander.

Wenn ich nun im Folgenden aus dem Verlauf und Vollzug der eucharistischen Liturgie den Aspekt der „*Epiklese*“ herausgreife, so tue ich das deshalb, weil diese einen wichtigen, ja umstrittenen Punkt in der Eucharistiediskussion darstellt. Die orthodoxen Theologen sehen zunächst einmal ein-

stimmig eine enge Verbindung zwischen den Einsetzungsworten und der Epiklese. Beide bilden eine unteilbare und untrennbare liturgische Einheit. Sie betonen die enge und unlösbare Verbindung zwischen dem Segen und der Danksagung der Eucharistie einerseits und dem feierlichen Augenblick des geistbewirkten göttlichen Geheimnisses andererseits. Dennoch kann die Epiklese, d. h. die Anrufung des Heiligen Geistes, nicht auf die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi allein beschränkt werden. Das gilt für die gesamte ostkirchliche Patristik, die damit nicht ein ganz bestimmtes Gebet meint, sondern den ganzen Komplex der eigentlichen eucharistischen Gebete mit dem Einsetzungsbericht. Das gilt nicht nur für Basilius z. B., sondern auch für Johannes von Damaskus, so daß die Bedeutung der Epiklese nur dann voll verständlich wird, „wenn man, wie die griechischen Väter es taten, das Mysterium der Eucharistie in engem Zusammenhang mit der Inkarnation sieht. So wie der Heilige Geist bei der Menschwerdung des Logos die entscheidende Kraft gewesen ist, so ist er es auch bei der Vergegenwärtigung von Fleisch und Blut Christi in der Eucharistie“.¹⁰ Zwar hat die frühe liturgische Theologie der Anrufung des Heiligen Geistes für die eucharistische Konsekration einen großen Wert beigemessen, aber die Epiklese allein kann noch nicht die Echtheit der „Orthodoxie“ einer gefeierten Liturgie ausmachen. Denn es ist nicht nur nicht legitim, sondern sogar gefährlich, ein einzelnes Element aus der Gesamtheit der anderen, gleichermaßen notwendigen Wahrheiten lösen zu wollen. So sagt z. B. Basilius der Große in seiner Schrift „De Spiritu Sancto“ im Hinblick auf die althergebrachte Praxis der Epiklese: „Wer von den heiligen Vätern hat uns die Worte der Epiklese während der Aufhebung des eucharistischen Brotes und des Segenskelches in schriftlicher Form überliefert? Denn wir beschränken uns nicht nur auf jene, an die der Apostel oder der Evangelist uns erinnerte, sondern wir nehmen noch andere Worte mit auf, die für das Mysterium von großer Wichtigkeit sind und die von der ungeschriebenen Lehre herrühren.“¹¹

So ist es für den orthodoxen Gottesdienst besonders charakteristisch, daß er mit einem Gebet oder Lied an den Heiligen Geist beginnt, das folgenden Wortlaut hat: „Himmlicher König, Tröster, Geist der Wahrheit, Allgegenwärtiger und alles Erfüllender, Schatz der Frommen und Lebensspender, komm und nimm Wohnung in uns, reinige uns von aller Befleckung und errette, du Gütiger, unsere Seelen.“ So macht auch der Ablauf des eucharistischen Gottesdienstes deutlich, daß die Anrufung des Heiligen Geistes nicht punktuell erfaßt werden darf. Schon bei der Vorbereitungsliturgie betet der Zelebrant zu Jesus, er möge ihn durch die Kraft

des Heiligen Geistes fähig machen, vor seinem heiligen Altar zu stehen und seinen heiligen und unbefleckten Leib und sein kostbares Blut zu konsekrieren, denn er selbst ist der Darbringer und der Dargebrachte, der Empfänger und der Ausgeteilte.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, daß nach dem Glauben der orthodoxen Kirche die Epiklese nicht auf die Konsekration allein beschränkt werden darf. Auch muß betont werden, daß zwar in der Eucharistie der in der Epiklese erbetene Heilige Geist wirkt, „aber es geht nicht um das Wirken einer Person der Trinität allein. Sondern der dreieinige Gott ist es, der in der Eucharistie das Brot des Lebens schafft und darreicht. Pneumatologie und Christologie sind somit nicht voneinander zu trennen, sondern der dreieinige Gott wirkt in der Eucharistie durch den Sohn im Heiligen Geist“.¹² So ist auch die durch die Kommunion entstehende Gemeinschaft nicht nur eine Gemeinschaft im Heiligen Geist, sondern ebenso und im gleichen Maße auch eine Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater, eine Gemeinschaft mit der ganzen Gottheit in ihrer trinitarischen Gestaltung.

Auch wird man die orthodoxe Auffassung von der Gegenwart Christi in der Eucharistie, der Wandlung der Elemente in Leib und Blut Christi, nicht verstehen können, wenn nicht der absolute Vorrang dem Glauben und dem Geheimnis eingeräumt wird. Wenn auch die Orthodoxen versuchen, die Gegenwart Christi und das Wesen der Wandlung näher zu beschreiben, bleibt für sie dennoch die Tatsache festzuhalten, daß das, was in der Eucharistie geschieht, im Grunde genommen nicht verstanden und auch nicht definiert werden kann; es muß schlechthin nur geglaubt werden, daß Christus in der Eucharistie gegenwärtig ist, daß Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt werden. Die Bemerkung des Johannes von Damaskus kann als richtungweisend gelten: „Wenn du nach der Weise suchst, wie dies geschieht, so möge es dir genügen zu hören, daß dies durch den Heiligen Geist geschieht; ...mehr als dies wissen wir nicht, als nur, daß das Wort Gottes wahr ist, es wirkt, es ist allmächtig, seine Weise aber unerschöpflich.“¹³

4. Die Frage der Interkommunion

„Ein orthodoxer Christ, der an der Eucharistiefeier seiner Kirche teilnimmt, vereinigt sich dabei sowohl mit den Christen seines Bekenntnisses wie auch mit allen anderen Christen, die im genannten Sinne sich mit Christus und untereinander durch ihre Eucharistiefeier verbinden lassen, auch wenn man hier und dort andere liturgische Formen entwickelt hat. Weil der

eine Christus der Christus ‚gestern, heute und in Ewigkeit‘ ist, empfangen alle vom gleichen Brot und aus einem Kelch und treten mit dem gleichen Christus in leibhafte Beziehung ein.“ So (kommt) „mittels der Eucharistie in dreifachem Sinne Einheit zustande: Einheit des Leibes Christi, Einheit zwischen den feiernden Gläubigen und dem Leib Christi und durch ihn mit dem himmlischen Vater und Einheit der Gläubigen unter sich. Ekklesiologisch würde das heißen: Die Eucharistie stellt das Band dar, daß zur Einheit der Kirche zusammenbindet; sie bestätigt aber auch diese Einheit und ist ihr Ausdruck“.¹⁴ Nun will ich nicht auf die verschiedenen Gründe eingehen, die für oder gegen eine Interkommunion sprechen; das würde uns sicherlich zu weit führen. Ich möchte lediglich die Tatsache unterstreichen, daß die Gesamtheit aller orthodoxen Kirchen und ihrer Gläubigen jede Zulassung von Nichtorthodoxen zur Kommunion in der orthodoxen Kirche ablehnt (dies wird von dem einseitigen Beschluß der Russisch-Orthodoxen Kirche, die Kommunion in Ausnahmefällen zuzulassen, nicht in Frage gestellt), und einige Fragen nennen, die noch der Klärung bedürfen, und zwar so, wie diese von Chrysostomos Konstantinidis¹⁵ (Ökumenisches Patriarchat) anlässlich einer theologischen Begegnung mit Theologen der römisch-katholischen Kirche 1968 gestellt wurden:

a) Wir müssen den dynamischen und vorwärtsdrängenden Charakter der Eucharistie klarer herausstellen und deutlicher machen, was die Kirche trotz ihrer selbstverständlichen Treue zu allem, was unveräußerlich bleibt und was wir *depositum fidei et sacramenti* nennen, zu neuem Verhalten und zu neuen übernatürlichen, geistlichen, theologischen, ekklesiologischen, anthropologischen, soziologischen und sozialen Sichtweisen verpflichtet.

b) Die soteriologische Bedeutung der Sakramente bedarf größerer Beachtung. Das Heil ist uns gegeben durch das Blut des Herrn, das am Kreuz für uns vergossen wurde. Wir sollten uns deshalb überlegen, bis zu welchem Grad die Teilhabe an dem in der Eucharistie gegenwärtigen Blut notwendige Bedingung für das Heil aller Menschen ist, die an die erlösende Kraft des Blutes Christi glauben, und nicht nur Bedingung für das Heil der Glieder unserer eigenen Kirche.

c) In der Diskussion um die Abendmahlsgemeinschaft ist nicht nur auf die dogmatische Lehre zu achten, sondern auch auf Matthäus 5,23-24 (über die Eintracht als Vorbedingung eines rechten Opfers). Da unsere Trennung nun einmal besteht, kann es keine vollkommene Eucharistie geben, solange wir nicht einen gelebten Beweis erbringen für unser Aufeinander-Zugehen über die Scheidelinien hinweg.

d) Zu achten ist weiterhin auf den priesterlichen Charakter der Eucharistie, der die notwendige Vorbedingung für den sakramentalen Charakter der Eucharistie sowie die fundamentale Voraussetzung für eine wirkliche Teilnahme am Sakrament bildet.

e) Bedacht werden müßte außerdem die Frage, ob angesichts der noch nicht vorhandenen vollen Glaubens- und Kirchengemeinschaft Interkommunion möglich ist.

Sooft man die Interkommunion diskutiert, drängt sich die Frage auf: Ist sie Mittel zur Einheit oder Krönung erlangter Einheit? Die orthodoxe Kirche sieht in der gemeinsamen Kommunion die Krönung, den Zielpunkt und den Schlußakt der Einigung der Kirchen. Wenn Patriarch Athenagoras einmal sagte, wir gingen auf den gemeinsamen Kelch zu, so wollte er den gemeinsamen Kelch nicht in der Rolle eines einfachen Mittels verstanden wissen, sondern als den Endzustand auf dem Weg zur Einigung. Man wird also darauf antworten müssen, daß die Interkommunion gewiß nicht als einfaches Mittel angesehen werden darf, aber ebensowenig als Krönung schlechthin; sie ist vielmehr das leuchtende vorletzte Geschehen bei unserem Einswerden in Christus. In diesem Sinne ist Interkommunion etwas, das uns zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt auf dem Wege zur Einheit geschenkt werden wird.

5. Der evangelische Gottesdienst im Vergleich zum orthodoxen Liturgieverständnis¹⁶

Orthodoxe wie evangelische Christen bekennen sich im Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel zu der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“. Beiden ist die Überzeugung gemeinsam, daß diese Kirche des Glaubensbekenntnisses in der öffentlich versammelten Gemeinde der Christen sich darstellt, sie begegnet uns in der an einem Ort und zu bestimmten Zeiten versammelten Gemeinde. Beide Kirchen sind sich außerdem darüber einig, daß die gottesdienstliche Versammlung die Lebensmitte der Gemeinde der Gläubigen ist, in deren Mittelpunkt die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente stehen.

Von der obigen Darstellung jedoch der orthodoxen Liturgie bzw. des orthodoxen Gottesdienstverständnisses zeichnen sich manche Unterschiede und bestimmte Merkmale des evangelischen Gottesdienstes ab, deren Schilderung als solche zwar über die Zukunft des christlichen Gottesdienstes nichts besagt, sie zeigen uns aber, wo gegenseitige Bereicherung im Gottes-

dienstbereich möglich und anzustreben ist und wo die gegenseitigen Defizite liegen.

a) Die evangelischen Kirchen betonen, im Gegensatz zur orthodoxen Kirche, daß die Bibel als Norm für die Verkündigung des Wortes Gottes ausreicht. Dementsprechend äußert sich evangelische Lehre vor allem in Predigt und Unterricht, wo die Heilige Schrift ausgelegt wird. Nach evangelischem Verständnis handelt Gott in den Sakramenten zwar auf andere, nicht aber wirksamere Weise als in der Predigt. Beides sind Verkündigungsformen, in denen Gottes Gnade zugesprochen und in Glauben angenommen wird. Kraft des vollzogenen Ritus vermitteln die Sakramente jedoch nicht die göttliche Gnade. So bleibt beispielsweise das Brot beim Abendmahl Brot, und der Wein bleibt Wein mit all seinen Konsequenzen für Frömmigkeit und Umgang mit den Elementen. Entsprechendes gilt auch von der Gültigkeit der übrigen Sakramente innerhalb der evangelischen Kirchen und deren Stellung und Stellenwert im evangelischen Gottesdienst. Es kann also gesagt werden, daß das Wesen des evangelischen Gottesdienstes seine Merkmale darin hat, daß er einen doppelten Mittelpunkt aufweist: Die Verkündigung des Evangeliums in der Predigt und die Feier des heiligen Abendmahls. Dies jedoch wird insofern und dadurch relativiert, als:

b) In der Geschichte des evangelischen Gottesdienstes seit der Reformationszeit die Feier des heiligen Abendmahls gegenüber der Predigt zurückgetreten ist bis dahin, daß sie an den Gottesdienst als selbständige Feier angehängt wurde. Erfreulich ist hingegen die Feststellung, daß versucht wird, die Feier des heiligen Abendmahls wiederum in den Gottesdienst hineinzunehmen und dieser einen größeren Wert zuzuschreiben.

c) In der evangelischen Kirche, im Gegensatz zur orthodoxen Kirche, gibt es kein einheitliches Gottesdienstverständnis. Innerhalb der evangelischen Kirchen wurde eine Fülle eigener Gottesdienstformen entwickelt. Bei allen jedoch steht die Predigt im Mittelpunkt; das Abendmahl wird meistens einmal im Monat gefeiert. Zwar wird innerhalb der Kirchen der Reformation der Abendmahlsfeier ein besonderer Wert zugesprochen, indem diese als Höhepunkt des gottesdienstlichen Lebens angesehen wird, doch haben im Prinzip der Gottesdienst mit Abendmahl und der Gottesdienst ohne Abendmahl keinen verschiedenen Rang. Auch ist nach evangelischem Sprachgebrauch „Liturgie“ nicht heiliges Geschehen, sondern die Ordnung eines Gottesdienstes; Gott teilt nicht durch den Vollzug des Gottesdienstes seine Gnade mit. Vielmehr ist der Gottesdienst liturgisch geordnete Gemeindeversammlung, in der Gottes Wort verkündigt und Gottes Gnade ge-

meinsam erlebt wird. Dies ist m. E. der Grund, warum innerhalb des evangelischen Bereiches eine sehr schlichte Gottesdienstform mit kurzer Liturgie (Lied/Gebet/Bibellesung) und Predigt entwickelt wurde.

d) Aus all dem und wenn ich den evangelischen Gottesdienst recht verstehe, so hat dieser sehr wenig, auf jeden Fall nicht so stark wie in der orthodoxen Kirche, mit Frömmigkeit und liturgischem Leben im engeren Sinne zu tun. Deshalb wird eine Änderung allein der Form des Gottesdienstes auch nicht ausreichen, um eine größere Beteiligung der Gemeindemitglieder am Gottesdienst zu erreichen und die Krise des Gottesdienstes zu überwinden (allgemeiner Rückgang der Taufbewerber, der Gottesdienstbesucher, der kirchlichen Trauungen und allgemeines Nachlassen des kirchlichen Lebens). Christen können nur gewonnen werden durch eine positive Einschätzung des Gottesdienstes, indem der Gottesdienst als der Ort herausgestellt wird, in dem Gemeinschaft erfahren und die christliche Botschaft bewahrt und weitergegeben werden. Sonst laufen wir Gefahr, den Gottesdienst in säkulare und übliche Veranstaltungen zu verwandeln.

Insofern glaube ich, daß die Krise unserer Gottesdienste nicht so sehr durch Änderung der äußeren Formen zu überwinden sein wird, sondern durch die Wiedergewinnung eines in unserer säkularen Gesellschaft verlorengegangenen Gottesgefühls. Andererseits aber und im Hinblick auf unsere klassischen, traditionellen Formen des Gottesdienstes, wie teuer und bedeutungsvoll sie auch immer sein mögen, dürfen wir nicht vergessen, daß sie nicht die einzigen Möglichkeiten der Gottesverehrung sind. Freilich ist der traditionelle Gottesdienst ein Ausdruck der Gotteserkenntnis der Kirche und besitzt die Fähigkeit, diese zum Ausdruck zu bringen, weiterzugeben und auch die Gefühle und Geistes- und Seelenhaltung zum Ausdruck zu bringen, zu artikulieren und dadurch neue Gotteserkenntnis zu wecken. Aber es ist ganz legitim, wenn von einer Generation zur anderen neue Formen entwickelt werden. Sie sind neu, aber genauso echt wie die anderen.

Die Frage ist allerdings, wie weit können wir berechtigterweise die übliche Form der Liturgie so ändern, daß die Gestalt oder der Gehalt des Gottesdienstes unserem heutigen Lebensgefühl entspricht, und welches sind die unveränderlichen Elemente der christlichen Liturgie, die bewahrt werden müssen, um ihre Legitimität zu garantieren. Anders gesagt: Was ist wandelbar in unserem Gottesdienst und welches sind seine unwandelbaren Strukturen? Von der orthodoxen Kirche kann jedenfalls mit Sicherheit gesagt werden, daß in der letzten Zeit ein großes Verlangen nach einer gewissen „Liturgiereform“ zu verzeichnen ist. Diese soll vor allem eine Einführung des Neugriechischen in die Liturgie betreffen, eine mögliche Übertragung

des ursprünglichen ntl. Textes in diesselbe, eine gewisse Vereinfachung und vor allem Kürzung der gottesdienstlichen Ordnungen u. ä.

Bei allen Unterschieden jedoch und bei aller unterschiedlichen Schwerpunktstellung zwischen orthodoxem und evangelischem Gottesdienst bleibt die erfreuliche Tatsache festzustellen, nämlich das Erkennen der gemeinsamen Grundzüge des Gottesdienstes. Im ökumenischen Miteinander jedoch auf dem gottesdienstlichen Bereich, um auf die zu Beginn meines Vortrages gemachte grundsätzliche Überlegung nach dem Wert und Stellenwert gemeinsamer Gottesdienste zurückzukommen, bedarf es hier zunächst einmal einer gründlichen Kenntnis der Lehre und des Lebens der jeweils anderen und der eigenen Kirche. Erst dann wird man klischeehafte, schlagwortartige Vorstellungen vom Gottesdienst und der Frömmigkeit der anderen Konfessionen und Kirchen durchschauen und sich ein zureichendes Bild und Urteil machen können. Dankbar ist außerdem festzuhalten das Bemühen um gegenseitiges Verstehen und das große Maß der Gemeinsamkeiten bei allen bestehenden Unterschieden. Insofern bleibt abschließend die Forderung und die Bitte festzuhalten: Die Kirchenleitungen der verschiedenen Kirchen sollten ihre Mitglieder und ihre Gläubigen dazu bewegen, an den Gottesdiensten und am kirchlichen Leben der anderen Kirchen teilzunehmen, um so Verständnis für andere Gottesdienst- und Frömmigkeitsformen zu wecken und so eine Bereicherung für den eigenen Gottesdienst und für das eigene kirchliche und liturgische Leben zu erfahren.

ANMERKUNGEN

- ¹ P. Trembelas, *Der orthodoxe christliche Gottesdienst*, in: *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, = *Die Kirchen der Welt*, Bd. 1, hrsg. von P. Bratsiotis, Stuttgart 1959, 157; vgl. auch W. Schneemelcher, *Die Epiklese bei den griechischen Vätern*, in: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Eine Dokumentation über das Friedewald-Gespräch*, = *Beiheft zur ÖR 31*, Frankfurt 1977, 83.
- ² N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, 110.
- ³ Ebd. 105f.
- ⁴ Chr. Androutos, *Dogmatik der Orthodoxen Kirche des Ostens*, Athen 1956², 241.
- ⁵ Ebd.
- ⁶ Ebd. 292.
- ⁷ N. Nissiotis, a. a. O. 110.
- ⁸ S.: G. Saphiris, *Die Eucharistie als sacrificium und commemoratio*, in: E. Chr. Suttner (Hrsg.), *Eucharistie — Zeichen der Einheit*, Regensburg 1970, 67f.
- ⁹ Vgl. D. Papandreou, *Eucharistie*, in: *Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie*, Freiburg (Schweiz) 1974, 71, 74.

- ¹⁰ W. Schneemelcher, a. a. O. 93.
- ¹¹ P.G. 32. 189.
- ¹² E. Timiades, Die frühen Anfänge der Epiklese, in: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl, a. a. O. 117.
- ¹³ Expositio fidei, IV, 13.
- ¹⁴ G. Saphiris, a. a. O. 73.
- ¹⁵ Chr. Konstantinidis, Interkommunion aus der Sicht der Orthodoxie, in: Eucharistie — Zeichen der Einheit, a. a. O. 95.
- ¹⁶ Hinsichtlich des evangelischen Gottesdienstes siehe: J.J. Degenhardt, H. Tenhumberg, H. Thimme (Hrsg.), Kirchen auf gemeinsamem Wege, Bielefeld — Kevelaer 1977, 65-68, 161-168.

Lehren und Bekennen in den USA

Ein Beitrag zum verbindlichen Lehren der Kirche heute

VON REINHARD GROSCURTH

I.

„In Amerika ist alles anders“ - dieses Schlagwort der Nachkriegszeit hat bis heute seine Gültigkeit nicht völlig verloren, jedenfalls nicht im Blick auf die dortigen Kirchen. In der Evangelischen Kirche der Union bringt der seit knapp zwanzig Jahren bestehende Austausch von kirchlichen Mitarbeitern immer neue Einblicke in die unterschiedlichen Gegebenheiten der befreundeten United Church of Christ und der in zwei verschiedenen Gesellschaftsordnungen tätig werdenden Evangelischen Kirche der Union. Daß es in den Vereinigten Staaten von Amerika eine bei uns allzu bekannte Divergenz zwischen Theologie und kirchlicher Praxis nicht zu geben scheint, führt bei Besuchern aus unseren Bereichen dort oft genug zu dem verallgemeinerten Satz, es sei „drüben“ offenbar mit der Theologie nicht viel los. Bis heute wird bei uns jedenfalls der Verdacht laut, die amerikanischen Kirchen wären im Grunde beim „Social Gospel“ stehengeblieben, das allenfalls durch eine noch schlimmere Variante, die „Gott-ist-tot-Theologie“, abgelöst worden sei. Denkt man bei uns an das Stichwort „verbindliches Lehren“, fällt einem vielleicht noch die langwierige und schmerzhaft, für uns aber wohl kaum so ernst zu nehmende Debatte innerhalb der Missouri-Synode ein, bei der es über der Auslegung der Verbalinspiration zu einer weiteren Kirchenspaltung kam. Auch die noch andauernde und ebenfalls mit der Folge der Trennung einer Kirche bedrohte Lehrauseinandersetzung innerhalb der Episcopal Church (Anglikaner) über die Ordination von Frauen wird bei uns nicht für besonders wichtig gehalten. Allerdings, wer sich auf diese oberflächlichen Verdächtigungen und Einzelbeobachtungen beschränkt, wird als ökumenischer Gesprächspartner ausfallen.

Die United Church of Christ ist eine der jüngsten Kirchen in den USA, entstanden im Jahre 1957 als ein Zusammenschluß der Evangelical and Reformed Church mit den Congregational Christian Churches. Beide Denominationen hatten schon vorher Unionen hinter sich, und das Bemühen um größere Einheit der Kirche hat sich nach dem Zusammenschluß fortgesetzt. Entsprechend dem Motto „that they may all be one“, auf Siegel und Kirchenfahnen regelmäßig zu finden, ist die United Church of Christ seit Anfang Mitglied der Consultation on Church Union, diesem von Eugene Car-

son Blake initiierten Versuch, aus neun getrennten Denominationen die „sich vereinigende Kirche Christi“ zu bilden¹.

Innerhalb dieses größeren Rahmens ist die United Church of Christ seit gut einem Jahr um eine weitere Union mit den Disciples of Christ bemüht. Mit gegenwärtig knapp 2 Mill. Gemeindegliedern steht sie an dreizehnter Stelle der vielen Kirchen in den USA. Sie ist organisiert in 39 Konferenzen, an deren Spitze ein „Conference Minister“ steht und deren Vertreter sich alle zwei Jahre auf einer mehrtägigen Generalsynode treffen.

1. Glaubenszeugnis wichtiger als Glaubenslehre

„Die Kirchen, die sich in der ökumenischen Bewegung engagieren, müssen die Weise ihres Lehrens überdenken“ — so einer der Kernsätze der Odessa-Konsultation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über das Thema „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?“². Durchgehend wird in dem Tagungsbericht die Notwendigkeit unterstrichen, auch die neuen Fragen zu beantworten, die sich heute der Kirche stellen, wobei auch auf den politischen Bereich hingewiesen wird. In all diesen Bereichen „kann die Kirche heute nicht verbindlich lehren, indem sie einfach die verbindlichen Lehren der Vergangenheit wiederholt“³.

Vielmehr geht es um die Entdeckung der „Fähigkeit des Evangeliums, auf verschiedene Situationen einzugehen“ — „die Lehrprozesse in der Kirche müssen daher mit dem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext in Beziehung gebracht werden“⁴. Der Odessa-Bericht ist später entstanden als die Lehrerklärung der United Church of Christ, doch noch vor ihrer Veröffentlichung. Beide Texte zeigen aber einen ähnlichen Ansatz, der sich von dem bei uns oft üblichen Umgang mit der Lehre unterscheidet. Große Retrospektiven stehen uns in diesen Jahren bevor, Speyer, Augsburg, Luthers Geburtstag. Wir benötigen offenbar solche historischen Anlässe, um uns mit Lehren und Bekennen zu beschäftigen. Wenn wirklich einmal ein Versuch gemacht wird, auf die Herausforderungen unserer Zeit zu antworten, gerät das Ergebnis leicht apologetisch. Und bei den Rechenschaftsüber die Hoffnung für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung fielen die Antworten aus der westeuropäischen Christenheit meist etwas dürftig

¹ Über den derzeitigen Stand dieser augenblicklich umfassendsten ökumenischen Unionsbemühung vgl. Bericht von Peter-Uwe Heidingsfeld.

² Verbindliches Lehren der Kirche heute. Beiheft zur ÖR 33, Frankfurt 1978, 227.

³ A.a.O. 211.

⁴ A.a.O. 219.

aus. Wenn aber das Glaubenszeugnis für wichtiger angesehen wird als die Glaubenslehre, wenn die Herausforderungen der Gegenwart wirklich als Gottes Herausforderungen angesehen werden, kann man nicht mehr beschwichtigen und den Konflikten ausweichen. Dann gehören sozioökonomische Beobachtungen und sozialetische Forderungen nicht in einen Anhang zur Lehre, sondern mitten hinein in eine Lehrerklärung. Die prophetische Aufgabe der Kirche liegt dann nicht in den bei uns so seltenen Synodal- oder Ratserklärungen, sondern im ständigen Mitgehen mit der Zeit. So scheuen sich die Autoren nicht vor heißen Eisen: Waffenindustrie, Sexismus, Rassismus kommen in der Erklärung ebenso vor, wie Überlegungen zur Änderung der Gesellschaftsordnung aufgegriffen werden.

2. Rückgriff auf die Quellen

Also doch wieder Spätfolgen des „Social Gospel“? Doch wieder eine dem Ökumenischen Rat der Kirchen bei uns so oft angekreidete Aufforderung zur Befreiung als Politisierung der Kirche? Nicht in einem uns bekannten „einerseits — andererseits“, sondern in dem Versuch, auf die Quellen zurückzugehen, wollen die Autoren der Lehrerklärung heute lehren und bekennen. Und so fragen sie ihre Kirche, ob sie nicht über allen gesellschaftspolitischen Aktivitäten den langen Atem verloren und ihre Tradition aufgegeben hat. Zu den Wurzeln gehört die Bibel und gehören die historischen Glaubensbekenntnisse, gehört das Zeugnis der Väter und die Frömmigkeit der einzelnen. Traditionen brauchen nicht Belastung zu sein, sondern können „hilfreiche Vergangenheit“ werden. Die im Text erhobene Forderung nach einem neu zu gestaltenden Lehramt in der Kirche setzt voraus, daß alle ethische Reflexion ihren Ursprung hat im Rückgriff auf die Quellen. Ich finde es beachtlich, wie in der Lehrerklärung Glaube in der Tradition der Kirche und Bekennen in der Tat zusammengehalten werden. Lehre wird ein Stück weit elementarisiert, auch im Blick auf die Handlungsbezogenheit. Aber die Autoren wissen auch, daß sie — und erst recht ihre ganze Kirche und ihre einzelnen Gemeinden — lediglich am Anfang dieser Aufgabe stehen.

3. Die Rolle der Pfarrer

In dem erwähnten regelmäßigen Austausch zwischen der United Church of Christ und der Evangelischen Kirche der Union, an dem vorwiegend Pfarrer beteiligt waren und sind, hat die Frage nach dem Pfarrer und den

ihm entgegengebrachten Rollenerwartungen immer wieder große Bedeutung gehabt. Ist der Pfarrer — so die stark vergrößerte USA-Sicht der Lage hier — der gut bezahlte, wissenschaftlich enorm gebildete, aber doch etwas unnahbare Zeremonienmeister? Oder sollte er — so unsere Betrachtung der entsprechenden amerikanischen Zustände — der auf Betriebsamkeit und Effektivität gedrillte, theologisch nur unzureichend ausgebildete, häufig durch die kleinen Gemeinden unterforderte Verwalter der „civil religion“ sein? Sind womöglich die Pfarrer in Ost und West, in Europa und Nordamerika doch weitgehend ihren jeweiligen Gesellschaften angepaßt? Diskussionen dieser Art zwischen den Betroffenen haben viel zum Abbau solcher Vorurteile beigetragen, haben aber auch deutlich gemacht, daß die früher scheinbar oder anscheinend ungebrochene Identität verlorenzugehen scheint. Wie finden wir zu einem neuen Verständnis des Amtes? Die Lehrerklärung der United Church of Christ macht einen doppelten Versuch dazu, einmal in einer gewiß auch von den Diskussionen in Glauben und Kirchenverfassung über das Amt beeinflussten Definitionen des pastoralen Amtes: Die Pfarrer sind „Verwalter der Tradition, Gestalter verbindlicher Lehre, Erklärer und Interpreten der gegenwärtigen menschlichen Lage und Leitbilder der Glaubwürdigkeit im täglichen Leben“. Von da aus ergibt sich die Notwendigkeit, für das Pfarramt das Lehramt zurückzugewinnen, das angesichts der Aufgaben in der gegenwärtigen Zeit mehr leisten kann als ein Werbeamt zur Erhaltung der Institution. Zum anderen aber wird darauf geachtet, die ganze Kirche, das ganze Volk Gottes einzubeziehen: Pfarrer und Laien schulden einander gegenseitig Rechenschaft über die verbindliche Lehre. „Alle sind berufen, gemeinsam Gottes Diener zu sein in unserer Sendung an die Welt.“ Das geht sicher nicht ohne ein „Bischofsamt“ und eine Art Magisterium und erfordert Wandlungen in der Gestaltung der Verantwortung. Aber die Kirchenverfassung der noch jungen Kirche ist offen für solche Veränderungen, denn die Verfassung und Organisation muß den jeweiligen Aufgaben angepaßt werden und ist nicht von vornherein festgeschrieben. Das Evangelium setzt frei für neue Aufgaben — und auch für neue Gestaltungsformen.

4. Probleme des Übersetzens

Wie gelangt man von den Ufern der USA in den deutschsprachigen Raum, wie von der United Church of Christ zu Lesern der „Ökumenischen Rundschau“? Der Vorgang des Übersetzens über den Atlantik — Teilproblem des ökumenischen „how to come across“ überhaupt — ist nicht ein-

fach. Es beinhaltet mehr als die Frage nach einem guten Lexikon. Zum Beispiel: Was im Folgenden als verbindliches Lehren bezeichnet wird, heißt im Amerikanischen schlicht „sound teaching“; man ist dort offenbar in der Lage, die Aussagen der Pastoralbriefe über die gesunde Lehre einfach aus der Bibel abzuleiten und dem „unsound teaching“ gegenüberzustellen. „Sound“, anders als „healthy“, allerdings enthält mehr als das bei uns meist statisch verstandene „gesund“: Die Assoziation von Klang schwingt unbewußt mit. Das Zeugnis der Bibel kommt zum Klingen. Wenn man dann wörtlich vom ungesunden Lehren spricht, redet man nicht von Irrlehre oder Häresie — die Tradition der Kongregationalisten erlaubt es nicht, Häresie anzuprangern. In der Tat ist der Vorgang des Übersetzens, sowohl von der Vergangenheit in die Gegenwart als auch von einer Sprache in die andere, nicht zu leisten ohne das Risiko einer Veränderung, ja Verwandlung dessen, was ursprünglich gemeint war. Es ist nicht leicht, die Identität der Wahrheit im Prozeß des Übersetzens nachweisbar festzuhalten. Deswegen kann Übersetzen nur im Vertrauen darauf geschehen, daß Gott derselbe bleibt und in ihm auch die Wahrheit. Angesichts solcher Schwierigkeiten wird es verständlich, daß Übersetzen eigentlich nur in einem Dialog geschehen kann. Ich habe an dieser Stelle Prof. Dr. Frederick Herzog, einem der Mitautoren der Lehrerkklärung, zu danken. Er hat bereits in den Evangelischen Kommentaren auf den Stellenwert des Textes hingewiesen⁵. Sein Engagement am Vorgang der Verständigung zwischen der alten und der neuen Welt kann nicht leicht überschätzt werden.

5. Die Frage der Rezeption

Was wäre eine Erklärung über verbindliches Lehren wert, wenn man sich nicht gleichzeitig um den Rezeptionsprozeß kümmerte? Fast ebenso lang wie die eigentliche Lehrerkklärung ist eine von der Abteilung für kirchliches Leben und Leitung der Kirche herausgegebene „Gebrauchsanweisung“. Sie enthält abgesehen von einem nochmaligen Verweis auf die Einzelverantwortung der Autoren (sie wird auch im Vorwort unterstrichen) vier verschiedene Modelle für die Behandlung in unterschiedlichen Gremien, wobei zunächst vor allem an die Konferenzen und die Pfarrkonvente gedacht ist, aber auch die theologischen Seminare und Gruppen von Pfarrern und Laien nicht ausgeschlossen werden. Jedenfalls rechnen die Verantwortli-

⁵ Theologie unterwegs zur Kirche. Neue Entwicklungen in den amerikanischen Denominationen. EK 9/78, 515-517.

chen mit einem langwierigen und keinesfalls mit einem konfliktfreien Verlauf der Diskussion.

Wie die Rezeption des Textes, der nach seiner eigenen Aussage kein Glaubensbekenntnis sein kann, in der United Church of Christ vor sich gehen wird, läßt sich noch nicht übersehen; es ist auch noch nicht entschieden, ob und wann er vor die alle zwei Jahre tagende Generalsynode gebracht wird. Jedenfalls aber dürfte die Wirkungsgeschichte auch für uns von einigem Interesse sein. Darüber hinaus haben die Autoren die Hoffnung, daß ihre Ausführungen auch als Teil der ökumenischen Diskussion über verbindliches Lehren in der Kirche heute verstanden werden und daß dadurch die schon relativ breite europäische Beschäftigung mit diesem Thema⁶ ergänzt wird.

Zwei Erwartungen möchte ich abschließend aussprechen: Es wäre gut, wenn einzelne oder Gruppen bei uns ihre Reaktion an das Office for Church Life and Leadership schicken würden, um die Rezeption — und damit sicher auch die Kritik — zu verbreiten (289 Park Avenue South, New York, N.Y. 10010). Darüber hinaus wäre es sicher nicht schlecht, wenn die Art und Weise, wie in diesem Text Theologie betrieben wird, auch unseren Umgang mit der Lehre beeinflussen würde. Dann brauchte vielleicht — zumindest im Blick auf die Kirche — in Amerika nicht alles anders zu sein.

Bericht: Unterwegs zum Auftrag verbindlichen Lehrens in der United Church of Christ

Vorwort

Die Abteilung für kirchliches Leben und Leitung in der United Church of Christ hat 1976 zu einem theologischen Seminar eingeladen, um über die Theologie der United Church of Christ nachzudenken, insbesondere in ihren Auswirkungen auf den Glauben und auf Ämter und Dienste der Kirche. Dieses Seminar setzt sich aus theologischen Lehrern sowie aus Verantwortlichen für die Konferenzen und für bestimmte Arbeitszweige zusammen. Es hat nun sein anfängliches Mandat erfüllt und

⁶ Der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung lagen im Oktober 1977 in Odessa nur europäische Beiträge zu diesem Thema vor: aus Italien, der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik und aus Griechenland (s. Beiheft zur ÖR 33, 208).

übergibt hiermit seinen Bericht der Abteilung für kirchliches Leben und Leitung. Die Diskussionen des Seminars beschäftigten sich mit der Frage, wie der theologische Auftrag der Kirche so wahrgenommen werden kann, daß die Kirche in ihrer Identität gefördert und gleichzeitig für ihren Dienst ermächtigt und gestärkt wird.

Da wir überzeugt sind, daß unsere Kirche — wie die amerikanischen Kirchen überhaupt — weitgehend kulturellen Werten und Vorstellungen angepaßt ist, kreiste unser Denken um die Überzeugung, daß das kirchliche Amt vorsätzlicher und zielbewußter ausgeübt werden sollte, und zwar im Blick auf das Lehren des Glaubens der Kirche, in der Bewertung ihrer theologischen Tradition und in Antwort auf die Frage nach dem Ort der Kirche in der gegenwärtigen Kultur.

Der kurze Bericht, den wir hiermit vorlegen, will der besonderen Prägung der United Church of Christ gerecht werden. Einerseits will er die wesentlichen Aufgaben darstellen, die uns von unserer theologischen Tradition her überkommen und der wir alle verantwortlich sind. Andererseits möchte er einen Prozeß von Engagement und Lernfreude in Gang bringen, der die ganze Kirche mitreißen könnte.

Das Seminar war einberufen worden unter dem Eindruck der Dringlichkeit für die Kirche. Es wollte genau die Fragen aufgreifen, die wir für unsere Zeit als unausweichlich ansahen. Wir haben nicht versucht, alle Aussagen christlichen Glaubens und Lebens zu erläutern, zu denen wir uns mit Freude bekennen und die auch unsere Arbeit bestimmt haben. Daher sind viele Dinge ausgelassen worden.

Unsere Arbeit war lediglich die eines Seminars. Das bedeutete für uns, einige Aufgabengebiete ganz neu zu erkunden und damit hoffentlich eine neue Diskussion zu beginnen, die die ganze Kirche in einen neuen Gehorsamsakt einbeziehen kann. Unser Seminar war aufgefordert, solche Möglichkeiten zu erwägen, aber es war keineswegs autorisiert, etwa in Begriffen eines Glaubensbekenntnisses normative Aussagen zu machen.

Weil dem Seminar zeitliche Grenzen gesetzt waren, beschränkten wir uns auf gewisse Grundfragen. Wir haben in unseren Diskussionen den Punkt erreicht, an dem wir uns über einige Implikationen und nächste Schritte klar geworden sind, die sich für uns ergeben. Wir sind zu dem Schluß gekommen: Sachgemäßes Nachdenken und Handeln müssen in ihrer Verbindung mit den Fragen verbindlichen Lehrens gesehen werden. Beide sind abhängig davon, daß das Lehramt im pastoralen Dienst neu entdeckt wird. So schließt unser Bericht mit einem Vorschlag, welche Richtung wir einschlagen könnten, um zu nützlichen und zuverlässigen Ergebnissen zu kommen.

Ein Entwurf unseres Berichts wurde zwischen Juli und September 1977 etwa 30 Gliedern der United Church of Christ zur kritischen Stellungnahme zugeleitet. Wir sind dankbar für die gründlichen Kritiken, die wir darauf erhalten haben. Sie halfen uns sehr bei der Abfassung des endgültigen Berichts.

Walter Brüggemann (Vorsitzender)

Paul Hammer, Frederick Herzog, Ralph Quellhorst, Henry Rust,
Clyde Steckel

Beteiligt, aber bei der Schlußformulierung nicht anwesend

Reuben Sheares, James Smucker, Max Stackhouse, Peggy Way

*Der historische Kontext: 1957 — 1977, zwei Jahrzehnte
kirchlichen Lebens*

Im Jahre 1957 trat die United Church of Christ als neue Kirche in das breite Spektrum der Denominationen in den Vereinigten Staaten ein. Die Tradition des Glaubens der Congregational Christian Churches und der Evangelical and Reformed Church führten, zusammen mit den gesellschaftlichen Herausforderungen durch rassische Ungerechtigkeit und wirtschaftliche Ausbeutung, durch Krieg und Imperialismus, durch ökologische Krise und Sexismus während der Jahre seit 1957 zu einer Kirche, die ihren Glauben durch christliche Gegenwartsnähe und Einsatz für Minderheiten zu leben suchte. Antwortende Aktion hatte gewöhnlich Vorrang vor theologischer Reflexion.

Während dieser Jahre haben Gemeinden, Pfarrer und andere kirchlich Verantwortliche sich ständig bemüht, die Implikationen der neugewonnenen denominationalen Einheit für Glauben und Kirchenverfassung auszuarbeiten. Sie haben sich dafür eingesetzt, christliche Präsenz kraftvoll zu leben und zu bezeugen, und dies unter dem Druck der Erwartung, die Kirche solle sich der Gesellschaft anpassen, wobei die Religion den Status quo zu rechtfertigen habe.

Als ein Ergebnis dieser Entwicklungen ist die United Church of Christ bekanntgeworden (und wird dementsprechend respektiert oder geschmäht) für ihre mutigen und kontroversen Stellungnahmen zur ökumenischen Bewegung, zu rassischer Gerechtigkeit, Krieg, Frauenrecht, zu Rechten der Arbeiter, zur Frage der Vergabe von Radiolizenzen, zu multinationalen Korporationen oder auch zu den Rechten von Homosexuellen. Diese mutigen Aktionen der Kirche wurden in guter Absicht und mit einem Gespür für das unternommen, was der Glaube in schwierigen Zeiten erfordert und wie die Traditionen des starken gesellschaftlichen Zeugnisses der sich vereinigenden Denominationen aufrechterhalten werden konnten. Dabei hat die UCC allerdings, wie es scheint, offensichtlich ihre Energien so stürmisch bei der Jagd nach ständig neuen Aufgaben aufgezehrt, daß es zu einer geistlichen Schwäche und zu einer gewissen Ziellosigkeit gekommen ist. Die United Church of Christ, ihre Gemeindeglieder genauso wie ihre Pfarrer, verwirrt durch all das Bemühen um die Erhaltung der Institution und das Wachsen der Gemeinden, werden nun eingeholt von der Suche nach ihrer Identität.

Wir leben in einer Zeit tiefer und heimtückischer Versuchungen. Wenn wir uns bemühen, uns mit Menschen zu versöhnen, die uns fremd geworden sind durch kontroverse Entscheidungen und Handlungen, und wenn wir eine lebensfähige kirchliche Struktur schaffen möchten, kann es passieren, daß wir uns so eng mit kulturellen Werten wie Harmonie, Wachstum oder Effektivität (einschließlich der Beruhigung, die sie bringen) identifizieren, daß der Glaube der Kirche in seinem konkreten Ausdruck nicht von der „Civil Religion“ unterschieden werden kann. Wenn das geschieht, wird das Lehramt des Pfarrers auf ein Werbeamt reduziert, auf rein organisatorische Leistung und auf die Aufgabe, Trost zu spenden.

Ausgleich zwischen Menschen und Wachstum der Institution an sich sind gewiß nicht schlecht. Sie gehören tatsächlich zu den Gaben der Glaubwürdigkeit und zu der zuverlässigen Arbeit, die der Glaube erfordert. Zur berufsmäßigen Leitung der Kirche gehören hervorragende organisatorische Fähigkeiten. Aber Versöhnung,

Wachstum und Effektivität sind sinnvoll nur im Dienst eines glaubwürdigen christlichen Lebens und Zeugnisses und sind nie Endzweck.

Zeiten tiefer Versuchungen in der Kirche sind auch Zeiten, um Gottes erneuernden Ruf zu einem glaubwürdigen Dienst zu hören und auf sich zu beziehen. In einer solchen Zeit sind die Fragen der Identität, des Glaubens und des Auftrags des ordinierten Amtes kräftige Zeichen für die Einsicht, daß die Erneuerung des Lehramts der Kirche sowohl dringend notwendig als auch möglich ist.

Dieser Überblick über zwei Jahrzehnte kirchlicher Praxis in der United Church of Christ führt zu einem Verständnis verbindlichen Lehrens, das drei Kernbereiche einschließt: Glaubensbekenntnisse, Kirchenverfassung im Werden und Gemeinsamkeit der Verantwortung.

Der gegenwärtige Kontext: Das Netzwerk verbindlichen Lehrens in der United Church of Christ

A. *Glaubensbekenntnisse.* Der christliche Glaube setzt uns in Spannung mit unserer kulturellen Umgebung und fordert uns heraus, Urteile zu fällen und frische Formulierungen verbindlicher Lehre für heute zu finden. Wir erkennen die bleibende Gültigkeit der historischen Glaubensbekenntnisse an. Doch haben wir sie für die Gegenwart zu interpretieren oder weiter auszuführen. Da die Sprache der historischen Glaubensbekenntnisse jeweils in einer bestimmten kulturellen Umgebung entstanden ist, wird von uns Christen immer wieder gefordert, neue Wege zu finden, um unseren Glauben auszudrücken. Aus diesem Grunde ist es notwendig, jetzt einige zwingende Akzente zu setzen:

1. Der Glaube bekennt Gottes Gegenwart, die Absicht seines Handelns und die Verheißung der Zukunft. Gott kommt zu uns in Liebe und Gerechtigkeit, mitten hinein in unser Leben, und ruft uns dazu auf, seinem Willen zu entsprechen. Gottes Kommen verleiht ewiges Leben als Verheißung für die Zukunft und als gegenwärtige Wirklichkeit in unserem menschlichen Leben. Die Absicht des Handelns Gottes begegnet uns und unseren Kulturen in verwandelndem Mit-Leiden und kritischem Gericht.

2. Der Glaube bekennt Gott als schöpferische, befreiende und heilende Wirklichkeit. Glaube an Gott als den Schöpfer bekennt, daß die Schöpfung gut ist. Aber unsere Sünde wehrt sich gegen Gottes schöpferisches Handeln. Daher befreit uns Gott als der Befreier umfassend und entscheidend im Leben, im Sterben und in der Auferstehung Jesu Christi, um unsere wahre Menschheit zu ermöglichen. Handelnd in der Welt, gestaltet uns Gott als der Heilige Geist zur Gemeinschaft der Kirche, damit wir an Gottes schöpferischem, befreiendem und heilendem Werk Anteil gewinnen, indem wir davon leben und es bezeugen.

3. Der Glaube an Gottes Gegenwart, Ziel und Verheißung sowie an die Dreieinigkeit seines Wesens bekennt, daß seine Wurzeln in den biblischen Zeugnissen liegen und daß er darauf fest vertraut. Gottes Handeln in der Geschichte, bezeugt in der Schrift, erfüllt im Leben, im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi, zeigt eine einzigartig zwingende Perspektive auf, die uns Sinn vermittelt für unser Leben in der Geschichte und in der verheißenden Zukunft.

B. *Kirchenverfassung im Werden.* Wir wissen, daß Glaubensbekenntnisse keine freischwebenden Formulierungen sind, abgekoppelt von den Strukturen der menschlichen Gesellschaft. Sie sind aus einem Stück mit einer Kirchenverfassung, die diesem Glauben Ausdruck gibt im Kontext menschlicher Organisationen. In der United Church of Christ zeigt sich dies in einem vielfältigen Netzwerk von Beziehungen, die nach zwei Jahrzehnten immer noch gestaltet und umgestaltet werden.

1. Kirchenverfassung als Kirchenleitung geschieht bei uns in der United Church of Christ in demokratischen Prozessen. Keine elitäre Hierarchie ist bevollmächtigt, die Strukturen zu bestimmen. Im ständigen Suchen um die Führung des Heiligen Geistes versuchen wir, die Gemeinschaft zu gestalten, um Gottes Sendung zu erfüllen.

2. Solche Gemeinschaft schließt geordnete Verantwortung mit ein. Das hat in der Geschichte der Traditionen der United Church of Christ bedeutet, daß bestimmte Ämter innerhalb unserer Gemeinschaft deren Leben und Sendung fördern. Das ökumenische Engagement stellt uns in einen verantwortlichen Dialog mit den strukturellen Formen einer weltweiten Glaubensgemeinschaft.

3. Dieser Dialog erinnert uns an die ständige Notwendigkeit der Funktion innerhalb unserer Kirchenverfassung (a) eines verantwortlichen „Bischofsamtes“ mit Obhut nicht nur über die Finanzen, Programme und die Organisation, sondern auch die verbindliche Lehre der Kirche und (b) eines verantwortlichen Lehramtes dazu bestimmter Personen, die in ständiger Auseinandersetzung mit den wichtigsten theologischen Fragen die Kirche dazu auffordern, bei der Erfüllung ihrer Sendung ihrem biblischen Erbe treu zu bleiben.

C. *Gemeinsamkeit der Verantwortung.* Im Zusammenhang einer bestimmten Kirchenverfassung und in der Verantwortung für die Qualität menschlichen Lebens in der Welt Gottes wollen wir immer wieder im Licht des Evangeliums und im Blick auf die sich ständig verändernden gesellschaftlichen Herausforderungen und Probleme schöpferische und formende Entscheidungen treffen.

1. Die Kirche ist berufen, ganz bestimmte Entscheidungen auf der Grundlage des Dialogs zwischen Pfarrern und Laien in einem theologischen Reflexionsprozeß zu treffen. So ist einerseits die theologische Reflexion der ganzen Kirche und all ihrer Glieder wichtig und muß ernst genommen werden. Andererseits — und gleichzeitig — ist es wichtig, daß es sich wirklich um andauernde, zuchtvolle und richtige theologische Reflexionen handelt. Theologische Arbeit in der Kirche beruht auf ernsthaftem Austausch zwischen diesen beiden Funktionen, und keine der beiden darf übersehen werden.

2. Mit den Laien und unter der Leitung des Heiligen Geistes sind die Pfarrer (a) Verwalter der Tradition, (b) Gestalter verbindlicher Lehre, (c) Erklärer und Interpreten der gegenwärtigen menschlichen Lage und (d) Leitbilder der Glaubwürdigkeit im täglichen Leben.

3. Die Kirche trachtet danach, schöpferische und formende Entscheidungen unter der Führung des Heiligen Geistes zu treffen, so daß wir als Pfarrer und Laien einander gegenseitig Rechenschaft über die verbindliche Lehre schulden. So wie Jesus Christus der Lehrer der Gemeinschaft war, lehrten die Jünger in seinem Namen in gegenseitiger Verantwortlichkeit (s. Apg 15,1-35).

4. Jedes Gemeindeglied bestimmt den Umfang seiner eigenen Verantwortlichkeit für solche schöpferischen und formenden Entscheidungen in der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen pastoralen Diensten und Laien. Alle sind berufen, gemeinsam Gottes Diener zu sein in unserer Sendung an die Welt.

Aufforderung zur Befreiung

Die United Church of Christ befindet sich an einem Wendepunkt. Harte Fragen verbindlichen Lehrens treten an den Tag, denen wir nicht länger ausweichen können. Kirche und Staat befinden sich in zunehmendem Konflikt. In dieser Situation ruft uns Gott, aufs neue Rechenschaft unserer Hoffnung zu geben, damit wir uns nicht „vom Wind jeder Lehre bewegen und umtreiben lassen“ (Eph 4,14). Die folgenden Schwerpunkte scheinen uns besonders wichtig zu sein:

Gott und Staat

Gott ist Gerechtigkeit. Gott streitet mit den Armen, Ausgestoßenen und Verlorenen für ein gerechteres Leben. In Jesus Christus stellt sich Gott auf die Seite der Armen. „Gott stößt die Machthaber vom Thron und erhebt die Niedrigen“ (Lk 1,51).

Verbindliches Lehren schließt die verfälschende Lehre aus, daß Gott auf unserer Seite ist, auf der Seite einer reichen und mächtigen Nation. Der Sinn des Lebens besteht nicht in einer nationalen Verteidigung des Reichtums, sondern im Kampf mit Gott für Gerechtigkeit unter allen Völkern. Als soziopolitische und sozioökonomische Institution hat die Kirche teil an den Übeln des Staates. Sie ist berufen, Gott zu dienen, nicht dem System der freien Marktwirtschaft. Heute ist der Rassismus das mächtigste Instrument des „Kapitalismus“, menschliche Lebewesen als Nicht-Personen zu behandeln. Der Sexismus ist heute das mächtigste Instrument, um Personen den Status von Minderwertigen zuzuweisen. Wir können nicht umhin, für alternative soziopolitische und sozioökonomische Modelle zu arbeiten. Neue Formen des „Sozialismus“ einschließlich verantwortlichen öffentlichen Eigentums an den Produktionsmitteln sind auch für uns mögliche Optionen.

Kirche und Staat

Kirche ist Bund der Gerechtigkeit. Die Kirche besteht aus Menschen, die in einen Bund berufen sind, um an Gottes Kampf für ein neues Zeitalter der Gerechtigkeit teilzuhaben. Jesus Christus ist die Verkörperung der Gottesgerechtigkeit und einziger Grund unserer Teilnahme am Kampf für Gerechtigkeit. „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen“ (Mt 6,33).

Verbindliches Lehren schließt die verfälschende Lehre aus, daß die Kirche die Nation verändern kann, wenn sie sich von den gegenwärtigen Mächten vereinnahmen läßt. Die Kirche, die durch die wachsende Säkularisierung in unseren westlichen Nationen angegriffen wird, ist aufgerufen, auf verschiedene Art und Weise in ständigem Konflikt zu stehen mit den Mächten und Gewalten, die die Ungerechtigkeit

rechtfertigen. Gott ist dabei, in allen Völkern ein gerechteres Leben zu schaffen. Aber die Verkörperung der Gottesgerechtigkeit in Jesus Christus — und nicht der „American way of life“ oder „Manifest Destiny“, d.h. die unendliche Bestimmung unseres Lebensraumes — ist der Schlüssel für die Bestimmung des Menschen. Es ist Jesus Christus, der sein Volk in diesen Konflikt beruft und leitet.

Gott und Kultur

Gott ist Leben. Gott bekämpft den Tod als den Feind der Gerechtigkeit. In Jesus Christus stellt Gott die Macht des Lebens über den Tod. „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,25).

Verbindliches Lehren schließt die verfälschende Lehre aus, daß letzten Endes wir das Leben in unserer technologischen Kultur bestimmen. Mit unserem unendlichen technologischen Wissen können wir in unseren Labors millionenfachen Tod bewirken, ohne daß die Mehrheit der Menschen diesen Mord überhaupt zur Kenntnis nimmt. Der Totalitarismus ist längst nicht immer durch äußere Kennzeichen oder Uniformen erkennbar. Er herrscht auch unter dem Deckmantel der „Todesindustrie“. Der christliche Glaube widersteht dem Geschäft mit dem Tod, sowohl in unserer als auch in anderen Kulturen.

Kirche und Kultur

Kirche ist Bund des Lebens. Die Kirche besteht aus Menschen, die sich auf Gottes unendliche Schöpferkraft im menschlichen Leben verlassen. Jesus Christus ist die Gute Nachricht: Ermächtigung, an der Güte des Lebens teilzuhaben und dabei die zerstörenden Übel der Zivilisation zu überwinden. „Stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12,12).

Verbindliches Lehren schließt die verfälschende Lehre aus, es sei die Aufgabe der Kirche, die Kultur zu kritisieren, ohne zu zeigen, wie eine Zivilisation zusammengehalten werden kann. Der Kirche ist es erlaubt, sich mit der Kultur einzulassen, ohne von der Kultur als Hofprediger der Volksreligion (Civil Religion) gleichgeschaltet zu werden. Die Kultur hat kein Recht darauf, der Wertrahmen zu sein, der das christliche Leben bestimmt. Gottes Herrschaft soll in der Kultur zum Ausdruck kommen. Sowohl Kollektivismus als auch Individualismus arbeiten gegen Gottes Herrschaft. Die Kirche besteht aus Menschen, die für eine Kultur arbeiten, die sich gehorsam an Gottes Willen hält — eine unendliche Aufgabe.

Gott und Gottes Dienst

Gott ist Geist. Gott bildet in uns ein Gewissen, das der Gerechtigkeit und dem Leben verpflichtet ist und damit fähig wird, Gott in Wahrheit anzubeten. In Jesus Christus ist Anbetung in Geist und Wahrheit Sinn des Lebens. „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,24).

Verbindliches Lehren schließt die verfälschte Lehre aus, daß jeder Mensch ein selbständiges Individuum und frei ist, nur die eigenen Dinge zu tun. Gottes-Dienst ist zunächst, daß Gott uns dient und uns ruft, Töchter und Söhne zu sein. Töchter und Söhne werden, bedeutet umgekehrt eine Anbetung Gottes, die Rasse, Geschlecht und Klassenherrschaft überwindet und uns zu Schwestern und Brüdern macht. Die Neuschaffung der Menschen durch den Geist bestätigt den Wert einer jeden Person. Gott schenkt jedem die Aussicht auf ein erfülltes Leben. Dieses Leben gründet in der klaren und entschiedenen Frömmigkeit jedes einzelnen Christen. Menschen werden da Personen, wo der Geist der Gerechtigkeit herrscht.

Kirche und Gottesdienst

Kirche ist Bund des Geistes. Die Kirche — das sind Menschen, die im Gehorsam darauf antworten, daß Gottes Heiliger Geist in der Geschichte die Gegenwart mit seiner Macht erfüllt. Gott hört nicht auf, uns in Jesus Christus nahezu kommen als Immanuel, als Gott mit uns, so daß die Kirche eine Gemeinschaft werden kann, in der unter allen Völkern Menschen Gott in Wahrheit dienen. „Bei der Barmherzigkeit Gottes... gebt eure Leiber hin als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei für euch der wahre Gottesdienst“ (Röm 12,1).

Verbindliches Lehren schließt die verfälschende Lehre aus, daß das Amt und die Gestaltung der Ordnung für das Leben der Kirche nebensächlich seien. Gott in seinem Dienst für die Armen, Ausgeschlossenen und Verlorenen kämpft darum, die menschliche Geschichte um der Gerechtigkeit und um des Lebens willen zu ordnen. Amt und Gestalt der Kirche werden zu Mitteln, um an diesem Kampf sowohl in revolutionärer als auch in ganz normaler Weise teilzunehmen. Das Amt von Wort und Sakrament, das sich in einer gerechten Gestalt der Kirche verkörpert, will im Leben aller Menschen Vertrauen in Gottes Handeln bewirken. Das Lehramt der Kirche, das für die Bewahrung der Ordnung und für die Veränderung verantwortlich ist, lädt Menschen ein, ihre Leiber als lebendige Opfer in den Kämpfen der Geschichte hinzugeben.

Folgerungen der verbindlichen Lehre

Unsere Arbeit führt uns dazu, Folgerungen für die künftige Arbeit auszusprechen. Indem wir drei Bereiche für weiteres Nachdenken beschrieben haben, sind wir uns darüber im klaren, daß es dabei nicht um unterschiedene und voneinander trennbare Punkte geht. Sie sind vielmehr Bestandteile einer einzigen Tagesordnung der verbindlichen Lehre. Daher gilt es, bei jeder zukünftigen Diskussion dieser Fragen darauf zu achten, daß sie zusammen und gleichzeitig behandelt werden.

Folgerungen für das Verständnis der Tradition als hilfreiche Vergangenheit

Während der Arbeit an einem Beispiel verbindlichen Lehrens wurde uns offenkundig, daß es notwendig ist, auch auf die Lehrtradition zurückzugreifen, in der wir stehen. Das Statement of Faith von 1959, die Präambel unserer Verfassung und die wesentlichen Erkenntnisse der protestantischen Reformatoren wie auch die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse müssen neu durchdacht werden. Dazu benötigt man

ebensoviel oder sogar noch mehr Zeit, als wir auf diesen wenigen Seiten verwenden konnten. Wir bewegen uns jetzt direkt in eine neue Situation des Dialogs zwischen kirchlichen Theologen und der Kirche als ganze hinein. Wir benötigen zusätzliche Erkenntnisse aus allen Teilen der Kirche, um uns diese Tradition neu anzueignen.

Folgerungen für das Pfarramt

Die geschichtlichen Traditionen der United Church of Christ haben bestätigt, daß sowohl der Pfarrer als Lehrer als auch das ganze Volk Gottes verantwortlich sind für verbindliche Lehre und für das Lernen. Eine demokratische Kirchenverfassung und eine Identifizierung mit allen Menschen können als Vorwand dazu dienen, die besondere Verantwortung des Pfarrers als Lehrer zu mißachten oder herabzusetzen. Durch das Amt für Kirchliches Leben und Leitung, die Verantwortlichen in den Konferenzen, die Ausschüsse und die theologischen Seminare hat die United Church of Christ die Folgerungen des verbindlichen Lehrens für das Pfarramt aufzuzeigen und zugleich deutlicher zu machen, wie sie bei der Berufung, Fortbildung und Bevollmächtigung des ordinierten Amtes zur Wirkung kommen können.

Ethische Folgerungen

Aus dem verbindlichen Lehren der Kirche ergeben sich ethische Entscheidungen. Die United Church of Christ ist von ihrem Anfang an eine Gemeinschaft gewesen, die vor ethischen Entscheidungen nicht zurückgeschreckt ist. Trotzdem vermuten wir im Licht der bei uns stark betonten Aufgaben und im Licht unserer vergangenen Geschichte mit ihren mutigen Entscheidungen, daß die United Church of Christ jetzt einen gründlicheren Prozeß der ethischen Reflexion unternehmen kann, auf den sich unsere theologische Tradition voll auswirkt und der der Aufgabe des Lehrens gerecht wird.

Ein solcher Vorgang gründlicher ethischer Reflexion hat zumindest zwei Inhalte: (1) Beteiligung der ganzen Kirche und (2) die strenge Forderung der Rechenschaft für den Fortgang der uns bindenden theologischen Tradition auf dem Hintergrund ihrer Geschichte. Wir hoffen, daß die noch tastenden Versuche, die das Seminar in dieser Richtung gemacht hat, dazu helfen, daß die Kirche das Problem der kulturellen Anpassung aufgreift und bereit wird, klarer dem Evangelium zu gehorchen.

II.

Nachdem im Jahre 1957 die United Church of Christ entstanden war, gehörte die Arbeit einer Kommission zur Vorbereitung einer Glaubenserklärung zu den wichtigsten Aufgaben. Man hat damals in einem sehr intensiven und gut dokumentierten Prozeß ein „Statement of Faith“ geschaffen, das in der Geschichte dieser Kirche und darüber hinaus großen Widerhall gefunden hat. Man hat dabei bewußt darauf verzichtet, ein neues Glau-

bensbekenntnis (Creed) zu schaffen, und hat sich darauf beschränkt, die im Glauben erfahrenen Taten Gottes zu berichten. Für viele Glieder der Kirche war diese in moderner Sprache gehaltene Erklärung eine Hilfe zum Glauben, und sie hat sich auch bei uns in vielen Gemeinden durchgesetzt. Allerdings gab es schon früh Einwände. Sie wurden mit am stärksten vorgetragen vom damaligen Theologischen Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union, die um eine Stellungnahme gebeten worden war. Es entbehrt nicht der Komik, daß man damals in Berlin zunächst eine Übersetzung ins Griechische versucht hat. Ein anderer Einwand ist in den USA in den letzten Jahren verstärkt laut geworden. Bemängelt wurde hier nicht zuletzt die „sexistische Sprache“. Bestimmte Ausdrücke wie Gott der Vater, mit dem männlichen „he“ verbunden, oder die Bezeichnung von Menschen unter dem männlichen Wort „men“ werden in den USA nicht mehr unesehen übernommen. So hat im Auftrag der Generalsynode Präsident Robert V. Moss noch kurz vor seinem Tod im Oktober 1976 eine revidierte Fassung hergestellt. Er war dazu besonders befähigt, weil er schon bei der ursprünglichen Kommission als Sekretär tätig war und in seiner Kirche auf vielen Gebieten dazu beigetragen hat, Diskriminierungen zu beenden. Diese Neufassung setzt sich in der United Church of Christ immer mehr durch. Da der Text auch im deutschen Sprachgebiet häufig verwendet wird, hat Dr. Hanns-Peter Keiling einen neuen deutschen Text vorgelegt, der hier zum ersten Mal veröffentlicht wird. Keiling hatte auch die damalige Glaubensbezeugung übersetzt und hat darüber hinaus in seinem Buch „Die Entstehung der ‚United Church of Christ‘ (USA), Fallstudie einer Kirchenunion unter Berücksichtigung des Problems der Ortsgemeinde“ (Berlin 1969) auch die bis heute interessante Entstehungsgeschichte des Statement nachgezeichnet (165-176).

Ein Vergleich der Glaubensbezeugung mit der Lehrerklärung über den Auftrag verbindlichen Lehrens ergibt, daß die bei der Unionsbildung eingeschlagene Richtung durchgehalten wird. Er läßt darüber hinaus deutlich werden, daß verbindliches Lehren und Bekennen unausweichlich zusammengehören.

Das Wort „Glaubensbezeugung“ (bzw. „Glaubenserklärung“) macht die Schwierigkeit deutlich, das „Statement of Faith“ so ins Deutsche zu übertragen, daß es auch schon in seiner Überschrift derart in unseren Ohren klingt, wie es eigentlich sein müßte — eingedenk dessen, daß das Hymnal der United Church of Christ mit dem Statement of Faith beginnt. Verbindliches Lehren heißt in den Vereinigten Staaten, daß eine „Glaubensbezeugung“ auch einen hymnischen Charakter hat und damit vor allen histori-

schen Bekenntnis- und Verwerfungsaussagen zu hören ist. Der Sache nach sollte das Statement daher wohl eher „Lobpreis des Glaubens“ heißen, was verbindliches Lehren tiefer begründet als Bekenntnisse, die vor allem auf eine Abgrenzung gegenüber falscher Lehre zu zielen scheinen.

Glaubensbezeugung

Wir glauben an Gott, den ewigen Geist, der uns bekanntgeworden ist in Jesus, unserem Bruder, und dessen Taten wir bezeugen:

Gott ruft die Welten ins Dasein,
schafft Menschen nach göttlichem Bild
und zeigt uns die Wege des Lebens und des Todes.

Gott sucht in heiliger Liebe alle Menschen zu retten
von Ziellosigkeit und Sünde.

Gott richtet die ganze Menschheit und alle Nationen
nach jenem Willen der Gerechtigkeit,
wie er verkündet wurde durch Propheten und Apostel.

In Jesus Christus, dem Mann von Nazareth,
unserem gekreuzigten und auferstandenen Herrn,
ist Gott zu uns gekommen
und hat unser Los geteilt,
indem er Sünde und Tod überwindet
und die ganze Schöpfung versöhnt mit ihrem Schöpfer.

Gott verleiht uns den Heiligen Geist,
schafft und erneuert so die Kirche Jesu Christi
und vereint im Gottesbund glaubende Menschen
aller Zeiten, Sprachen und Rassen.

Gott ruft uns in die Kirche,
damit wir Opfer und Freude der Nachfolge bejahen,
damit wir Diener sind im Dienst an der ganzen menschlichen Familie,
damit wir das Evangelium aller Welt verkünden und den Mächten des Bösen
widerstehen,
damit wir teilhaben an Christi Taufe und an seinem Tische essen,
damit wir ihm verbunden sind in Leid und Sieg.

Gott verspricht allen, die dem Evangelium vertrauen,
Vergebung der Sünden und Gnade die Fülle,
Mut im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden,
die Gegenwart des Heiligen Geistes in Anfechtung und Freude
und ewiges Leben in dem Reich, das kein Ende hat.

Gott sei Lob und Ehre, Ruhm und Macht.

Jugend und Ökumene

VON TILMAN SCHMIEDER

I. Einleitung

Der Mythos der ökumenischen Bewegung

In jüngster Zeit ist wieder verstärkt von der „ökumenischen Bewegung“ die Rede. Kritiker und Verteidiger argumentieren damit. Die einen stellen fest, der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) sei nur ein Teil der ökumenischen Bewegung, mit der laut oder leise ausgesprochenen Konsequenz, dann könne man auch schadlos aus dem ÖRK austreten! Andere identifizieren mehr oder weniger den ÖRK mit jener ökumenischen Bewegung, und z. T. wird es dann geradezu als Aufgabe des ÖRK, genauer: seiner Stabsmitglieder, bezeichnet, den Kontakt zu den Fußtruppen dieser Bewegung, oder weniger militärisch: zu den Graswurzeln, zu halten. Der Kontakt über die bestehenden Kirchenstrukturen und Strukturen kirchlicher Arbeit, wie etwa gerade auch der Jugendarbeit, ist — wo er überhaupt geschieht — die notwendige Pflichtübung, das Herz schlägt bei der Kür, und das sind eigene Seminare und Konferenzen des ÖRK, die in der Regel auch gut besucht sind. Die Einladungskriterien dazu bleiben allerdings häufig genug im Dunkeln. Bei solchen Gelegenheiten präsentiert sich die ökumenische Bewegung; eine Rückwirkung in bestehende Strukturen kirchlicher Arbeit findet in der Regel nicht statt, ist auch nicht so dringend, weil ja die Rückkoppelung direkt an die Basis stattfindet.

Was immer auch unter ökumenischer Bewegung zu verstehen sein mag, sicher ist, daß der Genfer Stab mit dieser *policy* viel Sympathien verloren hat und mehr und mehr Verärgerung hervorruft. Tatsächlich ist dadurch eine Kommunikationslücke immer größer geworden, die mehr und mehr die Zusammenarbeit im ÖRK und an seinen verschiedenen Programmen belastet.

Dies gilt gerade auch aus der Sicht der Jugendarbeit. Das ist um so erstaunlicher, als von hier historisch gesehen nicht nur entscheidende Impulse für die Ökumene ausgingen. Es ist vor allem deswegen erstaunlich, weil in der Jugendarbeit Zustimmung zu den *Inhalten* verschiedener hart umstrittener Programme des ÖRK relativ am größten ist. Primäres Erfahrungsfeld für diese Behauptung ist die evangelische Jugendarbeit in der Bundesrepublik, in zweiter Linie die kontinuierliche Zusammenarbeit mit den Vertretern ökumenischer und konfessioneller Jugendarbeit aus prak-

tisch allen europäischen Ländern im Rahmen des Ökumenischen Jugendrates in Europa (EYCE). Mehr und mehr verfestigt sich hier der Eindruck, Genf sei an der Zusammenarbeit mit den Vertretern der Jugendarbeit überhaupt nicht interessiert. Und dies zu einer Zeit, wo die Gremien des ÖRK mit Nachdruck von einer „stronger participation of youth“ reden.

Wenn heute von einer Krise im Verhältnis Jugend und Ökumene häufig die Rede ist, dann spielen solche Erfahrungen eine wichtige Rolle. Zweifellos kann aber die Frage nach dem Verhältnis von Jugend und Ökumene nicht auf das Verhältnis zum ÖRK eingeengt werden. Aber die Fragestellung ist mit Recht auch häufig auf das Verhältnis von Jugend bzw. Jugendarbeit zur Ökumene in unserem eigenen Land, insbesondere auch zu den anstehenden Diskussionen um die traditionellen kontrovers-theologischen Fragestellungen ausgedehnt worden.

Dem Versuch, dieses Verhältnis und die auftretenden Kommunikationsschwierigkeiten besser zu verstehen, soll eine Darstellung verschiedener Felder ökumenischer Jugendarbeit dienen. Wir kommen von dort aus auf die Frage zurück, was es denn mit dem Verhältnis zur ökumenischen Bewegung auf sich hat und wie das Verhältnis Jugend — Ökumene heute beschrieben werden könnte.

II. Praxisfelder ökumenischer Jugendarbeit

Ökumenische Struktur der Jugendarbeit

Am 4. Dezember 1949 wurde in Berlin die Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend Deutschlands gegründet, heute: Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin West e. V. (AEJ). Damit war die Jugendarbeit den verfaßten Kirchen einen weiten Schritt vorausgeeilt. Mitglieder der AGEJD waren nicht nur die Jugendarbeit aller Landeskirchen sowie die Evangelischen Jugendwerke und Verbände, sondern auch verschiedene Freikirchen, im Grunde das Spektrum der Genfer Ökumene. So versteht sich die AEJ auch heute als ökumenischer Zusammenschluß der Jugendarbeit in der BRD. So heißt es jetzt in der gültigen Satzung der AEJ: „In der Verbundenheit des Bekenntnisses zu Jesus Christus, in der Verpflichtung, die ökumenische Wirklichkeit ernst zu nehmen, in dem gemeinsamen Auftrag, jungen Menschen das Evangelium von Jesus Christus zu bezeugen und in dem gemeinsamen Willen, für die junge Generation einzutreten, haben sich evangelische Jugendverbände mit den Jugendwerken in der Vereinigung Evangeli-

scher Freikirchen und mit der Jugendarbeit in den Mitgliedskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland zusammengeschlossen.“

Diese Struktur hat bis heute keine Entsprechung auf kirchlicher Ebene. Dies wird erst richtig deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß es weder eine eigene Struktur der Jugendarbeit in der EKD noch gar der Jugendarbeit der Kirchen der VELKD oder des Reformierten Bundes oder der Arnoldshainer Konferenz gibt. Da diese konfessionellen Zusammenschlüsse ihre Bedeutung nicht nur im Blick auf die jeweiligen Weltbünde haben, sondern auch etwa im Blick auf die Mitgliedschaft im ÖRK und die Mitwirkung bei dessen Programmen und Aktivitäten, bedeuten diese unterschiedlichen Strukturen allemal eine Kommunikationserschwerung auf nationaler Ebene. Während die AEJ unbestritten die Gesamtheit evangelischer Jugendarbeit gegenüber den staatlichen Behörden wie auch gegenüber anderen Jugendverbänden vertritt, etwa im Rahmen staatlicher Förderung als „mitverantwortliche Zentralstelle“ oder durch ihre Mitgliedschaft im Deutschen Bundesjugendring auch die evangelische Jugendarbeit — ohne die Freikirchen — gegenüber der EKD vertritt, gibt es keine geregelte Kooperation mit den konfessionellen Zusammenschlüssen auf Bundesebene. Als Mangel wird dies nur in einem Bereich empfunden: im Blick auf die Nominierung von Delegierten für ÖRK-Veranstaltungen. Im Blick auf besondere Inhalte der Zusammenarbeit, seien sie theologischer, konzeptioneller oder politischer Art, hat sich die ökumenische Zusammenarbeit in der AEJ ganz offenkundig bewährt. Es gibt kein Bedürfnis nach irgendwelchen ergänzenden Strukturen konfessioneller Jugendarbeit.

Was hier so betont für die Bundesebene gesagt werden konnte, stellt sich auf regionaler/landeskirchlicher oder Orts- bzw. Stadtebene differenzierter dar. Tatsächlich gibt es im Bereich verschiedener Bundesländer regionale „AEJ-s“. Jedoch fällt hier in der Regel „innerevangelische Ökumene“ zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten von vornherein weg, zum anderen gestaltet sich die Zusammenarbeit mit der freikirchlichen Jugendarbeit strukturell sehr unterschiedlich. Dies ist ganz wesentlich in der unterschiedlichen Größe wie aus daraus abgeleiteten unterschiedlichen Rahmenbedingungen, wie etwa das Verhältnis hauptamtlicher zu ehrenamtlicher Mitarbeiter, bedingt.

Auf Bundesebene ist zu dieser ökumenischen Zusammenarbeit in den letzten Jahren verstärkt die Kooperation mit dem Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) getreten. Dies gilt sowohl für die informelle Zusammenarbeit in verschiedenen Sachbereichen, aber auch für institutionalisierte Kooperation. Mindestens zweimal im Jahr treffen sich die Vorstände

von AEJ und BDKJ zu gemeinsamen Besprechungen; in Mitglieder- bzw. Hauptversammlung ist der jeweilige Verband durch je zwei Delegierte vertreten. Vor allem aber gibt es seit 1970 zwei gemeinsame Arbeitskreise, den Ökumenischen Arbeitskreis (ÖAK) und den Entwicklungspolitischen Arbeitskreis (EPA).

Ökumenischer Jugendsonntag und Jugendkreuzweg

Eine der durchgehenden Fragestellungen in der Arbeit des ÖAK ist das Verhältnis von Jugendarbeit und Gemeinde. Verschiedene Aktivitäten, die teils direkt vom ÖAK ausgingen, teils von ihm aufgegriffen und verstärkt wurden, haben dies immer wieder thematisiert. So ist insbesondere aus diesem Gespräch der Entwurf eines Modells eines Ökumenischen Gemeindeverbands hervorgegangen. Die Diskussion eines solchen Entwurfs ist zweifellos weit weg von der Praxis der täglichen Jugendarbeit. Tatsächlich aber war es ein Versuch, auf die Schwierigkeiten in der Praxis mit den kirchlichen Strukturen durch entsprechende strukturelle Überlegungen zu antworten. Wohl nirgends sonst so stark wie in der täglichen Jugendarbeit gibt es hier ein breites Feld unbewußter Ökumene. Die konfessionelle Zugehörigkeit spielt bei Tagungen, Seminaren, Freizeiten, Wochenendveranstaltungen häufig nicht nur kaum eine Rolle, sehr oft ist überhaupt nicht bekannt, wer zu welcher Konfession gehört. Auch bei Gottesdiensten oder Andachten tritt dies selten in Erscheinung, geschweige denn, daß es problematisiert wird. Am ehesten wird dies noch bei Abendmahlsfeiern im Rahmen einer längeren Tagung oder einer Freizeit als gemeinschaftsrelevantes Problem empfunden.

Ähnliches kann gesagt werden im Blick auf den Jugendkreuzweg. Das meditierende Gehen des Kreuzweges, entlang den verschiedenen Leidensstationen, ist ein alter kirchlicher Brauch. In der Neuzeit ist er vor allem als katholische Tradition lebendig geblieben. Die entsprechende protestantische Tradition ist die der Passionsandacht. Seit 1962 hatte der BDKJ jährlich Materialien für einen „Jugendkreuzweg“ herausgegeben. Nachdem die entsprechende Arbeitsgruppe schon seit längerem ökumenisch zusammengesetzt war und etwa seit 1972 der Jugendkreuzweg immer mehr Eingang auch in evangelische Jugendgruppen gefunden hatte, wird dieses Material seit 1977 jährlich gemeinsam von AEJ und BDKJ herausgegeben. Hier ist juristisch nachvollzogen worden, was mehr und mehr Praxis auf Ortsebene war: immer mehr Jugendgruppen haben den Kreuzweg ökumenisch gefeiert. Es kann hier hinzugefügt werden, daß die Praxis des Jugendkreuzwe-

ges auch in der DDR lebendig ist. — Schwierigkeiten bei dem gemeinsamen Gehen des Jugendkreuzweges tauchen da auf, wo anschließend eine Meßfeier oder Abendmahlsfeier stattfinden soll. Gelegentlich wird berichtet, daß eine evangelische und eine katholische Jugendgruppe am gleichen Ort den Kreuzweg je für sich in ihrer eigenen Kirche feiern, etwa als Osterwache, und sich dann am frühen Ostermorgen gegenseitig einen Kerzengruß schicken. Wo es Schwierigkeiten und Probleme gibt, ist aber nur selten ganz deutlich, wieweit es sich dabei um Schwierigkeiten handelt, die von den Jugendlichen selbst als solche empfunden werden bzw. inwieweit hier Eingriffe durch hauptamtliche Mitarbeiter, insbesondere Pfarrer oder Priester dahinterstehen. Insgesamt aber erfährt dieses Angebot eine ansteigende ökumenische Nachfrage.

Eingeschlafen ist dagegen der Ökumenische Jugendsonntag. Ende der 60er Jahre, Anfang der 70er Jahre war dies in vielen Teilen der BRD eine jährliche größere Aktivität ökumenischer Jugendarbeit unter einem bestimmten Thema. Dazu wurde durch eine ökumenische Projektgruppe auf Bundesebene ein Werkheft vorbereitet, das gemeinsam von AEJ und BDKJ herausgegeben wurde.

Namibia-Woche und UNCTAD-Kampagne

Für 1973 war für den Ökumenischen Jugendsonntag ein besonderes Thema ausgewählt worden, das aus dem bisherigen Rahmen fiel: für den 23. September wurde bundesweit zu einem „Angola-Sonntag“ aufgerufen. Die innerkirchlichen Diskussionen konzentrierten sich vor allem um die Frage, wer in der Kirche das Recht habe, einen bestimmten Thema-Sonntag auszurufen. Eine direkte Folge dieser Diskussion war 1975 und 1976 der Aufruf von AEJ und BDKJ zu einer bundesweiten Namibia-Woche. Beide Aktionen fanden ein unerwartet starkes Echo, nicht nur in der kirchlichen Jugendarbeit, sondern weit darüber hinaus in der kirchlichen Bildungsarbeit überhaupt. Daneben wurden damit aber auch viele jener entwicklungspolitischen Arbeits- und Aktionsgruppen angesprochen, die zwar häufig durchaus aus dem kirchlichen Raum kommen, sich oft auch selbst nach wie vor als kirchliche Gruppe verstehen, ebenso häufig aber auch wenig oder keine Kontakte zur Ortsgemeinde oder auch zur kirchlichen Jugendarbeit am Ort haben.¹

In unserem Zusammenhang sollte hervorgehoben werden, daß beide Aktionen auch eine Einladung darstellten, an Gemeinden wie an engagierte Christen am Rande der Gemeinde, aufeinander zuzugehen und in Aktion

und Gottesdienst zueinander zu finden. Tatsächlich zeigt eine Auswertung der Besteller-Karteien und der Fragebögen, daß eine ganz erhebliche Anzahl von Gruppen offenbar aus dem Bereich kam, der auf evangelisch normalerweise „evangelikal“ heißt, wie umgekehrt, daß etliche Gruppen und einzelne an diesem Thema wieder Zugang zum Gottesdienst fanden. Möglicherweise liegt das, was auf der Ebene theologischer und konzeptioneller Auseinandersetzungen nur schwer zusammenzubringen ist, auf der praktischen Ebene zwar nicht in eins, aber doch näher beieinander, als wir häufig annehmen. Beide Aktionen zeigen m. E. durchaus exemplarisch die *ökumenische* Wahrnehmung *ökumenischer* Verantwortung. Dies durchaus in der begrenzten kirchlichen Legitimation, mit der evangelische und katholische Jugendarbeit als *ein* Bereich kirchlicher Arbeit sprechen kann, aber doch mit dem unverkürzten Anspruch, hier im Namen des Evangeliums so zu handeln, wie es in der Denkschrift der EKD zum Kirchlichen Entwicklungsdienst heißt: „Sie (die Kirche) wird öffentlich protestieren, wo Menschen anderer Rassen und Nation diskriminiert und in ihrer Würde verletzt werden.“ Diese Grundhaltung ist überwiegend auch vor Ort verstanden worden, sowohl von den Jugend- und Aktionsgruppen wie auch von den meisten Gemeinden, in denen solche Aktionen stattfanden.

Viel spröder als der stark emotionalisierte Problembereich Südliches Afrika ist der Themenkomplex Welthandel — Weltwirtschaft. In die ökumenische Jugendarbeit ist er vor allem über das Modell Aktion Dritte Welt Handel (A3WH) eingeführt worden. Initiative und Trägerschaft lag zuerst bei der AEJ, dann bald gemeinsam bei AEJ und BDKJ. Der Verkauf von Waren aus Genossenschaften in Entwicklungsländern fand vor allem in der ersten Phase der A3WH überwiegend in Verbindung mit Gottesdiensten statt. Mehr und mehr entwickelten sich dann auch andere Formen der Arbeit; insbesondere die Form eines Dritte Welt Ladens, vor allem aber auch die einer Teestube wurde von immer mehr Gruppen aufgegriffen. 1972 wurde im Rahmen einer bundesweiten unctad-kampagne, getragen von AEJ und BDKJ, das Thema der Weltwirtschaft zentral aufgegriffen. Neben verschiedenen thematischen Materialien wurde auch ein eigenes Werk-

¹ Auf die besonderen Bedingungen, Chancen und Schwierigkeiten solcher bundesweiter Aktionen kann hier nicht eingegangen werden. Zur Literatur vgl.: M. Vesper u. a., Namibia-Woche 1975, Auswertungsbericht, Herausgeber AEJ, BDKJ 1977; G. Krämer, Namibia-Auswertung, Herausgeber AEJ, BDKJ 1977; E. Schmied, Wandel durch Handel, Die Aktion Dritte Welt Handel — ein entwicklungspolitisches Lernmodell, Herausgeber AEJ, Stuttgart 1978; T. Schmieder, Vom Hungermarsch zur Namibia-Woche, zentrale Aktionen in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit, in: Entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik, Texte 16, Frankfurt 1978.

heft für Gottesdienste herausgegeben. Dieses gemeinsame entwicklungspolitische Engagement, sowohl in der Praxis auf der örtlichen Ebene der Jugendarbeit wie auf Bundesebene, ist durch eine Reihe gemeinsamer Aktivitäten fortgesetzt und vertieft worden. Dabei ist zu betonen, daß dies nie in Alternative zu anderen, spezifisch konfessionellen Aktionen gesehen wurde wie etwa Brot für die Welt-Aktionen der evangelischen Jugendarbeit oder der Weltdienstarbeit im CVJM, der Zusammenarbeit mit Misereor auf katholischer Seite oder der BDKJ- „Sternsinger-Aktionen“.

