N11< 32195333 021

UB Tübingen

576

D 21 472 F

Ökumenische Rundschau

29. Jahrgang
Heft 1
Januar 1980

T.R.

GEORG KRETSCHMAR
Konvergenz- und Konsenstexte

CHRISTIAN WALTHER
Freiheit und Norm

HANS-JÖRG URBAN
Der ökumenische Gottesdienst in katholischer Sicht

GERTA SCHARFFENORTH
Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche

JÜRGEN HÜBNER / GÜNTER ALTNER
Zur Nacharbeit der Boston-Konferenz

VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

18. FEB. 1980

INHALT

	Seite
Georg Kretschmar, Konvergenz- und Konsenstexte als Ergebnis bilateraler Dialoge über das hl. Abendmahl	1
Christian Walther, Freiheit und Norm. Bemerkungen zum Problem kirchlicher Handlungsorientierung	21
Hans-Jörg Urban, Der ökumenische Gottesdienst in katholischer Sicht	30
Gerta Scharffenorth, Hoffnung für die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche?	43
Jürgen Hübner, Naturwissenschaft und Theologie zwischen Objektivität und gesellschaftlicher Verantwortung	61
Günter Altner, Genmanipulation aus sozialethischer und moraltheologischer Sicht	75
Dokumente und Berichte	
Dritte Weltkonferenz der Religionen für den Frieden *(Michael Mildenberger)*	83
„In der Kraft des Heiligen Geistes — Frei für die Welt". Die VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen auf Kreta *(Hanfried Krüger)*	86
Frauenordination aus ökumenischer Sicht. Bericht über eine Tagung *(Erika Reichle)*	89
Internationaler Dialog zwischen der Kirche der Jünger Christi und der römisch-katholischen Kirche *(Klaus-Martin Beckmann)*	96
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher	100
Nachwort der Schriftleitung	125

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 1980 29. JAHRGANG

2

ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Altner, Günter	Genmanipulation aus sozialethischer und moraltheologischer Sicht	75
van der Bent, Ans J.	„Balken in unseren Augen". Der Kampf der ökumenischen Bewegung gegen den Rassismus	169
Berkhof, Hendrikus	Visser 't Hooft als ökumenischer Theologe im Lichte seiner Dissertation	409
Boeckler, Richard	„Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?"	476
Falcke, Heino	Boston und der Osten	177
Fries, Heinrich	Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen	261
Gundert, Wilhelm	Die bilateralen Beziehungen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz	460
Harms, Hans Heinrich	Dank an Willem Adolf Visser 't Hooft	405
Held, Heinz Joachim	Eine völlig verpflichtete Gemeinschaft	417
Hübner, Jürgen	Naturwissenschaft und Theologie zwischen Objektivität und gesellschaftlicher Verantwortung	61
Konidaris, Gerassimos	Zur Problematik der Konsensus-Texte über Taufe, Eucharistie und Amt	292
Kretschmar, Georg	Konvergenz- und Konsenstexte als Ergebnis bilateraler Dialoge über das hl. Abendmahl	1
Lienemann, Wolfgang	Widerstandsrecht und Menschenrechte	147
Linnenbrink, Günter	Zum Verhältnis von Entwicklungsdienst und Mission der Kirche	317
Lønning, Per	Ökumenische Jahrzehnt-Wende	129
Payne, Ernest A.	Illusion und Fehlschlag? Friedensbemühungen vor dem Ersten Weltkrieg	209
Rendtorff, Trutz	Eine Konferenz, die mehr sein wollte, als sie konnte. Kritischer Rückblick auf Boston	201
Sandner, Peter	Melbourne — Mission und Eucharistie	483
Savramis, Demosthenes	Orthodoxe Soziallehre und innerweltliche Askese	275
Scharffenorth, Gerta	Hoffnung für die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche?	43
Schroeder, Traute M.	Ethische Probleme der biologischen Revolution	188
Slenczka, Reinhard	Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen	440
Smolik, Josef	J. L. Hromádka und die ökumenische Bewegung	327
Urban, Hans-Jörg	Der ökumenische Gottesdienst in katholischer Sicht	30
Visser 't Hooft, W. A.	Rede am 17. August 1980 in Genf	429
Walther, Christian	Freiheit und Norm. Bemerkungen zum Problem kirchlicher Handlungsorientierung	21
Zilleßen, Horst	Partizipation — Die unbekannte Größe im neuen Programm der ökumenischen Sozialethik	302