Im Blick auf die entwicklungspolitisch engagierten Gruppen, gerade aus dem Bereich der Jugendarbeit, hatte O. Schulz eine weitgehende Entfremdung zur Ortsgemeinde festgestellt: „Ihr Kirchenjahr ist bestimmt vom ‚Angola-Sonntag‘ oder von der ‚Namibia-Woche‘. . .“² Dies scheint mir für die gegenwärtige Situation nur bedingt zuzutreffen. Charakteristischer scheint der verstärkte Trend vieler solcher Gruppen, auf die Gemeinden zuzugehen, ihre Feste nicht irgendwo zu feiern, sondern in der Kirche, ihre Aktivitäten nicht nur auf dem Marktplatz und der Straße durchzuführen, sondern im Gemeindehaus der evangelischen oder katholischen Kirche! Auch umgekehrt ist eine wachsende Offenheit von Gemeinden für entwicklungspolitische Fragen durchaus festzustellen. Die von O. Schulz festgestellte Tendenz, der Beschäftigung mit den entscheidenden entwicklungspolitischen Problemen auszuweichen, wird doch durch einige Beobachtungen in Frage gestellt. Eine Übersicht über die derzeit laufende *unctad V kampagne* von AEJ und BDKJ zeigt, daß knapp 40% der Zeitung „horizont“ der *unctad kampagne* von Pfarrämtern bestellt wird (Gesamtauflage 110000). Schulz hat aber sicher insofern recht, als es nach wie vor nur eine kleine Gruppe ist; insgesamt allerdings scheint die Zahl doch langsam zu wachsen.

Der Ökumenische Jugendrat in Europa

Herausgewachsen aus der Arbeit der Jugendabteilung des ÖRK wurde 1968 der Ökumenische Jugendrat in Europa (EYCE) gegründet. Mitglied im EYCE sind nationale Ökumenische Jugendräte oder, wo diese nicht existieren, Vertretungen konfessioneller Jugendarbeit. Bei Mitgliedern aus 18 verschiedenen europäischen Ländern ist der EYCE heute eine Plattform für die Jugendarbeit praktisch aller Kirchen; in einigen wenigen Fällen ist über einen nationalen Zusammenschluß auch die römisch-katholische Ju-

² O. Schulz, Kirchen und Gruppen in der Ökumene am Ort, Beiheft 32 zur ÖR, 75, Frankfurt/Main 1978.

gendarbeit vertreten. Mitglied für die BRD ist die AEJ. Mit der im letzten Jahr vollzogenen Wahl eines Generalsekretärs aus der DDR wurde das Büro des Jugendrates von Grenoble/Frankreich nach Berlin/DDR verlegt. — Faktisch ist der EYCE die einzige ökumenische Jugendorganisation, die ganz Europa umspannt. Er nimmt damit auch im Konzert der europäischen Jugendorganisationen insgesamt einen fast singulären Platz ein. Mit seinen Angeboten an Seminaren und Konferenzen wendet er sich vor allem an die hauptamtlichen Mitarbeiter in der Jugendarbeit. Thematische Schwerpunkte für die nächsten Jahre sind: — Das Verständnis von Gottesdienst; — Das Antirassismusprogramm des ÖRK und das Südliche Afrika; — Militarismus, Abrüstung und Entspannung in Europa. Engagiert ist der EYCE darüber hinaus in Sachen politischer Flüchtlinge aus Lateinamerika und der Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Jugendrat in Lateinamerika; seit dem vergangenen Jahr gibt es eine verstärkte Zusammenarbeit auch mit der Jugendabteilung des Middle East Council of Churches. — Darüber hinaus werden im Sommer im Rahmen des EYCE jährlich 20 bis 25 ökumenische Jugenddienstlager in verschiedenen europäischen Ländern für junge Christen angeboten.

Insgesamt ist diese Arbeit klein und bescheiden, aber sie bietet ein eminent wichtiges Erfahrungsfeld. Junge Christen sind hier nicht jugendliches Dekor ökumenischer Versammlungen, sondern sie vertreten vollverantwortlich die Jugendarbeit ihrer Kirchen. Alle Nominierungen und Delegationen für Aktivitäten des EYCE erfolgen über die jeweiligen „Nationalkorrespondenten“ als die Vertreter der Mitglieder des EYCE. Damit ist auch eine der Voraussetzungen für die Rückkoppelung der Erfahrungen in die eigene Jugendarbeit gesichert. Je mehr es in der Zusammenarbeit im Ökumenischen Jugendrat möglich wird, gemeinsame inhaltliche Positionen zu beschreiben, um so stärker stellt sich nochmals die Frage nach dem Bezug zur verfaßten Kirchenökumene, auf nationaler, aber auch auf internationaler Ebene. —

Der Jugendrat ist keine Basisbewegung, so wenig wie es etwa die AEJ auf nationaler Ebene ist. Gesucht wird, über die nationalen Strukturen, der Kontakt zu ökumenisch interessierten und engagierten Mitarbeitern und Gruppen. So entsteht Willensbildung im EYCE ganz sicher aus den nationalen Strukturen heraus und den sie aufbauenden örtlichen Jugendgruppen. Wie weit dies wieder rückvermittelt wird, ist ein Problem, das auch der EYCE sicher nicht gelöst hat. Indessen scheint es aber auch an der Zeit, den Mythos abzubauen, alles, was auf einer internationalen Ebene besprochen und beschlossen werde, müsse, auch wenn es aufbaut auf einer klar

durchstrukturierten Mandatierung und Legitimation, umgehend wieder von jedem an der „Basis“ gutgeheißen werden. Ein solches Verständnis „ökumenischer Bewegung“ öffnete letztlich der Willkür Tor und Tür; es dürfte kaum eine These geben, für oder gegen die sich nicht sofort ein Kronzeuge der „Basis“ finden würde. Für eine sinnvolle Kommunikation zwischen ökumenischer Arbeit auf Ortsebene bis zur Weltebene gibt es nur eine Alternative: das Vertrauen auf das Charisma einiger Funktionäre und Ausschüsse oder das mühevollen Arbeiten in und mit den gewachsenen kirchlichen Strukturen! Der zweifellos richtige Satz alter lutherischer Orthodoxie, die Welt werde regiert „Dei providentia et confusione hominum“ ist kein Argument für Chaos und die Umgehung solcher Strukturen. In diesem Sinn versteht sich der EYCE als ein Bindeglied, eine Plattform und ein Partner für das ökumenische Gespräch. Ob die „Jugendökumene“ in die „Erwachsenenökumene“ hineinwächst, was manche bezweifeln, hängt sicher wesentlich davon mit ab, welche Kommunikationsstrukturen in Zukunft hier geschaffen werden können.

III. Jugendökumene und ökumenische Bewegung

Diese exemplarisch gedachte, keineswegs umfassende Darstellung einiger Praxisfelder ökumenischer Jugendarbeit provoziert die Frage nach der „ökumenischen Bewegung“. Von der Jugendarbeit her kann gesagt werden, daß es die nicht (oder nicht mehr) gibt! Es gibt auf allen Ebenen viel ökumenisches Engagement, individuell und institutionell. Es gibt lockere und feste Formen ökumenischer Kooperation. Aber es ist nichts zu beobachten, was den Namen einer „Bewegung“ rechtfertigen würde.

Zusammenfassend ist folgendes bedeutsam:

— *In der Jugendarbeit haben sich eigene Formen ökumenischen Engagements entwickelt;*

exemplarisch steht dafür vor allem der Jugendkreuzweg. Er kann gleichzeitig ein positives Beispiel für den Wechselprozeß zwischen ökumenischer Jugendarbeit am Ort einerseits und den getrennten Strukturen von AEJ und BDKJ andererseits gelten. Offensichtlich gehen Impulse von beiden Seiten aus; aber was wichtiger ist, sie werden auch wechselseitig empfangen. —

Eigene Formen ökumenischer Arbeit hat vor allem auch das entwicklungspolitische Engagement hervorgebracht. Dritte Welt Partys, Lateinamerikanische Beatmesse, Liturgische Nacht sind Elemente einer neuen

Kommunikation in unseren Gemeinden. Sie sind in diesem Sinne weit mehr als „nur“ neue Gottesdienstformen. Wenn die Kirchen, und das heißt vor allem die Ortspfarrer, Presbyterien, Pfarrgemeinderäte etc. hier sensibel reagieren, können dies Elemente einer kirchenübergreifenden ökumenischen Kommunikationsstruktur werden. Faktisch ist festzustellen, daß viele dieser Impulse sehr schnell von anderen Gruppen aufgegriffen wurden. Nach den Anstößen Ende der 50er-, Anfang der 60er Jahre ist damit aus der angeblich so unkirchlichen Jugendarbeit erneut ein wichtiger Beitrag für eine umfassende Gottesdienstreform gekommen. Es bleibt zu hoffen, daß diese Innovationen aufgenommen, aber nicht domestiziert werden.

— *Ökumenische Jugendarbeit ist primär orientiert an einem bestimmten Sachengagement junger Christen aus verschiedenen Konfessionen, nicht an der Einheit der Konfessionen.*

Das Motiv für ökumenische Jugendarbeit ist der Wille zu einem gemeinsamen Zeugnis. Einheit der Konfessionen kann danach kein Prinzip an sich sein; entscheidend ist, ob der gemeinsame Bezug auf das Evangelium zu einem gemeinsamen Sachengagement führt. Wo Einheit der Konfessionen zum bestimmenden Formalprinzip wird, wird Ökumene unglaubwürdig. Umgekehrt ist sicherlich gerade in der Jugendarbeit immer wieder darauf hinzuwirken, daß eigene Positionen nicht verabsolutiert werden und dadurch Gespräch und gemeinsames Zeugnis letztlich unmöglich gemacht werden. — Insgesamt scheint hier aber doch eine entscheidende Richtungsveränderung stattzufinden. Überspitzt könnte man formulieren, primär geht es nicht um das Gemeinsame, sondern um das Zeugnis! Aber gerade weil die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses beeinträchtigt ist durch den kontroversen Chor christlicher Stimmen, ist das Suchen nach Gemeinsamkeit dringend.

— *Ökumenische Jugendarbeit geschieht weder auf der Basis traditioneller Kontroverstheologie noch moderner Konvergenztheologie und hat dies auch nicht zum Inhalt.*

Nach dem Vorigen kann es kaum verwundern, daß die klassischen Themen der Kontroverstheologie für ökumenische Jugendarbeit keine signifikante Rolle spielen. Dies gilt gerade auch für das Verständnis des Abendmahls. Hier werden in der Praxis der Jugendarbeit am häufigsten die konfessionellen Grenzen sichtbar. Der Umgang mit diesen Schwierigkeiten in der Jugendarbeit kann aber vielleicht auch die veränderte Blickrichtung

deutlich machen. Im Vordergrund steht nicht der Versuch, das theologische Gespräch aufzunehmen, die Andersgläubigkeit zu verstehen und über das gemeinsame Aufarbeiten der verschiedenen Verständnisse schließlich zu einer gemeinsamen Praxis zu finden. Im Vordergrund steht vielmehr die gemachte Erfahrung von Gemeinschaft, die ganz selbstverständlich zu einer gemeinsamen Abendmahlsfeier drängt, wie auch zu anderen Formen der Gemeinschaft. Nachdem dies aber aus teils einsichtigen, vor allem aber aus uneinsichtigen Gründen kirchenamtlich unzulässig ist, bleibt nur zweierlei: entweder es dennoch zu tun oder nach Formen des gemeinsamen Essens und Trinkens zu suchen, die von kirchenamtlichen Verboten nicht betroffen sind. Meist geschieht das Letztere, wobei dies gerade für viele Protestanten durchaus oft den vollen Wert und Charakter eines Abendmahles hat. Wieder überspitzt gesagt: Theologie wird von der Praxis überholt.

— *Ökumenische Jugendarbeit hat national wie international eigene Strukturen der Meinungs- und Willensbildung.*

Dies gilt für den Bereich der BRD nicht nur im Blick auf die AEJ als ökumenischen Zusammenschluß, sondern auch im Blick auf die Kooperation zwischen AEJ und BDKJ. Beide Verbände haben zu verschiedenen Anlässen in den vergangenen Jahren gemeinsam Stellung genommen. Und sie haben nicht nur gemeinsam Erklärungen abgegeben, sondern auch gemeinsam gehandelt, Aktionen geplant und bundesweit durchgeführt.

Die Kompetenz und Verantwortung der AEJ für den Bereich der jugendpolitischen Vertretung ist unstrittig. Die Kirchen haben nicht nur akzeptiert, sondern auch selbst gewollt und unterstützt, daß es hier eigenständige Strukturen der Willensbildung und Verantwortung gibt. Was für Konsequenzen dies für den ökumenischen Bereich haben müßte, ist ungeklärt. Daß dies aber Konsequenzen haben sollte, will man nicht Gefahr laufen, die Verständigungsschwierigkeiten im ökumenischen Gespräch weiter zu vertiefen, ist deutlich.

Die AEJ hat durch die Verabschiedung eines Entwicklungspolitischen und eines Jugendpolitischen Positionspapiers in zwei wichtigen Bereichen ihrer Arbeit grundsätzlich Stellung bezogen. Wie ernst Ökumene gemeint ist, wird sich u. a. auch daran zu bewähren haben, wie die dort formulierten Positionen in das Handeln der Kirchen miteinbezogen werden.

Entsprechendes gilt für den internationalen Bereich. Von seiten des EYCE besteht die Erwartung, daß die kommende Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) die bestehende Kooperation zwi-

schen KEK und EYCE bestätigt und bekräftigt. Eine Verbesserung der Kommunikation auch mit dem ÖRK ist dringend wünschenswert und — jedenfalls von der Jugendarbeit her gesehen — keineswegs ein spezifisch europäisches Problem!

— *Es bedarf fester Strukturen der Kooperation zwischen Ökumene und Jugendarbeit.*

Wenn hier aufgrund der Praxiserfahrung für feste Kooperationsstrukturen zwischen Jugendarbeit und verfaßter Ökumene der Kirchen plädiert wird, so soll dies nicht mißverstanden werden als Votum gegen einen eigenständigen Part der Jugendarbeit in der Ökumene! Jugendarbeit ist ein Partner, sicherlich der Juniorpartner, aber doch ein Partner, der einen eigenen spezifischen Beitrag einbringen kann und will. Wenn sich der Eindruck festsetzen sollte, solche Beiträge seien nicht erwünscht, dann wäre eine neue Situation da. Im Augenblick scheinen die Schwierigkeiten eher in mangelnder Gelegenheit zu gemeinsamem Gespräch zu liegen.

Die Zeit allerdings müssen sich alle nehmen.

IV. Jugend und Ökumene

Wie also könnte das Verhältnis kirchlicher Jugend zur Ökumene heute kurz beschrieben werden? Im Bewußtsein unzulässiger Verkürzung seien doch die folgenden fünf Thesen gewagt:

1. Jugend hat ein eigenständiges ökumenisches Erfahrungsfeld.
2. Auf der örtlichen Ebene gibt es ein lebhaftes Wechselspiel an vielen Stellen zwischen Gemeinde und ökumenischer Jugendarbeit.
3. Ökumene hat ihren praktischen Wert für Jugend soweit sie gemeinsames Zeugnis ermöglicht, nicht inwieweit sie Trennendes theologisch reflektiert.
4. Wenn christliche Jugend sich in den von ihr selbst geschaffenen Arbeitsstrukturen der Jugendarbeit nicht als Partner im ökumenischen Gespräch auf allen Ebenen fühlen kann, wird sie vermutlich auf Dauer eher das Interesse am ökumenischen Dialog verlieren als den Willen zu eigenverantwortlichen Strukturen.
5. Verfaßte Ökumene und Jugendarbeit sind aufeinander angewiesen — so banal dies klingt. Dies scheint weder der Jugend und Jugendarbeit immer so ganz klar zu sein noch den Kirchen.

Auf einer Konsultationstagung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen im Oktober 1978 hat J. Jürgensen, Generalsekretär der AEJ, in sei-

nem Votum u. a. erklärt: „Wenn ökumenische Bewegung aus der Stagnation herausgeführt werden soll, müssen die Kräfte mehr an Einfluß und Wirkungsmöglichkeiten erhalten, die nicht kirchenamtlich eingebunden sind.“ Dem ist so.

Die „westliche“ Christenheit in der Ökumene Eine Antwort an M. M. Thomas

VON WOLFHART PANNENBERG

M. M. Thomas hat in dieser Zeitschrift (Heft 2/1979, 172-178) sowohl die theologischen als auch die „säkularökumenischen“ Ausführungen meines Berichtes über die Tagung von Faith and Order in Bangalore einer scharfen Kritik unterzogen. Seine Angriffe richten sich in beiden Fällen auf den vermeintlichen Eurozentrismus meiner Ausführungen. Ich werde in meiner Antwort so vorgehen, daß ich mit den Fragen des christlichen Ökumenismus im engeren Sinne beginne, weil mir hier eine Verständigung mit M. M. Thomas am ehesten erreichbar scheint.

Die Geschichte der christlichen Spaltungen ist gekennzeichnet durch das Insistieren jeder Seite auf der ausschließlichen Geltung nur einer Form der christlichen Wahrheit, nämlich der jeweils eigenen Gestalt ihrer Erkenntnis. Demgegenüber hat die Einsicht, daß die Pluralität der Ausdrucksformen des christlichen Glaubens jedenfalls diesseits der eschatologischen Vollendung ganz normal ist, entscheidend beigetragen zu den Fortschritten der ökumenischen Bewegung dieses Jahrhunderts im Bewußtsein einer Einheit des Glaubens trotz tiefer Unterschiede in den kirchlichen Lebensformen und in der theologischen Erkenntnis.

Eine der Erscheinungsweisen solcher christlichen Pluralität ist die sog. Kontextualität. Die Erfahrung der positiven Bereicherung, die die Pluralität kirchlicher Überlieferungen und Lebensformen für alle christlichen Kirchen bedeuten kann, hat mit Recht zu einer neuen Würdigung der Aufgabe einer Inkulturation des Evangeliums in den verschiedenen Kulturen der Menschheit geführt. Ich freue mich, in diesem wichtigen Punkte mit M. M. Thomas übereinzustimmen, zumal auch er die Inkulturation als eine „Interaktion“ zwischen Evangelium und Kultur verstehen will, also nicht als bloße Anpassung an die vorgefundene Kulturwelt, sondern als deren schöpferische Erneuerung aus dem Geist des Evangeliums. Ich darf wohl annehmen, daß wir auch darin übereinstimmen, daß über solcher kirchlichen und theologischen Pluralität das Bewußtsein der Einheit in Christus nicht verlorenzugehen braucht und auch nicht verlorengehen darf. Die Erinnerung an den einen Herrn Jesus Christus, die in unserem Jahrhundert

die gespaltene Christenheit der unter ihren Gegensätzen verborgenen und verleugneten, aber dennoch vorhandenen und wirksamen Einheit aller Glaubenden in Christus aufs neue innerwerden ließ, schließt notwendig auch ein Bewußtsein kirchlicher Zusammengehörigkeit ein. Dieses sucht auch auf der institutionellen Ebene kirchlichen Lebens seinen Ausdruck, und ihm möchte die ökumenische Bewegung zum Durchbruch verhelfen. Das Bewußtsein solcher Zusammengehörigkeit kann aber nicht auf die gegenwärtige Christenheit beschränkt werden. Es muß auch die Geschichte der Christenheit mit umfassen, die Väter und Vorgänger im Glauben, denen die einzelnen Kirchen sich in besonderer Weise verbunden wissen, aber auch die der Gegenseite, und zwar nicht zuletzt in bezug auf die Epochen, in denen die Spaltungen entstanden sind, um deren Überwindung es heute geht. Ohne die gemeinsame Bemühung um die Geschichte der Christenheit als um eine trotz aller Spaltung gemeinsame Geschichte würde der Suche nach der christlichen Einheit in der Gegenwart die geschichtliche Tiefendimension fehlen, die doch das Bewußtsein jeder Kirche bestimmt, weil die Einheit des Leibes Christi auch die Christen früherer Generationen mit einschließt. Darum schrieb ich den von M. M. Thomas beanstandeten Satz: „...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 neu zu verstehen, wird es keine kirchliche Einheit der christlichen Ökumene geben können“ (ÖR 1978,482). Dabei ist natürlich diese „eine Geschichte der ganzen Christenheit“ nicht in eindeutiger Gestalt vorgegeben. Sie ist ebenso umstritten wie die Einheit der Christen überhaupt. Thomas sagt daher ganz richtig: „Die Suche nach der ‚kirchlichen Einheit‘ ist präzise die Suche nach dieser einen katholischen historischen Kontinuität im Verlauf der historischen Diskontinuitäten“ (ÖR 1979, 177). Er vermutet hier irrtümlich einen Gegensatz zu mir und übersieht dadurch den Skopus meiner Argumentation: Keine Kirche kann aus dem Prozeß der geschichtlichen Vermittlung des Evangeliums herausspringen. Wir Protestanten haben damit ja besondere Erfahrungen. Versucht eine Kirche, die Tatsache solcher geschichtlichen Vermittlung ihres eigenen Daseins zu verdrängen — sei es im Interesse der Abstoßung der Protestanten von der mittelalterlich-lateinischen Kirche oder zugunsten der Ablösung junger Kirchen von der europäischen oder amerikanischen Mission —, dann erliegt sie nicht nur einer Selbsttäuschung, sondern versagt sich auch der Forderung christlicher Liebe und Einigkeit und beraubt dadurch nicht zuletzt sich selber eines Teils ihres Erbes. Solche Verdrängung der eigenen Geschichte ist nicht sel-

ten durch den Appell an die Autorität der Bibel legitimiert worden. Man stößt sich dann von der vorgefundenen Wirklichkeit der Kirche ab in der Meinung, man könne von neuem unmittelbar bei der Bibel anfangen. Darin liegt sicherlich auch ein Wahrheitsmoment. Die Schrift ist ja in der Tat die kritische Instanz für die Urteilsbildung über die Geschichte der Kirche und der Kirchen. Thomas formuliert das etwas mißverständlich, wenn er die Bibel die „Basis“ nennt, an der die vielen Geschichten der verschiedenen Kirchen „gemessen“ und die eine katholische Geschichte „abgelesen“(?) werden kann (177). Aber in der Sache besteht hier kein Gegensatz. Natürlich haben auch die afro-asiatischen Kirchen (wie jede Kirche) „das Recht und die Pflicht, ...über die gesamte Geschichte der konfessionellen Vermittlung des Evangeliums an sie hinauszugehen“, um im Lichte der biblischen Botschaft nicht nur sich selber, sondern auch „die christlichen historischen Traditionen radikal neu (zu) interpretieren“ (178). Nur sollte solche kritische Interpretation nirgends die Funktion einer bloßen Abstoßung haben, sondern auch immer die einer neuen Aneignung der Geschichte der Christenheit, und zwar in ihrer Gesamtheit, einer Geschichte, deren Vermittlung auch die eigene Kirche ihr Dasein verdankt. M. M. Thomas zitiert selber zustimmend meine Kritik eines exklusiven Biblizismus: „Solche Versuche überspringen die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche und setzen sich damit in fundamentalen Widerspruch zu dem Bemühen um kirchliche Einheit“. Er meint, das sei „sehr gut gesagt“ (177). Die von ihm beanstandete Wendung von der einen Geschichte der Christenheit, die jede Einzelkirche als eigene zu übernehmen hat, um die eigene Besonderheit aus solchem „katholischen“ Zusammenhang der universalen Kirche neu zu verstehen, enthält nur die positive Formulierung desselben Sachverhalts.

Im Bereich des „christlichen Ökumenismus“ — wie M. M. Thomas das nennt — vermag ich also keinen erheblichen Gegensatz zwischen den von ihm vorgetragenen Auffassungen und meinen eigenen Ausführungen zu entdecken. Thomas scheint auch in der Würdigung der Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse aus der Zeit „der ungeteilten Kirche“ über den Kontext der hellenistischen Kultur hinaus „als autoritativer Rahmen für die Interaktion zwischen Evangelium und jeder anderen Kultur“ (178) ganz ähnlich wie ich zu urteilen. Warum also seine Unterstellung, der christliche Ökumenismus habe in meiner Sicht „in der westlichen Christenheit sein Zentrum und seinen Höhepunkt“ (178)? Ich habe dergleichen nirgends behauptet. Die geschichtliche Tatsache, daß die Christenheit Europas und Nordamerikas in der neuzeitlichen Geschichte der Entwicklung und Ausbreitung des Christentums eine führende Rolle gespielt hat, wird Thomas

mir ja nicht zum Vorwurf machen wollen. Jede Interpretation sollte in der Lage sein, die Fakten unbefangen anzuerkennen. Aber dieser Sachverhalt besagt nach meiner Auffassung keineswegs, daß „Zentrum“ und „Höhepunkt“ des Christentums für alle Zeit in der westlichen Christenheit liegen müßten. Der Niedergang des christlichen Glaubensbewußtseins vor allem in den europäischen Kirchen kann bei entsprechend positiven Entwicklungen in anderen Teilen der Welt sehr wohl dazu führen, daß sich die Gewichte hier ganz erheblich verschieben. Vor allem aber impliziert der von mir seit langem vertretene ökumenische Pluralismus einen christlichen Polyzentrismus, der zu der Unterstellung von M. M. Thomas keinerlei Anlaß geben kann.

So muß ich vermuten, daß die Verdächtigung der „Tendenz“ meiner ökumenischen Theologie bei M. M. Thomas mehr Ausdruck einer politischen als einer theologischen Meinungsverschiedenheit ist. Die tatsächlich zwischen uns bestehende Differenz betrifft das Verhältnis von Entwicklungsländern und Industrieländern und speziell die These, daß der Wohlstand der Industrieländer auf ihrer Ausbeutung der Entwicklungsländer beruhe, deren Armut also geradezu produziere. Diese These steckt in der nach Thomas „weithin anerkannten Ansicht der Wirtschaftswissenschaftler..., daß Reichtum und Armut zu einem einzigen System innerhalb der Nationen und der internationalen Ordnung gehören und daß die bestehende Wirtschaftsstruktur radikal verändert werden muß, um die Weltarmut zu überwinden“ (174). Diese Ansicht, die daraus gezogenen Folgerungen und ihre theologische Überhöhung bilden, wenn ich recht sehe, den eigentlichen Kern seiner Polemik gegen mich. Im Hintergrund dürfte dabei, obwohl Thomas nicht ausdrücklich darauf eingeht, das Thema Kolonialismus stehen. Erst in dem dadurch gegebenen geschichtlichen Rahmen wird auch der Zusammenhang von politischer und ökumenisch-kirchlicher Problematik in der Kontroverse zwischen Thomas und mir überschaubar.

Die in der ökumenischen Diskussion zunehmend auftretenden einseitig negativen Urteile über die Kirchen der „westlichen“ Christenheit hängen offensichtlich mit dem allgemeinen Verdammungsurteil über die Periode des „westlichen“ (d.h. vor allem: europäischen) Kolonialismus zusammen. Da die neuzeitliche Missionstätigkeit der christlichen Kirchen großenteils von der globalen Ausbreitung europäischer Kolonialherrschaft gefördert wurde, wenn sie sich auch keineswegs immer mit deren politischen und ökonomischen Zielsetzungen oder Verhaltensweisen identifiziert hat,¹ scheint die Verurteilung des europäischen Kolonialismus in den Ländern der Dritten Welt und seine Haftbarmachung für verschiedenste gegenwärtig-

ge Übelstände, die als Spätfolgen der Kolonialherrschaft gelten, auch bei den Kirchen einiger dieser Länder ein Bedürfnis zu erzeugen, sich von den „westlichen“ Kirchen zu distanzieren. Das ist verständlicherweise besonders dann der Fall, wenn die betreffenden Kirchen aus „westlicher“ Missionstätigkeit hervorgegangen sind und deshalb im eigenen Land in den Verdacht geraten könnten, zu den Überbleibseln des kolonialen Zeitalters zu gehören. Man darf hoffen, daß sich solcher Abgrenzungsdrang in dem Maße beruhigt wie der wachsende Abstand zur kolonialen Vergangenheit ein ruhigeres und gerechteres Urteil über dessen Licht- und Schattenseiten zuläßt. Schon heute bereitet die moderne Kolonialismusforschung — ohne die repressiven und deformierenden Seiten der Kolonialherrschaft zu beschönigen — den Weg für ein abgewogeneres Urteil, indem sie sich etwa gegen die allzu pauschale Gleichsetzung von Kolonialherrschaft und Ausbeutung wendet und das gängige Klischee zurückweist, daß solche Ausbeutung „die industrielle Revolution und den Wohlstand des Westens überhaupt erst ermöglicht und als Korrelat der eigenen Entwicklung die Unterentwicklung der Kolonisierten provoziert habe“.² Gegenüber solchen Behauptungen wird darauf hingewiesen, daß „trotz des Zwangscharakters des Kolonialismus die ‚European Rule‘ auch ein Element wirtschaftlicher Befreiung darstellte“.³ Dabei ist bemerkenswert, daß kaum eines der von der Kolonialherrschaft befreiten Länder es heute für erstrebenswert hält, mit dem kolonialen Joch zugleich auch die Elemente „westlicher“ Zivilisation, Medizin, Verwaltung und Technik wieder abzuschütteln, die durch die Kolonialzeit vermittelt worden sind. Vielmehr scheint der Wunsch nach möglichst unbeschränkter Teilhabe an zumindest den materiellen Segnungen dieser Zivilisation zu dominieren. Für den faktischen Rückstand gegenüber diesem Ziel wird dann gern der sog. „Neokolonialismus“ verantwortlich gemacht — ein Wort, das die Fortdauer kolonialer Ausbeutung in veränderter Gestalt suggeriert, obwohl es sich bei den Ländern der Dritten Welt inzwischen um auch in ihrem Wirtschaftsleben souveräne Staaten handelt. In diesem Zusammenhang hat die zwischen M. M. Thomas und mir strittige Behauptung ihre Bedeutung, daß der Wohlstand der Industrienationen die Armut in den Entwicklungsländern hervorbringe und auf deren Kosten gehe. Denn nur eine solche These ermöglicht es, den „westlichen“ Industrienationen immer wieder die Schuld an den inneren ökonomischen Schwierigkeiten von Ländern zuzuweisen, die längst souveräne Staaten sind. In Verbindung damit liegt es dann natürlich nahe, entsprechende Vorwürfe auch gegen die Christen in diesen westlichen Ländern zu erheben. Dort treffen solche Vorwürfe dann nicht selten auf eine an sich lo-

benswerte Bereitschaft zu Buße und Selbstkritik, die aber in diesem Fall weniger zu individueller Selbstkritik führt als vielmehr zum Mittel der Artikulation vermeintlicher moralischer Überlegenheit wird für denjenigen, der solchen Bußruf nun „prophetisch“ an die eigene Gesellschaft weitergibt. Angesichts solcher Belohnungen, die die „prophetische“ Attitüde radikaler moralischer Kritik in einer von christlicher Bußgesinnung geprägten Gesellschaft für das Selbstbewußtsein des „Propheten“ mit sich bringt (anders als bei den alttestamentlichen Propheten), kann man nicht immer darauf rechnen, daß die so geäußerte Kritik auf unvoreingenommener Einsicht in Sachverhalte beruht und kritischen Anfragen zugänglich bleibt, ohne daß sofort die moralische Integrität des Zweiflers verdächtigt wird.

Trotzdem kann ich mich in der hier zur Diskussion stehenden Frage solcher Zweifel nicht entschlagen. Zunächst einmal vermag ich nicht, der Meinung von M. M. Thomas zu folgen, daß es sich bei der These, die die Ursache der Armut der Entwicklungsländer im Wohlstand der Industrienationen sucht, um „die“ anerkannte Ansicht „der“ Wirtschaftswissenschaftler handle (174). Sie ist zwar in der Tat „weithin“ verbreitet, nämlich besonders bei marxistischen Autoren,⁴ aber dem stehen anderslautende Stimmen mit gewichtigen Argumenten entgegen. Die Zurückweisung derartiger Behauptungen sogar für die Zeit der Kolonialherrschaft durch R. v. Albertini habe ich bereits zitiert (oben Anm. 2). Behauptungen einer Ausbeutung der Entwicklungsländer von seiten der Industrienationen durch den Rücktransfer von Gewinnen aus Kapitalinvestitionen bzw. von Kreditzinsen oder durch die *terms of trade* angesichts der Preisschere zwischen Rohstoffpreisen und Preisen für Industriegüter sind auf begründete Kritik gestoßen.⁵ Wegen ihrer Vernachlässigung der jeweiligen „landesinternen Bedingungen“ wird „die monokausale These einer erst durch Entwicklung erzeugten Unterentwicklung für eindimensional und falsch“ gehalten.⁶ Wesentlich mehr als die angeblich ausbeuterischen Aspekte von Kapitalverkehr und Handel ist nach G. Myrdal die geringe Produktivität der Arbeit in Entwicklungsländern für die dort herrschende Armut verantwortlich.⁷ Die geringe Arbeitsproduktivität wiederum erscheint in dieser Sicht als in erster Linie abhängig von landesinternen Bedingungen, erst in zweiter Linie von äußeren Faktoren wie der internationalen Arbeitsteilung und den in der marxistisch beeinflussten Literatur in den Vordergrund gerückten Formen des Finanz- und Handelsverkehrs.

In den Aussagen von M. M. Thomas habe ich offenbar durch den Zweifel an einer nationalökonomischen These — an der These von der Hervorbringung der Unterentwicklung in der Dritten Welt durch den Wohlstand

der Industrienationen — ein moralisches Sakrileg begangen. So erscheine ich ihm „als der grimmige Verteidiger des ‚Westens‘ und seiner politischen und wirtschaftlichen Vorherrschaft in der Welt“ (176). Daß ich mich nirgends zugunsten einer derartigen Vorherrschaft geäußert habe und eine solche Vorstellung zudem im Gegensatz zu meinen Auffassungen über Pluralismus und Polyzentrismus steht, tut offenbar nichts zur Sache. Dafür wird mir auch gleich noch eine „Heiligsprechung des deutschen Establishments“ und „seines Wertsystems des reinen Konsumententums“ zur Last gelegt (176). Wo hat denn bloß M. M. Thomas dergleichen bei mir gelesen? Der von mir verfaßte Protestbrief einer Gruppe von Delegierten in Bangalore gegen die Darstellung der Gesellschaft der USA als eines weltweiten Unterdrückungssystems wendete sich gegen die ungerechtfertigte und obendrein — im Vergleich zur Verhaltenheit der Kritik an Zuständen in anderen Regionen dieser Erde — extrem einseitige Darstellung und Verurteilung dieses Landes und rechtfertigte in keiner Weise irgend jemandes „politische und wirtschaftliche Vorherrschaft in der Welt“. Daß ich über gewisse Zustände der „westlichen“ Gesellschaften — darunter auch über das Wertsystem des „reinen Konsumententums“, das ich nach M. M. Thomas heiligspreche — durchaus kritisch urteile, hätte er leicht meinen Publikationen entnehmen können. Will man sich solcher Mühe nicht unterziehen, dann sollte man sich in Polemiken wohl etwas zurückhaltender äußern. Aber M. M. Thomas hat leider auch einzelne Aussagen meines Berichts über Bangalore verzerrt wiedergegeben,⁸ ebenso wie mündliche Äußerungen aus in Bangalore geführten Gesprächen.⁹ So sehr hat ihn offenbar geärgert, daß ich der Vorstellung von dem auf die Armut der Entwicklungsländer gegründeten Wohlstand der Industrienationen zu widersprechen wagte. Aber sollen wir denn etwa eine bestimmte Ansicht über die Gründe, die zur Verteilung von Armut und Reichtum unter den Völkern geführt haben, zur Bedingung ökumenischer Einheit der Christen erklären, nachdem wir uns im Hinblick auf die christlichen Dogmen zu einem höheren Maße an Pluralität durchgerungen haben?

Ich bestreite keineswegs, wie M. M. Thomas mir unterstellt, daß ein „Ring um die säkularen menschlichen Probleme ... wesentlich zur Gemeinschaft des Glaubens in Christus gehört“ (174). In der Tat läßt sich die Koinonia der Kirche nicht auf einen „religiösen“ Bereich beschränken, der isoliert bliebe vom „säkularen“ Leben. Seit vielen Jahren habe ich dafür plädiert, die Zusammengehörigkeit dieser beiden „Bereiche“ stärker zu betonen, als die traditionelle lutherische Zwei-Reiche-Lehre das für richtig hielt. Auch in meinem Bericht aus Bangalore habe ich mit den Worten des

Metropolitan Osthathios von Kerala hervorgehoben, daß das eucharistische und das irdische Brot zusammengehören. Die Differenz von „religiös“ und „säkular“ ist primär als eine notwendige Unterscheidung *innerhalb* einer im ganzen christlich bestimmten Gesellschaftskonzeption zu verstehen.¹⁰ Sie ermöglicht aber auch das Zusammenwirken von Christen mit Menschen anderer Religionen bei der Suche nach einer gerechten Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Nur sollten die Christen die Maßstäbe dafür, was als „gerecht“ und was als Ausbeutung und Unterdrückung anzusehen ist, nicht unbesehen von anderen ideologischen Positionen übernehmen, und zwar gerade deshalb nicht, weil Glaube und säkulare Gerechtigkeit nicht voneinander getrennt werden können. Daß die Rechtfertigung aus Glauben auch den Kampf für Gerechtigkeit einschließt (Thomas 176), bezweifle ich nicht. Das schließt aber nicht aus, daß die Christen sich vor übermäßiger Vertrauensseligkeit gegenüber den Ansprüchen jener hüten, die *ohne Glauben* Gerechtigkeit herzustellen behaupten, als ob es nicht unter Menschen von jeher strittig gewesen wäre, was zu einer wahrhaft gerechten Ordnung der menschlichen Verhältnisse gehört. Wird dabei etwa nicht häufig das Eigeninteresse mit der Forderung der Gerechtigkeit verwechselt? Solche Fragen stellen sich auch gegenüber „einer säkularen Politik, welche die revolutionäre Umwandlung der existierenden sozialen und internationalen Strukturen im Namen der Gerechtigkeit fordert“ (Thomas 174). Im Namen welcher Gerechtigkeit wird da gefordert? Handelt es sich dabei um die Gerechtigkeit, die der Gott der Bibel von den Menschen verlangt? Sicherlich schreibt jede Partei, die nach der politischen Macht strebt, den Kampf gegen Ausbeutung, Armut und Entrechtung auf ihre Fahnen. Aber das verbürgt noch nicht, daß ihr politischer Erfolg Ausbeutung und Armut tatsächlich überwindet und mehr Gerechtigkeit verwirklicht. Nicht selten ist das Ergebnis schlimmer als der vorherige Zustand.

Gegenüber den Verführungskünsten politischer Demagogen sollte der Christ dessen eingedenk bleiben, daß wegen der menschlichen Unvollkommenheit und Sünde erst das Reich Gottes selber die endgültige Verwirklichung einer gerechten Ordnung im Zusammenleben der Menschen bringen wird. Solches Wissen schützt vor den Gefahren einer illusionistischen Überschätzung der moralischen Tragweite gesellschaftlicher Veränderung. Aber die Christen sollen auch schon gegenwärtig aus der Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches leben und die menschlichen Verhältnisse von daher beeinflussen. Dazu gehört, daß die Christen, zumal in den fortgeschritteneren Ländern dieser Erde, ihre Regierungen dazu ermutigen, den Menschen überall im Kampf gegen Not, Armut und Hunger zu helfen. Auf

welchen Wegen dies am besten geschieht, muß im Blick auf die besonderen Umstände des Einzelfalls entschieden werden. Jedenfalls aber kann dabei von den Anstrengungen der betreffenden souveränen Staaten selber und ihrer Regierungen nicht abgesehen werden. Ihre Zuständigkeit läßt sich nicht umgehen. Ihr Beitrag bleibt entscheidend und läßt sich nicht ersetzen durch Anklagen an die Adresse der entwickelten Länder, die diesen pauschal die Schuld für unerwünschte Zustände im eigenen Land zuschreiben. Solche Anklagen scheinen um so weniger am Platze zu sein, als der Großteil tatsächlich geleisteter Hilfe aus eben jenen „westlichen“ Industrieländern kommt, gegen die sich die herabsetzende Kritik besonders gern richtet.

Es gibt also tatsächlich eine Verpflichtung der Industrieländer und der Christen in den Industrieländern zum Kampf gegen Armut, Hunger und Unterdrückung der Menschenwürde überall auf der Erde. Nur besteht eine solche Verpflichtung nicht deshalb, weil der eigene Wohlstand der Industrieländer auf der Ausbeutung der Entwicklungsländer beruhte. Solche Propagandathesen, die im Interesse gewisser machtpolitischer Zielsetzungen verbreitet werden, sind nur geeignet, Haß und Ressentiments da zu säen, wo vertrauensvolle Zusammenarbeit entstehen sollte. Der Beitrag der christlichen Kirchen zur „Einheit der Menschheit“ sollte nicht zuletzt darin bestehen, ein Klima des Vertrauens zu schaffen, in welchem solche Zusammenarbeit zwischen unabhängigen Partnern verschiedener kultureller Herkunft ungeachtet unterschiedlicher Gesellschaftsordnungen sich entwickeln kann.

ANMERKUNGEN

- ¹ Siehe dazu jetzt die Darstellung von K. Hammer, *Weltmission und Kolonialismus*, 1978, bes. 82f., 333f.
- ² R. v. Albertini, *Europäische Kolonialherrschaft 1880-1940*, Zürich 1976, 408, vgl. 391ff. und bes. 402f.
- ³ P. Duignan und L. H. Gann, *Colonialism in Africa 1870-1960*, vol. IV: *The Economics of Colonialism*, Cambridge 1975, 17 (Übersetzung nach einem unveröffentlichten Vortrag von K. Borchardt, „Die Kolonialismusthese als Argument für Entwicklungspolitik“ aus dem Jahre 1977). Duignan und Gann führen aus, daß das Moment der Befreiung durch die europäische Herrschaft die Beendigung des Sklavenhandels sowie der verschiedenen Formen landes- oder stammeseigener Sklaverei einschließt, ferner die Beendigung der Stammeskriege durch das Gewaltmonopol der weißen Herrschaft und die Beendigung der Kämpfe mit wandernden Bevölkerungen und räuberischen Banden, einen Aufschwung der landwirtschaftlichen Produktion, verbesserte Verkehrswege und Handelsmöglichkeiten, den Bau von Städten mit Elektrizitäts- und Wasserversorgung, Anlagen zur Wassergewinnung und -reinigung und vielerorts auch eine relative Humanisierung der Herrschaft und des Strafrechtes (im Vergleich zum harten Strafrecht der afrikanischen Tradition).

- ⁴ Siehe etwa P. Jalée, Die Ausbeutung der Dritten Welt, Frankfurt 1968, bes. die Zusammenfassung 107ff, sowie ders., Die Dritte Welt in der Weltwirtschaft, Frankfurt 1969, bes. 84, oder R. Jenkins, Exploitation. The World Power Structure and the Inequality of Nations, London 1970. Ähnliche Auffassungen werden auch von G. Frank (Die Entwicklung der Unterentwicklung, in: Kritik des bürgerlichen Antiimperialismus, 1969, 30-45) vertreten, aber auch von J. Galtung, Eine strukturelle Theorie des Imperialismus, in: D. Senghaas (Hrsg.), Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion, 1972, 29-104, bes. 74ff. Vgl. dazu R. v. Albertini a.a.O. 8ff., sowie die von ihm angeführte Kritik von Franz Nuscheler in: Handbuch der Dritten Welt, hrsg. von D. Nohlen u. F. Nuscheler I, 1974, 139ff.
- ⁵ Hans Raupach danke ich für den Hinweis auf die St. Galler Dissertation von Richard Gerster, Ausbeutung, Ausbeutung, Ausbeutung. Agonie eines wirtschaftswissenschaftlichen Begriffs, Zürich (Schulthess Polygraphischer Verlag) 1973, die sich 444ff. eingehend mit den verschiedenen Argumenten für eine Ausbeutung der Völker der Dritten Welt auseinandersetzt.
- ⁶ R. Gerster 450.
- ⁷ G. Myrdal, Politisches Manifest über die Armut in der Welt, 1970, 84ff., 384ff. Als einen der wichtigsten Faktoren, die insbesondere im landwirtschaftlichen Bereich die Entwicklung der Arbeitsproduktivität hemmen, sieht Myrdal das Pachtsystem an, das die Pacht in Prozenten des Ernteertrages beziffert, so daß der Anreiz für eine Mehrproduktion gering ist (99ff.). Daneben betont Myrdal sehr stark die Bedeutung des hauptsächlich durch die Segenswirkungen westlicher Medizin bedingten explosiven Bevölkerungswachstums für die Schwierigkeiten der Entwicklungsländer, ihre Armut zu überwinden (35ff., 138ff.), — also jenen Gesichtspunkt, dessen Nichterwähnung in dem Vortrag von Minister Fernandes ich in meinem Bericht bedauert und damit das Mißfallen von M. M. Thomas erregt habe (siehe nächste Anmerkung). Obwohl Myrdal ein energischer Befürworter von Reformen in Richtung auf ein höheres Maß an Gleichheit ist, schreibt er: „Die Probleme werden nur verwirrt und erscheinen gleichzeitig als leicht zu lösen, wenn man sie in die alte metaphysische Theorie des Mehrwertes und der Ausbeutung kleidet“ (395).
- ⁸ So habe ich die Verknüpfung „des Bildes von Gott als dem großen Befreier“ mit der Hoffnung auf „eine kasten- und klassenlose Gesellschaft egalitärer Natur“ in der Eröffnungspredigt von M. A. Thomas nicht einfach als „eine ideologische Perversion des Glaubens“ (174f.) hingestellt. Ich habe den Übergang von der Befreiung durch das Evangelium von Sünde und Tod zu dieser (bis auf die Vieldeutigkeiten des Gleichheitsgedankens sympathischen) politischen Programmvorstellung zunächst nur als „allzu bruchlos“ bezeichnet, um dann jedoch die trotz jener Differenz bestehende positive Beziehung der „Impulse zu politischer Freiheit, Menschenwürde und Gerechtigkeit“ zur Botschaft des Evangeliums zu betonen, die ja auch in der neuzeitlichen Geschichte der „westlichen“ Christenheit schon eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Erst wenn man diesen positiven Zusammenhang sieht, sage ich, lasse sich auch den „Zweideutigkeiten“ begegnen, die sich nur allzu leicht einstellen, indem „Befreiung“ zum Vorwand für die Etablierung neuer Herrschaftsverhältnisse wird. Ich unterstelle also nicht M. A. Thomas eine „ideologische Perversion des Glaubens“, sondern möchte im Gegenteil seine Äußerungen gegen die Gefahr einer solchen Perversion besser geschützt wissen. — Auch meine Bemerkung zu dem Vortrag von Minister Fernandes gibt M. M. Thomas verzerrt wieder, indem er unerwähnt läßt, daß es sich um die kritische Fußnote in einer sonst durchaus positiven Würdigung handelt, während er mir global zuschreibt, diesen Vortrag „mißbilligt“ zu haben.
- ⁹ Daß das Wort „Ausbeutung“ schon allein deshalb vom Christen vermieden werden sollte, weil auch Marxisten es gebrauchen (Thomas 175), kann ich so simpel kaum gesagt haben. Wohl aber sollte man das Wort nicht ohne Bewußtsein seiner Vieldeutigkeit benutzen und die marxistischen Ausbeutungsthesen nicht als allseits anerkannte Beschreibung eines

schlichten empirischen Faktums anführen. Zur theoretischen Gebrechlichkeit der marxistischen Ausbeutungsthese siehe inzwischen die Anm. 5 genannte Arbeit von R. Gerster. Dort wird gezeigt, daß es sich beim Ausbeutungsbegriff um einen primär politisch-moralischen Begriff handelt, der als politisches Schlagwort „fast beliebige Überredungsdefinitionen ermöglicht“ (a.a.O. 482), allerdings wohl nicht so sehr wegen seiner normativen (präskriptiven) Komponente überhaupt als wegen deren Unbestimmtheit. In der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit liegt auch das Problem des Gleichheitsbegriffs. Einerseits gibt es eine natürliche Ungleichheit der Individuen, die nicht ohne Ungerechtigkeit verletzt werden kann. Andererseits gehört die Gleichheit der Menschen vor Gott und vor dem Recht zur Bestimmung des Menschen und damit zu den Bedingungen der Humanität, auf die auch besonnene Kritiker überzogener sozialpolitischer Gleichheitsforderungen nicht verzichten möchten.

¹⁰ Näheres dazu jetzt in: Die Bestimmung des Menschen, 1978, 27ff. Siehe auch: „Ethik und Ekklesiologie“, 1977, 118ff., sowie 97ff. (zur Zwei-Reiche-Lehre).

¹¹ Siehe dazu meinen Aufsatz „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit“ in der Festschrift für Visser 't Hooft (Um Einheit und Heil der Menschheit, hrsg. J. R. Nelson und W. Pannenberg, 1973, 7-21 = Ethik und Ekklesiologie, 1978, 318-333). Der Beitrag der Kirche zur Einheit der Menschheit wird dort allerdings nicht im Sinne eines unmittelbar politischen Engagements neben den kirchlichen Einigungsbestrebungen verstanden, also nicht im Sinne der Zweigleisigkeit von Säkularökumenismus und spezifisch „christlichem“ Ökumenismus, wie er sich dann später entwickelt hat. Vielmehr wird der Beitrag der Kirchen zur Einheit der Menschheit in erster Linie in der ökumenischen Einigung der Christenheit selber gesucht, die sich in der Verbindung von Einheit und Pluralität als exemplarisch auch für andere Lebensbereiche erweisen könnte und jedenfalls einen neuen Rahmen für die Diskussion des Verhältnisses von Christentum und Gesellschaft begründen würde.

Der Hoffnungstext von Bangalore im Widerstreit der Meinungen

Eine Stellungnahme zu dem Artikel von Prof. Brosseder

VON GEIKO MÜLLER-FAHRENHOLZ

Der verehrte Schriftleiter der Ökumenischen Rundschau, Dr. Hanfried Krüger, empfiehlt den Lesern von Johannes Brosseders Artikel „Hoffnung - Ein Vergleich zweier synodaler Texte“ (ÖR, Heft 2/1979, 154-171, im folgenden mit Seitenangabe im Text zitiert), daß sie sich ihm „offen stellen“ sollten (224). So bleibt einem, der an der Entstehung des Bangalore-Textes „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung“ beteiligt war, allerdings nur der offene und entschiedene Protest: „Mit einem solchen Text wird weder der Christenheit noch der Menschheit geholfen.“ Mit diesem markigen Satz (170) beschließt Brosseder seinen Aufsatz. Er ist eine zutreffende Beschreibung seines eigenen Artikels.

1. *Wiederbelebung eines Klischees*

Ich muß offen eingestehen, daß ich die Art und Weise, mit der Brosseder die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beurteilt, für ärgerlich und unangebracht halte. Brosseder meint, darüber befinden zu können, wo in dem Text von Bangalore die „geistliche Inspiration“ fehle (168) oder daß der Text „nicht sorgfältig gearbeitet“ worden sei, daß hier „das seit langem (seit wie lange?) unausgewogenste Dokument vorgestellt“ worden sei (169), daß es sich dabei um „zusammengeschusterte Allgemeinplätze“ handle, „die für Christen und Nichtchristen eine — das christliche Niveau weit unterbietende — Zumutung“ darstellten (170). Man fragt sich, inwiefern Brosseder eigentlich dazu ermächtigt ist, sich ein Urteil darüber anzumaßen, welches ökumenische Dokument über oder unter oder weit unter dem „christlichen Niveau“ (?) ist. Man fragt sich auch, wieso Brosseder, dessen Kirche dem Ökumenischen Rat nicht angehört, zu dem apodiktischen Bescheid berechtigt ist: „So kann und darf es in Genf nicht weitergehen, wenn nicht jeder ökumenische Kredit verspielt werden soll“ (169). Wenn seine Polemik sachlich begründet wäre, wollte man ja gerne einige Entgleisungen in Kauf nehmen. Doch wenn die Polemik auf einer fehlerhaften Analyse des Tatbestandes beruht, wird der Widerspruch unumgänglich.

2. *Was sind das für Fehler?*

A. *Ein inkommensurabler Vergleich*

Brosseder vergleicht den Text „Unsere Hoffnung — Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“, den die Würzburger Synode verabschiedete, mit dem Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bangalore. Nun kann gar kein Zweifel daran bestehen, daß das Dokument der Gemeinsamen Synode der katholischen Bistümer in der BRD ein großer Text ist, den sich auch die evangelischen Kirchen zu eigen machen sollten. Daß Brosseder dieses Dokument sehr hoch einschätzt, ist nicht verwunderlich. Aber sein Fehler besteht darin, die Dokumente von Würzburg und Bangalore als zwei „synodale Texte“ zu bezeichnen. Damit konstituiert Brosseder einen gemeinsamen Nenner, der einen Vergleich erst möglich macht. Die Versammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bangalore ist aber keine Synode. Sie ist — muß das wirklich wiederholt werden? — eine alle 3 bis 4 Jahre für 14 Tage zusammenkommende Gruppe von 120 Theologen und Pfarrern aus allen Teilen der Welt, die keinerlei offizielles, repräsentatives und synodales Mandat besitzen, sondern

ihren Mitgliedskirchen helfen sollen, aufeinander zuzugehen und miteinander die Hindernisse, die einer sichtbaren Einheit im Wege stehen, zu erkennen und zu überwinden. Es muß deutlich sein, daß die Gruppen, die hinter den beiden Texten stehen, völlig inkommensurabel sind. Man muß von der gemeinsamen Synode einer einzelnen Kirche in einem einzigen Land einen stringenten, gedanklich und sprachlich ausgewogenen Text erwarten dürfen. Wenn diese Kriterien aber an das Arbeitsergebnis der in Bangalore versammelten Kommission herangebracht werden, entstellt man die Gesprächssituationen und -möglichkeiten. Aber das ist nicht der Fehler des Textes von Bangalore, sondern der Fehler dessen, der vergleicht. Man kann eben nicht eine Katze mit einem Hund vergleichen, um dann die Katze zu beschimpfen, daß sie nicht bellt.

B. „Zeugnis“ versus „Rechenschaft“

Der zweite Fehler von Brosseder besteht darin, daß er zwischen dem Text der Würzburger Synode und dem von Bangalore einen funktionalen Gegensatz konstruiert, nämlich den zwischen „Zeugnis“ und „Rechenschaft“. Von einem „Zeugnis“ erwartet er, daß es, aufruhend auf der Fülle des christlichen Credos, auf einige als besonders bedrängend empfundene Herausforderungen der Gegenwart ein orientierendes und bekenndes Zeugnis ablegt. Von einer „Rechenschaft“ über die Hoffnung aber erwartet Brosseder eine fundamentaltheologische Entfaltung des Sachverhaltes, der zur Hoffnung befähigt. Diese Entfaltung vermißt er in dem Text von Bangalore. Er kritisiert, daß die dogmatischen Aussagen über die Hoffnung traditionell seien und daß ihre Verknüpfung mit der in den Schlußkapiteln behandelten ethischen und politischen Praxis der Hoffnung nicht sachlich entfaltet sei und daher zufällig wirke. Ich will gar nicht verhehlen, daß eine größere systematische Durchdringung wünschenswert gewesen wäre, um die innere Logik der sieben Kapitel des Bangalore-Textes aufzuzeigen. Ich bezweifle jedoch, ob Brosseders Ansatz dazu eine gute Hilfe gewesen wäre.

Zum einen ist zu sagen, daß der Gegensatz zwischen „Zeugnis“ und „Rechenschaft“ künstlich ist. Er läßt sich nicht beibehalten, wenn man auf den 1. Petrusbrief zurückgeht, auf den sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bei ihrer Rechenschaftsstudie ja ausdrücklich beruft. Wenn dieser Petrusbrief seine Leser aufruft, allezeit bereit zu sein, von der in ihnen wohnenden Hoffnung Rechenschaft abzulegen, dann fordert er die Verifikation christlicher Hoffnung im alltäglichen Vollzug des Glau-

bensgehorsams. Und dies sollte nicht zu rasch als bloße Erfahrungstheologie oder als Ethisierung des christlichen Glaubens abgetan werden. Man könnte dies sehr wohl als einen fundamentaltheologischen Ansatz bezeichnen, als eine Antwort auf die von Brosseder aufgeworfene Frage, „wie dargelegt werden kann, daß es sich hier um Wahrheit handelt“ (166). In Bangalore gab es nicht wenige Teilnehmer, die diese Art der Verifikation ihrer Hoffnung im täglichen Gehorsam, unter den Spitzeln der Polizei, in Gefängnissen und unter dem täglich konkret möglichen Martyrium zu bewähren haben. Es geht also gar nicht um „die offenkundige Vernachlässigung (oder sollte man offene Ablehnung sagen?) fundamentaltheologischer Arbeit“ in „der amtlichen Ökumene“ (166), wie Brosseder meint argwöhnen zu müssen. Es geht darum, daß der fundamentaltheologische Ansatz, der Brosseder vorschwebt, nicht der einzige ist, der im ökumenischen Dialog zu berücksichtigen ist.

Zum anderen macht der Text von Bangalore schon von seinem Aufbau und seiner Sprache her deutlich, daß er ein Zeugnis sein will, genauer: eine Hilfe zu dem Zeugnis der Hoffnung, das Christen in den verschiedenen Teilen der Welt angesichts sehr unterschiedlicher Herausforderungen abulegen berufen sind. Die kerygmatische Grundintention des Textes war es, die die Kommission dazu brachte, von dem akademischen Stil ihrer anderen Arbeiten abzuweichen. Der Kontext, in dem dieser Text verstanden und gebraucht werden kann, ist eher die Kirche als der Hörsaal.

C. *Verkennung der hermeneutischen Situation*

Über den dritten Fehler von Brosseder bin ich am meisten erstaunt. Er resultiert daraus, daß Brosseder die hermeneutische Komplexität, in der der Bangalore-Text entstand, nicht wirklich verstanden hat, auch wenn er auf sie hinweist (163). Er stellt fest: „Texte sind bekanntlich (wieso bekanntlich?) nicht alleine schon deshalb besser, weil sie gemeinsam erstellt worden sind“ (166). Mit diesem Satz entlarvt sich Brosseder als ein Theologe, der keine klare und realistische Vorstellung von den Schwierigkeiten hat, in denen die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ihre Rechenschaft erarbeitet hat. Man muß sich schon ein wenig in die Probleme, Belastungen und Auseinandersetzungen hineinversetzen, mit denen Christen in Indien oder Südafrika, Japan oder Rumänien, Peru oder Ägypten und an vielen Orten mehr zu tun haben. Man muß sich vergegenwärtigen, welche unterschiedlichen Traditionen, theologischen Denk- und Sprachformen aufeinanderstoßen. Erst dann bekommt man ein Augenmaß für den

Text, der in Bangalore verabschiedet wurde. Aber dann versteht man auch, daß es manchen Teilnehmern in Bangalore wie ein kleines Pfingstwunder erschien, daß diese unterschiedlichen Menschen schließlich und wider Erwarten doch einen gemeinsamen Text verabschieden konnten.

Im Gegensatz zum Dokument der Würzburger Synode ist der Text von Bangalore ein Schritt in der Suche nach der Einheit von Christen und Kirchen, die zum Teil seit Jahrhunderten getrennt voneinander und oft genug gegeneinander gesprochen haben. Mithin ist nicht nur der Text selber, sondern der ihn ermöglichende Prozeß von großer ökumenisch-hermeneutischer Relevanz. Damit sollen seine Schwächen nicht verleugnet werden. Der Hoffnungstext von Bangalore ist aber ein verheißungsvolles Zeichen dafür, daß es mehr und mehr Theologen gibt, die sich der Mühe unterziehen, gemeinsam in die Sprachschule des Glaubens zu gehen und miteinander zu lernen, wie Christus bezeugt werden kann.

Es gab in Bangalore manchen Theologen, der für sich *allein* eine bessere Rechenschaft von der Hoffnung hätte formulieren können. Aber sie waren sich nicht zu gut dazu, das *gemeinsame* Zeugnis zu versuchen; denn wie anders soll die Christenheit zur Einmütigkeit und Einheit finden, wenn ihre Lehrer nicht lernen, den Glauben gemeinsam zum Ausdruck zu bringen?

Gemeinschaft im Heiligen Geist — Dienst in der Welt

— Zur theologischen Thematik der VIII. KEK-Vollversammlung auf Kreta,
Oktober 1979 —

Die achte Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) steht vor der Tür. Im Herbst dieses Jahres werden sich Delegierte aus mehr als hundert Kirchen und aus sechsundzwanzig Ländern Europas auf die schöne Mittelmeerinsel Kreta — einst Wiege der europäischen Kultur und Schauplatz der Anfänge europäischer Christenheit (vgl. Titus 1,5) — begeben, um dort ihre heutigen theologischen Probleme wie auch die Zukunft ihrer ökumenischen Regionalorganisation miteinander zu besprechen. Die erwarteten 3-400 Teilnehmer werden sich vom 18. bis 25. Oktober auf dem nordwestlichen Teil der Insel in der bekannten Orthodoxen Akademie Gonia-Chania und im naheliegenden Hotel am Maleme-Strand versammeln. Die Beratungen stehen unter dem Hauptthema: „In der Kraft des Heiligen Geistes — frei für die Welt“.

Diese Vollversammlung wird in mehrfacher Hinsicht eine interessante Begegnung sein: sie steht im Zeichen besonderer Herausforderungen.

Vollversammlung im zwanzigsten Jahr

Die Kreta-Vollversammlung markiert eine bedeutende Station in der kurzen Geschichte dieser ökumenischen Organisation. Die Konferenz Europäischer Kirchen entstand Anfang 1959 aus der Begegnung einiger Kirchenführer Europas mit der Zielsetzung, die durch den sogenannten Kalten Krieg getrennten Völker und Kirchen unseres Erdteils einander näher zu bringen, den Dienst eines „Brückenbauers“ (pontifex) in beider Hinsicht auszuüben.

In den ersten zehn Jahren ihres Bestehens blieb die KEK eine mehr oder weniger lose Form von Begegnungen auf höchster Ebene, auf den sogenannten „Nyborg-Konferenzen“, nach dem Nyborg Strand Hotel in Dänemark, dem ständigen Ort dieser Beratungen. (Die einzige, berühmt gewordene Ausnahme bildete die IV. Nyborg-Vollversammlung, die auf internationalen Gewässern auf dem Schiff „Bornholm“ abgehalten werden mußte, um einige osteuropäische Kirchendelegierte in ihre Gemeinschaft aufnehmen zu können.) Nach diesen „Gründungsjahren“ festigte sich die KEK und gewann immer mehr an Gewicht als ein unersetzbares Gesprächsforum für die Kirchen des Westens und des Ostens, wo diese sich besser kennenlernen und ihre eigensten Probleme miteinander besprechen konnten. Es war ebenfalls von Anfang an charakteristisch für diese europäische Regionalökumene, daß sie die Wichtigkeit eines christlichen Dienstes für Versöhnung und Frieden auf diesem geprüften, von zwei Weltkriegen zerstörten Kontinent erkannt hatte und

nach Wegen suchte, alte und neue Gegensätze unter den Völkern abzubauen, für eine neue europäische Gesinnung der Zusammenarbeit und für eine Gemeinschaft *aller* europäischen Völker zu arbeiten.

Das Jubiläumsjahr wird diese Kirchenorganisation vor neue Herausforderungen und große Entscheidungen stellen. Hat sie den Sinn ihrer Existenz voll erkannt und ernst genommen? Ist die KEK stark genug, nach dem neuesten Ausbau und Verstärkung ihrer theologischen Tätigkeit jetzt neue, von ihr erwartete Aufgaben (Menschenrechtsprogramm gemeinsam mit den nordamerikanischen Kirchen des „Gebietes der Helsinki-Schlußakte“ sowie ein zwischenkirchlicher Dienst in Europa) zu übernehmen? Sind ihre Mitgliedskirchen bereit, die Last dieser alten und neuen Aufgaben gemeinsam zu tragen? Ernste Fragen, die erneutes und vertieftes Durchdenken ihrer Existenzberechtigung und ihrer Möglichkeiten erfordern.

Vollversammlung im orthodoxen Kontext

Einer der charakteristischen Züge der KEK besteht darin, daß die orthodoxen Mitgliedskirchen in ihr eine überaus wichtige Rolle spielen. Sie sind zahlenmäßig sehr stark in der Mitgliedschaft vertreten und haben dementsprechend eine bedeutende Rolle in ihren Entscheidungsgremien.

Es ist deshalb kein Zufall, daß sich die nächste gesamteuropäische Begegnung der KEK im Kontext einer orthodoxen Kirche abspielen wird. Sie tritt auf Einladung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel in der Orthodoxen Kirche von Kreta zusammen, welche unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats steht. Es wird die erste Vollversammlung der Kirchen Europas auf orthodoxem Boden sein.

Gewiß wird der „orthodoxe Kontext“ der Vollversammlung den äußeren Rahmen und den Inhalt dieser Begegnung — zum Gewinn aller Teilnehmer — stark bestimmen. Das reiche liturgische Leben der Orthodoxie, die Teilnahme zahlreicher orthodoxer Delegierter und Gäste, die Nähe orthodoxer Gemeinden und die Begegnung in einer orthodoxen Akademie, einem bekannten geistigen Zentrum theologischer Fortbildung — all diese Gegebenheiten werden dieses ökumenische Ereignis gewiß zu einem bleibenden, wertvollen Erlebnis für die nichtorthodoxen Teilnehmer machen.

Ebenso wichtig scheint aber die „theologische Herausforderung“ dieses besonderen Kontextes zu sein. Die orthodoxe Theologie wird auf der VIII. Vollversammlung eine große Rolle spielen. Ein äußeres Zeichen dafür ist, daß die drei Korreferate zum Hauptthema — nach der Entscheidung des Präsidiums und Beratenden Ausschusses der KEK — diesmal von orthodoxen Theologen gehalten werden. (Das Bibelstudium wird hingegen von drei Theologen der Reformations- und Freikirchen geleitet.)

Orthodoxe, protestantische und römisch-katholische Theologie (auch eine größere Anzahl römisch-katholischer Beobachter wird auf Kreta anwesend sein) werden einander gegenseitig anregen und herausfordern. Ein bekannter Vertreter des Ökumenischen Patriarchats beschreibt diese Herausforderung folgendermaßen: „Durch den Dialog muß jeder der Beteiligten ein tieferes Verständnis für den anderen entwickeln. Dabei ist es Aufgabe der Nichtorthodoxen, die Wesenszüge und Mentali-

tät, die Spiritualität und das liturgische Leben, das Erbe der Kirchenväter sowie die Schriften der großen Asketen zu studieren. Aufgabe der Orthodoxen ist es andererseits, sich mit dem theologischen Denken des Westens, mit dem Thomismus, mit den Ursachen der Reformation und ihren Auswirkungen auf die westliche Christenheit vertraut zu machen“ (Metropolit Emilianos Timiadis)¹. Ein bekannter protestantischer Theologe schreibt wiederum: „Die reformatorische Theologie ist auf die orthodoxen Erkenntnisse der Weite des Heiligen Geistes und der Fülle der Geistesgaben angewiesen, wie die orthodoxe Theologie auf die reformatorischen Erkenntnisse der Tiefe des Kreuzes Christi und der realistischen Rechtfertigung des Ungerechten angewiesen zu sein scheint“ (Jürgen Moltmann)².

Wir sind voller Hoffnung, daß der reiche orthodoxe Kontext und die starke Teilnahme orthodoxer Theologen all denen eine gesunde und notwendige ökumenische Herausforderung wie auch eine Bereicherung bieten werden, die an dieser Vollversammlung Gäste des Ökumenischen Patriarchats sein dürfen.

Vollversammlung mit einem pneumatologischen Hauptthema

Das Zentralthema der Vollversammlung wird zum ersten Mal ein pneumatologisches Thema sein: „In der Kraft des Heiligen Geistes — frei für die Welt“. Dementsprechend wurden auch die Texte der Bibelstudien aus 1 Kor 12-14 gewählt. Warum gerade dieses Thema, das für manche Nichttheologen „zu theologisch“ erscheinen mag?

In den Reformationskirchen spricht man seit einiger Zeit viel von der Notwendigkeit einer „Theologie des Heiligen Geistes“.

Vor etwa vierzig Jahren konnte noch der bekannte Schweizer Theologe Emil Brunner bemerken, daß er seit einem Jahrhundert der erste war, der im Schweizer Pfarrerbund über den Heiligen Geist zu sprechen gewagt hat. Heute haben wir eine ständig wachsende theologische Literatur über den Heiligen Geist und sein Werk in Kirche und Welt. Dahinter steht ein neuer Aufbruch von charismatischen Bewegungen in den Kirchen, welche man einfach nicht mehr als „Schwärmerei“ beiseite schieben kann. Was wird durch diese „charismatische Revolution“ signalisiert?

Es ist heute in vielen westlichen Kirchen eine zunehmende Unzufriedenheit spürbar angesichts der „geistlichen Armut“ unserer Zeit, zu der nach Meinung vieler auch eine existentialistisch-diesseitig eingestellte Theologie viel beigetragen hat. In einer Welt des materiellen Konsumdenkens und rasender technisch-wissenschaftlicher Entwicklung durstet man nach geistlichen Werten, nach Lebenssinn, nach Spiritualität, einfach gesagt — nach Gott!

Haben wir nicht gerade auf dem Gebiet des dritten Glaubensartikels deshalb in unseren Kirchen theologisch wie praktisch viel nachzuholen? Die orthodoxe Theologie scheint hier — und zwar auch nach Meinung vieler protestantischer Theologen — bessere Chancen zu haben. Jürgen Moltmann erinnert oft an die „pneumatologische Stärke“ der Orthodoxie. Haben wir in den Reformationskirchen „den Heiligen Geist wieder zu entdecken“? Nach Meinung einiger orthodoxer Theologen, ja! „Der Fideismus der Neo-Orthodoxie und der christliche Existentialismus im Westen sind Ergebnisse eines langen Prozesses, in dessen Verlauf das Menschliche und das Göttliche sich immer weiter voneinander entfernten... Hiervon ausgehend können

wir feststellen, daß die gegenwärtige charismatische Bewegung vor allem im Westen einer Wiederentdeckung des Heiligen Geistes entspricht... In der westlichen Theologie ist die ‚Gnade‘ an die Stelle des Geistes getreten, während bei den östlichen Kirchenvätern der Geist die Quelle des sakramentalen und religiösen Lebens der Kirche geblieben ist“ (Metropolit Emilianos Timiadis)³.

„Theologie des Heiligen Geistes“ gegenüber einer „Theologie der Gnade“? „Theologie des Heiligen Geistes“ angesichts der neuen charismatischen Bewegungen? Fragen, die uns auf Kreta gewiß stark beschäftigen werden.

Vollversammlung vor der Herausforderung kirchlicher und weltlicher Zeitfragen

Die vier Unterthemen, die nach Behandlung des Hauptthemas im Plenum dann in kleineren Arbeitsgruppen bearbeitet werden sollen, stellen wichtige Zeitfragen für das Leben der Kirche und für ihren Dienst in der heutigen Welt dar:

- Getrennte Kirchen in Europa — auf der Suche nach Gemeinschaft und Einheit (1. Sektion)
- Theologie in Europa — zwischen Spiritualität und Welterfahrung (2. Sektion)
- Verkündigung und Dienst — zukünftige Aufgaben für die Kirchen Europas (3. Sektion)
- Hüter des Lebens, Boten des Friedens — in einer bedrohten Welt (4. Sektion)

Diese Sektionsthemen sind auch nicht zufällig ausgewählt worden. Sie sind sozusagen „herausgewachsen“ aus der KEK-Studienarbeit der letzten fünf Jahre als Ergebnisse einer Reihe von Konsultationen. Sie werden jetzt weiter besprochen, um die neuen Themen und Aufgaben für die gemeinsame theologische Arbeit der Mitgliedskirchen herauszufinden.

Die erste Sektion und ihre Diskussionsgruppen werden sich mit *der gegenwärtigen Situation und der Zukunft der ökumenischen Bewegung* beschäftigen, und zwar vor allem in europäischem Kontext. Gerade die Pfingstgeschichte (Apg 2) lehrt uns, daß die Kirche Jesu durch den Heiligen Geist geschaffen wird, indem Er alle trennenden Unterschiede der Sprachen, Nationalität, Kultur usw. überwindet. Was bedeutet das „Pfingstwunder“ für die Kirchen Europas heute? Welche Wege zu einer tieferen Gemeinschaft stehen uns offen? Wie stellen wir uns das Endziel der ökumenischen Bewegung vor? Wird sie uns in Richtung auf eine „konziliare Gemeinschaft“ hin führen? Die Ergebnisse der ÖRK-Vollversammlung von Nairobi (1975), der Sofia-Konsultation der KEK über die konziliare Kirchengemeinschaft (1977)⁴ sowie der ökumenischen Begegnung CCEE-KEK in Chantilly (1978)⁵ werden dabei gewiß eine wichtige Rolle spielen.

Die zweite Sektion setzt die Besprechung eines anderen Themas fort, das schon auf der letzten Vollversammlung in Engelberg (1974) auftauchte und besonders auf der KEK-Konsultation über die Herausforderungen der Weltökumene an die europäische Theologie ausführlich behandelt wurde (Genf, 1976). Es ist die *Frage der theologischen Arbeit in Europa*. Wie beurteilen die in Kreta erscheinenden Kirchen-delegierten und Experten die Rolle europäischer Theologie in der heutigen Weltchristenheit? Wie verhält man sich zur viel besprochenen kritisch-wissenschaftlichen Stärke dieser Theologie? Bedarf sie einer Erneuerung und spirituellen Vertiefung,

aber auch einer stärkeren Hinwendung zu den menschlichen Problemen und Nöten unserer Zeit? Dies alles ist gewiß nicht möglich ohne eine neue Hinwendung zum dritten Glaubensartikel — ein Hinweis auf den Zusammenhang dieses Sektionsthemas mit dem Hauptthema!

Der Geist Gottes macht uns „frei für die Welt“, stellt das Zentralthema fest. Frei für die Welt, frei zum Dienst in der Welt — was für eine Paradoxie für den säkularen Menschen! Der Dienst, die christliche „diakonische Aufgabe“ in Kirche und Gesellschaft hat das Denken und die Arbeit der KEK schon seit vielen Jahren beschäftigt. Welche neuen Türen öffnet uns das Hauptthema gerade hier? Andererseits ist zu betonen, daß *Diakonie im weiten Sinn und Verkündigung des Evangeliums* nie voneinander getrennt werden dürfen! Welche neuen Aufgaben liegen vor uns an der Schwelle der achtziger Jahre im Blick auf die Verkündigung des Evangeliums, in unseren verschiedenen europäischen Kontexten?

Bei der Vorbereitung jeder größeren ökumenischen Begegnung verlangt eine überaus breite Skala sozialetischer Zeitfragen unsere Aufmerksamkeit: Fragen der Sexualität, der Ehe und des Familienlebens; Fragen einer gerechteren Wirtschaftsordnung; die Fragen der Menschenrechte; die Verantwortung der Kirchen und Christen in aktuellen politischen Problemen wie z. B. in der Rassenfrage; die dringenden Probleme der wissenschaftlich-technischen Entwicklung, usw. Für die Diskussionsgruppen in der vierten Sektion wurde — wieder in engem Zusammenhang mit der Studienarbeit der letzten Jahre und besonders der KEK-Konsultationen der „Helsinki-Serie“ in Buckow (1975), Gallneukirchen (1977) und Siófok (1978) — ein Doppelthema gewählt, dessen ungeheure Aktualität uns jeden Tag von einer neuen Seite bewußt macht: die ethische Verantwortung der Kirchen und Christen für den *Schutz der Schöpfungswelt und die Bewahrung des Friedens*. Die zwei Aspekte dieses Themas — Behütung der geschaffenen Welt Gottes vor einer langsamen ökologischen Zerstörung wie auch vor einer rapiden Vernichtung durch einen neuen Weltkrieg — sind gewiß verschiedene Fragen und doch miteinander eng verbunden. In beiden Zweigen des diakonischen Dienstes geht es um dieselbe Schöpfung Gottes, die uns nicht zur Zerstörung, sondern zur Bewahrung anvertraut ist. Und beide stellen eine sehr konkrete Interpretation der Frage dar, was es bedeutet, befreit zu sein durch den Heiligen Geist zum Dienst in der Welt.

Gewiß wird es auch diesmal nicht an vielen Hindernissen fehlen, welche die Arbeit mit den erwähnten Themen auf Kreta erschweren werden: die Kürze der Zeit; die unterschiedlichen kirchlichen und theologischen Traditionen, die uns alle bestimmen; unsere Sprachbarrieren; die unterschiedlichen soziopolitischen Kontexte, aus denen wir kommen, und noch vieles andere. Trotzdem ist das „Wagnis“ dieser Begegnung auf Kreta nicht ohne Hoffnung! Wie wir es so oft bei solchen ökumenischen Veranstaltungen erleben durften, dürfen wir auch bei dieser Begegnung — und gerade im tiefsten Sinn des Hauptthemas — auf die „Kraft des Heiligen Geistes“ hoffen, der all unsere menschlichen Schwächen, Unterschiede und Trennungen wie damals beim ersten Pfingstwunder überwinden kann. Dafür wollen wir beten und darauf wollen wir hoffen!

Wir schließen deshalb diese „theologische Vorschau“ auf die Kreta-Vollversammlung mit einem Wort des Metropoliten Ignatios von Latakia an der ÖRK-Vollversammlung in Uppsala 1968⁶:

„Ohne den Heiligen Geist:
Gott ist fern von uns.
Christus bleibt in der Vergangenheit,
das Evangelium ist einfach eine Organisation,
die Autorität eine Angelegenheit von Propaganda,
die Liturgie nichts mehr als eine Entwicklung,
die christliche Liebe ist eine Sklavenmoral.

Aber im Heiligen Geist:
der Kosmos ist auferstanden und wächst
mit den Geburtsqualen des Reiches Gottes,
der auferstandene Christus ist da,
das Evangelium ist die Kraft des Lebens,
die Kirche bezeugt das Leben der Trinität,
die Autorität ist ein befreiendes Wissen,
die Mission ist ein Pfingstfest,
die Liturgie ist sowohl Erneuerung als auch Vorwegnahme,
menschliche Tat ist gottgeheiligt.“

Gyula Nagy

ANMERKUNGEN

- ¹ Metropolit Emilianos Timiadis, Herausforderungen an die europäische Theologie. Eine orthodoxe Stellungnahme. In: Europäische Theologie herausgefordert durch die Weltökumene. Konferenz Europäischer Kirchen, Studienheft Nr. 8. Genf 1976, 110.
- ² Jürgen Moltmann, Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes. Kaiser Verlag, München 1975, 53.
- ³ Emilianos Timiadis, a. a. O. 116-117.
- ⁴ Die konziliare Gemeinschaft. Konferenz Europäischer Kirchen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1978, 128.
- ⁵ „Eins sein, ‚damit die Welt glaube““. Bericht der Ökumenischen Begegnung CCEE-KEK, Chantilly 1978. Konferenz Europäischer Kirchen und Consilium Conferentiarum Episcopaliū Europae. Genf und St. Gallen 1978. 110 Seiten.
- ⁶ Zitiert von Michael Ramsay, The Holy Spirit. London 1977, 126-127.

Die orthodoxe Kirche Äthiopiens im 5. Revolutionsjahr

Auch nach der Trennung von Kirche und Staat spricht sich die monophysitische Kirche Äthiopiens eine staatstragende Funktion zu und geht auf symphonische Einstimmung mit dem jetzt gültigen Herrschaftssystem zu. Freilich: Es gibt noch Kreise, die nicht in die Öffentlichkeit treten, welche in dem seit Februar 1976 inhaftierten Patriarchen Tewoflos ihr kanonisches Oberhaupt sehen und wissen, daß das koptische Patriarchat in Kairo die gleiche kirchenrechtliche Auffassung vertritt. Die Trennung vom Staat hatte zunächst nur zur Folge, daß das theologische Holy Trinity College aus der National University ausgeschlossen (und da Betriebsmittel fehlten, geschlossen) wurde, der Religionsunterricht in den Regierungsschulen, im Fach *Morals* erteilt, durch das Pflichtfach *Marxism* ersetzt, die täglichen orthodoxen Andachten in den Rundfunkanstalten — mit Ausnahme einer Oster-, Weihnachts- und Neujahrsansprache des Patriarchen — unterbunden wurden. Der religionsneutrale Staat stellte drei muslimische Feiertage den christlichen Feiertagen gleich. Das frühere Verbot für Nichtchristen, Landbesitzer zu sein, das die islamischen Mutsche in der Zeit der italienischen Okkupation zu Kriegshandlungen gegen die Christen gereizt hatte, wurde nun aufgehoben. Die ideologische Schwemme umspülte die Mauern der orthodoxen Kirche fünf Jahre lang, aber riß sie nicht ein. Entscheidendes Phänomen war: Die orthodoxen Gottesdienste waren vom Volk noch eifriger besucht als zuvor. Vom damaligen Unterrichtsminister Dr. Haile Gabriel konnte man hören: „Die Revolution ist für die Massen da. Die Massen hängen an ihrer Kirche. Also ist die Regierung für die Kirche.“

Einzelereignisse, die man als Anzeichen von „Kirchenverfolgung“ auffassen konnte, mögen 1978 in majoritär muslimischen oder animistischen Provinzen wie Bali oder Gamu Gofa vorgefallen sein, wo kleine Christengruppen, von katholischen oder protestantischen Missionen gewonnen, keinen Rückhalt in der bodenständigen Bevölkerung haben. Die Verlegung von Kebele-Pflichtversammlungen auf gottesdienstliche Zeiten mögen evangelische Gemeinden in Bedrängnis gebracht haben: Die orthodoxen Stammprovinzen waren davon nicht betroffen. Die freien orthodoxen Vereinigungen, die man Mahabar nennt und die die Verehrer eines bestimmten Heiligen oder Erzengels zu Mahlgemeinschaften vereinigen, in denen die Honoratioren auch kommunale Angelegenheiten vorbereiten, waren in der Provinz Godjam vorübergehend von Auflösung bedroht. In der Tat hat die Organisation der Kebele (Stadt-Quartiereinheiten) den Mahabar viele ihrer Funktionen weggenommen. Aber der zähe Widerstand der Christen hat es dahin gebracht, daß das Vereinsleben der Mahabar ungestört weitergeht.

Um die Trennung von Kirche und Staat zu demonstrieren, verzichtete die Regierung auf Prärogativen, die ihr bisher zustanden, die sie auch noch nach der Revolution wahrgenommen hatte. So ernannte sie *nicht* den „Generalmanager“ der Patriarchatsverwaltung, als dieser Posten zum letzten Jahresende neu zu besetzen war. Patriarch Takla Haimanot konnte sich, als er Dr. Mikre Selassie aus diesem Amt entließ, in Ato Mersie-Hazen Abebe selbst einen Generalmanager nach seinem Herzen für die Patriarchatsverwaltung wählen.

1975 hatte sich als Vermittlungsstelle zwischen Staat und Kirche das halboffizielle orthodoxe Provisional Religious Council gebildet. An der Spitze stand ein guter

Kenner äthiopischer Kirchengeschichte, bisher Mitarbeiter im Institute of Ethiopian Studies, Dr. Qenafe Req. Man verstand sich als revolutionäres Kontrollorgan über alle Religionsgemeinschaften, aber auch als Initiativgruppe zur Kirchenreform im Sinn des neuen Äthiopien. „Die Struktur ändern, aber den spirituellen Inhalt wahren!“, war die Parole. Ein früherer Leiter der Orthodox Mission, Ato Abebe Yigzaw, übernahm das Amt des Generalsekretärs. Ein Verfassungsentwurf für die orthodoxe Kirche wurde erarbeitet, auch in der Synode besprochen, doch die Bestätigung durch die Militärregierung und damit die Veröffentlichung hat dieser Konstitutionsentwurf noch immer nicht erlangt. Das Provisional Religious Council, dem einzelne Bischöfe als Zierfiguren angehörten, aus dem sich aber aufrechte Männer wie Dimetros Gorfu aus grundsätzlichen Überlegungen zurückzogen, löste sich vollends auf, als der bisherige enge Mitarbeiter des Revolutionsführers Mengistu, nämlich Oberstleutnant Atinafu, Ende 1978 „hingerichtet“ wurde. Waren die Männer des Church Derg doch eng an Atinafu angeschlossen! Seit Auflösung dieser Körperschaft ist für alle Kirchenfragen im Lande die *Social Commission* zuständig. Ihr Vorsitzender ist ex officio-Mitglied des *Councils*, des vorläufigen Parlamentssatzes des Derg, und damit Vermittler der kirchenpolitischen Linie an die Regierungsinstanzen.

Dabei zeigt sich, daß die Regierungspolitik gegenüber der Kirche wechselhaft ist. Es ist schwer zu beurteilen, ob aus Taktik oder weil unterschiedliche Richtungen im Regierungslager abwechselnd das Wort führen. Der Revolutionsführer, Commander in Chief Mengistu Haile Maryam, ist so sehr mit der Bekämpfung widerstrebender politischer Kräfte und mit der Ankurbelung der *green campaign*, also mit den Entwicklungsprojekten beschäftigt, daß er sich für Kirchenfragen persönlich nicht interessieren kann. Würden russische Ratgeber auf diesem Gebiet mitmischen, so müßte man annehmen, daß analog zur sowjetischen Kirchenpolitik jeweils „eine Generallinie“ auf Frist festgelegt werde, die dann — nach der marxistischen Theorie der geschichtlichen Dialektik — wenn es opportun erscheint, abgeändert, womöglich im Sinn einer entgegengesetzten Tendenz abgeändert wird. Aber die russischen Ratgeber spielen auf diesem Sektor nicht mit. Die orthodoxe Kirche Äthiopiens jedenfalls ist in der Lage, für ihre 17 Millionen Gläubigen eine Entwicklung auf längere Sicht zu planen.

Zum Jahresende 1978 ließ das plötzliche Revirement im Bischofskörper das ganze Gefüge der äthiopischen Kirche erzittern. Schon 1977 hatte ein Synodalbeschluß eine Erneuerung der Bischofssynode anvisiert. Jetzt entschloß sich Patriarch Takla Haimanot, acht Bischöfe, die schon in der kaiserlichen Zeit ihr Amt erhalten hatten, abzusetzen. Der damalige Generalmanager der Patriarchatsverwaltung Dr. Mikre Selassie — in Manchester mit einer glänzenden Dissertation über „Die äthiopische Kirchengeschichte während der italienischen Okkupationszeit“ promoviert, der gebildetste Theologe, über den die äthiopische Orthodoxie heute verfügt, und seinem Patriarchen an Kenntnis des kanonischen Rechts weit überlegen — widersprach dem unkanonischen Verfahren der Amtsentsetzung durch den Patriarchen und geriet darüber mit diesem in immer schärferen Konflikt. Die vier im Amt verbliebenen Altbischöfe schlugen sich auf die Seite der Abgesetzten. Damit drohte die Gefahr, daß eine funktionsfähige Bischofssynode gar nicht mehr würde zusammentreten können und dem Patriarchen bei einer Neuweihe von Bischöfen die er-

forderliche bischöfliche Assistenz fehlen würde. Der Patriarch entledigte sich des unbequemen Generalmanagers, indem er in Regierungskreisen verlautbaren ließ: Dieser stütze Bischöfe aus der Kaiserzeit ab — eine Denunziation, die in der Zeit des damaligen „roten Terrors“ für den Betroffenen nicht ungefährlich war. In Ato Mersie-Hazen, bisher Reporter an der weltlichen Zeitung Addis Zemen, ein Mann von traditioneller kirchlicher Bildung, fand der Patriarch einen Generalmanager, mit dem er besser kooperieren konnte.

Mersie-Hazen konnte beachtliche Erfolge erzielen. Er versöhnte die verbliebenen vier Altbischöfe mit dem Patriarchen und rang diesem die Zusage ab, in Zukunft die Bischofssynode mit ihrem Entscheidungsrecht besser zur Geltung kommen zu lassen. Unter den neunthronisierten Bischöfen befindet sich Abuna Grigori, ein auf Patmos und in Athen griechisch geschulter Mann, der als Sekretär der Synode dieses Instrument wirkungsvoll einzusetzen verstehen wird. Auch in seiner Funktion als Stellvertretender Patriarch wird Abuna Grigori seinen Einfluß auf die künftige Entwicklung ausüben. Ob die vier vorläufig im Amt verbliebenen Altbischöfe sich auf die Dauer werden behaupten können, kann bezweifelt werden. Im März 1979 wählte eine Wahlsynode aus einer Bischofskandidatenliste von über 100 die 13 neuen Bischöfe. Unter ihnen befinden sich nicht wenige im Auslandsstudium gebildete, zu größerer Effektivität entschlossene Männer. Das Bistum Harar wurde zweigeteilt.

Mersie-Hazen gelang es auch, ein seine Kirche lange bedrückendes Problem einer Lösung zuzuführen: Über tausend beschäftigungslose Arbeiter und Angestellte der Kirche, die einst den Hausbesitz und die landwirtschaftlichen Betriebe der Kirche in den Südprowinzen zu versorgen hatten, die durch Nationalisierung von Grund- und Hausbesitz 1975 der Kirche weggenommen waren, waren doch nach den Bestimmungen des Arbeitsgesetzes unkündbar und nahmen der Kirche den inneren Frieden. Die Proklamation der *green campaign* konnte dafür genutzt werden, daß die Kirche der Regierung diese Arbeiter anbot und auch die Fortzahlung der Gehälter zusagte. Die Regierung nahm an.

Manche Akte der Kooperation zwischen Patriarchat und Regierung sind zweiseitig, zum Beispiel die Konzentration der äthiopischen Eremiten zur Zwangsschulung im lange Zeit leerstehenden, einst von ökumenischen Geldern errichteten Seminargebäude am Zway-See. Da das Volk die versifizierte Predigt der Qene-Gedichte, die in der Ge'ez-Sprache vorgetragen und von den Debtera wiederholt wird, nicht versteht, war die Volkspredigt den Eremiten (Bahetawi) zugefallen, die halbnackt in den Wäldern hausen, aber plötzlich bei Kirchenfesten in der Volksmenge auftreten oder mit der Straßenpredigt einen Hörerkreis um sich versammeln. Die harte Kritik in der Eremitenpredigt war auch Kaiser Haile Selassie auf die Nerven gegangen. Da hatte man predigen hören: „Einst hausten die Räuber im Tal des Blauen Nil, jetzt hausten sie am Hof des Kaisers, wo sie zu ihren hohen Gehältern auch noch Bestechungssummen einstecken.“ Ein Eremit, der, weil er sich, um Askese zu üben, mit schweren Eisenketten behängte, den Namen Sanbalat trug, war wegen solcher Predigt auch in des Kaisers Zeiten ins Gefängnis geworfen worden. Die Herrschaft der marxistischen Militärpersonen wird von den Eremiten nicht weniger attackiert worden sein. Jetzt sind diese mit Zwangsgewalt im Seminar am Zway-See zusammengezogen worden, lernen pflügen auf einem Land, das die Regierung zur Verfügung stellt, und erhalten homiletischen Unterricht, damit sie — wie man im Patriarchat

sagt — mit verbesserter Predigt später wieder auf den Straßen und in den Kirchenhöfen predigen können, ohne das übliche Erzählen von apokryphen Märchen. Die Zwangskonzentration der Eremiten verdient aber auch eine andere Deutung: Die Regierung wollte die Straßen von den unerwünschten Kritikern säubern!

In einer traditionell orthodoxen Provinz des Nordens wie Gondar wird das System der Trennung von Kirche und Staat keineswegs so beachtet wie im Verhältnis des hauptstädtischen Patriarchats und der Regierung. Weil sich der militärische Provinzadministrator Melaku einen effektiveren Bischof wünscht als den allzeit im Gebet verharrenden Erzbischof Endreyas, verweist er den Hierarchen kurzerhand aus dem Territorium seiner Jurisdiktion. Der Erzbischof ist den aktionsgewohnten Männern der staatlichen Verwaltung hoffnungslos unterlegen. Aber hinter seiner unbeholfenen Bockbeinigkeit steht eine Haltung, angesichts derer man ihm im dritten christlichen Jahrhundert den Titel eines Confessors gegeben hätte. Nun wartet Erzbischof Endreyas im Zellenhof des Patriarchats von Addis Abeba darauf, daß der Patriarch noch einmal einen Versöhnungsversuch zwischen Administrator und Erzbischof unternehme.

In der Provinz Gondar wurde 1971 mit der Gründung eines neuen Typs von Kirchenschulen mit finanzieller Unterstützung von „Brot für die Welt“ und „Kinder-nothilfe“ der Versuch unternommen, die spirituellen Schätze des traditionellen orthodoxen Kirchenunterrichts mit dem Curriculum des Ministry of Education zu kombinieren. Man mußte befürchten, daß die Schüler den modernen, in den *teacher training schools* ausgebildeten Lehrern zufallen und die traditionellen Lehrstücke ihrer Kirche mißachten würden. Doch die Entwicklung läuft keineswegs in dieser Richtung! Dadurch, daß ein Bibellehrer im Lehrstab aufgenommen wurde, ist ein Deutungsrahmen gegeben, in dem die traditionellen Elemente orthodoxer Liturgie, orthodoxer Hymnik, orthodoxer Qene-Dichtung neu verstanden werden. In den Gottesdiensten des Palmsonntags und des Osterfestes konnte man sehen, daß die alt und müde gewordenen Reihen der Kirchensänger durch ein begeisterungsfähiges Nachwuchselement, nämlich durch unsere Schüler, aufgefüllt sind. Seitdem das theologische Holy Trinity College in Addis Abeba geschlossen ist, stellen die Graduierten unserer Kirchenschulen das kirchlich am besten gebildete Element in Äthiopien dar.

Die bisherige Schulverfassung legte dar, daß der Erzbischof der Provinz als Vorsitzender des Schulvorstands zu fungieren habe, jedoch hohe Staatsbeamte wie der Provinzadministrator und der Vertreter des Erziehungsministeriums ex officio-Mitglieder des Vorstands seien. Diesen Text suchte man jetzt zu ändern und entsprechend dem System der Trennung von Kirche und Staat nur kirchenergebene Laien mit Sachkompetenz durch Patriarchat oder Erzbischof in den Vorstand zu kooptieren. Doch die von Staatsseite gestellten Vorstandsmitglieder willigten durchaus nicht darin ein, daß sie von bischöflichen Gnaden kooptiert werden sollten. Mit keinem Verfassungsänderungsstrick wird man ihnen die Kirchenschulen entwenden können. Sie machen dabei geltend, daß doch erst am 7. April 1979 der Tischlereilehrer der Schule als Verbindungsmann der regierungsfeindlichen EPRP* hat verhaftet werden müssen und daß unter seinem Einfluß eine nicht geringe Zahl von Schülern

* Ethiopian Popular Revolutionary Party, diese Partei ist illegal und vor allem unter Studenten verbreitet.

politisch gegen die Regierung beeinflusst worden sei. Würden sie in ihrer politischen Machtstellung nicht protektionierend die Hand über die Schule gehalten haben, so wären die Kirchenschulen einer ernsthaften Krise preisgegeben worden.

In einer Provinz wie Begemder taucht die Gefahr politischer Fremdbestimmung kirchlicher Arbeit auf. Das Netz der Politikader — also von Männern, die nach Vierteljahreskursen im ehemaligen Kronprinzenpalais ähnliche Funktionen wie die Politikommissare in der UdSSR wahrnehmen — ist über das ganze Land ausgebreitet. Der zuständige Inhaber der Politikader-Funktion bereist mit dem Direktor der Kirchenschule, Ato Tebabu, das Land, um die neu zuzulassenden Schüler für die Kirchenschule von Worretta Giyorgis zu rekrutieren. Werden nach Abschluß der *Junior Secondary School* die Kirchenschüler entlassen, jedoch für die Hochbegabten eine Förderung durch die Kindernothilfe zum weiteren Studium gewährt, so wird im Ausleseverfahren auch das Kriterium mitberücksichtigt, ob der betreffende Schüler einmal EPRP-Tendenzen anhing. Werden Lehrplanfragen erörtert, so wünschen die aus der Staatsverwaltung kommenden Vorstandsmitglieder der Kirchenschule, daß der neueingeführte Bibelunterricht durch die traditionelle Art äthiopischer Bibelkommentierung — das Tergum — verdrängt werde. Diese Art der Bibelauslegung, die den Schüler kantilierend die Bibelverse in Ge'ez vortragen läßt, zwischen die der Lehrer in Amharisch eine auf den Kirchenvätern basierende paraphrasierende Deutung einschiebt, war stets ein Gelehrtensport ohne Auswirkung auf das gottesdienstlich versammelte Volk. Eine solche Unterrichtsweise würde heute nichts zur Auseinandersetzung auf dem ideologischen Feld beitragen können. Man befürchtet, der Unterricht des Bibellehrers könnte ein Einfallstor der Pfingstbewegung sein, die in der apokalyptisch anmutenden Situation in alle Kirchen, auch in die orthodoxe, unterschwellig einwirkt.

Die Männer der politischen Verwaltung fassen sich selbst als orthodoxe Christen auf. Der Leiter des Awraja-Kirchenamtes — im Falle von Debra Tabor: Aleqa Mandegbew — ist in ihrem Kreis zugelassen. Aber wenn man diese Männer nach orthodoxer Sitte zum dreimaligen Kuß umarmt, weiß man nicht, ob man nicht womöglich die verantwortlichen Personen umarmt hat, die in der Zeit des roten Terrors vor den 4000 Marktbesuchern des Montagmarktes die mutmaßlichen Regimegegner aus den Gefängnissen den steilen Weg zum Markt emporgeführt haben, um sie auf dem in Marktmitte errichteten Galgen aufzuhängen oder zu erschießen.

An der Verhaltensweise des Patriarchates fällt auf, daß, wer auch immer aus politisch berechtigten Gründen oder weniger berechtigt aus seinem kirchlichen Amt verdrängt oder von der Staatsgewalt in Haft genommen wird, von der Kirche abgeschüttelt wird, als ob er zur Kirche hinfort nicht mehr gehöre. Keine Bemühungen um Freilassung von Gefangenen — keine Fürbitte für die Betroffenen! Daß Bischof Lukas von Arsi ins Gefängnis geworfen wurde, genügt dem Patriarchen, für seinen Bischofsstuhl einen neuen Bischof zu konsekrieren. Hochgebildete Theologen wie Dr. Mikre Selassie, deren Ausbildung durch kostspielige ökumenische Stipendien ermöglicht war, werden von einem Tag zum anderen fallen gelassen. Wie anders verhielt sich in diesen Fragen die orthodoxe Kirche in der Sowjetunion, die der These folgte: Eine Kirche, die ihre Märtyrer nicht ehrt, verliert den Segen dieser Märtyrer!

Solange Dr. Mikre Selassie die Patriarchatsverwaltung leitete, war eine Tendenz zur Mitarbeit in ökumenischen Gremien Äthiopiens spürbar. Als die lutherische Mekane Yesus-Kirche einen Aufnahmeantrag an den Weltrat der Kirchen richtete, mußten nach ökumenischer Gepflogenheit die örtlichen Mitgliedskirchen nach ihrer Stellungnahme gefragt werden. Eine frühere Anfrage war vom Patriarchat ablehnend beschieden worden. Jetzt aber drückte die Orthodoxie durch Dr. Mikre Selassie ihre Zustimmung aus, und die Mekane Yesus-Kirche konnte in den Weltrat aufgenommen werden. Im Juli 1978 war die Bischofssynode mit der Frage befaßt, ob die orthodoxe Kirche in das äthiopische „Council of Churches Cooperation“ eintreten solle. Schon zwei Jahre hindurch hatte man in Zusammenarbeit mit diesem *council* eindrucksvolle ökumenische Gottesdienste durchgeführt. Im Juli 1978 schob die Synode der Kirchenverwaltung die Entscheidung zu, und Dr. Mikre Selassie vollzog daraufhin den Beitritt. Offensichtlich aber ist es der Regierung unerwünscht, daß sich die verschiedenen Kirchen gleichsam in einer Phalanx befinden. So wurde der Beitritt durch Abuna Grigori jüngst widerrufen.

Doch Vertreter aller Religionen, die Muslime einbezogen, ließen sich 1978 zu einer Versammlung in der Municipality aufbieten, die unter dem Thema stand: „Religion does not divide us“. Hier fehlte der orthodoxe Patriarch so wenig wie der katholische Vertreter. Der Priester Kidana Varyam Gabra Hiwot, der eine Broschüre unter diesem Titel veröffentlicht hatte, war Sprecher. Nur Erzbischof Mattewos lehnte es ab, dem Staat in dieser Weise eine Gefälligkeit zu erweisen.

Die äthiopische orthodoxe Kirche, als Institution durch eine Staatssubvention von 4 Millionen birr im Jahr zusammengehalten, mit denen die Gehälter der kirchlichen Verwaltungsbeamten gezahlt werden — 1200 birr für den Bischof, 30 birr für den Leiter der Kreis(woreda)kirchenverwaltung, jedes Jahr herabgesetzte Beträge — hat auf drei Feldern ihre Zukunft zu erringen:

1. Den historischen Klöstern, Pflegestätten hoher Künste wie Deggua oder Sema-re Maset, mit deren Erlöschen das äthiopische Volk seine geschichtliche Identität verlieren würde, muß ein Fortbestand ermöglicht werden. Durch die Nationalisierung des Klosterlandes sind die Klöster auf kümmerliche Einnahmen durch Verkauf des Wassers aus ihren Heilquellen verwiesen. In einem Kloster wie Suramba entfaltet sich eine neue Blüte, weil neue Schularbeit mit dem Kloster verbunden wurde. Auf Inselklöstern im Tana-See (Angara) sucht man durch Bewässerung eine Zitrusplantage errichten zu können. In Anderatscha gedam will man durch Bienenzucht Honig zur Marktbelieferung gewinnen. In der Gründung des Nonnenklosters Sabata sehen der Patriarch und Abuna Grigori, die das Kloster häufig besuchen, die Möglichkeit, ein in sozialen Diensten mit dem Volk verbundenes aktives, aber zugleich seelsorgerlich wirkendes Nonnenwesen zu erziehen, wie es die katholische Kirche, aber auch die griechische orthodoxe Kirche kennt.

2. Die Kirche sucht ihre Position in einer Neuentwicklung der Predigt und in ihrer Publizistik im Volk geltend zu machen. Unter der Leitung von Ato Issubalew wurde jüngst ein Christian Publishing House ins Leben gerufen, das verlagsmäßig die kirchlichen Druckwerke im Land verbreiten will. Es muß darin auch eine nicht provokante, aber ehrliche Ideologiekritik zum Ausdruck kommen, etwa derart, daß man zugesteht, für eine kommende Periode könne die marxistische Ordnung für die äthiopische Gesellschaft hilfreich sein. Das Ziel der Geschichte liege aber weit dar-

über hinaus: in Gottes Reich! Ökumenische Kreise können helfen, daß ein amharisches Kirchenlexikon und ein Erwachsenen Katechismus, an dem sich die gebildeten Orthodoxen orientieren können, herausgebracht werde.

3. Die Priesterbildung, die in den vom Weltrat der Kirchen unterstützten Priest training courses gute Fortschritte erzielt und zukünftig regionalisiert arbeiten wird, ist zu intensivieren. Unter Ato Aberra wird die Organisation von Gemeinderäten und durch diese die Registrierung der Gemeindeglieder und deren Heranziehung zu einer Steuer vorangetrieben. Wird nur jeder gläubige Äthiopier zwei birr im Jahr beitragen, so wird die äthiopische Kirche mit über 30 Millionen birr einer besser gebildeten, zahlenmäßig freilich reduzierten Priesterschaft eine auskömmliche Existenz schaffen können. Der Gedanke, Priester durch Erlernung von Berufen wie Tischlerei oder moderne Landwirtschaft so sich ernähren zu lassen wie der Zeltmacher Paulus, ist aufgegeben. Der Überstieg zur nachwachsenden Generation ist schon gelungen. Durch Wiedereröffnung des theologischen Holy Trinity College wird diese Bewegung gefördert werden.

Dabei zeigt sich eine hilfreiche Unterstützung durch die griechische orthodoxe Kirche, deren Vertreter in Addis Abeba, Metropolit Methodios Phougiass, schon 25 Stipendienplätze für äthiopische Theologen in Griechenland geschaffen hat. Die griechische Metropole in Äthiopien hätte Grund, sich gegen die revolutionäre Entwicklung zu stemmen. Sind doch viele griechische Kaufleute abgewandert, andere in ihrer Existenz betroffen. Doch unverzagt stärkt Metropolit Phougiass seine Gemeinde durch Einbeziehung der Mischlingskinder und stellt sich kooperativ ein. Er folgt dem griechischen Sprichwort: Wenn du dein Brot mit Honig issest, wirst du eine größere Portion davon verzehren, als wenn du es mit dem Essig issest.

Friedrich Heyer

Die ökumenische Bewegung in Kanada

Einleitung

Die letzte offizielle Volkszählung in Kanada aus dem Jahre 1971 nennt dreizehn christliche Kirchen; dabei ist zu bedenken, daß unter der Rubrik „Griechisch-orthodox“ verschiedene östliche Kirchen zusammengefaßt sind. Auch die Kategorie „andere Religionen“ enthält eine Anzahl von kleineren christlichen Gemeinschaften. Insgesamt machen die Christen fast 87% der Bevölkerung aus, in absoluten Zahlen etwa 20 Millionen, von denen die Hälfte römisch-katholisch ist. Unter diesen wiederum sind 65% französischsprachig und hauptsächlich in der Provinz Quebec angesiedelt.

Kanada ist ein junges Land, das Religionskriege nur aus Büchern oder den Erzählungen neuer Einwanderer kennt. Um dieses unermeßliche Land mit seiner Fülle an natürlichen Schätzen zu erschließen, mußte seine zahlenmäßig kleine Bevölkerung

so eng zusammenhalten, daß die verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen stark aufeinander angewiesen waren und so dem Ökumenismus einen fruchtbaren Boden bereiteten.

Zusammenschlüsse von Kirchen in Kanada

Im Jahre 1925 schlossen sich die Kongregationalisten, Methodisten und Presbyterianer Kanadas zur Vereinigten Kirche von Kanada zusammen. Meines Wissens war das einer der ersten Zusammenschlüsse dieser Art in der Welt. Mit ihren mehr als 4 Millionen Mitgliedern ist diese Kirche heute die größte protestantische Gemeinschaft des Landes.

Als im Jahre 1975 die Vereinigte Kirche von Kanada ihr fünfzigjähriges Bestehen feierte, beging das eine Drittel der Presbyterianer, das im Jahre 1925 nicht dem Zusammenschluß beigetreten war, das hundertjährige Jubiläum der Ankunft ihrer Kirche in Kanada. An einigen Stellen feierte man gemeinsam, und hier und da regte sich bei dem „kleinen Rest“ der Wunsch nach Annäherung, der schließlich von 200 Pastoren und Laien schriftlich vorgetragen wurde. Die Konsequenz ist, daß elf Vertreter jeder Kirche nun Gespräche eröffnet haben, die zu einer solchen Annäherung führen könnten.

Bereits 30 Jahre lang hat die Anglikanische Kirche von Kanada mit der Vereinigten Kirche von Kanada einen Zusammenschluß erwogen, dem sich später auch die Kirche der Jünger Christi anschließen wollte. Im Jahre 1975 aber sah sich die Anglikanische Kirche inneren Spannungen bezüglich dieses Vorschlags gegenüber und entschied zur großen Enttäuschung der beiden anderen Gemeinschaften, die Einigungsgespräche vorläufig auszusetzen.

Die Lutheraner sind in Kanada aufgeteilt in drei Jurisdiktionen: die kanadische Sektion der Lutherischen Kirche von Amerika, die Amerikanische Lutherische Kirche und die Lutherische Kirche der Missouri-Synode. Gegenwärtig finden Gespräche zwischen diesen drei Richtungen statt, die möglicherweise im Jahre 1980 zur Gründung einer gemeinsamen Lutherischen Kirche von Kanada führen könnten.

Es ist bemerkenswert, daß anlässlich der 50-Jahrfeiern der Vereinigten Kirche von Kanada die Kommission des Ökumenischen Rates der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung im Juni 1975 in Toronto zu einer ersten Konsultation über „Vereinigte Kirchen und Kirchen im Prozeß der Einigung“ zusammengetreten war. Fünfzehn vereinigte Kirchen und elf Kirchen im Prozeß der Einigung hatten sechzig Delegierte aus siebenundzwanzig Ländern zu dieser Konsultation entsandt.

Kirchenräte in Kanada

Im Jahre 1944, vier Jahre vor der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam, wurde der Kanadische Rat der Kirchen gegründet. Gegenwärtig repräsentieren die zwölf Mitgliedskirchen ungefähr 95% der nicht-katholischen Christen des Landes. Die römisch-katholische Kirche gehört noch nicht zum Rat, arbeitet mit ihm aber durch eine Gemeinsame Arbeitsgruppe eng zusammen, die seit 1968 besteht. Natürlich hat der Kanadische Kirchenrat enge Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen und hat an allen seinen fünf Vollversammlungen aktiv mitge-

arbeitet — heute ist der Vorsitzende des Zentralaussschusses des ÖRK der Primas der Anglikanischen Kirche von Kanada, Erzbischof Edward Scott. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe untersucht zur Zeit Möglichkeiten eines Zusammenschlusses der kanadischen Kirchen, in dem auch die römisch-katholische Kirche volle Mitgliedschaft besitzen könnte. Die Tatsache, daß die Gesamtzahl der Gläubigen dieser Kirche größer ist als die aller anderen zusammen, sowie das Faktum, daß 65% ihrer Mitglieder französischsprachig sind, müssen berücksichtigt werden.

Kanada ist eingeteilt in Provinzen, die etwa den Staaten in den USA entsprechen. Während dort regionale, etwa den Staatsgrenzen entsprechende Kirchenräte mit voller römisch-katholischer Mitgliedschaft errichtet wurden, ist diese Entwicklung in Kanada noch nicht eingetreten. Allerdings wurde im März 1976 die Vereinigung Christlicher Räte in Britisch-Kolumbien gebildet, in der auch die römisch-katholische Kirche Mitglied ist. Sie ist auch ein aktives Mitglied der Atlantischen Ökumenischen Konferenz, eines Zusammenschlusses von Kirchen in den Küstenprovinzen.

In etwa 15 kanadischen Städten bestehen Kirchenräte, die sich unterschiedliche Namen gegeben haben. Seit 1970 besteht ein solcher in Montreal, der sich „Arbeitsgruppe der Kirchen in Montreal“ nennt und sieben christliche Gemeinschaften, darunter östliche Kirchen, zusammenschließt. In letzter Zeit haben sich auch in einzelnen Stadtteilen Zusammenschlüsse von Kirchen gebildet, so z. B. in Montreal 1971 der Rat der Kirchen in Côte des Neiges, in Toronto 1974 der Zwischenkirchliche Rat von Spadina-Bloor und im nordwestlichen Edmonton 1974 der Christliche Rat von Westmount.

Es gibt auch — kurzfristige oder langfristige — zwischenkirchliche Zusammenschlüsse für besondere Anliegen. Wir haben etwa 56 solcher Gruppierungen zusammengestellt, die wir hier im einzelnen nicht aufzählen können. Ihre Projekte reichen von der Liturgie, dem Kirchengesang bis hin zur sozialen Aktion, der Erwachsenenbildung und den Massenmedien. Einige von ihnen werden wir in unserem Überblick über die ökumenischen Aktivitäten in Kanada nennen.

Mitgliedskirchen solcher Räte konnten dazu bewegt werden, ihre Generalversammlungen, Synoden u. ä. nicht mehr hinter verschlossenen Türen abzuhalten, sondern Vertreter anderer Konfessionen dazu einzuladen. Die Vereinigte Kirche von Kanada hat dies schon lange praktiziert; es folgte die Anglikanische Kirche, und 1979 sandte auch die Kanadische Bischofskonferenz offizielle Einladungen an den Primas der Anglikanischen Kirche, den Moderator der Vereinigten Kirche, Delegierte der presbyterianischen und lutherischen Kirchen und ebenso an den Vorsitzenden des Kanadischen Kirchenrates. Die Anfänge dieser engeren Beziehungen können ohne Zweifel zurückgeführt werden auf informelle Begegnungen zwischen anglikanischen und katholischen Bischöfen in den Jahren 1975, 1977 und 1978. Ein anderes Beispiel desselben offenen Geistes war die Anwesenheit des römisch-katholischen Erzbischofs Paul Grégoire bei der Weihe und Inthronisation des neuen anglikanischen Bischofs in der Kathedrale von Montreal am 25. Januar 1975. Bemerkenswert auch aus früherer Zeit, daß der damalige anglikanische Bischof in der Karwoche 1972 Erzbischof Grégoire eingeladen hatte, in seiner Kathedrale zu predigen; die Einladung wurde im darauffolgenden Jahr erwidert.

Im Jahre 1963 tagte die Kommission des Ökumenischen Rates der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal. Es war in Genf bekannt, daß die Bedingungen für ein solches Treffen in Montreal günstig seien. Zum Beispiel hatten sich schon im Jahre 1912 drei protestantische Ausbildungsstätten — presbyterianisch, kongregationalistisch und methodistisch — zu einer gemeinsamen theologischen Hochschule, Divinity Hall, zusammengeschlossen, die später zur Theologischen Fakultät der McGill Universität wurde. Ebenso in Montreal begannen — nach einigen gescheiterten Versuchen — im Jahre 1958 regelmäßige Gespräche zwischen Theologen unterschiedlicher Konfession. Diese Art von Dialog breitete sich bald auf andere Kreise an kanadischen Universitäten aus. Auch theologische Ausbildungsstätten begannen bald, Gastprofessoren der jeweils anderen Konfession einzuladen. Zum Beispiel hält seit 1964 ein lutherischer Theologe Vorlesungen an der Fakultät für katholische Theologie der Universität von Montreal. Der nächste Schritt war die Koordination der Lehrveranstaltungen verschiedener theologischer Fakultäten, so daß einige Vorlesungen austauschbar wurden. Das Paradebeispiel dafür ist die Toronto School of Theology, wo dennoch jede Ausbildungsstätte ihre eigene religiöse Identität behalten hat. In den Küstenprovinzen führte die begrenzte Anzahl der Studenten und daraus entstehende wirtschaftliche Probleme dazu, daß die „Atlantic School of Theology“ in der Studentenschaft ebenso wie im Lehrkörper ökumenisch zusammengesetzt ist. Dazu kommt, daß zwar nicht alle theologischen Schulen ausdrücklich Kurse über Ökumenismus anbieten, aber im allgemeinen in ihrem Unterricht den ökumenischen Aspekt betonen. Deshalb auch kann es so etwas wie eine Nationale Konferenz für Theologiestudenten geben, die 1978 ihr 23. Jahrestreffen im Haus der Jesuiten in Saint Jérôme in Quebec abhalten konnte.

Auch über bilaterale Dialoge in Kanada ist zu berichten. Die römisch-katholische Kirche steht in einem solchen Dialog seit 1971 mit der Anglikanischen und seit 1975 mit der Vereinigten Kirche von Kanada. Ebenso gibt es einen regelmäßigen Dialog zwischen der Vereinigten Kirche von Kanada und der Kirche der Jünger Christi. Der anglikanisch-lutherische Dialog ist gerade in seiner Anfangsphase. Solche Gespräche zwischen Christen schaffen und fördern die gegenseitige Kenntnis und Achtung und bereiten so den Weg der Wiederversöhnung, den notwendigen ersten Schritt zur Einheit.

Pastorale Ökumene

Die Kanadische Bischofskonferenz und die Mitgliedskirchen des Kanadischen Kirchenrates haben gegenseitig die Gültigkeit der von ihnen gespendeten Taufen anerkannt. Man erwartet bald eine Einigung in der Frage nach gemeinsamen Taufkunden. In einigen Teilen von Kanada gibt es sehr viele Mischehen, die oft zum Anlaß unglücklicher Streitereien zwischen Christen wurden. Um dem abzuhelpfen, hat die Gemeinsame Arbeitsgruppe (Bischofskonferenz/Kirchenrat) einen „Führer für christliche Mischehen“ herausgegeben, der an alle Priester und Pastoren des Landes verteilt wurde. Allgemein üblich wurden in Kanada pastorale ökumenische Partnerschaften von Geistlichen in der Armee, in Gefängnissen, Krankenhäusern, Nationalparks und Universitäten. Reisende, die in Mirabel, Montreals neuem internatio-

nalem Flughafen ankommen, werden dort eine Kapelle vorfinden, in der ein römisch-katholischer Priester, ein anglikanischer Priester und ein Pastor der Vereinigten Kirche Dienst tun. Den Raum hat die kanadische Bundesregierung kostenlos zur Verfügung gestellt. Dasselbe Privileg werden in Zukunft auch die anderen internationalen Flughäfen von Kanada genießen.

Der graduelle Fortschritt der ökumenischen Beziehungen in Kanada trug seine ersten denkwürdigen Früchte, als bei der EXPO 1967 in Montreal zum erstenmal in der Geschichte der Weltausstellungen ein einziger christlicher Pavillon zustande kam. Derselbe Geist herrschte, als die christlichen Kirchen anlässlich der Olympischen Spiele in Montreal im Juli 1976 gemeinsam ökumenische Seelsorgedienste einrichteten.

Im Jahre 1963 ergriff eine Gruppe katholischer Nonnen in Montreal die Initiative zu den seitdem regelmäßigen ökumenischen Treffen für Nonnen, Diakonissen und kirchliche Mitarbeiter aus der katholischen, anglikanischen, lutherischen, presbyterianischen und Vereinigten Kirche. Ca. 20 Kommunitäten haben sich an diesen Begegnungen beteiligt, die im Jahre 1966 anlässlich der Gebetswoche für die Einheit der Christen zu einem vielbeachteten Wortgottesdienst führten.

Es ist in Kanada keineswegs mehr selten, daß zwei oder drei christliche Konfessionen einen Gottesdienstraum teilen. Das gilt z. B. für fünf Kirchen in der Diözese Montreal. Ein typisches Beispiel für diesen Trend findet sich in einer Diözese im nördlichen Teil der Provinz Quebec, wo der katholische Pfarrer und der evangelische Pastor das Pfarrhaus teilen.

Die Seelsorge an geschiedenen und wiederverheirateten Christen ist eine Angelegenheit, die alle christlichen Kirchen sehr ernst nehmen. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe (Bischofskonferenz/Kirchenrat) ist gebeten worden, einen Ausschuß zu diesem Problem einzusetzen.

Im Jahre 1972 veranstaltete das Kanadische Zentrum für Ökumene in Montreal ein interdisziplinäres zweisprachiges Symposium. Historiker, Soziologen, Theologen, Exegeten und Philosophen beteiligten sich an den Diskussionen, und der später veröffentlichte Bericht hat ein gutes Echo in der Öffentlichkeit gefunden. In Montreal wurde am 23. September 1976 ein Kanadisches Zentrum für Bio-ethische Forschung eingerichtet. Christen und Juden sitzen gemeinsam im Vorstand, und die Aktivität des Zentrums ist von einem echten ökumenischen Geist geprägt.

Im Verlauf der letzten Jahre sind in Kanada auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene eine Reihe von ökumenischen Konsultationen abgehalten worden zu solchen Themen wie „Die Kirchen und die Zukunft Kanadas“, „Christliche Erziehung in den Schulen“ usw. Zwei solcher nationaler Konsultationen fanden unter der Trägerschaft des Kanadischen Zentrums für Ökumene statt: Die erste in Montreal im Dezember 1967 führte zur Gemeinsamen Arbeitsgruppe Bischofskonferenz/Kirchenrat; die zweite im September 1973 setzte die erste Diskussion zu einer neuen brüderlichen Vereinigung aller kanadischer Kirchen in Gang.

Ökumenisches Gebet in Kanada

Die Gebetsoktav für die Einheit der Christen, die von Pater Paul Watson von Graymoor, New York, angeregt worden war, wurde in Kanada schon vor den 50er

Jahren gefeiert, als sie durch die Weltgebetswoche für die Einheit der Christen ersetzt wurde, die unter der Inspiration von Pater Paul Couturier ihre ökumenische Ausrichtung erfuhr und nun einen festen Platz im Kalender der kanadischen Kirchen einnimmt. Während der Gebetswoche 1972 sendete das französische Fernsehen des Landes zum ersten Mal eine protestantische Abendmahlsfeier, die von etwa einer halben Million Zuschauer gesehen wurde. (Es muß bemerkt werden, daß nur etwa 0,02% der französischsprachigen Bevölkerung protestantisch ist.) Die Gebetswoche für die Einheit ist auch ein beliebter Anlaß für den Kanzeltausch zwischen christlichen Kirchen, obwohl diese Praxis sich mehr und mehr auf andere Anlässe während des Jahres ausdehnt. Der Weltgebetstag der Frauen, der auf der ganzen Welt am 1. Freitag im März stattfindet, wird in Kanada vom Ökumenischen Frauenrat organisiert. Seit einigen Jahren ziehen, angeregt durch die Studentenwallfahrt nach Chartres in Frankreich, Studenten aus 12 Universitäten, französisch- und englischsprechende, aus Ontario, Quebec, und den Küstenprovinzen nach Saint-Benoit du Lac. Dort treffen sie sich zu einem brüderlichen Wochenende, das seinen Höhepunkt in einem ökumenischen Gottesdienst in der Benediktinerabtei findet. Der Ruf von Taizé nach einem Konzil der Jugend wurde in Kanada beantwortet durch eine französischsprachige Gruppe, die sich im Februar 1972 in Cap Rouge traf, um erste Vorbereitungen zu einer großen Sternfahrt im Mai 1975 zu treffen, zu der tausend junge Menschen im Franziskanerkloster in Lachute in der Nähe von Montreal zusammenkamen.

Die charismatische Bewegung ist in Kanada sehr weit verbreitet, vor allem in Quebec. Diese geistliche Bewegung, die in protestantischen Kirchen ihren Ursprung nahm, hat die Beziehungen zu den Pfingstkirchen wesentlich freundlicher gestaltet. Diese waren zuvor ziemlich weit entfernt von den anderen christlichen Kirchen, vornehmlich der römisch-katholischen.

Die Idee eines „unsichtbaren Klosters“, die dem Herzen des verstorbenen Pater Maurice Villain so nahe lag, erfuhr in Kanada eine besondere Förderung durch Pater Irénée Beaubien, der ein ganzes Netz solcher Klöster angeregt hat, in denen kontemplative Männer und Frauen beständig für die Einheit der Kirche beten.

Montreal und Toronto sind sehr beliebte Veranstaltungsorte für nationale und internationale Kongresse. Aus solchen Anlässen werden oft ökumenische Gottesdienste gehalten, die von ökumenischen Instituten oder Zentren vorbereitet werden. Ein interessantes Beispiel dafür war der Internationale Kongreß für Krankenschwestern in Montreal, der von hunderten von Teilnehmern aus etwa 50 Ländern besucht war: das Kanadische Zentrum für Ökumene wurde gebeten, einen Gebetsgottesdienst vorzubereiten, der für alle akzeptabel war.

Bibelstunden der Christen in Kanada

Die Erneuerung in Theologie, Katechetik und Liturgie, welche vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausging, hat Katholiken wieder der Bibel nähergebracht und damit auch ihren christlichen Brüdern und Schwestern in anderen Kirchen. Die Veröffentlichung der „Gemeinsamen Bibel“ (englisch) und der TOB (Traduction Oecuménique de la Bible) hat diese Tendenz unterstützt, denn nun können Christen aller Konfessionen gemeinsam denselben Text der Schrift lesen, überdenken und studie-

ren. Seit vielen Jahren werden in vielen Teilen Kanadas Einführungskurse in Bibelstudien angeboten, und in letzter Zeit hat vor allem die Teilnahme von Katholiken an ihnen stark zugenommen. Zwischen der Kanadischen katholischen Bibelgesellschaft und der (protestantischen) Kanadischen Bibelgesellschaft hat eine ökumenische Zusammenarbeit eingesetzt. Letztere hat neuerdings einen französischsprachigen Sektor eingerichtet, und ihre außergewöhnlichen Anstrengungen zur Verbreitung der Bibel in ganz Kanada haben in letzter Zeit vor allem in Quebec große Früchte getragen. Wir stellen mit großer Freude fest, daß Gottes Wort Versöhnung zwischen den Christen im Geist stiftet.

Ökumenische Erziehung und Bildung

Wir haben bereits die Anstrengungen von theologischen Ausbildungsstätten erwähnt, die zukünftigen Priester und Pastoren ökumenisch auszubilden. Ähnliche Bemühungen gibt es für kirchliche Mitarbeiter, die bereits im Dienst sind, durch Angebote von Fortbildungskursen, die auch zu ökumenischen Themen abgehalten werden. Kirchen, die ökumenische Zusammenschlüsse eingegangen sind, bieten oft gemeinsame Bildungsangebote für Laien und kirchliche Mitarbeiter an. Ebenso haben die meisten christlichen Kirchen einen Verantwortlichen oder einen Ausschuß bei ihrer Kirchenleitung, der für die Förderung ökumenischer Zusammenarbeit auf lokaler und regionaler Ebene zuständig ist. In der römisch-katholischen Kirche ist diese Aufgabe (unter anderen) der Zentralstelle für Ökumene sowie der bischöflichen Ökumene-Kommission übertragen worden. Aber selbst nach zehn Jahren Arbeit müssen wir zugeben, daß in der ökumenischen Bildung des Volkes Gottes gerade erst die ersten Schritte getan worden sind. Ermutigende Projekte sind im Verlauf der letzten zwei Jahrzehnte durchgeführt worden, aber es bedarf noch immer einer riesigen Anstrengung, um unseren 20 Millionen Christen klarzumachen, wie unangemessen unsere Trennungen sind und wie notwendig die Wiedervereinigung in Christus ist.

Der Ökumenismus hat auch einen Einfluß auf den Religionsunterricht in den kanadischen Schulen gehabt. Schüler katholischer Grundschulen erhalten eine Einführung in den Ökumenismus, während auf der Sekundarstufe im allgemeinen ein Kurs über die großen Weltreligionen angeboten wird. In den protestantischen Schulen, die offen sind für Schüler aller Religionen und Konfessionen, werden daher auch alle Kurse über Religion oder Ethik auf ökumenischer Basis gehalten.

Die Verkündigung in den kanadischen Kirchen ist immer weniger von einem apologetischen Ton bestimmt; nur noch einige kleinere Sekten predigen weiterhin „gegen“ andere. Die Predigt geht im allgemeinen während der Gebetswoche für die Einheit der Christen besonders stark auf die Ökumene ein. Der teilweise bereits jahrelang praktizierte Kanzeltausch zwischen christlichen Gemeinschaften ist ebenso ein Zeichen wachsender Offenheit des Geistes und Herzens.

Kanada weist eine beachtliche Anzahl religiöser Publikationen auf, von denen die meisten einen gewissen Raum für ökumenische Angelegenheiten zur Verfügung stellen. Tageszeitungen mit großer Auflagenhöhe nehmen gerne Presseverlautbarungen über ökumenische Ereignisse und Themen entgegen. Die landesweiten Tageszeitungen behandeln religiöse Ereignisse wie alle anderen Nachrichten, obwohl einige von ihnen gerade ökumenischen Ereignissen ein besonderes Interesse entgegenbringen.

Wenn der Rundfunk und das Fernsehen gebeten werden, Zeit für ökumenische Bekanntmachungen oder Begebenheiten zur Verfügung zu stellen, so folgen sie dieser Bitte im allgemeinen. Die Kanadische Rundfunkgesellschaft (CBC) ergreift ihrerseits die Initiative und stellt Finanzen und Personal zur Verfügung, um über religiöse Ereignisse in ganz Kanada zu berichten.

Neben dem Fernsehen tragen auch pastorale Einrichtungen und Organisationen (wie z. B. L'Entraide Missionnaire oder die Päpstliche Missionsvereinigung), die in ihrem Programm den ökumenischen Aspekt immer deutlicher betonen, zur Verbreitung ökumenischer Haltungen unter den Gliedern der kanadischen Kirchen bei.

Sozialer Ökumenismus in Kanada

Das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils ermahnte die Katholiken, in der „Anwendung des Evangeliums auf die sozialen Fragen“ (Nr. 12) mit ihren Mitchristen zusammenzuarbeiten. Die Kommission der Bischofskonferenz und die Zentralstelle für soziale Aktion haben diese Direktive des Konzils mit ganzem Herzen befolgt. Die Botschaften der katholischen Bischöfe zum jährlichen Tag der Arbeit haben einen ökumenischen Charakter gezeigt und sind manchmal sogar in Rücksprache mit den leitenden Persönlichkeiten anderer Kirchen abgefaßt worden. 30 ökumenische Projekte sind bisher entwickelt worden, die sich besonderer nationaler und internationaler Probleme annehmen. Die wichtigsten kanadischen Kirchen sind gemeinsam auf Konferenzen der UNO, wie z. B. über Bevölkerung, Entwicklung, Welthunger, Wohnungssituation etc. vertreten. Sie haben dem Parlament und der Nation gemeinsame Botschaften vorgetragen: über Armut in Kanada, die Notwendigkeit eines garantierten jährlichen Mindesteinkommens, über menschliche und ökologische Probleme in der Entwicklung der Nordregionen, über kommerzielle Pornographie, über die Notwendigkeit, im Bereich der sozialen Gerechtigkeit endlich aus Worten Taten werden zu lassen usw. Christen in ganz Kanada haben sich schon daran gewöhnt, in vielen sozialen Tätigkeiten gemeinsam vorzugehen: in sozialen Notfällen, in der Seelsorge an Verzweifelten, in der Obdachlosenarbeit, in der Altenfürsorge, in Zentren für unverheiratete Mütter oder verlassene Frauen, in der Behindertenarbeit usw. Auch die Beschaffung von Spenden für diese Wohltätigkeitsprojekte werden im allgemeinen von den Christen gemeinsam durchgeführt.

Die Hilfe für unterentwickelte Länder liegt den kanadischen Kirchen sehr am Herzen. Fünf Kirchen haben sich jetzt zusammengeschlossen, um das Volk Gottes gemeinsam auf die Notwendigkeiten der Entwicklungsländer aufmerksam zu machen: sie gebrauchen dieselben Mottos und dasselbe Werbematerial dafür. Es sollte auch nicht unerwähnt bleiben, daß alle Spenden aus kanadischen Kirchen für Projekte in der Dritten Welt von der kanadischen Regierung Dollar für Dollar verdoppelt werden.

Der Sieg der „Parti Québécois“ in den Wahlen am 15. November 1976, der den Autonomie- oder sogar Unabhängigkeitsbestrebungen dieser Partei neuen Nachdruck verliehen hat, hat alle Kanadier von neuem auf die Spannungen aufmerksam gemacht, die — aus verständlichen Gründen — zwischen den englischsprechenden und den französischsprachigen Bürgern dieses Landes bestehen. Seit dieser Zeit haben die Kirchen verschiedene Projekte, Konferenzen und Zusammenschlüsse ein-

gesetzt, um die Situation zu analysieren und Lösungen zu suchen. Ist es zu spät, den Zusammenbruch der Kanadischen Konföderation zu verhindern? Das ist die Frage, die sich viele Kanadier in der gegenwärtigen Zeit der Krise stellen. Eine Frage, die auch ihre ökumenische Gesinnung nicht wenig belastet.

Ökumenische Zentren und Institute in Kanada

Wir haben oben gesagt, daß die Geschichte und Geographie Kanadas günstige Bedingungen für die Entwicklung ökumenischer Projekte hervorgebracht haben. Es muß aber hinzugefügt werden, daß dies nicht aus spontaner Entscheidung hervorgegangen ist, sondern als Frucht tiefer Überzeugungen und harter Anstrengungen von seiten einzelner und Gruppen, die dem Willen ihres einen Herrn gehorsam sein wollten, der gebetet hat, daß seine Jünger eins seien „wie du, Vater, in mir und ich in dir“ (Joh 17,21). Diese Anstrengungen haben in manchen Fällen zur Bildung ökumenischer Zentren und Institute geführt, die sich unterschiedlichen Aufgaben widmen.

Es wäre zu umfangreich, sie alle zu nennen, und es wäre ungerecht, einige zu nennen. Sie haben oft Einfluß auf das ganze Land und widmen sich im allgemeinen Fragen des geistlichen Ökumenismus, der Lehre und der sozialen Aktion.

Stéphane Valiquette, SJ

Übersetzung aus „oecuménisme-ecumenism“, Nr. 53, Dezember 1978

Zehn Kirchen auf dem Weg zur Einheit

Eindrücke von der 14. Vollversammlung der Consultation on Church Union (COCU)

Wenn richtig ist, daß Kirchenunionen für gewöhnlich dreißig Jahre „Herstellungs“-Zeit benötigen, dann kommt COCU in eine kritische Phase: 1960 vom damaligen Stated Clerk der United Presbyterian Church in den USA, Eugene C. Blake, in San Francisco angeregt, versuchen seit 1961 zunächst vier, heute zehn Kirchen, die insgesamt mehr als 20 Millionen Christen repräsentieren, eine am Konzept der konziliaren Gemeinschaft ausgerichtete Einheit zu finden. Nicht daran beteiligt sind die Baptisten (ca. 29 Mill.), die Lutheraner (ca. 6 Mill.), die Katholiken (ca. 49 Mill.) und die Ostkirchen-Angehörigen (ca. 3,7 Mill.).

Darüber, ob der „process of living toward union“, „toward a united and uniting-church“, wodurch das Dynamische, auch Unabgeschlossene von Einheit und Vereinigung ausgedrückt werden soll, Erfolg haben wird oder nicht, kann man Definitives nicht sagen. Die, die es angeht, geben unterschiedliche Auskünfte und Einschätzungen. Die Basis, also die Gemeinden der Kirchen, die zu COCU gehören, zeigt sich — wenn überhaupt informiert — oft ermüdet und desinteressiert. Die das Geschäft sozusagen hauptamtlich betreiben, der Stab und die Delegierten, präsentieren Hoffnung und Zuversicht.

Nichttheologische Faktoren behindern die Einheit

Ernsthafte theologische Differenzen scheint es nicht (mehr) zu geben: 1966 wurden die „Principles of Church Union“ verabschiedet. Sie brachten in den theologischen Kontroversfragen einen weitgehenden Konsensus. 1970 kam es zur Annahme eines ersten Entwurfs eines Vereinigungsplanes: „A Plan of Union for the Church of Christ Uniting“. 1976 wurde auf der Grundlage der dazu eingegangenen Rückäußerungen mit Ausnahme des umstrittenen 7. Kapitels über das Amt die neugeschriebene Fassung angenommen: „In Quest of a Church of Christ Uniting“. 1979, so scheint es, konnte auch dieses Hindernis beseitigt werden.

Es sind also kaum die theologischen Fragen, die den Prozeß auf Einheit hin stören. Es sind eher die nichttheologischen Faktoren, der Lokalismus von Ortsgemeinden, die in den Strukturen liegende Intransigenz der „mittleren“ und höheren Ebene gegenüber Einheit, auch Geld, Einfluß und Unabhängigkeit, die hemmend wirken. COCU weiß das und schenkt ihnen etwa in einer besonderen Frauen-Arbeitsgruppe, in Kommissionen für Behinderte, für Strategien für rassische Gerechtigkeit und für Angelegenheiten der „Middle Judicatory“ besondere Aufmerksamkeit.

Was L. Vischer jüngst geschrieben hat, liest sich fast wie ein Kommentar zum Weg der COCU: „Einige Kirchen nehmen Verhandlungen über den Zusammenschluß auf. Sie schreiten verhältnismäßig rasch voran, solange es darum geht, die grundlegenden Überzeugungen des gemeinsamen Glaubens zusammenzufassen. Schon schwieriger wird es, sobald sie sich über die Feier von Taufe und Abendmahl einigen sollten. Das hartnäckigste Hindernis ist in der Regel die gegenseitige Anerkennung des kirchlichen Amtes.“

Die eigentliche Schwierigkeit beginnt aber, wenn die Einheit verwirklicht werden soll. Dann werden mit einemmal Bedenken laut, die vorher noch dezent verschwiegen worden waren... Es genügt also nicht, eine Übereinstimmung über den apostolischen Glauben, Taufe und Abendmahl und Amt zu erzielen. Die große Frage ist heute, wie diese Übereinstimmung ins Leben übertragen wird“ (Deutsche Zeitung „Christ und Welt“ Nr. 12 vom 16. 3. 1979).

Versuche vorweggenommener Einheit

Dennoch ist bei allem Denominationalismus auch innerhalb von COCU und trotz der hier und da anzutreffenden Sorge, „die ökumenische Bewegung auf die Einheit der Kirchen hin könnte die von oben her verordnete Uniformität des Glaubens mit sich bringen“ (J. Robert Nelson, Die amerikanischen Kirchen treten in das dritte Jahrhundert ein, ÖR H. 4/1976, 461 ff. 465), zugleich die Zusammengehörigkeit von theologischem Konsens und das Ganze vorwegnehmender, ohne es deswegen bereits darstellender Gemeinschaft unübersehbar.

Auf zwei Chancen, den Prozeß des Zusammenwachsens auf Gemeindeebene zu beginnen und voranzutreiben und so Erfahrbarkeit von Einheit zu verwirklichen, ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen: Da gibt es einmal die Generating Communities, Versuchsgemeinden, seit 1973 vorgesehen, die bereits heute das Modell der Gesamtgemeinde erproben und die nach Möglichkeit am Ort alle zu COCU gehörenden, insonderheit aber die schwarzen Kirchen umfassen sollen. Von ihnen gibt es

bislang erst fünf, wobei einzig die in Reston (Washington D. C.) als „United Christian Parish“ arbeitet, während die anderen sich als „Kooperationen“ bezeichnen.

Zum andern ist an die ins Jahr 1971 zurückreichenden Interimistic Eucharist Fellowships zu erinnern, von denen jetzt zwölf existieren. Auch sie sind Teil des Versuchs, am und vor Ort der Einheit entgegenzuleben und gelegentlich, doch regelmäßig pro Jahr Gemeinden, die das sonst nicht tun, um den Tisch des Herrn zu versammeln.

Allerdings macht ein Arbeitspapier vom Februar dieses Jahres, verfaßt für die Teilnehmer an einer Konsultation über die Generating Communities, auf ein konzeptionelles Mißverständnis aufmerksam: Das Ziel einer sich vereinigenden Kirche läßt sich nicht ausschließlich von „unten“ her verwirklichen, so richtig es zugleich ist, daß dem Prozeß des Zusammenlebens auf Gemeindeebene große Bedeutung zukommt: „Aufgrund unserer Beobachtungen ist es ein Mythos zu meinen, man könnte in einer örtlichen Gemeinschaft auf Einheit hin leben. Will man wirklich Einheit der Kirche, so ist beides nötig: Bewegung an der Basis wie an der Spitze... Aktivitäten auf der Ortsebene spielen eine bedeutende Rolle bei der Errichtung von Beziehungen und in der Schaffung eines Klimas und einer Übereinstimmung, wodurch Einheit möglich gemacht wird. Jedoch, selbst wenn einzelne örtliche Gemeinden ihr miteinander geteiltes Leben zu einem Punkt hin entwickelten, da sie auch strukturell eine Einheit zu bilden wünschten, solange eine kräftige und unterstützende Verpflichtung durch die Denomination fehlt, scheinen die Hindernisse nahezu unüberwindbar.“

Eine Tagesordnung mit zwei Schwerpunkten

Auf dem Hintergrund solcher und ähnlicher Fragen ist auch der nicht gerade spannungsvolle und ohne dramatische oder gar spektakuläre Ergebnisse gebliebene Verlauf der 14. Vollversammlung — 5.-9. März dieses Jahres in Cincinnati, Ohio — zu sehen (zu den vorangegangenen vgl. ÖR 3/69, 477ff.; 3/73, 378ff.; 2/75, 228ff.; 2/77, 205ff.). Der ursprüngliche Tagungsort Richmond, Virginia, wurde aufgegeben. Das Exekutiv-Komitee hatte es so beschlossen, weil von diesem amerikanischen Bundesstaat bislang nicht der Verfassungszusatz ratifiziert worden war, der gleiche Rechte für Mann und Frau festlegt.

Die Tagesordnung war neben der Entgegennahme der üblichen Kommissionsberichte vor allem von zwei Schwerpunkten bestimmt: Einmal galt es Konsequenzen zu ziehen aus der 1974 verabschiedeten „Bekräftigung der gegenseitigen Anerkennung der Mitglieder“. Zum anderen mußte die Frage des Amtes noch einmal verabschiedeten Konsensus-Textes „In Quest of a Church of Christ Uniting“ (s. o.). Dadurch, daß es nur wenige Plenarvorträge, wobei COCU-Generalsekretär Gerald F. Moede und Krister Stendhal die wesentlichen hielten, gab, blieb für die Aussprache im Plenum wie in den Arbeitsgruppen viel Zeit.

1. Das neugeschriebene Kapitel über das Amt

Die überwiegende Mehrzahl der COCU-Mitgliedskirchen hatte gemäß einem Beschluß der 13. Vollversammlung 1976 in Bergamo Stellungnahmen zu dem damals

nicht angenommenen Kapitel über das Amt abgegeben, die den Delegierten, die für jeweils unterschiedliche Zeiträume entweder ernannt oder gewählt werden und deren Beschlüsse und Empfehlungen die sie entsendenden Kirchen in keinem Fall binden und — jedenfalls nicht in einem juristischen Sinn — verpflichten, schriftlich vorlagen. Auf der Grundlage dieser Rückäußerungen hatte die Theologische Kommission einen neuen Entwurf erstellt, der auf der diesjährigen Vollversammlung in Sektionen und Untersektionen ausgiebig erörtert worden ist. Als Resultat wurde schließlich die Empfehlung verabschiedet, daß die Theologische Kommission unter Berücksichtigung der vorgetragenen editorischen wie inhaltlichen Änderungswünsche und unter Einbeziehung der im Plenum gemachten Bemerkungen eine neue Fassung erstellen soll, die — so die Hoffnung — Anfang 1980 dann angenommen und den Kirchen zusammen mit den übrigen Kapiteln zugestellt werden kann „als die Grundlage für die Weiterarbeit in Richtung auf eine gegenseitige Anerkennung der Amtsinhaber und der Errichtung einer vereinten und sich vereinigenden Kirche“.

Der jetzt in Cincinnati vorgelegte Entwurf gliedert sich in drei Teile: 1. „Das Amt Jesu Christi und das Amt des Volkes Gottes“; 2. „Die ordinierten Ämter“ und — am ausführlichsten — 3. „Die Ordnung des Amtes“. Nachdrücklich wird festgehalten, daß es das eine Amt Christi ist, an dem das ganze Volk Gottes Anteil hat. Innerhalb dessen haben die ordinierten Ämter ihren Ort, allerdings nicht als Gegenüber zu ihm oder als Ausdruck besonderer Dignität: „Das Amt des einen Gottesvolkes mit all seiner Verschiedenheit ist die Fortführung des rettenden Amtes Christi, und dieses Amt ist der Kontext innerhalb dessen zu erörtern ist, was üblicherweise das ordinierte Amt genannt wird. Aus dieser ganzen Mitgliederschaft werden bestimmte Personen ausgewählt, um, wie man gewöhnlich sagt, ordinierte Inhaber des Amtes zu werden... Da gibt es Unterscheidungen der Funktion, aber nicht der Würde oder des Wertes, insoweit als alle gerufen sind, einander und allen Menschen zu dienen“ (Doc. No. 10, 28).

Das Dokument erläutert die Notwendigkeit und Besonderheit von Ordination und Ordinierten: „Im herkömmlichen Wortsinn ordiniert die Kirche Menschen zu besonderen Diensten und beauftragt sie in Christi Namen zu benötigten Aufgaben und Vorhaben... Diese Männer und Frauen teilen das ganze Zeugnis- und Dienstamt mit dem Gottesvolk. Kraft ihrer Ordination durch die Kirche sind sie dazu berufen, Christus für die Kirche und die Kirche für Christus zu repräsentieren. In dieser Eigenschaft sind sie autorisiert, Dienste in, mit und für die Kirche zu übernehmen: das Evangelium zu predigen und zu lehren; dem liturgischen und sakramentalen Leben der Gemeinden vorzustehen und die Gemeinschaft zu versammeln, zuzurüsten und über sie Aufsicht zu führen“ (a. a. O.).

Für den von der Kirche zu vollziehenden Vorgang der Ordination selbst werden zwei Elemente als besonders wesentlich festgehalten, wobei ungesagt bleibt, aber als Voraussetzung unterstellt werden darf, daß der die Ordination vornehmende Bischof (sonst niemand?) in apostolischer Sukzession zu stehen hat: die Ordination ist ein einmaliger Vorgang. Das ist die formale Seite. Inhaltlich gehören unabdingbar dazu Gebet und Handauflegung: „Das Gebet ist eine Anrufung des Heiligen Geistes, die darum bittet, daß göttliche Kraft dem zu Ordinierenden für die Ausübung des Amtes geschenkt wird. Im Glauben daran, daß das Gebet beantwortet wird, le-

gen der ordinerende Bischof und andere, die ganze Kirche vertretende Personen ihre Hände auf den Ordinanden und machen so ein sichtbares Zeichen der Gabe des Geistes, bezeugen die Zustimmung der Kirche und beauftragen den Ordinanden, das Amt zu erfüllen“ (a. a. O. 30).

Näher entfaltet wird noch das Bischofs-, Presbyter- und Diakonnamt, wobei quantitativ wie qualitativ über die zuletzt genannte Tätigkeit am wenigsten ausgesagt wird.

Es war Krister Stendhal, Lutheraner und somit Vertreter einer jener Konfessionen, die (noch?) nicht zu COCU gehören, der den Delegierten — anhand von Stichworten, weshalb auch bislang leider kein Manuskript zur Verfügung steht — recht kritische Reflexionen zu dem neugeschriebenen 7. Kapitel vortrug. Das war eine brillante und engagierte Rede und gehörte sicher zum Unbequemsten und zugleich Wichtigsten, was während der Vollversammlung gesagt wurde.

Ausgehend von der Sprache des Dokumentes kritisierte er, daß Christi Leben und Werk darin entschieden zu exklusiv unter dem Aspekt von Amt gesehen, daß Kirche und Christen dabei als allezeit Geschäftige und Beschäftigte gezeichnet worden sind. Er nannte das „the ministrification of Christ and Church“. Nicht nur werde das Alte Testament ausgeblendet, sondern der Text ministerialisiere jedermann („ministerizing everybody“): Alles ist Amt und Amt ist alles. Folglich ist dann jeder auch ein Amtsträger. Der Beifall nach seinen Ausführungen erschien eher höflich und dünn. Doch war der Eindruck auf die Delegierten ein nachhaltiger.

2. Gegenseitige Anerkennung der Mitglieder kann nicht folgenlos bleiben

Das andere Hauptthema, mit dem die Delegierten sich zu befassen hatten, war die Fortschreibung dessen, was die 12. Vollversammlung 1974 als „einen neuen und schöpferischen ökumenischen Schritt“ in Gang gebracht und was 1976 auch in das schon mehrfach erwähnte Konsensus-Papier Eingang gefunden hatte: „Die gegenseitige Anerkennung der Mitglieder“.

Zu jener Erklärung von 1974 waren aus fast allen Mitgliedskirchen von COCU Äußerungen eingegangen. Nun galt es, Konkretionen aus ihr und der zu ihr abgegebenen Zustimmung zu ziehen. Daher war das entscheidende Dokument auch überschrieben: „Vom Reden zum Handeln“.

Es kam jetzt darauf an, auf der Grundlage der Willenserklärung von 1974 das zu tun, was die gegenseitige Anerkennung der Mitglieder unter den zu COCU gehörigen Kirchen tatsächlich bedeutet. Damals war man darin übereingekommen, daß die Taufe alle zu Gliedern d^{er} einer Kirche Christi macht und daß die Zugehörigkeit zu einer partikularen Kirche zugleich eingliedert in das ganze Volk Gottes. Freilich hatte man vorsichtig und realistisch auch betont: „Wenn wir unsere durch die Taufe begründete Einheit bejahen, so hebt diese nicht unsere Zugehörigkeit zu einer einzelnen Kirche auf und ersetzt nicht eine gemeinsame Mitgliedschaft in allen einzelnen Kirchen. Sie bedeutet auch nicht mehrfache, gleichzeitige Zugehörigkeit zu verschiedenen Kirchen, noch bezieht sie sich lediglich auf die Praxis, die Mitgliedschaft von einer Kirche auf die andere zu übertragen.“

In dem Bewußtsein, mehr tun zu müssen — in Richtung auf eine gegenseitige Anerkennung der Mitglieder — und zu schöpferischen Aktionen zu gelangen — „als bescheidene, aber greifbare Äußerungen der Entschlossenheit, auf die sichtbare

Einheit hin zu leben, die Christus für seine Kirche wünscht“ (Doc. No. 11 rev., 5) —, werden „folgende erläuternde Erklärungen in der Hoffnung angeboten, daß jede teilnehmende Kirche bereit ist, solche Verpflichtungen einzugehen, wie sie in jedem der vier folgenden Gebiete benannt wird“ (a. a. O.).

Das Dokument vermeidet zwar hier wie an anderen Stellen für diesen Vorgang den Ausdruck „feierlich geloben“ („covenant“). Doch ist der Sache nach genau dies gemeint.

Es war Gerald F. Moede, der in seinem Grundsatzreferat zu Beginn der Vollversammlung auf die Bedeutung des „Zusammenkommens in einer feierlichen Verpflichtung“ „in einem Bund“ mit Nachdruck hingewiesen hatte: „In der Arbeit von COCU müssen wir das Ideal organischer Einheit und den Bundes-Gedanken zusammenbringen und -halten anstatt beides als unvereinbar beseitzulegen oder für das eine bzw. andere zu optieren... Der Segen, der darin besteht, im gegenwärtigen Stand unseres Zusammenwachsens dies in einem Bund zu tun, liegt in seiner biblischen Basis dafür und in seiner praktischen Anwendbarkeit. In einer theologisch verantwortbaren und bereichernden Weise kann dieses Verfahren uns dabei helfen, unsere siebzehn Jahre alten Gespräche in einem vertieften Leben und missionarischen Beziehungen unter den die feierliche Verpflichtung eingehenden Partnern sich auswirken zu lassen... Sobald die Zustimmung zu einer solchen feierlichen Erklärung erfolgt ist, besteht eine neue Situation... Innerhalb einer daraus erwachsenden Verpflichtung ist es von Bedeutung, daß es jedem Ort und jeder Ebene erlaubt ist, ja daß sie dazu ermutigt wird, sich in ihrer eigenen Geschwindigkeit auf eine größere Einheit hin zu bewegen. So wie Menschen dabei verschieden sind, sind es auch die zwischen-kirchlichen Situationen“ (Doc. No. 13a, 15).

Bezogen auf den Prozeß von der worthaften zur „tätlichen“ gegenseitigen Anerkennung der Mitglieder bedeutet dies, daß jede — so sie dem zustimmt — zu COCU gehörende Kirche „es versuchen wird, in spezifischer Weise die Vertretung anderer COCU-Kirchen bei besonderen und bedeutsamen Gelegenheiten in ihrem Leben sicherzustellen“; daß sie weiterhin „sich selbst verpflichtet, die Schritte zu erforschen, durch die Gemeinden und Entscheidungsgremien von COCU-Kirchen in sichtbarer Weise die gegenseitige Anerkennung der Mitglieder durch ein vereintes Engagement zu rassischer und sozialer Gerechtigkeit ausdrücken können“; daß sie entschieden darauf hin arbeiten will, „Ansichten und Praktiken zu beseitigen, welche die Anerkennung von getauften Personen in anderen Kirchen einschließlich der eigenen als wirkliche Mitglieder der einen Kirche Jesu Christi hindern“ und daß sie sich schließlich verpflichtet, „zusammen mit anderen COCU-Kirchen bestimmte Dinge zu wagen“ (Doc. No. 11, 5ff).

Das Dokument, dessen nähere Beschreibung der vier Erprobungsgebiete u. a. vorsieht, daß Repräsentanten aus COCU-Kirchen in den nationalen und regionalen gesetzgebenden Körperschaften einzelner Mitgliedskirchen mit Sitz und Stimme vertreten sind; daß alle Barrieren, die behinderte Menschen von der Freude an der Gemeinschaft mit anderen Christen ausschließen, beseitigt werden sollen; daß alles zu unterbleiben hat, die Zahl der eigenen Mitglieder auf Kosten anderer christlicher Kirchen anwachsen zu lassen, und daß man einander konsultiert, bevor neue Gemeinden errichtet werden, war nicht unumstritten. Und nicht alles, was manche wünschten, fand dann auch Aufnahme in den Text. So konnte man sich nicht ent-

schließen, der Möglichkeit zuzustimmen, gleichzeitig in mehreren Denominationen Mitglied sein zu können. Dennoch ist das Ergebnis insgesamt beachtlich. Ob freilich die vom Plenum angenommenen Vorschläge und Empfehlungen in den Mitgliedskirchen deren zuständigen Gremien sie zur Überlegung empfohlen worden sind, teilweise ganz oder gar weitergehend realisiert werden, ist eine andere Frage. Die Verabschiedung in Cincinnati sagt über ihr weiteres Schicksal noch nicht viel aus. Wie der Ökumenische Rat der Kirchen auch, kann die Vollversammlung von COCU rechtsverbindliche Beschlüsse nicht fassen. Allerdings ist die Basis frei, sich des Angenommenen zu bedienen und es zu verwirklichen.

Hat COCU eine Zukunft?

Wie es mit COCU, auch nach dieser Vollversammlung, die die bei der Behandlung des Amtskapitels 1976 aufgetretenen Schwierigkeiten zu beheben vermochte und damit ein hoffnungsvolles Zeichen setzte, weitergehen wird, ist schwer zu sagen. Die Meinung, daß die Consultation tot sei, kann man ebenso hören wie die Behauptung des Gegenteils. Manche Gemeinden in den USA haben noch nie oder zumindest noch nichts Genaueres von COCU gehört und tun doch seit Jahr und Tag, was da vorgeschlagen wird. Ist das ein gutes Zeichen? Sind die Vollversammlungen und Kommissionssitzungen nurmehr Treffpunkte jener Unverbesserlichen, Optimisten und Tagträumer, die nicht wahrhaben wollen oder vor Geschäftigkeit nicht wahrzunehmen imstande sind, daß sich die Zeiten, seit Blake den Vorschlag machte, der die Gründung von COCU nach sich zog, grundlegend geändert haben? Amerikas Traum von der „great society“, die Impulse aussendende Kraft der Studentenbewegung, die, wie an der Vierten Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala ablesbar ist, auch die ökumenische Bewegung nicht unberührt gelassen hat, sind vorbei. Der Wind hat sich gedreht. Und doch gibt es immer noch COCU, weniger eine große Organisation — das Büro in Princeton, New Jersey, verfügt über fünf hauptamtliche Mitarbeiter — als vielmehr Menschen, die nicht eine Superkirche schaffen wollen, sondern deren Motivation ist, daß die Kirche und Gemeinde Jesu Christi in der Gefahr steht, weniger zu wollen als Christi Wille ist.

Gerald F. Moede hat sich der Frage nach „den nächsten Schritten und Zielen für COCU auf dieser Pilgerschaft in Richtung auf die Einheit hin, die unser Herr will“ gestellt: „Jeder zu tuende Schritt muß theologische Integrität und praktische Anwendbarkeit besitzen... Kurzum, was wir dringend brauchen, ist ein Vehikel, ein Instrument, durch das in den 80er Jahren eine intensivere Weise des Zusammenkommens in jeder Hinsicht christlichen Lebens erstrebenswert und möglich gemacht wird“ (a. a. O., D. 14).

Uwe-Peter Heidingsfeld

Chronik

Die erste Alleuropäische Frauenkonsultation des LWB fand vom 6.-12. Juni unter Beteiligung von 60 lutherischen Delegierten aus 14 europäischen Ländern in Wien statt.

Der Konferenz Europäischer Kirchen ist der Status einer Nicht-staatlichen Organisation beim Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen eingeräumt worden. Vertreter der Konferenz, der 113 Kirchen in Ost- und Westeuropa angehören, erhalten dadurch die Möglichkeit, in beratender Funktion an UN-Debatten teilzunehmen. Die KEK ist die erste regionale ökumenische Organisation, der dieser Status verliehen wurde.

Neun äthiopische Kirchen mit insgesamt 17 Millionen Mitgliedern — darunter Orthodoxe (Kopten), Lutheraner und Katholiken — haben einen „Rat für die Zusammenarbeit der Kirchen in Äthiopien“ gegründet, der christliche Aktivitäten in den Bereichen Evangelisation und Diakonie koordinieren soll.

Zu der Papstmesse am 2. Juni in Warschau waren auch 25 Vertreter der acht Mitgliedskirchen des Polnischen Ökumenischen Rates eingeladen.

Aus der Bundesrepublik waren Kirchenpräsident D. Hild und Präsident Dr. Schober anwesend, die evangelischen Kirchen der DDR waren durch Bischof D. Schönherr vertreten.

Die große Mehrheit der aus Polen nach Deutschland übergesiedelten deutschstämmigen Lutheraner findet in den evangelischen Landeskirchen keine kirchliche Heimat und fällt daher schnell der Entkirchlichung anheim, erklärte der polnische Theologe Dr. Jerzy Gryniakow (Warschau) auf einer europäischen Tagung des LWB in Bratislava (CSSR).

Die 400.000 Mitglieder zählende Presbyterianische Kirche von Irland wird ihre aus theologischen Gründen sowie wegen des Antirassismus-Programms seit fast sieben Monaten suspendierte Mitgliedschaft im ÖRK weiterhin ruhen lassen und voraussichtlich in einem Jahr endgültig austreten.

Gemeinsame Thesen zur Confessio Augustana hat der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen unter Leitung von Kardinal Volk und Bischof Kunst veröffentlicht.

Von Personen

Pastor Albertus Maasdorp, seit 1973 Beigeordneter Generalsekretär des LWB in Genf, ist zum Generalsekretär des Rates von Kirchen in Namibia gewählt worden.

Am 29. März wurde der leitende Bischof der lutherischen Kirche in Ungarn, Zoltan Kaldy, 60 Jahre alt.

Der kürzlich in den Ruhestand getretene Bischof der reformierten Kirche in

Polen Dr. Jan Niewieczeral (Warschau), der maßgeblich in seinem eigenen Land die ökumenische Arbeit gefördert und sich unermüdlich für die Versöhnung zwischen den Polen und den Deutschen eingesetzt hat, wurde am 23. April 65 Jahre alt.

Oberkirchenrat i. R. Georg Lanzentiel (München), der viele Jahre auch in der ökumenischen Arbeit aktiv

tätig war, vollendete am 2. Mai sein 70. Lebensjahr.

Der frühere westfälische Präses, D. Hans Thimme, der jahrzehntelang führende Ämter in den Leitungsausschüssen des ÖRK wahrgenommen hat, wurde am 6. Juni 70 Jahre alt.

Der indische Wirtschaftswissenschaftler Dr. Samuel L. Parmar, einer der führenden Sprecher und Mitarbeiter der Dritten Welt im ÖRK, starb am 29. Mai im Alter von 57 Jahren in Allahabad (Indien).

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 8. Juni 1979)

Einheit nur bei gesichertem Konsens? Wie weit ist konziliare Gemeinschaft ohne vorher eindeutig feststellbaren Konsens möglich? Die Frage ist ein Kernproblem der gegenwärtigen Konziliaritätsdebatte, die geradezu in ein neues Stadium tritt durch eine Reihe von Beiträgen, welche die Zeitschrift *Die Zeichen der Zeit* im Doppelheft 1/2, 1979, zusammengestellt hat: *Christoph Hinz*, „Wiederentdeckung der Gemeinschaft der Kirchen - Konziliarität, der Weg nach vorn?“ (12-22); *Dom Emmanuel Lanne OSB*, „Die Wiederentdeckung der Gemeinschaft der Kirchen. Ein römisch-katholischer Beitrag“ (22-30); *J. D. Zizioulas*, „Konziliarität und der Weg zur Einheit. Ein orthodoxer Standpunkt“ (30-36); *Traugott Holtz*, „Erwägungen zum Thema Einheit und Vielfalt der Kirche nach dem Neuen Testament“ (37-44).

Das Heft gibt einen Gesprächsstand wieder, der nicht zuletzt markiert wird durch die von Christoph Hinz gestellte Frage: Konziliarität — der Weg nach vorn? Ja, möchte Hinz antworten, indem er angesichts der gegenwärtigen präkonziliaren Phase für eine „antizipierend konziliar-offene Haltung“ der Kirchen plädiert. Sie würde unter bestimmten Voraussetzungen eine eucharistische Gastbereitschaft nicht ausschließen, und sie würde sich präfigu-

riert sehen in der brüderlichen Haltung, aus der seinerzeit das Jerusalemer Apostelkonzil erwuchs: daß man voneinander Konziliarität erwartete, ohne daß ein Konsens zwischen Jerusalemer Traditionskirche und getrennter Heidenkirche erkennbar war. Das „Wiedererkennen der Brüder in Christo geht der Konsensformel voraus“, formuliert Hinz (17). Und weiter (18): „Konsensformeln bringen die Erfahrung von Bruderschaft in Christo nicht in Gang, sondern werden durch die vorauslaufende Erfahrung dieser Bruderschaft in Gang gesetzt.“ Auch das Stichwort von der „versöhnten Gemeinschaft“ fällt, die „zu getrenntem Sendungsgehorsam freigegeben kann“ (20). Auf die reformatorischen Kirchen bezogen, würde „antizipierend konziliares“ Verhalten bedeuten: 1. „die Gewißheit, Zeuge des wahren Evangeliums Christi zu sein und vom Herrn gesammelte Gemeinden zu vertreten“; 2. „die Erwartung, in anderen Kirchen Brüdern in Christo zu begegnen, die ihrerseits in reformatorischen Gemeinden Brüder in Christo, d. h. Glieder am Leib Christi wiedererkennen“ und 3. „die Hoffnung, es möchte zu einem konziliaren Ereignis kommen, in dem sich Kirchen als Brüder in Christus annehmen, ohne einander ihre Tradition aufzuerlegen“ (16 f.).

Das Konziliaritätsthema ist also nicht zu den Akten gelegt, sondern ganz im Gegenteil: Seine verborgene Aktualität beginnt allmählich transparent zu werden, und man möchte diesem wichtigen Themenheft aus der evangelischen Kirche in der DDR auch bei uns die gehörige Aufmerksamkeit wünschen.

Neben der Konziliaritätsfrage steht ein Thema an, das für den Fortgang auch der Konziliaritätsdiskussion vielleicht einmal von Bedeutung sein könnte: die Frage von Papstamt und Ökumene. Unter der Überschrift „Bleibendes und Veränderliches im Petrusdienst“ ist ihr das *Una Sancta*-Heft 1/1979 gewidmet, das nicht nur einzelne Ergebnisse einer innerkatholischen Diskussion über das Papstamt zusammenfaßt, sondern vor allem auch Stimmen und Standpunkte aus anderen Kirchen in die Diskussion einbringt: *George A. Lindbeck*, „Lutherische Theologie und Papsttum“ (19-28); *Jean-Jacques von Allmen*, „Ein reformierter Beitrag zur Frage des Papsttums“ (27-35); *Damasinos Papandreou*, „Das Papsttum im Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche“ (36-43). Auch „Offene Fragen in der Lehre vom päpstlichen Primat“ kommen aufs Tapet (*Karl Rahner*, 44-47). Mit *Peter Neuner* („Das Papsttum — ein ökumenisches Problem“, 8-18) wird man einen Meinungstrend konstatieren: „In der gegenwärtigen Situation einer immer enger werdenden Welt, der globalen Infragestellung des Christlichen und der Hinordnung der Einheit der Kirche auf die Einheit der Menschheit erscheint ein Amt universaler Einheit nicht nur als möglich, sondern auch als dringend wünschenswert. Die Bemühungen um eine die heutigen Konfessionen übergreifende Einheit unterstreichen dieses Erfordernis... Ein universalkirchliches

Amt aber läßt sich — dies zeigt die Geschichte der konfessionellen Weltbünde und des Ökumenischen Rates der Kirchen — kaum neu konstituieren. Es empfiehlt sich, auf das Amt zurückzugreifen, das faktisch existiert und das einen universalen Auftrag bereits wahrnimmt, nämlich das Papsttum.“

So der von Neuner bezeichnete Trend. Man wird bei diesem Meinungstrend mitbedenken müssen, was Peter Neuner ebenfalls unterstreicht: „In allen Dokumenten und in Stellungnahmen evangelischer Theologen wird deutlich, daß eine Anerkennung des päpstlichen Primats eine Erneuerung dieses Amtes voraussetzt“ (16).

Ein drittes Thema hat die kirchliche Publizistik der letzten Monate intensiv beschäftigt: die Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Puebla und, gelegentlich in einen Zusammenhang damit gestellt, die Antrittszyklika Johannes Pauls II. „*Redemptor Hominis*“. „Es wurde eine neue Haltung zu den Ideologien und zum politischen Leben Lateinamerikas erkennbar und vor allem ein klares Konzept der Evangelisation“, resümierte *Kardinal Paulo Evaristo Arns*, Erzbischof von Sao Paulo, gegenüber der *Herder-Korrespondenz* (Heft 5, Mai 1979, 236) das Puebla-Ergebnis. Und weiter, im Blick auf Abstriche, die sich das Schlußdokument hinsichtlich der Befreiungstheologie gefallen lassen mußte: „Ich glaube, die Hauptsache war, daß in dem ganzen Dokument die Haltung der Befreiung im Rahmen der Evangelisation wirklich vom ersten bis zum letzten Kapitel präsent ist“ (239).

Dennoch bleibt bei Kardinal Arns, wie auch sonst, die Enttäuschung spürbar, daß die Befreiungstheologie nicht stärker zu Worte kam und keine „größeren Aussprachemöglichkeiten“ bestanden. Auch *Reinhard Frieling* vom

Konfessionskundlichen Institut bekräftigt den Eindruck: „Puebla und ‚Redemptor Hominis‘ vermeiden den Begriff ‚Theologie der Befreiung‘ — offensichtlich, weil die verschiedenen Befreiungstheologien mehr Unruhe und Unklarheiten in die katholische Kirche gebracht haben, als daß der Weg der Kirche geklärt wurde“ („Puebla und ‚Redemptor Hominis‘. Wie ökumenisch ist die katholische Konzeption von Erlösung und Zivilisation der Liebe?“ Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 2, März/April 1979, 32). Frieling sieht in der Konzeption von der „Zivilisation der Liebe“ den Schlüsselbegriff, um „die Anliegen von Puebla und ‚Redemptor Hominis‘ zur Gestaltung der Welt zum Ausdruck zu bringen“ (33): „Die Kirche will sich frei halten von allen gegensätzlichen Systemen, um allein für den Menschen einzutreten“ (Puebla 410). Wo die Vorherrschaft der Technik heute die Menschlichkeit bedroht, da betont die Kirche den Schöpfungsauftrag Gottes, daß der Mensch über die sichtbare Welt ‚herrschen‘ soll. Dieser Auftrag ‚besteht im Vorrang der Ethik vor der Technik, im Primat der Person über die Dinge, in der Überordnung des Geistes über die Materie‘ (Redemptor Hominis 16). ...Die Zivilisation der Liebe stellt... den Menschen — den ganzen Menschen und alle ohne Ausnahme — in den Mittelpunkt“ (33). Frieling feststellt: „Der polnische Papst mit seiner Enzyklika und die lateinamerikanische Bischofskonferenz mit ihrem Puebla-Dokument strahlen Hoffnung aus... ‚Redemptor Hominis‘ und Puebla sind ... eine Ermutigung zur ökumenischen Zusammenarbeit. Viele Christen fragen zu Recht, warum sich die Kirchen dennoch oft so schwer tun mit der Ökumene als Dienst an der Welt, warum immer

noch mehr die konfessionellen Alleingänge das Bild der Christenheit bestimmen und sogleich vor dem einstigen Säkular-Ökumenismus gewarnt wird, wenn Christen aus verschiedenen Konfessionen gemeinsam handeln“ (36).

In diesem Zusammenhang seien ferner genannt, zur Puebla-Konferenz: *Gabriele Burchardt*, „Die Herzen umformen, die Strukturen vermenschlichen. Johannes Paul II. besuchte den ‚Kontinent der Hoffnung‘“, *Herder Korrespondenz*, Heft 3, März 1979 146-151; und: „Puebla ist erst ein Anfang. Lateinamerikas Weg der ‚befreienden Evangelisierung‘“, Heft 4, April 1979, 214-220; *Ludwig Kaufmann*, „Puebla zwischen Befürchtungen und Hoffnungen“, *Orientierung*, Nr. 4/79, 45-47; *Hans-Jürgen Prien*, „Gegen die Theologie der Befreiung? Bischofskonferenz von Puebla korrigiert Pauschalurteile“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 4, April 1979, 235-238; *Peter Walter*, „Puebla — ein Signal für alle Christen“, *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, Nr. 7/1979, S. 98-100; *Hans Zwiefelhofer*, „Lateinamerikanische Kirche und Theologie. Puebla: Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas“, *Stimmen der Zeit*, Heft 5, Mai 1979, 291-307.

Zur Enzyklika „Redemptor Hominis“: *Johannes Paul II.*, „Redemptor Hominis. Die Antrittsenzyklika“, *Herder Korrespondenz*, Heft 4, April 1979, 186-209; *Heinz Schütte*, „Johannes Paul II. — Papst der Ökumene. Anmerkungen zur Enzyklika ‚Redemptor Hominis‘“, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 14/1979, 5-9.

Ein letztes Thema: „Die Bemühungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und von SODEPAX um die Menschenrechte“, das *Leopoldo J. Nilus* im

Aprilheft von Concilium (245-248) entfaltet. Es geht bei diesen Bemühungen nicht zuletzt um eine Schärfung des Sinnes für die Menschenrechte, um das Erfassen ihres „globalen“, ihres umfassenden Charakters. Menschenrechte — „nicht nur den Kategorien und ihrem Inhalt nach, sondern auch geographisch“ hängen sie miteinander zusammen. „In der heutigen Welt sind einige Verkettungen so gefährlich, daß sie zu etwas qualitativ Neuem zu werden drohen... 1. der immer schneller werdende Rüstungswettlauf; 2. die Erweiterung der Kluft zwischen den Reichen und den Armen in der Globalgesellschaft; 3. das Anschwellen der Welle von Unterdrückung, autoritärer Herrschaft und Verachtung der Menschenrechte in einer Mehrheit der Nationen der Welt. Diese drei Zyklen konvergieren und verstärken einander. Aufrüstung und Militarismus behindern die Entwicklung; die Verneinung der Menschenrechte hemmt die Entwicklung und dient dazu, den Militarismus... zu stützen“ (246). Und in diesem Zusammenhang besonders alarmierend „der Umstand, daß diese Verletzungen der Menschenrechte die Tendenz haben, mehr und mehr zur Norm zu werden“. So wird z. B. „die Unmenschlichkeit der Folter zu einer Wirklichkeit, die weiter verbreitet und noch schrecklicher ist als zu jeder anderen Zeit der Geschichte“. „Ein internationaler Handel in Foltertechniken und -ausrüstungen besteht“, von der Wissenschaft werden „offen und versteckt immer ausgeklügeltere Techniken körperlicher und psychischer Tortur entwickelt“ (246). Darf man sich mit der Behandlung einzelner Symptome zufrieden geben? ÖRK, wie auch speziell SO-DEPAX, der vom ÖRK und der katholischen Kirche gemeinsam beschickte Ausschuß für Gesellschaft, Entwick-

lung und Frieden, erstreben eine „Bildungsarbeit auf weite Sicht: man muß Situationen aufdecken, sensibilisieren, voneinander lernen, auf Wirksamkeit bedacht sein. Da beständig die Gefahr besteht, einem hohlen Aktivismus anheimzufallen, ist der Akzent auf die gegenseitige Abhängigkeit der verschiedenen Menschenrechte, auf die Arbeit zur Ausmerzung der eigentlichen Ursachen und auf die Planung von Aktionen zu legen, die auf die betreffende Situation abgestimmt sind“ (247). Das „Verlangen nach Menschenrechten“ ist gegenüber der politischen Situation heute so etwas wie „ein Ruf nach einem neuen Typus internationaler Moralität“ (246).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Ansgar Ahlbrecht, „Gemeinsames Zeugnis möglich — Offene Fragen lösbar. Katholisch-lutherische Kommission veröffentlichte Dokument zum Thema „Das Herrenmahl“, Ökumene am Ort, Nr. 3, März 1979, 1-4.