Das aktuelle Gespräch

Mauder, Albert	Zur Problematik ökumenischer Gottesdienste	225

Dokumente und Berichte

Dritte Weltkonferenz der Religionen für den Frieden *(Michael Mildenberger)* 83

„In der Kraft des Heiligen Geistes. Frei für die Welt". Die VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen auf Kreta *(Hanfried Krüger)* 86

Frauenordination aus ökumenischer Sicht. Bericht über eine Tagung *(Erika Reichle)* 89

Internationaler Dialog zwischen der Kirche der Jünger Christi und der römisch-katholischen Kirche *(Klaus-Martin Beckmann)* 96

Ende des johanneischen Frühlings? Zur Auseinandersetzung mit Hans Küng *(W. A. Visser 't Hooft)* 228

Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis. Erstes Theologisches Gespräch zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD *(Heinz Ohme)* 230

„Dein Reich komme". Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980 *(Walter Müller-Römheld)* 342

Im Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Zum VIII. Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxie und der EKD in Odessa 1979 *(Heinz Joachim Held)* 350

Charismatische Erneuerung — Herausforderung für die Kirche? *(Arnold Bittlinger)* 359

Auf dem Weg zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens. Faith and Order Paper 100 367

Bericht über die Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK vom 14.-22. August 1980 in Genf *(Gerhard Grohs)* 497

Die orthodox-lutherischen Gespräche in Europa *(Karl Christian Felmy)* 504

Evangelisation — unser gemeinsamer Auftrag. ACK-Dokument 519

Seelsorge ökumenisch *(Werner Becher)* 523

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
Barot, Madeleine / *Toulat,* Pierre (Hrsg.)	Des églises d'occident face aux exportations d'armes (1973-1978). Textes de Commissions nationals Justice et Paix et de Conseils nationaux d'Eglises	115
Becher, Werner (Hrsg.)	Medizinische Ethik in der evangelischen Theologie und Ökumene	120
Beeson, Trevor	Mit Klugheit und Mut. Zur religiösen Situation in Osteuropa	389
Bethge, Eberhard	Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970-1979	388
v. Bismarck, Klaus / *Maier,* Hans (Hrsg.)	Entwicklung — Gerechtigkeit — Frieden	251

Verfasser	Titel	Seite
Boeckler, Richard / *Wenke*, Karl Ernst	Die Lebensstilbewegung. Eine Zwischenbilanz	538
Bürkle, Horst	Missionstheologie	242
Cobb, jr., J. B. / *Griffin*, D. R.	Prozeß-Theologie	241
Döpmann, Hans-Dieter	Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart	249
Duchrow, Ulrich	Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?	533
Elwood, Douglas J. (Hrsg.)	Wie Christen in Asien denken	391
—	Evangelische Mission, Jahrbuch 1979 und 1980	547
Fleckenstein, Karl-Heinz	Für die Kirche morgen. Ein Gespräch mit Kardinal Suenens	246
Hahn, F. / *Kertelge*, K. / *Schnackenburg*, R.	Einheit der Kirche	240
—	Handbuch der kirchlichen katholisch-theologischen Bibliotheken in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)	395
Hasselmann, Niels (Hrsg.)	Kirche im Zeichen der Einheit	245
Hauptmann, Peter (Hrsg.)	Kirche im Osten. Band XXI/XXII	109
Hauptmann, Peter (Hrsg.)	Kirche im Osten. Band XXIII	396
Hoffmann, Fritz / *Kühn*, Ulrich (Hrsg.)	Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch	544
Immekus SAC, Erwin	Die Russisch-Orthodoxe Landpfarrei zu Beginn des XX. Jahrhunderts nach den Gutachten der Diözesanbischöfe	249
Iserloh, Erwin	Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß	390
Kallis, Anastasios	Orthodoxie — Was ist das?	248
Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm	Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte	546
Katholische Akademie in Bayern (Hrsg.)	Bibliographie Romano Guardini (1885-1968)	397
Kath. Glaubensinformation (Hrsg.)	Helft den Menschen glauben. Band 1: Vom Zeugnis der Christen — eine Ermutigung	252
Kokkinakis, Athenagoras	Gebet und Glaube des Volkes Gottes	248
Konstantinidis, Ch. / *Suttner*, E. Ch.	Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden	382
Kremer, Ulrich Michael	Die Reformation als Problem der amerikanischen Historiographie	107
Krzemień, Wiktoria	Filozofia w cieniu prawoslawie (Philosophie im Schatten der Orthodoxie)	541
Lell, Joachim / *Meyer*, Harding	Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog	535
Liebmann, Maximilian	Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation	390
Liedke, Gerhard (Hrsg.)	Eschatologie und Frieden	113