Georg Günter Blum, „Meditative Praxis und Theologie. Aspekte östlicher und westlicher Spiritualität“, Ostkirchliche Studien, Heft 1, März 1979, 17-30.

Richard Boeckler, „Wo steht der Ökumenische Rat der Kirchen? Bilanz der Initiativen des Ökumenischen Rates der Kirchen seit Nairobi“, Die Zeichen der Zeit, 1/2-1979, 1-11.

Manas Buthelezi, „Für eine Theologie der Veränderung. Das Ringen um die Befreiung der christlichen Wahrheit“, Lutherische Monatshefte, Nr. 3, März 1979, 132-134.

„Evangelium — Sakramente — Amt. Ein Dokument des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“, Herder Korrespondenz, Heft 6, Juni 1979, 306-309.

Aloys Klein, „Sakramente und Kirche. Wort und Sakrament im ökumenischen Dialog“, KNA-Ökumenische Information, Nr. 19/1979, 5-7.

Hans Jochen Margull, „Zu einem christlichen Verständnis des Dialogs zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen“, Evangelische Theologie, Nr. 3, Mai/Juni 1979, 195-211.

Harding Meyer, „Über die alten Engpässe hinaus. Der immer noch mühsame Dialog über Ehe und Mischehe“, Lutherische Monatshefte, Nr. 6, Juni 1979, 351-354.

Iлона Riedel-Spangenberg, „Sakramente und Kirche. Die Taufe — das verbindende Sakrament?“, KNA-Ökumenische Information, Nr. 22/23-1979, 5-13.

Hans Roser, „Europa und die Christen. Eine Betrachtung aus evangelischer Sicht“, KNA-Ökumenische Information, Nr. 15/16-1979, 5-9.

Hans-Christoph Schmidt-Lauber, „Gemeinsame kirchliche Trauung. Versuch einer Bilanz nach einem Jahr-

zehnt“, Evangelische Theologie, Nr. 2, März/April 1979, 160-180.

Stanley J. Samartha, „Guidelines on Dialogue“, the ecumenical review, No. 2, April 1979, 155-162.

Paul-Werner Scheele, „Die Hoffnung der Welt. Anmerkungen zu dem Dokument ‚Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung‘“, KNA-Ökumenische Information, Nr. 10, März 1979, 5-7.

Klaus Schmidt, „Wege zur Einheit. Die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung“. — Ein Überblick“, KNA-Ökumenische Information, Nr. 12, März 1979, 5-9.

Lukas Vischer, „Der Auftrag der reformierten Kirche in der ökumenischen Bewegung“, Reformatio, Nr. 4, April 1979, 194-204.

Karl Ernst Wenke, „Neue Internationale Entwicklung und alternativer Lebensstil“, Die Mitarbeit. Zeitschrift zur Gesellschafts- und Kulturpolitik, Heft 1, März 1979, 1-26.

Neue Bücher

BANGALORE

Gerhard Marcel Martin, Hoffnung weltweit. Impulse und Texte aus Bangalore. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1979. 116 Seiten. Paperback DM 12,80.

„Christliche Hoffnung ist eine Widerstandsbewegung gegen den Fatalismus“, heißt es in der gemeinsamen Re-

chenschaft von Bangalore. Auch Gerhard M. Martins Buch leistet Widerstand: nämlich gegen die fatale Resignation an ökumenischen Dokumenten, die nachher doch keiner liest.

Martin beschreibt zunächst den neuen Weg der Kommunikation, den die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung einschlug, als sie 1971 zu einer

weltweiten Rechenschaft von der Hoffnung einlud. Bangalore 1978 war die spannende und spannungsreiche Begegnung der Hoffnungen „von unten“, von der Basis, vom jeweiligen Kontext her. Theologisches Nachdenken auf der Erfahrungs- und Erzählebene! Im gemeinsamen Schlußdokument spiegelt die Spannung sich noch wider, vor allem für den, der sich die Mühe macht, einen Blick in die Werkstatt der Gruppendiskussionen und Vorauspapiere zu tun. Zu dieser Mühe lädt Martin ein, denn wenn das gemeinsam Erarbeitete nun nicht in Gebrauch genommen und nach vorwärts weitergelesen und wieder in die Vielfalt der Situationen übersetzt wird, dann war alles umsonst. Im II. Kap. ist deshalb der ganze Text der gemeinsamen Rechenschaft noch einmal abgedruckt und neben dem Text — übersichtlich angeordnet — Rückfragen, Notizen, Impulse, Querverweise. Ein richtiges Arbeitsbuch also. Die Anmerkungen machen Lust, mit dem Buch nicht allein zu bleiben, sondern die auftauchenden Fragen mit anderen zusammen zu diskutieren und so auf das Hier und Heute zu kommen: Wo geschieht das? Wo tun wir das? Kap. III erzählt von Konflikten. Martin berichtet, bezieht Stellung, aber urteilt nicht. Das regt zu eigenem Urteil an. Da ist z. B. der Vorwurf „übertriebener europäischer Selbstkritik“, die den Christen aus Afrika und Asien fast wie eine Krankheit erscheint. Oder da ist der umstrittene Brief einer Arbeitsgruppe an den Nationalen Kirchenrat der USA... Martin fragt: Wie radikale und wie einseitige Kritik können Christen sich zumuten? Wie konfliktfähig ist die Kommission und will sie sein? — Der alte Vorwurf: Warum wird an sozialistischen Ländern nicht eine entsprechend harte Kritik geübt? Dazu Martin: „Es scheint nicht nur

politisch klug, sondern bis auf weiteres notwendig, daß die Selbst- und Fremdkritik gegenüber westlich-kapitalistischen Ländern radikaler und offener sein kann als gegenüber Ländern des Ostblocks...“

Oder da ist — wieder neu zugespitzt — die Frage, wer Christus für uns ist. Steht Christus (nur) auf der Seite der Armen? Was heißt Parteinahme, Parteilichkeit? Eine schwarze Stimme aus Südafrika wird zitiert: „Christus kann ich nur dann im Kampf gegen die Unterdrücker an meiner Seite glauben, wenn ich ihn nicht für mich allein haben will.“

Aus der Fülle des vorhandenen Materials stellt Martin in Kap. IV noch ein paar weitere Texte zusammen: z. B. Auszüge aus der Rede des indischen Industrieministers Sri George Fernandes in Bangalore, Aussagen einzelner Arbeitsgruppen der Konferenz, ausführliche Zitate aus dem Bekenntnis der Gemeinsamen Synode der katholischen Bistümer 1975. „Des einen Hoffnung wird des anderen Hoffnung“.

Alles in allem: ein Buch, das ich als Teilnehmerin der Konferenz in Bangalore neugierig und mit Gewinn gelesen habe, weil es Erlebtes verdeutlichte und Fragmente zusammenfügte; und ein Buch, das ich als Gemeindefarrerin und als jemand, der mit Gruppen arbeitet, gern und gut gebrauchen kann.

Dorothea Margenfeld

KIRCHENVERSTÄNDNIS

Wolfgang Huber, Kirche. (Bibliothek Themen der Theologie — Ergänzungsband.) Kreuz-Verlag, Stuttgart — Berlin 1979. 238 Seiten. Kart. DM 24,—.

Das vorliegende, vom Verlag sehr ansprechend ausgestattete Buch kommt

rechtzeitig zu der über die Volkskirche in Gang gekommene Debatte. Dieses Buch wendet sich nicht nur an Theologen, sondern auch an Laien und ist deshalb in einer begrüßenswert klaren und verständlichen Sprache geschrieben. Huber geht zunächst von dem aus, was ein normaler Christ mit dem Wort Kirche assoziiert: Gottesdienstraum, Pfarrer, Kirchenmitglieder, Gottesdienst, EKD, Landeskirche und Ökumene sind die Stichworte. Diese knapp vorgestellten Assoziationen werden dann ergänzt durch die übergreifenden Begriffe und Gegensätze Universalität, Besonderheit, Aktualität und Dauer, die auch in der innerkirchlichen Diskussion die Christen in verschiedene Lager teilt.

Wichtig ist die Definition der Gestalt der Kirche, die Huber von der traditionellen katholischen Kirche ausgehend in Universalkirche, Partikularkirche, Einzelgemeinde und Orden aufgliedert, wobei er die Rolle der Orden heute von den Initiativ-Gruppen übernommen sieht. In der Tat besteht eine Schwäche der heutigen EKD und mancher Landeskirchen darin, daß sie es nicht verstehen, die zahlreichen christlichen Initiativgruppen dadurch zu integrieren, daß sie ihnen die Freiheit geben, die sie nötig haben, und die kritische Begleitung gewähren, die sie von der Kirche erwarten können und müssen. Sieht man diese oft jugendlichen Gruppen nicht als Feinde der Kirche, sondern als notwendigen Teil der Kirche an, der ebenso zu ihr gehört wie die Evangelikalen, so kommt man von einem zu engen Kirchenbegriff weg, der so oft ihre Initiative und Kreativität zu lähmen droht.

Die positive Grundeinstellung zur Kirche, die das ganze Buch durchzieht, ist darauf zurückzuführen, daß Huber die Offenheit des Christentums für die anderen — also auch für die katholische

Kirche, für andere Religionen, für die Unterdrückten dieser Welt, auch wenn sie nicht Christen sind — voraussetzt. Huber glaubt, daß die Relativierung des Fortschritts und des Rationalitätsbegriffs, die heute in den Bewegungen gegen Wachstumsideologie, Bürokratie und inhumane Technik sichtbar wird, dem Christentum eine neue Chance geben wird. Allerdings zeigt Huber auch, welche Schwierigkeiten die Kirche hat, mit dieser neuen Situation fertig zu werden. Die Kirche ist eine heilige, katholische und apostolische Kirche, hält Huber fest, aber sie kann das nur sein, wenn sie Ökumene ist.

In den Kapiteln „Die Verheißung der Kirche“ und „Die wirkliche Kirche“ stellt er dem Anspruch die oft enttäuschende Realität gegenüber, und in dem Abschnitt „Die öffentliche Kirche“ geht Huber der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in der Bundesrepublik mit einem Seitenblick zur DDR nach, wobei er, der stark von Bonhoeffer beeinflusst ist, die Kritik wieder aufnimmt, die er bereits in seiner Habilitationsschrift ausführlich dargelegt hat.

Im Anschluß an Bonhoeffer unterscheidet er drei Ebenen der kirchlichen Verantwortung gegenüber der Politik: Die Kirche soll den Staat fragen, ob sein Handeln legitim ist; sie muß den Opfern staatlichen Handelns helfen; sie muß dann selbst politisch handeln, „wenn die Kirche den Staat in seiner Recht und Ordnung schaffenden Funktion versagen sieht“.

Die internationale Debatte um die Menschenrechte zeigt immer wieder, wie die Kirche auf den von Huber beschriebenen drei Ebenen herausgefordert wird. Voraussetzung dafür, daß sie diese Herausforderungen aufnimmt, ist allerdings, daß sie selbst auch in ihrer

Struktur selbst die Menschenrechte respektiert und anwendet. Innere Struktur und äußeres Handeln hängen zusammen.

Ein Verdienst dieser kleinen Studie des Heidelberger Theologen ist es zweifellos, wieder auf den Zusammenhang zwischen Glauben und Handeln, zwischen Anspruch an die staatliche und Bewährung in der kirchlichen Ordnung selbst aufmerksam gemacht zu haben. Der Soziologe hätte sich vielleicht noch konkreteren Aufschluß über innerkirchliche Konflikte oder die sozial einseitige Zusammensetzung kirchlicher Entscheidungsgremien gewünscht, doch hilft ihm Hubers Buch, das zu verstehen, was eine interdisziplinäre und ökumenisch orientierte Theologie der Kirche zu leisten vermag.

Gerhard Grohs

Klaus Alois Baier, Unitas ex auditu —

Die Einheit der Kirche im Rahmen der Theologie Karl Barths. Verlag Peter Lang, Bern 1978. 284 Seiten. Kart. empf. Richtpreis sfr. 51,—.

Wer in den Schriften Karl Barths eine ausführliche Arbeit zum Thema „Einheit der Kirche“ sucht, wird sich enttäuscht sehen. „Nie ist die Frage nach der Einheit der Kirche für ihn ein so starkes Sonderproblem geworden, daß es ihn veranlaßt hätte, eine größere Studie darüber zu erarbeiten“ (185). Und den konkreten Einigungsbestrebungen der ökumenischen Bewegung ist Barth immer mit einer skeptischen Zurückhaltung begegnet. Daß es sich dennoch — oder gerade deswegen — lohnt, die Theologie Karl Barths auf ihren Beitrag zum ökumenischen Dialog hin zu untersuchen, zeigt die Dissertation von Klaus Alois Baier „Unitas ex auditu — Die Einheit der Kirche im Rahmen der Theologie Karl Barths“.

Für Karl Barth ist die Einheit der Kirche alles andere als ein peripheres Problem. Aber eine Lösung dieses Problems läßt sich nach ihm nur finden, wenn die Frage nach der Einheit der Kirche eingebettet ist „in die viel umfassendere Frage nach Jesus Christus als der Offenbarung Gottes, die die nach der Kirche und dann auch die nach ihrer Einheit impliziert“ (185). Indem Barth die Ekklesiologie in der Christologie verankert, verweist er alle ekklesiologischen Fragen in den ihnen entsprechenden Horizont, in dem ihnen allein eine Antwort zuteil werden kann. Einheit der Kirche läßt sich nicht dadurch verwirklichen, daß Menschen guten Willens sie zu verwirklichen suchen, sondern „die Einheit der Kirche ist ausschließlich an Jesus Christus, das Haupt der Kirche gebunden; nur von dort her ist sie zu erwarten. Der beste Dienst an der Einheit ist deshalb nicht primär die eigene Aktivität, die aus einem Entsetzen über die Spaltung entspringt und sie überwinden will, sondern das ruhige, sachliche Hören auf Gottes Wort in der je eigenen Konfession“ (171).

Mit diesem Hinweis auf die eschatologische Dimension der Kirche will Barth die Kirchentrennung keineswegs sanktionieren, sondern vielmehr in das Licht stellen, das der in so viele Konfessionen zerrissenen Kirche verheißen ist: die unitas ex auditu.

Gerade das Hören des Wortes hält die Kirche ja in Bewegung, bringt die Konfessionen zueinander in Bewegung, indem sie sich vor- und miteinander auf den Herrn der Kirche hin bewegen lassen. Diese Bewegung kann die getrennten Kirchen zu einer „Prozess-, Dienst- und also Konfessionsgemeinschaft“ (174) führen, aber solche Gemeinschaft verlangt immer wieder neuen Aufbruch im Hören und Gehorsam gegenüber

dem Wort Gottes. „Ein Konstitutivum der Konfessionskirchengemeinschaft, ihre konstante Struktur ist daher das Gespräch“ (172), ohne daß die Kirche zum „religiösen Debattierklub“ (KD I, 2,660) wird. Dieses Gespräch muß hinführen auf ein neuformuliertes, die alten Bekenntnisse nicht überwindendes, aber überbietendes gemeinsames Bekenntnis. Die Gemeinschaft konfessioneller Kirchen aber muß sich darüber hinaus öffnen lassen für die Probleme der Welt; es kann solche Gemeinschaft nicht geben ohne „ihre missionarische Struktur, ihre Proexistenz und also ihr Kirche-sein für andere“ (173). Gerade weil Barth so streng auf dem Bekenntnis beharrt, gerade weil er die Kirchen nicht aus der Wahrheitsfrage entläßt, kann er jede — auch die eigene — Konfession in Frage stellen. Es gibt keine schärfere Kirchenkritik als die, die Kirche von ihrem eigenen Grund her in Frage stellt — sei es im Angriff auf ihre schlechte Religiosität wie in der Zeit des Römerbriefs oder durch ihre Bestimmung als Leib Christi in der Kirchlichen Dogmatik. Es gibt aber zugleich keine größere Hoffnung auf die Einheit der Kirche als eben im gemeinsamen Ringen um die Wahrheit, „in einem immer besseren Hörenwollen. Und wo es in zwei oder mehr Konfessionen zum Ereignis des gemeinsamen, gehorsamen Hörens kommt, darf daraus die Konsequenz gezogen und sowohl geistliche als auch organisatorische Gemeinschaft zwischen ihnen festgestellt und gepflegt werden (unitas ex auditu). Man kann als Versöhnte — auch wenn die Erlösung noch aussteht — in Einheit leben, in angefochtener, fragiler und labiler Einheit zwar, aber immerhin in Einheit, die trotz der und gegen die Sünde von Gott gewirkt ist“ (177).

Im Zusammenhang der gesamten Theologie Karl Barths zeigt Klaus Alois Baier mit diesem Ergebnis einen Beitrag zum Weg der Ökumene, der sie in das Zentrum ihrer Sache weist. Er versucht mit seiner (Erlanger, von W. Joest, F. Mildenerberger und W. Andersen betreuten) Dissertation auf die Frage nach der Überwindung der Spaltung der Kirche eine engagierte und theologisch fundierte Antwort zu geben. Er interpretiert hierbei Karl Barth als einen Theologen von ökumenischer Weite, dem bei allem theologischen Streiten die Einheit der Kirche eine wichtige Aufgabe war. Es ist Baier zu danken, daß er die häufig im Protestantismus vorhandene fatale Alternative zwischen Christus und Kirche im Sinne Barths bestreitet und überwindet: „Jesus geht voran, aber als sein Leib folgt ihm die Gemeinde nach“ (131). Der Weg zur Einheit kann demnach gefunden werden, indem die in Christus vorgegebene Einheit gehört und erkannt wird, wobei auch der Widerspruch zwischen Kirche und Israel als „die schwerste von all den Wunden am Leibe Christi“ (KD/IV/3, 1007) zu heilen bleibt (vgl. Baier 161).

Bemerkenswert ist, daß Baier bei der Beschreibung der Wirkung von Barths ökumenischen Impulsen auf protestantischer Seite nur A. Keller (mit einer 1931 erschienenen Arbeit) und W. A. Visser't Hooft nennt, katholischerseits jedoch auf Theologen wie H. U. v. Balthasar, H. Küng und H. Fries hinweisen kann.

Eine „ökumenische“ Geste ist die thesenartige Zusammenfassung der Ausführungen Baiers in englischer Sprache (283 ff.). Wir zögern nicht, der Arbeit Baiers richtungweisende Bedeutung zuzusprechen.

Ökum. Team Dudweiler-
Fischbach/Saar
Greven, Süsselbeck, Unfricht

KIRCHENGESCHICHTE

Handbuch der Kirchengeschichte, Band VII. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Herausgegeben von Hubert Jedin und Konrad Repken. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1979. 854 Seiten. Leinwand Subskr.preis DM 182,—, Einzelpreis DM 198,—.

Mit diesem respektablen VII. Band wird das auch in unserer Zeitschrift regelmäßig angezeigte „Handbuch der Kirchengeschichte“ abgeschlossen. Die Darstellung geht aus von der Tatsache, daß die katholische Kirche im 20. Jahrhundert sich eigentlich erst zur „Weltkirche“ entwickelt habe, will aber auch die „Krisensituation“ nicht verschweigen, die aus „inneren Vorgängen“ erwachsen ist. Während sich das Jahr 1914 als zeitlicher Ausgangspunkt nahelegte, hat sich die Abgrenzung in die unmittelbare Gegenwart hinein als schwieriger erwiesen. Der Vielschichtigkeit des Stoffes hat man durch einen umfassenderen Mitarbeiterstab gerecht zu werden versucht, was an die Koordination naturgemäß erheblich höhere Anforderungen stellte. Grundsätzlich ist aber wie bisher an der Eigenverantwortung der Autoren festgehalten.

Der Band gliedert sich in drei Abschnitte. Am Anfang steht „Die institutionelle Einheit der Universalkirche“, der neben Statistiken und Organisation die Pontifikate von Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII., die Außenpolitik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege, das Zweite Vatikanische Konzil, das Kirchenrecht sowie die Konkordatspolitik von 1918-1974 einschließt.

Der zweite Abschnitt „Die Vielfalt des inneren Lebens der Universalkirche“ beinhaltet Gesellschaft und Staat als Problem für die Kirche, Grundzüge der Entwicklung der Theologie zwischen dem Ersten Weltkrieg

und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität, Entwicklungen im Klerus seit 1914, Ordensgemeinschaften und Säkularinstitute, Bildungswesen, Erziehung und Unterricht, Information und Massenmedien, Caritas und kirchliche Hilfswerke. Abgeschlossen wird dieser Abschnitt mit zwei Kapiteln über die ökumenische Bewegung (Erwin Iserloh) und die nichtunierten Ostkirchen, während jede zusammenhängende Erwähnung evangelischer Kirchen merkwürdigerweise entfällt, obwohl ja gerade hier in den gegenseitigen Beziehungen — nicht zuletzt in Deutschland — schon seit dem Ersten Weltkrieg vieles in Bewegung geraten ist (nur im Vorübergehen werden z. B. S. 469 der Jaeger-Stählin-Kreis und S. 471 die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen genannt).

Der dritte Abschnitt schließlich „Die Kirche in den einzelnen Ländern“ behandelt die Lage der katholischen Kirche in den Ländern der Welt. Natürlich geben die meist äußerst knappen Skizzen nur wenig Möglichkeit, Gründe und Hintergründe der jeweiligen Entwicklungen auszuloten, was man insbesondere bei den osteuropäischen Ländern empfindet.

Zusammenfassend wird man sagen dürfen, daß auch dieser VII. Band die Merkmale seiner Vorgänger trägt: eine ungeheure Materialfülle wird nach leitenden Gesichtspunkten gegliedert und aufgearbeitet, getragen und ergänzt durch einen umfangreichen wissenschaftlichen Apparat, Literaturangaben und Register. Das schließt aber abweichende Beurteilungen grundsätzlicher wie spezieller Art in manchen Einzelfragen gewiß nicht aus.

Alles in allem: Das „Handbuch der Kirchengeschichte“ ist eine Meisterlei-

stung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, die auf lange Zeit nicht ihresgleichen haben dürfte und darum auch im außerkatholischen Bereich ihren festen Platz einnehmen wird.
Kg.

Knut Schäferdieck (Hrsg.), Die Kirche des frühen Mittelalters. Band II, 1. Halbband der „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“. Chr. Kaiser Verlag, München 1978. 604 Seiten. Leinen DM 75,—.

In 6 Kapiteln sind 13 Einzelstudien zur Ausbreitung des Christentums gesammelt worden für eine Zeit, in der die Kirche Bildungsmacht wurde und als Trägerin von Schriftkultur ohne Konkurrenz war. Voller Spannungen waren jedoch die Wanderungen der verschiedenen Stämme, neben denen die Wanderung einzelner Familien und einzelner Priester und Mönche bedeutungsvoll wurden. Die Geschichte dieser Familien zeigt auch, daß sie oft von neuimportiertem Heidentum bedrängt und überrollt wurden. Sehr früh wurde unterschieden zwischen der Taufe und dem „primsigning“, einem Stadium, in dem Christliches neben alten heidnischen Traditionen praktiziert wurde. Für den bevorstehenden Kampf rief man Thor um Hilfe an, während man Heim und Hof Christus zum Schutze anvertraute.

Mission war ein besonderer Ruf Gottes. Aber es gab auch die Entscheidung in die Missionsarbeit, um einen unbotmäßigen Untertanen zu bestrafen und ihm erst dann zu verzeihen, wenn er als Missionar Buße getan hatte.

Es ist gut, daß sich die Aufsätze nicht nur mit der angelsächsischen Mission, sondern auch mit der Mission der östlichen Christenheit und der christlich-jüdischen Konfrontation befassen. Neben Studien über die politische Mission

Karls des Großen und über Bonifatius treten Studien zum Thema Mönchtum und Mission und Annahme des Christentums im Spiegel der deutschen Sprachgeschichte. Kann ein Sachse des beginnenden neunten Jahrhunderts den Schluß des Taufgelöbnisses richtig verstehen, oder heißt für ihn „Ec gelöbo in hâlogan gâst“ „ich vertraue in das unverletzliche Schreckbild“? Sicherlich brauchte es Zeit, bis altheidnische Wörter eine neue christliche Bedeutung bekamen und das richtige Verständnis gesichert war. Gleichzeitig entstand aber eine neue deutsche Kultursprache, die die Verbreitung des Evangeliums erleichterte.

Eine ausführliche Bibliographie sowie Register und Karten ergänzen das umfangreiche Werk, zu dessen Studium die sehr interessanten Themen anregen und wozu man Zeit und Muße brauchen kann.

Jörg Schnellbach

Confessio Augustana — Hindernis oder Hilfe? Mit Beiträgen von Heinrich Fries, Erwin Iserloh, Georg Kretschmar, Wenzel Lohff, Peter Manns, Harding Meyer, Wolfhart Pannenberg, Paul-Werner Scheele, Heinz Schütte. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1979. 280 Seiten. Kart. DM 28,—.

Aus der allmählich unübersehbar werdenden Literatur zum 450. Jubiläum der CA im Jahre 1980 sei dieser kürzlich erschienene Sammelband hervorgehoben, der sieben Referate enthält, die auf einer gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing vom 14.-16. April 1978 in München gehalten worden sind. Zwei weitere Beiträge wurden von Heinrich Fries und Wolfhart Pannenberg beigeleitet (letzteren ha-

ben wir um seines instruktiven Überblicks willen mit freundlicher Genehmigung des Verlages im Aprilheft nachgedruckt).

Der besondere Vorzug dieses Bandes dürfte darin liegen, daß hier von den maßgeblichen Sprechern und Trägern der bisherigen Diskussion über Wesen und Ziel der CA die verschiedenen Ausgangspositionen, Interpretationen und Standpunkte profiliert vorgetragen und erläutert werden. Dadurch wird der Leser in zwar streng sachbezogene Überlegungen mit hineingenommen, die aber letztlich am Beispiel der CA die Grundfragen christlicher Einheit verdeutlichen und somit Anspruch auf gesamtökumenisches Gehör haben.

Kg.

Abraham Friesen/Hans Jürgen Goertz (Hrsg.), *Thomas Müntzer*. (Wege der Forschung, Bd. CDXCI.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978. 536 Seiten. Leinen DM 74,— (für Mitglieder DM 49,—).

Einführungen und Literaturberichte zur Müntzer-Forschung gibt es genug, aber es fehlte bisher an einer Zusammenstellung der wichtigsten Beiträge zur neueren Forschung. Die beiden Herausgeber beschränken sich, wohl wissend, welche Lücken sie bei diesem Verfahren hinnehmen müssen, auf die letzten 20 Jahre. In Analogie zu den Streitfragen um große Persönlichkeiten (wie Luther) und komplexe Bewegungen (wie z. B. der Pietismus) sind die Auffassungen über Müntzer bekanntlich oft einseitig, nicht nur wegen des politisch-ideologischen Mißbrauchs, der mit ihm getrieben werden kann, sondern auch wegen der wissenschaftlichen Einlinigkeit, mit der seine komplizierte Entwicklung und Theologie angegangen wird.

In einem ersten Teil wird Müntzers Verhältnis zu Luther reflektiert. Was dazu an Aufsätzen geboten wird, hätte zusammenfassend m. E. am klarsten ein nicht wiedergegebener Aufsatz von Walter Elliger aus dem Luther-Jahrbuch 34/1967 sagen können. Dafür hätte ich keinesfalls auf Heinrich Böhmers pointierten, gegen Bloch gerichteten perspektivenreichen Aufsatz verzichten mögen. Ein zweiter Teil befaßt sich mit dem Thema „Thomas Müntzer und die Täufer“ (darunter ein erheblich kürzbarer Beitrag über Hans Denck und Th. M. aus der Feder von Georg Baring). Daß zu diesem Themenkreis die Forschung sich besonders schnell weiterentwickelt, hat unter anderem besonders eine noch unveröffentlichte Arbeit von G. Seebaß über Hans Hut erwiesen.

Nach Berücksichtigung des liturgischen Schaffens Müntzers befaßt sich ein vierter Teil mit der Interpretation des revolutionär-endzeitlichen Kampfes bei Müntzer (u. a. Beiträge von M. Bensing, G. Maron, H.-J. Goertz). Hier wird man bedauern, daß die Nachweise des taboristischen Geistes in der apokalyptischen Theologie Müntzers durch R. Schwarz nicht berücksichtigt werden konnten. Während sich der Rezensent denken könnte, daß der Beitrag über die marxistische Müntzerforschung auch durch einen anderen derzeit zur Verfügung stehenden Bericht zum selben Thema ausgewechselt werden könnte, so vermag m. E. H.-J. Goertz in seinem 1976 geschriebenen Originalbeitrag die Schwerpunkte der neueren Müntzerforschung wirklich so übersichtlich darzustellen, daß man dafür dankbar ist (wobei er den besonders förderlichen Beitrag von Thomas Nipperdey von 1963 mit Recht hervorhebt). Bei der Fülle der ernst zu nehmenden Studien und Aspekte zum Thema kann dieser Band

trotz der nicht verschwiegenen Fragen nur begrüßt werden. Schade, daß das Müntzer-Bild in den allgemeinen Kirchengeschichten völlig entfällt, daß ferner sowohl Autoren verschiedener protestantischer Herkunft abgedruckt werden, aber nur ein Katholik, nämlich E. Iserloh, dieser aber nur in referierender Form, berücksichtigt wird. Sehr zu begrüßen ist es, daß sich Maron gegen eine unzulässige Modernisierung Müntzers ausspricht, wenn man nämlich „ökumenische“ Gedanken bei ihm zu finden meint.

F. W. Kantzenbach

Walter von Loewenich, Erlebte Theologie. Begegnungen, Erfahrungen, Erwägungen. Claudius Verlag, München 1979. 246 Seiten. Kart. DM 22,80.

Der angesehene Erlanger Kirchengeschichtler Walter von Loewenich, bekannt durch seine Arbeiten in der Lutherforschung und über den modernen Katholizismus, umschreibt in der Einleitung die Absicht seiner Autobiographie mit dem Satz: „Dem Leser im Umbruch der Zeit ein Stück erlebter Theologie nahe zu bringen, ist das Ziel dieses Buches.“ Die „erlebte Theologie“ bezieht sich im wesentlichen auf die Erlanger Fakultät, von der wir über einen Zeitraum von mehr als 50 Jahren eine nahezu erschöpfende und (manchmal fast zu) detaillierte, immer aber anekdotisch aufgelockerte Darstellung erhalten. Namen wie Preuß, Strathmann, Elert, Procksch, Althaus, Sasse mögen neben vielen anderen die Fülle des Erlebten und Gebotenen wenigstens andeuten. Seinen eigenen Standort faßt der 1903 in Nürnberg geborene Autor in die Worte: „Ein Stück Spiritualismus von den Mennoniten, ein wenig calvinistisches Salz und das milde melanchthonische Luthertum der Reichsstadt,

das alles zusammengenommen erklärt so ungefähr meine eigene theologische Position“ (15).

Immer will er bemüht sein, auch über der kritischen Sichtung und Beurteilung nie den objektiven Maßstab des Historikers zu verlieren, was ihm vor allem für die bewegten Jahre von 1933-1945 wichtig ist. So erhält der Leser am Beispiel der Erlanger Fakultät einen überaus fesselnden Einblick in die jüngste Epoche deutscher Theologiegeschichte, der ihm nicht nur Kenntnisse und Erkenntnisse vermittelt, sondern auch Weg und Auftrag der wissenschaftlichen Theologie insgesamt von neuem überdenken läßt.

Kg.

MISSION

Gerhard Bassarak, Missionsstrategie im Wandel. Zur ökumenischen Bedeutung der Weltmission zwischen Kolonialismus und Ökumene. Union Verlag (VOB), Berlin 1977. 166 Seiten. Kart. DM 5,80.

Für ein handliches, knappes Kompendium der Beziehungen zwischen Mission und Ökumene besteht seit langem ein Bedarf. Bassarak behandelt den Gegenstand in ansprechend übersichtlicher Form, als eine Art kombinierten Auszug aus den einschlägigen Spezialstudien von N. Karlström, St. Neill, W. Günther, D. Hudson und K.-H. Dejung, die dabei eigenständig verarbeitet werden. Der thematische Rahmen umfaßt alles Wichtige: eine missionstheologische und -historische Orientierung als Vorspann, den Weg von Edinburgh 1910 bis New Delhi 1961 als Hauptteil, den Ausblick bis Nairobi 1975 als Abschluß. Unbefriedigend bleibt, daß missionsgeschichtliche Zusammenhänge fast ausschließlich nach G. Warneck — 1913! — dargestellt sind, wie denn auch anderweitig die Arbeit dort ihre Gren-

zen hat, wo sie durch das dem Verf. in der DDR zugängliche Material vorgegeben waren. Immerhin wäre auch unter solchen Umständen eine derartige pauschale Sicht der gesamten Mission vor 1914 „in Tateinheit mit dem Kolonialismus“ vermeidbar gewesen. Daß für die Zukunft allein die „Welt des Sozialismus“ tonangebend sein werde, ist selbstverständliche Prognose — und wohl auch die Voraussetzung für die an sich erfreuliche Tatsache, daß in der DDR ein Buch mit diesem Thema überhaupt erscheinen konnte.

Hans-Werner Gensichen

Karl Rennstich, Mission und wirtschaftliche Entwicklung. Biblische Theologie des Kulturwandels und christliche Ethik. Chr. Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978. 344 Seiten. Kart. DM 38,—.

Seit Jahren gehört die Frage nach dem Verhältnis von Mission und wirtschaftlicher Entwicklung in das Repertoire von Themen, die in kirchlichen und missionsinteressierten Kreisen immer wieder auftauchen und oft kontrovers diskutiert werden. Dies rührt nicht allein von den theologischen Prämissen her, mit denen diesem Thema aufgewartet wird, sondern auch mit einem in Wandlung befindlichen Missionsverständnis und mit der verstärkten Funktionalisierung des Entwicklungssektors kirchlichen Handelns.

Rennstich hat in seinem Buch eine Fülle von Material aus verschiedenen Bereichen herangezogen, um die genannte Thematik zu analysieren und zu diskutieren. Er stützt sich dabei vorwiegend, wie schon der Untertitel „Biblische Theologie des Kulturwandels und christliche Ethik“ besagt, auf biblische,

insbesondere alttestamentliche Befunde. Es wird ausführlich der Frage des Kulturwandels in Israel, dem Verhältnis von Stadt und Land, von Tradition und Fortschritt nachgegangen. Es folgt eine Darstellung der „Theologien der wirtschaftlichen Entwicklung“ unter besonderer Berücksichtigung der Theologie des Jahwisten. In einem dritten Teil wird „Die Aufgabe der Mission in bezug auf die wirtschaftliche Hilfe heute“ anhand von auch an anderer Stelle verwandtem, sehr interessantem, bislang nicht leicht zugänglichem Material aus der Geschichte der Basler Mission im 19. Jahrhundert vorgestellt und diskutiert. Dabei zeigt sich, wie das Phänomen der multinationalen Konzerne mit ihrer Macht und ihrem Einfluß sich nicht nur heute negativ auf die eigenständige Entwicklung vieler Länder auswirkt, sondern daß schon damals Unternehmen wie die Ostindische Handelskompanie einen verheerend ausbeuterischen Charakter hatten. Deutlich wird aber auch, wie Missionare unter Einsatz ihres Lebens sich gegen die monopolkapitalistischen Praktiken gewandt haben und für die Rechte der Armen eintraten.

Rennstich plädiert für die unauflöslche Einheit von Heil und Wohl, von Seelsorge und Leibsorge, von Mission und wirtschaftlicher Entwicklung. Seine Einsichten, die er in dem Buch darlegt, sind nicht nur Ergebnis seiner umfänglichen Studienarbeit, sondern auch geprägt von einer zwölfjährigen Tätigkeit als theologischer Berater und Dozent in Sabah (Malaysia) und Singapore. Für ihn kann Entwicklungshilfe nur aus einer Haltung der Solidarität und Lernbereitschaft und im Wissen um die eigene Entwicklungsbedürftigkeit geschehen. Das Buch von Rennstich ist vielseitig und anregend und ist allen jenen empfohlen, die die Mühe nicht scheuen, sich

das Buch zu erarbeiten. Wer dies tut, wird zweifellos davon profitieren.

Gerhard Fritz

KATHOLIZISMUS

Ursula Schnell, Das Verhältnis von Amt und Gemeinde im neueren Katholizismus. Walter de Gruyter, Berlin-New York 1977. 330 Seiten. Leinen DM 98,—.

Die mit akribischer Sorgfalt erstellte Heidelberger Dissertation, 1970 bei Prof. Schlink abgeschlossen, wurde für den Druck auf den neuesten Stand gebracht. Sie informiert zuverlässig und mit exakten Quellenbelegen über die kirchenamtliche Lehre und theologischen Lehrmeinungen vom Trienter Konzil bis zur Gegenwart. Durch eine äußerst straffe, sprachlich eng an die Originaltexte angelehnte Diktion gelingt es der Verfasserin, die in den einzelnen Epochen — von Trient bis 1917, vom Erscheinen des CIC bis zum II. Vatikanum, auf dem Konzil und in der Nachkonzilszeit — jeweils herrschenden Lehren knapp und griffig herauszustellen. Rund 2000 Anmerkungen stützen den 296 Seiten umfassenden Darstellungstext; da sie oft zehn und mehr Belege für eine Aussage enthalten, besitzt das Buch einen hohen Informationswert. Um die kaum verdauliche Materialfülle aufnehmen zu können, bedarf es einiger Anstrengung. Immerhin kann der Forscher sich in der so entstandenen Revue der Dokumente und Lehrbücher — vom Catechismus Romanus an über Canisius und Bellarmin, Möhler und Newman bis zu Congar, Rahner, Ratzinger, Küng und zum Neuen Glaubensbuch — rasch und gut zurechtfinden; er wird manche Quelle entdecken, die er sonst übersehen hätte.

Dankenswerterweise geht die Verfasserin auch auf Fragen ein, die heute besonders aktuell sind: Mündigkeit des Christen (auch das 1949 erschienene Buch von Thomé wird erwähnt), nachkonziliare Beratungsgremien, Laienpredigt, Laienhabilitation, Priestergruppen, Arbeiterpriester, Interkommunion und Anerkennung evangelischer Ämter durch die römisch-katholische Kirche. Auch hier kann man staunen über die Fülle und Detailliertheit des zusammengetragenen Materials.

Allerdings zeigt sich gerade bei der Behandlung der neueren Fragen eine deutliche Grenze, die der von der Verfasserin gewählten Perspektive anhaftet. Sie ist offenbar speziell an der typisch kontroverstheologischen Frage interessiert, ob die dem Amt und dem „Laien“ zugeschriebenen Rechte, Vollmachten und Funktionen mehr den Unterschied oder die Gemeinsamkeit beider Stände in der Kirche betonen. Dadurch bekommt zwar die geschichtliche Entwicklung eine klare Linie — selbstverständlich in Richtung Gemeinsamkeit — und das Buch eine innere Geschlossenheit. Doch erfährt man über ein sich wandelndes Verständnis von Gemeinde und die wechselseitige Bezogenheit von „Amt und Gemeinde“, wie es der Buchtitel erwarten läßt, nur wenig und dies nur indirekt über die jeweiligen Definitionen von Amt und „Laie“. Der Vorzug des Buches, diese eine Linie klar herausgestellt zu haben, sollte daher nicht vergessen machen, daß für den Wandel des Gemeindeverständnisses nicht ein gleich vollständiger Überblick geboten wird. Symptomatisch für die Ausblendung des Gemeindebegriffs zugunsten der Statusbeschreibungen von Priester und „Laie“ ist die Tatsache, daß z. B. von Ferdinand Klostermann nur die Literatur ver-

breitet wird, die im Titel etwas über Priester und Laien verheißt, nicht aber sein Buch über das „Prinzip Gemeinde“ (Wien 1965). Ob eine stärkere Beachtung des Gemeindegedankens allerdings kontroverstheologisch viel erbracht hätte, läßt sich nicht auf Anhieb sagen, weil auch katholischerseits die dogmatische Ekklesiologie kaum etwas mit dem Gemeindebegriff anzufangen wußte. Vielleicht bringt die jetzt aufkommende Reflexion über Basisbewegungen (Schillebeeckx) und Basisgemeinden da einen Wandel.

Peter Lengsfeld

Albert Brandenburg/Hans-Jörg Urban (Hrsg.), *Petrus und Papst, Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst*, Bd. II: Neue Beiträge. Verlag Aschendorff, Münster 1978. 232 Seiten. Leinen DM 22,—.

Der Sammelband, dem 1977 ein gewichtiger erster Teil vorausgegangen ist, enthält wieder exegetische, dogmatische, kirchengeschichtliche Beiträge und gibt zwei evangelischen Theologen, Reinhard Frieling und Friedrich Heyer, das Wort. Durch den Hauptteil der Beiträge zieht sich die These der sakramentalen Grundlegung und Bedeutung der petrinischen Funktion, wie sie im Neuen Testament begründet sei, da sie dort im eucharistischen Kontext stehe. Ich würde fragen, ob der von B. Forte dem Neuen Testament zugeschriebene sakramentale Aspekt des Bischofs von Rom als Vorsitzender bei der Eucharistie nicht erst bei den apostolischen Vätern, genauer bei Ignatius von Antiochien, auftaucht.

Die historischen Rückblicke auf das Erste und Zweite Vatikanische Konzil und die dazwischen liegende Zeit sind lehrreich, wobei Kasper nicht verschweigt, daß sich mit dem kirchen-

rechtlichen Begriff der Jurisdiktion im Laufe der Geschichte immer wieder antineuzeitliche und antidemokratische Autoritäts- und Gehorsamsphilosophien verbunden haben.

Bemerkenswert ist das Eindringen der Ursakramentstheorie in die Diskussion über das Petrus-Amt in sakramentaler Perspektive. Heinrich Döring weist nach, daß dies nicht nur bei römisch-katholischen Theologen geschieht, sondern daß auch sonst im Dialog über die Petrusbilder Neigung besteht. Recht übersichtlich — und sachlich auch von Hans-Jörg Urban akzeptiert — informiert Reinhard Frieling über die Modelle der „korporativen Wiedervereinigung“ und der „versöhnten Verschiedenheit“. Dabei wird deutlich, daß z. B. die Lutheraner weniger eine Gemeinschaft unter als vielmehr mit dem Papst erwägen. Insgesamt bietet der Band, auch durch Einbeziehung des Votums eines Vertreters der orthodoxen Kirche, einen guten Einblick in die katholische Rezeption der gegenwärtigen ökumenischen Dialogsituation zur Frage des Petrusdienstes. Aus Band I sind die informativen Beiträge von G. Gaßmann und Paul Misner hervorzuheben, die Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen und zum ökumenischen Gespräch in den USA bieten.

F. W. Kantzenbach

Peter Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1978. 336 Seiten. Leinen DM 45,—.

Das Werk ist ein Lehrbuch, gedacht für Studierende der katholischen Theologie, in seiner Konzeption stark beeinflusst von Karl Rahners Vorschlag und Vorgabe eines „Grundkurs des Glaubens“ (1976). Die literarische Gattung

bringt es mit sich, daß Gliederung, Stil, wissenschaftlicher Apparat sowie die Fragen zur Selbstkontrolle am Ende jedes größeren Abschnitts die Lektüre für andere Leser nicht eben leicht machen werden. Aber auch sie werden Nutzen davon haben, wenn es ihnen einige Mühe wert ist, die denkerische Leistung einer Rechenschaft über den christlichen Glauben in unserer Zeit (9) nachzuvollziehen. Allgemein sind in punkto Verwendbarkeit als besonders positiv hervorzuheben: die „Zusammenfassenden Thesen“ (307-315) und die vielen Register (Bibelstellen, DS, Texte des II. Vaticanum, Namen, Sachen). Eine sorgfältige editorische Leistung!

Inhaltlich enthält das Buch — in methodisch klarer Konsequenz aufeinander bezogen — die klassischen Stücke katholischer Fundamentaltheologie: Glaube und sein Verhältnis zur Vernunft, Schrift und Überlieferung (und damit Schrift und Kirche), Lehramt usw. Bemerkenswert ist der Ansatz bei der Worthaftigkeit aller christlichen Offenbarung und der Grundaussage der christlichen Botschaft: „Der christliche Glaube ist das Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu“ (13). Von diesem Ansatz her wird zunächst der Inhalt dieser Botschaft dargestellt (15-154; die wichtigsten Stichworte sind hier „Gott“, „Wort Gottes“, „Glaube“); im II. Hauptteil wird die Weitergabe dieser Botschaft behandelt (144-274; hier vor allem „Heilige Schrift“, „Überlieferung“, „Lehramt“) und im III. Teil die Annahme im Glauben (245-305; „Glaube“, „Wunder“, „Vernunft“, „Kirche“ sind hier die hervorstechenden Themen). Diese Inhaltsangabe zeigt schon etwas von der Relevanz des Buches für das katholisch-evangelische Gespräch. Sie könnte verdeutlicht werden mit Beispielen aus einigen Bereichen kontroverser

Lehrfragen: Verhältnis von Schrift und Tradition, von Glaube und Kirche, von der einen Kirche und den vielen Kirchen, von Gemeinde und Amt usw. Das ökumenisch bedeutsamste Faktum scheint dem Rez. jedoch der Untertitel des gesamten Werkes zu sein: ökumenische Fundamentaltheologie. Gibt es denn sowas überhaupt? Zweierlei Sinn wird diesem Adjektiv „ökumenisch“ dabei gegeben (12): Erstens heißt ökumenisch sein, „der Verständigung mit den anderen christlichen Kirchen zu dienen suchen“. Diesem Anspruch wird das Buch voll gerecht, soweit es die Verständigung mit der — oder zumindest einer — evangelischen Tradition angeht.

Zweitens hat „ökumenisch“ geradezu dieselbe Bedeutung wie katholisch und heißt dann etwa: das Ganze betreffend. Wenn mit dem Ganzen die Offenbarung Gottes in Jesus Christus gemeint ist, so wird „katholisch“ neben ihrer Worthaftigkeit sicher auch noch anders ihre Sakramentalität, „orthodox“ auch ihre Bild- und Zeichenhaftigkeit betont werden müssen. Hier zeigt sich, daß „ökumenisch“ eben doch auf evangelisch-katholisch eingeengt ist: ein methodisch durchaus sinnvolles Vorgehen, das jedoch nicht ohne Erläuterung bleiben sollte. Allzuoft geschieht diese Verengung auch im ökumenischen Alltag, in der Theologie wie in der Gemeinde — oft zum Schaden wirklicher Katholizität.

Insgesamt ein beachtliches Buch, von dem das evangelisch-katholische Gespräch noch lange zehren wird.

Klaus Schmidt

KONFESSIONSKUNDE

Friedrich Heyer (Hrsg.), Die Kirche Armeniens. Eine Volkskirche zwi-

schen Ost und West. (Die Kirchen der Welt, Bd. XVIII. Hrsg. H. H. Harms, H. Krüger, G. Wagner, H.-H. Wolf.) Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978. 231 Seiten. Leinen DM 40,—, Subskr.preis DM 35,20.

Der Armenisch-Apostolischen Kirche — man sollte sie, ihrem Selbstverständnis entsprechend, niemals als „gregorianisch“ bezeichnen (so 22)! — sind als der zahlenmäßig und von ihrem Gewicht her bedeutendsten Kirche Armeniens sechs der insgesamt 10 Kapitel dieses Buches gewidmet.

Auf Kap. 2 „Das Beispiel eines Heiligen: Leben und Werk des Hl. Nerses Clajensis mit dem Beinamen Schnorhali“ von Vrej Nersessian hätte notfalls zugunsten einer grundlegenden Darlegung der Lehre dieser Kirche verzichtet werden können. Zwar entsteht durch diesen Beitrag ein in manchem plastischeres Bild. Doch würden die spezifisch armenischen Akzente der theologischen Lehre, etwa in der Ekklesiologie, interessieren, auch wenn die Lehre der Armenisch-Apostolischen Kirche mit Ausnahme der Christologie im wesentlichen der der chaledonischen Orthodoxie entspricht. Die Darstellung des künstlerischen Schaffens hätte nicht wie in Kap. 5 von Armen Hagnazarian auf die Baukunst beschränkt bleiben sollen, auch wenn hier stets der Schwerpunkt armenischen Kunstschaffens gelegen hat.

Der günstige Gesamteindruck des 1. Kapitels „Die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche“ von Mesrob Krikorian wird durch unnötige Harmonisierungen verschiedentlich beeinträchtigt. So erscheinen die Beziehungen zwischen den Katholikaten Etschmiadzin und Sis in Geschichte und Gegenwart gleichbleibend problemlos.

Der Preis dafür ist das Verschweigen der Ansprüche des kilikischen Patriarchats auf die Katholikatswürde, von denen man im Anhang am Ende aber doch erfährt, und der jahrhundertelangen Existenz eines zusätzlichen Katholikats in Achtamar. Die langwierigen Kämpfe um die chaledonische Christologie sind auf die Entscheidungen einer einzigen Synode (Dvin 554/55) verkürzt und deren geschichtliche Vorbedingungen (Gültigkeit des Henotikons zum Zeitpunkt der Wiederangliederung Armeniens an Byzanz) außer acht gelassen.

Kap. 4 über „Die Liturgie der Armenisch-Apostolischen Kirche“ von Zareh Baronian und Mesrob Krikorian bleibt leider auf die dafür eingehende Darstellung der eucharistischen Liturgie und der Taufordnung beschränkt. Für das Fehlen einer Darstellung des Tagzeiten-gottesdienstes wird der Leser durch Beispiele der hymnischen Dichtung allerdings teilweise entschädigt.

Sehr bedenkenswert ist die These Vrej Nersessians in dem interessanten und besonders gelungenen 3. Kapitel „Die christologische Position der Armenisch-Apostolischen Kirche“, daß sich die dyophysitische Christologie allmählich der der Nonchaledonier angenähert habe. Die Entwicklung der Lehre von der Enhypostasie und Perichorese sowie die Entscheidungen des 5. Ökumenischen Konzils legen einen solchen Schluß tatsächlich nahe. Leider wird das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Angaben durch die Verlegung des Konzils von Nizäa ins 6. Jh. (Druckfehler?), die Einordnung nicht nur der großen Kappadokier, sondern sogar des Chrysostomus in die alexandrinische Schule (71) und den weitgehenden Verzicht auf Belege beeinträchtigt.

Beachtung verdient auch Kap. 6 „Das Kirchenrecht der Armenisch-Aposto-

lischen Kirche“ von Mesrob Krikorian, besonders die hier herausgearbeitete unterschiedliche Entwicklung in Rußland und der Türkei im 19. Jh.

Bei Kap. 10 „Die evangelische armenische Kirche“ von Daniel Sahagian muß außer den im Vergleich zum Text z.T. differenzierteren Anmerkungen auch zwischen den Zeilen gelesen werden, um zu einer gerechteren Beurteilung zu gelangen. — Ob die Wertung aller Schritte zur Annahme der Entscheidungen von Chalkedon als Schritte zur Union mit Rom in Kap. 7 von Nerses Setan naiv oder raffiniert ist, sei dahingestellt. Glücklicherweise verzichten die Kap. 8 „Die lateinische Mission in Großarmenien bis zur Mitte des 18. Jh.s“ bzw. „Der Orden der Mechitaristen“ (Kap. 9), beide von Vartan Gerges Matfunian, auf ähnliche Kontinuitätsnachweise.

Den einzelnen Kapiteln sind z. T. umfangreiche Literaturverzeichnisse beigegeben. Angaben zu den Autoren und die Aufzählung der Institutionen der behandelten Kirchen (z.T. mit Anschriften) runden das Werk ab. Die sich auch in dem vorliegenden Buch spiegelnden Schwierigkeiten in den Beziehungen der unter den Armeniern vertretenen Konfessionen haben anscheinend die Herausgabe des Buches von Armeniern selbst unmöglich gemacht. So gebührt Friedrich Heyer besonderer Dank dafür, daß er die Herausgabe dieses längst notwendigen und künftig unentbehrlichen Buches übernommen hat, das trotz mancher Mängel im Detail ein zutreffendes Bild von Leid und Größe der Kirchen Armeniens vermittelt.

K. Christian Felmy

THEOLOGIE DER BEFREIUNG

Fernando Castillo (Hrsg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes*. Neuere

Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung. Chr. Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1978. 220 Seiten. Kart. DM 25,—.

Die Welle des Schrifttums zur Befreiungstheologie ebbt nicht ab. Nur Spezialisten kann es noch gelingen, in dieser Flut die Orientierung zu behalten. Der vorliegende Band hat seinen Wert wohl vor allem als Bereicherung des Bestandes an Quellenmaterial; denn alle vier Autoren sind Lateinamerikaner, schreiben also als Betroffene. Ihre Beiträge gehen sämtlich auf Münsteraner katholische Dissertationen zurück, und ihnen allen ist die Inspiration durch J. B. Metz anzumerken. Nicht leicht läßt sich allerdings erkennen, wo sie über die bereits bekannten politisch-theologischen Variationen zum Generalthema „Abhängigkeit“ hinausführen. Der Herausgeber sieht verbindende Aspekte in der „Frage nach dem Volk“ und der „Frage nach der Praxis der Christen auf kultureller Ebene“. Sein eigener Beitrag über „Befreiende Praxis und theologische Reflexion“, der überwiegend referierenden Charakter trägt, akzentuiert in diesem Rahmen vor allem die Kirchenkritik aufgrund der Theorie des Klassenkampfes. L. A. de Boni analysiert „Kirche und Volkskatholizismus in Brasilien“, beginnend mit einer Typisierung der brasilianischen Bischöfe, die ihm wohl nicht viele Sympathien eintragen wird. G. P. Süss, 1978 auch mit einer Studie über Volkskatholizismus hervorgetreten, ergänzt diese durch den Entwurf einer „Pastoral Popular“ als Medium für eine „Ortsveränderung der Theologie“. Besonderes Interesse verdient schließlich R. de Almeida Cunhas gründliche, wenn auch unkritische Erörterung von P. Freires Konzept der „Konzientisa-

tion“ unter dem Stichwort „Pädagogik als Theologie“, sicherlich der Beitrag mit dem höchsten Originalitätswert. Hier wird übrigens auch gelegentlich nichtkatholische Literatur herangezogen. Die anderen Beiträge nehmen von protestantischen Äußerungen zum Thema Befreiungstheologie leider keine Notiz.

Zwei Zumutungen an den Leser, heute nachgerade üblich, erschweren die Benutzung des Bandes: Register gibt es nicht; niemand hat sich die Mühe gemacht, Zitate fremdsprachiger Herkunft darauf zu kontrollieren, ob sie nicht auch in deutscher Übersetzung nachgeschlagen werden können. Abschließend bleibt die Frage, welchen Wert eine Sammlung wie diese in der Zeit nach Puebla noch hat. Die Befreiungstheologie tritt ja jetzt offenbar in eine neue Phase ein. Die Marschrichtung ist noch nicht eindeutig erkennbar. Weitere Dokumentation der früheren Phasen ist deshalb nicht überflüssig. Aber für die Befreiungstheologie als ganze gilt in eminentem Maß das Wort von Nietzsche: „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt“ — und künftiges Interesse wird naturgemäß vor allem den Zeugnissen dieses Wandels zu gelten haben.

Hans-Werner Gensichen

KIRCHE UND UMWELT

Winfried Hohlfeld, Ist die Kirche grün? Umweltfragen aus christlicher Sicht. Mit einer Einführung von Bischof Dr. Friedrich Hübner. Lutherische Verlagsgesellschaft, Kiel 1979. 87 Seiten. Kart. DM 9,60.

„Ist die Kirche grün?“ — Winfried Hohlfeld, schleswig-holsteinischer Pfarrer und Umweltbeauftragter, nimmt mit dieser Frage die Sorge vieler Christen

auf, die spüren, daß die Kirche sich aus der Erörterung der Umweltfragen nicht heraushalten kann, daß „sie vielmehr das Ihre zu tun hat, um den aus berechtigter Sorge Fragenden Gehör zu verschaffen und um Antworten zu finden, die für unser aller Überleben entscheidend sind“ (83). Hohlfelds Antwort, die von verschiedenen theologischen und situativen Ausgangspunkten her entwickelt wird, bildet ein einziges Plädoyer für die Schöpfung, für „das Leben, das weit mehr ist als ein Funktionieren nach biologischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten“ (35). Einprägsame Formulierungen machen den kirchlichen Standort signifikant. Etwa wenn von „Gottesdienst als Dienst an der Schöpfung“ (36) die Rede ist oder von „Mitkreatürlichkeit als neuem Lebensstil“ (48). Oder auch die wichtige These: „Ein wirklich neuer, der Schöpfungsethik entsprechender Lebensstil müßte aus der anthropozentrischen Engführung herausführen. Er müßte das Feld persönlicher Begegnung und Zuwendung wieder ausweiten auf die noch überlebende Mitkreatur“ (48 f.). Das alles jedoch nicht in dem Sinne, als sollte das Rad der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung einfach zurückgedreht werden: christlicher Glaube darf den Bedingungen seiner Zeit nicht entfliehen wollen. Aber was von ihm erwartet werden kann, ist die Souveränität der Freiheit: daß er vor den „tödlichen Sachzwängen unserer Zeit“ nicht kapituliert, damit „wir die Freiheit gewinnen, wieder Herr der Situation zu sein und diese Erde nach Gottes Willen haushalterisch zu bebauen und zu bewahren — uns selbst und der ganzen Schöpfung zum Heil“ (20).

Richard Boeckler

Wilhelm Dreier/Reiner Kümmel (Hrsg.), Zukunft durch kontrolliertes Wachs-

tum. Naturwissenschaftliche Fakten. Sozialwissenschaftliche Probleme. Theologische Perspektiven. Verlag Regensburg, Münster, 2. Auflage, 1978. 217 Seiten. Kart. DM 24,—.

„Infolge ihres Einwirkens auf die Natur hat die Industriegesellschaft zuerst unmerklich, doch dann in immer schneller steigendem Maße die natürliche Umwelt des Menschen verändert. Diese Veränderung scheint in unseren Tagen ihrem kritischen Wert zuzustreben“ (10). Wie aber hat die westliche (und die östliche) Industriegesellschaft angesichts dieser Situation zu reagieren? Welche Fakten, welche Entwicklungsperspektiven spielen eine Rolle? Die vorliegende Untersuchung, Ergebnis eines interdisziplinären Dialogs zwischen Naturwissenschaftlern und Ökonomen, Politikern und Theologen,

bietet eine Antwort, die den verschiedenen Seiten des Problems gerecht zu werden sucht und die sich in der Forderung „Zukunft durch kontrolliertes Wachstum“ zusammenfassen läßt. Alle relevanten Aspekte kommen dabei in den Blick: die ökologischen und wirtschaftspolitischen nicht nur, sondern auch die theologischen, die in dieser Ausführlichkeit und Systematik bisher noch nicht in die Diskussion eingebracht worden waren. Unüberhörbar dabei die Frage nach einem „neuen Lebensstil“, von dem es heißt: „In den christlichen Gemeinden sollen als Voraussetzung für politische Alternativen Einsichten und Verhaltensweisen erworben bzw. eingeübt werden, die eines Tages, soll die Menschheit eine Zukunft haben, notwendigerweise die herrschenden sein werden“ (201).

Richard Boeckler

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/M. / Dr. Richard Boeckler, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/M. / Dr. Karl Christoph Felmy, Cadolzheimer Str. 8, 8501 Wachendorf / Pfarrer Gerhard Fritz, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz-Hechtsheim / OKR Reinhard Groscurth, Jebensstr. 3, 1000 Berlin 12 / Pastor Uwe-Peter Heidingsfeld, Jebensstr. 3, 1000 Berlin 12 / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstr. 7, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Meisenweg 14, 8806 Neuendetelsau / Prof. Dr. Peter Lengsfeld, Johannisstr. 8-10, 4400 Münster / Pfarrerin Dorothea Margenfeld, Karlsplatz 9, 7140 Ludwigsburg / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Prof. Dr. Guyla Nagy, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf / Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg, DD., Sudetenstr. 8, 8032 Gräfelfing / Dr. Klaus Schmidt, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/M. / Pfarrer Tilman Schmieder, Porschestr. 3, 7000 Stuttgart 40 / Pfarrer Dr. Jörg Schnellbach, Vogelsangstr. 62, 7000 Stuttgart 1 / Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer, Offenburger Str. 14, 4800 Bielefeld 12 / Pfarrer i. R. Hans Unfricht, Scheiderstr. 154, 6600 Saarbrücken / Stéphane Valiquette SJ, c/o 2065 Sherbrooke Street West, Montreal, Kanada / Dr. Lukas Vischer, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20.

Wir freuen uns, an erster Stelle in diesem Heft den vollen Wortlaut des Vortrages bringen zu können, den Lukas Vischer zur Eröffnung des Kongresses der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Anfang April ds. Js. in Göttingen gehalten hat. Darin werden unter europäischem Aspekt Überlegungen und Konsequenzen zu einem Problemkreis vorgetragen, den Wilhelm Wille in ÖR 2/1979 aus der Sicht der Theologie in der Dritten Welt dargestellt hatte. Auch der Göttinger Kongreß machte deutlich, daß wir in diesen Fragen noch ganz am Anfang stehen.

Der Bangalore-Text über die Hoffnung ist — insbesondere auch durch den Artikel unseres katholischen Mitarbeiters Prof. Johannes Brosseder im letzten Heft — zum Gegenstand einer heftigen, aber hoffentlich fruchtbaren und weiterführenden Diskussion geworden. Das beweisen die zu weit positiveren Ergebnissen und Wertungen kommenden Ausführungen von Wolfgang Schweitzer, die Antwort von Wolfhart Pannenberg an M. M. Thomas und die Stellungnahme von Geiko Müller-Fahrenholz.

Das Gottesdienstverständnis der einzelnen Kirchen ist einer der unentbehrlichen Schlüssel zum gegenseitigen Verstehen und theologischen Gespräch. Wir haben in unserer Zeitschrift solchen vergleichenden Interpretationen wiederholt Raum gegeben und messen in diesem Bemühen dem Vortrag von Athanasios Basdekis über den orthodoxen Gottesdienst einen besonderen Wert für das ökumenische Miteinander bei.

Das Ringen um das Bezeugen des christlichen Glaubens in der Welt von heute — in diesem Falle aus der kirchlichen Situation in den USA heraus — wird uns von Reinhard Groscurth verpflichtend nahegebracht und sollte auch in unserem ökumenischen Kontext nicht ohne Echo bleiben.

Das Thema „Jugend und Ökumene“ ist in der Tat mehr als ein Dekor ökumenischer Veranstaltungen. Wird die Frage von Tilman Schmieder an die ökumenischen und kirchlichen Strukturen mit dazu verhelfen, der Jugend in der Ökumene jenen Platz einzuräumen, der ihr das Einbringen ihrer Impulse und Initiativen ermöglicht? Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und Berlin (West) hat sich dieser Aufgabe bewußt und aufgeschlossen angenommen und wird hoffentlich daran weiterarbeiten.

Gewichtige Schwerpunkte setzt diesmal die Rubrik „Dokumente und Berichte“ mit der Vorbereitung auf die Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen im Oktober ds. Js., mit einem weiteren hochaktuellen Bericht von Friedrich Heyer über die Lage der orthodoxen Kirche in Äthiopien, mit einem Einblick in die ökumenische Situation in Kanada — wir haben stets durch solche „Länderberichte“ den Rahmen der „Rundschau“ weit zu stecken versucht — und schließlich mit der schon traditionellen Übersicht über die mühsamen Einheitsversammlungen der Kirchen in den USA, aus der auch über den konkreten Bereich hinaus manches ökumenisch zu lernen ist.

Kg.

Unterrichtsmodell „Indianer“

Sachtexte, Erzählungen, Spiele, Bastelanleitungen und Buchhinweise. Geschichte und Gegenwart der Indianer, Entwicklung von Kirche und Mission.

„Der Unterricht mit diesem Heft ist nicht nur auf geschriebenes Wort und auf kognitive Lernziele festgelegt, man kann auch Tips für Spiele, Basteln, Töpfern, Sticken und für weiterführende Medien finden. Die pädagogischen Hinweise sind knapp gehalten, aber für ein offenes Curriculum völlig ausreichend.

Insgesamt ein ausgezeichnetes Material, das für den Unterricht ab Sekundarstufe I (in den Fächern Religion, Politik/Sozialkunde und Deutsch), für Jugendarbeit und Konfirmandenunterricht sehr empfohlen werden kann.“

Zeitschrift für Entwicklungspädagogik 1/79.

„...ist es ganz besonders wichtig zu unterstreichen, in wie pädagogisch einfühlsamer und jugendmäßiger Form die Darstellung gelungen ist. Damit meine ich nicht allein die pädagogischen Hilfen für Schule und Gemeinde, die Unterrichtende als Hilfe zur Verfügung stehen, sondern vielmehr die Auswahl von Erzählungen und Kurztexten selber, zumeist aus indianischem Munde, die sich genau so gut zum Schmökern wie zum Vorlesen eignen.“

epd-Entwicklungspolitik 1/79.

„Hinweise auf indianische Spiele, auf Weben, Maskenbau, Töpfern und Sticken ebenso wie die vielen indianischen Zeichnungen im Heft regen zum Ausprobieren an. Dieses Heft mit seiner vielseitigen thematischen und methodischen Verwendbarkeit für Lehrer und Pastoren ist zugleich für Jugendliche (ab 10 Jahren) als herrliches Lesebuch zu empfehlen.“

Entwicklungspolitische Korrespondenz 6/78.

Umfang 124 Seiten, Preis DM 7,80 (Mengenrabatte, zuzüglich Porto)

Bezug: Missionshilfe Verlag, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13.

Studienheft

„Frauen in der Dritten Welt“

Das „Jahr der Frau“ liegt vier Jahre zurück. Das Thema ist immer noch aktuell. Wie leben Frauen in der Dritten Welt? Was tun sie, um ihre Situation zu verändern? Welche Rolle haben Frauen in den Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika? Gibt es eine feministische Theologie? Wie werden die Frauen der Dritten Welt in unseren Medien dargestellt?

Dies sind einige der Fragen, die in diesem Studienheft behandelt werden. Zu Wort kommen Autorinnen aus allen fünf Kontinenten. Eine indische Frau ohne Schulbildung beschreibt ihre Situation. Eine australische Theologin erläutert, daß Gott nicht männlich ist. Eine Professorin aus Damaskus analysiert den Wandel der Rolle der arabischen Frau. Auf 80 Seiten wird ein vielschichtiger Überblick mit Analysen, Beschreibungen, Gebeten, Gedichten und Fotos gegeben. Das Heft eignet sich auch für Schule und Gemeindearbeit. Es entstand in Zusammenarbeit von Evangelischem Missionswerk (EMW) und Evangelischer Frauenarbeit in Deutschland.

Der Preis beträgt DM 3,—

Bezug: Missionshilfe Verlag, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13

.....
hier abtrennen

An den Missionshilfe Verlag, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13

Ich bestelle hiermit . . . Exemplar(e) des Studienheftes Frauen zum Einzelpreis von DM 3,— (zuzüglich Porto)

Name:

Anschrift:

Datum:

Unterschrift

Paul Tschackert

Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre

samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen

Neudruck der 1. Auflage von 1910. XII und 645 Seiten, gebunden DM 100,—

Paul Tschackert war Kirchenhistoriker in Göttingen und hat dieses Buch 1910 herausgebracht. Der Schwerpunkt seiner Forschung lag in der Reformationsgeschichte und Konfessionskunde. Ihm geht es in diesem Buch um die reformatorische Gedankenwelt, ihre Entstehung, Verbreitung und relative Fixierung. In großer Sachlichkeit stellt er dar, was die Männer der Reforma-

tion wirklich gedacht haben und wie durch ihre Gedankenarbeit die lutherische und die reformierte Kirchenlehre entstanden sind. In seiner breiten und gründlichen Verarbeitung des großen Stoffes ist das Buch bis heute ohne Parallele und daher unentbehrlich für eine solide Fundierung der heutigen Konfessionsgespräche.

Zugang zur Theologie

Fundamentaltheologische Beiträge. Wilfried Joest zum 65. Geburtstag.

Herausgegeben von Friedrich Mildenerger und Joachim Track
219 Seiten, kartoniert DM 30,— (bis 31. 12. 1979); danach DM 34,—

Aus dem Inhalt: *I. Schrift und Erfahrung im theologischen Begründungszusammenhang:* F. Mildenerger, Zur Diskussion um eine Biblische Theologie. J. Baur, Weisheit und Kreuz. W. Sparr, Zur theologischen Struktur des Problems der Einheit des Denkens. W. F. Kasch, Erfahrung und Freiheit. J. Track, Die Begründung theologischer Aussagen. R. Slenczka, Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung. E. Schlink, Theodizee als fun-

damentaltheologisches Problem / *II. Christen in Kirche und Gesellschaft:* H. Fries, Der Nonkonformismus des Christen. Zu Röm 12,2. Joh. Brosseder, Die Anerkennung der Katholizität der *Confessio Augustana* und ihre ekklesiolog. Implikationen. J. Staedtke, Mut zum Bewahren — Mut zum Verändern. K. Rahner, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Hildburg Wegener-Fueter

Kirche und Ökumene

Das Kirchenbild des Ökumenischen Rates der Kirchen nach den Vollversammlungsdocumenten von 1948 bis 1968. 306 Seiten, kart. DM 38,— (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 10)

Die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen wollen gemeinsam auf die Einheit der Kirche hinarbeiten, „damit die Welt glaube“. Dazu lassen sie sich auf langwierige und zähe dogmatische Verhandlungen ein. Zugleich engagieren sie sich politisch in einer Weise, die in der Öffentlichkeit zum Teil auf heftige Kritik stößt. Welches

Bild von der Kirche steht hinter den theologischen und den sozialetischen Bemühungen des Ökumenischen Rates? Dieser Frage wird in einer detaillierten Untersuchung der Sektionsberichte der ÖRK-Vollversammlungen und ausgewählter politischer Stellungnahmen (Koreakrieg, Anti-Rassismusprogramm) nachgegangen.

Friedrich Seven

Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen

Eine Untersuchung der hermeneutischen Funktion der Zeit in Karl Barths Theologie der Krisis und im Seinsdenken Martin Heideggers. 126 Seiten, kartoniert DM 16,— (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 11)

Diese Arbeit bemüht sich aufzuzeigen, inwieweit Barth und Heidegger von der ihnen vorgegebenen geistesgeschichtlichen Tradition, in der Philosophie und Theologie konvergieren, gemeinsam kritisch Abstand nehmen und warum diese Kritik eine Modifikation des traditionellen, die Philosophie wie die Theologie beherrschenden linearen Zeitbegriffs notwendig machte. Obwohl Barth sich bereits früh von Heidegger distanziert hat,

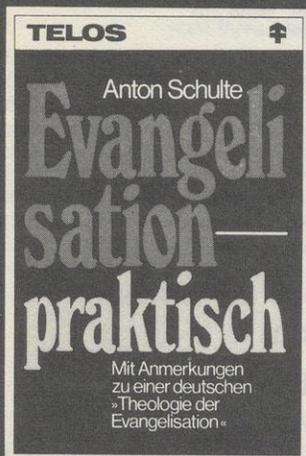
läßt sich eine tiefe sachliche Gemeinsamkeit zwischen seiner Theologie seit der Neufassung seines Römerbriefkommentars und dem Seinsdenken Heideggers aufweisen. Warum sich dennoch die Theologie Barths um ihrer Sache willen aus der hermeneutischen Gemeinsamkeit mit dem Seinsdenken Heideggers lösen mußte, versucht der Verfasser in einem Ausblick deutlich zu machen.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

CHRIST AKTUELL

Zum Missionari-
schen Jahr 1980:



TELOS-Paperback Nr. 1157
256 S., DM 19,80

Worauf es beim „Zeugnis“
ankommt — Wer ist ein
Evangelist? — Besonder-
heiten der evangelistischen
Veranstaltung — Die evan-
gelistische Ansprache —
Der Ruf zur Entscheidung
— Das seelsorgerliche Ge-
spräch — Wie organisiert
man eine Evangelisation —
Einsatz der Medien

Bestellen Sie bei Ihrem
Evang. Buchhändler oder
beim **Brendow-Buchver-
sand, Postfach 1280
4130 Moers**

Nach 7 Monaten in 5. Auflage



„Ein Bändchen, das ein Bestseller
geworden ist, obwohl es ein
spezielles theologisches Thema
behandelt ...“

(Christ in der Gegenwart, 8.4.1979)

DAS HERREN MAHL

5. Auflage 1979, 116 Seiten DM 6,80

VERLAG OTTO LEMBECK

Leerbachstraße 42
6000 Frankfurt am Main 1

Glaube, Wissenschaft und die Zukunft

Bericht über die Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft“
vom 12. bis 24. Juli 1979 in Cambridge, Mass./USA

VON KLAUS SCHMIDT

Einen „neuen Schritt in der ökumenischen Sozialethik“ verhiess Paul Abrecht, der Leiter der Unterabteilung „Kirche und Gesellschaft“ des Ökumenischen Rates der Kirchen und damit federführender Organisator der Konferenz¹. Zugleich jedoch ließ er auch bescheidenere Töne anklingen, um nicht die Erwartungen zu hoch zu schrauben: „Der Ausgangspunkt für die Konferenz 1979 ist nicht die Überzeugung, daß wir das Modell einer neuen Gesellschaft finden werden. Er liegt vielmehr in der Hoffnung, daß wir durch dieses bescheidene Bemühen um ehrliche Gedankenarbeit und aufrichtige Begegnung ein wenig von dem Sauerteig der Weisheit und der geistigen Gesundheit offenbaren, die denen verheißen sind, die suchen, den Willen Gottes zu tun.“² Tatsächlich hängt die Gesamtbeurteilung der Konferenz von Cambridge schlicht und einfach von den Erwartungen ab, die man an sie gerichtet hat. „Ehrliche Gedankenarbeit“ und „aufrichtige Begegnung“ kennzeichnen diese Konferenz — nicht mehr (vor allem *kein* Modell einer neuen Gesellschaft), aber auch nicht weniger: Der Ökumenische Rat der Kirchen, ja die gesamte ökumenische Bewegung wird nicht mehr hinter diese mutige Tagung zurückgehen können.

Das Programm einer „gerechten, partizipatorischen und lebensfähigen Gesellschaft“

Kein Modell einer neuen Gesellschaft — und doch sind es im Rahmen des ÖRK immer wieder solche modellhaften Vorstellungen gewesen, um die sich die Debatte drehte.

Das begann mit dem Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“, wie er 1948 auf der Gründungsversammlung in Amsterdam geprägt wurde: Ein Klammerbegriff, dem sich die Kirchenvertreter aus Ost und West anschließen konnten, da er auf der einen Seite den „Kommunismus“ mit seiner „totalen staatlichen Planung“ abwies, ohne sich andererseits dem „Laisser-faire-Kapitalismus“ mit seiner „willkürlichen wirtschaftlichen Freiheit“ verschreiben zu müssen³. In der „verantwortlichen Gesellschaft“ fühlen sich freie Bürger für die öffentliche Ordnung und gewählte Machthaber für das

Wohl der Bürger und beide gemeinsam Gott verantwortlich. Dieses Leitbild taugte für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in der die Kirchen ihre wichtigste Aufgabe in der Versöhnung zwischen Ost und West sahen. Er war zu statisch, um auch den aufbrechenden Konflikt zwischen Nord und Süd, zwischen der Alten, der Neuen und der Dritten Welt begrifflich zu erfassen.

„Rascher sozialer Wandel“ war seit etwa 1957 das Stichwort, das die Konferenzen, Programme und Publikationen des ÖRK zu den Fragen des christlichen Handelns angesichts der Probleme der Dritten Welt und ihrer Beziehungen zum „Westen“ (weniger zum Osten) beherrschte. In diesem Zusammenhang meldeten sich die unterschiedlichsten Versionen einer „Theologie der Revolution“ zu Wort, die vor allem die Debatten auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft (1966) „Die christliche Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit“ prägten. Obwohl dort auch die Folgen der technischen Revolution auf der Tagesordnung standen, widmete sich die Genfer Konferenz wesentlich stärker den Herausforderungen, welche die soziale Revolution den Kirchen und Christen stellte. Man suchte eine Antwort auf die Frage, welche Rolle „die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“ (so der Titel des deutschen Vorbereitungsbandes) spielen könnte.

Die zweite „Revolution“ wurde erst zu Beginn der siebziger Jahre zum ausdrücklichen Thema des ethischen Gesprächs im Rahmen des Ökumenischen Rates. 1969 regte der Zentralausschuß ein neues Studienprogramm an, das sich schwerpunktmäßig mit der „Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt“ beschäftigen sollte. Zum Abschluß dieses Programms fand im Juni/Juli 1974 in Bukarest eine internationale Konferenz über „Die Bedeutung von Wissenschaft und Technologie für die Entwicklung des Menschen“ statt.⁴ Die Ergebnisse des gesamten Programmes wurden im Dezember 1975 der Vollversammlung in Nairobi vorgetragen, die daraufhin ein neues Programm beschloß: „Der Beitrag von Glaube, Wissenschaft und Technik zum Kampf für eine gerechte, partizipatorische und lebensfähige Gesellschaft“. Im Rahmen dieses Programmes fand eine Reihe von Tagungen und Konsultationen statt, die unmittelbar der Vorbereitung unserer Weltkonferenz dienten.⁵

Die theologischen Grundlagen dieses Programmes scheinen noch nicht voll ausdiskutiert zu sein. Der zuständige Beratungsausschuß hatte im Januar 1979 dem Zentralausschuß des ÖRK in Jamaika einen Bericht vorgelegt, der etwa folgendermaßen argumentierte: Die messianische Herrschaft Christi bricht sich in den geschichtlichen und gegenwärtigen Bewegungen

für Befreiung und Gerechtigkeit ihre Bahn, „der Geist Gottes bindet Geschichte und Eschatologie, Glaube und Hoffnung zusammen“. Interessant ist die Diskussion dieses Berichtes im Zentralaussschuß, jenem wichtigsten Organ des ÖRK zwischen den großen Vollversammlungen. Kritik wurde an einer solchen Sicht laut, da sie die Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit, zwischen Geschichte und Eschatologie nicht deutlich genug durchhalte; Elemente der Sünde und Schuld seien nicht angemessen berücksichtigt; theologische Argumente müßten deutlicher von politischen Kategorien unterschieden werden. Von anderen dagegen wurde als ausgesprochen positiv hervorgehoben, daß mit dieser Sicht die Frage nach Gerechtigkeit, Partizipation und Lebensfähigkeit der Gesellschaft (auch der internationalen) konsequent aus der Sicht der Armen und Unterdrückten aufgenommen werde.⁶ Der Bericht wurde nicht, wie üblich, vom Zentralaussschuß angenommen und den Mitgliedskirchen übersandt, ein Zeichen dafür, daß die Fragen noch nicht ausdiskutiert sind.⁷ Die Konferenz in Cambridge/Mass. über „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ war ein wichtiger Schritt im Fortgang dieses Programmes und dieser theologischen Diskussion. Ihr Untertitel war gleichlautend mit dem des ganzen Programmes: „Der Beitrag von Glaube, Wissenschaft und Technik zum Kampf um eine gerechte, partizipatorische und lebensfähige Gesellschaft“. JPSS (für „Just, Participatory and Sustainable Society“) war allgegenwärtig. Fast schien es zu Beginn, als sollte nicht der Dialog zwischen Glaube und Wissenschaft, sondern der Kampf um mehr Mitbestimmung (Partizipation) zum zentralen Thema der Konferenz werden.

Potter über Partizipation

Philip Potter, der Generalsekretär des ÖRK, zeichnete in seiner Eröffnungsrede zum Thema „Wissenschaft und Technik: der Standort der Kirchen“⁸ den Hintergrund, auf dem die Konferenz sich diesen Fragen stellte. Nicht die Kirchen seien es eigentlich, die diesen Dialog provoziert hätten: „Ich muß gestehen, daß — abgesehen von der üblichen Rhetorik — das Interesse der Kirchen an der breiten Skala von Problemen, die Wissenschaften und Technik mit sich gebracht haben, nicht allzu groß ist. Eine Ausnahme bilden die aktuellen Fragen Kernenergie und Gentechnologie.“ Vielmehr sei es der beharrlichen Initiative der Wissenschaftler zu verdanken, daß nun auch die Kirchen und Theologen sich mit den Fragen nach Wissenschaft und Technik befaßten: „Naturwissenschaftler und Technologen sind sich heute in größerem Maße ihrer sozialen Verantwortung bewußt. Und in

Wirklichkeit sind sie es, die die brennenden ethischen Fragen an die Kirchen und Theologen herantragen, deren traditionelle Denkkategorien nicht mehr ausreichen, um die Implikationen voll und ganz zu erfassen.“ Aufgabe dieser Konferenz sei es, das Bewußtsein und Gewissen der Kirchen und Christen für die große Breite der Probleme auf diesem Gebiet zu wecken. Die eigentliche Stoßrichtung seiner, Philip Potters, Fragestellung aber wird aus folgendem Satz ersichtlich: „Die ökumenische Bewegung, der es um die Verwirklichung des Heilsplans Gottes für die oikumene, die Welt des Menschen geht, hat ihre Aufmerksamkeit auf die Frage konzentriert, welche Menschenwelt mit dem Evangelium vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit vereinbar ist.“

What kind of world of human beings? Damit war wiederum das eigentliche Thema angesprochen; und Potter verwendete die meiste Zeit seiner Rede darauf, zu buchstabieren, was er sich unter einer gerechten, partizipatorischen und lebensfähigen Gesellschaft vorstellte. Nach vielen einleuchtenden und ermutigenden Beispielen vor allem für eine wirksame Partizipation aller Glieder einer Gesellschaft faßte Potter zusammen: „Diese Beispiele zeigen, daß Partizipation beitragen kann zu einer gerechteren Machtverteilung auf dem Wege zu einer lebensfähigen Gesellschaft. Wissenschaft und Technik sind nicht neutral und wertfrei, sie sind Machtinstrumente, d. h. Instrumente politischer Macht. Wie kann erreicht werden, daß sie nicht mehr wie bisher Strukturen der Ungerechtigkeit legitimieren und zementieren, sondern Strukturen sozialer Kontrolle, die vom Volk mitbestimmt werden, möglich machen? Meiner Ansicht nach ist dies das Hauptthema dieser Konferenz. Denn es geht uns hier um den Glauben und um die Zukunft.“ Und wie Glaube und Zukunft aufeinander bezogen sind, das erläuterte Potter so: „Der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn ist . . . radikaler Bruch mit einem statischen Verständnis unserer Existenz, ist Aufbruch in eine dynamische und kühn gelebte Zukunft Gottes. Glauben heißt hoffen und durch die Liebe hoffnungsvoll handeln. Solcher Glaube, solche Hoffnung und solche Liebe befreien uns für den Kampf um eine gerechte, partizipatorische und verantwortbare Gesellschaft.“

Mit diesen Sätzen gegen Ende seiner Eröffnungsrede hatte Potter fast alle Konfliktstoffe aufgezeigt, die — oft eher unter der Oberfläche — die Konferenz kennzeichneten:

- Was ist der theologische Standort, von dem aus der Ökumenische Rat der Kirchen ins Gespräch mit Wissenschaft und Technik eintritt?
- Wie neutral ist Wissenschaft? Dient sie eo ipso der Macht der Mächtigen und Unterdrückung der Armen?

— Was hält die zukünftige Entwicklung der Wissenschaft und Technik noch bereit, um der Menschheit neue Reichtümer zu schenken oder neue Gefahren zu bringen?

Wir wollen diesen Fragen — welcher Glaube? welche Wissenschaft? welche Zukunft? — in den folgenden Abschnitten nachgehen und darzustellen versuchen, wie die Konferenz mit ihnen gerungen hat, nicht so sehr, zu welchen Ergebnissen sie gekommen ist. Dabei kann nicht jedes einzelne Thema zur Sprache kommen: 39 Plenumsvorträge und 10 Sektionen mit je 10 Sitzungen, die bisweilen zu Berichten führten, die über 20 Seiten stark waren, boten ein Spektrum von Fragen und Problemen, das im Laufe einer zwölf-tägigen Konferenz unmöglich bewältigt werden konnte. Aber richtig bemerkte einer der Sektionsleiter zur Aufgabe der ganzen Konferenz: „Es wäre schlimmer, wenn wir am Ende eine einzige wichtige Frage nicht gestellt hätten, als wenn wir keine einzige Lösung gefunden hätten.“

Welcher Glaube? — Die Theologie der Natur

Drei theologische Strömungen waren es, die in der langen Vorbereitungszeit und auch — in unterschiedlichem Maße — auf der Konferenz selbst besonders wirksam wurden: Befreiungstheologie mit stark marxistischem Einschlag, wie sie z. B. der lateinamerikanische Theologe Rubem Alves vertrat; die nordamerikanische Prozeßtheologie, die vor allem von Charles Birch zur theologischen Erklärung des Zusammenhangs zwischen Gott, Mensch und Natur herangezogen wurde; und orthodoxe Theologie, wie sie der Moderator der Konferenz, der indische Metropolit Paulos Gregorios, einbrachte.

Daß die stark politisch und sozial ausgerichtete Theologie der Befreiung, wie sie im Bericht des Beratungsausschusses in Jamaika angeklungen war und auch in Philip Potters Eröffnungsrede ihren Widerhall gefunden hatte, von der Konferenz nicht als Gesprächsbasis akzeptiert wurde, zeigte sich symbolisch in einem kurzen, aber bedeutenden Vorgang: Rubem Alves, der vom Genfer Stab als Moderator der II. Sektion über „Mensch, Natur und Gott“ ausgewählt worden war, trat von dieser Funktion zurück, als die Gruppe seinen Arbeitsplan ablehnte. Statt seiner übernahm John B. Cobb Jr., der führende nordamerikanische Prozeßtheologe, die Leitung der Sektion.

Manche Beobachter der Vorbereitung dieser Konferenz hatten erwartet (oder befürchtet), daß ähnlich den Vorgängen in Genf 1966, als die „Theologie der Revolution“ soviel Gehör fand, nun in Cambridge 1979 die „Pro-

zeßtheologie“ auf den Schild des ÖRK gehoben werden sollte. Diese Prozeßtheologie ist eine in Westeuropa wenig beachtete Richtung amerikanischer Theologie⁹, die auf den englischen Mathematiker und Philosophen Alfred North Whitehead (1881 bis 1947) zurückgeht. Dieser hatte — vor allem als Philosophieprofessor in Harvard, zwei Meilen vom Konferenzort in Cambridge/Mass. entfernt — ein System entwickelt, in das er die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften integrieren konnte: Die Welt ist ein Organismus von Ereignissen, jedes Ereignis selbst wiederum ein Organismus. Ein schöpferischer Drang treibt das Werden der Welt voran. Gott ist ihr zugleich transzendent (in seiner ewigen, unveränderlichen „Wesensnatur“) und immanent (in seiner zeitlichen, veränderlichen „Folgenatur“). Die amerikanische Prozeßtheologie greift diese Gedanken auf und entwickelt sie fort: Die Wirklichkeit, dieser Prozeß von Ereignissen in Natur und Geschichte, findet ihre Vollendung nicht in sich selbst, sondern in Gott. Dieser ist zwar universal und unendlich, unterliegt jedoch wie jede Wesenheit dem metaphysischen Gesetz der wechselseitigen Abhängigkeit. „Er gibt sich der Welt hin, aber die Welt gibt sich ihm ebenso hin. Er agiert in und auf jede Wesenheit in der Welt. Jede Wesenheit ihrerseits in der Welt reagiert auf ihn, obwohl er in mancher Hinsicht absolut ist, ist er in anderen absolut relativ oder steht in einer Beziehung. Obwohl er in manchen Hinsichten unveränderlich ist, ist auch er in anderen dem voranschreitenden Charakter aller Dinge unterworfen. Weit entfernt davon, leidensunfähig zu sein, ist er vollkommen empfindlich und empfänglich für alles, was geschieht, und nimmt mit der Welt teil an Freude und Leiden.“¹⁰

Charles Birch, der australische Biologe, der schon bei der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi die Aufmerksamkeit der Ökumene in beeindruckender Weise auf diese Fragen gelenkt hatte, brachte dieses Denken ein in die theologische Besinnung auf das Verhältnis zwischen Natur, Mensch und Gott. Seiner Ansicht nach hat das vorherrschende mechanistische Weltbild uns an die Grenzen der Lebensfähigkeit und ans Ende der Menschlichkeit geführt. Gefordert ist ein „ökologisches Weltbild“, das die Einheit der Schöpfung, die Einheit von Mensch, Natur und Gott anerkennt und so zu einer neuen Partnerschaft zwischen Glaube und Wissenschaft führen kann. „Wir sind nicht allein. Im ökologischen Weltbild spürt das Universum Gott in seinem schöpferischen Fortschritt. Und Gott spürt die Freuden und Schmerzen des Universums in seiner Entwicklung. Gott schenkt nicht nur Liebe, er ist empfänglich für die Liebe, denn Gott ist Liebe.“¹¹ Dieses Weltbild ist nicht mehr anthropozentrisch; es stellt die Welt und alles in ihr Lebende in den Mittelpunkt und macht ihren Erhalt, ihre

Entwicklung zum Ziel ethischen Handelns. „Wir brauchen nicht Opfer der Umstände zu werden. Im ökologischen Weltbild ist die Zukunft nicht vorherbestimmt. Sie ist völlig offen. Durch seine Empfänglichkeit für die Anziehungskraft Gottes wird das Ich von der ausschließlichen Beschäftigung mit sich selbst befreit. Es rückt die Welt in den Mittelpunkt seines Sorgens. Diese Möglichkeit ist jedem von uns nach wie vor gegeben.“¹²

Dieses Verständnis der Wirklichkeit, daß Gott, Mensch und Natur in einem System des Zusammenhangs und der gegenseitigen Abhängigkeit denkt, weist in vieler Hinsicht Ähnlichkeiten mit dem kosmischen Denken der östlichen Christenheit auf. Birch selbst beruft sich auf sie und zitiert Paulos Gregorios, der von Gregor von Nyssa sagt: „Er hat den intellektuellen Mut zu sagen, daß die Menschheit und sogar der Kosmos selbst an dieser Unendlichkeit (Gottes) teilhabe.“¹³

Gregorios selbst reflektiert in seinem Buch „The Human Presence“ über die Beziehungen zwischen dem Gedankengut der Kirchenväter, aus dem sich auch neueres orthodoxes Denken speist, und den modernen westlichen Strömungen der Prozeßtheologie und der Philosophie Teilhard de Chardins. In Cambridge betonte er in seinem Vortrag zum Thema „Wissenschaft und Glaube — Ergänzung oder Gegensatz?“ das Element der Einheit mit Gott, die dem Menschen durch den Glauben geschenkt wird: „In der Tradition der orientalischen Orthodoxie ist der Gläubige durch Glaube und Taufe mit Christus vereint und hat an seiner göttlichen Natur teil, da Christus Gott und Mensch ist.“ Durch die Betonung der Einheit mit Gott im Glauben (gegenüber der reformatorischen Sprechweise von Begegnung mit Gott im Glauben) zeigt Gregorios, daß die östliche Sicht der modernen Wissenschaft eher adäquat ist, die ebenfalls die strenge Trennung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt überwunden hat. Östliches Denken, das letztlich über die begriffliche Theologie hinausweist in eine „apophatisch-kataphatische Hymne der Anbetung“, kann so dem modernen wissenschaftlichen Denken als kritischer Partner gegenüberreten und dessen deistische und säkulare Voraussetzungen hinterfragen: „Ist es Wissenschaftlern und Wissenschaftsphilosophen nicht möglich, ein neues allumfassendes Paradigma zu entwickeln, in dem unser Wissen um das Universum anerkannt wird als eine Äußerung eines höheren Bewußtseins, in dem sowohl unser Bewußtsein als auch das Universum, so wie es von unserem Bewußtsein erfaßt wird, aufgehoben sind? Können sie sich darauf einigen, daß dieses höhere Bewußtsein so beschaffen ist, daß sich das menschliche Bewußtsein mit ihm im Glauben vereinigen kann?“

Also doch eine „heilige Allianz“ der amerikanischen Prozeßtheologie und der orthodoxen Kosmologie, die von nun an im Dialog zwischen Glauben und Wissenschaft die Sprache des ÖRK bestimmen? Drei Faktoren haben verhindert, daß auf solche Weise eine neue „Theologie der Natur“ zu den anderen vergänglichen „Theologien“ hinzugefügt wurde, die auf den Schild des Weltrats erhoben und gleichsam als „offizielle“ ökumenische Theologie gelten sollten.

Erstens haben die Vertreter der Prozeßtheologie auf der Konferenz, allen voran John B. Cobb selbst, jeden solchen Gedanken weit von sich gewiesen. Prozeßtheologie zeigt keine geschlossene Schule, die nun ihre Anerkennung als Hoflieferant des ÖRK suche. Sie sei in sich selbst sehr plural, offen für Anregungen und Korrekturen aus anderen Perspektiven, erfreut auch über ähnliche Ansätze im Denken östlicher Christen wie westlicher Theologen.

Zweitens zeigte der ausgezeichnete Beitrag von Gerhard Liedke, dem früheren Mitarbeiter der FEST in Heidelberg, daß auch die westliche Tradition reformatorischer Prägung mit ihrer Gründung in der Heiligen Schrift und einer exegetisch verantwortbaren Interpretation durch moderne Kategorien imstande ist, eine Sicht des Verhältnisses zwischen Gott, Mensch und der außermenschlichen Schöpfung vorzulegen, die den Bedürfnissen der Gerechtigkeit und der Lebensfähigkeit menschlichen Zusammenlebens auf dem endlichen Planeten Erde gerecht wird. Für Liedke ist es „nicht nötig, ein organisches Bild von Natur, Mensch und Gott (Birch) zu entwickeln. Solch ein Bild läßt uns leicht die Schwierigkeit des Problems zu gering veranschlagen. Wir müssen mit den Bibeltexten im Rücken die Fehler einer zu tiefen Trennung von Mensch und außermenschlicher Schöpfung in der westlichen Philosophie- und Theologietradition korrigieren. Das Gegenüber von Mensch, Gott und Natur darf aber nicht verwischt werden“.¹⁴

Drittens zeigten Diskussionen und Ergebnisse der beiden ersten Sektionen (I: Das Verhältnis von moderner Naturwissenschaft und christlichem Glauben; II: Menschheit, Natur und Gott), daß die Konferenz nicht gewillt war, einer einheitlichen, wie immer gearteten „offiziellen“ Theologie der Natur ihr Placet zu geben. Gerade die Diskussion in kleinen Gruppen zeigte, wie vielschichtig auch auf theologischem Gebiet die anstehenden Fragen sind und wie sehr man sich noch in das Gespräch zwischen den verschiedenen christlichen Traditionen und zugleich mit den verschiedenen Wissenschaften einüben muß.

Welcher Glaube? Es war kein geschlossenes Lehrsystem, keine einheitliche Theologie, die in Cambridge zum Dialog mit der Wissenschaft über die Zukunft angetreten waren oder sich dort gefunden hätten. Aber es wurde deutlich, daß in vielen Traditionen und Theologien die gleichen Fragen auftauchen. Es wurde auch deutlich, daß im Bereich von „Kirche und Gesellschaft“ eine gemeinsame Glaubensgrundlage vorhanden ist, die eine solche Konferenz überhaupt erst möglich gemacht hat.

Welche Wissenschaft? — Ethik und Macht

„Wie frei sind unsere Wissenschaftler eigentlich?“ hatte Philip Potter in seiner Eröffnungsrede gefragt, nachdem er festgestellt hatte: „Bekanntlich arbeiten über die Hälfte aller Wissenschaftler und Techniker in der militärischen Forschung und Entwicklung.“ Und viele der anwesenden Wissenschaftler wären wohl am liebsten gleich wieder abgereist, da sie befürchten mußten, permanent auf die Anklagebank zitiert zu werden. Andere Teilnehmer empfanden im Gegenteil die Wahl des Konferenzortes, das Massachusetts Institute of Technology (MIT), in dem nicht nur die Studien für den Bericht des Club of Rome „Grenzen des Wachstums“ durchgeführt worden waren, sondern auch ein wichtiger Teil der US-amerikanischen Waffenforschung stattfindet, als eine Zumutung. Auf Schritt und Tritt zeigte sich, daß die Naturwissenschaften auf dieser Konferenz nicht im luftleeren Raum betrachtet wurden. Dafür sorgten marxistische Vertreter aus der Dritten Welt ebenso wie prominente Politiker aus westlichen Ländern, Jugenddelegierte aus einer Vorkonferenz für Studenten der Naturwissenschaften aus aller Welt (die als vollberechtigte Teilnehmer an der Hauptkonferenz beteiligt waren) ebenso wie Kirchendelegierte aus sozialistischen Ländern (aus denen allerdings fast keine Vertreter der Wissenschaften anwesend waren).

Robert Hanbury Brown, ein renommierter australischer Astronom, wandte sich gleich zu Beginn gegen eine allzu leichte Dämonisierung der Wissenschaft, vor allem gegen eine pauschale Verdächtigung aller Wissenschaftler. „Wissenschaft ist schließlich kein moderner Cargo-Kult und auch kein Dekorationsstück der Gesellschaft; sie ist ebenso kein intellektueller Zeitvertreib. Sie ist vielmehr eine der wichtigsten, unverzichtbaren Pfeiler, auf denen unsere Zivilisation, unsere Zukunftshoffnungen beruhen.“ Auch er bekannte sich zur ethischen Verpflichtung aller wissenschaftlichen Arbeit: „Um richtig handeln zu können, müssen wir ständig Werturteile fällen, in denen wir Gewinn und Verlust, Freiheit und Gerech-

tigkeit, Schönheit und Wahrheit gegeneinander abwägen müssen, und um dies zu tun, brauchen wir alle Wissenschaft, derer wir nur habhaft werden können.“

Die Gegenposition wurde sofort deutlich, als Rubem Alves in einem Korreferat auf Brown antwortete. Fast hämisch erzählte er seine Fabel vom Wolf und dem Lamm und schloß: „Der Wolf ist für das Lamm, was er ihm antut, nicht was er von sich selbst sagt. . . Das Wesen der Wissenschaft ist, was sie der Gesellschaft antut.“ Rubem Alves fand begeisterten Beifall bei einer großen Gruppe von Vertretern der Dritten Welt. Ihre Ablehnung westlicher Wissenschaft gipfelte schließlich in einer heftig umstrittenen „Erklärung von Vertretern aus Afrika, Asien, Lateinamerika und dem pazifischen Raum“, in der sie u. a. vortrugen: „Wir verurteilen die geschichtliche und gegenwärtige Anwendung von Wissenschaft und Technik durch industrialisierte und technisch fortgeschrittene Gesellschaften im Dienste militärischer und wirtschaftlicher Interessen, die den Völkern der Dritten Welt großes Leid zugefügt haben. Dies ist geschehen unter dem Vorwand einer Ideologie der Objektivität und der wertfreien Wahrheitssuche.“

Aber es waren auch andere Stimmen aus der Dritten Welt zu hören. So legte Dr. B. C. E. Nwosu, ein hoher Beamter der nigerianischen Regierung, in einem sehr klaren Referat die gegenwärtigen Optionen dar, unter denen ein Entwicklungsland (vor allem in Afrika) wählen kann. Der Kauf von Technologie hat den Vorteil einer schnellen Entwicklung, aber den Nachteil einer großen Abhängigkeit. Die Strategie der Eigenversorgung (self-reliance) dagegen garantiert ein Höchstmaß an Unabhängigkeit, riskiert aber Isolation gegenüber anderen Ländern und in vielen Fällen Unterernährung der Bevölkerung. Als drittes Modell bieten sich die Vereinten Nationen mit ihren Unterorganisationen als Vermittler von technischem Wissen an. Dieses System reduziert bei den Empfängerländern das Gefühl der Abhängigkeit von den Industrienationen, leidet aber an der Krankheit aller bürokratischen Apparate: es ist zu wenig effizient. „Nach meinen eigenen groben Schätzungen werden 75 % der Gelder von UN-Organisationen für Verwaltungs- und Personalausgaben verwendet, 15 % für Tagungen und Konferenzen. Ein Land kann sich glücklich schätzen, wenn 10 % der zur Verfügung stehenden Mittel für konkrete Entwicklungsprogramme übrigbleiben.“

Den Entwicklungsländern bleibt also nichts anderes übrig, als aus den verschiedenen Optionen die jeweils für sie vorteilhaftesten auszuwählen und die Nachteile so gering wie möglich zu halten. „Die Entwicklungsländer brauchen Freunde“, sagte Nwosu, „aber sie müssen sich ihre Freunde

klug aussuchen. Jedes Land, das dir sagt, atomare Energie sei böse, zugleich aber sich weigert, die Geheimnisse der Sonnenenergie mit dir zu teilen, sollte nicht ernstgenommen werden. Jedes Land, das auf Tausenden von Megatonnen Bomben sitzt und dir zugleich von der Gefährlichkeit nuklearer Weiterverbreitung erzählt, sollte nicht als Freund betrachtet werden.“ Und die Kirchen? Sie sollten in ihren Ländern dafür arbeiten, daß diese Freunde der Entwicklungsländer werden.

So umstritten die Fragen um Wissenschaft in der Dritten Welt und Technologie-Transfer zwischen Industrie- und Entwicklungsländern auch waren, breite Übereinstimmung bestand darin, daß der Aufbau eines guten und breiten Erziehungssystems in den Ländern der Dritten Welt zu den wichtigsten Mitteln der Selbsthilfe und der langfristigen Entwicklung gehört. Eine eigene Sektion (III: Wissenschaft und Bildung) hatte sich mit diesen Fragen befaßt und breite Zustimmung für die Forderung gefunden, daß „der Unterricht in naturwissenschaftlichen Fächern nicht nur das wissenschaftliche Ethos des Faches selbst reflektieren (sollte), sondern auch die ethischen Aspekte des Einflusses der Wissenschaft auf die Gesellschaft“.

Wenn auch fast keine Wirtschafts- oder Naturwissenschaftler aus sozialistischen Ländern anwesend waren, so fehlte doch deren Stimme nicht völlig. Ernest Petric, ein jugoslawischer Ökonom, berichtet von der interessanten Entwicklung der Debatte um die „Grenzen des Wachstums“ in marxistischen Kreisen Osteuropas. Wurden die Warnrufe des Club of Rome und anderer vor der Begrenztheit des Ökosystems zunächst für Symptome des zwangsläufigen Verfalls der kapitalistischen Ideologie gehalten, so hat man sich in den letzten Jahren doch ernsthafte auf die objektiv gegebenen Grenzen materieller Ressourcen besonnen und angefangen, „die Produktion nach ökologischen Gesichtspunkten neu zu ordnen“. Auch hat man begonnen einzusehen, daß die technische Entwicklung soziale Probleme schafft, die technisch-wissenschaftlich allein nicht zu lösen sind. Immer noch gilt für Marxisten: „Während die westliche Methode die Lösung im Rahmen der bestehenden kapitalistischen Produktionsweise und Sozialstruktur sucht, glauben wir, daß nur eine grundlegende Veränderung dieser, die Aufgabe der kapitalistischen Ausbeutung, einen gültigen Ausweg aus der Krise weisen.“ Alle Vertreter aus osteuropäischen Ländern äußerten die Überzeugung, daß die sozialetische Wirtschafts- und Sozialordnung für sich genommen eine gute Grundlage für einen ethisch verantwortbaren Gebrauch von Wissenschaft und Technik darstelle. Diese Überzeugung brauchte nicht immer soweit zu gehen wie die Bemerkung eines russi-

schen Delegierten zu der Beschreibung grundlegender Forderungen an eine „gerechte, partizipatorische und lebensfähige Gesellschaft“ in Sektion VIII („Die Wirtschaft einer gerechten, partizipatorischen und lebensfähigen Gesellschaft“), alle diese seien in der Sowjetunion bereits erfüllt. Propst Dr. Heino Falcke aus der DDR beschrieb die Rolle der Christen in seinem Land als die einer „kritischen und konstruktiven Partizipation“. Das gemeinsame Interesse liege in der konkreten Verwirklichung der Humanität, die den Christen von Jesus Christus selbst aufgegeben ist. Die kritische Funktion bezieht ihre Berechtigung aus demselben Auftrag Jesu: „Im Namen Jesu Christi, der die Macht gebrauchte, um zu dienen, werden wir den modernen Kult der Machbarkeit zu kritisieren haben.“ In ähnlicher Weise äußerte sich Professor Karoly Pröhle, der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Ungarischen Kirchen, der eine umfangreiche Studie aus seinen Mitgliedskirchen zum Thema „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ vorstellte.

Auf einen wichtigen Aspekt der gesamten Aufgabe der Konferenz von Cambridge verwies Erzbischof Kirill, der Rektor der Theologischen Akademie von Leningrad. „Wir Christen in der UdSSR haben hohe Erwartungen an diese Konferenz. Die Marxisten werfen uns immer vor, wir seien gegen die Wissenschaft, und bekämpfen die Religion im Namen der Wissenschaft. Wir wollen von hier ein Zeugnis der Weltchristenheit mit nach Hause nehmen, daß das Christentum nicht wissenschaftsfeindlich ist.“ In einer Situation, in der sich alle traditionellen Formen des Christentums — westlicher wie östlicher Prägung — oft gemeinsam auf der Anklagebank fanden, war dieser Hinweis auf einen konkreten Sitz im Leben der in Cambridge verhandelten Fragen ein wichtiger Beitrag.

Wer erwartet hatte, die Vertreter westlicher Wissenschaft und Technik würden auf dieser Konferenz nur in die Defensive gedrängt, der hatte sich getäuscht. Auffallend war, daß gerade aus westeuropäischen Ländern neben kompetenten Wissenschaftlern auch einflußreiche Politiker vertreten waren, die nicht unkritisch den Handlungen ihrer eigenen Regierung gegenüberstanden, aber doch immer wieder realistisch auf die Probleme der politischen Verwirklichung sozialer Ideen und Ideale hinwiesen.

John M. Francis, ein früherer Physikprofessor und jetzt Unterstaatssekretär der britischen Regierung für das Wohnungswesen, zeigte einige der fast ausweglosen Dilemmas auf, indem er z. B. einen englischen Gewerkschaftsfunktionär zitierte: „Wenn wir nicht im Bereich der neuen Technologien investieren, werden wir eine schwache Wirtschaft und massive Arbeitslosigkeit bekommen. Wenn wir doch im Bereich der neuen Technolo-

gien investieren, werden wir eine starke Wirtschaft und massive Arbeitslosigkeit bekommen.“ Sein Rat ging in Richtung einer Dezentralisierung der Macht in technisch-industriellen Gesellschaften — ein höchst aktueller Vorschlag am Tage nach Präsident Carters langerwarteter Fernsehrede an die Nation, in der er die Schaffung einer riesigen Zentralbehörde zur Meisterung der Energiekrise in den USA angekündigt hatte.

Kerstin Aner, eine schwedische Staatssekretärin, konnte von einem Experiment im hohen Norden ihres Landes berichten. Die Regierung hatte dort ein hochtechnisiertes System von Telekommunikation, wie es normalerweise den Zentren eines Landes, einer Administration oder eines Konzerns zur Verfügung steht, zum Gebrauch lokaler Geschäfts- und Verwaltungseinheiten installiert. Das Ergebnis war, daß diese weniger abhängig wurden von den zentralen Schaltstellen und in ihrer Aktivität mehr an den Bedürfnissen der betroffenen Menschen orientiert sein konnten.

Dezentralisierung von Macht, auch im wissenschaftlich-technischen Bereich, war eine der zentralen Empfehlungen, die Sektion VII („Neuordnung der industriellen und städtischen Umwelt“) als Ergebnis ihrer Arbeit aussprach. Ein wirksames Netz von Aktionen auf nationaler wie internationaler Ebene zur Unterstützung von Selbsthilfeprogrammen als wichtige Strategie von Entwicklungshilfe sei eine der vielfältigen Möglichkeiten, die sich gerade Kirchen und ökumenischen Gruppen eröffneten. Andere Möglichkeiten sah der Bericht der Sektion IX („Wissenschaft und Technik, politische Macht und eine gerechtere Weltordnung“): Die Kirchen sollten z. B. dazu beitragen, daß Entwicklungsländer untereinander mehr zusammenarbeiten und so ihre Abhängigkeit von Industrieländern verringern. Vor allem aber sollten die Kirchen und Christen alle ihre Möglichkeiten dafür einsetzen, daß Wissenschaft und Technik immer weniger zu militärischen Zwecken und immer mehr zu friedlicher Nutzung eingesetzt werden. Die Konferenz tat selbst einen Schritt in diese Richtung, indem sie eine Abrüstungsresolution verabschiedete, die wirklich alle Teilnehmer, so zerstritten sie auch in wichtigen anderen Fragen gewesen sein mochten, vereinigen konnte: „Wir, die Wissenschaftler, Techniker, Theologen und Glieder christlicher Kirchen aus allen Teilen der Welt, die wir hier am Massachusetts Institute of Technology an der ÖRK-Konferenz über Glaube, Wissenschaft und die Zukunft teilnehmen, geben reumütig zu, daß die Wissenschaft bei der Entwicklung der Massenvernichtungswaffen eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hat und daß die Kirchen es versäumt haben, dagegen zu protestieren. Wir möchten alle Nationen der Welt zur Begrenzung und schrittweisen Abschaffung solcher Waffen auffordern. . .“

Welche Wissenschaft? — Es war eine engagierte, oft ideologisch geprägte Debatte, die in Cambridge um die Fragen nach der Anwendung von Wissenschaft und Technik, nach ihren sozialen und menschlichen Folgen geführt wurde. Aber sie hat gezeigt, daß der Ökumenische Rat der Kirchen fähig ist, eine solche Diskussion zwischen Vertretern aller Kontinente und Weltanschauungen zustande zu bringen und durchzuhalten. Er hat sich damit als Forum weiterer solcher Begegnungen empfohlen.

Welche Zukunft? — Aussichten und Entscheidungen

„Jeden Tag wird auf dieser Erde mehr als eine Milliarde Dollar für Vernichtungswaffen von höchster Präzision ausgegeben, jeden Tag fügen die Vereinigten Staaten von Amerika ihrem Arsenal drei Wasserstoffbomben hinzu, und jeden Tag setzen junge Menschen, von denen viele hier am MIT ausgebildet worden sind, ihre von Gott verliehene Intelligenz und ihren Erfindungsgeist ein, um die Treffgenauigkeit von Raketen zu perfektionieren. . . . Welch verheerender Wahnsinn! Welche Perversion des menschlichen Denkens! Wer könnte angesichts dieser Fakten noch leugnen, daß wir dabei sind, die physische und geistige Kontrolle über unsere Gesellschaft zu verlieren — sofern wir sie nicht bereits verloren haben?“

Dieser Aufschrei eines Wissenschaftlers, des Professors für Informatik (Computerwesen) am MIT, Joseph Weizenbaum, entspricht in vielem den Zukunftsperspektiven, wie sie vor allem Naturwissenschaftler immer wieder äußerten. Nicht unbedingt abgründiger Pessimismus spricht aus dieser Haltung, aber doch oft die große Sorge um zukünftige Entwicklungen. Drei Komplexe seien hier ausgewählt, an denen die Aussichten für die Zukunft und die Entscheidungen, die heute anstehen, exemplarisch sichtbar wurden: das Computerwesen, die Gentechnik und die Energiefrage.

„Heute hat der Computer die Kontrolle über zahlreiche Bereiche menschlicher Tätigkeit“, behauptete Thomas B. Sheridan, Professor für Maschinenbau und angewandte Psychologie (sic!) am MIT. Und er zeigte auf, wie das Militärwesen, die Raum- und Luftfahrt, die industrielle Produktion, das Krankenhaus-, Bank- und Kommunikationswesen heute schon ohne Computer gar nicht mehr vorstellbar wären, in Zukunft fast ganz von ihm beherrscht sein würden. „Fast ganz“, darin liegt zugleich die tiefe Problematik dieses ganzen Bereichs technologischer Zukunftsentwicklung. Der Mensch fühlt sich bedroht von der Maschine, von dem erhöhten Risiko im Entscheidungsprozeß (wie lange soll ein Kernkraftwerk bei einer Störung sich selbst kontrollieren, bevor der Mensch eingreift? —

In Harrisburg dauerte es mindestens zwei Stunden, bis die Kontrolleure ungefähr wußten, was los war.); der Mensch fühlt sich „entföhigt“, zum Knopfdrücken degradiert; er fühlt sich von der Frucht seiner Arbeit entfernt und entfremdet. „Es gibt“, schloß Sheridan, „nur einen Weg: sicherzustellen, daß das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine menschlich und würdig bleibt. Wir müssen. . . an dem Freude haben, zu dem der Mensch und nicht der Computer fähig ist; wir müssen den Menschen besser über das Ergebnis seiner Arbeit am Computer informieren;. . . wir müssen ein neues Bildungsmodell erarbeiten, damit mehr Menschen die Computer-gesellschaft verstehen und sich integrieren können; wir müssen die Bedeutung des Subjektiven im computerisierten Entscheidungsprozeß bejahen — und die Planer und Programmierer verantwortlich machen, nicht den Computer.“

Was aber geschieht, wenn der Mensch selbst gesteuert, manipuliert wird? Auch auf dem Gebiet der Biomedizin und Gentechnik¹⁵ war die Sorge vor den zukünftigen Entwicklungen stärker als das Vertrauen auf die neuen Möglichkeiten. Professor Jonathan King vom MIT stellte den Stand der Forschung dar. Er gab dabei ein gutes Beispiel für die notwendige „konzertierte Aktion“ zwischen verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaften und zwischen Wissenschaft und sozialer Verantwortung. „Die Entwicklung biologischer Erkenntnisse über die Biochemie und Physiologie bestimmter Organismen macht nicht das Studium integrierter Ökosysteme und der wechselseitigen Abhängigkeiten der Lebewesen in ihnen überflüssig, auch nicht das Studium der sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen der menschlichen Gesellschaft.“ Die Tatsache, daß die Cholera in Kalkutta noch ein Problem ist, liege nicht an der Unfähigkeit indischer Biologen, sondern an der sozialen und wirtschaftlichen Lage dieser Stadt.

Das umstrittenste Gebiet der neueren biochemischen Forschung ist das der Gentechnik, der Übertragung von Genen einer Art auf eine andere. Auf diese Art können Krankheiten besser geheilt werden, aber auch das Risiko unkontrollierter Verbreitung von Krankheitserregern wächst dadurch. Während sich die Wissenschaftler selbst oft strengen Sicherheitsvorkehrungen unterwerfen, sind es vor allem wirtschaftliche Interessen großer Unternehmen, die diese zu verringern oder unterlaufen suchen und durch bedenkenloses Gewinnstreben große Gefahrenherde freisetzen können. Ähnliches gilt von der Entwicklung neuer Mikroorganismen zum Zweck der Düngung. Auch hier verhindern kommerzielle Interessen oft eine sorgfältige Rücksichtnahme auf mögliche zerstörerische Wirkungen im lokalen oder regionalen Ökosystem.

Die Veränderung menschlicher Gene wird in den kommenden Jahrzehnten den Bereich der Medizin grundlegend verändern. Es werden Krankheiten geheilt werden können, die heute als unheilbar gelten. Aber auch hier, so betonte Professor King ausdrücklich, liegen neue Gefahren: genetische Eigenarten mögen in der einen Umwelt als abnormal gelten, in einer anderen aber als lebensnotwendig. Z.B. werden sogenannte Sichelzellen-Eigenschaften in den USA meist als genetischer Defekt angesehen, in Zentralafrika verhelfen sie im malariaverseuchten Gebiet zum Überleben. Ein weiteres Problem ist der Ablenkungseffekt der neuen medizinischen Erkenntnisse. „Gentechnik wird ihre Aufmerksamkeit auf die betroffenen Individuen und ihre Gene lenken und so möglicherweise die wahren Gründe aus den Augen verlieren, durch die die Krankheit erst aufgetreten ist: Krebserzeuger, Strahlung usw. Unsere Probleme sind nicht in unseren Genen; sie liegen in der Notwendigkeit, eine Gesellschaft zu schaffen, in der die Gene von Individuen vor unnötigem Schaden bewahrt werden.“

Wie wichtig die Konferenz diese Fragen nahm, zeigte sich u. a. darin, daß der „biologischen Manipulation des Lebens“ eine eigene Sektion (IV) gewidmet war, die sich mit dem breiten Feld der Fragen um Eugenik, pränataler Diagnose, Abtreibung, künstlicher Insemination und Gentechnik befaßte. Die sehr umfangreichen Empfehlungen dieser Arbeitsgruppe zielen im allgemeinen auf die Fortsetzung der Konsultationen zu diesem Thema in Zusammenarbeit mit nationalen und weltweiten Organisationen für das Gesundheitswesen.

Die größte Publizität während und auch nach der Konferenz erreichte wohl die Debatte um die Energiefrage, speziell die Kernenergie.¹⁶ Auch hier zeigte sich die große Fähigkeit der Konferenz, die Dinge umfassend in den Blick zu bekommen. So führte Professor David Rose, ein Atomphysiker vom MIT, zunächst einmal die Vielfalt der Probleme vor: Rohstoffe, Technologien, Eigentum, Besitz, Endverbrauch, kurz- und langfristige Umwelteinflüsse, soziale Zielsetzungen, Wachstumsfragen, nationale und internationale politische Stabilität, Argumente für und gegen gewisse gesellschaftliche Zukunftsvisionen, regionale und globale Gerechtigkeit, ausbeuterische gegenüber verantwortungsbewußter Haushaltung usw. „Eine so große Verschiedenartigkeit der Themen verführt die Diskussionsteilnehmer dazu, ein Prinzip beliebig gewählter Nicht-Berücksichtigung anzuwenden. Dabei wird dann behauptet, daß einige wenige Teilaspekte eines Problems die ganze Wahrheit enthalten. Ein solches Unterfangen führt zu falschen Schlüssen, die auf vorgefaßten Meinungen, Ideen und Wunschvorstellungen beruhen.“ Seine ebenso engagiert wie kompetent vorgetragene Argu-

mentation für den überlegten Ausbau der Kernenergie läßt sich vielleicht in folgende Kette zusammenfassen:

1. Die derzeit wichtigsten Energiequellen — Öl und Gas — werden knapp und daher teuer, für einige Länder unerschwinglich.
 2. Die Verwendung von Kohle in großem Maßstab beschwört durch zu starke CO₂-Belastung eine Umweltkatastrophe herauf.
 3. Bleiben Atom- und Sonnenenergie sowie einige andere regenerierbare, natürliche Quellen wie Wind, Erdwärme, Biomasse, Gezeiten (die aber im globalen Maßstab auf absehbare Zeit kaum ins Gewicht fallen).
 4. Das Bevölkerungswachstum und die (vor allem politische) Schwierigkeit, kurzfristig zu einer beträchtlichen Energieeinsparung zu kommen, machen eine wesentliche Verringerung des Energiebedarfs unwahrscheinlich.
 5. Was tun? Wir leben in einer einzigen Welt, deren Teile aber disparat sind.
- a) Da die Industriestaaten technologisch dazu in der Lage sind, können sie „ein entschlossenes Programm einer permanenten Verbrauchsminderung von fossilen Brennstoffen wie Kohle, Gas und Öl verwirklichen, und zwar durch eine Kombination sparsamerer Energieverwendungsarten und dem allmählichen Übergang zu anderen Energieformen. Damit drängt sich das Problem, wie wir mit Atomkraft leben können, in den Mittelpunkt der Entscheidungen. Dieses Problem muß in jedem Fall gelöst werden, da wir es nicht aus der Welt schaffen können, was immer auch manche Leute begehren mögen. Diese Tatsache jetzt anzuerkennen, wird zukünftige Entscheidungen erleichtern, die in jedem Falle aufgrund gesellschaftlicher und moralischer Erwägungen vorgenommen werden müssen. Wenn die Sonnenenergie sich eines Tages als so vielversprechend erweist, wie wir erhoffen, und die Atomkraft dann überflüssig wird, um so besser; die Kernenergie wird dann eines natürlichen Todes sterben.“
- b) „Die Entwicklungsländer könnten von einer solchen Strategie folgendermaßen profitieren: ihr Zugang zu Öl und Gas würde zunächst erleichtert, . . . so daß sie sich diese am ehesten leisten könnten. Je weiter ihre Entwicklung fortschreitet, desto notwendiger wird es auch für sie werden, zu nichtfossilen Brennstoffen überzugehen. Falls die Sonnenkraft auch hier das Rennen macht, um so besser. . .“
- „Eine solche Strategie würde auch dazu beitragen, die Entwicklungsländer als volle Partner in eine Weltgemeinschaft, die die globalen Probleme der Erde in den Griff bekommen muß, zu integrieren. Dies ist deshalb für

uns alle wichtig, weil viele Menschen in den Entwicklungsländern den Eindruck haben, neben dem Eisenbahngleis zu stehen, auf dem der Zug der Industrieländer mit wachsender Geschwindigkeit vorbeirast; die Entwicklungsländer sind nicht in der Lage, nebenher zu laufen, geschweige denn aufzuspringen; sie können höchstens versuchen, den Zug zum Entgleisen zu bringen. Es ist besser und im Interesse aller, jeden im Zug zu haben und diesen auf eine lange Fahrt in die Zukunft gemeinsam vorzubereiten.“

Es war ein machtvolles Plädoyer für eine Gesamtlösung der globalen Energieprobleme, das David Rose vortrug. Doch auch die Gegenseite kam zu Wort. Professor Jean Rossel, ein Schweizer Atomphysiker, der sich an der Einführung nuklearer Energie in seinem Land selbst beteiligt hatte, sprach über die „sozialen Risiken großtechnischer Kernenergieanlagen“. Seine Bedenken gegen den Ausbau der Kernenergie leitete er einerseits aus der Gefahr her, die — sowohl lokal als auch global — von der radioaktiven Verseuchung droht. „Unser biogenetisches Gleichgewicht ist äußerst anfällig. Eine leichte Verschiebung zur einen oder anderen Seite, die ein definitives Umkippen hervorrufen kann, bedeutet — selbst wenn das nicht für sehr wahrscheinlich gehalten wird — doch eine Bedrohung, über die wir uns nicht einfach hinwegsetzen können.“ Zum anderen schaffe der massive Ausbau der Kernenergie, der wegen der Begrenztheit des Vorrats an Plutonium bald auch Wiederaufbereitung und Brutreaktoren einschließen müßte, große technische (und militärische) Risiken, die in keinem Verhältnis zum tatsächlichen Nutzen stünden: „Bis zum Jahr 2040 wären dann 6000 Brutreaktoren in Betrieb, deren Elektrizitätsproduktion die Hälfte des gegenwärtigen Erdölverbrauchs erreichte, d. h. 10 % des zukünftigen Energiebedarfs decken würde.“ Drittens erreiche der Grad der Technisierung in den hochentwickelten Gesellschaften ein Maß, das die Achtung vor dem Menschen verkümmern lasse und mit ethischen Prinzipien nicht mehr vereinbar sei. Der Schwerpunkt der weiteren Entwicklung solle dagegen auf einer Einschränkung des Energiebedarfs und der Nutzung regenerierbarer Quellen liegen. „Schätzwerte über die verfügbaren Ressourcen bei den verschiedenen erneuerbaren Energiequellen, die direkt oder indirekt von der Sonne gespeist werden, zeigen, daß der Weltbedarf des nächsten Jahrhunderts gänzlich auf diese Art gedeckt werden könnte. Diese Quellen wären zudem besonders umweltfreundlich und einer Gesellschaftsordnung förderlich, die den Menschen und seine Würde achtet.“ Die Kirchen, deren ethische Haltungen vom Respekt vor dem Mitmenschen und der geschaffenen Natur geprägt sei, müßten sich für eine „Zivilisation der Technik mit menschlichem Gesicht“ einsetzen.

Die Diskussion der beiden Standpunkte konnte natürlich in keinem befriedigenden Maße zu Ende geführt werden: Zu wenig Zeit war vorhanden, zu komplex waren die Probleme, zu vorgefaßt im allgemeinen auch schon die Grundentscheidung für oder gegen Kernenergie. Die Sektion VI („Energie für die Zukunft“) legte einen sehr ausführlichen Bericht mit vielen Empfehlungen an Kirchen und Regierungen vor. Seine Grundtendenz kommt vielleicht in folgendem Zitat am besten zum Ausdruck: „Eine gerechte und lebensfähige Gesellschaft erfordert mehr Wachstum an Energieverbrauch in armen Ländern, die Einschränkung von Energieverbrauch in reichen Ländern und einen langfristigen Übergang von nichtregenerierbaren Quellen (Kohle, Öl, Gas und Uran) auf regenerierbare Quellen (Sonne, Biomasse, Wasser, Geothermik, Gezeiten, Wind) für alle Nationen. Eine partizipatorische Gesellschaft erfordert die weitere Beteiligung von Individuen und Gruppen an den Entscheidungsprozessen über die Energie.“

Viel Aufsehen erregte eine Empfehlung, die noch im Plenum hitzig debattiert und folgendermaßen verabschiedet wurde: „Wir empfehlen allen Regierungen, über den Bau neuer Atomkraftwerke ein Moratorium von fünf Jahren oder weniger zu verhängen. Bis dahin sollte in jedem Land, in dem die Frage ansteht, eine Entscheidung über die Verwendung von Atomkraft getroffen werden. Hier muß eine nationale Diskussion mit großer Beteiligung vorausgehen, in der die Notwendigkeit nuklearer Energie, ihre Kosten, Risiken und Vorteile abgewogen werden.“ Die Entscheidung, ein solches Moratorium zu fordern, fiel durch eine Abstimmung im Plenum, bei der eine substantielle Minderheit überstimmt wurde. Ihre Wirksamkeit bei den Adressaten wird nicht von diesem Abstimmungsergebnis in Cambridge abhängen, sondern von der Durchschlagskraft der Argumente und den politischen Realitäten in den jeweiligen Ländern.

Welche Zukunft? — Auch Diskussionen um die Fragen der Weiterentwicklung von Wissenschaft und Technik vor allem auf den Gebieten der Mikroelektronik, der Biologie und der Energie haben gezeigt, daß weltweite Foren des umfassenden interdisziplinären Gesprächs nötig sind (wobei nicht nur akademische Disziplinen, sondern auch Vertreter von Wirtschaft und Politik beteiligt sein sollen). Sie haben auch gezeigt, daß die christliche Ethik sich diesen Fragen stellen muß, oder sie werden ohne sie gelöst. Die Wissenschaft selbst wird sie nicht lösen können, andere Interessen stehen bereit, sich jede Technik zunutze zu machen. Noch einmal Joseph Weizenbaum: „Die Wissenschaft ist ein winziges Schlüsselloch, durch das man die Welt beobachten kann. Und zweifellos ist das, was man durch dieses Schlüsselloch über die Welt erfahren kann, enorm wichtig und sehr nütz-

lich. Doch die Wissenschaft als solche bietet dem Wissenschaftler keine moralischen Kriterien für sein Verhalten als Wissenschaftler oder als Bürger an. Sie jedoch als Vertreter religiöser und kirchlicher Organisationen erheben in gewisser Weise den Anspruch, über solche Kriterien zu verfügen. Ich bitte Sie, helfen Sie uns — wenn Sie es können und wenn Sie es wagen —, unseren Geist zu entgiften und der Vernichtung der natürlichen Lebenswelt der Kinder Gottes ein Ende zu setzen.“

*Auf dem Weg zu einer neuen christlichen Sozialethik und Sozialpolitik
für die Kirchen?*

Unter diesem Thema hatte sich im Verlauf der Konferenz eine Sektion (X) gebildet, die zusammengesetzt war aus Mitgliedern aller anderen Sektionen und sich zur Aufgabe gestellt hatte, aus deren Arbeit und Ergebnissen die wichtigsten Züge einer christlichen Antwort auf die Probleme um „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ zusammenzustellen. In gewisser Weise hatte die Arbeitsgruppe also das Fazit zu ziehen aus den Überlegungen und Diskussionen der ganzen Konferenz. Was war das Ergebnis der Konferenz von Cambridge?

Wir müssen zurückkommen auf die Erwartungen. Der Konferenz selbst war eine lange Reihe von Studientagungen und Konsultationen vorausgegangen. Zu vielen Einzelfragen — z. B. der Kernenergie, der Gentechnik — hatte der Ökumenische Rat der Kirchen bereits Stellung bezogen und wichtige Beiträge zur weltweiten Diskussion geleistet. „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ wollte kein weiterer Einzelbeitrag und auch nicht einfach die Summe aus allen bisher vorliegenden Stellungnahmen des ÖRK sein. Cambridge war ganz auf die Zukunft hin orientiert: Es sollte die Tagesordnung aufgestellt werden für das zukünftige Gespräch zwischen christlicher Ethik und moderner Wissenschaft und Technologie. Die Grenzen eines solchen Unterfangens waren von vornherein klar. Der Veranstalter der Konferenz war nicht der Ökumenische Rat selbst (wie z. B. bei seinen Vollversammlungen), sondern die Untereinheit „Kirche und Gesellschaft“. Die Teilnehmer waren zwar zum Teil von ihren Kirchen nominiert, aber doch nicht in erster Linie als deren Repräsentanten ausgewählt, sondern als Fachleute für das Gespräch zwischen Glaube und Wissenschaft. Auch die Arbeitsweise der Konferenz erlaubte es nicht, Ergebnisse zu erwarten, die in irgendeiner Weise autoritativ im Namen „der Kirchen“ oder „des Ökumenischen Rates“ sprechen könnten. In den Arbeitsgruppen konnte praktisch jeder einbringen, was er für richtig erachtete, und hatte damit ein

Recht darauf, seine Meinung im Sektionsbericht widergespiegelt zu sehen. Die Methode erinnerte — gerade in der Nachbarschaft von Boston — mehr an die Basisdemokratie der frühen amerikanischen „town meetings“ als an einen konziliaren Vorgang. Andererseits wurde mit Recht die mangelnde Partizipation beklagt, über die doch so viel geredet wurde, die aber kaum zum Zuge kommen konnte, wenn z. B. in den abschließenden Plenarsitzungen mehr als 10 Seiten starke Sektionsberichte zehn Minuten lang referiert, zwanzig Minuten diskutiert und anschließend zur Abstimmung gestellt wurden. Cambridge war kein Konzil, das ist klar.

Aber Cambridge war ein Forum und vielleicht das qualifizierteste Forum, das je im Gespräch zwischen Glaube und Wissenschaft stattgefunden hat. Es kamen alle Ebenen und Schichten der Problematik zur Sprache und miteinander ins Gespräch: alle Zweige der Natur- und Sozialwissenschaften, die meisten christlichen Traditionen und Theologien, außerchristliche Religionen (vor allem Islam und Buddhismus), alle Kontinente und Gesellschaftsordnungen, viele Weltanschauungen und Ideologien. Sie alle waren tatsächlich zusammen zu „ehrlicher Gedankenarbeit“ und „aufrichtiger Begegnung“, wie Paul Abrecht gehofft hatte. Wenn es stimmt, daß unsere wichtigste regenerierbare Energiequelle die der menschlichen Kreativität ist, dann war die halbe Million Dollar, die von „Kirche und Gesellschaft“ für diese Konferenz veranschlagt worden war, optimal für menschliche Energie eingesetzt.

Nach der Konferenz sollte im Gedächtnis bleiben, was der anglikanische Bischof von Durham in Großbritannien, John Habgood, in seiner Predigt im Sonntagsgottesdienst am 15. Juli 1979 gesagt hatte: „Das Problem mit Konferenzen ist, wie ich bereits zu Anfang sagte, die Flut der Worte: schöne Worte, bewegende Worte, intelligente Worte, Worte, die die Welt verändern wollen. Aber in Wirklichkeit, meine ich, sind wir uns doch hauptsächlich unserer Unkenntnis und Verwirrtheit bewußt. Wir suchen unseren Weg durch ungeheuer schwierige Probleme, haschen nach Einsichten, balancieren sehr sorgfältig unsere unterschiedlichen Aussichten aus. Je größer die Konferenz, je länger die Jahre der Vorbereitung, je größer die Anstrengungen, je großzügiger der Beitrag der Gelehrten, desto mehr wird uns auch bewußt, wie unzulänglich wir letzten Endes sind. Aber gerade dann, in der Schwäche unserer Gottähnlichkeit, dürfen wir es wagen, zu dem Mann am Kreuz zu gehen. ‚Möchtest du sein wie Gott?‘ wird er uns fragen. ‚Das kannst du nur erreichen, wenn auch du den Schmerz und die Dunkelheit auf dich nimmst, die Selbsthingabe und die Selbstbeherrschung in Gottes Art, Gott zu sein.‘ “

ANMERKUNGEN

- 1 ÖR 1/79, 1.
- 2 Ebd. 10.
- 3 Vgl. P. Abrecht, Zur Entwicklung des sozialen Denkens und Handelns in der Ökumene, in: Harold E. Fey, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968, Göttingen 1974, 318 ff.
- 4 Texte in: anticipation, Nr. 16-19, März-November 1974.
- 5 Besonders hervorzuheben sind dabei die Tagungen in Glion/Schweiz im Mai 1976 über Energiefragen; in Cambridge/England im Juni 1977 über „Die ideologische und theologische Debatte über die Wissenschaft“; in Zürich im Juli 1977 über „Menschheit, Natur und Gott“. Die beiden letztgenannten Konsultationen sind (in englischer Sprache) in anticipation, Nr. 25, Januar 1979, dokumentiert.
- 6 Vgl. den Bericht über diese Diskussion im Protokoll der 31. Tagung des Zentralausschusses, Genf 1979, 18 ff.
- 7 Obwohl die genannten Argumente auch in der deutschen öffentlichen Diskussion über die theologische „Linie“ des ÖRK eine wichtige Rolle spielen, gibt es hierzulande nur wenig Echo auf diese Debatte innerhalb des Zentralausschusses; vgl. Geiko Müller-Fahrenholz, Die akute Krise ist überwunden, Lutherische Monatshefte, 2/79, 71; vgl. auch die Diskussion zwischen W. Pannenberg und M. M. Thomas in: ÖR 4/78, 473-483, ÖR 2/79, 172-178, ÖR 3/79, 306-316.
- 8 epd-Dokumentation Nr. 36/79, 6.8.79.
- 9 Einige Hinweise zu deutschsprachiger Literatur von und über Prozeßtheologen sowie zwei Aufsätze von John Cobb finden sich in: Gemeinsame Verantwortung von Naturwissenschaft und Theologie, epd-Dokumentation Nr. 17-18/79, 9.4.79.
- 10 John B. Cobb Jr., Was ist die Zukunft? in: Evangelische Theologie, 32. Jg. (1972) 372 ff., Zitat 378.
- 11 epd-Dokumentation Nr. 36/79, 22.
- 12 Ebd. 24.
- 13 Paulos Gregorios, The Human Presence — An Orthodox View of Nature, Genf 1978.
- 14 Solidarität im Konflikt — zum Verhältnis zwischen Gott, außermenschlicher Schöpfung und dem Geschöpf Mensch, in: Lutherische Monatshefte, 8/79, 469-473, Zitat 473.
- 15 Zu den Vorarbeiten auf diesem Gebiet vgl.: Genetik und die Qualität des Lebens. Bericht einer Konsultation in Zürich 1973, ÖRK Genf.
- 16 In dieser Frage hat im Rahmen des ÖRK bereits ein Prozeß der Meinungsbildung stattgefunden; vgl. John Francis/Paul Abrecht (Hrsg.), Facing up to Nuclear Power, Philadelphia (USA) 1976, sowie die Erklärung zur Kernenergie des Zentralausschusses des ÖRK, Jamaika 1979.

Von der Einheit der Kirche*

Erwägungen zum Marburger Religionsgespräch 1529

VON CARL HEINZ RATSCHOW

Als Rudolf Otto im Jahre 1929 auf der 400-Jahr-Feier des Marburger Religionsgespräches sprach, redete er von der Organisation des Weltprotestantismus. Er, der Visionär, dem der Menschheitsbund der Religionen vorschwebte, meinte, man könnte den Anspruch des Religionsgespräches von Marburg nicht anders beantworten als eben mit einer Organisation des Weltprotestantismus. Martin Rade hat dieses Vorgehen Rudolf Ottos in seiner „Christlichen Welt“ wenige Wochen danach kritisiert und gesagt, Rudolf Otto hätte lieber vom Abendmahl reden sollen mit dem Ziel, dann eine gemeinsame Abendmahlsfeier am Schluß zu ermöglichen. Zwei Wege, mit der Herausforderung Marburgs fertig zu werden, die bis heute ähnlich beschritten werden. Der eine Weg, der die Tatsächlichkeit der bitteren Getrenntheiten visionär — wie man sagt — überspringt auf eine „Einheit“ der Kirche hin, und der andere Weg, der nur am Symptom arbeitet: Wenn es denn in bezug auf das Abendmahl Schwierigkeiten gibt, dann muß man diese lösen. Wir wollen letztlich in den Erwägungen, die wir heute anstellen, diese beiden Wege nicht nur zu verstehen, sondern auch zu vermeiden suchen.

Der Unterschied zwischen uns und der Situation in Marburg ist ja eminent — das müssen wir uns zunächst klarmachen. Erstens: Als hier in Marburg das Gespräch stattfand, da war die Einheit der Kirche noch nicht zerfallen. Melancthon und andere konnten meinen, die „eine“ ecclesia catholica sei noch zu retten und zu bewahren. Zweitens: Der Landgraf seinerseits konnte meinen, die Schwierigkeiten, die im evangelischen Raum in bezug auf das Abendmahl bestanden, ließen sich wegdisputieren. Und drittens: Was damals auf dem Spiel stand, das war die Einheit der römisch-katholischen Kirche. Diese Einheit steht heute nicht im Gesichtspunkt der Bemühungen, sondern eine völlig neuartige „Einheit“, nämlich die neuartige Verbindung der Kirchen schlechthin. Die römisch-katholische Kirche aber ist mit den evangelischen und orthodoxen Kirchen auf dem Weg zu dieser Einheit. Die Situationen damals und heute sind also ganz eminent unterschieden. Gleichwohl, das Marburger Gespräch zeigt entscheidende Dinge, die für uns bis heute wichtig sind.

* Vortrag gehalten am 6. Juni 1979 in der Marburger Universität.

Drei Dinge, meine ich, sollten uns dabei beschäftigen. Das erste ist die Motivation des Gespräches. Diese Motivation war rein politisch. Die Bündnispolitik der evangelischen Reichsstände war als Notwendigkeit im Zusammenhang des II. Speyrer Reichstages im Frühjahr 1529 sichtbar geworden. Der Versuch mußte gemacht werden, den Kaiser, der gegenüber Frankreich und dem Papst im letzten Jahr freie Hand gewonnen hatte, durch ein politisches Bündnis daran zu hindern, mit militärischer Gewalt gegen die evangelischen Reichsstände vorzugehen. Diese Bündnispolitik betrieb zumal der junge Landgraf von Hessen. Er hatte freilich im Jahr zuvor durch sein ebenso aggressives wie unüberlegtes Vorpreschen bei den sog. Packschen Händeln die evangelische Sache beinahe verspielt. Dieser Landgraf wußte sehr genau, daß Zwingli von Zürich aus eine gleiche europäisch gemeinte, antihabsburgisch verstandene Politik seit Jahren betrieb, und er hat ihm aus Speyer vom Reichstag aus bereits geschrieben, dieses sei ja das politische Ziel, ein Bündnis der evangelischen Stände. Aber in Speyer war auch der Kampf Luthers gegen Zwingli und Ökolampad über das Abendmahl hervorgetreten. Dieser Gegensatz wurde von den katholischen Reichsständen ausgenutzt, die evangelischen Stände zu spalten und damit ihre Position zu schwächen. Der hessische Landgraf hatte sehr früh und sehr genau begriffen, daß hier bei der Frage des Abendmahls angesetzt werden mußte und daß dieser Ansatz beim Abendmahl eben durch ein politisches Bündnis gekräftigt sein sollte. Aber gerade in bezug auf dieses politische Bündnis, von dem Kursachsen und Brandenburg genauso überzeugt waren wie Philipp von Hessen, gerade in dieser Bündnispolitik tat sich ein tiefer Unterschied auf, nämlich: Die Kursachsen und Brandenburger waren in bezug auf das Bündnis der evangelischen Reichsstände durch Luther immer wieder gebremst und gewarnt. Luther meinte, die ganze Bündnispolitik könne ja vielleicht gut sein, entscheidend sei aber etwas ganz anderes, nämlich die Einheit des Glaubens, die die Fürsorge Gottes gewährleistet. Und so hatte sich denn innerhalb der evangelischen Stände, geführt von Kursachsen und Brandenburg, die Bündnispolitik so entwickelt, daß sie gleichsam Anhängsel wurde zu der Aufstellung eines Gesamtbekenntnisses. Man hatte in Wittenberg begriffen, daß das Arbeiten am Abendmahl oder an anderen einzelnen Dingen nicht das tun könnte, was getan werden mußte, nämlich das Gesamtverständnis der Evangelischen vor katholischer Kirche und Heiligem Römischen Reich so darzulegen, daß deutlich werde, daß die Evangelischen nicht spalten, sondern reformieren wollten. So entstanden denn im Sommer des Jahres 1529 die Schwabacher Artikel, und diese Schwabacher Artikel sollten die Grundlage der Bündnisverhandlungen zwi-

schen Kursachsen und Brandenburg darstellen. Auf der anderen Seite stand Philipp von Hessen. Er wollte ein Bündnis, nachdem die Frage des Abendmahls ausgeräumt sei. In diesem Sinne hat er das Marburger Gespräch anberaumt. Luther hat gleich zu Beginn des Gesprächs opponiert und gebeten, nicht nur über das Abendmahl zu reden, sondern auch über die Erbstünde, die Christologie, das Fegefeuer und die letzten Dinge. Dieses Ansinnen wurde zurückgewiesen. Es sollte in Marburg nicht auf Gesamtverständnisse ankommen, vielmehr sollte das zwischen Zürich und Wittenberg kontroverse Problem ausgeräumt werden. Wir erkennen also, wie in der Motivation des Marburger Gesprächs und im Beginn desselben eine eminente Unterschiedlichkeit lag, die ihren Kern darin hatte, daß die einen von dem Gesamtverständnis des christlichen Glaubens, die anderen aber von einer Sache, die nun mal kontrovers war, reden wollten.

Sehen wir zweitens die Mitte des Gesprächs selbst an. Wovon war die Rede? Luther redete hier in Marburg von dem Glaubensgrund, der als reine Wahrheit, als *nuda veritas*, in der Abendmahlsüberlieferung steht: *hoc est corpus meum*. Diese unmittelbare Wahrheit als Begründung des Glaubens war sein Bezugspunkt. Gott hat es so in seinem Wort niedergelegt. Diese Wahrheit gilt es unter allen Umständen zu verteidigen, denn es ist die *nuda veritas*. Auf der anderen Seite steht Zwingli, der darüber redet, ob man eigentlich religionsphilosophisch sagen und begründen kann, daß eine *substantia* — das ist Brot und Wein, das ist Leib und Blut Christi — ob eine *substantia* zugleich an mehreren Orten sein kann. Für ihn ist Gott Geist, und es geht ihm in Marburg um die interpretatorische Leistung der Plausibilität der Abendmahlsverkündigung. Das heißt, Luther und Zwingli reden offenbar von total verschiedenen Dingen. Der eine redet von der in einer bestimmten Faßbarkeit gegebenen Begründung des Glaubens selbst, und der andere redet von der Interpretation des Glaubens und von der religionsphilosophischen Durchdringung des Glaubens. Zwingli hat ja hier in Marburg Melanchthon gesagt, ihn habe in bezug auf das Abendmahl vor allem Erasmus von Rotterdam unterwiesen. Das heißt, auf der einen Seite steht diese zu dem damaligen Humanismus gehörige grundsätzliche Einstellung der Philosophie, und auf der anderen Seite steht die nicht rechts und links schauende, auf den biblischen Wortlaut sehende Glaubensbegründung. Beides steht unversöhnbar gegenüber.

Sehen wir drittens das Ergebnis des Gesprächs an: Einerseits werden die Marburger Artikel verfaßt. Sie sind in ihrem XV. Artikel zum Abendmahl nicht zu einem Konsens gelangt. Aber in vierzehn Punkten konnte ein Konsensus geschaffen werden. Das war sowohl für die Basel-Zürcher wie für

die Wittenberger ein neues gegenseitiges Bild. Da wurde den Wittenbergern z. B. klar, daß auch Zwingli inzwischen durchaus von der Erbsünde zu reden wußte. Beide Parteien gewannen ein neues Bild voneinander und gaben sich das Versprechen, den harten literarischen Kampf gegeneinander zu beenden. Das war schon etwas! Auf der anderen Seite stand am Ende die Bitte der Zürcher, durch den Landgrafen vertreten, um brüderliche Gemeinschaft und christliche Gliedschaft miteinander, die von den Wittenbergern abgewiesen worden ist. Die Wittenberger haben damit Zwingli und Ökolampad die Brüderlichkeit und die Gliedschaft einer christlichen Kirche verweigert. Und hier liegt ja wohl die eigentliche Frage des Gespräches.

Zunächst: Was ist hier eigentlich passiert in Marburg? Warum war denn das so schwierig in Marburg? Einerseits der tiefe Dissensus in der Beurteilung der politischen Situation und damit der tiefe Dissensus im Eingehen auf die politische Situation. Auf der anderen Seite stehen zwei verschiedene Haltungen gegeneinander. Die eine, die meint, das biblische Wort hören und glauben ist alles; und die andere: Dieses biblische Wort muß interpretiert werden, und seine Interpretation erst macht den christlichen Glauben klar. Und wie sollte es anders sein! Diese beiden Standpunkte sind in sich und grundsätzlich immer wieder unterschiedlich, denn die christliche Wahrheit ist keine Idee, die wie eine mathematische Wahrheit über Raum und Zeit schwebt, sondern sie ist eine Wirklichkeit in Raum und Zeit. Sie will und muß aus diesem räumlichen und zeitlichen Gegebensein ihrer selbst heraus interpretiert werden, und diese Interpretationen sind eben immer wieder notwendigermaßen unterschiedlich. So wie Petrus es nur für möglich halten konnte, einen christlichen Glauben zu leben auf dem Hintergrund und im Zusammenhang mit der israelitischen Frömmigkeit, und demgegenüber Paulus der Meinung war, das sei eben nicht das Gebot der Stunde, sondern man müsse hingehen und, abgesehen vom israelitischen Gesetz, den Hellenisten das Evangelium predigen, so müssen wohl die verschiedenen Verständnisse des Christentums in sich immer wieder unterschiedlich sein, weil die Wahrheit dieses Gottes keine abstrakte Theorie, sondern ein inkorporatives Geschehen ist. Gott ist eben nicht überhaupt Mensch geworden, sondern dieser ganz bestimmte Mensch. So ergibt sich für die Kirche und für den christlichen Glauben von Generation zu Generation wieder das Problem des „Einheimischwerdens“ der Botschaft „von damals“ in dieser sich wandelnden Welt. Die christliche Wahrheit muß eingehen ins Zeitalter des Barock, und sie muß eingehen ins Zeitalter der Aufklärung. Da bilden sich bestimmte Verständniseigentümlichkeiten, und die sind immer auch wieder kontrovers. Dieses Problem der „Einheimischer-

„dung“ des Christentums, das man heute Indigenisation nennt, dieses Problem ist es, das die Kontroversen in Marburg wie die Kontroversen des Evangelischen gegenüber dem Katholischen hervorbrachten. Die Kontroversen waren im 16. Jahrhundert so begründet, daß die Evidenz des damaligen humanistischen Ansatzes mit seinem Drängen auf die „Quelle“ die Menschen dazu führte, mit ihrem Glaubensverständnis allein auf der Bibel gründen zu wollen gegenüber dem Bezug des Glaubens auf die traditionelle und wirkungsgeschichtliche Vermittlung, wie es die katholischen Christen betonten. So macht sich das Problem des „Einheimischwerdens“ der christlichen Botschaft in der Jeweiligkeit der Welt, in die hinein diese Botschaft verkündet werden soll, immer erneut bemerkbar.

Dieses Problem stellt sich im 20. Jahrhundert für den europäischen und nordamerikanischen Bereich als die unabdingbare und unübersehbare Forderung von Einheit insofern, als für diese europäisch-nordamerikanische Welt die Welt und die Menschheit erstens auf dem Wege des technischen Geschehens eine kleine geworden ist, eine — wie man den Eindruck hat — überschaubare, eine uns ständig von Australien bis Alaska auch umgebende. Darüber hinaus ist diese technisch kleine Welt für das europäisch-amerikanische Geschehen und Verstehen charakterisiert durch jenen im 18. Jahrhundert gewachsenen, für uns heute ganz unübersehbaren Charakter von Menschheit, Menschlichkeit und ihren Rechten, der sich zusammenfaßt in dem Wort des 19. Jahrhunderts: „Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen.“

In der technisch kleingewordenen Welt wird die Menschheit als dieser Mensch schlechthin und als sein Recht zur Herausforderung an die vielen nationalen, politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Gespaltenheiten. Aber für die Kirche wird diese Herausforderung noch in einem spezifischen Sinne akut. In dieser Zeit — im 19. eben und dann im 20. Jahrhundert — nimmt dieser Charakter der kleiner werdenden Welt und der Menschenrechte auf dem Hintergrund der biologischen, soziologischen, positivistisch arbeitenden Wissenschaften den Charakter der großen emanzipativen Bewegungen an, der emanzipativen Bewegungen, die die Eigenständigkeit der Daseinsbedingungen des Menschen sowohl biologisch wie soziologisch sicherstellen oder doch sicherzustellen scheinen. Dabei verkehrt sich die Rede von dem Leben in die Rede von der Lebensqualität. Hier bleibt scheinbar für die Kirche nur noch der Himmel übrig. Die Kirchen sehen sich dieser großen unausweichlichen Herausforderung der emanzipatorisch sie selbst gewordenen, mit einem neuen Selbstbewußtsein ausgestatteten Welt gegenüber. Das sind die Herausforderungen, die für die Kirchen

Nordamerikas und Westeuropas im 20. Jahrhundert die Anforderung der Einheit ganz unausweichlich macht. Die kleinen Querelen über Amt und Abendmahl und anderes verschwinden gleichsam gegenüber dem herrischen Sichvordrängen dieser Herausforderung.

Aber zugleich eben in dieser Zeit vollzieht sich etwas ganz anderes. Mit dem Zerschneiden des Kolonialismus werden sich die Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas in einer völlig neuartigen Weise ihrer selbst bewußt, und diese ihre Selbstbewußtheit spricht sich darin aus, daß sie die europäische oder nordamerikanische missionarische Tradition und das Verständnis des Christentums, wie es ihnen von Westeuropa oder Nordamerika gebracht ist, umformen auf ihre Nationalitäten, auf ihre kulturellen Eigenarten, auf ihre religiösen Voraussetzungen. Hier bildet sich — und das ist das eigentliche Problem der Indigenisation — weltweit eine völlig neuartige, neue Verständnisse des Christentums hervorbringende „Einheimischung“ des Christentums im japanischen, im indischen, im afrikanischen wie im lateinamerikanischen Verständnis. Völlig neuartige Verbindungen mit kulturellen, politischen wie religiösen Bestrebungen dieser Regionen und Nationen beginnen. Diese Verbindungen müssen beginnen, denn das Christentum ist keine allgemeine Wahrheit, es muß und es will in die Religionen, in die Regionen wie in die Nationen hinein, denen es gilt.

Damit sehen wir, wie in unserer Gegenwart das Christentum in zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Bewegungen steht. Diese Bewegungen entfalten sich aus dem gleichen Ansatz heraus, praktisch aus den gleichen Tendenzen heraus, nämlich aus der Tendenz dieser Einheimischung, der Notwendigkeit des Einheimischwerdens des Christentums, aus dem Problem dieser Indigenisation. Diese Tendenz drängt die westeuropäisch-nordamerikanischen Kirchen auf Einheit hin. Zugleich sprengt es in den asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Kirchen eben diese Einheit auf Verselbständigung hin.

Damit haben wir das Problem charakterisiert, das von nichtkirchlichen Faktoren aus auf die Kirchen heute unausweichlich zukommt, und die Beachtung dieser nichtkirchlichen Faktoren ist zugleich das eigentliche Problem. Der Einfluß dieser nichtkirchlichen Faktoren ist ein Problem insofern: Nichts können die Kirchen und Theologen nämlich leichter als diese nichtkirchlichen Faktoren im Nu zu theologisieren. Dadurch entstehen dann Scheinprobleme, die unlösbar werden. Die soziale Anforderung wird z. B. dahingehend „theologisiert“, daß man zu erweisen sucht, Jesus sei ein Sozialreformer gewesen. Damit wird aus einer berechtigten außerkirchlichen Anforderung eine unberechtigte theologische Konklusion. Dieser

Vorgang ist an vielen Stellen der Geschichte der christlichen Theologie zu beobachten. In diesem Vorgang werden die berechtigten nichtkirchlichen oder nichttheologischen Anforderungen „theologisiert“. Dadurch wird die Situation undeutlich.

Wir können dieses Problem noch an einem besonders gewichtigen Beispiel näher klären, das sich im Zusammenhang der Frage nach der Einheit der Kirche stellt. Diese Tendenz auf die Einheit der Kirchen, so sahen wir, stellt sich den westeuropäischen und nordamerikanischen Kirchen unausweichlich als Aufgabe und Herausforderung des 20. Jahrhunderts. Die heutige Diskussion faßt diese Tendenz in drei Richtungen: erstens als konziliare Gemeinschaft, zweitens als korporative Wiedervereinigung und drittens als versöhnte Verschiedenheit. Die „konziliare Gemeinschaft“ ist das Konzept, das von der letzten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi 1975 nach den vorbereitenden Arbeiten in Löwen (1971), in Salamanca (1973) und in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (1974) als Vorschlag übernommen wurde.

Diese konziliare Gemeinschaft meint: Auf dem Hintergrund von Unionsverhandlungen zwischen einzelnen Kirchen finden sich die auf dem Wege zur Gemeinschaft befindlichen Kirchenkörper der christlichen Konfessionen zu örtlichen, regionalen, nationalen, universalen Konzilen zusammen. Diese Konzile haben den Sinn, die durch Unionen wohl nicht zu vermeidenden, immer neuen Spaltungen der brüderlichen Gesinnung offenzuhalten und gleichsam zu neutralisieren. Dabei war man sich in Nairobi darüber im klaren, daß die Unionsbildungen heute die konfessionellen Besonderheiten nicht einfach beseitigen dürfen, sondern an ihrer Pflege sogar interessiert sein müssen!

Daneben steht zweitens die „korporative Wiedervereinigung“, wie sie der Bischof von Münster, Heinrich Tenhumberg, vor drei Jahren vorgeschlagen hat. Die korporative Wiedervereinigung der Kirchen geht von der klaren Ausbildung der Besonderheiten der einzelnen Kirchen aus. Nur die Besonderheit ist gemeinschaftsfähig. Die einzelnen Kirchen erstellen nun eine „Hierarchie ihrer Glaubensüberzeugungen“. Damit ist die lange ausstehende Bemühung darum gemeint: was denn nun heute „wirklich“ evangelisch und was heute „wirklich“ katholisch ist. Darüber besteht im Selbstbewußtsein der Gemeinden fraglos keine Klarheit. Diese Bemühung verbindet Tenhumberg mit der *fides implicita*, d. h. daß die Christen der bislang evangelischen Kirchen bei einer Wiedervereinigung keineswegs alles das im Glauben zu übernehmen haben, was z. B. als Heiligenverehrung im katholischen Bereich zwar besteht, aber nicht entscheidend ist.

Etwa in dieser Weise wird dabei auch über das Papstamt geurteilt. Das Papstamt ist ja sehr komplex. Es ist nicht erforderlich, daß alle Einzelheiten seiner Erstreckung von allen angenommen werden. Ein Moment — das Petrusamt z. B. — würde genügen. Das Wichtige an dieser korporativen Wiedervereinigung scheint wohl die klare Erkenntnis, daß Gemeinschaft nur aus dem Besonderen heraus und durch das Besondere hindurch möglich ist.

Das Dritte, die „versöhnte Verschiedenheit“, ist die Konzeption die im wesentlichen der Lutherische Weltbund vorgelegt hat. Er meint, daß er sie mit der konziliaren Gemeinschaft zwar durchaus vereinigen kann. Mit diesem Vorschlag ist die Diskussion aus den „Visionen“ der Einheit herausgeholt und auf den Boden der Tatsachen gestellt. Die versöhnte Verschiedenheit meint: Die Verschiedenheiten der christlichen Kirchen untereinander bestehen nach wie vor, und sie haben ihr Recht. Aber diese Verschiedenheiten sind heute de facto versöhnt. Sie haben die Bedeutung, daß sie als solche die Kirchen zu einem gemeinschaftlichen Handeln miteinander fähig machen. Keine Uniformität darf man erstreben — davon ist Nairobi auch überzeugt —, sondern eine Gemeinschaftlichkeit zu einheitlichem Handeln.

Besonders auffallend ist in diesen ganzen Verhandlungen, die ja heute eine fruchtbringende Konvergenz zeigen, daß quer durch sie hindurch eine Divergenz läuft, die auch immer wieder beobachtet und festgestellt ist. Nairobi hat das so gesagt: Es gibt in dem Verhältnis der Christen zueinander heute zwei Tendenzen, und diese Tendenzen sind seit 100 Jahren unübersehbar, die eine Tendenz, die auf Vergangenheit zielt, die andere Tendenz, die die Zukunft meint. Es ist unbezweifelbar, diese beiden Tendenzen durchziehen das zwischenkirchliche Geschehen seit langem. Man meint nun natürlich, es sei auch angemessen, dieses auf die Vergangenheit blickende Einerseits oder dieses der Zukunft zugewendete Andererseits auch theologisch zu qualifizieren. Das geschieht in Nairobi, das geschieht in Salamanca, das geschieht auch bei den Lutheranern in Daressalam. Wenn wir uns aber fragen: Was sind denn eigentlich diese beiden Tendenzen?, dann merken wir sehr schnell: Diese beiden Tendenzen sind die Spiegelung, der Widerschein der zentralen geistigen Bewegung Europas und Nordamerikas im 19. und 20. Jahrhundert. Die Aufklärung wird durch die Romantik hindurch dem Historismus des 19. Jahrhunderts, der sich im Zusammenhang der beginnenden Naturwissenschaften positivistisch interpretiert, zugeführt. Dieser historische Positivismus ist die eine Seite. Die andere Seite ist charakterisiert durch Namen wie Johann Gottlieb Fichte, Karl

Marx und Friedrich Nietzsche. Diese andere Seite, die eine ganz andere Konsequenz aus der Aufklärung zieht, wendet sich der Zukunft zu und meint, es sei allein möglich und denkbar a) das Leben als einen wirklichen Prozeß, b) diesen Prozeß in bezug auf Zukunft zu verstehen und sich selbst in diesem „auf Zukunft hin“ zu entwerfen. Nur so — meint man — könnten wir den Herausforderungen dieser Welt verantwortlich begegnen. Man hat diese beiden geistigen Strömungen des 19. und 20. Jahrhunderts, deren Kampf bis zum heutigen Tage nicht ausgetragen ist, man hat diese beiden Strömungen „theologisiert“ — denken Sie an Ernst Troeltsch, der den Historismus theologisiert, und denken Sie an Moltmann und Pannenberg, die beiden bedeutendsten deutschen Vertreter der auf Zukunft gerichteten Tendenz. Das ganze kirchliche Handeln wird Antizipation oder Vorwegnahme. Alles Geschehen ist von der Zukunft her bestimmt, aber nicht aus dem Bereich der Vergangenheit heraus. Diese beiden großen geistigen Bewegungen, um die es heute genauso intensiv und grundsätzlich geht wie vor 100 Jahren, sind gegenüber der Lebensbewegung christlichen Glaubens allerdings fremdartig. Der christliche Glaube beruht auf dem heilvollen Einmal in Jesu Wort, Werk und Person. Er ist darin vorausverwiesen auf das Ende aller Dinge. Das heißt, der christliche Glaube macht folgende Bewegung: aus dem gegenwärtigen Moment durch die Vermittlung der Tradition zurück auf Jesu Wort, Werk und Person und darin vorausverwiesen zu sein auf das, was von der Zukunft Gottes her erscheint. Wir sehen hier unser Problem, das wir oben so charakterisierten, daß berechnete nichtkirchliche Faktoren durch die Theologisierung zu unberechtigten theologischen Konklusionen werden, in einem neuen Lichte. Hier wird durch die Theologisierung verschleiert, daß es sich in dem Gegenüber von Historismus und Futurismus um eine unberechtigte nichtkirchliche Anforderung handelt. Ihr zu widerstehen, wäre die Aufgabe der Theologie, da die Lebensbewegung des Glaubens diesem Entweder/Oder nicht zu folgen vermag. Der Versuch also, sich und andere nach dem Modell dieses Gegenübers zu verstehen und „die Lage“ hinsichtlich der Gemeinschaft der Kirchen nach diesem Modell zu interpretieren, muß zu Scheinproblemen und Unlösbarkeiten führen, die den Fortschritt zur erstrebten Gemeinschaft verhindern.

Ich schließe diese Überlegungen zur „Einheit“ der Kirche mit drei Beobachtungen ab. Die erste Beobachtung: Das, was in Marburg passierte, war eine exklusive Trennung zweier Weisen, dem biblischen Worte zu begegnen, die sich ausschlossen. Es war eine exklusive Trennung. Das heißt, die eine Seite spricht der anderen das Christsein ab. Man kann sagen: Es gibt zwischen den großen kirchlichen Konfessionen gegenwärtig keine exklusive

Trennung; keiner spricht dem anderen das Christsein grundsätzlich ab; es gibt also heute nur inklusive Trennungen. Diese inklusiven Trennungen lassen kirchliche Gemeinschaft voll zu. Dies ist also der Grund der Möglichkeit für die Kirchen Europas und Amerikas, die Herausforderung zur kirchlichen Gemeinschaft durch das 20. Jahrhundert wahrzunehmen — im wahrsten Sinne des Wortes.

Die zweite Beobachtung: Man hat das Problem der Einheit natürlich auch „theologisiert“, und zwar ist dieses Problem der Einheit der Kirche meist so „theologisiert“, daß man sagt: Die Kirche soll natürlich nicht Uniformität als Einheit sein, sondern sie ist Vielgestaltigkeit als Einheit. Dies bedeutet eine Einheit wie die Trinität als die *una substantia*, die eine Substanz, und die *tres personae*, die drei Personen. So ist es mit der Kirche und ihren Konfessionen. Das ist eine gefährliche Sache, denn wenn man diese Analogie meint aufrechterhalten zu sollen, dann wird die Einheit das „Wesen“ der Kirche, und dieses „Wesen“ der Kirche als Einheit trennt sich von der Existenz der Kirche als Vielheit. Dabei meint man das „Wesen“ der Kirche, das vielleicht unsichtbar ist, in irgendeiner Form kultivieren und hervorbringen zu können. Das ist gefährlich, denn die Einheit Kirche haben wir nur als die Einheit von Wort, Werk und Person Jesu, und wir haben sie als die Einheit am Ende aller Dinge, daß Gott sei alles in allen vor uns. Das heißt aber: Gott ist die Einheit der Kirche. Wenn man schon eine theologische Analogie für die Einheit der Kirche sucht, dann muß man wohl die Rechtfertigung wählen. Die Einheit wird der Kirche zugesprochen, wie das Rechtfertigungsurteil an den Christen ergeht. Es handelt sich also um eine „forensische“ Einheit, deren Subjekt Gott ist und bleibt. Von hier aus ist auch folgendes zu begreifen. Wenn man so vollmundig sagt: Die Trennung der Kirchen sei ein Skandal, dann muß man sich dessen bewußt bleiben: Ja wohl, ein Skandal, aber dies ist kein Skandal der Menschen, sondern ein Skandal Gottes (*skandalon tou theou*)! Einem solchen *skandalon* Gottes kann aber immer nur begegnet werden durch Buße, d. h. durch *metanoia*. Das ist denn wohl auch der Weg, den die Kirchen gehen können und gehen müssen. Dieses Umdenken bzw. diese *metanoia* geschieht ja auch nicht etwa nur in bezug auf das, was kirchlich falsch gemacht wird, sondern diese *metanoia* lebt einerseits gegenüber Gott, von dem die Einheit nur kommen kann, und lebt andererseits in bezug auf die Welt, um deren Herausforderung es nun wirklich geht.

Und die dritte Beobachtung: Während man vor dreißig Jahren noch sehr viel von der Einheit der Kirche als der großen Vision geredet hat, redet man heute nur noch wenig davon. Man spricht vielmehr von Gemeinschaft.

Man kehrt immer grundsätzlicher auf den Boden der Tatsachen zurück und läßt die Visionen zurücktreten. Es ist ja auch so, daß das Reden von der Einheit in sich doppeldeutig ist. Man muß schon genau hinsehen. Es gibt ja zwei Einheiten, und zwar die eine Einheit, die abstrakte Einheit, die ein reiner Vernunftbegriff ist und die jenseits aller Welt im rein abstrakten Raum steht. Sie ist stets Identität und Uniformität. Und die andere Einheit, die konkrete Einheit. Diese konkrete Einheit aber ist eine Einheit, die nach dem Besonderen ruft. Es ist die Einheit, von der wir in der Bibel gesagt finden, daß der eine Gott das ihm gegenüber andere als das andere wählt und annimmt. Dieser Gott setzt als Schöpfer wie als Erlöser das andere in seiner Besonderheit und nimmt es als dieses an! Diese konkrete Einheit geschieht nach sehr eigenen Gesetzen. Man hat daher wohl mit Recht gesagt: „Die Kirche kann in dem Maße auf Einheit hoffen, als sie ihre Anstrengungen nach außen richtet, weg von ihren eigenen Angelegenheiten, ausgerichtet auf die Erfordernisse der Menschheit.“ Diese konkrete Einheit tritt offenbar als Anforderung an die Kirche heran — unaufschiebbar und unausweichlich. Auch in diesem Falle ist der Kairos, der Entscheidungszeitraum, — d. h. der Grund der Möglichkeit zur Antwort auf die Herausforderung — kurz.

Er ist „eschatologisch kurz“, wie Paulus ihn 1 Kor 7 nennt (synestalménos). Der Entscheidungszeitraum, in dem wir — jedenfalls in Westeuropa und Nordamerika — in der Herausforderung durch die „eine“ Menschheit als Kirche da sind, läßt keine Zeit für den sacro egoismo der Kirchen. Jedoch, es geht um konkrete Einheit, und das heißt, daß diese Einheit das Besondere setzt und annimmt! Die Herausforderung der Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas also — in ihrer Welt die Botschaft der Bibel heimisch werden zu lassen — gehört in diese Einheit hinein und bildet einen Teil derselben. Dieses „Zugleich“ und „Miteinander“ zu definieren und zu leben, stellt die eine große Aufgabe der Kirchen heute dar.

Der Auftrag der reformierten Kirche in der ökumenischen Bewegung*

VON LUKAS VISCHER

Reformation und Konzil

Was feiert Basel in diesem Jahr? Der Anlaß ist klar: 450 Jahre sind verstrichen, seit der mächtige Impuls der Reformation die Kirche, ja die ganze Stadt ergriff. 450 Jahre, seit das Evangelium verkündigt wird. Grund genug zur Dankbarkeit und Freude! Grund genug, um einen Augenblick in-
nezuhalten und zu feiern!

Und doch: gerade wenn wir innehalten und zu feiern versuchen, geht auch ein Stich der Traurigkeit durch unsere Herzen. Die Reformation war nicht nur der Durchbruch des Evangeliums. Jenes Ereignis, das für manche Generation eine Quelle der Inspiration bleiben sollte und auch heute noch ist, war zugleich der Anfang jener perniziösen Spaltung der Kirche, die bis zum heutigen Tag nicht geheilt ist. Der Durchbruch kam damals nicht für die ganze Kirche zustande. Die Reformation stieß auf erbitterten Widerstand. Der Ruf nach einem unparteiischen Konzil, das die Christenheit wieder zusammenführen sollte, fand je länger desto weniger Echo. Die Fronten verhärteten sich. Das Gespräch wurde immer nutzloser.

Diese Spaltung erscheint heute allerdings nicht mehr so unüberwindlich wie noch vor zwei Jahrzehnten. Die verfestigten Fronten sind offensichtlich dabei, wieder beweglich zu werden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat manches beseitigt, was bisher übermächtig im Wege stand. Ja, man kann mit guten Gründen die These vertreten: hätte sich die römische Kirche im 16. Jahrhundert zu den Reformen bereitgefunden, die sie im 20. Jahrhundert durchgeführt hat, wäre es vermutlich nie zur Spaltung gekommen. Wie dem immer sei, jedenfalls ist das Gespräch wieder in Gang gekommen. Die Kirchen begegnen sich. Sie stehen vor derart überwältigend neuen und großen Fragen und Aufgaben, daß sie fast unwiderstehlich aufeinander zugetrieben werden und die alten Unterschiede mit einem Mal in neuem Licht erscheinen.

Das ist im Vergleich zu früheren Jubiläen das Neue an diesem Jubiläum. Was am 8. Februar und am 1. April 1529 in Basel geschah, ist nicht mehr ein Ereignis, das uns auf alle Zeiten von anderen Kirchen trennt. Es ist zu

* Vortrag, anläßlich des 450. Reformationsjubiläums in Basel am 22. 1. 1979 aus: *Reformatio* 28 (1979) 194 ff.

einem Ereignis geworden, über das gemeinsam nachgedacht werden kann. Die Traurigkeit über die Spaltung, die ja gegen den Willen aller Reformatoren entstand, ist heute dadurch eingeschränkt, daß wir nicht mehr allein, sondern mit den anderen Kirchen zusammen danach fragen können, was die Reformation für die Kirche Jesu Christi bedeutet.