Verfasser	Titel	Seite
Lochman, Jan Milič	Wegweisung der Freiheit. Abriß der Ethik in der Perspektive des Dekalogs	244
May, John	Sprache der Ökumene — Sprache der Einheit	121
Mehedintu, Viorel	Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche	540
Meinhold, Peter (Hrsg.)	Das Problem der Kirchengliedschaft heute	544
Meyer, Harding / *Schütte,* Heinz (Hrsg.)	Confessio Augustana — Bekenntnis des einen Glaubens	543
Meyers-Herwartz, Christel	Die Rezeption des Antirassismus-Programms in der EKD	119
Moderow, Hans-Martin / *Sens,* Matthias	Orientierung Ökumene. Ein Handbuch	396
Moore, Peter (ed.)	Man, Woman, Priesthood	117
Mund, Hans-Joachim (Hrsg.)	Maria in der Lehre der Kirche	386
Neuner, Peter	Döllinger als Theologe der Ökumene	246
Niemöller, Martin	Briefe aus der Gefangenschaft	254
Nikodim, Metropolit von Leningrad und Nowgorod	Johannes XXIII.	112
Nossol, Alfons	Chrystologie Karola Bartha	244
Pfürtner, Stephan H. / *Heierle,* Werner	Einführung in die katholische Soziallehre	537
Ratzinger, Joseph (Hrsg.)	Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes	111
Reimer, Diether / *Eggenberger,* Oswald	... neben den Kirchen. Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen	110
Reller, Horst	Handbuch Religiöse Gemeinschaften	252
Ringeling, Hermann	Ethik vor der Sinnfrage. Religiöse Aspekte der Verantwortung	536
Roser, Hans	Protestanten und Europa	542
de Santa Ana, Julio (ed.)	Towards a Church of the Poor	392
Sauser, Ekkart	So nahe steht uns die Ostkirche	385
Schneider, Theodor	Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie	532
Schulte, Anton	Evangelisation praktisch	252
Schwarz, Jürgen (Hrsg.)	Katholische Kirche und Europa. Dokumente 1945-1979	542
Schweiz. Ev. Kirchenbund / Konferenz d. röm. kath. Bischöfe der Schweiz / Christkath. Kirche d. Schweiz	Der ökumenische Gottesdienst — Grundsätze und Modelle	546
Stephenson, Alan M. G.	Anglicanism and the Lambeth Conferences	108
Sundermeier, Theo (Hrsg.)	FIDES PRO MUNDI VITA. Missionstheologie heute	539
—	Theologische Realenzyklopädie Bd. IV, Lfg. 3/4 und Lfg. 5	253

Verfasser	Titel	Seite
—	Theologische Realenzyklopädie Bd. V, Lfg. 1/2 und Lfg. 3/4	395
—	Theologische Realenzyklopädie Bd. V, Lfg. 5	547
Thon, Nikolaus	Ikone und Liturgie	540
Vischer, Lukas	Fürbitte	389
Vismann, Dieter	Tagesordnungspunkt Ökumene	545
Waldenfels, Hans (Hrsg.)	„... denn ich bin bei euch." Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute	243
Wegmann, Herman A. J.	Geschichte der Liturgie im Westen und Osten	250
Zeller, Winfried	Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze	106
Ziegert, Richard	Der neue Diakonat. Das freie Amt für eine missionarische Kirche — Bilanz einer französischen Bewegung 1959-1977	387

Gpt. 30.80

Konvergenz- und Konsenstexte

als Ergebnis bilateraler Dialoge über das hl. Abendmahl[1]

VON GEORG KRETSCHMAR

Bischof D. Albert Klein in Hermannstadt zum 70. Geburtstag am 16. März 1980 gewidmet