Lassen Sie mich diese fundamentale Veränderung durch eine Überlegung veranschaulichen, die für Basler, vielleicht aber nicht nur für Basler, von besonderer Bedeutung ist. Basel, Stätte der Reformation im 16. Jahrhundert, beherbergte etwas weniger als hundert Jahre vorher ein Konzil. Worum ging es damals? Das „Konzil von Basel“ war ein Versuch, die Kirche in der Einheit des Glauben zu erneuern und zu erhalten. Erneuerung und Einheit — beides stand der illustren Versammlung, die in den Mauern der Stadt zusammengekommen war, vor Augen. Reformen sollten Mißstände beseitigen, die Ärgernis erregten. Und der Blick des Konzils war auf die gesamte Kirche ausgerichtet: Einheit mit der Kirche des Ostens, mit der die Gemeinschaft seit mehreren Jahrhunderten zerbrochen war, Einheit aber auch mit den Hussiten in Böhmen, durch die eine neue Spaltung zu entstehen drohte. Große Köpfe waren an dem Unternehmen beteiligt. Denker wie Nikolaus von Kusa trugen zu seiner geistigen Grundlage bei.

Einen Augenblick schien es, als ob das Konzil sein Ziel erreichen könne. In Wirklichkeit gelang es aber nicht, den Zerfall aufzuhalten. Das Konzil war nicht in der Lage, die Zeichen der Zeit mit Vollmacht zu lesen und die politischen und anderen Faktoren zu meistern, die der Reform im Wege standen. Die Auseinandersetzungen mit dem Papst über die Zuständigkeit der Versammlung nahmen so viel Zeit und Kraft in Anspruch, daß das Konzil nicht wirklich zu seiner eigentlichen Tagesordnung vorzustoßen vermochte. Die Reformation hat ihren Grund mit in diesem Versagen. Weil die entscheidenden Schritte im 15. Jahrhundert nicht vollzogen werden konnten, mußte es später zur Reformation kommen. Die unerledigten Fragen häuften sich. Die Erneuerung, die nicht in konziliarer Auseinandersetzung durch gemeinsame Einsicht freigesetzt wurde, konnte sich nur noch in einer Eruption einstellen. Die Spaltung war damit nahezu unvermeidlich geworden¹.

Ist es aber nicht, als ob der damals abgebrochene Faden des konziliaren Gespräches heute wieder aufgenommen werden könnte? Ist es nicht, als ob den Kirchen die Chance heute nochmals gegeben würde, die damals nicht genutzt werden konnte? Ich meine natürlich nicht, daß die Geschichte der letzten Jahrhunderte rückgängig gemacht werden könnte. Was seit der Reformation geschehen ist, läßt sich nicht ungeschehen machen. Das Bild der

Christenheit hat sich seither radikal verändert. Die Gemeinschaft der Kirche hat sich durch die missionarische Ausdehnung über viele Grenzen hinweg in alle Kontinente erweitert. Die Probleme, die heute zu behandeln sind, sind um ein Vielfaches zahlreicher geworden. Die Analogie besteht einzig darin, daß das konziliare Gespräch wiederum als Möglichkeit vor den Kirchen steht. Reform und Einheit! Wo bedarf die Kirche der Erneuerung? Welche Schritte sind erforderlich, um die Einheit herzustellen und zu bewahren? Die Kirchen können sich diese Fragen heute wieder gemeinsam stellen. Wird ihnen die Aufgabe besser gelingen als der Kirche im 15. Jahrhundert? Oder werden sie sich wiederum durch sekundäre Fragen von der eigentlichen Tagesordnung abhalten lassen?

Jedenfalls: wir haben heute allen Grund, nicht nur der Reformation, sondern zugleich auch der Zeit des Konzils zu gedenken, in der noch so konkret um die Einheit der gesamten Kirche gerungen werden konnte. So unglücklich die Konzile des 15. Jahrhunderts verliefen, bleiben sie doch ein mächtiges, in die Zukunft weisendes geschichtliches Symbol.

Wäre es darum nicht angemessen, wenn Basel in zwei Jahren die Eröffnung des Konzils in Erinnerung riefe? Könnte nicht auf irgendeine sinnvolle Weise deutlich gemacht werden, was es zu bedeuten hat, daß uns nach 550 Jahren die Voraussetzungen für ein umfassendes Gespräch unter den Kirchen zurückgegeben worden sind?

Reformierte Kirche heute

Die neu entstandene Offenheit unter den Kirchen nötigt uns zur Frage: auf welche Weise kann die reformierte Kirche heute wirksam zur Einheit und zum gemeinsamen Zeugnis der Kirche beitragen? Wir sind die Erben jenes großen Ereignisses, das wir in diesem Jahre feiern. Es wäre ja aber denkbar, daß dieses Erbe inzwischen seinen Wert verloren hat. Muß die reformierte Kirche wirklich weiterleben? Oder kann sie heute auf die besondere Existenz neben den anderen Kirchen verzichten? Ich weiß von vielen Reformierten, die sich diese Frage, wenn auch nicht offen, so doch halblaut in ihren Herzen stellen. Ich halte es für richtig, sie zu stellen. Denn es sollte nicht von vornherein als selbstverständlich gelten, daß die reformierte Tradition neben anderen Traditionen als besondere Kirche bestehen muß. Je länger und eindringlicher ich mir die Frage stelle, desto eindeutiger fällt allerdings auch meine Antwort aus. Sie lautet „Ja“. Die reformierte Kirche muß zum mindesten vorläufig als besondere Kirche weiterbestehen. Sie hat in dieser Zeit der wachsenden Gemeinschaft unter den Kirchen ei-

nen besonderen Beitrag zu leisten. Sie hat ein Zeugnis abzulegen, das für das Gelingen des Gesprächs unter den Kirchen von besonderer Bedeutung ist. Sie kann diesen Auftrag nur als Kirche erfüllen.

Worin besteht der Beitrag der reformierten Kirche? Lassen Sie mich mit vier Hinweisen darauf zu antworten versuchen. Sie sind sehr einfach, vielleicht fast simpel. Das Wesentliche ist ja aber immer verhältnismäßig einfach.

1. Ich nenne zuerst den *Willen zur radikalen Konzentration* auf das Evangelium: auf das Ja, das Gott in Jesus Christus zur Welt gesprochen hat; auf seine Liebe auch zum gefallensten aller Menschen; auf sein Gericht über alle Versuche, das Leben nach eigenen Entwürfen aufzubauen; auf das Bekenntnis zu seinem Geist, der Gottes Ja schließlich zum vollen Durchbruch kommen lassen wird. Was immer geschieht in den Stürmen und der Konfusion der Geschichte, wird die reformierte Kirche mit einer gewissen Selbstverständlichkeit zu diesem festen Ausgangspunkt zurückkehren. Jede Predigt, jedenfalls jede gute Predigt, verfolgt kein anderes Ziel, als diesen Kern des Evangeliums in Erinnerung zu rufen. Der jedem reformierten Christen so vertraute Satz: „Gott allein die Ehre“ heißt im Grunde nichts anderes, als dem Ja Gottes in unserem Leben Raum zu geben, auch und vor allem, wenn uns nicht danach zumute ist. Alles andere kommt eindeutig und definitiv in zweiter Linie. Diese radikale Konzentration hat eine tiefe Gewißheit in den Veränderungen der Zeit zur Folge. Geschichtliche Umbrüche mögen alles in Frage stellen. Vorstellungen und Erwartungen, die lange Zeit für tragfähig gegolten hatten, mögen ins Wanken kommen. Strukturen und Institutionen mögen auf unerwartete Weise zerbrechen. Die reformierte Kirche wird sich dadurch letztlich nicht beunruhigen lassen. Sie ist nicht auf die ungebrochene äußere Kontinuität der Kirche angewiesen. Sie weiß, daß das Ja Gottes auch durch drastische Veränderungen weiterdauern wird. Die Kontinuität ist für sie in der Aussage begründet, daß Jesus Christus derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit. Sie weiß, daß das Bekenntnis zu ihm immer neue Anfänge möglich machen wird. Die Reformation selbst war von außen gesehen ein Bruch in der Kontinuität der kirchlichen Tradition. Es erwies sich aber, daß sie in einem tieferen Sinne nicht Bruch, sondern Neuanfang war. Das Evangelium ging gerade nicht verloren, sondern wurde zum Leuchten gebracht. „Die Kirche lebt in Auf-erstehungen“ (Calvin).

Diese Konzentration auf das Evangelium ist eine wesentliche Voraussetzung, wenn wir auf dem Weg zur Einheit weiterkommen sollen. Denn wie sollte es ohne diese Konzentration je möglich werden, über die Hürden und

durch das Gestrüpp so vieler sekundärer Überlegungen den Weg zur Gemeinschaft finden?

2. *Die Leidenschaft für die Schrift.* Dieser zweite Hinweis hängt mit dem ersten eng zusammen. Die radikale Konzentration auf das Evangelium ist begleitet von dem Willen, sich in allen Fragen vom Zeugnis der Schrift leiten zu lassen. Es kann in der reformierten Kirche nichts vertreten oder vorgeschlagen werden, ohne daß zum mindesten der Versuch gemacht wird, es vor der kritischen Instanz der Schrift zu rechtfertigen. Sie allein hat Autorität. Sie darf und kann durch keine andere Autorität verdrängt werden. Es ist darum nicht verwunderlich, daß sich die reformierte Tradition durch ein heilsames Mißtrauen auszeichnet gegenüber allen und allem, was Autorität in Anspruch nimmt. Die reformierte Kirche ist nicht der Ort, an dem sich Prestigedenken und Personenkult lange unwidersprochen entfalten können. Ihre Gefahr ist eher die Respektlosigkeit. Die Leidenschaft für die Schrift führt aber in erster Linie zu der selbstkritischen Frage: ist das Evangelium nach wie vor die treibende Kraft in der Kirche? Oder ist es durch andere Sorgen in den Hintergrund gedrängt worden? Die reformierte Kirche wird sich immer bereit finden müssen, ihre eigenen Positionen zu überprüfen. Sie weiß, daß vertraute Aussagen mit einem Mal fraglich oder sogar ungültig werden können; sie weiß auch, daß die Kirche von inneren Stimmen oder modischen Strömungen in die Irre geleitet werden kann. Sie wird zwischen diesen beiden Gefahren immer versuchen, sich an das Zeugnis der Schrift zu halten.

Wieviel ist für die Annäherung der Kirchen durch die gemeinsame Unterwerfung unter die kritische Instanz der Schrift im Laufe der Jahre gewonnen worden? Wie sehr kann die gemeinsame Befragung der Schrift auch in Zukunft weiterhelfen?

3. *Die Betonung der gemeinsamen Beratung.* Die reformierte Tradition hat immer größtes Gewicht darauf gelegt, daß das Evangelium in gemeinsamer Beratung bedacht und für die heutige Zeit ausgelegt werde. Die Erforschung der Schrift ist nicht die Angelegenheit des Einzelnen, ihre Bedeutung kann nur in der Gemeinschaft der Kirche erschlossen werden. Die Kirche ist Versammlung um das Wort, Versammlung, in der jeder Einzelne Zugang zur Schrift hat und seinen Beitrag zu leisten vermag. Bedeutende Einsichten mögen in unbedeutenden Stimmen verborgen liegen. Die Kirche ist der Ort gemeinsamer und geteilter Erkenntnis. Die synodale Struktur ist darum nicht nur eine zufällige organisatorische Wahl. Sie gehört vielmehr zum Wesen der reformierten Tradition. Synoden sind die Gelegenheit zu gemeinsamem Austausch unter dem Wort. Sie fassen in repräsentativer

Weise zusammen, was in der Kirche an Einsicht gewachsen ist. Gottes Verheißung liegt über jeder verantwortlich geführten Beratung. Der Geist wird sie immer wieder dazu brauchen, um die Kirche in der Wahrheit zu erhalten und zugleich auf ihrem Wege weiterzuführen.

Ist es nicht offensichtlich, wie unverzichtbar diese Betonung der gemeinsamen Beratung für das Zusammenwachsen der Kirche in die Einheit ist?

4. Eine vierte wichtige Eigenart scheint mir schließlich die *Offenheit für neue Fragestellungen* zu sein. Die reformierte Tradition zeichnet sich dadurch aus, daß sie verhältnismäßig rasch auf neue geschichtliche Situationen eingeht. Die reformierte Kirche versteht sich als das wandernde Volk Gottes, das sich auf seinem Wege durch die Geschichte ständig auf neue Situationen einzurichten hat. Sie versteht sich als Gemeinschaft in Bewegung, als Gemeinschaft, die zu entdecken und erkennen hat, was Gott als nächsten Schritt für sie bereithält. Die reformierte Tradition kann darum im Grunde nie traditionalistisch werden. Sie ist eher eine Tradition der Wachsamkeit; nicht so sehr, vielleicht sogar nicht genug, von der Sorge erfüllt, daß wichtige Dimensionen der Tradition verlorengehen könnten, sondern eher, daß entscheidende von Gott angebotene Gelegenheiten verpaßt werden könnten. Sie erkennt sich im Bilde des Wächters wieder, der nach dem Morgen Ausschau hält. Sie hat durch diese Ausrichtung auf die Zukunft auch ihre Schwächen. Sie kann sich täuschen. Sie kann falsche Alarmer schlagen; sie kann eine Veränderung vollziehen, die sich später als voreilige Angleichung herausstellt. Sie hat aber durch diese Offenheit oft neue Wendungen in der geschichtlichen Entwicklung rechtzeitig und richtig erkannt.

In der Zeit akzelerierten Wandels ist es wichtig, daß dieser Geist der Offenheit in die ökumenische Bewegung hineingetragen wird.

Anfragen an die reformierte Kirche

Alle diese Aussagen über die Eigenart der reformierten Tradition tönen ausgesprochen anspruchsvoll. Können sie wirklich mit gutem Gewissen gemacht werden? Vor allem: sind die reformierten Kirchen wirklich in der Lage, sie wirksam in das Gespräch mit anderen Kirchen einzubringen? Ist das reformierte Erbe wirklich ein Ferment, das die Gemeinschaft unter den Kirchen wachsen läßt? Lassen Sie mich offen sagen: ich habe in dieser Hinsicht große Zweifel. Oder lassen Sie meine Überzeugung positiv formulieren: die Eigenschaften, die ich aufgezählt habe, können in der Gemein-

schaft mit anderen Kirchen nur wirksam werden, wenn die reformierten Kirchen heute zu so etwas wie einer zweiten Reformation bereit sind.

Die meines Erachtens erforderlichen Reformen kreisen alle um ein und denselben Punkt. Sie haben alle mit dem Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu der vom Heiligen Geist geschaffenen einen und universalen Kirche zu tun. Die heutige reformierte Kirche ist von einem, im Grunde in mancher Hinsicht unreformierten, Individualismus geprägt. Die Kirche wird nicht genügend als von Gott vorgegebene Gemeinschaft verstanden, in die der Einzelne hineingerufen wird, in die er sich einordnet und an deren Zeugnis er mit seinen kleinen menschlichen Kräften teilnimmt. Das Gewicht wird derart ausschließlich auf den Glauben und die Beziehung des Einzelnen zu Gott gelegt, daß die Bedeutung der Kirche sekundär wird. Sie wird mit einem Male als Gemeinschaft und Institution verstanden, der der Einzelne gegenübersteht und an deren Leben er nur in dem Maße teilnimmt, als es der Entfaltung seines persönlichen geistlichen Lebens dienlich ist. Soll das Zeugnis der reformierten Kirche in der ökumenischen Gemeinschaft wirksam werden, muß dieses Verhältnis auf den Kopf gestellt werden. Nicht das glaubende Individuum zuerst und die Kirche als die Summe der glaubenden Individuen, sondern umgekehrt: die vom Geist geschaffene eine Kirche zuerst und das Individuum durch den Glauben in sie hineingerufen. „Ich glaube an den Heiligen Geist, eine heilige apostolische katholische Kirche“. Wenn wir diese Worte des Credo wiederholen, bekennen wir im Grunde unsere Bereitschaft, uns in die uns vorgegebene geistliche Wirklichkeit der Kirche einzuordnen.

Lassen Sie mich nun in dieser Perspektive vier Anfragen an die reformierte Tradition aussprechen, Anfragen, die meines Erachtens heute besonders dringlich geworden sind und denen die reformierten Kirchen darum nicht ausweichen sollten.

1. Wenn die reformierte Kirche ihr Zeugnis wirksam ausrichten will, muß sie *den Sinn für die ganze Tradition der ganzen Kirche* wiedergewinnen. Gottes Geist war nicht in den ersten Tagen und dann erst wieder in der Reformation und von der Reformation an am Werke. Sein Wirken zieht sich durch die Geschichte aller Jahrhunderte. Die Geburtsstunde der Kirche ist Pfingsten, nicht die Reformation am 8. Februar 1529. Unsere Kirche ist bald 2000, nicht erst 450 Jahre alt. Die Reformation ist ein Ereignis, gewiß ein wichtiges Ereignis, aber nicht mehr als ein Ereignis *in* der Geschichte der Kirche. Die ganze Tradition der ganzen Kirche ist auch unsere Tradition. Es gilt, uns dessen wieder neu bewußt zu werden. Es genügt nicht, uns einzig auf dem Umweg über die Kunstgeschichte, mit Hilfe von

Baedeker oder einem anderen Führer, mit der Tradition der früheren Jahrhunderte vertraut zu machen. Die Tradition muß wieder Teil unseres kirchlichen und geistlichen Lebens werden. Die Väter der Alten Kirche, die großen Heiligen des Mittelalters, aber auch die großen geistlichen Gestalten anderer Kirchen müssen wieder im Glauben zu uns sprechen können. Wenn uns doch ein Instrument mit so vielen Saiten zur Verfügung steht, warum sollten wir nur auf der einen Saite der reformierten Tradition spielen? Warum sollten wir nicht alles aufnehmen, was Gottes Geist in der Geschichte gewirkt hat?

2. Der zweite Punkt betrifft die *Feier des Abendmahls*. Ich denke, daß die reformierten Kirchen wieder dazu kommen müssen, regelmäßig das Abendmahl zu feiern. Die Leidenschaft für die Schrift hat zwar nicht zu einer Überbewertung, aber zu einer merkwürdigen Exklusivität der Predigt im Gottesdienst geführt. Die Eucharistie ist mehr und mehr zu einem nur ausnahmsweise gefeierten Anhängsel an die Predigt geworden. Sie spielt darum auch in unserem geistlichen Leben nur eine sekundäre Rolle. Zwei Drittel, wenn nicht drei Viertel der Christenheit fragen uns aber: warum wird bei euch die Eucharistie nicht an jedem Sonntag gefeiert? Jesus hat zu seinen Jüngern gesagt: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Warum tut ihr es so selten? Haben wir die Antwort darauf? Ich denke, wir haben keine überzeugende Antwort. Die einzig überzeugende Antwort wäre eine Reform: die Wiedereinführung der regelmäßigen Feier. Es handelt sich dabei nicht um ein Nachgeben gegenüber anderen Kirchen. Die Reform ergibt sich meines Erachtens als Notwendigkeit aus der heutigen Situation der Kirche heraus. Der Gottesdienst hat durch die einseitige Betonung der Predigt etwas von seinem Reichtum verloren. Die Predigt, die ja eine vernünftige Auslegung der Schrift zu bieten sucht, spricht zu ausschließlich den Intellekt an, andere Dimensionen der menschlichen Erfahrung bleiben damit ausgeklammert. Wir spüren es und suchen unwillkürlich nach allerlei neuen gottesdienstlichen Formen, durch die diese vernachlässigten Dimensionen stärker angesprochen werden. Wir betonen den gemeinschaftlichen Charakter des Gottesdienstes und führen allerlei Symbole und zeichenhafte Handlungen ein. Aber alle diese neuen Formen bleiben unbefriedigend. Der Schritt, der sich in Wirklichkeit aufdrängt, ist die Rückkehr zu der Form, die Jesus selbst der Kirche gegeben hat: das Abendmahl, das er mit seinen Jüngern gefeiert hat und das in einem Zeichen alles zusammenfaßt, was sein Kommen bedeutet. Einzig um dieses Zeichen, nicht um mehr oder weniger erfolgreich ausgedachte Substitute herum, kann der Gottesdienst seine Fülle wiederfinden und die Erfahrung der Gemeinschaft gestärkt werden.

3. Die dritte Anfrage hat mit der synodalen Struktur der Kirche zu tun. Zwei Drittel, wenn nicht drei Viertel der Christenheit fragen uns: warum habt ihr seit dem 16. Jahrhundert das *Amt des Bischofs* aufgegeben? Habt ihr entscheidende Gründe dafür? Ich weiß, daß diese Frage bei einem Reformierten fast viszerale Reaktionen hervorrufen kann. Ich kenne sie auch bei mir selbst. Aber ich glaube, daß die Frage dennoch ernstgenommen werden muß, um so mehr, als eine Anzahl von reformierten Kirchen das Amt des Bischofs in abgewandelter Gestalt entweder beibehalten oder in neuerer Zeit wieder eingeführt haben. Ich denke dabei vor allem an die Vereinigten Kirchen in Indien. Es geht auch bei dieser Anfrage nicht darum, daß sich die reformierte Kirche an die Mehrheit der Christenheit anpaßt. Die Überlegung muß vielmehr bei den Erfordernissen der reformierten Kirche selbst einsetzen. Die Frage läßt sich vielleicht so stellen: kann die synodale Struktur der Kirche ohne ein von den Gemeinden geschaffenes und anerkanntes Amt der Leitung und der Einheit wirklich zum Zuge kommen? Das Amt des Bischofs, wie es in der reformierten Kirche allenfalls wieder einen Platz finden könnte, darf nicht so konzipiert sein, daß dadurch die synodale Struktur beeinträchtigt oder gar verneint würde. Es muß vielmehr ihre Entfaltung ermöglichen. Der Bischof könnte in der Kirche als Bezugsperson dienen, die die gemeinsame Beratung in Gang bringt, in Bahnen hält und zu Entscheidungen führt. Die Schwierigkeit besteht heute darin, daß in kaum einer Kirche so viel diskutiert wird wie in der reformierten Kirche, in kaum einer Kirche aber so wenig auf weiterführende Weise beschlossen wird. Hängt das zum Teil nicht damit zusammen, daß auch strukturell die Notwendigkeit zum Entscheid fehlt? Hängt es nicht damit zusammen, daß die Autorität nicht sichtbar in Erscheinung tritt, sondern eher auf verborgene Weise in unsichtbaren Ausschüssen ausgeübt wird? Gerade dieser Umstand führt dann auch dazu, daß sich die reformierte Kirche nach außen nicht wirklich vertreten lassen kann.

4. Die letzte Anfrage liegt auf einer etwas anderen Ebene, ist aber vielleicht von allen die wichtigste. Warum ist die reformierte Tradition in so vielen Fällen unter den *reichsten Schichten* zu finden? Das Problem stellt sich für die Christenheit als Ganze. Sie ist mit den Ländern identifiziert, die in den vergangenen Jahrhunderten Macht innegehabt und ausgeübt haben. Sie wird darum von vielen als die Religion der Herrschenden gesehen. Die reformierte Kirche steht aber innerhalb der Christenheit an der Spitze. Wenn auch die Kirche als Institution über keinen außerordentlichen Reichtum verfügt, gehören doch reformierte Christen zu der reichsten Klasse in der Schweiz, in Frankreich, in Holland, in Südafrika. Die Tatsache hat un-

mittelbar mit der Einheit der Kirche zu tun. Denn die Einheit unter den Kirchen kann ja nur wachsen und ein Zeichen der Versöhnung in der heutigen Welt werden, wenn an der Aufhebung der Ungleichheit unter den Klassen gearbeitet wird. Nicht nur zwei Drittel oder drei Viertel der Christenheit, sondern neun Zehntel der Menschheit fragen die reformierte Kirche, was sie zur Beseitigung jener Ungleichheit beizutragen hat. Der freiwillige Sprung in die Armut? Die Antwort ist unter den heutigen Umständen wohl eher der verantwortliche Einsatz des Reichtums. Und woher soll dafür die Inspiration kommen? Lassen Sie eine Stimme zu uns sprechen. „Und was die Ungleichheit betrifft, sie ist dem Sinne Gottes zuwider; sie ist das Ergebnis eines Schadens, der in der Sünde seinen Ursprung hat“. So spricht nicht irgendein Kämpfer für größere soziale Gerechtigkeit. Die Worte stammen von Calvin. Der Reformator war in mancher Hinsicht ein Revolutionär, erfüllt von dem Gedanken, daß die Güter dieser Erde gleichmäßig verteilt sein müssen. Übermäßiger Besitz verstößt gegen die von Gott gesetzte Ordnung. Calvin spricht mit Härte von der Unverantwortlichkeit der Reichen. „Wenn sie in der Lage dazu wären, würden sie sich sogar eine besondere Sonne machen, um nichts mit den Armen zu tun zu haben.“³ Es geht ihm nicht nur um Almosen. Er ist sich dessen bewußt, daß es politischer Eingriffe bedarf, um der Ungleichheit Grenzen zu setzen. Die reformierte Kirche hat heute allen Grund, auf diese Perspektiven der Reformation zurückzugreifen. Es wird so oft gesagt, daß Calvin der Vater des industriellen Unternehmertums sei. Er ist weit mehr der Vater eines religiös inspirierten Sozialismus. Wie dem aber im einzelnen sei, muß die reformierte Kirche sich heute der Anfrage stellen, wie sie mit dem Reichtum umgeht und mit allen Mitteln, die ihr zur Verfügung stehen, für eine gerechtere Ordnung kämpfen.

Über zehn Meere

Vier Linien der Reform? Was bedeutet das? Wird die Kirche, die so verwandelt ist, noch die reformierte Kirche sein? Ich würde eher die umgekehrte Frage stellen: Ist die Kirche, die heute den Namen „reformierte Kirche“ trägt, wirklich die reformierte Kirche? Die Reformation war ihrem Wesen nach eine Bewegung in der Kirche. Der Durchbruch des Evangeliums machte die Geister frei für die Erneuerung. Die reformierte Kirche hat sich inzwischen als Tradition fixiert. Sie muß heute den Weg zu Ende gehen. Stellen Sie sich einen Film vor, der mit einem Mal stillsteht. Eine Gestalt ist auf dem Schirm zu sehen, die eine Bewegung zwar angefangen,

aber nicht vollendet hat. Der Film muß wieder in Gang kommen, damit die Bewegung bis zu ihrem Ende kommt. Ähnlich steht es mit der reformierten Kirche heute.

Ich möchte noch einmal Calvin zu Worte kommen lassen. Er hat in einem Brief an Thomas Cranmer, den damaligen Erzbischof von Canterbury, einige besonders eindrucksvolle Sätze geschrieben: „Es gehört ohne Zweifel zu den größten Schäden unserer Zeit, daß die Kirchen voneinander getrennt sind... Die Glieder sind auseinandergerissen. Der Leib der Kirche ist verwundet. Das geht mir zutiefst zu Herzen; und wenn ich für die Wiederherstellung der Einheit auch nur von einigem Nutzen sein könnte, zögerte ich nicht, zehn Meere zu überqueren... Wenn es darum geht, eine tragfähige Übereinstimmung zu suchen, erarbeitet von weisen Männern aufgrund der Heiligen Schrift, eine Übereinstimmung, die es den getrennten Kirchen wiederum möglich macht, in der Gemeinschaft zu leben, glaube ich, daß ich keine Mühe und keine Gefahr scheuen darf⁴.“

ANMERKUNGEN

- ¹ Joseph Gill SJ, Constance et Bâle-Florence, Histoire des Conciles Œcuméniques, vol. 9, Paris 1965.
- ² Comm. Moïse Genesis 1,27; zitiert in: André Biéler, La pensée économique et sociale de Calvin, Genf 1959, S. 236.
- ³ Predigt XLIV über die Evangelienharmonie, Matthäus 3,9f., op. Calv. XLVI, S. 549; zitiert in: André Biéler, S. 321.
- ⁴ Brief an Thomas Cranmer, April 1552, op. Calv. XIV, S. 312-314; zitiert in: Jean Cadier, Calvin, Genf 1958, S. 174.

Die ökumenische Bewegung im Wandel ihrer historischen Perspektiven

VON J. A. HEBLY

Es ist die Absicht dieses Artikels, in der Entwicklung der ökumenischen Bewegung während ihrer verschiedenen historischen Phasen und auf ihrem Wege durch verschieden bestimmte historische Situationen die jeweils charakteristischen Grundlinien näher herauszuarbeiten. Im Anfang dieser Geschichte, bis Neu-Delhi, liegt das Gewicht der Entwicklung in der ökumenischen Bewegung ganz auf dem Wachsen des Ökumenischen Rates als einer weltweiten Gemeinschaft von Kirchen. Nach Neu-Delhi jedoch treten andere Entwicklungen mehr in den Vordergrund und kann man beobachten, wie sich die ökumenischen Bemühungen sehr viel stärker auf den örtlichen und regionalen Bereich erstrecken. In einem gewissen Sinne ist die ökumenische Bewegung damit in eine neue Phase eingetreten, in der nun auch sehr viel deutlicher als vorher die römisch-katholische Kirche als Partner in Erscheinung tritt. In dem Veränderungsprozeß, der sich augenblicklich zu trägt, spielen soziokulturelle Faktoren eine wichtige Rolle; und soweit man auch ihnen die notwendige Aufmerksamkeit schenkt, kann das Reden über die Krise, in die der Ökumenische Rat der Kirchen gekommen sein soll, ganz andere Inhalte hinzugewinnen und könnte der Blick sich öffnen für die heutigen Möglichkeiten der ökumenischen Bewegung.

Von Vadstena bis Neu-Delhi

1. Die ökumenische Geschichtsschreibung hatte lange Zeit hindurch einen optimistischen, ja sogar geradezu triumphalistischen Ton. „Die großartige neue Erscheinung unseres Zeitalters“¹ wurde geschildert in einer Sprache voller Zuversicht und in der Gewißheit ihres stetigen Fortschrittes. Das Wort „Fortschritt“ spielt eine große Rolle; K. C. Latourette gab seinem Buch über die Ausbreitung des Christentums (Bd. VII) den Titel „Advance through Storm“, und H. E. Fey nannte den zweiten Teil der Geschichte der ökumenischen Bewegung „The Ecumenical Advance“.

Dieser neue Ökumenismus, der in der protestantischen Welt aufkam, wurde betrachtet als eine Entfaltung eines im tiefsten längst vorhandenen Glaubensgutes, als das endliche Erblühen längst vergessener Wesenskennzeichen der Kirche: ihrer Universalität und Katholizität. Mission, diakoni-

scher Dienst, Einheit und Erneuerung bestimmten die verschiedenen Strömungen, die schließlich im Ökumenischen Rat der Kirchen zu einer harmonischen Verbindung kamen. Geographische Namen mögen den Lauf dieser Entwicklung andeuten: Edinburgh, Stockholm, Lausanne, Jerusalem, Madras, Amsterdam, Evanston, Neu-Delhi usw. Für die eingeweihten Ökumeniker deutet jeder von ihnen Stadien theologischer Entwicklung an, Phasen in einem Wachstumsprozeß, weltliches Dekor des Wachstums der Kirche zu Einheit und Universalität.

2. Aber es fällt auf, daß in der Geschichtsschreibung der ökumenischen Bewegung nur sehr selten auch einer Analyse der kulturellen, sozialen und anderen Faktoren Aufmerksamkeit gewidmet wird, die mitbestimmend waren für das Aufkommen dieser ökumenischen Bewegung. In dem berühmten Buch „Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948“ von Ruth Rouse und Stephen C. Neill wird z. B. die Frage gar nicht gestellt, warum erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die ökumenische Bewegung ein Faktor im Leben der Kirchen wurde, und spielt auch der Zusammenhang mit dem Entstehen und der Bildung anderer internationaler Organisationen keine Rolle. Dabei kann doch kaum übersehen werden, daß ziemlich gleichzeitig mit der ökumenischen Bewegung eine große Anzahl internationaler Organisationen entstand, deren Anfänge ebenfalls in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückreichen — so die International Association for Labour Legislation im Jahre 1900, bald darauf (1919) die Internationale Arbeitsorganisation, schon 1864 das Rote Kreuz, 1880 die Heilsarmee, 1897 die Pfadfinderschaft, 1889 der Weltsonntagsschulverband, 1864 und 1889 die Erste und Zweite Sozialistische Internationale, seit der Kristallpalastausstellung von 1851 auch die Reihe der Weltausstellungen, 1896 die Olympischen Spiele, 1867 die Lambeth-Konferenz, 1881 der Weltrat der Methodistenkirchen, 1900 der Weltkongreß für freisinniges Christentum, 1893 das Weltparlament der Religionen, 1875 der Reformierte Weltbund. Ohne sonderliche Mühe ließe sich diese Aufstellung ergänzen.

„In ihrer Anfangszeit war die ökumenische Bewegung, zumindest ihr Zweig für Praktisches Christentum, in erster Linie eine Welle in der allgemeinen demokratisch idealistischen Springflut“, schreiben H. Berkhof und O. J. de Jong². L. Alting van Geusau³ spricht über die „theologischen und soziologischen Voraussetzungen“, auf denen die ökumenische Bewegung sich aufbaute und die seiner Auffassung nach heute so nicht mehr gegeben sind. Aber er geht darauf leider nicht mehr näher ein und macht sich in dieser Hinsicht seine Sache leider zu einfach. Denn eine ganze Reihe soziologi-

scher Voraussetzungen waren natürlich gegeben, aufgrund derer gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der ökumenische Gedanke überhaupt aufkommen konnte. H. P. van Dusen⁴ nennt die Pioniere der ökumenischen Bewegung Kinder ihres (des 19.) Jh., charakterisiert durch ein starkes Weltbewußtsein, den Gedanken der Expansion und einen Sendungsauftrag im Blick auf die ganze Menschheit. Aber, so sagt er, „von entscheidender Bedeutung war, daß der christliche Glaube in seinem Wesen universal ist“. Dies spielt natürlich eine Rolle, aber Berkhof und de Jong meinen nichtsdestoweniger beobachten zu können, daß während der ersten Periode doch vor allem ein idealistisches Streben seinen Einfluß auf eine große Zahl von Christen ausgeübt hat. Biblische Vertiefung im Blick auf den Auftrag Christi kam erst später hinzu, ihrer Meinung nach erst nach Stockholm und Lausanne in den 20er Jahren. Roger Mehl⁵ hat sich bemüht, eine Reihe jener soziologischen Hintergründe aufzuspüren, die auf das Entstehen der ökumenischen Bewegung einwirkten. Gewiß ist dies im Hinblick auf eine so komplexe Erscheinung ein äußerst schwieriges und mühsames Unterfangen, warum sich wahrscheinlich auch nur wenige daran wagten. So ist es weitgehend bei der bloßen, wenn auch unbestreitbaren Feststellung geblieben, daß die Wurzeln der modernen ökumenischen Bewegung in eine Epoche reichen, in welcher die westliche Expansion und ein mit ihr verbundener Universalismus ihre Blütezeit erlebte, in eine Zeit, die nahezu allen internationalen Organisationen, die wir heute kennen, ihre Gestalt gegeben hat.

3. Die Pioniere der ökumenischen Bewegung hatten ihre geistlichen Wurzeln in der Periode von 1890 bis 1914, also einer Zeit bis dahin unbekannter Expansion der westlichen Welt und einer „aufkommenden Weltkultur“⁶, und zwar westlichen Ursprungs. Man kann wohl zu Recht sagen, daß um 1900 „die europäische Zivilisation die Erde überschattete“⁷. „Aus dem Herzen der neuen Industriegesellschaften gingen Kräfte hervor, die die ganze Welt umspannten und veränderten.“⁸ Noch 1875 war weniger als ein Zehntel des afrikanischen Kontinents europäisches Kolonialgebiet; 1895 war nur noch ein Zehntel nicht kolonisiert⁹. Es ist dies die Blütezeit des neuen Imperialismus, der mitbeeinflusst war durch ein gewaltiges Bevölkerungswachstum in den Industrienationen und der sich vor allen Dingen auf eine Reihe wirtschaftlicher Faktoren zurückführen läßt. Man braucht nicht einmal die marxistische Auffassung von der Geschichte zu übernehmen, um zumindest Parallelen zu erkennen zwischen der westlichen Expansion und der christlichen Mission in dieser Periode.

Die Mission war in dieser Zeit vor allem ein angelsächsisches Unternehmen¹⁰; angelsächsische Missionare arbeiteten in 7/8 (87,5%) aller von der Mission erreichten Gebiete. „Wenn Kaufleute von neuen Märkten träumen und Staatsmänner neue koloniale Abenteuer vorbereiten, braucht es eigentlich niemanden zu verwundern, daß Christen damit Schritt halten wollen durch die Ausbeutung ihres Glaubens.“¹¹ „Expansion, Pioniergeist und Abenteuerlust lagen in der Luft.“¹² Natürlich wäre es gar zu simpel, die missionarischen Impulse jener Zeit ausschließlich als Folge oder Begleiterscheinung des Imperialismus anzusehen. Aber es gab „einen Hauch von Hoffnung und Expansion in einem erheblichen Teil des Westens, ein rasches Anwachsen des Welthandels und der Weltreiche — ein neues Leben im Christentum“¹³, einen „kreativen Impuls“.¹⁴ Dieses neue Leben im westlichen Protestantismus fand seine Ausdrucksformen in den pietistisch gefärbten Erweckungsbewegungen, die in den Vereinigten Staaten und in England großen Einfluß an den Hochschulen und Universitäten gewannen. D. L. Moody (1837-1899) wäre hier zu nennen, auch Henry Drummond, „der kraftvollste Studentenevangelist, der je auftrat“, aber auch die fast legendären englischen Sportlerbrüder C. T. und J. E. K. Studd.¹⁵ Eine Kombination von Individualismus, Betonung der schöpferischen Freiheit des einzelnen, die sich auch in Handel und Industrie äußerte, mit einem optimistischen Vertrauen in den Fortschritt und die ungeahnten Möglichkeiten der Zukunft bestimmten das geistliche Klima. Die Christen waren, wie gesagt, Kinder ihrer Zeit und hatten teil an den inneren Bewegungen, die diese Periode charakterisierten. So gab es namentlich in der studentischen Welt ein gewaltiges Interesse für die Mission.¹⁶

In einem Bericht über die ersten 20 Jahre des Studentenmissionsbundes heißt es: „Es ist kein bloßer Zufall, daß in der gleichen Generation, vor deren Augen sich die ganze Welt öffnete und zugänglich gemacht wurde und in der Völker und Rassen in eine so enge Berührung miteinander gebracht wurden durch den Einfluß des Handels, diese weltweite Studentenbruderschaft geschaffen worden ist.“¹⁷ J. Verkuyl¹⁸ nennt diesen Studentenmissionsbund (Student Volunteer Movement for Foreign Missions) „die großartigste Missionsbewegung, die seit dem Tage von Pfingsten überhaupt entstanden ist“. In dieser gleichen Periode, in der die westliche Expansion sich Zugang zur ganzen Welt erschloß und die deshalb durch Barraclough die Zeit des „Neuimperialismus“ genannt wird, ging eine Gruppe junger Akademiker mit jenem jungen Menschen eigenen Gespür für den Geist der Zeit hin und widmete sich dem Versuch, die Welt für Christus zu gewinnen. Daß zum ersten Mal in der Geschichte mechanische Transportmöglichkei-

ten und neue Kommunikationsmittel bisher versperrte Zugänge öffneten, spielte dabei eine wichtige Rolle. Ebenso freilich auch die Tatsache, daß hinter dieser Missionsbewegung eine durch Handel und Industrie reichgewordene westliche Elite stand.

Westlicher Einfluß und westliche Macht verbreiteten sich über die Welt, und indem westliche Güter, Werte und Ideen über die ganze Erde hin verstreut wurden, entstand ein neuer Internationalismus. Die Pax atlantica, die das Reisen nicht nur möglich, sondern auch sicher machte, trug dazu bei, eine neue Art von Universalismus und eine große Weltoffenheit entstehen zu lassen. In diesem kulturellen Klima entdeckt man im Protestantismus aufs neue die universalistischen Tendenzen im Evangelium. Was im Verborgenen schlummerte, wurde wachgerufen, kreative Impulse treten auf — aber haben sie die Kirchen wirklich in ihrem Wesen verändert und nachhaltig beeinflußt? Gewiß hat dieser Universalismus seine Wirkungen gehabt auf eine Reihe von Gestalten, die als Pioniere der ökumenischen Bewegung betrachtet werden können; aber sie alle gehörten einer kulturellen Oberschicht an. Ist dieser Universalismus, zu dessen — späten — Früchten auch der Ökumenische Rat der Kirchen gehört, nicht für Kirche und Theologie eine Randerscheinung geblieben? Können wir mit Recht die ökumenische Bewegung beschreiben als einen tiefgreifenden Bewußtwerdungsprozeß, in dem die Kirchen selbst ihren universalen Charakter begreifen und bekennen und als zu ihrem Wesen gehörend entfalten? Oder ist sie nicht vielmehr beschränkt geblieben auf einen immerhin doch recht kleinen Zirkel einer weltoffenen Elite in den Kirchen?

4. Die ökumenische Bewegung wurde in den ersten Jahrzehnten durch einen Freundeskreis getragen. „Eine ökumenische Orientierung von einer wirklich internationalen Bedeutung begann, wie alle solche Ideale viel früher in einzelnen Personen und Gruppen als in offiziellen kirchlichen Gremien...“¹⁹ MacFarland sah eine erste Gestaltwerdung dieses Ideals in der Evangelischen Allianz (1846). In ihr wurde wohl ein erster Schritt auf dem Wege zu einer internationalen Organisation protestantischer Christen gesetzt. Eine direkte Verbindung mit dem Ökumenischen Rat liegt allerdings wesentlich eher noch in den internationalen Studentenorganisationen und all dem, was mit ihnen verbunden war und im Umkreis der Arbeit von John Mott wuchs. Diejenigen, die der ökumenischen Bewegung zu Stand und Wesen verholfen haben, kamen praktisch alle aus der akademischen Jugend und dem Christlichen Studentenweltbund. „Diese Bewegung sollte die große Masse der führenden Leute der modernen ökumenischen Bewegung hervorbringen.“²⁰

Der Titel von John Motts erstem Buch „Strategic Points in the World's Conquest“ (1896), das ein Niederschlag seiner ersten großen Weltreise unter den Studenten ist, bei der er allenthalben christliche Studentenbewegungen gründete, zeugt von seiner großen Vision für die Aufgabe der neuen Generation, die er selbst dazu auch zu inspirieren mußte. Mit einem Blick auf die Gesichter der Delegierten in Lausanne (1927) erkannte Mathews²¹ unter ihnen diejenigen, die in den ersten Tagen der christlichen Weltstudentenbewegung sich dieser angeschlossen hatten, und gab seiner Freude darüber Ausdruck, welches Geschenk diese Studentenbewegung für die ökumenische Christenheit in der ganzen Welt bedeutete. Van Dusen²² äußert über die Konferenz von Oxford (1937), daß die dort zusammengekommenen Kirchenführer „fast alle alte Freunde waren“. Wenn die Führer der protestantischen Christenheit zusammenkommen, hat man den Eindruck eines „Wiedersehentreffens alter Schulkameraden“.

Mit Recht kann die Gründung des Christlichen Studentenweltbundes in einem mittelalterlichen Schloß in Vadstena in Schweden (1895) als die Geburtsstunde der modernen ökumenischen Bewegung betrachtet werden. Die zentrale Gestalt der gesamten Bewegung war John R. Mott (1865-1955), eine große Führergestalt, Evangelist, Inspirator und Organisator.

Es zieht sich eine unverkennbare Linie hindurch vom Entstehen der Studentenbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Gründung des ÖRK in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Eine Elite im besten Sinne des Wortes, „die Begabtesten unter Leitung der Besten“²³ bildeten die kreative Gruppe, die hier das Neue schuf. So entstand eine Art neuer protestantischer Orden. „Die Missionsarbeit im Protestantismus nahm die Stelle des Klosterlebens im Katholizismus ein“,²⁴ und wenn Eddy sie mit dem Entstehen der Societas Jesu vergleicht, so hat er darin zumindest insofern Recht, als der Einfluß betroffen ist, der von dieser Gruppe ausging. Manchmal hatte man, so sagt Eddy²⁵, das Gefühl, daß man dabei war, eine neue Apostelgeschichte zu schreiben. Eine neue Zeit schien angebrochen zu sein, und im September 1896 sang er bei seiner Ankunft in Indien, am Bug seines Schiffes stehend „Der Morgen bricht an, die Dunkelheit muß weichen“.

Der optimistische Fortschrittsglaube des 19. Jahrhunderts übte auf die westliche protestantische Welt eine kräftige Wirkung aus. „Außergewöhnliche Persönlichkeiten“²⁶ traten auf, und die Welt schien offen dazuliegen für ihre Botschaft und wurde zu ihrem Arbeitsfeld. „Kinder ihrer Zeit“, natürlich. Die meisten von ihnen entstammten bürgerlichen Kreisen, hatten eine gute Erziehung genossen, waren liberal, individualistisch, ausgerichtet

auf individuelle Bekehrung und getragen von dem Willen, das Reich Gottes wenn schon nicht zu gründen, dann doch jedenfalls vorzubereiten, mit einem optimistischen Vertrauen auf den Durchbruch einer neuen Welt. Sie waren Exponenten des Besten, was die westliche Welt zu bieten hatte, und so haben sie ihren Anteil an der Ausprägung jenes Typs „westlich geprägter orientalischer Gentlemen“²⁷, die schon bald ebenfalls ihre Rolle in der entstehenden ökumenischen Bewegung mitspielten.

Wenn man auf diesen Zeitabschnitt zurücksieht, werden wir gut daran tun, die Verbindung der wachsenden Ökumene mit der sich über die ganze Welt ausbreitenden Kultur im Auge zu behalten. Eine westlich gefärbte und beherrschte Konzeption von Universalität hat diese Epoche bestimmt. „Die Kirche konnte das verbindende Band und die moralische und geistige Grundlage einer Weltkultur sein“²⁸, und John Mott prägte die bekannte Formel: „Seht die Welt als eine Ganze, eine Einheit und ebenso die Kirche als eine Einheit an.“²⁹ Aber es war eine durch westliche politische Vorherrschaft und durch den dominierenden Einfluß westlicher Kultur zur Einheit gezwungene Welt. „Die Frage nach der Einheit wurde beantwortet aus der nordatlantischen Perspektive.“³⁰ Diese Einheit war eine Frucht westlicher Kultur, die als die dominierende Weltkultur galt, und das Entstehen des ÖRK ließe sich unter diesem Gesichtspunkt betrachten als eine späte Frucht einer höchst interessanten, aber nun endgültig vergangenen Phase der Geschichte. Ist die Entdeckung der Universalität und Katholizität der Kirche, die in dieser Periode stattfand, wirklich aus den tiefsten Quellen protestantischen Glaubens hervorgegangen und in die Tiefen des Glaubens der protestantischen Kirchen durchgedrungen? Oder ist es eine schöne Nebenerscheinung geblieben, eine zeitweilige kulturelle Beeinflussung der westlichen Kirchen, die nun in einer anderen Phase der Geschichte wieder zurückgleiten in Provinzialismus?

5. In der Zeit, in der fast alle bestehenden internationalen Organisationen ihre Gestalt bekommen haben, ist auch der ÖRK entstanden. Dies sollte uns — gerade im Blick auf die vorher angestellten Beobachtungen und Überlegungen — zu besonderer Behutsamkeit mahnen, wenn wir allzu selbstverständlich das Entstehen dieser Bewegung als ein natürliches Ergebnis rein innerkirchlicher Entwicklungen und als einen rein geistlichen Wachstumsprozeß der protestantischen Christenheit darstellen wollen. Diese Entwicklung würde dann ihre vorläufige Vollendung gefunden haben in dem Beitritt der Orthodoxie Osteuropas 1961. Die Geschichte der modernen ökumenischen Bewegung könnte dann beschrieben werden als eine

Geschichte von Aufblühen, Wachsen und Ausbreiten seit Vadstena 1895 bis Neu-Delhi 1961. Vorläufige Vollendung, denn mit einem Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat wird ja kaum mehr gerechnet. Aber war die Teilnahme der orthodoxen Kirchen die Folge einer neuen Sicht der Universalität und Katholizität, einer neuen Sicht auf die Einheit des ganzen Leibes Christi? Konstantinopel war schon früh an der ökumenischen Bewegung beteiligt, aber betrachtete sie als ein Organ gegenseitiger praktischer Hilfeleistungen. Konstantinopel sah gar keine andere Möglichkeit angesichts der gewaltigen politischen Bedrohung, worin es lebte, als Halt und Hilfe im Westen zu suchen. Auch der Beitritt der russischen Kirche war zumindest ein Versuch zur eigenen Sicherung und hat im ÖRK wenig zusätzlichen neuen ökumenischen Elan gegeben. Allmählich freilich klingt ein neuer Ton in den Betrachtungen über die ökumenische Bewegung durch: der Triumphalismus, gegen den sich schon Karl Barth in Amsterdam (1948) wendete, die Vorstellung, daß eine neue Reformation in den Kirchen stattfände und eine neue Ära der Kirchengeschichte angebrochen sei, ist abgelöst worden durch eine Krisenstimmung. Man hatte vergessen, daß, „die den edlen Samen tragen, hingehen und weinen“ (Ps 126,6) und daß es nicht die großen Siege sind, die den Weg des Reiches in dieser Welt charakterisieren, sondern das Kreuz. Nun beginnt man die Dinge realistischer zu sehen, und das führt zu dem wachsenden Bewußtsein, daß wir eigentlich erst am Anfang stehen.

Die Entstehung des ÖRK darf nicht zu sehr als ein einzigartiges Geschehen beschrieben werden. Die Bemerkung Visser't Hoofts³¹, „der Gedanke des Ökumenischen Rates lag in der Luft“, dürfte bezeichnend sein. Wir haben gesehen, daß Latourette den gleichen Ausdruck brauchte für die Idee der westlichen Expansion. Was soll dieser Ausdruck eigentlich besagen? Worauf zielt er? Weshalb und inwiefern lag die Idee eines Ökumenischen Rates damals „in der Luft“? Visser't Hooft nennt dafür eine Anzahl praktischer Motive, die für das Entstehen des Ökumenischen Rates grundlegend gewesen wären: das Problem einer praktischen ökumenischen Organisation, die Konzentration ökumenischer Kräfte, die praktischen Schwierigkeiten auch finanzieller und personeller Art, um viele getrennte ökumenische Organe zu unterhalten. Schließlich nennt er dann als Motiv auch noch, „das wirkliche Wesen in ihrer Einheit, ihrer Universalität in Erscheinung treten zu lassen“. Aber war dies tatsächlich das am meisten bestimmende Argument? Waren es doch nicht die praktischen Überlegungen, „die Vereinfachung der ökumenischen Organisation“³², die den entstehenden Impuls und Ausschlag gaben, und wurde nicht, als der Niedergang der

vorherrschenden Stellung der westlichen Kultur sich bereits abzeichnete, eben noch diese letzte Ernte hereingeholt?

In diesem historischen Zeitpunkt führten die „soziologischen und theologischen Voraussetzungen“ zur Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Diese Gestalt nahm die ökumenische Bewegung zu diesem Augenblick an, diese Gestalt lag damals „in der Luft“. Aber könnte es nicht sein, daß in unserer Zeit nun nach anderen Formen gesucht werden muß? Die theologischen und soziologischen Voraussetzungen können heute ganz anders sein, und sie könnten zu einer ganz anderen Gestalt der ökumenischen Bewegung nötigen. Vielleicht müssen wir einen noch weit längeren und beschwerlicheren Weg beschreiten, ehe die Saat — die Universalität und Katholizität der Kirche — wirklich Frucht trägt. „Die Welt als eine Einheit und die Kirche als eine Einheit“ — das schien schon erreicht, aber neue Entwicklungen haben uns aus diesem Traum erwachen lassen.

Allgemeine Gesichtspunkte

6. Die in der Periode von Vadstena bis Neu-Delhi in den Vordergrund getretene universale Tendenz im Leben der Kirche ist stark durch kulturelle Faktoren beeinflußt. In der protestantischen Welt greift eine neue Entdeckung der Katholizität der Kirche Raum. Die Kirche ist katholisch im Sinne von universal; über nationale und kulturelle Grenzen hinweg ist die Kirche als Leib Christi eine universale Gemeinschaft. Der protestantische Kirchenbegriff ist sehr lange bestimmt gewesen durch Partikularismus; auch die konfessionellen Weltbünde entstanden erst in der neusten Zeit, in der die ökumenische Bewegung aufkam. Die Kirche war zersplittert in Volks-, Landes- und Nationalkirchen, und das Bekenntnis zur Universalität der Kirche, das auf irgendeine Art und Weise wohl immer weitergelebt hat, war im Grunde doch eine Randerscheinung. Die Grenzen der je besonderen Kirchen deckten sich mit denen von Volk, Land oder Imperium.

Die Missionsarbeit stellte insofern einen ersten Durchbruch universalen Denkens dar, aber sie war ihrerseits wieder dadurch behindert, daß es einerseits um eine Ausbreitung der eigenen Kirche und Konfessionalität ging, wodurch sich die europäischen Zersplitterungserscheinungen in den Rest der Welt hineinprojizierten, und daß sie sich oft doch nur auf das eigene Gebiet beschränkte und insofern wie die Kirche selbst eine verhältnismäßig nationale Charakterisierung beibehielt. Es ist kein Zufall, daß immer wieder die Frage aufgeworfen ist, ob die Mission praktisch doch das Instrument einer westlichen, christlichen Kultur war³³. Man darf ja nicht verges-

sen, daß die Mission ihre Arbeit im Rahmen des westlichen Imperialismus und der westlichen kulturellen Invasion des Ostens leisten mußte.

Religion und Imperium haben einander im Laufe der Geschichte immer wieder gesucht. Das byzantinische Kaiserreich und das Heilige Römische Reich können dies illustrieren. Und ist es denn in der Periode, in der die Pax occidentalis der Welt auferlegt wurde, im wesentlichen anders gewesen? Setzten nicht damals auch wieder Bewegungen ein in Richtung auf kirchliche Ausbreitung und kirchliche Einheit? „Die Evangelisation der Welt noch in dieser Generation“ war die Losung des Studentenmissionsbundes in der Periode des Neuimperialismus. Die Pax occidentalis, die die Welt zur Einheit unter westlicher Vorherrschaft bringen wollte, bildete den Hintergrund, auf dem der neue Universalismus gesehen werden muß, der in der protestantischen Welt aufbrach. Neue Dimensionen der Bibel wurden entdeckt und ein christozentrischer Universalismus trat in Kirche und Theologie in Erscheinung.

Es hat übrigens verhältnismäßig lange Zeit in Anspruch genommen, bevor die Theologie mit den neuen Entwicklungen Tritt faßte. Die offiziellen Dokumente der Konferenz von Edinburgh (1910) enthalten noch keine einzige Aussage über den christozentrischen Charakter dieses Universalismus.³⁴ Erst die Faith and Order-Bewegung hat sich dann als Ausgangspunkt für die Feststellung entschieden, daß der eine Herr Jesus Christus Mittelpunkt des Universalismus ist. „Schritt für Schritt“ — so Visser't Hooft — „ist der Rat auf seine Vollversammlung von Neu-Delhi hingeleitet worden, in der er die volle Bedeutung eines spezifischen christlichen Universalismus zutage treten lassen konnte.“

Visser't Hooft geht darauf übrigens auch ausführlich ein in seinem Buch „Kein anderer Name“³⁵, wobei er in Umrissen die Art dieses Universalismus beschreibt, der im Evangelium verwurzelt ist, und nachzuzeichnen versucht, wie ökumenische Bewegung als ein Versuch verstanden werden kann, diesen spezifisch christlichen Universalismus zu verwirklichen. Der Beitrag der Missionsbewegung und der Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum werden beschrieben bis zu ihrem harmonischen Zusammenschluß im Jahre 1961. Aber, so möchte man fragen, ist dabei nicht die ökumenische Geschichte allzusehr verengt worden zu einer Beschreibung der Entwicklungen innerhalb des konferierenden Teils der Kirche, zu einer ökumenischen Superstruktur, die ihre eigene Erzählung produziert, nur noch verständlich für den kleinen Kreis der Eingeweihten? Wenn man aus der Froschperspektive des Mitgliedes einer bestimmten Kirchengemeinschaft diese Entwicklungen betrachtet, dann

drängt sich einem doch die Überzeugung auf, daß von diesem christlichen Universalismus in den örtlichen Kirchen nur sehr wenig tiefgreifenden Einfluß bekommen und Leben und Strukturen dieser Kirchen bleibend bestimmt hat. Vielmehr stehen wir doch wohl erst in den ersten Anfängen eines wirklichen Verstehens und einer schöpferischen Verwirklichung eines solchen, in dem Glauben an den einen Herrn verwurzelten Universalismus, der sich auch dann durchzusetzen vermag, wenn die allgemeinen Tendenzen der Kultur sich eher hemmend als verstärkend auswirken.

Auch auf die Gefahr hin, zu überzeichnen oder als zu negativ zu erscheinen, müssen wir doch die Frage stellen, ob nicht „die Einheit der Welt“ mehr bestimmend gewesen ist für „die Einheit der Kirche“ als umgekehrt. Vielleicht könnte es heilsam sein, sich der Herausforderung einer solchen Frage nicht vorschnell zu entziehen. Denn „die Einheit der Kirche“ wird erst dann wirklich „die Einheit der Welt“ befruchten können, wenn sie von der Stelle verwirklicht wird, wo Christen leben und arbeiten, und wenn sie von dort aus ihren erneuernden Einfluß zur Geltung bringen können.

7. Die Kirche ist katholisch in dem Sinne, daß sie die ganze Fülle des Glaubens umfaßt. Die Suche der Einheit der Kirche im Glauben und Bekennen ist eine notwendige Ergänzung der geographischen Universalität. Ökumene und Mission sind zwei Aspekte der Universalität der Kirche. Das ökumenische Streben ist gerichtet auf die Ganzheit der Kirche; in Wirklichkeit aber hat man darunter lange Zeit hindurch jenes Suchen von Einheit und Gemeinschaft verstanden, das die Kirchen als solche in einem weltweiten Verband zusammenbringt.

Die moderne ökumenische Bewegung ist entstanden in Kreisen, die eine starke Weltoffenheit hatten. Daraus hat sich ergeben, daß es nicht Pfarrien und Gemeinden waren, in denen das Suchen der „Ganzheit der Kirche“ seinen Ursprung hatte, sondern daß es große internationale Konferenzen waren, in denen dieses Streben seine ersten Ausdrucksformen fand. Durch einzelne und Gruppen ist es von dort hineingetragen worden in das Leben der örtlichen Kirchen.

Zwar ist in der ökumenischen Bewegung immer wieder nachdrücklich darauf hingewiesen worden, daß es darum gehe, dem ökumenischen Gedanken auch vor Ort nachzustreben, in das er „unter dem Fußvolk“ beheimatet werden mußte und ähnliches mehr. Aber ist es nicht eine sehr bemerkenswerte Erscheinung, zumindest wenn man davon ausgeht, daß eine neue biblische Inspiration die bedeutendste Wurzel davon sein soll, daß die Ökumene in einer internationalen Atmosphäre herangewachsen und erst von dort in die lokale Ebene herniedergestiegen ist?

Freilich, wenn wir einen Blick bekommen für die kulturellen Einflüsse auf das Entstehen der modernen ökumenischen Bewegung, die geboren wurde in einem Klima einer sich ausbreitenden westlichen Kultur und einer der Welt auferlegten westlichen Zivilisation, dann beginnt diese Erscheinung ihre Merkwürdigkeit zu verlieren. Dann wird deutlich, warum man sich organisatorisch für das gewissermaßen schon auf dem Tisch liegende Modell einer internationalen Organisation entschieden hat, und auch, warum es so lange Zeit gedauert hat, bevor das Schwergewicht auf die örtliche Ökumene fiel. Vor allem in Neu-Delhi wird dann die Betonung auf die Einheit vor Ort gelegt, und damit beginnt eigentlich ein neuer Prozeß. Es geht nun nicht mehr um eine Vorstellung, die im Weltverband schon lebt und die auch örtlich realisiert werden muß, sondern die Ganzheit der Kirche muß da verwirklicht werden, wo die Kirche lebt, und muß sich von da aus erstrecken in ihren weiteren Verband bis hin zur Vollendung der Gemeinschaft aller.

Parallel damit lassen sich andere Bewegungen beobachten, die ebenfalls um das Jahr 1961 entstanden sind, die einen etwas früher, die anderen etwas später. Wir können zunächst bei der Ostasiatischen Christlichen Konferenz mit ihren Anfängen 1959 das Suchen nach regionalen Organisationsformen der ökumenischen Bewegung beobachten. Barraclough bemerkt³⁶: „Zwischen 1955 und 1960 trat die Welt in eine neue historische Periode ein, mit anderen Dimensionen und ihren eigenen Problemen.“ Dies läßt sich auch in der Ökumene beobachten. Jener Universalismus, der charakterisiert war durch eine bestimmte Epoche und Gestalt angenommen hatte im Ökumenischen Rat, gerät in die Krise, und regionale Organe von Ökumene beginnen sich zu bilden.

H. R. Weber³⁷ hat darauf hingewiesen, daß viele damals befürchteten, die Ostasiatische Christliche Konferenz könnte eine Nachbildung der asiatisch-afrikanischen Bandung-Konferenz von 1955 werden, wo sich ein politischer Machtblock bildete gegen die westlichen Nationen, „aber wahrhaft ökumenischer Regionalismus hat nichts mit der Bildung kontinentaler oder rassischer Machtblöcke zu tun“.

Das ist natürlich wahr; aber trotzdem muß man fragen, was hier eigentlich unter „wahrhaft ökumenischem Regionalismus“ verstanden wird. Damit kann doch wohl nicht etwas gemeint sein, was sich außerhalb der Geschichte und ihrer Entwicklungen in der Welt bewegt? Insofern könnte ich eher seiner Bemerkung zustimmen, daß „Regionalismus die Universalität der Kirche festhalten will, aber ein Gegengewicht bilden möchte gegenüber

dem immer noch stark europäischen und amerikanischen Charakter der heutigen Darstellung der Kirche Christi“.

In der Theologie lassen sich ebenfalls neue Entwicklungen beobachten. Die Konferenz von Faith and Order in Montreal 1963 mit der vielbeachteten Rede Ernst Käsemanns über „Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche“ war ein sehr deutlicher Wendepunkt. H. Berkhof sagte darüber in seinen Berkelbach-Vorlesungen 1975³⁸: „Ich begegnete ein wenig später einem todunglücklichen Visser't Hooft, der mir sagte: ‚Es ist furchtbar, so ein Mann wie Käsemann versetzt eigentlich meinem Lebenswerk den Todesstoß.‘ Ich sagte ihm, nein, das sehen Sie verkehrt, die Einheit, so wie wir sie bis jetzt gesehen haben, die ist Gott sei Dank wohl vorhanden, aber sie war in dieser Form ein zu früh ergriffener Triumph. . . Jedenfalls hat diese Rede Käsemanns die Bedeutung gehabt, daß von diesem Augenblick ab viel stärker als vorher die Aufmerksamkeit sich der Vielgestaltigkeit und Pluralität in der Kirche zuwandte.“

Es würde mit Sicherheit sehr hilfreich und erhellend sein, wenn durch soziologisch-historische Forschung man der Frage nachginge, welche ursächlichen Faktoren auf diese theologischen Verschiebungen von Einfluß gewesen sind. Warum war die Einheit „in dieser Gestalt“ ein zu früh gegriffener Triumph? Würde man dies etwa so interpretieren können, daß die Gestalt der Einheit und ihre theologische Basis zu sehr bestimmt waren durch kulturelle Entwicklungen und auf historischen Gegebenheiten beruhten, die als solche nicht mehr in Geltung standen? Die Welt war in eine andere historische Periode eingetreten, mit ihren eigenen Voraussetzungen für das theologische Denken und mit eigenen, neuen Fragen, die einen neuen Prozeß des Durchdenkens forderten.

Noch eine weitere Entwicklung setzt nach 1961 ein, deren Einfluß auf die ökumenische Bewegung bisher noch kaum analysiert wurde. Das ist die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962) beginnende ökumenische Aktivität in der römisch-katholischen Kirche. Hier lassen sich mehrere Entwicklungslinien unterscheiden. Ein Anschluß an den Ökumenischen Rat, der schon greifbar nahe schien, wird nicht mehr ernsthaft in Erwägung gezogen. Dies hat für die umfassenden Erweiterungsvorstellungen des ÖRK einen deutlichen Schlußpunkt gesetzt und hat damit erhebliche Konsequenzen für die weitere Entwicklung. Im Unterschied zu den im ÖRK vereinigten Kirchen hat die römisch-katholische Ekklesiologie einen eindeutig universalen Mittelpunkt. Die Gestalt einer universalen Kirche ist hier historisch und ekklesiologisch gegeben und in Lehre und Tradition der Kirche verwurzelt. Im Ökumenischen Rat gibt es zwar aufeinander folgende Kon-

zeptionen der Einheit; aber diese haben sich doch nicht durchsetzen können als eine klare und bessere Alternative zum ekklesiologischen Universalismus der römisch-katholischen Kirche. So kann man beobachten, daß nach 1962 eine neue theologische Diskussion in Gang gekommen ist, bei der Rom den verbindenden Mittelpunkt bildet. Eine Serie bilateraler Gespräche, in der die Kirchen, unbeschadet ihrer Mitarbeit im ÖRK, die römisch-katholische Kirche vorsichtig abtasten, um herauszufinden, wie weit sie sich einer echt evangelischen Katholizität gegenüber öffnet. Dieser Prozeß hält noch immer an, sein Ausgang ist noch offen.

Dazu kommt aber noch eine andere Entwicklung, die sich ebenso deutlich beobachten läßt, nämlich das größere Gewicht, daß innerhalb der römisch-katholischen Kirche der lokalen Kirche beigemessen wird. Natürlich verläuft diese Entwicklung nicht ohne Störungen, und es sind manche Spannungen zwischen dem lokalen und dem universalen Aspekt der Kirche zu beobachten. Aber es zeichnet sich doch eine deutliche Tendenz ab, die sich dahin auswirkt, daß die römisch-katholische Kirche zur Zeit viel mehr zu einer ökumenischen Zusammenarbeit in der örtlichen und regionalen Ebene bereit zu sein scheint. Die ökumenischen Richtlinien des Sekretariats für die Einheit der Christen (22. 2. 1975)³⁹ eröffnen dafür eine Reihe von Möglichkeiten, und so würde ein neues gemeinsames Suchen nach der Einheit der Kirchen eben in Gang kommen können, ausgehend von der örtlichen hin zur regionalen und von dort auch zur universalen Kirche. Dieses römisch-katholische ekklesiologische Modell wird, wenn es ihm gelingt, sich in die neue Zeit hineinzufinden, in Zukunft eine hervorragende Rolle spielen.

Wir stehen noch immer am Anfang der Suche nach der Verwirklichung der Ganzheit der Kirche, einer neuen, evangelischen Katholizität. Es hatte einen Augenblick lang den Anschein, als ob die Ökumene wie eine reife Frucht gepflückt werden könnte — als das Lebenswerk einiger wahrhaft großen Gestalten in der Geschichte der Kirche. Aber es geht uns nun wie Bergsteigern, die, wenn sie die erste Bergkette erstiegen haben, entdecken müssen, daß sie noch keineswegs am Ziel sind, sondern ein ganzes Alpengebiet mit viel mühsameren Spitzen erst noch vor sich haben.

8. Die Kirche ist katholisch in dem Sinne, daß die Herrschaft des Christus in bezug auf alle Lebensgebiete bezeugt wird und daß die Kirchen sich ihres gemeinsamen Auftrages bewußt werden. Beim Aufbruch der ökumenischen Bewegungen lebte in breiten Kreisen das Bewußtsein, daß die Kirche die moralische und geistige Grundlage sein müßte und sein könnte für eine neue Weltkultur. Eine der kräftigsten Wurzeln des ÖRK ist die, die

sich mit den sozialen, ökonomischen und politischen Problemen der Welt beschäftigte. Das Wächteramt der Kirche schien im internationalen Rahmen eine neue Dimension zu bekommen.

Nun allerdings⁴⁰ stellt L. Vischer die Frage, ob die Kirche wohl noch über ein zureichendes Gewicht verfügt, um in dieser Hinsicht ein selbständiger Faktor zu sein, oder ob sie nicht gerufen ist, eher innerhalb der verschiedenartigen ideologischen und politischen Systeme eine beschränkte kritische Funktion auszuüben. Aber ist hier wirklich die Schwäche der Kirche die eigentliche Ursache? Ist es nicht vielmehr so, daß die Umstände sich so grundlegend verändert haben und daß dadurch die Möglichkeit und der Platz des ÖRK völlig anders einzuordnen sind, als man sich dies anfangs erträumt hatte. „Die Welt trat in eine neue historische Periode ein“, und hier liegt der Grund dafür, daß jener Universalismus, der seine Gestalt im Ökumenischen Rat erhalten hatte, in eine ernsthafte Krise geraten ist. Nicht dadurch, daß man bestimmte, starker Kritik unterliegende Aktionen unternimmt oder daß man andere Aktionen nicht unternimmt, ist der ÖRK in diese Krise geraten, sondern weil ein westlich gefärbter Universalismus einer vergangenen Phase der Geschichte angehört. Am Beispiel der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die 1948 durch die Vereinten Nationen angenommen wurde, wird dies deutlich. Diese wird heute — samt ihrem Artikel über die Religionsfreiheit — sowohl von der sozialistischen als auch von der Dritten Welt kritisiert als ein Produkt westlicher, liberaler, humanistischer Kultur, die sich selbst als universal betrachtete und von ihrer vorherrschenden Stellung aus glaubte, ihre Werte und Normen der übrigen Menschheit auferlegen zu können. Dagegen hat inzwischen eine Reaktion eingesetzt. Sie ist in allen internationalen Organen wahrnehmbar, die der atlantischen Weltkultur entsprossen sind, vom Sport bis hin zu den Vereinten Nationen.⁴¹

Man kann von einer politischen Regionalisierung sprechen — den sozialistischen Ländern, der arabischen Welt, den Organisationen der afrikanischen, lateinamerikanischen und asiatischen Staaten. Dieser neue politische Kontext macht es äußerst schwierig, noch länger aufgrund von Normen, die man als universal betrachtet, über politische und soziale Probleme zu sprechen. Und entsprechend dieser neuen Aufteilung wechseln denn auch die Vorwürfe an den Ökumenischen Rat einander ab: einmal gilt er als verlängerter Arm westlichen Imperialismus, ein anderes Mal als Instrument des sozialistischen Klassenkampfes auf weltweitem Niveau, dann wieder als Werkzeug kapitalistischer Machtpolitik oder des modernen afrikanischen Nationalismus. Solche Vorwürfe sind Ausdruck einer fundamenta-

len Krise, wie sie auch andere internationale Organisationen im Augenblick erleben, die wie der ÖRK in einer Epoche mit anderen politischen und kulturellen Voraussetzungen entstanden sind. Die Sitzungen des Zentralausschusses in den letzten Jahren zeigen, wie tief die Krise des Universalismus das Leben des ÖRK beeinflußt.

Neben die politische aber tritt auch eine kulturelle Regionalisierung. Schon Kraemer hat in seinem Buch „Religionen und Kulturen“ (1963) darauf hingewiesen, daß durch die Konfrontation mit dem Westen allenthalben ein verstärktes Bewußtsein der eigenen kulturellen Identität erwacht ist. Seinen theologischen Ausdruck hat dieses Bewußtsein in den vielfältigen Protesten gefunden, die sich gegen einen als imperialistische Anmaßung erfahrenen universalen Anspruch der westlichen Theologie erhoben haben. Man hat in diesem Zusammenhang sogar schon von einer theologischen Unterdrückung gesprochen, gleichsam der Zwillingschwester des kulturellen Imperialismus. Mögen bei solchen Äußerungen in hohem Maße nichttheologische Faktoren den Ausschlag geben, so ist im strengeren theologischen Sinne die Kontextualisierung der Theologie zu erwähnen, welche der spezifischen Situation, in der theologisch gedacht wird, immer größeres Gewicht einräumt, hinsichtlich der Themen, mit denen man sich beschäftigt, und der Methoden, mit denen man Theologie treibt. Diese Erscheinung gesellt sich zu der erwähnten Regionalisierung der ökumenischen Organisation hinzu. J. Mackay⁴² sprach von einem „dynamischen Regionalismus“, und dies sicher zu Recht, wenn man berücksichtigt, daß solche regionalen Organe ebenfalls ziemlich genau um die Zeit der Vollversammlung von Neu-Delhi sich zu bilden beginnen.

Daß diese regionalen ökumenischen Organe eine zunehmend bedeutsamere Rolle spielen, hat der Zentralausschuß von Genf 1976, der erste nach der Vollversammlung von Nairobi, ausdrücklich bestätigt. Ein Bericht der Planungsgruppe sprach von „einer Untersuchung über die Möglichkeiten einer Regionalisierung der Arbeit des ÖRK“. Der Regionalisierungsprozeß wird ohne Zweifel noch weiter fortschreiten, und Günther Gaßmann⁴³ bezeichnet dies als eine Herausforderung für den Ökumenischen Rat. Er werde sich in Zukunft um eine andere Arbeitsweise bemühen müssen. Gaßmann nennt drei Problemkreise, auf die sich der ÖRK werde konzentrieren müssen, um der Ökumene auch in einer neuen historischen Situation dienen zu können:

- 1) Das Gespräch zwischen den getrennten Konfessionen.
- 2) Der Dialog zwischen den immer stärker einer Polarisierung zutreibenden

den Strömungen der Progressiven einerseits und der Evangelikalen andererseits.

- 3) Die kräftige Kontextualisierung der Theologie, die die Gefahr eines zunehmenden theologischen Provinzialismus in sich schließt, weshalb eine kritische gegenseitige Befruchtung dringend notwendig sei.

Er setzt sich also vor allem für eine Intensivierung der Studienarbeit ein und hält daneben eine koordinierende und die gegenseitige Kommunikation fördernde Funktion für entscheidend, um das Bewußtsein wachzuhalten, daß es letzten Endes um Probleme von universaler und nicht nur von provinzieller Relevanz geht. Eine große Zahl anderer Aufgaben könnte viel stärker als bisher den regionalen Organen überlassen werden.

Welche Schlußfolgerungen lassen sich daraus ziehen?

Wenn wir glauben feststellen zu können, daß der ÖRK in seiner heutigen Gestalt die Frucht einer vergangenen Phase der Geschichte ist, so soll damit nicht gesagt sein, daß diese Gestalt heute keine Berechtigung zum Fortbestehen mehr habe und also deshalb verschwinden müsse. Die Notwendigkeit, die Verwirklichung der Universalität der Kirche zu suchen, ist in das Leben der Kirchen längst durchgedrungen. Aber es ist noch nicht zu einer klaren gemeinsamen Einsicht darüber gekommen, welche Gestalt diese wird annehmen müssen. Deshalb ist eine gewisse Flexibilität notwendig gegenüber der starren und traditionellen Form, die dieser universale Charakter jedenfalls im Augenblick noch in der offiziellen römisch-katholischen Ekklesiologie hat. Formen und Gestalten können sich verändern, wenn die theologischen und soziologischen Voraussetzungen sich verändern. Nachdem der ökumenische Auftrag in der hinter uns liegenden Periode vor allem auf internationaler Ebene stimulierend gewirkt hat, wird nun das Hauptgewicht auf die Aufgaben vor Ort und den Aufbau der regionalen Ökumene sich verlagern. Dies ist der Kontext, in dem die Einheit in der Anbetung, im Dienst und im Zeugnis nun vor allen Dingen gesucht werden muß und von wo aus dann gemeinsam mit der römisch-katholischen Kirche eine neue Gestalt der universalen Dimension und des Dienstes der Kirche angestrebt werden kann. Ein mühsamer und langer Weg, aber wahrscheinlich wohl jetzt der einzig richtige. Um so mehr, als nach dem Fortfall der internationalen christlichen Jugendbewegungen als mitbestimmende Faktoren in der Ökumene das Fehlen eines international geformten Kaders sich immer peinlicher spürbar macht und große Versammlungen wie die von

Nairobi — auch wenn diese durchaus den Aspekt eines Bildungskurses auf Weltniveau hatte — diese Lücke kaum werden ausfüllen können.

Das Ringen um die Einheit der Kirche in einem gemeinsamen Zeugnis von Wort und Tat wird sich abspielen zwischen den örtlichen und regionalen Kirchengemeinschaften. Aber um einem Rückfall in Isolierung und Provinzialismus vorzubeugen, wird der Ökumenische Rat viel betonter als bisher als ein kleiner, aber lebendiger Kommunikationsprozeß funktionieren müssen. Als eine Schaltstelle zwischen den verschiedenen ökumenischen Organen und als der Ort, an dem das gemeinsame Studium der Probleme stattfindet, die sich aus den verschiedenen Regionen zu Wort melden. Als ein beständiges Zeugnis der Universalität und Katholizität der Kirche.

ANMERKUNGEN

- 1 W. Temple bei seiner Inthronisation in Canterbury 1942: F. A. Iremonger, William Temple, London 1948, 387
- 2 Geschiedenis der Kerk, Nijkerk 1975, 297, 198
- 3 Crise de l'œcuménisme institutionnel, IDOC International Nr. 18-1970
- 4 Het Christendom in de wereld, Amsterdam 1948, 60
World Christianity, New York, 1948
- 5 ‚Sociologie de l'œcuménisme‘, in: Traité de sociologie du protestantisme, Neuchâtel 1965, 172-198
- 6 K. S. Latourette, A History of the Expansion of Christianity IV, New York 1941, 21
- 7 G. Barraclough, An introduction to contemporary history, 1974, 61
- 8 Ebd. 64
- 9 D. Thompson, Europe since Napoleon, 1976¹², 498
- 10 Van Dusen, 131
- 11 Latourette IV, 20
- 12 Ebd. 76
- 13 Ebd. 45
- 14 Ebd. 22
- 15 R. Rouse, The world student christian federation, London 1948, 32; Rouse-Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Erster Teil, Göttingen 1963², 454
- 16 Students and the missionary problem — Int. Student Missionary Conference London, 1900, SVMU London 1900
- 17 The First Two Decades of the Student Volunteer Movement, 1906; siehe: Basil Mathews, John R. Mott, World Citizen, London 1943, 223
- 18 Inleiding in de nieuwere zendingwetenschap, Kampen 1975, 248
- 19 Ch. S. Macfarland, Steps towards the World Council, 1937, 14
- 20 Rouse-Neill, a. a. O. 470.
- 21 Mathews, 245
- 22 Van Dusen, 95
- 23 S. Eddy, Eighty adventurous years/Schuldner der Welt/Tachtig avontuurlijke jaren, 1959, 97
- 24 S. Eddy, Pathfinders of the World Missionary Crusade, 261
- 25 Tachtig avontuurlijke jaren, 34

- 26 Latourette IV, 41; Visser't Hooft, Heel de Kerk, Utrecht 1968, 382
- 27 Barraclough, 176
- 28 Latourette VII, 27
- 29 Rouse, 97
- 30 O. Costas in: M. R. Spindler, Struggling for the liberation of Ecumenism, Exchange Leiden, 14 September 1976, 28
- 31 Rouse-Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Zweiter Teil, Göttingen 1958, 387
- 32 R. C. D. Jasper, George Bell — Bishop of Chichester, London 1967, 232, 317
- 33 H. Kraemer, Godsdiensten en Culturen, 1963, 83, World Cultures and World Religions, Lutterworth Press London
- 34 W. A. Visser't Hooft, „Herontdekking van het christocentrisch universalisme“, (Wiederentdeckung des christozentrischen Universalismus), in: Heel de Kerk voor heel de Wereld, Utrecht 1968, 286 e. v.
- 35 Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus? Basel 1965, 100 ff.
- 36 Barraclough, 35
- 37 H. E. Fey, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968, Göttingen 1974, 99, 108
- 38 Herausgabe Interuniversitair Instituut Utrecht, 21, 22
- 39 Archief van de Kerken, 16 September 1975 (Deutscher Text mir nicht bekannt)
- 40 Veränderung der Welt — Bekehrung der Kirchen, Frankfurt am Main 1976, 68
- 41 Siehe z. B. R. Hoggart, An idea and its servants. Unesco from within, London 1978
- 42 N. Goodall, The Ecumenical Movement, London 1961, 137
- 43 „Die Regionalisierung der ökumenischen Bewegung“, in: Die Zeichen der Zeit, 10-74, 369-372

Im leidenden Christus hat die Herrschaft Gottes begonnen*

Überlegungen zur Macht der Machtlosen als Beitrag zur Vorbereitung der
Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980

VON PAUL LÖFFLER

Wir gehen davon aus, daß theologisches Denken nur im Zusammenhang des Kampfes der asiatischen Völker stattfinden kann, denn dort werden Vitalität und Kreativität des theologischen Denkens möglich. Die Hauptdimension des Ringens der unterdrückten Massen um Befreiung hat mit der Frage der Macht zu tun, und die Lage der Massen in der Geschichte kann als Machtlosigkeit auf kultureller, politischer und wirtschaftlicher Ebene definiert werden. Ohne Untersuchung der Machtfrage kann deshalb die geschichtliche Lage der Massen — Herrschaft, Tyrannei, Ausbeutung und Unterdrückung — nicht richtig verstanden werden. Im wirtschaftlichen Bereich bestimmen die reichen Kapitalisten und ihre Verbündeten den Produktionsprozeß und stellen die Produktionsbeziehungen unter den Menschen her. Im politischen Bereich kontrolliert die herrschende Gruppe die Beherrschten und bestimmt das Geschick der Menschen. Mit Hilfe der Ideologien, kulturellen Werte und Symbole bestimmen die Mächtigen ihr Verhältnis zu den Machtlosen. Machtlosigkeit ist die Grundsubstanz der geschichtlichen Lage der Massen.

Das bedeutet, daß theologisches Denken nicht auf die Grundsituation der Massen eingehen kann, ohne sich mit der Machtfrage zu befassen. (aus: „Towards a Theology of the People“, Christian Conference of Asia, Urban Rural Mission 1977, 174)

Mögliche Mißverständnisse

Entgegen allen pädagogischen Ratschlägen will ich gleich zu Anfang auf einige Mißverständnisse eingehen. Da wir nicht direkt, sondern über eine lange Tradition von Exegese und Interpretation an die Bibel herangehen, ist auch unser Verständnis vom gekreuzigten Christus durch die kulturellen und philosophischen Muster des griechisch-römisch-germanischen Erbes sowie der Aufklärung und von der gesellschaftspolitischen Situation der nachkonstantinischen westlichen Kirche geprägt, die von einer engen Identifikation mit einer christianisierten Gesellschaft zu der strengen Trennung von Säkularem und Religiösem überging. Dieser gewundene Pfad durch die Geschichte kann natürlich nicht rückgängig gemacht werden. Aber die Richtung, die er eingeschlagen hat, muß in Frage gestellt oder zumindest kritisch untersucht werden. Die Maßstäbe der Kritik kommen für mich als deutschen Theologen aus anderen theologischen Kontexten, die anders auf

* Vom Autor überarbeitete Fassung des in der International Review of Mission Heft 2/1979 erschienenen englischen Wortlauts.

die biblische Botschaft antworten und andere Betonungen heraushören. Diese Art ökumenische Hermeneutik möchte ich anwenden. Sie weist auf einige mögliche Mißverständnisse hin.

Infrage gestellt wird die ganze Tradition, in der das Leiden Christi in erster Linie in persönlichen Kategorien verstanden wird. Die Deutung von „sein Kreuz auf sich nehmen“ (Mt 10,38) als Hinweis auf Schmerzen und Last des persönlichen Schicksals muß hinterfragt werden. Diese Auslegung verengt nicht nur die Bedeutung des Kreuzes, sie erschüttert auch seinen tieferen Sinn. Der gekreuzigte Christus ist nicht nur göttliche Person, die für andere leidet. Im Kontext der heraufdämmernden Gottesherrschaft stellt die Kreuzigung den Höhepunkt einer Konfrontation mit den herrschenden Mächten dar.

Gleichermaßen zweifelhaft ist ein rein religiöses Verständnis vom Kreuz, das er im Rahmen von Sünde und Erlösung, von Schuld und Sühne interpretiert. Vielmehr stellt das Kreuz auch die Macht der Machtlosen, die Alternative zur Herrschaft von Königen (INRI) dar. „Indem die Urkirche Christus zum Herrn erklärte — und ihm so den Titel gab, den die Juden für Gott vorsahen und das römische Kaiserreich für Cäsar —, bekannte sie ihren Glauben, daß die Herrschaft Gottes nicht vom gekreuzigten Messias gelöst werden kann“ (Vorbereitungsdokument der Kommission für Weltmission und Evangelisation für Melbourne).

Der Anbruch der Gottesherrschaft erschüttert die bestehenden Mächte

Der Anspruch der Gottesherrschaft als geschichtliches Ereignis in den ersten Jahrzehnten des ersten Jahrtausends und als eine Hoffnung, die in der Zukunft voll verwirklicht werden soll, ist der bestimmende Kontext von Leben und Auftrag Jesu und der Schlüssel zu seinen Worten und Taten. In dieser Feststellung ist eine fundamentale hermeneutische Einsicht zusammengefaßt, die aus der ökumenischen Bewegung kommt; von daher erklärt sich das Thema der Konferenz in Melbourne. Ihre Absicht ist, die Aufmerksamkeit von der rein persönlichen und religiösen Bedeutung des leidenden Christus abzuwenden. Denn die Herrschaft Gottes will nicht in erster Linie der individuellen Existenz Sinn verleihen oder Anlaß zur Bildung einer neuen religiösen Gemeinschaft werden. Der Anbruch des Reiches Gottes im Kommen Christi ruft vielmehr eine neue Dynamik der Veränderung ins Leben, die die bestehenden Mächte stürzt.

Richtung und Struktur der neuen Kraft werden in den synoptischen Evangelien, insbesondere in der Quelle Q deutlich umrissen. Wir hören von

einer klaren Abfolge von Ereignissen, die in einen Rahmen kohärenter Deutung gestellt werden. Die Ereignisse beginnen mit dem Auftreten des Täufers als „einer Stimme in der Wüste“. Es folgen die Taufe Jesu durch eben diesen Täufer, die Berufung von zwölf Jüngern durch Jesus, sein Rückzug in die Wüste zu einer inneren Auseinandersetzung um die Mittel und Ziele seines Auftrages, die öffentliche Verkündigung in Nazareth des Anbruchs der Gottesherrschaft, die Offenbarung seiner Macht in Zeichen des Heilens, der Erlösung von Dämonen, der Befreiung der Menschen von Schuld, Gesetzesbanden, religiösen Autoritäten, Not und Unterdrückung. Als Ergebnis entsteht eine Volksbewegung, die die Charta der neuen Herrschaft empfängt (Bergpredigt). Dies entwickelt sich zu einer explosiven Konfrontation mit den bestehenden Mächten: ihr Höhepunkt ist der Einzug Jesu und seiner Anhänger in Jerusalem; ihre Zuspitzung ist die Kreuzigung; ihr unerwartetes Ende ist die Auferstehung des Gekreuzigten. Die Gesamtheit all dieser Vorkommnisse und Ereignisse wird unter die Überschrift gestellt: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen“ (Mk 1,15).

Das Ereignis des Reiches Gottes findet nicht nur im Auftrag Jesu als Ausgangspunkt seinen Ausdruck, sondern seine Verwirklichung setzt sich fort, zuerst unter den Juden in Palästina und dann weit darüber hinaus. Dieses Gesamtereignis bietet die Grundlage für die Deutung alles Folgenden:

- Die Taufe Jesu wird als ein Akt göttlicher Ermächtigung durch den Heiligen Geist im Gegensatz zur Taufe der Buße mit Wasser durch Johannes gesehen.
- Die vierzig Tage in der Wüste sind nicht eine Periode der Prüfung, sondern eine Zeit, in der sich die erste Konfrontation zwischen dem neuen Reich und den bestehenden Mächten auf einer visionären Ebene abspielt.
- Die zwölf Jünger werden namentlich berufen, aber nicht als gläubige Einzelpersonen, die sich zufällig Jesus verpflichteten, sondern als die Vertreter der zwölf Stämme Israels, die zum Kern (Heiliger Rest) des neuen Volkes Gottes werden sollen.
- Die Verkündigung des Reiches Gottes, das in die Geschichte einbricht, unterscheidet sich deutlich von der üblichen Lehre der Rabbiner: Jesus wirkt Zeichen der Macht Gottes, indem er Menschen heilt, erneuert und befreit. Das Merkmal des Reiches ist nicht eine neue Lehre oder ein Konzept, sondern das Entstehen einer neuen Dynamik der Veränderung.

- Das Ereignis manifestiert sich in einer Volksbewegung, die von Galiläa ausgeht und die Hauptstadt erreicht. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie Anhänger unter den Armen und Besitzlosen, unter den Randgruppen und Ausgestoßenen gewinnt. Sie fühlen sich von der neuen Herrschaft besonders angezogen, denn sie sehnen sich nach Befreiung und sind offen für Veränderung, anstatt die bestehende Ordnung zu verteidigen.
- Kreuz und Auferstehung gehören zusammen. Die Kreuzigung ist für sich genommen der Tiefpunkt der Niederlage. Der Kampf scheint verloren; die Anhänger zerstreuen sich oder fliehen. Aber Gott selbst ergreift Partei und erhöht den Gekreuzigten, so daß im Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden sind (Phil 2,10). Ihm, der allen Ansprüchen auf die bestehende Macht entsagte, wird alle Macht gegeben, im Himmel und auf Erden (Mt 28,18).
- Auf der Grundlage eben dieses Glaubens an den Christus, dessen Macht gerade darin besteht, daß er ans Kreuz genagelt wurde, und der Ruhm und Weisheit dieser Welt abgelehnt hat (1 Kor 1,18 ff), auf der Grundlage eben dieses Glaubens formiert sich die Bewegung neu und wird vom gleichen Geist gestärkt, den Christus bei seiner Taufe empfing. Die Bewegung verbreitete sich unter den Menschen, hauptsächlich unter den Verachteten und Machtlosen (1 Kor 1,26 ff), und wird zu einer Kraft für die Veränderung der alten Ordnung.

Die soeben umrissene Deutung des biblischen Berichts erhebt natürlich nicht den Anspruch, die einzige zu sein. Aber sie ist eine verbürgte Auslegung, die Tausende in Südkorea, Paraguay und Südafrika leidende und kämpfende Christen heute entdecken und in ihrem Leben bestätigt sehen. Sie erkennen, daß das Leiden Christi, im Kontext des anbrechenden Gottesreiches verstanden, vor allem die Frage der Macht, genauer der Gegenmacht Christi gegen die bestehenden Mächte dieser Welt, aufrollt. Das Reich Gottes offenbart sich als eine Macht, die den herrschenden Eliten und Klassen, der bestehenden Ordnung und der Macht dämonischer Kräfte in diesem Äon entgegenläuft. Die Antwort auf die neue Ära besteht deshalb darin, ein neues Modell politischen Verhaltens zu finden, sich einer Bewegung gegen die alte Welt anzuschließen und an der Veränderung auf eine neue Welt hin mitzuwirken.

Das Hauptaugenmerk des Neuen Testaments scheint darauf gerichtet zu sein, wie man heute in der Erwartung des Reiches Gottes leben soll. „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes“ (Mt 6,33) heißt einfach „laßt euer Verhalten heute voll und ausschließlich von der Erwartung des angekündigten Reiches bestimmt sein“. Das Portrait Jesu selbst im Evangelium ist dasjenige eines Menschen, dessen Verhalten völlig von dieser Erwartung bestimmt ist; der auf eine Weise lebt, die völlig mit der Erwartung einer Wirklichkeit übereinstimmt, die gänzlich anders

ist als die bestehende Ordnung der Dinge, ja, ihr sogar diametral entgegengesetzt ist (CWME Vorbereitungsdokument für Melbourne).

Das Leiden Christi entsteht aus seinem Kampf

Das Leiden Christi kann nur in diesem gesamten Kontext verstanden werden. Es findet zwar seinen Höhepunkt in der Kreuzigung, aber in Wirklichkeit wird sein ganzes Leben und Wirken als Leiden beschrieben, nicht nur der isolierte Augenblick am Kreuz (Phil 2). Die Passionsgeschichte ist eine Zusammenfassung der ganzen Lebensgeschichte Jesu. Die Bedeutung des Leidens Christi muß in der Gesamtheit seines Wirkens, als Ergebnis seiner Konfrontation mit der herrschenden Macht, gesehen werden.

Vom Anfang an (Rückzug in die Wüste) bis zum Ende (Einzug in Jerusalem) bestand die Alternative darin, für die herrschenden Mächte Partei zu ergreifen, mit ihnen zu kollaborieren, den Kompromiß anstelle der Konfrontation zu suchen, kurz, ein Herrscher in der Art des etablierten Königtums zu werden. Statt dessen beruft Jesus seine Jünger unter Fischern, weist laue Kompromißschließer zurück, verweigert die Schaffung einer geschlossenen Truppe, die auf einen Anteil an Kontrolle und Macht aus wäre.

Die Konfrontation, die zwangsläufig in Leiden und Tod führte, entsprang jedoch nicht allein aus der Parteinahme für die von den herrschenden Mächten Vergessenen oder Abgewiesenen. Jesus berief vielmehr unter den Armen in erster Linie jene, die bereit waren, sich mit ihm für eine Veränderung mit bestimmten Zielen einzusetzen. Solche Merkmale der Herrschaft Gottes werden von Jesus etwa beschrieben, als er die Jünger aus sandte, um die neue Ära anzukündigen (Mt 10). Die qualitativen Merkmale der „neuen Ordnung“ sind: Befreiung der Leidenden und Unterdrückten, Gleichgültigkeit gegenüber materiellem Reichtum und Macht, die auf Gewalt gebaut ist, der Einsatz für „shalom“ usw. An anderen Stellen werden sie als Früchte des Geistes beschrieben (Gal 5,22; Eph 5,9). Wegen der Ablehnung solcher Ziele, die Jesus im Namen Gottes verkündigt, entfaltet sich der Konflikt. Der „Haß der Welt“ (Joh 15,18 ff) — der die religiösen Obrigkeiten einschließt — richtet sich gegen Jesus und seine Anhänger, weil er auf der Unterwerfung unter diese Ziele und damit auf eine Veränderung der Hierarchien wie der bestehenden Machtverhältnisse beharrt. Das Leiden ergibt sich aus der Verfolgung durch jene, die sich dem Wandel widersetzen (Joh 16,1 ff). Das Leiden Christi ist Ausdruck dafür, daß die Gottesherrschaft tatsächlich begonnen hat, aber auch dafür, daß ein permanenter Kampf um die Erreichung seiner Ziele nötig ist, die von den bestehenden Mächten zurückgewiesen werden.

Wir beteiligen uns am Kampf durch das Engagement im Leiden

Mission ist für die Kirchen in der Gesellschaft, aus der ich komme, Teilnahme an solchem Leiden. In dieser Mission leiten uns einige sehr klare Richtlinien, die sich aus den neuentdeckten biblischen Einsichten ergeben.

Wir müssen zu den Armen gehen, nicht um ihnen zu helfen — wie es unsere christlichen Hilfswerke jahrhundertlang getan haben —, sondern um Solidarität mit ihnen in ihren Kämpfen zu üben und um Hilfe von ihnen zu erhalten. Die Armen sind nämlich die Gruppe, in der die ausgelöste Bewegung Gestalt gewinnt. Die „christliche Wahrheit“ als eine Botschaft richtet sich in der Tat gleichermaßen an alle Menschen auf allen Ebenen und in allen Klassen, aber die christliche Bewegung als ein Kampf um die sichtbare Errichtung der Herrschaft Gottes rekrutiert sich in erster Linie aus den Armen. Eine solche wiederentdeckte Interpretation muß allerdings eine Konfrontation mit den Angehörigen des Mittelstandes, der unsere Kirche in Europa beherrscht, heraufbeschwören. Eben aus dieser Bindung auszubrechen, scheint ein erster Schritt der Mission zu sein. Die entscheidende Frage hier lautet: Wer sind die Armen in unseren überentwickelten Gesellschaften?

Es ist zweitens vordringlich, unsere Beziehung zu den gesellschaftlichen Mächten zu überdenken. Für manche ergibt sich daraus eine grundsätzliche Kritik an Macht und Reichtum, die unsere westlichen Kirchen während der konstantinischen Ära erworben haben. Für mich bleibt diese Frage untergeordnet, weil ich sie nur als Teil der Gefangenschaft im Mittelstand verstehe. Unsere Kirchen in Deutschland spiegeln getreu die Lebensbedingungen, den Amtsstil und die Wertvorstellungen dieser Gesellschaftsschicht wider. Wichtiger ist die Frage, zu welchem Zweck die angehäuften Macht und der erworbene Einfluß genutzt werden. In Übereinstimmung mit dem Selbstverständnis und der Struktur unserer Gesellschaft funktioniert die Kirche als der Stabilisator und Erhalter des moralischen Systems. Indem sie diese Rolle übernahmen, haben sich die Kirchen fast automatisch mit der allgemeinen öffentlichen Meinung, der jeweiligen Mehrheitsregierung und der herrschenden Moral ebenso wie der vorgegebenen Wirtschaftsordnung identifiziert. Hier stellt sich die Frage, ob die weltweite ökumenische Gemeinschaft in der Mission nicht einen höheren Anspruch auf Loyalität und Solidarität hat als die jeweilige Gesellschaft, der wir uns anpassen. Die Bewegung, die durch die hereinbrechende Gottesherrschaft entstanden ist, überwindet nicht nur abstrakt Grenzen des Eigeninteresses. Sie stellt mir, als Mitglied einer Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, vielmehr

ganz konkret die Frage: Wie kann ich den gemeinsamen Kampf mit schwarzen Christen in Südafrika angesichts der Tatsache, daß meine eigene Gesellschaft von ihrer Ausbeutung profitiert, zum Ausdruck bringen? Und wie gebrauche ich die ererbte Macht und meinen Einfluß, um ihren Kampf zu unterstützen, anstatt ihn zu behindern?

Entscheidend ist jedoch, nicht die bestehenden Mächte anzugreifen, um ihnen unter Anwendung der gleichen Machtinstrumente Kontrolle abzurufen oder sich mit den Armen zusammenzuschließen, weil ihre Armut eine besondere Nähe zum Reiche Gottes besitzt. Die Konfrontation entsteht vielmehr jedes Mal über bestimmten Zielen, die die qualitativen Kennzeichen der Gottesherrschaft sind. Die Beteiligung an der Bewegung auf das Reich Gottes zu — und dies ist Mission — geschieht nicht in erster Linie dadurch, daß man einen allgemeinen Ruf an alle Menschen ergehen läßt, sondern dadurch, daß man die Konsequenzen in einem spezifischen Kontext praktiziert. Es geht also konkret etwa darum, für den Frieden zu arbeiten im Bereich der Erziehung, in den öffentlichen Medien oder in politischen Organen, was zugleich bedeutet, der öffentlichen Hysterie über den Militarismus des Ostblocks entgegenzutreten, Militärausgaben im eigenen Land in Frage zu stellen, militärische Exporte in Länder der Dritten Welt zu bekämpfen, sich für Alternativen zur Waffenindustrie als Arbeitsplatzangebot für Arbeitslose einzusetzen usw. Es geht darum, im Dialog mit Moslems und Juden, die in der deutschen Gesellschaft gelitten haben und noch leiden, Versöhnlichkeit zu üben; an der Befreiung der Unterdrückten mitzuwirken, indem man die Fragen der Menschenrechte von Gastarbeitern aufwirft; oder Liebe zu praktizieren gegenüber ungeliebten Kindern oder Behinderten in einer leistungsorientierten Konsumgesellschaft wie der unsrigen.

In diesen Kämpfen für die konkreten Ziele der Gottesherrschaft kommen wir unweigerlich mit anderen, sogenannten nichtchristlichen Gruppen in Berührung (Menschen anderer Religionen, Humanisten, Verfechter ideologischer Anliegen), die für ähnliche Ziele kämpfen. Die Herrschaft des leidenden Christus manifestiert sich in einer Bewegung mit offenen Grenzen, aber mit einer klaren Verpflichtung. Selbst der klassische Missionsruf in seiner traditionellsten Form (Mt 28,19) ordnet die Taufe (als Eintritt in die Kirche) der übergeordneten „Einladung zur Nachfolge“ unter. Nachfolge in der Bewegung Jesu Christi wird jedoch durch eine Lebensweise gekennzeichnet, in der sich die Ziele des Reiches Gottes offenbaren. Der Friede Gottes in Christus ist nichts anderes als der Friede, für den andere auch kämpfen; oder der Kampf um die Rechte von Arbeitern ist

nichts anderes als die Solidarität von Christen mit den Armen. Die letzten Bindungen und die besonderen Strategien werden unterschiedlich sein, aber es gibt bei der Aufrichtung der Zeichen der Gottesherrschaft ein weites Feld der Zusammenarbeit. Eine vordringliche Aufgabe der Mission heute ist es also, sich jenen zu öffnen, die für dieselben Ziele kämpfen, anstatt ein enges, identitätsbesessenes, christliches Missionskonzept zu vertreten, das hauptsächlich darum besorgt ist, sich von anderen, die sich nicht ausdrücklich als Jünger Christi bekennen wollen, zu unterscheiden oder zu trennen.

Der alttestamentlichen Tradition folgend erkennt Jesus an, daß andere, die Dämonen austreiben, im Dienste des Reiches Gottes wirken und daß alle, die den Willen des Vaters tun, zum Himmelreich gehören (Mt 7,21 und 25,31 ff). Deshalb wird das letzte Gastmahl im Himmelreich ein Treffen voller Überraschungen sein; von Osten, Westen, Norden und Süden werden Menschen kommen und am Tisch des Herrn sitzen. Da sie aus allen Schichten kommen, werden es nicht jene sein, die wir erwarten, aber alle werden Bürger des Reiches Gottes sein (CWME-Vorbereitungsdokument für Melbourne).

Für eine bessere Theologie

Eine Erwiderung

VON JOHANNES BROSEDER

Geiko Müller-Fahrenholz hat in dieser Zeitschrift zu meinem Artikel „Hoffnung“¹ eine kritische Stellungnahme veröffentlicht², die um der behandelten Sache und des von mir angesprochenen Anliegens willen nicht unwidersprochen bleiben kann. Bevor ich auf die Kritik von Müller-Fahrenholz eingehe, möchte ich auf zwei Probleme aufmerksam machen.

1. Die in meinem Aufsatz geäußerte *sachliche*, zugestandenermaßen vereinzelt scharfe Kritik an dem Text von Bangalore enthält keine einzige polemische *persönliche* Notiz gegen irgendeinen von den in Bangalore versammelten 160 Christen³. Im Gegensatz dazu — und dies sei einfach festgestellt — ist in dem Artikel von Müller-Fahrenholz explizit und implizit sehr viel persönliche Polemik enthalten, die angesichts der von mir vorgetragenen Argumente unverständlich ist.

2. Müller-Fahrenholz fragt nach meiner Berechtigung zu der von mir geäußerten Kritik⁴. Die Antwort ist recht einfach: Der Text von Bangalore wendet sich ausdrücklich „an die Mitglieder der Kirchen an allen Orten und an alle anderen, die bereit sind zu hören“⁵. Selbst wenn Müller-Fahrenholz mich nicht mehr zu den zuletzt Genannten zählen würde, würde immer noch gelten, daß ich einer Kirche zugehöre, deren Mitglieder wie auch die Mitglieder anderer Kirchen an allen Orten unmittelbar die Adressaten des Textes von Bangalore sind. Von der einschränkenden Bestimmung, die dem Leser suggeriert wird, daß nur die Christen von Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sich zu dem Text von Bangalore äußern dürften, weiß jedenfalls der Hoffnungstext von Bangalore nichts.

Nun zu der von Müller-Fahrenholz geäußerten sachlichen Kritik. Zunächst seien grundlegende Übereinstimmungen genannt, die ein fruchtbares Gespräch auch über die kontroversen Fragen als erfolgversprechend erscheinen lassen. 1. Es besteht volle Übereinstimmung in der hohen Wertschätzung des Dokuments der Würzburger Synode. 2. Auch nach Müller-Fahrenholz hat der Text von Bangalore Schwächen⁶, die von ihm allerdings mit Ausnahme der allgemeinen Forderung nach größerer systematischer

Durchdringung der sieben Kapitel nicht näherhin präzisiert werden. 3. Meine Kritik an dem Text von Bangalore richtete sich nicht gegen den Versuch, ein gemeinsames Zeugnis zu formulieren, sondern — was diesen Punkt betrifft — nur dagegen, daß der Text unkritisch meint, mit der *Beschreibung* des Inhaltes des christlichen Zeugnisses und dessen *unvermittelte* Konfrontation mit wichtigen gegenwärtigen „säkularen“ Problemen die Aufgabe einer Rechenschaft *über* dieses Zeugnis schon erfüllt zu haben. Insofern besteht Übereinstimmung darin, daß die Darlegung des Zeugnisses mit in eine Rechenschaft hineingehört. 4. Weder der Text der Synode von Würzburg noch der Text von Bangalore sind als Texte schon „Verifikation christlicher Hoffnung im alltäglichen Vollzug des Glaubensgehorsams“ (M.-F., 318). Solcher Glaubensvollzug bewährt sich konkret im Leben jedes einzelnen Glaubenden im Zusammenhang christlicher Gemeinde (Kirche) und geschieht aus ihr heraus (Eucharistie); die *Beschreibung* dieses Vollzuges ist aber etwas anderes als der *Vollzug* selbst, und beides ist noch einmal zu unterscheiden von der Darlegung der Gründe für die Wahrheit des christlichen Glaubensinhaltes. Meine Kritik an Bangalore richtete sich also weder gegen die Beschreibung des Glaubensvollzuges noch gegen die praktische Bewährung christlicher Hoffnung im täglichen Leben, sondern sollte gerade im Dienst von deren besserer Verantwortung stehen.

Vor diesem, so sehe ich es jedenfalls, gemeinsamen Hintergrund seien nun meine „Fehler“ (317 ff.) erörtert. Der erste Einwand lautet, daß die beiden von mir verglichenen Texte miteinander nicht verglichen werden können, da die beiden Gremien miteinander nicht vergleichbar wären (317 f.) wie M.-F. dies sehr drastisch mit dem Bild von Hund und Katze (318) darzulegen versucht. Aber dieses Bild trifft nicht die Wirklichkeit; denn sowohl in Würzburg wie in Bangalore saßen „Hunde“ (oder „Katzen“) d.h. Menschen und Christen, die sich zum Thema Hoffnung äußerten. Was immer aber Menschen zu einem bestimmten Problem äußern, muß vergleichbar bleiben, wenn gegenseitige Verständigung zwischen ihnen möglich bleiben soll. Daß ich den Text von Bangalore mit dem Adjektiv „synodal“ versehen habe, sollte genau den Sachverhalt zum Ausdruck bringen, den M.-F. selbst schildert (317), nämlich daß es sich um einen Text handelt, der von einer „Gruppe“, die sich versammelt hat, erstellt wurde. Genausogut hätte man auch das Adjektiv konziliar wählen können, obwohl es sich weder bei der Würzburger Synode noch bei der Versammlung (σύνοδος = he synodos)⁷ in Bangalore etwa um ein Konzil im Sinne des Codex Iuris Canonici handelte⁸. Die genannten Gründe für sich genommen erschütterten jedenfalls sowohl die These der Nichtvergleichbarkeit der Texte wie die

jenige, man dürfe den Text von Bangalore nicht mit dem Adjektiv „synodal“ kennzeichnen. Aber selbst wenn man diese Gründe nicht gelten lassen will, stellt sich immer noch die von M.-F. nicht beantwortete Frage, warum es einem Theologen verboten sein soll, verschiedene Texte daraufhin zu befragen, was sie *inhaltlich* zum Thema Hoffnung bzw. Rechenschaft von der Hoffnung faktisch sagen, wie sie dies tun und wie sie von ihrem eigenen Selbstanspruch her daher theologisch beurteilt werden können. Im übrigen trifft der Vorwurf der Nichtvergleichbarkeit der Texte nicht bloß mich, sondern auch das Herausgebergremium der „Ökumenischen Rundschau“, das den Verfasser gebeten hatte, diesen Vergleich durchzuführen, und das ebenso wie ich selbst wirklich nicht einsehen kann, warum der Vergleich als solcher unmöglich sein soll, womit ich allerdings nicht die Verantwortung für die konkrete Durchführung des Vergleichs an jemand anders abgeben möchte.

Ein weiteres sei genannt. Geradezu verhängnisvoll für das Anliegen der Einheit der Kirche ist die von M.-F. implizit in dem Satz „Man muß von der gemeinsamen Synode einer einzelnen Kirche in einem einzigen Land einen stringenten, gedanklich und sprachlich ausgewogenen Text erwarten dürfen“ (318) enthaltene These, diese Erwartung dürfe man nicht an ökumenische Texte stellen, die ihrerseits deshalb also ruhig weniger stringent, gedanklich und sprachlich weniger ausgewogen usw. (und damit letztlich also anspruchslos) sein dürften. Sollte diese These wirklich Genfer Allgemeingut sein, was ich mir nicht vorstellen kann, dann wird dem Anliegen der Einheit der Kirche wirklich nicht nur nicht gedient, sondern direkt geschadet. Gerade weil es in der Ökumene die kulturelle, konfessionelle, soziale, politische, gesellschaftliche spannungsgeladene Vielfalt gibt, bedarf es überzeugender theologischer Lösungen; die von *Texten* ausgehende Überzeugungskraft hängt aber letztlich an der Kraft der in ihnen verwendeten Argumente, die als einzige den Rahmen des subjektiven Erlebniszusammenhangs der einen Text erstellt habenden Gruppe zu übersteigen in der Lage sind und in den Kirchen *weiterführend* wirken können. Anspruchslose Argumentation bzw. der Verzicht auf Argumentation und statt dessen bloß biblisch-dogmatische und moralische Deklamation bzw. Lamentation führen nicht weiter, sondern sind allenfalls eine Bestandsaufnahme über den kleinsten gemeinsamen Nenner des jeweiligen konfessionellen, kulturellen, sozialen, politischen usw. Ist-Zustandes. Solche Bestandsaufnahme, auch wenn sie fromm verbrämt ist, kann jedoch nicht den Anspruch erheben, als solche schon Rechenschaft zu sein.

Damit komme ich zu meinem zweiten „Fehler“, der darin bestehen soll, daß ich einen Unterschied zwischen Zeugnis und Rechenschaft über dieses Zeugnis gemacht habe (M.-F. 318 f.). Ich werde belehrt, daß der Gegensatz zwischen „Zeugnis“ und „Rechenschaft“ künstlich sei; M.-F. belegt dies unter Berufung auf 1Petr 3,15, wo „die Verifikation christlicher Hoffnung im alltäglichen Vollzug des Glaubensgehorsams“ gefordert werde (318). Aber schon der exegetische Befund widerspricht dieser These, ohne daß dies hier ausführlich dargelegt werden kann. Das Neue Testament selbst kennt den Unterschied von μαρτυρία (martyria) und ἀπολογία (apologia); beide sind nicht einfach identisch. Nach E. Kamlah ist ἀπολογία (apologia) in 1Petr 3,15 im Sinne der Diskussion mit den Heiden zu verstehen⁹, und nach K. H. Schelkle sind in 1Petr 3,15 diejenigen, die die Rechenschaft fordern, jedenfalls den Christen nicht freundlich gesonnen¹⁰. „Die Gegner mögen einzelne sein, vielleicht auch Behörden, so daß die Christen wegen ihres christlichen Glaubens Rechenschaft vor Gericht geben müssen“¹¹, wozu die Christen ständig bereit sein sollen. Selbstverständlich gehören in diese Rechenschaft die Anerkenntnis Christi in den Herzen, in Glaube und Leben, in der „Leistung des Zeugnisses“, in gutem Wandel usw.; die Verteidigung soll mit Milde und Furcht und mit gutem Gewissen erfolgen. „Sind diese Voraussetzungen erfüllt, wird die Verteidigung nicht vergeblich sein“¹². Die Rechenschaft wird aber gefordert über die Hoffnung, in welcher 1Petr das Wesentliche des Glaubens erkennt¹³. Der von M.-F. angesprochene biblische Sachverhalt in 1Petr 3,15 ist also sehr viel differenzierter, als dies in den Ausführungen von M.-F. deutlich wird. Nun kann aber gar kein Zweifel darüber bestehen, daß eine gegenwärtige „Rechenschaft über die Hoffnung“ sich nicht einfach damit begnügen kann, bloß die Bibel zu wiederholen bzw. bloß die Situationen zu bedenken, in denen die Bibel Rechenschaft vorherrschend erörtert hat. Würde die bloße Wiederholung als genügend empfunden, dann wären sämtliche Bemühungen um Verständigung über wichtige Sachfragen aus dem Geist und dem Licht des Evangeliums heraus nicht erforderlich, weil durch Rundspruch oder Rundschreiben einfach Schriftzitate versandt zu werden bräuchten. Der einfache Verweis auf die Bibel ist aber auch von den in Bangalore Versammelten noch nicht als theologisches Argument empfunden worden, denn sonst wäre nicht zu erklären, warum man sich überhaupt bemüht hat, eine gegenwärtige Rechenschaft über die Hoffnung zu erstellen. Man kann aber nicht, wie in Bangalore geschehen, bereit sein, christliche Hoffnung auf neue Situationen zu beziehen, ohne gleichzeitig auch darüber nachzudenken, mit welchen neuen Mitteln christliche Hoffnung in diesen Situationen

angemessen *mitgeteilt* werden kann, so daß christliche Hoffnung *als diese* auch verstehbar ist. Meine Kritik an Bangalore hatte im wesentlichen das vor Augen, was G. Sauter die Redseligkeit der Theologie bei gleichzeitiger Verkümmern ihrer Aussagefähigkeit genannt hat. Aussagefähigkeit wird dabei als das Vermögen verstanden, „Erfahrungen und Erwartungen im Kontext des christlichen Glaubens zu formulieren und mitteilbar zu machen. Diese Leistungskraft erschöpft sich nicht darin, christliche Grundsätze mit Hilfe von anderwärts vorformulierten Erkenntnissen zu veranschaulichen oder profane Meinungen durch Zusätze aus der Glaubensüberlieferung zu verchristlichen. Will die Theologie so verfahren, dann vermischt sie die vorgefundenen Elemente nur immer wieder aufs neue, oder sie arbeitet wie ein Durchlauferhitzer, der die einströmende Flüssigkeit auf eine bestimmte Temperatur bringt und damit wieder entläßt. Einsichten werden durch Leidenschaft ersetzt“¹⁴. Damit wird mit G. Sauter und W. Pannenberg¹⁵ solange nicht gegen die Überzeugungskraft christlichen Glaubens gesprochen, wie „nicht durch Engagement das Fehlen guter Gründe ausgeglichen werden soll“¹⁶. Daß das Nachdenken über die — auch heute verstehbare — Wahrheit des christlichen Glaubens mit in eine heute zu tätige Rechenschaft hineingehört, kann wohl nur derjenige bezweifeln, der den Dialog mit den Bestreitern der Wahrheit des christlichen Glaubens abgebrochen bzw. erst gar nicht angefangen hat und sich statt dessen lieber auf innerchristliche dogmatische Sandkastenspiele stürzt und das darin gefundene Gemeinsame *unvermittelt* an neue Probleme heranträgt. Die Antwort auf meine Frage, worin denn sichtbar wird, daß die in Bangalore verhandelten „säkularen“ Probleme innerlich verknüpft worden sind mit der Auferstehung Jesu Christi, ist M.-F. schuldig geblieben. Insofern verweise ich erneut auf die Probleme, die ich darzulegen versucht habe¹⁷. Im übrigen habe ich nicht behauptet, daß die fundamentaltheologische Erörterung der von mir genannten Frage „der einzige (Ansatz) ist, der im ökumenischen Dialog zu berücksichtigen ist“. Sehr wohl wird aber doch wohl noch dann nachgefragt werden dürfen, wenn die genannte fundamentaltheologische Problematik bei der Bearbeitung eines Themas völlig übersehen (oder übergangen?) wurde, zu welcher sie von der Sache her gesehen notwendig dazugehört, wenn man nicht den Inhalt des christlichen Glaubens der Beliebbarkeit preisgeben will. Statt der in Bangalore mit Beifall bedachten Forderung nach dem Moratorium für Theologie¹⁸ wäre angesichts der Theologie des dort verabschiedeten Hoffnungstextes die Forderung nach einer besseren Theologie zu erheben gewesen.

Über meinen dritten „Fehler“ ist M.-F. am meisten (319), bin ich dagegen am wenigsten erstaunt. M.-F. meint, mir fehle jede klare und realistische Vorstellung von der hermeneutischen Komplexität (und den damit verbundenen Schwierigkeiten), in der die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ihre Arbeit verrichtet. Diese Schwierigkeiten sind mir sehr wohl bewußt. Aber ich weigere mich, als letzten Beurteilungsmaßstab für die theologische Qualität von Texten die — umfassend gesprochen — „Situation“ anzuerkennen, in der Texte entstanden sind, so sehr deren Kenntnis wichtig für eine Urteilsbildung ist, was ich gerne zugestehe. Selbstverständlich mag es manchem „wie ein kleines Pfingstwunder“ (320) erschienen sein, daß angesichts der zahlreichen Schwierigkeiten doch noch ein gemeinsamer Text in Bangalore verabschiedet werden konnte. Dieses „Wunder“ möchte ich auch gar nicht leugnen. Das Wunder darf aber doch nicht die Tatsache übersehen lassen, daß hier ein theologisch wenig überzeugender Text erstellt worden ist. Es stellt sich die Frage, ob es nicht besser gewesen wäre, die Arbeit fortzusetzen statt abzuschließen, wenn abzusehen ist, daß hier theologisch nur wenig überzeugend gesprochen werden kann. Die Kirchen haben jedenfalls alle Veranlassung, an dem Thema „Rechenschaft von der Hoffnung“ weiterzuarbeiten. Da diese Intention unmittelbar auch die Intention der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung ist, die ich voll und ganz unterstütze, sei der Kommission — ich gestehe bußfertig, dies bei meiner theologischen Kritik an dem Text von Bangalore unterlassen zu haben — Dank dafür ausgesprochen, daß sie durch die Präsentation dieses Textes die Kirchen mit Nachdruck darauf aufmerksam macht, welchen Klippen sie bei der „Rechenschaft von der Hoffnung“ heute begegnen.

ANMERKUNGEN

- ¹ *J. Brosseder*, Hoffnung. Ein Vergleich zweier synodaler Texte, in: ÖR 28 (1979) 154-171.
- ² *G. Müller-Fahrenholz*, Der Hoffnungstext von Bangalore im Widerstreit der Meinungen. Eine Stellungnahme zu dem Artikel von Prof. Brosseder, in ÖR 28 (1979) 316-320.
- ³ Die Zahl habe ich entnommen aus: „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung“ in: Bangalore 1978, Beiheft 35 zur ÖR, Frankfurt 1979, 52; auch: A Common Account of Hope, in: The Ecumenical Review 31 (1979) 5-12, hier S. 6. Demgegenüber nennt Müller-Fahrenholz (317) die Zahl 120.
- ⁴ „Man fragt sich auch, wieso Brosseder, dessen Kirche dem Ökumenischen Rat nicht angehört, zu dem apodiktischen Bescheid berechtigt ist“ (Müller-Fahrenholz, 317).
- ⁵ Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung, a.a.O. 4.
- ⁶ „Ich will gar nicht verhehlen, daß eine größere systematische Durchdringung wünschenswert gewesen wäre, um die innere Logik der sieben Kapitel des Bangalore-Textes aufzuzeigen“ (318). Und an anderer Stelle: „Damit sollen seine Schwächen nicht verleugnet werden“ (320).

- 7 Zum Begriff *σύνοδος* (he synodos) siehe nur *F. Passow*, Handwörterbuch der Griechischen Sprache. Neubearbeitet und zeitgemäß umgestaltet von *V. Chr. F. Rost* u. a., Bd. II, Leipzig ⁵1857, 1735 f. (mit Quellenangaben!). Der Begriff *σύνοδος* (he synodos) kommt im Neuen Testament nicht vor. Daß es sich trotzdem in Bangalore um eine Versammlung gehandelt hat, ist ja wohl kaum zu bestreiten.
- 8 Siehe zum Problem Konzil, Synode, Konziliarität: Konziliarität und Konzil, in: Interkommunion — Konziliarität. Zwei Studien im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, Beiheft 25 zur ÖR, hrsg. v. *R. Boeckler*, Korntal/Stuttgart 1974, 128-179 (incl. ausführl. Bibliographie, a.a.O. 166-179). *W. Küppers* bezieht ausdrücklich die unterschiedlichen Versammlungen der Gremien der ökumenischen Bewegung in seiner Analyse des synodalen und konziliaren Phänomens — sachlich durchaus zu Recht — hier mit ein (vor allem a.a.O. 138-140). Die ungehaltene Polemik von M.-F. gegen mich ist angesichts des literarischen Befundes zum Thema (siehe die soeben erwähnte ausführliche Bibliographie) völlig unverständlich.
- 9 *E. Kamlah*, Apologetik und Polemik im NT, in: RGG 1 (³1957) 477-480, hier 480.
- 10 *K.H. Schelkle*, Die Petrusbriefe — Der Judasbrief, Freiburg-Basel-Wien 1961, 7.
- 11 *Schelkle*, ebd. Vgl. auch *Schelkle*, a.a.O. 1-3; 8; 10; 100 f.
- 12 *Schelkle*, a.a.O. 100 f.
- 13 *Schelkle*, a.a.O. 101.
- 14 *G. Sauter*, Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, München 1973, 11.
- 15 *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main 1973.
- 16 *G. Sauter*, a.a.O. 11.
- 17 *J. Brosseder*, in: ÖR 28 (1979) 165 f.
- 18 *W. Pannenberg*, Die Hoffnung der Christen und die Einheit der Kirche, in: ÖR 27 (1978) 473-483, hier 480. Vgl. auch den kritischen Bericht von *Chr. Oeyen*, in: IKZ 69 (1979) 36-45, der offen von Manipulationen beim Zustandekommen des Textes spricht (38).

Ökumenische Aspekte des „Missionarischen Jahres 1980“

„Deutschland ist Missionsland geworden“ — mit diesem Satz beginnt das „Positionspapier für das Missionarische Jahr 1980“ und das Vorwort seiner „Theologischen Grundlegung“. Dieser Satz enthält mindestens von zwei Seiten her ökumenische Implikationen: 1) Deutschland ist ein Land, dem ein größeres kirchliches Spektrum eignet, als es der Öffentlichkeit bewußt ist. Neben den evangelischen Landeskirchen und der katholischen Kirche gibt es einen beachtlichen Bevölkerungsanteil orthodoxer Christen, gibt es die Alt-Katholische Kirche, die Freikirchen und andere. Wie ordnet sich die Zielsprache „Deutschland ist Missionsland“ in diese kirchliche Gesamtsituation ein? 2) „Missionsland“ dieser Begriff will sicherlich nicht nur allgemein besagen, daß in Deutschland die umfassende „Sendung“ Gottes zu erfüllen sei. In der Verbindung mit „Evangelisation“ ist der Begriff gewiß als „Missionierung“ im grundlegenden Sinn zu verstehen, als spezieller Ruf zum Glauben an Jesus Christus. Damit ist aber das Eingeständnis verbunden, daß es das Corpus Christianum als geschlossene und selbstverständliche christliche Gesellschaft nicht mehr gibt. Das große Ziel der Missionierung Deutschlands stößt unvermeidlich auf die Pluralität der vorhandenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und deren Angehörige, gläubige und ungläubige.

Einige exemplarische Problemfelder

Der Plan für das „Missionarische Jahr 1980“ erwuchs aus dem „Arbeitskreis für evangelistische Aktionen in der Bundesrepublik und Berlin-West“ (Afeva). Dieser Arbeitskreis geht auf die Konferenz für Evangelisation in Amsterdam 1969 zurück und wird getragen von den Volksmissionarischen Ämtern der Landeskirchen, dem Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz, der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Evangelisch-methodistische Kirche, Bund Freier evangelischer Gemeinden), der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste und von Verbänden und Werken wie dem Gnadauer Verband und freien Evangelisationswerken. Es bedurfte eines langen Prozesses der Diskussion, der theologischen Reflexion, der Meinungsbildung innerhalb der beteiligten Organisationen, bis sich nicht nur der Gedanke einer gemeinsamen, bundesweiten Evangelisationsarbeit durchsetzte, sondern bis auch die theologische Grundlage gefunden und sich die — auch mit theologischen Positionen verbundenen — organisatorischen Formen herauschälten und sich verwirklichen ließen.

Das Ringen um eine gemeinsame Aktionsbasis spiegelt etwas wider von zunächst innerprotestantischen Problemfeldern, wie z. B.:

1) Die theologische Polarisierung zwischen evangelikalen und progressiven Gruppierungen

Obwohl der Afeva an sich bereits als Gemeinsamkeit die evangelistische Gesinnung und damit eine relativ große innere Nähe aufwies, zeigte es sich doch, daß zur Konkretisierung einer so weitreichenden Intention wie der des Missionarischen Jahres 1980 Fragen des Schriftverständnisses, der Ekklesiologie, nach Taufe, Glaube, Bekehrung anzugehen waren, bis hin zu der Frage: Wer evangelisiert legitim? In dieser letzten Frage entschied man sich mit einem Kierkegaard-Zitat dafür: „Nur von Gewandelten können Wandlungen ausgehen“ (Positionspapier, IV. 13). Es darf als eine hoffnungsvolle Erfahrung gewertet werden, daß es auch in den grundsätzlicheren theologischen Divergenzen zu einer tragfähigen Arbeitsbasis kam.

Ein Ausdruck dafür ist die Anerkennung von drei Dokumenten als Richtschnur für die Zusammenarbeit: die Schrift „Evangelisation heute“ (herausgegeben 1960 von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland unter Mitwirkung der Deutschen Evangelischen Allianz, der Arbeitsgemeinschaft für Volksmission und der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen), die Basis der Deutschen Evangelischen Allianz und die Lausanner Verpflichtung von 1974. Dokumente von Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen wurden zwar nicht unter die grundlegenden Dokumente aufgenommen; es wird aber aus solchen zitiert, z.B. im Positionspapier aus Nairobi 1975 (I.2) und aus Evanston 1954 in der Beschreibung der Zielsetzung des Missionarischen Jahres 1980 (V.16). Sicherlich hat die Arbeit zur Vorbereitung des Missionarischen Jahres 1980 zu einer erkennbaren Polarisierungsentspannung beigetragen.

2) Die Einschaltung der verfaßten Kirchen in die Vorbereitung und Planung des Missionarischen Jahres

Dieser Prozeß brachte zunächst eine Erschwerung. Einerseits offenbarte sich der anti-institutionelle Grundzug, der in Teilen der mindestens westlichen Christenheit diagnostiziert werden kann, eine gewisse Distanz, gelegentlich sogar Mißtrauen gegenüber der „Amtskirche“, Haltungen, die ganz unterschiedlichen Motiven entspringen. Bezüglich des Missionarischen Jahres 1980 scheinen mir manche Ängste maßgebend gewesen zu sein: daß sich die Amtskirche der ganzen Sache bemächtigt und sie aus dem mehr bruderschaftlich-gemeinschaftsbestimmten Bereich herausrückt, daß die Bremswirkung kirchlicher Strukturen eintritt und daß auch theologische Akzente gesetzt würden, die dem Grundansatz der in der Afeva zusammenarbeitenden Gruppen widersprechen könnten. Andererseits scheint auch das amtskirchliche Engagement nicht ohne Ängste erfolgt zu sein, daß nämlich die Freikirchen und die freien evangelistischen Werke zu freizügig im landeskirchlichen Raum tätig werden könnten.

3) Unterschiedliches Verständnis von „Evangelisation“

So häufig heute in den Kirchen einschließlich der katholischen Kirche von Evangelisation gesprochen wird, so wenig besteht allgemeine Übereinstimmung über deren inhaltliche und methodische Definition. Zweifellos steht der „volksmissionari-

sche“ Ansatz der Landeskirchen — Belebung von toten oder müden Gliedern und Gemeinden — dem strenger gefaßten der Freikirchen, landeskirchlichen Gemeinschaften und freien Werken gegenüber — Ruf zum persönlichen Glauben an Jesus Christus, durch den die Menschen erst Christen und wahre Glieder am Leibe Jesu werden. Nicht übersehen werden darf, daß in beachtlichen Teilen der Landeskirchen Evangelisation theologisch auch grundsätzlich angefochten wird und daß — mit einigem Recht — gewisse Evangelisationsmethoden als belastend empfunden werden.

4) *Unterschiedliche Ausgangsstellungen*

Diese Tatsache wurde in der Vorbereitungsphase offenbar, als von landeskirchlicher Seite als Zielvorstellung mehr ein „Kongreß“ als großes Motivations- und Multiplikationsereignis ins Auge gefaßt war, während andere Teilnehmer von der bereits vorhandenen evangelistischen Motivierung ihrer Glieder ausgehen können und daher evangelistisches Handeln verlangten. Die inhaltliche Füllung der drei Arbeitsphasen, die schon von Anfang an im Gespräch waren, einer Motivations-, einer Reflexions- und einer Aktionsphase, versucht, dieser Sachlage gerecht zu werden. Das Problem stellt sich entsprechend vervielfältigt ebenso auf Ortsebene.

Die hier aufgeführten Problembereiche haben durchaus ökumenische Relevanz insofern, als in der engen Zusammenarbeit unterschiedlicher Gruppierungen notwendigerweise Fragen aufbrechen müssen, die exemplarisch sind, wenn verschiedene Kirchen und kirchliche Gemeinschaften ihrem Auftrag zu gemeinsamem Zeugnis nachkommen möchten. Um so erstaunlicher ist, wie der Gedanke des Missionarischen Jahres 1980 doch weithin Boden gewonnen hat und daß Landeskirchen, Freikirchen und freie Verbände und Werke diesen Prozeß des Zusammenfindens, des Planens und des Durchführens durchgestanden haben und in ihrem gemeinsamen Mühen ein so hohes Maß an Übereinstimmung erzielen konnten. Daß in den Leitungsgremien auf bundesrepublikanischer, inzwischen auch auf regionaler Ebene in der Begegnung von Personen viel Vertrauen gewachsen ist, einschließlich der Kraft, unterschiedliche Positionen positiv zu werten, anzuerkennen und zukunftssträchtig zu integrieren, unterstreicht aufs neue die Bedeutung von Personen, des „Faktors Mensch“, für ökumenische Zusammenarbeit. Das Erleben dieses Vertrauens kann möglicherweise eines der wichtigsten Ergebnisse des Missionarischen Jahres 1980 sein, auch in seiner Zukunftswirkung.

„Funktionaler Dienst“

Die Kraft, verschiedenartige, aber doch in noch gemeinsam tragfähiger Bandbreite liegende theologische Positionen, unterschiedliche Ausgangslagen und mannigfaltige Methodik zusammenzubringen, läßt sich auch in dem Gedanken der „funktionalen Multiplikation“ und des „funktionalen Dienstes“ wiederfinden, der im Positionspapier (II.7) ausgesprochen wird. Damit meint das genannte Dokument bestimmte Bereiche der kirchlichen Arbeit wie Diakonie, Sozialarbeit, Erwachsenenbildung, Beratungsdienste, Jugend- und Männer- und Frauenarbeit. Die beiden Begriffe lassen sich aber ohne Schwierigkeiten ausweiten auf die natürlicherweise gegebene Vielfalt der Veranstaltungen, Aktionen und Methoden. Freilich könnte

diese Mannigfaltigkeit auch einfach ein Nebeneinander, die Unfähigkeit oder gar die Unwilligkeit widerspiegeln, Unterschiedliches in einem übergeordneten Ganzen zusammenzufassen. Der Begriff „funktional“ drückt aber gerade das Bemühen aus, die Mannigfaltigkeit der möglichen Handlungs- und Vorgehensweisen zu sehen als „Funktionen“ der verschiedenen Charismata, die in ihrem Zusammenwirken „zu gemeinem Nutzen“ (1Kor 12,7) ausschlagen. Auch hierin kann Exemplarisches für ökumenische Zusammenarbeit liegen, die nicht uniformiert und unnötig zentralisiert und dirigiert, sondern die Vielfalt der Gaben des Geistes Gottes anerkennt, die jedoch nur in ihrem sinnvollen Zusammenwirken den ganzen Reichtum des Volkes Gottes darstellen.

Das Missionarische Jahr 1980 und nichtprotestantische Kirchen

Der Ansatz des Missionarischen Jahres 1980, ganz Deutschland mit evangelistischen Aktionen zu durchdringen, mußte unausweichlich Menschen in nichtprotestantischen Kirchen berühren und daher deren Reaktionen auslösen. Da die Initiatoren des Missionarischen Jahres evangelikal bestimmt sind, ist es nicht verwunderlich, daß in ihrer Sicht z.B. die katholische Kirche zunächst nicht als möglicher Partner im Blick war. Zwar wurde in einem gewissen Stadium der Vorbereitungen die katholische Kirche von dem Vorhaben unterrichtet, die auch ihr wohlwollendes Interesse bekundete. Es scheint erst auf Grund von Rückfragen und des Drängens aus den Regionen zu der akuten Frage einer Beteiligung der katholischen Kirche gekommen zu sein. Inzwischen hat der Vorstand des Missionarischen Jahres einmütig beschlossen, daß katholische Beobachter in die Leitungsgremien auf bundesregionaler und Ortsebene eingeladen werden können, ein Beschluß, dem weithin auch gefolgt wurde.

An dieser Situation wird symptomatisch deutlich, daß bei allen Fortschritten im Bereich der ökumenischen Annäherung von Protestantismus und Katholizismus vieles noch unbewältigt geblieben ist, emotional, psychologisch, theologisch-dogmatisch. So beachtlich die theologische Konvergenz und die praktische Zusammenarbeit sich seit dem Vaticanum II entwickelt haben, so wenig darf man unterschätzen, daß jahrhundertealte Urteile und auch Vorurteile nicht in zwei Jahrzehnten überwunden werden können, daß im dogmatischen Bereich vollzogene Veränderungen lange Zeit brauchen, bis sie auch die Volksfrömmigkeit verändern, finden es doch selbst Kirchenleitungen schwer, neue theologische Erkenntnisse und deren Anerkennung durch die Fachgelehrten wirklich zur Kenntnis zu nehmen, zu rezipieren und kirchenpolitisch umzusetzen.

Zudem würde es die Ehrlichkeit, die Christen einander schuldig sind, verletzen, würde man die Sensibilität gerade der protestantischen Gruppierungen ignorieren, die biblisch-pietistisch geprägt ihre Vorbehalte gegen für sie unübliche Lehren hegen. So ermüdend es für manche Ökumeniker, so konservativ es für manche Progressiven und so langsam der Weg für Ungeduldige auch erscheinen mag: Nach wie vor bedrängen viele Protestanten die Fragen nach dem Amtsverständnis und damit verbunden nach dem Kirchenverständnis. Ebenso wenig sind die theologischen Fragen nach dem Petrusamt und auch die damit verbundenen traditionellen Ängste für viele Protestanten gelöst. Beschwerend wirkt die offensichtlich zu beobachtende Restauration der Mariologie. Umgekehrt müssen sich die biblisch-pietistisch ausge-

richteten Gruppierungen fragen lassen, ob sie bereit sind, die sich im Katholizismus vollziehenden Veränderungen zu sehen und anzuerkennen, ihre eigenen dogmatischen Positionen und ihr praktisches Verhalten an ihren eigenen biblischen Maßstäben zu überprüfen, die Verantwortlichkeit der da und dort immer noch anzutreffenden Verweigerung eines echten Gesprächs, das nicht nur eigenes Denken rechtfertigt, zu hinterfragen.

Zudem, so scheint es mir, sind durchgeführte oder bestehende Modelle für katholisch-evangelische Zusammenarbeit im Bereich von Evangelisation und Mission in unserem Land zu wenig im Bewußtsein.

Noch schwieriger sind die Verhältnisse in bezug auf die orthodoxen Kirchen. Nach einem Bericht von Dr. Basdekis über „Die orthodoxen Kirchen und die innerdeutsche Ökumene“ leben in der Bundesrepublik und Westberlin ungefähr eine halbe Million orthodoxer Christen. Sie sind nicht nur auf verschiedene orthodoxe Kirchen verteilt (Dr. Basdekis nennt 7), ihre Angehörigen sind zudem fast ausschließlich Nichtdeutsche, so daß die kirchliche Zusammenarbeit vor allem in den Regionen und am Ort trotz viel guten Willens nicht einfach ist. Unter dem Gesichtspunkt des Missionarischen Jahres 1980 sind orthodoxe Christen eher als Objekte, nicht aber als mögliche Subjekte des evangelistischen Handelns aufgetaucht. Die orthodoxen Kirchen werden auch nicht gerade als evangelistisch-missionarische Kirchen angesehen. Umgekehrt empfinden sie evangelistische Aktivitäten unter ihren Leuten entschieden als unökumenisch. Und wie so oft werden theologische auch von kirchenpolitischen Problemen durchdrungen. Gerade evangelikale Christen bei uns fragen nach dem Verhalten der orthodoxen Kirchen in ihren Heimatländern gegenüber den oft sehr kleinen, aber doch ein reges geistliches und evangelistisches Leben entfaltenden evangelischen Gemeinden.

Das Problem des Proselytismus

Diese Darlegungen führen unmittelbar zu dem Problem des Proselytismus, das inzwischen allen Beteiligten und Unbeteiligten als eine dem Missionarischen Jahr 1980 möglicherweise innewohnende Gefahr bewußt geworden ist. Zum Komplex des Proselytismus gibt es ja eine ganze Reihe ökumenischer Dokumente. Der Theologische Ausschuß des Missionarischen Jahres 1980 greift vor allem auf die Erklärung von St. Andrews aus dem Jahre 1960 „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“ zurück. Er unterstreicht die Feststellung, es sei „die vornehmste Pflicht jedes bewußten Christen, mit betendem Herzen an der Erneuerung der Kirche zu arbeiten, deren Glied er ist. Wir anerkennen das Recht des erwachsenen Menschen, in eine andere Kirche überzutreten, wenn er zu der Überzeugung gelangt, daß ein derartiger Übertritt Gottes Wille für ihn ist“. Mit Recht wird jedoch auch vor einer Mißdeutung von Proselytismus gewarnt. Dieser Vorwurf sei fehl am Platze, wo die von der evangelistischen Botschaft Angesprochenen keine persönliche Verbindung mehr zu ihrer bisherigen Heimatkirche haben oder niemals gehabt haben. Maßgebend sei, dem Angesprochenen selbst die Entscheidung anheimzugeben.

Es ist gut, im Sinn zu haben, was die St. Andrews-Erklärung auch ausführt: daß nämlich die Probleme des Proselytismus „nicht so sehr durch Regeln und Verordnungen, als vielmehr durch eine rechte Einstellung zueinander und durch versöhnliche Haltung“ gelöst werden.

Damit erhebt sich schließlich die Frage, in welchem Geist das Missionarische Jahr 1980 vorbereitet, durchgeführt und weitergeführt wird. Es gibt leider jetzt schon Anzeichen, daß einzelne Gruppen ohne auf andere Kirchen am Ort Rücksicht zu nehmen, unter der Flagge des Missionarischen Jahres 1980 ihre separaten Aktionen vorbereiten. Es ist zwar denkbar, daß an einem Ort eine Situation eintritt, die eine Kirche oder kirchliche Gemeinschaft ihre Aktion allein durchführen läßt, weil sie keinen Partner findet. Aber die Kontaktnahme mit anderen am Ort vorhandenen Partnern, um die Möglichkeit eines gemeinsamen Handelns zu prüfen, ist ein Mindestanforderung der Glaubwürdigkeit. Gerade die gemeinsame evangelistische Arbeit auf der Ortsebene wird das Bewährungsfeld sein müssen. Hier stoßen sich die Dinge auf dem engsten Raum. Die Ausgangspositionen werden, wie gesagt, sehr unterschiedlich sein. Um so wichtiger ist es um der Sache willen, einander nicht zu überfordern, aber doch den Mut und die Kraft zu finden, die Impulse des Missionarischen Jahres 1980 aufzunehmen, um Vergangenheit zu bewältigen, das Maß an bestehender Gemeinsamkeit zu entdecken und auf ihr eine Basis zu suchen für gemeinsames Zeugnis. Ökumene heißt sicherlich auch, mit Paulus sprechen zu können: „Wenn nur Christus verkündigt wird auf alle Weise“. Bei aller jeweils eigenen Identität, die in das gemeinsame Mühen eingebracht wird, darf das letzte Ziel nicht aus dem Auge verloren werden: „...auf daß die Welt glaube“!

Das Missionarische Jahr 1980 kann einen großartigen ökumenischen Lernprozeß bringen. Es muß aber seinen geistlichen Ursprung und seine geistlichen Intentionen wahren. Dazu gehört auch das rechtzeitige Denken an die ökumenische Zusammenarbeit „in der Zeit danach“.

Hermann Sticher

Das Kind in der theologischen Tradition

„Was denken wir als Christen über die Kindheit? Welche Bedeutung schreibt der christliche Glaube den Kindern zu? Wenn die Arbeit der Kirche für die Kinder als ungenügend empfunden wird, dann hängt das sicher auch mit dem Versäumnis zusammen, überhaupt solche Fragen zu stellen. Glaube und Praxis ergänzen sich auf diese Weise nur selten. Wenn wir über Kinder in der Kirche nachdenken, dann geht unsere Sorge immer dahin, daß wir wissen wollen, was wir mit ihnen machen können. Dieses einseitige Beschäftigtsein mit praktischen Aktivitäten meint aber keineswegs, daß wir uns den Kindern ohne ein bestimmtes theologisches Vorverständnis zuwenden; es mag aber oft bedeuten, daß wir uns ihnen mit einem falschen Vorverständnis zuwenden.“

Diese Sätze stammen aus dem Report des „British Council of Churches“ über das Kind in der Kirche. Ich habe diese Sätze gewählt, um von vornherein die Richtung festzulegen, in der wir fragen wollen. Wenn die Arbeit der Kirche für Kinder als so ungenügend erscheint, und davon geht zumindest dieser Report aus, dann hängt das

auch mit dem Versäumnis zusammen, Fragen zu stellen wie: Was denken die Christen über die Kindheit? Welche Bedeutung schreibt der christliche Glaube den Kindern zu? Wir wollen ein Stück weit diese Fragen anzugehen versuchen.

Die Anerkennung des Kindes als Mensch

Wer Gelegenheit hat, Kinderfotos aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg vielleicht in einem alten Familienalbum zu besehen, um sie mit Kinderfotos aus unserer Zeit zu vergleichen, der stößt auf einen scharfen Kontrast. Ein Bild von 1900: Deutlich erkennbar das gängige Leitbild: Kleidung, Hut, Gesichtsausdruck — den Sechsjährigen ist sichtbar etwas von dem Ernst des Lebens aufgebürdet. Das Kind soll älter, würdiger, erwachsener aussehen. Reife und Gesetztheit sollen sich in dem Bild widerspiegeln. Erwachsensein ist alles. Und das Foto der Sechsjährigen heute: Völlig vergessen sind die Vorstellungen, die man um die Jahrhundertwende von einem kleinen Schulmädchen hatte; Kleidung, Gesichtsausdruck, Haltung sagen, daß Kinder jetzt nach Herzenslust kindlich und unbefangene Kinder sein können. Kindsein ist nicht alles, aber es wird bejaht und wird sehr ernst genommen.

Was ist inzwischen passiert? Man kann eine ganze Reihe von Gründen für diesen Wandel ins Feld führen, den Wandel der Mode, den Wandel der Leitbilder, die demographische Qualität der Jugend und den damit verbundenen Trend zum Jungsein. Aber viel entscheidender erscheint mir die Erkenntnis, die der holländische Pädagoge und Psychologe Martinus J. Langeveld die Anerkennung des Kindes als Menschen genannt hat. Sie werden einwenden: Ist das nicht eine uralte Errungenschaft, längst ausdiskutiert in der Geschichte der Pädagogik? Ist davon nicht schon immer die Rede gewesen, zumindest seit der Zeit, da das Kind in besonderer Weise in den Mittelpunkt pädagogischen Bemühens rückte?

Selbstverständlich, das ist zuzugeben, die Geschichte der Pädagogik ist auch eine Geschichte der Entdeckung des Kindes. Namen wie Comenius, Pestalozzi, Rousseau, Fröbel, Montessori bedeuten hier Wegmarken. Die Forderung, daß die Erziehung einzig und allein an dem Wohl des Kindes zu orientieren sei, ist dabei gerade auch in der Auseinandersetzung mit anderen Theorien und anderen Praktiken immer wieder laut geworden. Und dennoch ist noch etwas anderes, ist noch mehr gemeint, wenn heute etwa bei dem schon genannten Langeveld von der Anerkennung des Kindes als Mensch oder von dem „Kindsein als einem Modus des Menschseins“ die Rede ist.

Vielleicht läßt sich das, was hier als eine neuere pädagogische Erkenntnis bezeichnet wird, in der gebotenen Kürze am besten an zwei gegensätzlichen Grundeinstellungen in der Pädagogik verdeutlichen, die Werner Loch einmal so beschrieben hat: „Für die eine ist die Kindheit ein Stadium menschlicher Unvollkommenheit, daß die Erziehung nicht rasch genug in die Mündigkeit des Erwachsenen überführen kann; für die andere hat das Kindesalter einen eigenen Wert und eine eigene Würde, die der Erzieher unter allen Umständen berücksichtigen muß, wenn die Erziehung zum reifen Menschen gelingen soll.“

Für beide Grundeinstellungen gilt, daß sie nach dem Kinde fragen, daß sie an der Frage nach dem Kinde orientiert sind; und doch wird nur da, wo dem Kindesalter ein eigener Wert und eine eigene Würde zuerkannt wird, das Kind als Mensch aner-

kannt. Und in der Tat, diese zweite Grundeinstellung ist erst das Ergebnis einer neueren pädagogischen Forschung, ein Ergebnis, das noch keineswegs überall zur Kenntnis genommen, geschweige denn in seinen Konsequenzen akzeptiert und durchdacht worden ist, auch nicht in Theologie und Kirche.

Im Gegenteil, im Blick auf Theologie und Kirche wird sogar, folgt man der These von Werner Loch, von einer Verleugnung des Kindes gesprochen. Ich verweise auf das Buch von Werner Loch „Die Verleugnung des Kindes in der evangelischen Pädagogik“. Auf die Thesen dieses Buches möchte ich nun in einer zweiten Überlegung näher eingehen.

Die Verleugnung des Kindes in der evangelischen Pädagogik

Jedermann weiß, daß sich die christliche Kirche von ihrem Anfang an mit Kindern befaßt hat; ihre Verkündigung und ihre Fürsorge gelten von altersher auch ihnen. Seit Jahrhunderten gibt es Aktivitäten wie Kindertaufe, Kinderkommunion, Kinderkatechese, Religionsunterricht, schließlich auch Konfirmandenunterricht und Kindergottesdienst. Die Kirchen und Missionsgesellschaften waren es, die sich oft als erste der verwaisten und verlassenen, auch der behinderten Kinder angenommen und entsprechende Institutionen eingerichtet haben, Waisenhäuser, Schulen, Krippen, Kindergärten, Krankenhäuser. Nicht ohne Grund ist deshalb immer wieder versucht worden, die Reihe der Namen Montessori, Fröbel, Rousseau, Pestalozzi, Comenius, die Wegmarken in der Geschichte der Entdeckung des Kindes bedeuten, durch den Namen Jesus von Nazareth zu ergänzen.

Wenn dem so ist, wie kann man dann von einer Verleugnung des Kindes in der evangelischen Pädagogik sprechen, wie das Werner Loch getan hat? In seinem 1964 erschienenen Buch weist der damalige Oldenburger Pädagoge nach, daß die religionspädagogische Diskussion seit dem Ersten Weltkrieg das Kind in seiner Lebens- und Glaubensform sträflich vernachlässigt habe: „Während über die theologischen Grundlagen der Erziehung, die ethischen Forderungen an den Erzieherberuf, die Stellung der Schule in der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung und den besonderen Auftrag der evangelischen Unterweisung ausgiebig gehandelt wird, fehlt eine explizite Darstellung des eigentümlichen anthropologischen Standes der Kindheit und Jugend. Konkret philosophisch gesagt: Wir suchen vergeblich nach einem Kapitel über das Kind und den Jugendlichen als die dem Erzieher gegenüberstehenden Menschen, die ihn überhaupt erst vor die Erziehungsaufgabe stellen und ohne deren Position der Begriff der Erziehung überhaupt nicht gedacht werden kann. Freilich tauchen die Worte Kind und Jugendlicher in den Texten auf, aber eigentlich nur als Grenzbegriffe jener dem Erzieher gegenüberstehenden anderen Wirklichkeit, die er zu erziehen hat — aber diese Wirklichkeit wird im Vergleich zur Seite des Erziehers und seiner Handlungen auffallend kurz angesprochen und, wenn überhaupt, auffallend flüchtig betrachtet, sowohl im Hinblick auf die fundamentale pädagogische Kategorie der Erziehbarkeit als im Hinblick auf die Möglichkeiten und Eigentümlichkeiten des Kindlichen und der jugendlichen Glaubensform“ (Seite 13f.).

Er unterstreicht diesen Tatbestand noch mit dem Hinweis, daß diese religionspädagogische Diskussion auch „keinerlei empirische Forschungsbefunde über die

Erziehungs- und Glaubenswirklichkeit des Kindes und des Jugendlichen ihrer Zeit bei ihren Gedankengängen“ berücksichtigt. „Obwohl man in diesem Bereich dauernd das Wort „Wirklichkeit“ im Munde führt, kommt die Wirklichkeit des kindlichen und jugendlichen Daseins dort allenfalls nur als eine ganz abstrakte Größe vor — zum unermesslichen Schaden für die kirchliche Erziehungspraxis und Jugendarbeit“ (Seite 16) — aber auch, so möchte ich jetzt ergänzen, zum unermesslichen Schaden der Kinder und ihrer elementaren Belange.

Wohlgermerkt, das sind Thesen von 1964, und man kann natürlich einwenden, daß diese Phase der Verleugnung des Kindes in Theologie und Kirche durch neuere Entwicklungen längst überholt ist. Werner Loch selbst deutet in seinem Buch schon an, daß sich 1964 eine Art Gegenbewegung abzuzeichnen beginnt, „der es zentral um die Erforschung der empirisch faßbaren Lebens- und Glaubenswelt des heutigen Kindes und der heutigen Jugendlichen geht“.

Aber haben wir heute, 1978, diese Phase wirklich hinter uns gelassen? Kann man guten Gewissens sagen, daß Theologie und Kirche sich inzwischen die pädagogische Grundeinstellung zu eigen gemacht haben, die davon ausgeht, daß das Kindesalter einen eigenen Wert und eine eigene Würde besitzt?

Werner Loch führte dieses Nichternstnehmen der kindlichen Lebens- und Glaubensform unter anderem auf eine Theologie des Wortes Gottes zurück, in der der Mensch in seinen gegenwärtigen geschichtlichen und gesellschaftlichen Positionen kaum eine Funktion hat. Eine Verkündigung im Sinne dieser Theologie „richtet sich an den Menschen schlechthin, und so wie für die Faktizität der Sünde gleichgültig ist, in welchem Lebensalter und in welcher Lebenslage sich der einzelne befindet, ist das auch gleichgültig für das Geschehen seiner Rechtfertigung und Erlösung. Selbst der Glaube ist — theologisch gesehen — immer derselbe, von jedem Christenmenschen in der Nachfolge identisch zu wiederholende Vollzug, gleich ob es sich um ein Kind, um einen Jugendlichen oder um einen Erwachsenen handelt“ (Seite 21).

Noch einmal: Es ist sicher so, daß an einer solchen theologischen Position in den letzten 15 Jahren erhebliche Korrekturen vorgenommen worden sind. Es ist sicher so, daß eine theologische Anthropologie heute stärker die geschichtliche und die gesellschaftliche Position des Menschen reflektiert, und es ist sicher so, daß kirchliche Verkündigung und kirchliches Handeln heute wieder viel konkreter auf den empirisch gegebenen Menschen ausgerichtet sind. Geblieben aber ist, daß dieser empirisch gegebene Mensch in den Systemen der gegenwärtigen Theologie nach wie vor die ausgeprägten Züge des Erwachsenen trägt, zum Nachteil der Kinder, ihrer besonderen Lebens- und Glaubensformen und ihrer elementaren Belange und Nöte.

Dieses Defizit wird in den verschiedenen Studien, die in den letzten Jahren in einigen protestantischen Kirchen Australiens, Englands und der Vereinigten Staaten zum Thema Kind und Kirche angestellt worden sind, mit Händen greifbar. Diese weithin unabhängig voneinander entstandenen Versuche einer zum Teil qualitären Neubeurteilung kirchlicher Arbeit mit Kindern kommen immer wieder zu dem Schluß, und jetzt zitiere ich noch einmal aus der Studie des Britischen Kirchenrates: Trotz Kindertaufe, trotz Kindergarten, trotz Kindergottesdienst und vieler anderer Kinderaktivitäten gilt, daß „unsere Vorstellungen über das Christsein hauptsächlich von den Vorbildern Erwachsener bestimmt sind. Erwachsene in nahezu jeder christlichen Tradition setzen voraus, wenn man zur Kirche gehört, dann habe man be-

stimmte Dinge zu glauben und bestimmte Dinge zu tun. Aber die Dinge, die zu glauben sind, können meistens nur Erwachsene verstehen, und die Dinge, die zu tun sind, können meistens nur Erwachsene tun. Diese von Erwachsenen her gewonnenen Kategorien von Glaube und Verhalten geben aber keinen passenden theologischen Rahmen ab, um den Platz des Kindes in der Kirche zu verstehen. Kindheit verlangt eine eigene Theologie.

Das bedeutet nicht, daß es ein anderes Evangelium für Kinder gibt, so wenig wie es ein anderes Evangelium für Frauen gibt. Aber es bedeutet, daß wir in derselben Weise, wie wir versuchen, in eine vorherrschend männlich bestimmte Theologie eine weibliche aufzunehmen, auch die Kindheit aufnehmen müssen.“

Dieser Report setzt also voraus, und damit stimmt er auch mit anderen Berichten aus Australien und den Vereinigten Staaten überein, daß dieses Defizit nahezu überall in den Kirchen zu finden ist und daß deshalb in deren theologischen Systemen der Mensch die ausgeprägten Züge des Erwachsenen trägt. Richtiger wäre wohl zu sagen, daß das weithin für die reformatorischen Kirchen gilt — also dort, wo immer wieder die Tendenz besteht (also nicht nur in der dialektischen Theologie), die Verkündigung auf ein punktuelles, appellatives Wortgeschehen zu verflüchtigen und der auslegenden Lehre, oder besser, dem Unterricht in christlichen Glaubensinhalten einen unverhältnismäßig hohen Rang einzuräumen. Dieses Defizit gilt aber nicht für die orthodoxen Kirchen, in denen bezeichnenderweise Kinder seit jeher am Abendmahl teilnehmen können und in denen auch sonst den Kindern ein gewichtiger Platz in der gottesdienstlichen Gemeinschaft eingeräumt wird. Hier handeln offensichtlich die Erwachsenen nicht so wie die Jünger Jesu in Markus 10, die die Kinder daran hindern wollten, zu Jesus zu gehen, weil sie zu harmlos, zu klein, zu unbedeutend sind für die großen Dinge der Gottesherrschaft. Jesus belehrte seine Jünger eines anderen und handelte entsprechend, und davon soll nun in einem dritten Abschnitt noch etwas ausführlicher die Rede sein.

Rückgriff auf die biblische Überlieferung

Die Fragen, was die Christen über die Kindheit denken, welche Bedeutung der christliche Glaube den Kindern zuschreibt, lassen sich nicht ohne Rückgriff auf die biblische Überlieferung beantworten. Nicht, daß wir dort eine Theologie der Kindheit fänden, wohl aber Geschichten, Verhaltensweisen, Einsichten, die uns heute helfen könnten, Kinder und uns selbst besser zu verstehen und den Platz der Kinder in der Kirche neu zu beschreiben.

Zunächst einige Überlegungen zum Alten Testament. Im biblischen Verständnis wird der Mensch, gleich welchen Alters, als jemand gesehen, der zwischen seinen Vorfahren und seinen Nachkommen steht. Er ist der Garant der Kontinuität der Verheißungen, das Glied in einer großen Kette. Deshalb wird Kinderlosigkeit oftmals als ein großes Unglück, ja sogar als ein Fluch verstanden. Ohne Kinder sind Vergangenheit und Zukunft in Frage gestellt. Zur selben Zeit wird die Würde des Alters hochgehalten. Das uns allen so wohlvertraute und zum Teil so problematisch gewordene Vierte Gebot, „Ehret Vater und Mutter“, ist zunächst in der ältesten Fassung das Gebot für erwachsene Kinder, das Wohl der alten Eltern zu sichern.

In dieser ganzheitlichen Sicht des menschlichen Lebens ist Kindheit also ein wesentlicher Bestandteil; das Kind ist der Träger des Lebens, insbesondere des Volks-

und Sippenlebens, also eines das Kind selbst übergreifenden Ganzen. Darum können die Psalmen so selbstverständlich und dankbar davon singen, daß Kinder ein Geschenk, eine Gabe Gottes sind, Sätze, die man unter uns in den letzten Jahren oft nur noch karikierend wiedergegeben hat.

Abrahams Kinder lernen es, mit Abraham, der seinerseits Gott vertraut, auf die Wanderschaft zu gehen. Dabei erzählt ihnen Abraham, woher er kommt. Das ist nun ihre gemeinsame Vergangenheit. So wandern sie zusammen: Das ist ihre gemeinsame Zukunft. So erziehen sich die Generationen gegenseitig. Natürlich gibt es da eine besondere Erfahrung der Erwachsenen. Aber der Erwachsene und das Kind, der Vater und der Sohn, haben gemeinsamen Anteil an neuen Erfahrungen, die im Lichte der alten Überlieferung interpretiert werden. Sie kennen die berühmten, immer wieder zitierten Sätze aus dem Fünften Buch Mose: „Wenn dich dein Sohn heute oder morgen fragen wird und sagen, was sind das für Zeugnisse, Gebote und Rechte, die euch der Herr, unser Gott, geboten hat, so sollst du deinem Sohn sagen, wir waren Knechte des Pharao in Ägypten. . .“ (Dtn 6,20). Darum gilt nun auch das Vierte Gebot in der späteren Fassung: Vater und Mutter sind zu ehren, weil beide für die Weitergabe der Überlieferung verantwortlich sind. Hier wird nicht um jeden Preis Gehorsam gefordert, wie wir gerne interpretieren, sondern hier wird an den mit der Geschichte Gottes gegebenen Zusammenhang erinnert, in dem ein Mensch nur Leben haben kann. Damit ist das Gebot nicht nur ein Anruf an die Kinder, sondern es legt gleichzeitig den Eltern eine Verpflichtung auf, diesen Zusammenhang zu bewahren. Natürlich hat im Rahmen dieses alttestamentlichen Denkens das Kindesalter keinen eigenen Wert und keine eigene Würde an sich, es hat diesen Wert und diese Würde nur in seiner Teilhabe an der Geschichte des Gottesvolkes. Als solchem aber gelten ihm alle Verheißungen und alle Segnungen, die diesem Volk gelten.

Jesus hat dann freilich angesichts seiner neuen Botschaft von der andrängenden Gottesherrschaft einige Schwierigkeiten mit den Vertretern einer alttestamentlichen Tradition und Interpretation, die die Kinder nur unter dem Gesichtspunkt des künftigen Israel ernst nehmen. In ihrem Erwachsenenverständnis sind Kinder zu klein, zu unbedeutend, zu gering, um zu dieser unmittelbar bevorstehenden Herrschaft Gottes, von der Jesus redet, schon jetzt zu gehören. Deshalb muß man sie daran hindern, zu Jesus zu kommen (Markus 10). Aber Jesus stellt klar, daß die Kinder unmittelbar zu dieser Herrschaft Gottes sind und daß diese Herrschaft Gottes unmittelbar zu ihnen ist (Markus 10, 15). Diese Zusage gilt ohne Einschränkungen, ohne Bedingungen, sie wird durch Jesu Verhalten unterstrichen. Jesus setzt ein Kind mitten unter seine Jünger (Markus 9,33—37). Das Kind, schwach und hilflos, das unbedeutendste Glied in der Gemeinde, wird so in den Mittelpunkt gesetzt, damit die Erwachsenen erkennen, welche Rangfolge jetzt gilt: „Wer immer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf.“ In der Zuwendung zum Kind begegnet man also dem Christus.

Nun sind solche Sätze immer wieder in der christlichen Tradition und auch außerhalb der christlichen Tradition im Sinne einer romantischen Verklärung des Kindseins zitiert und mißverstanden worden. Die Gottesherrschaft wie ein Kind annehmen, das Schlüsselwort des Kinderevangeliums, oder umgekehrt, wie ein Kind werden, um in die Gottesherrschaft eintreten zu können, das meint nicht, daß das Kind irgendwelche subjektiven Qualitäten besäße, wie bestimmte Gefühle oder Erlebnisse

oder ein reines Gewissen, und daß ein Erwachsener sie nun zu übernehmen hätte. Nein, das Kind wird hier zum Exempel für die glaubende Existenz, wird zum Exempel für christliches Leben, weil es objektiv schwach und hilflos ist und weil es zur selben Zeit voller Hoffnungen und voller Vertrauen ist, weil es die Gegenwart sehr ernst nimmt, wie ein Kind nur die Gegenwart ernst nehmen kann, und gleichzeitig auf die Zukunft wartet und mit der Realität des Unwahrscheinlichen rechnet. Nicht das Erwachsenwerden des Kindes, sondern das Kindwerden des Erwachsenen bestimmt darum Jesu Reden von dem Kind.

Schon Werner Loch hatte in dem mehrfach zitierten Buch angesichts solcher biblischen Aussagen „auf die Möglichkeit und auf die Dringlichkeit einer theologischen Neubesinnung über die Kategorie des Kindes in ihrer Bedeutung für das Verständnis der christlichen Daseinsform“ (Seite 24) hingewiesen. Eine solche Neubesinnung würde unseren Kirchen nicht nur den theologischen Blick eröffnen für das Eigenwesen des Kindes und seines Glaubens und ihnen damit die Möglichkeiten geben, die Arbeit für die Kinder endlich auf die kindliche Lebensform und auf ihre elementaren Nöte und Bedürfnisse hin zu konkretisieren, sondern sie würde den Kirchen und den Christen zugleich helfen, christlichen Glauben und christliche Existenz in dieser Welt besser zu verstehen, besser zu beschreiben und besser zu leben.

Man muß die neutestamentlichen Kindergeschichten vor Augen haben, um paulinische Sätze wie den, daß die Glaubenden Kinder Gottes sind, richtig zu verstehen. Wir haben in den letzten Jahren viel Mühe mit solchen Aussagen gehabt, weil sie unserem emanzipatorischen Interesse zuwider zu laufen scheinen. Dabei haben wir oft übersehen, daß diese Kinder Gottes, von denen Paulus redet, durch die Taufe zur Familie Gottes gehören und daß eine solche Zugehörigkeit alle natürlichen Familienbindungen radikal in Frage stellt, auch die vermeintlichen Ansprüche und Anrechte der Eltern an ihre Kinder. Das hat schon Jesu Mutter zu lernen (Markus 3), als Jesus ihr sagt: „Wer immer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder, meine Schwester, meine Mutter.“ Die neue Familie, in der Jesus Mittelpunkt ist, begrenzt oder zerstört sogar die Ordnungen und die Regeln der herkömmlichen Familie. Offensichtlich kann die Herrschaft Gottes nicht anbrechen, solange sie im engsten Familienkreis erwartet wird.

Auf der anderen Seite kann man natürlich nicht übersehen, daß, wie im Alten Testament so auch bei Paulus und in der übrigen neutestamentlichen Briefliteratur, die natürliche Familie den Raum abgibt, in dem eine Gottesbeziehung bei einem Kind entsteht und wächst. Vermutlich wird man davon ausgehen müssen, daß es in der frühen Kirche üblich war, daß die ganze Familie, einschließlich der Kinder, getauft wurde, wenn das Familienhaupt, also der Vater, Christ geworden war. Auf diese Weise bekamen die Eltern-Kind-Beziehung und die Autorität des Vaters eine Qualität, die häufig die Interpretation des Vierten Gebotes so bestimmten, daß Gehorsam an die Stelle von Vertrauen trat und die Unterwerfung unter die Eltern zu einer christlichen Tugend wurde. Das gilt sicher noch nicht so für die sogenannten „Christlichen Haustafeln“, wie sie im Epheser- und Kolosserbrief überliefert werden, in denen es zum Beispiel heißt: „Ihr Kinder seid gehorsam euren Eltern in dem Herrn. Denn das ist recht“ (Eph. 6). Denn wenn man sich diese Haustafeln näher ansieht, dann wird deutlich, daß hier immer in einer doppelten Blickrichtung geredet wird, in der Blickrichtung auf Gott und in der Blickrichtung auf die Kinder mit

ihren Eltern. „Dies verwehrt ein einliniges Verständnis von befehlen und gehorchen, von führen und folgen. Sie stellt die Behauptung in Frage, daß Kinder die natürlichen Abbilder ihrer Eltern sind, denen im Laufe eines unentrinnbaren Gewöhnungsprozesses an die ‚Pflicht‘ Normen und Strukturen ihrer Eltern ‚in Fleisch und Blut übergehen‘. Sie bestreitet, daß es eine umkehrbare Ordnung von oben und unten gibt, indem sie darauf hinweist, daß das ‚Oben‘ ein ‚Oben‘ unter Gott ist und insofern immer auch ein Unten. Sie stellt Eltern und Kinder unter den einen Herrn und vertritt damit eine Solidarität der Generationen“ (Petzold). Dennoch, dieser neutestamentliche Ansatz wird nicht mehr durchgehalten, rasch nach der neutestamentlichen Zeit nicht mehr und auch selbst bei Martin Luther nicht in seiner Auslegung des Vierten Gebotes im Großen und Kleinen Katechismus.

Meine Aufgabe war es gewesen, auf dem Hintergrund einer pädagogischen Diskussion um den eigenen Wert und die eigene Würde des Kindes und auf dem Hintergrund der These der Verleugnung des Kindes in der evangelischen Pädagogik und Theologie der Gegenwart erste Antworten zu versuchen auf die Fragen, was die Christen über die Kindheit denken und welche Bedeutung der christliche Glaube den Kindern zuschreibt. Vielleicht ist aber doch dies dabei deutlich geworden: Die Kraft dieser Überlieferung reicht noch aus für Überraschungen, für neue Einsichten, für Korrekturen. Es wird nun die nächste Aufgabe sein, solche Überraschungen, Korrekturen, neue Einsichten im Blick auf die Möglichkeiten kirchlichen Handelns für und mit Kindern zu verdeutlichen.

Ulrich Becker

aus: Dokumente, Texte und Tendenzen. Ev. Akademie Bad Boll, Heft 2, Oktober 1978.

Chronik

Über die ökumenische Weltkonferenz „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ vom 16.-24. Juli in Cambridge bei Boston (Mass.) bringen wir einen ersten, zusammenfassenden Überblick auf S. 377 ff.

Die Ständige Kommission von Glauben und Kirchenverfassung trat vom 19.-25. August in Taizé zusammen, um über die Weiterarbeit an den sog. Konsensustexten (Taufe, Eucharistie, Amt) und dem Hoffnungsdokument von Bangalore zu beraten. Bei dieser Gelegenheit wurden Dr. Lukas Vischer und Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, der inzwischen die Leitung der Ev. Akademie in Bad Segeberg übernommen hat, aus ihren Ämtern verabschiedet.

Vom 26. August bis 7. September tagte in Princeton (USA) die Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, um die Rolle der Religionen „im Ringen um eine Weltgemeinschaft“ zu erörtern. Als Beobachter der EKD nahm Pfarrer Michael Mildenerger (Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen) an der Konferenz teil. Die Weltkonferenz war zuvor 1970 in Kyoto (Japan) und 1974 in Löwen (Belgien) zusammengetreten.

Die erste Auflage des von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen mitverantworteten ökumenischen Fürbittkalenders „Für Gottes Volk auf Erden“ in Höhe von 5000 Exemplaren war binnen weniger Wochen vergriffen, eine zweite Auflage in gleicher Höhe folgte, eine dritte ist in Vorbereitung.

Von Personen

Neuer Patriarch von Antiochien wurde der bisherige griechisch-orthodoxe Erzbischof von Latakia (Syrien), Ignatius Hazim, der seine Kirche schon wiederholt auf ÖRK-Konferenzen vertreten hat.

Der Theologe und Bischof der Diözese St. Albans, Dr. Robert A. K. Runcie, ist als Nachfolger von Dr. Donald E. Coggan zum Erzbischof von Canterbury nominiert worden.

Zum Generalsekretär des 30 Millionen Mitglieder umfassenden Baptistischen Weltbundes wurde Pastor Dr. Gerhard Claas (Hamburg) gewählt.

Zum Bischof des reformierten Kirchendistrikts jenseits der Donau in Ungarn wurde Pfarrer Attila Kovách (Budapest) gewählt, bisher Leiter des Synodalamtes seiner Kirche.

Weihbischof Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), wurde von Papst Johannes Paul II. zum Bischof von Würzburg ernannt.

Bischof D. Hans Heinrich Harms (Oldenburg), Mitherausgeber unserer Zeitschrift, der sieben Jahre im Stab des ÖRK tätig war und jetzt die EKD im Exekutivausschuß des ÖRK vertritt, vollendete am 4. Juli sein 65. Lebensjahr.

Der auch in leitenden ökumenischen Positionen tätig gewesene Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Dr. Hans Hermann Walz (Fulda), wurde am 3. August 65 Jahre alt.

Prof. D. Wilhelm Schneemelcher (Bonn), der sich um die theologischen Kontakte mit der Orthodoxie besonders verdient gemacht hat, vollendete am 21. August sein 65. Lebensjahr.

Pastor Wilhelm Gilbert (Haiger), langjähriger Vertreter der Freien evangelischen Gemeinden in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen und seit 1970 Vorsitzender der Deutschen Evangelischen Allianz, wurde am 11. Juli 75 Jahre alt.

Der ehemalige Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschau-

ungsfragen (Stuttgart) und hervorragender Kenner religiöser Sekten und Minderheitsgruppen, Kirchenrat D. Kurt Hutten, starb am 17. August im Alter von 78 Jahren.

Der Erzbischof von Thyateira und Großbritannien, Exarch von Westeuropa, Irland und Malta, Athenagoras Kokkinakis, einer der maßgebenden ökumenischen Persönlichkeiten des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, ist im Alter von 67 Jahren am 9. September gestorben.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen 11. September 1979)

Hans Norbert Janowski, „Für eine Ethik des Lebens. Von der ökumenischen Weltkonferenz in Boston“, Evangelische Kommentare, Nr. 9, September 1979, 514-517.