Auf Initiative der Konferenz der „World Confessional Families" trafen sich 1978 und 1979 Vertreter der weltweiten Kirchen oder Kirchenbünde, die zweiseitige Lehrgespräche miteinander geführt haben oder führen. Die Organisation hatte das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates übernommen. Ziel dieses „Forums über bilaterale Gespräche" war es, das Verhältnis zweiseitiger und multilateraler Dialoge zu klären und so Spannungen abzubauen. Das Thema war 1978 der Zusammenhang der beiden Modelle „Konziliare Gemeinschaft" und „Einheit in versöhnter Verschiedenheit"; vom 5.-9. Juni 1979 ging es um einen konkreten Vergleich — nach Sachgebieten gegliedert — der in bilateralen Dialogen erzielten Ergebnisse. Für Oktober 1980 ist vorgesehen, über die Rezeption derartiger Ergebnisse in den weltweiten Kirchen zu sprechen. Der in diesem Forum zusammenkommende Kreis hat keinen offiziellen Status, die Konsultationen selbst sind von den Teilnehmern als hilfreich und fruchtbar empfunden worden. Sie markieren ein neues Stadium im Umgang des Ökumenischen Rates und der weltweiten christlichen Gemeinschaften miteinander.

1. a) Wenn über den Ertrag bilateraler Abendmahlsgespräche in den letzten Jahren nachgedacht wird, empfiehlt es sich, mit dem Dialog einzusetzen, der über einen Zeitraum von 15 Jahren innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland zwischen Vertretern aus *lutherischen, reformierten* und „unierten" Gliedkirchen geführt wurde und 1957 zu den *„Arnoldshainer Thesen"* führte, die von der Kommission 1962 noch ergänzt und erläutert worden sind.[2]

Es waren bilaterale Gespräche mit besonderen Eigentümlichkeiten. So sollten sie offenbar nicht dazu dienen, eine Kirchenspaltung zu überwinden oder das Verhältnis nebeneinander stehender Konfessionen zu klären; denn Kirchengemeinschaft bestand bereits und die Autoren sprechen „ als Glieder der einen apostolischen Kirche". Aber die Abendmahlsgemeinschaft war noch beschränkt. Was immer dies für das Verständnis der Begriffe „Kirchengemeinschaft" und „Abendmahlsgemeinschaft" heißen mag, so ergab sich die Situation, daß anscheinend nur über einen ganz bestimmten Komplex von Kontroversen zu diskutieren war, eben die zwischen Calvinisten und Lutheranern im 16. Jahrhundert nicht verglichenen Standpunkte. Man ging dabei von der Erwartung aus, daß diese Kontroversen sich aufgrund der heutigen exegetischen Einsichten und auf dem Boden der dogmatischen Ansätze der Gegenwart, also auch der gemeinsamen Bekenntnis-

situation in den vorangegangenen Jahren des sogenannten Kirchenkampfes in Deutschland, als gegenstandslos erweisen würden.[3] Zu den Voraussetzungen dieser Erwartung gehörten ein Generationen zurückreichender ständiger Austausch von Pfarrern, theologischen Lehrern und Gemeindegliedern zwischen den beteiligten Kirchen und die Tatsache, daß der maßgebende Ort, Theologie zu betreiben, in allen diesen Kirchen die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten mitteleuropäischer Tradition waren — und sind; die Mitglieder der mit dem Dialog beauftragten Kommission wiederum waren fast ausschließlich Theologieprofessoren.

Von diesen Vorgaben her schien es angemessen, ausschließlich die Exegese der einschlägigen neutestamentlichen Texte, die Positionen des 16. Jahrhunderts und die gegenwärtige Diskussion zu berücksichtigen. Das heißt, es wurden weder dogmengeschichtliche Einsichten oder Fragestellungen von der Patristik bis zur Scholastik eingebracht noch die Liturgiegeschichte oder der weitere ökumenische Rahmen ausdrücklich herangezogen.[4] Doch erwies es sich als überaus schwierig, von der Fragestellung und Methodik neutestamentlicher Exegese aus eindeutige Orientierungshilfen im Blick auf kontroverse Positionen des 16. Jahrhunderts zu gewinnen. Im Gegenteil brachen gerade von dieser Exegese her auch neue Fragen auf in Bereichen, die im 16. Jahrhundert nicht umstritten waren, etwa nach der historischen Basis für die Überzeugung, daß dies Mahl, das Sakrament des Altars, von Jesus Christus selbst in der Nacht des Verrates gestiftet worden ist, oder nach der Einheit des Schriftzeugnisses. Und schließlich konnten gerade von der exegetischen Einsicht in die Vielschichtigkeit der Theologie schon in apostolischer Zeit die Konflikte des 16. Jahrhunderts auch nicht mehr einfach als überholt beiseite geschoben werden, zumal sich herauszustellen schien, daß dann, wenn man den einen der überlieferten Kontroverspunkte, das „wie" der Gegenwart von Leib und Blut Christi, zurückstellte, die alte Differenz offenbar an einer anderen Stelle neu aufbrach bei der Frage nach der „Konsekration". Im Endergebnis haben sich die Bemühungen, zwischen den alten Positionen zu vermitteln und neue Einsichten der Exegese einzubringen, unverbunden nebeneinander in den Thesen niedergeschlagen.