Ein „Paukenschlag“ wie die Weltkonferenz über Kirche und Gesellschaft von 1966 in Genf ist die Bostoner Konferenz „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ (Juli 1979) nicht gewesen. Sie konnte es auch nicht sein. „Viel zu komplex“ war die Thematik dieser ökumenischen Konsultation und viel zu umfassend ihre zentrale Aufgabe, die Philip Potter in die Frage gefaßt hatte: „Wie können Wissenschaft und Technik dazu gebracht werden, nicht mehr Mittel zur Rechtfertigung und Weiterführung ungerechter Gesellschaftsformen zu sein, sondern Wege zu einer Gesellschaft zu eröffnen, an deren Entscheidungen alle Menschen beteiligt sind?“ (514) Immerhin, daß selbst „die unvollkommenen und vorläufigen Anregungen“ des Bostoner Gesprächs zwischen Theologen und naturwissen-

schaftlichen Technologen „eine Langzeitwirkung haben werden“, ist schon jetzt unbezweifelt. Das liegt nicht zuletzt daran, daß dieses Gespräch wirklich zustande kam, daß es gelang, „den Bann einer jahrhundertealten, schon ritualisierten Polemik oder des versteiften Mißverständnisses zu brechen, und Naturwissenschaftler und Theologen in einen Dialog miteinander zu bringen, in dem beide Partner nicht aneinander vorbeireden“ (516). Bemerkenswert dabei, „daß die Vision von einer sich selbst zerstörenden technischen Zivilisation nicht den Angstträumen fortschrittsfeindlicher und gesellschaftskritischer Theologen entsprang, sondern von den Naturwissenschaftlern gezeichnet wurde“ (515): Etwa wenn der amerikanische Informatiker Weizenbaum „von einer technologischen Vergiftung sprach, die unseren gesellschaftlichen Organismus effektiv verändert habe“. Oder wenn der US-Ökonom Daly „die Einstellung der technischen Zivilisation ihrem Lebensraum gegenüber ‚ein mo-

dernes prometheisches Heidentum nannte“. Oder wenn der australische Biologe Charles Birch „das objektivierende wissenschaftliche Denken als ein instrumentales Nutzdenken anklagte“ und die westliche Ethik als eine Art Konservierungsethik demaskierte, „als ein ‚gutes Verwaltungsprinzip, um unsere Reichtümer zu schützen‘“ (ebd.). Trotzdem blieb man nicht in zivilisationskritisch-sozialpsychologischer Polemik stecken, vielmehr ging es den meisten darum, „nach ethischen Konzeptionen und Kriterien zu suchen, die realistisch genug sind, um ihnen bei der politischen Organisation der Gesellschaft, ihrer politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse ebenso wie in der wissenschaftlichen und technologischen Praxis folgen zu können“ (515 f.). Mit einem Wort: Was angesichts der „Schwierigkeiten und Überforderungen von dieser Konferenz geleistet wurde, ist im Blick auf die Einzeldiagnosen und ihre kritische Potenz sowie auf einige konzeptionelle Ansätze überaus instruktiv und kann als ein gelungener Schritt auf dem Weg zu einer umfassenden ökumenischen Ethik gelten, welche die bisherigen sozialetischen Ansätze mit einer Bio-Ethik und einer Öko-Ethik verbindet“ (515).

Über die Bostoner Weltkonferenz außerdem:

Ulrich Ruh, „Glaube, Wissenschaft, Zukunft. Zur Weltkonferenz des ÖRK in Boston“, Herder-Korrespondenz, Heft 9, September 1979, 458-461.

Wilhelm Schmidt, „Ohne überzeugende Alternativen. ÖRK-Konferenz über ‚Glaube, Wissenschaft und die Zukunft‘“, Lutherische Monatshefte, Nr. 9, September 1979, 536-539.

Die Boston-Dokumente in epd-Dokumentation, Nr. 36 vom 6. 8. 1979, „Boston: Weltkonferenz über Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ (1), ebd. Nr. 38 vom 30. 8. 1979, (2).

Hans Jörg Urban, „Das Amt in der ökumenischen Diskussion“, Teil I, KNA-Ökumenische Information, Nr. 34, 22. August 1979, 5-8; Teil II und Schluß, Nr. 35, 29. August 1979, 5-9.

„Nach katholischem Verständnis ist im Neuen Testament nicht nur *bei* den Aposteln, sondern auch *nach* ihnen Verkündigung und Amt eine Einheit, während in den verschiedenen reformatorischen Anschauungen dies sicher für die Apostel gilt, aber nicht mehr unbedingt für die Zeit nach ihnen, in der das geschriebene Wort auch neben dem Amt oder ohne dieses glaubenserweckende und gemeindebildende Kraft hat“ (Nr. 34, 7). Diesem Ansatz entspricht das katholische Amtsverständnis, wie es sich im Verlauf der Geschichte herausgebildet hat. Systematisierend lassen sich bestimmte Merkmale namhaft machen. Zu ihnen gehören: „eindeutiges Gegenüber“ des Amtsträgers zur Gemeinde; sakramentaler Charakter des Amtes; Ineinandergreifen des Charismatischen und des Institutionellen im Amt und die Übertragung des Amtes im Blick auf die ganze Kirche „in einem direkten Bezug zu Gott“ (8). Diese Aussagen verstehen sich allgemein und grundsätzlich. Ihre heilsgeschichtliche und damit auch ökumenische Relevanz hat aber erst das Zweite Vatikanische Konzil richtig hervortreten lassen, indem es die tridentinischen Aussagen über das Amt „in einen vertieften christologischen Horizont“ rückte, was dem Priester seine „grundsätzliche ekklesiologische Ortsbestimmung“ zurückgab (8).

Sein Dienst, weit entfernt, sich in einzelnen Amtsfunktionen aufzulösen, wird erkennbar als „Dienst in der Kirche und für die Welt“ (8), umfaßt „Verkündigungsaufgabe“, „Evangelisation“, ja „den ganzen Heildienst bis in die leibliche und gesellschaftliche Dimension hinein“ (9). Oder kurz gesagt: „Was Christus für den Menschen war, was er heute ist und sein will, muß der gesandte Priester im Dienst des Herrn für die Kirche und für die Welt darstellen“ (9).

KNA-Ökumenische Information bringt diesen für die ökumenische Amtsdiskussion grundlegenden Beitrag in der Aufsatzreihe „Sakramente und Kirche“ zusammen mit Beiträgen wie: *Hans Jorissen*, „Die Buße im ökumenischen Kontext“, Nr. 24, 13. Juni 1979, 5-9; Nr. 25/26, 20. Juni 1979, Teil II und Schluß; *Heinz Schütte*, „Das Herrenmahl im ökumenischen Dialog“, Nr. 27, 4. Juli 1979, 5-10; Nr. 28, 11. Juli 1979, 5-9, Teil II und Schluß; *Wilhelm Breuning*, „Probleme evangelisch-katholischer Begegnung“ Nr. 29, 18. Juli 1979, 5-8; Nr. 30, 25. Juli 1979, 5-10, Teil II und Schluß; *Herbert Vorgrimler*, „Die Krankensalbung als ökumenisches Problem“, Nr. 31, 1. August 1979, 5-8; *Heribert Mühlen*, „Firmung und Konfirmation als Eingliederung der Geistesgaben in die Kirche“, Nr. 32, 8. August 1979, 5-7; Nr. 33, 15. August 1979, Teil II und Schluß.

Athanasios Basdekis, „Die Darstellung der Orthodoxen Kirche in den deutschsprachigen Konfessionskunden der Gegenwart“, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 3, Mai/Juni 1979, 46-53.

Folgende Werke hat Basdekis untersucht: Peter Meinhold, Ökumenische Kirchenkunde (1961); Konrad Alger-

misen, Konfessionskunde (81969); Friedrich Heiler, Die Ostkirchen (1971); Endre von Ivánka, Julius Tyciak, Paul Wirtz (Hrsg.), Handbuch der Ostkirchenkunde (1971), Friedrich Heyer, Konfessionskunde (1977), Erwin Fahlbusch, Kirchenkunde der Gegenwart (1979). Immer mit der Frage: „Inwiefern kann sich ein nichtorthodoxer Christ anhand dieser Sammelwerke objektiv und richtig, d. h. so, wie die Orthodoxe Kirche sich selbst versteht, informieren?“ (49)

Das kritische Fazit wird manchen Konfessionskundler überraschen, sollte aber nichtsdestoweniger zu erneuter, objektiver Bemühung um das Verstehen orthodoxer Kirchlichkeit Anlaß geben. Folgende Gravamina bringt Basdekis vor: 1. Zur Darstellung geschichtlicher Vorgänge: Sie erweckt den Eindruck, als ob „die ‚Geschichte‘ weitgehend die Funktion einer ‚Hilfestellung‘ für die vom jeweiligen Verfasser vertretene Position übernommen hat“ (54). 2. Zur Darstellung der orthodoxen Ekklesiologie: Sie wird „entweder unvollständig und fehlerhaft oder nur im Vergleich zur Ekklesiologie der römisch-katholischen Kirche und insofern sie mit dieser übereinstimmt dargestellt“ (ebd.). 3. Zur Behandlung des orthodoxen Gottesdienstes: Sie zeigt, „daß dieser zwar weitgehend richtig dargestellt wird, daß aber auch sehr viele irreführende und zum Teil nicht zutreffende Angaben darüber gemacht werden. Dies hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß es den Autoren deshalb nicht gelungen ist, ein authentisches Bild orthodoxen Gottesdienstes zu bieten, weil sie aus der Sicht einer bestimmten orthodoxen Tradition, in der sie besonders qualifiziert sind, und meistens auf der Basis einer persönlichen Erfahrung, die sie mit ihm gemacht haben, schreiben“ (ebd.).

Wie wäre die authentische Darstellung einer Kirche wie der Orthodoxen möglich? — „Wenn die Darstellung einer Kirche auf der Basis ihrer eigenen Quellen, Dokumente, Auslegungen etc. den Vorrang vor einer Darstellung (im Vergleich) oder einer Anwendung anderer Prinzipien hat“ (54).

Weitere Beiträge zum Thema Konfessionskunde:

Hans-Dieter Döpmann, „Konfessionskunde heute“, *Theologische Literaturzeitung*, Nummer 4, 104. Jahrgang, April 1979, 242-247; *Erwin Fahlbusch*, „Ersatz für Mulert? Eine kritische Würdigung der Konfessionskunde von Friedrich Heyer“ *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, 70-73. *Reinhard Frieling*, „Gleichgültige Kirchen? Anmerkungen zur ‚Kirchenkunde der Gegenwart‘ von Erwin Fahlbusch“, 73-75.

Wilfried J. Blank, „Überlebenschancen der Christen im Mittleren Orient“, *Die Mitarbeit. Zeitschrift zur Gesellschafts- und Kulturpolitik*, Nr. 2/3, 28. Jahrgang, Juli 1979, 289-296.

Zahlenmäßig bilden sie eine „verschwindende Minderheit“ die 6 bis 8 Millionen Christen im Mittleren Orient: in Syrien, Jordanien, Irak, Libanon und Ägypten. Ihre gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung ist jedoch beachtlich, freilich vielfach auch eine Herausforderung an die nichtchristliche Umwelt. Sind die Überlebenschancen der Christen im Mittleren Orient bedroht? Sie selbst sprechen nicht selten „von einem Kampf ums Überleben, bei dem es sich entscheiden wird, ob man in wenigen Jahrzehnten noch von einem Christentum in der Region sprechen kann, in der

der Glaube einmal begann“ (291). Ein wiedererwachender Islam, dem „der Christ, auch wenn er der gleichen Nation wie der Moslem angehört, immer eine Art Fremdkörper innerhalb des islamischen Gemeinwesens“ ist (291 f.), dann der Libanonkonflikt mit seiner selbstzerstörerischen Wirkung und nicht zuletzt die verstärkte Abwanderung christlicher Einwohner geben dieser Furcht Nahrung. Besonders die Abwanderungsbewegung, von der Blank sagt, daß „sie bereits einen Umfang erreicht hat, der die von den Kirchen herausgegebenen eigenen statistischen Angaben über Mitgliederzahlen nicht mehr glaubwürdig erscheinen läßt“ (293 f.). Viele Führungskräfte gehen so den Kirchen im Mittleren Osten verloren. Die Gefahr ist erkannt. Und wenn man auch „die Anziehungskraft einer freien westlichen Gesellschaft, die die Auswanderung von Christen aus dem Mittleren Osten auslöst, nicht wird verhindern können“ (295), so werden sich die Kirchen des Westens gemeinsam mit denen des Mittleren Ostens um so ernstere Gedanken machen müssen, „wie ihre Zusammenarbeit der heute so sehr bemühten Indigenisierung des Christentums auch im Mittleren Osten dient“ (ebd.). Für die westlichen Kirchen denkt Blank u. a. an folgende Sofortmaßnahmen:

„Das von westlichen Kirchen unterstützte kirchliche Schulwesen muß einer kritischen Bestandsaufnahme unterzogen werden. Das Ziel kirchlicher Schularbeit muß sein, den Schulabsolventen Anreize zum Verbleiben im eigenen Lande zu bieten.

Die kirchliche Entwicklungshilfe sollte vor allem berufsfördernde Projekte im Auge haben, die den Christen im Mittleren Osten ein gesichertes Einkommen verschaffen und ihnen zum Bleiben in ihrer Heimat Mut machen.

Der Mittlere Osten könnte mehr als bisher zur Durchführung größerer ökumenischer Konferenzen genutzt werden, die dem Selbstbewußtsein der dortigen Christen Auftrieb geben.

Die Kirchen des Mittleren Ostens haben die Sorge, bei Überlegungen für die Zukunftsgestaltung des Mittleren Ostens unberücksichtigt zu bleiben. Sie bitten deshalb die Kirchen des Westens darum, Mentoren für sie bei den westlichen Regierungen zu sein, damit sie bei Friedensregelungen nicht vergessen werden“ (295).

Anderes kommt hinzu. Und sollten nicht umgehend auch westliche Kirchen von denen des Mittleren Ostens lernen können? „Der Lebensstil der Kirchen im Mittleren Osten zwischen Öffentlichkeit und Verborgenheit könnte sehr wohl auch die Zukunftsgestalt der Kirchen des Westens sein, in den — rechtzeitig sich einzutüben — diesen Kirchen nicht schlecht anstehen würde“ (296).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Tokunboh Adeyemo, „The African Church Struggles into Her Third Century. A time of doctrinal strife and self-discovery“, *Christianity Today*, Nr. 19, July 20, 1979, 1040-1043.

Cornelis P. van Andel, „Die niederländisch-reformierte Kirche und ihr gesellschaftlicher Auftrag, Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 5, 15. Mai 1979, 126-128.

Horst Beintker, „Maria im ökumenischen Dialog“, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, Nr. 4, Juli/August 1979, 65-69.

Klaus von Bismarck, „Ökumene in Deutschland. Realitäten, Hoffnungen, Widerstände. Ein Gespräch mit dem Präsidenten des Deutschen

Evangelischen Kirchentages“, *Herder-Korrespondenz*, Heft 9, September 1979, 458-461.

Arnold Bittlinger, „Der katholisch-pfingstlerische Dialog“, *Materialdienst aus der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD*, Nr. 8, 1. August 1979, 196-209.

André Dumas, „Das Sozialdenken des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1952 bis 1966“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Heft 3, Juli 1979, 176-187.

R. H. Edwin Espy (Hrsg.), „Can you still say ‚Christus Victor‘? Reflections by Delegates to Amsterdam 1939, in Commemoration of the Fortieth Anniversary of the First World Conference of Christian Youth“, *Journal of Ecumenical Studies*, No. 1, Winter 1979.

Hans-Wolfgang Heßler, „Auch die Basis beteiligen. Dialog über die Ziele des ÖRK“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 8, August 1979, 456-458.

Stanley Samuel Harakas, „Christian Ethics in Ecumenical Perspective: An Orthodox Christian View“, *Journal of Ecumenical Studies*, No. 4, Fall 1978, 631-646.

Roderic Hindery, „Catholicity of Ethical Sources: Neglected Key to Christian Unity“, ebd., 614-630.

Wilhelm Holtman, „CA in der Diskussion“, *Reformierte Kirchenzeitung*, Nr. 5, 15. Mai 1979, 129-132.

A. Houssiau, „Images diverses de l'unité de l'Église“, *Revue Théologique de Louvain*, Nr. 2, 1979, 131-158.

Johannes Hüttenbügel, „Ökumenische Spiritualität“, *Una Sancta*, Nr. 2/1979, 127-130.

Erwin Iserloh, „Das Herrenmahl‘ im römisch-katholischen und evange-

- lisch-lutherischen Gespräch“, *Theologische Revue*, Nr.3/1979, 178-182.
- Jüdisch-christliches Gespräch: Ein Papier aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken, *Herder-Korrespondenz*, Heft 8, August 1979, 399-403.
- Reinhard Leuze*, „Den Bann über Luther aufheben. Wie Rom das Augsburger Bekenntnis nicht anerkennt“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 7, Juli 1979, 404-407.
- Daniel F. Martensen*, „Der Lutherische Weltbund und der Ökumenische Rat der Kirchen“, *LWB-Report* Nr. 3, Dezember 1978.
- Niederländische Basisgemeinden: Bekenntnis zur weltweiten Befreiungsbewegung. Landeskongreß verabschiedete Grundsatzprogramm. *Ökumene am Ort*, Nr. 6/7 — Juni/Juli 1979, 1-7.
- A.I. Ossipow*, „Schritte auf dem Wege zur Einheit der Kirche Jesu Christi. Rückblick auf dreißig Jahre ökumenischer Bewegung“, *Stimme der Orthodoxie*, Nr. 6/1979, 15-32.
- Plädoyer für eine ökumenische Zukunft. Mit Texten von E. Wilkens und Ph. Potter, *epd-Dokumentation*, Nr. 36a, 6. August 1979.
- Philip Potter*, „Kirche im Weltmaßstab. Gespräch mit Generalsekretär Dr. Philip Potter“, *Evangelische Kommentare*, Nr. 8, August 1979, 465-468.
- G. Lloyd Rediger*, „The Feminine Mystique and the Ministry. The church has not yet dealt with full reality of the female presence in the clergy — nor has the profession“, *The Christian Century*, No. 23, July 4-11, 1979.
- Trutz Rendtorff*, „Gott im alten Kontinent. Europäismus als geschichtlicher Kontext der Theologie“, *Evangelische Kommentare*, Nr. 6, Juni 1979, 327-330.
- Erwin Wilkens*, „Das Kreuz des Südens. Bedenken gegen den Südafrikakurs des Ökumenischen Rates“, *ebd.*, 331-334.
- Max L. Stackhouse*, „Reaffirmations of Foundations for an Ecumenical Ethic“, *Journal of Ecumenical Studies*, No. 4, Fall 1978, 662-683.
- Martin Stöhr/Günter Linnenbrink*, „Distanzierung von der Ökumene? Ein kritisches Plädoyer und eine Antwort“, *Evangelische Kommentare* Nr. 9, September 1979, 518-522.
- M.M. Thomas*, „Europäische Theologie in der Erfahrung eines indischen Laienchristen und Vertreters der Ökumene“, *Zeitschrift für Mission*, Heft 2/1979, 70-77.
- Hans-Ruedi Weber*, „Ökumene und Dritte Welt“, *Reformatio. Evangelische Zeitschrift für Kultur und Politik*, Nr. 7/8, Juli/August 1979, 422-434.
- Thomas Wieser*, „Zur Frage des missionarischen Lebensstils“, *Offene Kirche*, *Evang. Vereinigung in Württemberg*, Nr. 2, Juni 1979, 7-11.

Neue Bücher

ÖKUMENE IN FORSCHUNG UND GESPRÄCH

Geiko Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Bangalore 1978. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. (Beiheft zur „Ökumenischen Rundschau“, Nr. 35.) Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1979. 272 Seiten. Geh. DM 24,80; für Bezieher der ÖR DM 19,80.

Schon jetzt gilt Bangalore 1978 vielen als „Durchbruch“, weil es der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf dieser Begegnung erstmals gelungen ist, „eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung“ abzulegen, die entgegen allen pessimistischen Erwartungen demonstriert, „daß Christen verschiedenster Herkunft über die Quelle, aus der sie leben, gemeinsam Auskunft geben können“ (5). Doch bleibt auch die hier erreichte Gemeinsamkeit nicht ohne Probleme. Um so wichtiger also, daß jetzt das gesamte Material: die Reden, Berichte und Dokumente zur Hand sind. Ihr Tenor? „Hoffnung in konkreten Hoffnungen“, möchte man sagen. Doch daneben auch das Bemühen, die „Hoffnung jenseits aller Hoffnungen“ nicht zu vergessen: Jesus Christus, den Auferstandenen, der die Welt bereits überwunden hat. Ob beides in der Zukunft noch besser, noch eindrücklicher gelingen wird, davon wird viel für den weiteren Weg des ÖRK abhängen. Denn, so Lukas Vischer: „In dem Maße, in dem es den Kirchen gelingt, über alle Trennungen hinweg, diese Hoffnung zu bezeugen, in dem Maße werden sie in der Einheit wachsen“ (8).

Aber gilt nicht auch das Umgekehrte: „In dem Maße, in dem es den Kirchen

gelingt, die Hindernisse zu beseitigen, die der sichtbaren Einheit im Wege stehen, werden sie freier und nachdrücklicher Rechenschaft von der Hoffnung ablegen können“ (ebd.)? Dieses Thema der Einheit, ihrer Konturen, der Möglichkeiten des „Zusammen-in-die-Einheit-Wachsens“ füllt, in Konferenzreferaten und Konferenzbericht, das letzte Drittel dieses wichtigen Bandes. Die Texte sollten nicht weniger bedacht werden. Perspektiven und Grundgedanken künftiger Faith-and-Order-Arbeit erhalten hier Kontur.

Richard Boeckler

Günther Gaßmann, Konzeption der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937. (Reihe: Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 39.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. 311 Seiten. Kart. DM 58,—.

Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist der theologische Zweig der modernen ökumenischen Bewegung, die 1948 zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen geführt hat. Durch vorwiegend anglikanische Initiative wurde hier in einer seit der Reformation nicht gekannten Weise die Frage nach der Einheit im Glauben, nach der Einheit der Kirche gestellt.

G. hat sehr sachkundig und mit gründlicher Ausbreitung der Quellen die Einheitskonzeptionen in den einzelnen Epochen vorgetragen. Dem Leser wird eindrücklich vor Augen geführt, daß im ökumenischen Dialog heute — sei es im Rahmen des Ökumenischen Rates oder in den zahlreichen bilateralen Gesprächen zwischen römisch-katholischer Kirche, orthodoxen Patriarchaten und

evangelischen Kirchen — eine ganze Reihe von Aspekten begegnet, die bereits vor 1937 auf der Tagesordnung standen. Die Gesprächsebene ist zwar breiter geworden, indem mehr Konfessionen und größere Kreise in den Gemeinden am Ort sich beteiligen. Aber bei einer Reihe von Grundfragen scheinen einem immer noch dieselben oder zumindest ähnliche Positionen wie damals zu begegnen. Es lohnt sich, die Konzeptionen vor 1937, die „organische Einheit“, die „Föderation“ und die „gegenseitige Anerkennung“ (Abendmahlsgemeinschaft usw.), einmal mit heutigen Konzepten wie „konziliare Gemeinschaft“, „korporative Wiedervereinigung“, „Versöhnte Verschiedenheit“ o. ä. zu vergleichen. Das Ergebnis wird verblüffend sein: Einmal ist es ernüchternd zu sehen, daß wir immer noch nicht wissen, welche Einheit wir wollen, zum ändern ist aber der geschichtliche Lernprozeß von 1910 bis 1937 aufschlußreich, wie man die vorgegebene, die vorhandene und die erstrebte Einheit der Kirche immer mehr als einen Prozeß im Kontext der säkularen Geschichte mit vielen nichttheologischen Faktoren zu sehen lernte. G.'s Buch wird hier zur Pflichtlektüre eines jeden Ökumenikers, damit nicht bei jedem ökumenischen Gespräch heute die ökumenische Bewegung wieder von vorn beginnen muß.

Auch die Frage nach dem „tiefsten Unterschied“ wurde bereits vor 1937 erörtert. Damals wie heute ist sie sowohl das konfessionelle Problem schlechthin als auch zugleich eine Frage, die quer durch die Konfessionen mit neuartigen Fronten theologisch vielfältig beantwortet wird.

G. beschreibt zutreffend den entscheidenden anglikanischen Einfluß bei Entstehung und Verlauf der Bewegung

für Glauben und Kirchenverfassung. Aber damit sollte nicht die Tendenz angelsächsischer Geschichtsschreibung bestätigt werden, die moderne ökumenische Bewegung sei überhaupt nur durch die Kirchen dieses Gebietes motiviert worden. Auch für das Verständnis von Faith and Order und die dort begegnenden Einheitskonzeptionen wäre es gut gewesen, wenn G. nicht nur andeutungsweise, sondern ausführlicher die parallelen kirchlichen und theologischen Entwicklungen im kontinental-europäischen, ostkirchlichen und römisch-katholischen Raum dargeboten hätte. Spätestens seit den zwanziger Jahren wurde der weltweite theologische und kirchliche Kontext bedeutsam; ferner müßten die bei „Faith and Order“ begegnenden Einheitskonzeptionen eingehender mit dem Kirchenbild anderer ökumenischer Arbeitszweige der damaligen Zeit verglichen werden, um ein umfassendes Bild der Einheitsvorstellungen zu bekommen. G.'s Hinweis ist nämlich sehr wichtig, daß die Erfahrungen in der Mission und in den sozialen, politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereichen der Welt entscheidende Impulse und letzte Anstöße für das theologische Ringen um die Einheit der Kirche gaben. Man kann noch weiter bohren: Welche anthropologischen und sozialpsychologischen Grunddaten liegen den verschiedenen Einheitskonzeptionen und Frömmigkeitstypen zugrunde?

Leider konnte G. bei dem zur Verfügung stehenden Raum diesen Fragen nicht im Detail nachgehen. Durch diese Desiderate wird allerdings der hervorragende Wert des Buches für die ökumenische Geschichtsschreibung und für die heutigen Fragestellungen in der Ökumene nicht geschmälert.

Reinhard Frieling

Hildburg Wegener-Fueter, Kirche und Ökumene. Das Kirchenbild des Ökumenischen Rates der Kirchen nach den Vollversammlungsdocumenten von 1948 bis 1968. (Göttinger Theol. Arbeiten, Bd. 10.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. 306 Seiten. Kart. DM 38,—.

Dieses beachtenswerte Buch geht der Frage nach, welches Bild von der Kirche hinter den theologischen und sozialetischen Bemühungen des Ökumenischen Rates der Kirchen steht. In der Öffentlichkeit stoßen ja manche Aktionen des ÖRK auf heftige Kritik, und auch in den Kirchen fragen eine Reihe Christen, ob hier nicht oft die Verkündigung des Reiches Gottes mit dem Aufbau einer gerechten Weltgesellschaft verwechselt werde. Diese bisweilen emotional und mit Vorurteilen belastete Diskussion wird von W.-F. durch eine historisch-kritische Untersuchung der Vollversammlungsdocumente versachlicht. Das schließt nicht aus, daß mancher Kritiker des ÖRK gerade durch W.-F.'s Analyse sich bestätigt fühlt.

Die Autorin verbindet jeweils das „theologisch umschriebene Kirchenverständnis“ mit dem Kirchenbild, wie es sich in den sozialetischen Äußerungen des ÖRK und in seiner tatsächlichen Praxis ablesen läßt. Für die erste Phase bis etwa 1960 erhebt sie „ein einigermaßen uneinheitliches Kirchenbild“ (ein religiös-moralisch, ein anthropologisch-soziologisch und ein christologisch-missionstheologisch begründetes Bild von der Kirche). Ziemlich gering schätzt W.-F. den Beitrag der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ein. Es sei ihr lange nicht gelungen, einigen ekklesiologischen Einseitigkeiten ein theologisches Korrektiv entgegenzusetzen, sie habe nur Einheit „um ihrer selbst willen“ (160) zum ökumenischen Pro-

gramm erhoben. Erst der missionstheologischen Weiterarbeit seit der Integration von Mission und Ökumene in Neu-Delhi 1961 sei es vorbehalten gewesen, zu einer theologischen Integration der ökumenischen Arbeitsbereiche vorzudringen und dann die Einheit der Kirche im Kontext der Bemühungen um die Einheit der Menschheit zu sehen. In Uppsala 1968 seien die verschiedenen Entwicklungslinien „zu einem jetzt primär handlungsorientierten und überaus weltoffenen Kirchenbild“ zusammengefallen (225).

Bei diesem Geschichtsbild wird vieles richtig gesehen, vor allem wenn eine methodische Konzentration auf die Vollversammlungsdocumente geschieht. Mit dieser Konzentration wird man aber dem vielschichtigen Verlauf des gesamten ökumenischen Dialogs im ÖRK und darüber hinaus nicht gerecht. Die weitgehende Ausblendung der Arbeiten von Faith and Order, des Bereichs der ökumenischen Spiritualität, der spannungsgeladenen Konferenzen zwischen den Vollversammlungen, der konfessions-spezifischen Beiträge in der Ökumene — überhaupt das Ausblenden des konfessionellen Problems — läßt viele Fragen offen. Immerhin wird deutlich, daß es „das Kirchenbild“ des ÖRK nicht gibt und die ökumenische Bewegung eine offene Zukunft mit einer Fülle von Aufgaben für alle Christen und Kirchen vor sich hat.

Reinhard Frieling

Darril Hudson, The World Council of Churches in International Affairs. Published for the Royal Institute of International Affairs. Faith Press, Leighton 1977. 336 Seiten. Paperback £ 5,40.

In der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen findet die politischen

und sozialen Fragen zugewandte Seite seiner Tätigkeit in der Öffentlichkeit eine größere Aufmerksamkeit als die stillere Bemühung um die theologische Begegnung und um gemeinsame Grundlagen des Glaubens. Das vorliegende Buch bestätigt diese Erfahrung; es bringt einen reich dokumentierten Überblick über die Tätigkeit des ÖRK im Bereich der internationalen politischen und sozialen Fragen, wie er für die theologische Seite der ökumenischen Wirksamkeit noch nicht vorliegt. Auf dem politischen Felde treten naturgemäß die Anschauungen des Verf. über die Haltung von Genf stärker hervor, und früher sind auch mehr kritisch gehaltene Würdigungen der Tätigkeit des ÖRK erschienen. Hudson hält sich hier zurück; ihm kommt es in erster Linie auf eine an Hand der Dokumente und Akten sorgfältig erarbeitete Studie zur Stellungnahme des ÖRK auf drei in Fallstudien untersuchten Hauptgebieten der internationalen Politik, die Bekämpfung des Rassismus, die Entwicklungshilfe und das Eintreten für Frieden und Abrüstung, an.

Man mag es bedauern, daß nicht auch das freilich erst in den letzten Jahren so sehr in den Vordergrund gerückte Feld des Schutzes der Menschenrechte einbezogen wurde, auf dem der ÖRK von Anfang an in besonderem Maße seinen Einfluß — schon bei der Entstehung der Charta der Vereinten Nationen — geltend gemacht hat. Eingehend stellt der Verf. das Ringen mit den südafrikanischen (weißen) Kirchen um die Rassenfrage und die schließlich erfolgte Trennung dar. Er teilt dabei den Standpunkt des ÖRK und seines Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus, daß auch Zuwendungen an den bewaffneten Kampf anwendende Befreiungsbewegungen in dem Eintreten für menschl-

che Freiheit und Würde gerechtfertigt seien. Die hingegen in der EKD erhobenen Bedenken, ob Förderung der Gewaltanwendung für die Kirche ethisch verantwortbar ist, werden vom Verf. ohne näheres Verständnis als konservative Haltung abgelehnt. Er räumt freilich in seiner abschließenden Würdigung ein, daß der ÖRK durch seine Haltung die Möglichkeit einer vermittelnden Einwirkung in Südafrika eingebüßt hat. Die eingehende Darstellung der Bemühungen des ÖRK um die Förderung der Entwicklungshilfe und um Gerechtigkeit in der internationalen Wirtschaftsordnung faßt gut zusammen, wobei dem Problem der wachsenden Weltbevölkerung und der Familienplanung besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

In der dritten Fallstudie, die Frieden und Abrüstung behandelt, erfahren die steten Bemühungen um Beschränkung der Rüstungen, vor allem der nuklearen Bewaffnung, eine Schilderung, die dazu beigetragen haben, ein Meinungsklima zu schaffen, in dem die führenden Mächte wenigstens zu Vereinbarungen zur Untersagung atomarer oberirdischer Teste und nuklearer Installationen im Weltraum und am Meeresboden gelangten. Freilich kann man sich fragen, ob in diesem Abschnitt nicht das Gewicht der kirchlichen Intervention etwas überbewertet ist. Gründlich geht das Buch auch auf die Formen ökumenischer Einwirkung ein, die den Kirchen im internationalen Leben als eine Art Interessensgruppe offensteht, von Erklärungen und Konsultationen, Verbindung zu christlichen Politikern bis zur Mitwirkung im Rahmen der Vereinten Nationen. Bemerkenswert ist die klare Erfassung und Hervorhebung des einschneidenden Wandels, der sich unter dem Generalsekretär Blake Ende der 60er

Jahre in der Orientierung des ÖRK vollzogen; jetzt wird die unter ihrer ersten Leitung selbständige und weit ausgreifende Arbeit des CCIA organisatorisch in die Programmeinheit „Gerechtigkeit und Dienst“ eingegliedert und damit die Konzentration der Dienste des CCIA auf Genf in näherer Anlehnung an die zentrale Leitung ermöglicht.

Im Ganzen stellt das sorgfältig gearbeitete Buch eine sehr eingehende sachliche Information dar, die für jede künftige Bearbeitung der politischen Tätigkeit des Weltrats eine wichtige Grundlage bildet.

Ulrich Scheuner

Das Zeugnis der Kirche in den Staaten der Gegenwart. Analysen und Diskussionsbeiträge aus 11 Ländern und der Schlußbericht einer ökumenischen Studententagung. Im Auftrag des Ökumenischen Rates der Kirchen herausgegeben von Wolfgang Schweitzer. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1979. 176 Seiten. Paperback DM 18,—.

Das Verhältnis von Staat und Kirche ordnete sich in der Vergangenheit vorwiegend nach den Maximen des ekklesiologischen Selbstverständnisses der einzelnen Konfessionen und Traditionen. Inzwischen hat sich die Szene — vor allem in der Dritten Welt — grundlegend gewandelt. Die „Gesellschaft“ ist als mitbestimmender und verändernder Faktor hinzugekommen. Die neue Fragestellung richtet sich daher letztlich nicht mehr auf eine statische Regelung der Staat-Kirche-Beziehungen, sondern Zeugnis und Dienst der Kirche in der Gesellschaft von heute: „Wie muß das Verhältnis der Kirche zum Staat geordnet und gestaltet sein, damit die Kirche in der Gesellschaft sowohl auf nationaler als auch internationaler Ebene wirk-

sam Zeugnis ablegen kann?“ (Lukas Vischer, 17 f.) Das ist ein nicht isoliert zu lösendes, vielmehr nur vom universalen Auftrag der Kirche her gemeinsam anzugehendes Problem.

Unter diesen Gesichtspunkten hat sich eine von 50 Vertretern aus verschiedenen Ländern und Kontinenten besuchte ökumenische Studententagung im August 1976 in Bossey mit dem Fragenkreis „Kirche und Staat“ befaßt, deren Materialien und Ergebnisse in diesem Band, sorgfältig bearbeitet und eingeleitet von Wolfgang Schweitzer, nunmehr auch in Deutsch vorliegen. Der erste Teil „Ausgangs-Fragen“ bringt einführende Beiträge von Lukas Vischer, M. M. Thomas und drei Bibelstudien; im zweiten Teil folgen die — geringfügig gekürzten — 7 Referate der Konsultation, jeweils ergänzt durch aus der Sicht eines anderen Landes gegebene Kommentare in Kurzfassung, so daß insgesamt 11 Typen des Staat-Kirche-Verhältnisses die angestellten Überlegungen illustrieren und begründen. Der im dritten Teil gebotene Schlußbericht, aus der Arbeit von Gruppen hervorgegangen, will „nicht den Anspruch erheben, das letzte Wort zu diesem Thema zu sein“ (143), wohl aber Anstöße für weitere Diskussionen in den Kirchen vermitteln. Diese Anregung sollte wegen der kaum abzusehenden Reichweite der Problematik und Bedeutung für die ökumenische Gesamtsituation auch bei uns auf breiter Ebene aufgenommen werden.

Kg.

Einheit und Frieden. Ökumenische Predigten. Gesammelt und herausgegeben von Gerhard Bassarak. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (1979). 302 Seiten. Geb. DM 15,—.

Die Erkenntnis, daß sich Leben und Frömmigkeit einer Kirche nicht nur in

dogmatischen Aussagen und Lehrsätzen, sondern auch in der Art ihrer Verkündigung niederschlagen und widerspiegeln, war Anlaß für das Buch „Zeugnis für alle Völker. Predigten aus der Ökumene“ (Hrsg. von Hanfried Krüger und Claus Kemper), das 1966 in Stuttgart erschien. Formal und strukturell folgt die von dem Ostberliner Theologieprofessor und Vizepräsidenten der Prager Friedenskonferenz, Gerhard Bassarak, herausgegebene Predigtsammlung „Einheit und Frieden“ dem vorgenannten Muster, wendet aber ein anderes „Sammelprinzip“ an, nämlich Predigten vorzulegen, „die Fragen der Ökumene oder des Friedensengagements von Kirchen und Christen behandeln“ (12). Verständlich, daß dadurch aus der jeweiligen Situation heraus der politische Akzent stärker in den Vordergrund gerückt wird, als es manchmal von der Exegese her vertretbar zu sein scheint. Auch das Verständnis dessen, was mit politischer Verantwortung der Kirchen gemeint sein kann und wie diese zu artikulieren ist, wird in der Ökumene verschieden beurteilt werden. Gerhard Bassarak hat darüber im Vorwort (11f.) einige für diese Sammlung grundlegende Überlegungen angestellt. Immer spürt der Leser aber die ebenso aktuelle wie drängende Verantwortung, in die sich der Prediger heute in den Krisenherden der Welt gestellt sieht und die den lebendigen Bezug zum Wort Gottes sucht und braucht.

Daß es regional gesehen gewisse, oft zufällig bedingte Lücken in Kauf zu nehmen galt (z.B. Lateinamerika, Skandinavien, Großbritannien), liegt in der Natur eines so globalen Unternehmens, mindert aber nicht den Wert dieser in ihrer Art beispielhaften und aufschlußreichen Zusammenstellung, die viele ökumenisch relevante und bekannte Namen einschließt.

Kg.

Paul-Werner Scheele, Alle eins. Theologische Beiträge II. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1979. 269 Seiten. Geb. DM 24,—.

Bei den 15 in diesem Sammelband vereinigten Beiträgen handelt es sich bis auf zwei um schon veröffentlichte Aufsätze, hervorgegangen meistens aus Vorträgen. Bischof Scheele, 1979 zum Bischof von Würzburg berufen, muß heute als der besonders ökumenisch engagierte Vertreter des deutschen Episkopats gelten, dem zugleich akademische Tätigkeit bei seinen Bemühungen zugute kommt. Inhaltlich geht es um den Themenkreis der Ekklesiologie unter besonderer Berücksichtigung der theologischen Begründung des innerkirchlichen Dialogs, der Fragen um Eucharistie, Amt und Konfession im Hinblick auf Spannung, Spaltung und Einheit der Kirche. Grundsätzlich versucht Scheele, beim Neuen Testament anzuknüpfen und sodann die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils auszuwerten. Von weiterer Literatur wird eklektisch Gebrauch gemacht, wobei neben fachtheologischen Arbeiten auch dankenswerterweise Philosophen und Literaten zu Gesprächspartnern werden bzw. als Zeugen für das den Verfasser nicht zuletzt bestimmende Anliegen, der Spiritualität neue Impulse zuzufügen, reklamiert werden. Damit sich der ökumenische Dialog nicht nur unter Fachwissenschaftlern abspielt, sind die Stellungnahmen Scheeles von nicht geringer Bedeutung für den Transfer des sich entwickelnden theologischen Konsensus hinein in den Bereich des pastoralen Dienstes und der Gemeinden. Pfarrer jeder Konfession können sich bei der Vorbereitung ökumenischer Veranstaltungen von diesem Sammelband anre-

gen lassen und die schlichte Sprache erlernen, die Hindernisse der Ökumene ebenso abbauen kann wie theologische Denkschärfe. Scheele erweist sich als ein warmerherziger und solider Vermittler der „Freude für Alle“, auch in dem manchmal dornigen ökumenischen Gespräch.

F. W. Kantzenbach

Papsttum als ökumenische Frage. Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute. Chr. Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1979. 327 Seiten. Paperback DM 42,—.

Verantwortlich zeichnen je drei ökumenische Institute katholischer und evangelischer Fakultäten, die im Oktober 1977 in Heidelberg einen weiteren Kreis von Fachtheologen versammelten. Nach einer Einführung in Methoden und Rang der Thematik durch Edmund Schlink entwickeln zunächst Erich Gräßer und Josef Blank den neutestamentlichen Befund, wobei Gräßer das Petrusbild der Apostelgeschichte und der neutestamentlichen Briefe einbezieht. Es folgen kenntnisreiche kirchengeschichtliche Beiträge von Wilhelm de Vries und Otto Hermann Pesch. Ersterer gibt eine ausgezeichnete Bibliographie. Die Diskussion zum Beitrag de Vries führt in die Schwierigkeiten einer historischen Argumentation für den päpstlichen Primat besonders spannend ein. Mehrfach begegnet das Urteil: Der Primat sei nicht vom Himmel gefallen. In der Diskussion der bei der Tagung vorgetragenen Referate liegt überhaupt der Wert dieses Bandes über die gründliche sachliche Information hinaus. (Hervorragende Verarbeitung der gesamten einschlägigen Literatur bei Pesch!) Die von Systematikern entwickelten Perspektiven (Moltmann, Stirnimann) sind unter

Anwesenheit namhafter Theologen diskutiert worden, wobei Moltmann von einer christologischen Begründung des Papsttums zu einer trinitarischen Begründung von Johannes 17 her hinlenken wollte. Dabei hat er den Dialog mit der Orthodoxie und eine nicht vordergründig auf die organisatorische Seite der Kirche abhebende Einheitskonzeption im Auge. Pannenberg verwies auf die Auslegungsmöglichkeiten des I. Vatikanum, die bei der Tagung ausgeblieben seien. Während Moltmann ein Amt der Einheit gern mit der politischen Aufgabenbestimmung des Dienstes der Gemeinschaft oder des Dienstes der Einheit in Verbindung bringen möchte, legt Pannenberg den Nachdruck auf das päpstliche Amt als das Amt der Einheit für die Kirche als Gesamtkirche. Es wäre dabei von Interesse, den theologisch gefüllten Begriff „wesentlich“ (308) genauer zu interpretieren. Insgesamt kann man sagen, daß der Band wieder einmal die Erkenntnis bestätigt, daß man in neutestamentlichen Grundlagenfragen zu weitgehenden Klärungen kam. Neu scheint mir, daß endlich der durch kirchengeschichtliche Forschung klargestellte *Libertas-ecclesiae*-Komplex des Mittelalters (Cluny!) für gegenwärtige Fragestellungen aktualisiert wurde. Darüber hinaus enthält der Band unter vorläufiger Ausparung der Unfehlbarkeitsfrage viele beachtliche Denkanstöße.

F. W. Kantzenbach

Friedrich-Wilhelm Kantzenbach, Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann. Claudius Verlag, München 1978. 343 Seiten. Kart. DM 22,80.

Der Band enthält 24 kurzgefaßte Werksinterpretationen von deutschen

und schweizerischen evangelischen Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts (Schleiermacher, Röhr, Bretschneider, Tholuck, Strauß, Löhe, A.F.C. Vilmar, Rothe, von Hofmann, A. Ritschl, Overbeck, Kähler, Herrmann, von Harnack, Troeltsch, A. Schweitzer, Otto, Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Ebeling, Pannenberg, Moltmann). Die Auswahl ist willkürlich, die Interpretation bringt gegenüber anderen Versuchen dieser Art nichts Neues, auch wenn Kantzenbach in der Einleitung sich für eine stärkere Beachtung echter Erfahrungstheologie einsetzt, wie sie hier und da von einigen der erwähnten Theologen getrieben und gefordert wurde. Eine durchgängige Untersuchung, inwieweit die 24 Theologen Theologie und Glaubenserfahrung im Ringen um die christliche Wahrheit in Einklang gebracht haben, bietet dieses Buch aber nicht. Die ökumenische Wirkung der Theologie der jeweiligen Autoren hat Kantzenbach nicht im Blick, nicht einmal bei Barth, Bultmann, Bonhoeffer und Tillich. Schade! Denn Theologiegeschichte ist doch heute nicht mehr ernsthaft ohne Berücksichtigung der konfessionsüberschreitenden Wirkungsgeschichte zu treiben. Das dürfte doch gerade Kantzenbach mit seinen Erfahrungen am Straßburger Ökumenischen Institut nicht verborgen geblieben sein.

Bernd Jaspert

Sola Scriptura. Ringvorlesung der theologischen Fakultät der Philipps-Universität herausgegeben von Carl-Heinz Ratschow. N.G. Elwert Verlag, Marburg 1977. 215 Seiten. Brosch. DM 26,—.

Der Band enthält die Vorträge, die anlässlich der 450-Jahrfeier der Marburger Philipps-Universität von dortigen Theologiedozenten und -professoren (darunter auch dem Katholiken Pfürt-

ner) gehalten wurden: C. H. Ratschow, Einleitende Analyse der Themafrage; R. Preul, Scriptura sacra im Unterricht — religionspädagogische Fragen zum Gegenwart bezug der Bibel; R. Flasche, Sacra scriptura in den Religionen; St. H. Pfürtner, Das reformatorische ‚Sola Scriptura‘ — theologischer Auslegungsgrund des Thomas von Aquin?; H. Liebing, Sola scriptura — die reformatorische Antwort auf das Problem der Tradition; H. Stegemann, Der Kanon und die Kriterien der Theologie; G. Schunack, Die theologische Autorität des Apostels; H. Leipold, Gotteswort und Menschenwort als Problem der Theologie; Chr. Gremmels, Der Heilige Geist als Ausleger der Schrift; D. von Oppen, Die Schrift und die Bewältigung menschlicher Situation; A. Niebergall, Schriftprinzip und kirchliche Praxis heute. — Von der gegenwärtigen theologischen Situation her sollte geprüft werden, ob und wie der theologische Sinn des reformatorischen Erkenntnis- und praktischen Lebensgrundes „sola scriptura“ auch heute noch angesichts einer veränderten kirchlich-konfessionellen Lage Gültigkeit beanspruchen kann. Die Antwort heißt: das reformatorische Schriftprinzip ist heute eine offene Frage. „Sola scriptura“ ist keine Faustregel, sondern nur sinnvoll im Zusammenhang einer geschichtshermeneutischen Besinnung, die drei Probleme im Blick hat: 1. Schrift und Tradition, 2. Kanonische Autorität der Schrift, 3. Schrift und Wort Gottes. Keines dieser Probleme ist erledigt, insbesondere nicht im ökumenischen Horizont, wo vor allem in den Kirchen Asiens und Afrikas Fragen von einer Tiefendimension an die Bedeutung der Hl. Schrift gestellt werden, wie sie der europäischen Theologie noch kaum zum Bewußtsein gekommen sind.

Bernd Jaspert

Klauspeter Blaser, Gottes Heil in heutiger Wirklichkeit. Überlegungen — Beispiele — Vorschläge. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1978. 118 Seiten. Kart. DM 18,—.

Der Autor, Schweizer Systematiker und Missionswissenschaftler, stellt in diesem Buch seine Gedanken zum Thema „Heil heute“ zur Diskussion. Neben neuen Beiträgen werden dabei einige früher verstreut erschienene Arbeiten des Verfassers in neuer Bearbeitung aufgenommen. Blaser geht davon aus, daß wir im Hören auf Stimmen des Glaubens in anderen geographischen, politischen und kulturellen Bereichen neu lernen können, daß „Heil heute“ das Grundproblem jedes theologischen Denkens, das auf die Welt zugehen möchte, ist.

Ein erster Teil mehr grundsätzlichen theologischer „Überlegungen zum Thema“ (11-42) zeigt die verschiedenen Gesprächsansätze vor, in und nach Bangkok auf, während ein zweiter Teil „Beispiele und Vorschläge“ (45-113) sich mit verschiedenen Entwürfen praktisch auseinandersetzt. Dabei geht es um eine differenzierte Beurteilung der Chancen von Minoritätskirchen, der Menschenrechtsproblematik, der Theologien im Kontext und der überholten Auseinandersetzung zwischen Mission und Evangelisation.

Die Ausführungen nehmen sachkundig zu einem sehr breiten Feld des heutigen theologischen Gesprächs Stellung und zeichnen sich besonders dadurch aus, daß einige Grundansätze konsequent durchgezogen und angewendet werden: Die Sendung (Mission) als Grundverständnis der Kirche und ihres Handelns, die gemeinsame Quelle und die Vielfalt der Erfahrungen der Christenheit in verschiedenen Kontexten, die ökumenische Dimension der Kirche als

weltweite Gemeinschaft und die Pneumatologie als Schlüssel zum Verständnis des heutigen theologischen Denkens.

Das Buch ist als Studienwerkzeug geeignet, da es die verschiedenen Standpunkte sachlich darstellt, zur Auseinandersetzung anleitet und es dem Leser ermöglicht, zu eigener Urteilsbildung zu kommen.

Hans-Jürgen Becken

Manfred Hofmann, Identifikation mit dem Anderen. Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanischen Theologen der Befreiung. Verbum, Håkan Ohlssons, Stockholm/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978. 256 Seiten. Kart. DM 32,—.

Seit dem Ende der sechziger Jahre entsteht in Lateinamerika (LA) mit der Theologie der Befreiung eine Theologie, die sich als eine ganz neue Art theologischer Rede im Unterschied und Gegensatz zu traditioneller christlicher Theologie und kirchlicher Glaubenslehre versteht. Vorausgegangen war erstens das Scheitern der Entwicklungsanstrengungen und Strategien im ersten Entwicklungsjahrzehnt in LA und zweitens die kritische Neubesinnung des LA-Katholizismus zur Vorbereitung der zweiten LA-Bischofskonferenz in Medellín 1968. Die Antwort auf erstens ist die sozialwissenschaftliche Dependenztheorie. (Die Unterentwicklung wird aus der Perspektive der Armen/Unterdrückten als Folge ihrer totalen Abhängigkeit — ökonomisch, politisch, kulturell, religiös — begriffen, die im Kapitalismus notwendige Kehrseite des Reichtums der wenigen ist.) In den Dokumenten von zweitens ist schon — neben anderen Stimmen — die Theologie der Befreiung zu hören.

Manfred Hofmann will mit seiner Promotionsarbeit für die Theologische Fakultät in Lund die Grundaussagen dieser Theologie entfalten und das Profil ihrer theologischen Thematik zeichnen. Es gelingt ihm überraschend gut, an Texten von zwölf Vertretern dieser Theologie die Gemeinsamkeit ihrer Aussagen zu vier zentralen Themen — Mensch, Gott, Christus, Kirche — darzustellen. Der Mensch zwischen Gefangenschaft und Befreiung ist das zentrale Thema, seine Leidenserfahrung als Anderer/Unterdrückter die religiöse Grunderfahrung, seine Unterdrückung/Entfremdung die Sünde schlechthin und seine Befreiung das *eine* Thema christlicher Praxis und theoretischer Reflexion (Theologie der Unterdrückten). Theologie und Kirche müssen aus jahrhundertalter Dienstbarkeit und ideologischer Befangenheit befreit werden zum einzig authentischen Dienst: dem solidarischen Leben mit dem Armen/Anderen und der Identifikation mit seinem Befreiungskampf. Damit kehren sie zum eigentlichen Willen Gottes und Jesu zurück und verstehen mittels der *relectura* die Schrift neu. „Was nicht aus der Identifikation mit dem Armen die Befreiung des Unterdrückten vorantreibt, ist nicht Evangelium als befreiende Botschaft“ (71). Der Arme wird zum Ort der Christusoffenbarung, sein Befreiungsprozeß ist Sakrament der Gottesbegegnung (113), wahrer Gottesdienst.

Nach der Entfaltung der theologischen Themen fragt der Autor im zweiten Teil der Arbeit nach dem hermeneutischen Ausgangspunkt der theologischen Reflexion und findet sie nicht im allgemeinen Praxisbezug, sondern in einer spezifischen Befreiungspraxis, die aus der Identifikation mit dem Unterdrückten/Armen/Nicht-Menschen als Praxis der Liebe herauswächst. Ist der

„Schrei des Armen“ der hermeneutische Ort, so antwortet die Theologie als „zweites Wort“ darauf, gibt ihm Stimme und entdeckt ihn wieder im Schrei Jesu am Kreuz, als verlorene Mitte der Bibel. Hier identifiziert sich Gott ein für allemal mit dem Armen/Unterdrückten.

Eine kritische Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie will der Autor trotz gelegentlicher Anführung von Frieling, Brandt, Zweifelhofer und Verweis auf den Schlußbericht der Internationalen Theologenkommission nicht leisten. Die zusammenfassende Darstellung von Hofmann bleibt — mit seinem ausführlichen Literaturverzeichnis — ein wichtiges Werk zum Verständnis einer Theologie, deren Herausforderung wir uns in Kirche und Ökumene noch werden stellen müssen.

Reinhart Müller

RELIGIONS- UND KIRCHENKUNDE

Erwin Fahlbusch, Kirchenkunde der Gegenwart. (Theologische Wissenschaft, Bd. 9.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1979. 288 Seiten. Kart. DM 28,—.

Um es gleich in einem Satz vorwegzusagen: Fahlbusch hat eine vorzügliche Kirchenkunde geliefert. Er hat bewußt auf eine „Konfessionskunde“ verzichtet, die für ihn umfassender als eine Kirchenkunde ist (13). Ausgangspunkt ist für den Vf. nicht eine ideelle oder geglaubte Einheit der Kirche, sondern der historische und theologische Tatbestand, daß der Offenbarungsvorgang nicht objektivierbar, sondern im persönlichen Bekenntnis erfaßt wird und daher eine Pluralität von Aussagen zustande kommt (15). Die Vielfalt christlicher Kirchen „korrespondiert der Selbst-

auskunft der Glaubenden“, so daß die „konfessionelle Identität der einzelnen christlichen Gemeinschaft“ wichtigste Voraussetzung dafür ist, daß die Heilswahrheit „im Gespräch und ein Geschehen bleibt“. So kann das Ziel einer Kirchenkunde auch nur lauten, dem Selbstverständnis der verschiedenen Kirchen nachzugehen. Die Kirchenkunde will informieren, beschreiben und die Phänomene auf ihre innere Logik analysieren (16).

Angesichts der großen Vielzahl selbständiger Kirchen in der Welt muß eine Kirchenkunde auswählen. Dies tut der Vf. dadurch, daß er die Mitglieder und Gäste der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ darstellt. Etwa ein Drittel des Buches ist der römisch-katholischen Kirche gewidmet, und auch die Orthodoxie, die wegen der Gastarbeiter inzwischen zur drittgrößten Kirche in der Bundesrepublik geworden ist, findet angemessene Berücksichtigung. Im Blick auf den Benutzer ist es durchaus pragmatisch-legitim, die Akzente so zu setzen.

Im letzten Teil werden die ökumenischen Organisationen und Aktivitäten vom ÖRK, seinen Vorläufern und Programmen über die konfessionellen Weltbünde, die bilateralen Dialoge und Kirchenunionen, die ökumenischen Bemühungen am Ort und die Vorstellungen und Modelle zur Einheit der Kirche dargelegt. Man kann fragen, ob es nicht sinnvoll gewesen wäre, den Abschnitt über die Evangelische Allianz hier statt bei der Darstellung der Landeskirchen einzugliedern.

Alle Abschnitte zeichnen sich durch die strenge Sachlichkeit, mit der die Informationen geboten werden, und durch gute Lesbarkeit aus. Jeder einzelne Paragraph ist in sich abgeschlossen; auch innerhalb des großen Hauptteils

über die römisch-katholische Kirche kann man eigentlich bei jedem Unterabschnitt mit dem Lesen einsetzen und nimmt dafür gelegentliche Wiederholungen gern in Kauf. Außerordentlich hilfreich sind die zu jedem Kapitel beigefügten, den neuesten Stand widerspiegelnden Literaturangaben.

Innerhalb der kleineren Kirchen hat Fahlbusch der methodistischen Kirche besondere Aufmerksamkeit geschenkt, weil sie nach seiner Ansicht „ein typisches Beispiel einer Freikirche“ ist (17). Dies kann man mit guten Gründen historisch und theologisch bezweifeln. Daß der Methodismus zu einer eigenständigen Kirche wurde, muß eher als ein kirchengeschichtlicher „Unfall“ betrachtet werden, ging es ihm doch nicht um Lehre und Ordnung der Kirche, sondern um geistliche Erweckung. Infolgedessen ist gerade im Methodismus eine spezifisch freikirchliche Ekklesiologie, wie etwa bei den Mennoniten oder Baptisten, nicht entwickelt worden. Der Methodismus ist vielmehr die „kirchlichste“ Freikirche. Im übrigen knüpft der Vf. im Abschnitt über den Methodismus leider nicht bei dem an, was er in der Einleitung gesagt hatte, und erklärt nicht, was den Methodismus zum typisch freikirchlichen Exempel macht. Auch fehlt bei der Übersicht der verschiedenen methodistischen Denominationen ein Wort zur Bedeutung der Schwarzen Kirchen (African Methodist Episcopal und African Methodist Episcopal Zion Church).

Da in Deutschland „Freikirche“ und „Sekte“ (trotz aller informatorischen Bemühungen) im allgemeinen und selbst unter Theologiestudenten, Pfarrern und Religionslehrern austauschbare Begriffe sind, hätte man sich einen Paragraphen zur Verdeutlichung der Terminologie gewünscht. Das, was allgemein zum Be-

griff „Freikirche“ gesagt wird (143), ist zu wenig und trifft auch nicht den Kern (z. B. Verhältnis zu Staat/Gesellschaft). Daß der Adventismus keine Aufnahme in das Buch gefunden hat, entspricht dem Auswahlkriterium, ist aber m. E. zu bedauern. Bedauerlich ist auch, daß das Buch kein Register hat. Trotz der klaren Gliederung und wegen der Fülle der Informationen wäre ein Register hilfreich gewesen.

Zum Schluß des Buches versucht der Vf. durch idealtypische Muster Schneisen in das Dickicht des Denominations-Dschungels zu schlagen und anthropologische Grunddaten für das Zustandekommen der konfessionellen Vielheit festzumachen. Dieser Teil ist doch wohl zu kurz geraten, und die hier aufgestellten Thesen dürften näher erhellt werden, wenn Fahlbuch seine angekündigte „Phänomenologie christlicher Glaubens- und Handlungssysteme“ (16) vorlegt.

Summa: ein zuverlässiges, hilfreiches und höchst informierendes Sachbuch.

Erich Geldbach

Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Kritische Texte und Kommentare. Herausgegeben von Heinz-Jürgen Loth, Michael Mildenerberger, Udo Tworuschka. Quell Verlag, Stuttgart 1978. 374 Seiten. Kart. DM 18,—; für Bezieher der Zeitschrift Materialdienst DM 14,—.

Es handelt sich bei diesem Werk um eine dringend notwendige Arbeit, die darstellt, wie sich das Christentum in der Sicht der Weltreligionen ausnimmt. Eine solche Untersuchung ist besonders aktuell, weil, wie Michael Mildenerberger in seiner Einleitung unter dem Thema „Im Horizont einer veränderten Welt“ dargetan hat, das Aneinanderrücken der Religionen und die Fluktuation der

modernen Menschheit zu einer Durchdringung der Kulturen und der bisher auf bestimmte Welträume beschränkten Religionen geführt hat. Namentlich die großen Religionen des fernen Ostens, der Hinduismus und der Buddhismus, haben einen Aufbruch in die europäisch-westliche Welt hineinvollzogen, während das Christentum sich anschickt, nach der Überwindung der kolonialen Herrschaft, unter deren Schutze es sich vielfach ausgebreitet hatte, die im letzten Jahrhundert missionierten Gebiete mit neuer Aktivität zu durchdringen. Das Judentum hat eine innere und äußere Regeneration erfahren. Sie hat es in ein neues Gespräch vor allem mit dem Christentum gebracht. Aber die Weltreligionen sind nicht nur als solche in eine enge Berührung miteinander gekommen. Auch die Menschen verschiedenen Glaubens leben heute auf einem engen Raum nebeneinander. Es ist selbstverständlich, daß sie in das Gespräch miteinander kommen und dabei auch ihre Religionen neu kennenlernen bzw. sich als deren Repräsentanten begegnen.

Alle Religionen sehen sich zudem dem Problem des Säkularismus gegenüber. Sie haben sich mit seinen geistigen Grundlagen und mit seiner Bewältigung der Wirklichkeit auseinanderzusetzen. Die Zeit ist endgültig vorbei, in der man sich einem Europazentrismus ergeben konnte. Die christlichen Kirchen haben vielmehr ihren Platz in der Welt neu zu bestimmen. Sie haben sich im Zusammenhang mit diesen Fragen darüber klar zu werden, welche Stellung das Christentum unter den Weltreligionen einnehmen und wie es ihnen gegenüber seine Ansprüche auf Wahrheit und Mission heute aufrechterhalten will.

Ein erstes Erfordernis zu diesem Zweck ist die Frage, wie die anderen Re-

ligionen das Christentum sehen und welche selbstkritische Reflexion dieses selbst aufgrund der Sicht der anderen Religionen vorzunehmen gedenkt. Dieser Frage geht das oben genannte Werk nach, indem es das heutige Auftreten des Christentums in der Welt nach dem Urteil des Judentums, des Islams, des Hinduismus und des Buddhismus vorführt. Anerkannte Vertreter dieser Religionen kommen mit ihren kritischen Äußerungen zu Wort. Sie haben sie aufgrund der unmittelbaren Berührung mit dem Christentum in seinen verschiedenen Ausprägungen abgegeben.

Das Buch ist thematisch geordnet. Die einzelnen Themen deuten die Richtung der Kritik an, die dann zum Vortrag kommt: „Fremder Glaube — verfremdeter Glaube“; „Jesus — vergöttlichter Mensch oder menschliche Gottheit?“; „Karfreitagsreligion“; „... meine Schuld, meine Schuld, meine große Schuld“; „Der ganze Mensch — wider die christliche Leibfeindlichkeit“; „Die Kirche und ihre Mission“; „Die säkularisierte Welt“; „Macht euch die Erde untertan!“; „Auf dem Weg zum Dialog“. Zu jedem Thema kommen meist bekannte Repräsentanten aller vier Religionen zur Sprache. Jede ihrer kritischen Äußerungen ist mit einem Kommentar von christlicher Seite versehen. Außer den drei Herausgebern haben auch noch Reinhart Hummel, Karl Hohelsel, Peter Gerlitz, und Monika Two-ruschka die dargebotenen nichtchristlichen Texte mit Sachkenntnis kommentiert. Durch ihre Auslassungen wird einerseits die kritische Äußerung über das Christentum nach den berechtigten Anliegen besprochen, andererseits aber auch nicht unbeantwortet gelassen, weil gezeigt wird, welche schiefen oder verzerrten Eindrücke das Urteil über das Christentum bestimmt haben.

Bedeutsam, weil in die Zukunft weisend, scheint uns zu sein, daß trotz aller Rede und Gegenrede für die heutige neue Begegnung der Religionen zum Schluß des Werkes der Dialog gefordert wird. Die Bedingungen für sein Zustandekommen haben die verschiedenen Religionen in ihren Urteilen über das Christentum herausgestellt. Sie haben dabei in ihren Aussagen auch ein von christlicher Seite zu berücksichtigendes neues Selbstverständnis entwickelt.

In einem Schlußkapitel spricht Michael Mildenberger unter Bezugnahme auf 1Petr 3,15 von der Vertretung des christlichen Glaubens, der heute vor den fremden Religionen und unter Aufgreifen ihrer Kritik neu verantwortet werden muß. So mündet das Werk nicht in eine falsche Apologetik, die ihrerseits wieder zur Polemik wird, sondern in einen Appell an den Mut zur Verantwortung des einzelnen Christen. Dieser kann jedoch nur mit der Kenntnis der Urteile der fremden Religionen über das Christentum sinnvoll eingelöst werden.

Man möchte diesem verdienstvollen Buch wünschen, daß es in vielen christlichen Kreisen, besonders aber in der Mission, im Religionsunterricht und in den einschlägigen Disziplinen der wissenschaftlichen Theologie, dann aber auch in der Öffentlichkeit der Gemeinden, diejenige Beachtung findet, die es im Hinblick auf die derzeitige neue Begegnung der Weltreligionen verdient; denn dieses Phänomen berührt die christliche Existenz tiefer, als vielen zum Bewußtsein kommt.

Peter Meinhold

MISSIONSGESCHICHTE

Gustav Menzel, Die Rheinische Mission. Aus 150 Jahren Missionsgeschichte. Verlag der Vereinigten

Evangelischen Mission, Wuppertal 1978. 463 Seiten, 16 Tafeln, 12 Karten. Leinen DM 24,80.

Es ist lange her, seit in Deutschland die Geschichte einer Missionsgesellschaft geschrieben wurde, und mancher mag bezweifeln, ob heute dergleichen noch angebracht sei. Menzel, früher selbst Missionar und schließlich letzter Direktor der Rheinischen Mission, braucht über die Probleme eines solchen Unternehmens nicht belehrt zu werden. Hagiographie und Selbstbestätigung der Organisation liegen ihm ebenso fern wie bloßes Herzählen der dürren Fakten. Vollends gibt es bei ihm keine Glorifizierung der westlichen Mission zu Lasten der einheimischen Kirchen in Übersee, zumal deren Geschichte eine gesonderte Darstellung erforderte. Wozu dann aber das Ganze? Die Antwort ließe sich, im Sinne des Verf., mit einem Vers von Rilke geben: „Vergangenheiten sind uns eingepflanzt, um sich aus uns wie Gärten zu erheben“. Die Rheinische Mission, 1828 aus der Vereinigung von vier kleineren Missionsgesellschaften entstanden, ist und bleibt mit ihrem besonderen Erbe auch in der neuen Vereinigten Evangelischen Mission gegenwärtig, in der sie 1971 aufging. Dies schließt eine kritische Aufarbeitung des Erbes nicht aus, sondern ein, wenngleich der Verf. nicht der Versuchung nachgibt, die Vergangenheit kurzerhand den Kriterien der Gegenwart zu unterwerfen.

Souveräne Quellenbeherrschung ermöglicht ihm eine Kombination von chronistischer Berichterstattung und thematischen Längsschnitten (z.B. „Die Missionare“; „Vom Glauben und Rechnen“), die keine Langeweile aufkommen läßt. Als Glanzpunkte der Darstellung kann man, neben den schon genannten Kapiteln, die Abschnitte über

F. Fabri, über „Missionare aus Asien und Afrika“ sowie über die Zeit während des Dritten Reichs und über die Fragen der Partnerschaft hervorheben; besonders die beiden letzteren, mit verhaltener Leidenschaft geschrieben, geben dem Gesamtwerk kirchengeschichtlichen Rang.

Nur wenige Wünsche bleiben offen: Bei den Missionaren erführe man gelegentlich gern mehr über die soziale und bildungsmäßige Herkunft. Die kurze „Einführung“ (11 ff.) hätte der Vorgeschichte im 18. Jahrhundert mehr Raum geben können. Zu korrigieren ist die Angabe, daß die „allgemeinen deutschen Missionskonferenzen“ von Berlin 1846 und Barmen 1847 die einzigen dieser Art gewesen seien (67) — eine dritte fand im September 1848 in Kassel statt. Ein Sonderlob verdienen die Register, Bildtafeln und Karten, die dem gesamten Niveau des Werks entsprechen.

Hans-Werner Gensichen

LÄNDERBERICHTE

Stella Alexander, Church and State in Yugoslavia since 1945. Cambridge University Press 1979. 351 Seiten. £ 15.

Die Engländerin Stella Alexander hat das delikate Verhältnis zwischen Kirche und Staat in einem kommunistischen Land Südosteuropas in allen Details erforscht und dargestellt. Daß sie dies unter Benutzung der jugoslawischen Quellen und in Interviews mit den im vergangenen Halbjahrhundert handelnden Personen schaffen durfte, spricht für die Forschungsfreiheit, die das Jugoslawien Titos gewährt. Wieviel fleißige Studien sind dem Staat-Kirche-Problem in den UdSSR gewidmet! Hier ist endlich einmal eine beispielhafte Problemstudie vorgelegt, die das ideologisch

gleichgerichtete, aber ethnisch und konfessionell viel kompliziertere Terrain eines südosteuropäischen Landes betrifft.

Frau Alexanders Studie zeigt die von den orthodoxen Serben und katholischen Kroaten durchgehaltene Identifizierung ihrer Nationalität mit ihrer jeweiligen Kirche und allen tödlichen Konsequenzen. Ein siegreicher Partisanenkommunismus brach bei Kriegsende die Macht der Kirchen. Doch nach Jahren der Pression gewannen die Kirchen die Duldung des Staates zurück. Orthodoxe Serben und katholische Kroaten hatten es schwer, von Staat und Partei in die jugoslawische föderative Ordnung hineingezwungen, den Harm zu vergessen, den sie sich gegenseitig in der Zeit italienischer oder deutscher Besatzung angetan hatten.

Hier hat auch die spezielle Untersuchung des „Falles Stepinac“ ihren Platz. Der Erzbischof von Zagreb entschied sich beim Einrücken serbischer und montenegrinischer Partisanen in der kroatischen Hauptstadt zum Bleiben, eingedenk dessen, daß ohne eine päpstliche Weisung kein Bischof seine Diözese verlassen darf. Vor Gericht gestellt, wurde ihm zum Vorwurf gemacht, daß er seine Besuche beim Poglavnik des scheinunabhängigen Staates Kroatien schon vor dem Datum der jugoslawischen Kapitulation von 1941 abgestattet hatte — ein Akt des Staatsverrats! Die Ausschreitungen der Ustascha wurden dem Erzbischof zur Last gelegt. Erst nach Stepinac' Tod, der in „posthumer Amnestie“ in vollen Ehren im Zagreber Dom begraben wurde, und nach Papst Johannes XXIII. neuverwirklichtem Petrusdienst öffnete sich der Weg zu Verhandlungen zwischen katholischer Kirche und Staat, der zum „Protokoll“ vom 25. Juni 66 führte. Jetzt leben Staat und Kirche in einer unbequemen

Koexistenz, gezeichnet von plötzlichen Eruptionen ihrer offiziell verschleierte Gegensätzlichkeit.

Die Entwicklung der mazedonischen Orthodoxie zur kirchlichen Autonomie, die das beherrschende Thema des Belgrader Patriarchats wurde, wird von der Verfasserin von Ansätzen der Zeit bulgarischer Besetzung 1941 hergeleitet. Deutlicher als in bisher vorliegenden Studien (z.B. von Slijepcevic) wird die Initiativkraft eingeborener Priester gezeigt. Auch die von der Partei als ihr Instrument verwerteten „progressiven Priestervereine“ werden besser aus der Geschichte verständlich gemacht. Schon 1889 hatten sich Priestervereine formiert, immer von einer gewissen Animosität gegen die Hierarchie gekennzeichnet.

Im katholischen Slowenien wirkten sich die unterschiedlichen Strukturen der verschiedenen Siedlungsgebiete aus. Die slowenischen Gebiete, in denen die klerikale Führung der Politik eingespielt war, wurden während des Krieges zwischen Deutschland und Italien aufgeteilt. Auf deutscher Seite wurde ein unbarmherziger Eindeutschungsprozeß eingeleitet, auf italienischer Seite, auf der dem Slowenentum mehr Atemfreiheit zugestanden war, eine „Bela Garda“ gegen die Befreiungsfront organisiert. Nur in Istrien wurde der erstrebten Italianisierung wegen jede slowenische Tendenz unterdrückt. In Ljubljana akzeptierte der katholische Klerus unter Bischof Rozmans Führung die italienische Besetzung. Doch die christlich-sozialistische Bewegung, die schon zuvor bestand, zog eine Bindung an die Befreiungsfront vor. Der Klerus von Maribor, soweit er sich nicht dem deutschen Druck durch Ausweichen auf italienisches Gebiet im Süden entzog, ging geschlossener zum Widerstand über.

Daß er nach Titos Sieg ins Land zurückkehren konnte, war für die kirchliche Restauration entscheidend. In Istrien wählten die Priester aus nationalistischen Motiven die Befreiungsfront. So war in den slowenischen Gebieten, als sich der Widerstand verstärkte und schließlich siegte, von vornherein eine christliche Gruppe integriert.

Hätte ein Deutscher dies Buch geschrieben, so hätte auch die Vernichtung der deutschen Siedlungen im Banat (aus dem 18. Jh.) und in Slowenien (aus dem 19. Jh.) und ihrer Kirche einen Platz gefunden. Die Ermordung des Bischofs der evangelischen Deutschen, Popp, und des ehemaligen Abtes des Stifts Neuburg bei Heidelberg, des Grafen Adalbert Neipperg, im Gefangenenlager von Werschatz sind für die Christen in Deutschland unvergessene Daten. Frau Alexander, die mit Recht eng in den Grenzen ihres Themas bleibt, hätte doch auch Gestalten der Orthodoxen Theologischen Fakultät Belgrad wie Justin Popović mit einbeziehen dürfen, in deren theologischem Werk und in deren Erziehungsarbeit an einem nachwachsenden Mönchtum Elemente eines Responses der Orthodoxie auf den neuen Staat zu finden sind.

Friedrich Heyer

Reinhold Lehmann, Das Land, aus dem der Papst kommt. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1978. 192 Seiten mit 56 Abbildungen. Geb. DM 19,80.

Jedes Buch, das uns in die wechselvollen Beziehungen zwischen dem deutschen und dem polnischen Volk einführen möchte, verdient besondere Aufmerksamkeit. Der Generalsekretär der deutschen katholischen Friedensbewegung Pax Christi, von 25 Besuchen her mit Polen bestens vertraut, bringt dafür

viele Voraussetzungen mit. Sein reich bebildertes Buch, entstanden aus Anlaß der letztjährigen Papstwahl, will Polen nicht nur beschreiben, sondern historische Zusammenhänge aufzeigen, die Problematik, in dem sich Land und Leute, Staat und Partei, Kirche und Gläubige befinden, analysieren und um ein besseres gegenseitiges Verstehen zwischen Deutschen und Polen werben. Dabei wird beiden Seiten — nicht immer geschickt und auch nicht immer zutreffend — der Spiegel schuldhafter Vergangenheit und auch Gegenwart vorgehalten (Geschichtsdeutung, Vertriebenenprobleme usw.).

Die journalistisch gehaltene Art der Darstellung birgt freilich manche Gefahren in sich. Ereignisse und Entwicklungen erscheinen oftmals simplifiziert und verallgemeinert, es fehlt nicht selten an der nötigen Differenzierung höchst vielschichtiger Tatbestände. Die Versöhnungsbemühungen der katholischen Kirche werden vom Verf. in großer Ausführlichkeit gewürdigt, wohingegen der intensive und ökumenisch beispielhaft gewordene Einsatz der evangelischen Minderheitskirchen in Zusammenarbeit mit der EKD nur mit einer allgemein gehaltenen Bemerkung unter Hinweis auf die Ostdenkschrift bedacht wird (66). Daß der Rat der EKD z. B. seit 1974 einen regelmäßig zusammentretenden Deutsch-Polnischen Kontaktausschuß unterhält, wird nicht erwähnt.

Trotzdem — weder der anerkennenswerte gute Wille noch eine beträchtliche Informationsvermittlung sollen dem Verf. grundsätzlich abgesprochen werden. Unser Verhältnis zu Polen ist aber noch viel zu sehr mit leidvollen und immer noch unaufgearbeiteten Hypothesen belastet, um dies Buch als eine wirkliche Hilfe zu empfinden.

Kg.

ARBEITSMATERIAL

„Aufschlüsse“ — Ein Glaubensbuch.

Im Auftrage des Bundes der Evangelischen Kirche in der DDR herausgegeben von der Arbeitsgruppe Glaubensbuch: Ernst-Heinz Amberg, Hans Jürgen Behm, Klaus Fritzsich, Jürgen Henkys, Rose-Maria Raatz, Eckart Schwerin, Christa Tiebe, Helmut Zeddies, Redaktion Rose-Maria Raatz, Jürgen Henkys. Lizenzausgabe der Evangelischen Verlagsanstalt GmbH, Berlin 1977. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1977. 464 Seiten. DM 24,—.

Schon wieder ein neuer Erwachsenen-Katechismus! Diesmal ist er im Bereich der DDR entstanden und soll nach der Absicht des Auftraggebers, des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, und seiner Verfasser den dortigen Menschen und Gemeinden dienen. Wie der in der Bundesrepublik im Auftrage der Katechismuskommision der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegebene „Evangelische Erwachsenenkatechismus“ ist auch dieses Glaubensbuch ein Kind unserer die verschiedensten politischen und weltanschaulichen Grenzen überschreitenden geistigen und geistlichen Situation. Christlicher Glaube ist nicht mehr unbefragt. Die politische, gesellschaftliche und technische Entwicklung hat den Menschen sich in neuer Weise wieder selbst zur Frage werden lassen und stellt ihn unter Anforderungen, die sich nicht mit herkömmlichen Antworten des christlichen Glaubens und schon gar nicht traditionellen kirchlichen Verhaltensweisen beantworten lassen.

Das ist natürlich keine neue Erkenntnis. Wer aber in das Glaubensbuch „Aufschlüsse“ aus der DDR hineinschaut, dem wird zunächst bewußt, wie sehr hier verbindende Gemeinsamkeiten

zu unserer Situation in den evangelischen Kirchen der Bundesrepublik vorliegen. Er kann auch feststellen, wie weit wir hüben und drüben im Rahmen evangelischer Theologie in gemeinsamen Traditions- und Problemzusammenhängen stehen.

Und doch erhält das Buch andererseits seine besondere Farbe und Bedeutung dadurch, daß es Menschen in einem eigen geprägten politischen und gesellschaftlichen Umfeld — und dem Sinne des Buches nach: Lernfeld — dienen will, Glauben als existentiellen Lernprozeß „an Jesus, dem Urbild der Liebe und Quelle der Erkenntnis gottgemäßen Lebens“ zu verstehen. Somit gewinnt der Leser Anteil an der besonderen Art, wie man sich der Aufgabe kirchlicher Erwachsenenbildung in der DDR stellt. Deshalb wird auch dieses Glaubensbuch in der Bundesrepublik neben den anderen Erwachsenenkatechismen seinen Platz in Zukunft haben.

Die „Aufschlüsse“ sind ein Gemeinschaftswerk einer ganzen Reihe von Autoren. In einem ersten Abschnitt „Leben lernen“ wird die didaktische Einstimmung im Aufwerfen der Fragen des Menschen versucht. Entlang der drei Glaubensartikel — allerdings mit der Voranstellung des 2. Artikels — werden unter den Überschriften „Gottes Mensch — Solidarität und Mündigkeit“, „Gottes Welt — Vorgabe, Entwurf, Hoffnung“ und „Gottes Volk — Gemeinschaft und Dienst“ Aufschlüsse über den Glauben mit christologisch-anthropologischem Ansatz geboten. Abschließend wird in einem Kapitel „Anders werden — Gottes Wort und unsere Antwort“ nicht mehr nur informiert, sondern in Zusammenfassung vieler in den vorangegangenen Abschnitten aufgewiesener Ansätze Hilfen für eine neue Lebensgestaltung geboten.

Vor- und Rückverweise unter den einzelnen Abschnitten erleichtern den Durchblick in die Zusammenhänge, Quellennachweise, Hinweise auf ergänzende Literatur sowie ein Sachwortverzeichnis machen die Publikation zu einem Arbeitsbuch.

Derartige Katechismen sind natürlich zunächst mehr Programm als didaktische Realität. Bleibt diesem Buch und der sorgfältigen Arbeit seiner Verfasser nur zu wünschen, daß es die erwartete Aufnahme und Anwendung findet — übrigens auch bei uns.

Dietrich Gang

Theologische Realenzyklopädie. Bd. IV, Lfg. 1/2 (Arkandisziplin — Asylrecht). S. 1-320. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1979. Kart. Subskr.preis DM 76,—.

Die beiden ersten Lieferungen des IV. Bandes enthalten 20 Artikel, von denen einige ausgesprochen ökumenischen Charakter tragen wie Armenien (W. Hage/B. Spuler), christliche Kirchen in Asien (H.-W. Gensichen), aber auch in anderen Abhandlungen ist die ökumenische Linie bewußt ausgezogen, wie in dem weit ausholenden Beitrag über die Armut (wobei in dem ökumenischen

Abschnitt gelegentlich in Schreib- und Ausdrucksweise Fehler unterlaufen sind). Im übrigen fragt man sich freilich jetzt schon, ob der anfänglich für die Stichwortauswahl proklamierte Grundsatz, nur jenes Einzelne herauszugreifen und aufzunehmen, „an dem das Ganze zur Darstellung gebracht werden kann“, durchgehalten werden wird. Der hohe theologische Rang des Werkes bleibt jedoch davon unberührt.

Kg.

Legende zur Karte der Religionen und Missionen. 5. Auflage. Herausgegeben von Horst Quiring. Evangelischer Missionsverlag, Korntal 1979. Legende gefalzt DM 8,80; Gesamtkarte mit der neuen Legende gefalzt DM 19,80; Karte aufgezogen mit 2 Stäben DM 70,—.

Die Legende zur bewährten Weltmissionskarte ist soeben neu erschienen. Die darin enthaltenen Statistiken wurden auf den gegenwärtigen Stand gebracht, so daß für Unterrichtszwecke und Gemeindefarbeit in Mission und Ökumene verläßliches Informationsmaterial erneut zur Verfügung steht.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Becken, Vogelsangstr. 62, 7000 Stuttgart / Prof. Dr. Ulrich Becker, ÖRK, Postfach 66, CH 1211 Genf 20 / Pastor Dr. Richard Boeckler, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt / Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Str. 74, 5330 Königswinter 21 / Dr. Reinhard Frieling, Eifelstr. 35, 6140 Bensheim/Bergstraße / OLKR Dietrich Gang, Wilhelmshöher Allee 330, 3500 Kassel / Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstr. 8, 3550 Marburg-Cappel / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg / Dr. J. A. Hebly, Heidelberglaan 2, Utrecht / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstr. 7, 6900 Heidelberg / Pfarrer Dr. Bernd Jaspert, Martin-Luther-Platz 3, 6400 Fulda / Prof. Dr. F.-W. Kantzenbach, Meisenweg 14, 8806 Neuendettelsau / Pfarrer Dr. Paul Löffler, Rupertistr. 67, 2000 Hamburg 52 / Prof. D. Dr. Peter Meinhold, Alte Universitätsstr. 19, 6500 Mainz / Missionsdirektor Dr. Reinhart Müller, Georg-Haccius-Str. 9, 3102 Hermannsburg / Prof. D. Dr. Carl Heinz Ratschow, Salegrund 3, 3550 Marburg 1 / Prof. Dr. Ulrich Scheuner, Römerstr. 118, 5300 Bonn / Dr. Klaus Schmidt, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt / Bischof Hermann Sticher, Wilhelm-Leuschner-Str. 8, 6000 Frankfurt / Dr. Lukas Vischer, ÖRK, Postfach 66, CH 1211 Genf 20.

Am Anfang dieses Heftes steht ein Gesamtüberblick über die Weltkonferenz „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ in Boston vom Juli 1979 aus der Feder von Klaus Schmidt, theologischer Mitarbeiter in der Ökumenischen Centrale. Weitere Beiträge unter bestimmten Sachaspekten werden folgen.

Der anlässlich der 450. Wiederkehr des Marburger Religionsgespräches gehaltene Vortrag von Prof. Carl Heinz Ratschow läßt uns ein wichtiges ökumenisches Ereignis der reformatorischen Frühgeschichte bedenken.

Das Reformationsjubiläum in Basel hat Lukas Vischer zum Anlaß genommen, den Auftrag der reformierten Kirche in der ökumenischen Bewegung aus heutiger Sicht und Erfahrung zu beschreiben. Zur konfessionellen Ortsbestimmung und Selbstbesinnung innerhalb der Ökumene scheinen uns hier relevante Überlegungen angestellt zu werden. Der Schweizer Zeitschrift „Reformatio“ danken wir für die freundlich gewährte Nachdruckerlaubnis.

Die verschiedenen Entwicklungsphasen der ökumenischen Bewegung unter den jeweils bestimmenden Einflüssen und Gesichtspunkten untersucht J. A. Hebly. Für eine klarere Urteilsbildung über den bisherigen Weg der ökumenischen Bewegung wie auch über seine zukünftigen Möglichkeiten werden diese Ausführungen mitten im gegenwärtigen Meinungsstreit hilfreich sein können. Die Übersetzung aus dem Holländischen besorgte dankenswerterweise Dr. Lothar Coenen.

Paul Löffler gibt in seiner biblischen Betrachtung eine erste Einführung in die Thematik der Weltmissionskonferenz 1980 in Melbourne, die sicherlich auch eine ernsthafte Herausforderung zur theologischen Diskussion enthält.

Unter der Rubrik „Das aktuelle Gespräch“ antwortet Prof. Brosseder auf die kritischen Anfragen von Dr. Geiko Müller-Fahrenholz in Sachen Hoffnungsdokument von Bangalore im letzten Heft.

Ökumenische Aspekte des „Missionarischen Jahres 1980“ stellt unter „Dokumente und Berichte“ Bischof Hermann Sticher heraus. Schließlich soll auch des internationalen Jahres des Kindes in dem — gleichfalls schon anderweitig veröffentlichten — Artikel von Ulrich Becker (ÖRK/Genf) gedacht werden — ein Thema, das in Theologie und Kirche nur wenig Beachtung gefunden zu haben scheint.

Kg.

30. 11. 81.