Dieser Vermittlungsversuch zwischen der Überzeugung der Lutheraner von der „Realpräsenz" von Leib und Blut Christi „in, mit und unter" dem gesegneten Brot und Wein und des Empfanges dieser Abendmahlsgabe auch durch Unwürdige, ja Gottlose („manducatio impiorum") einerseits und der reformierten Lehre vom Heiligen Geist im Glaubenden als der Brücke zwischen dem erhöhten Herrn und der Kirche auf Erden anderer-

seits liegt in einem sehr sorgfältig, aber auch überaus kompliziert konstruierten Satz vor (ATh 4), über dessen Verständnis nie volle Einigung erreicht werden konnte und der dennoch eine wichtige Weichenstellung enthält: Geber und Gabe des hl. Abendmahls ist immer der gekreuzigte und auferstandene Herr selbst. Die Bindung seiner Gegenwart als Gabe an das Wort der Verheißung einerseits, Brot und Wein andererseits, macht die Abendmahlsgabe nicht zu einer dinglichen Größe neben der Person Christi selbst. Gerade deshalb lassen sich geistliche und leibliche Kommunion nicht auseinanderreißen.

Stand für das 16. Jahrhundert das Abendmahl im Streit fast ausschließlich als Gnadenmittel oder als Zeichen, das erinnert und versichert, im Blick auf den einzelnen Christen[5], so stellen die Arnoldshainer Thesen es wieder in seinen eschatologischen (ATh 1b, 6) und deshalb auch ekklesialen (ATh 6,7) Rahmen. Hierin liegt wohl der wichtigste Ertrag der Exegese des Neuen Testamentes für den Dialog der Kirchen, der in diesem Konsenstext eingebracht wurde.

Der lehrhafte, nicht argumentierende, sondern „bekennende" Stil knüpft, mit charakteristischen Modifikationen, an die klassischen Lehrdokumente des 16. Jahrhunderts an. Gerade die Diskrepanz zwischen diesem Stil und dem Fehlen jeder Aussage über das Verhältnis der Thesen zu den geltenden Bekenntnissen wie dem schwer widerlegbaren Eindruck, daß die Formulierungen nicht eindeutig sind, hat wohl dazu beigetragen, daß dieser Konsenstext sich selbst innerhalb der EKD über den Bereich der unierten Gliedkirchen hinaus nicht als konsensfähig erwiesen hat.

b) In seiner Intention und zum Teil auch in den Formulierungen ist er aber in die *„Leuenberger Konkordie"* reformatorischer Kirchen in Europa von 1973 aufgenommen worden.[6] Die Besonderheit dieser zwischenkirchlichen Vereinbarung besteht in jedem Fall darin, daß sie von einer größeren Anzahl europäischer Kirchen angenommen worden ist und die in ihr formulierten Aussagen über das hl. Abendmahl deshalb nicht mehr nur theologische Entwürfe, sondern von Kirchen rezipierte Lehre und Basis für die Überwindung von Kirchenspaltung sind.

Die Lehrgespräche, die zur Leuenberger Konkordie führten, sind 1955 auf Initiative der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen eingeleitet worden, seit 1964 waren auch der Lutherische und der Reformierte Weltbund mittragend. Die Konzentration auf Europa war zunächst eher eine Ausweitung und Zusammenfassung nationaler Dialoge als eine Einschränkung auf einen Kontinent. Sie hat sicher dann auch den Teilnehmerkreis überschaubar gehalten und die

Rezeption der Ergebnisse in diesem Raum erleichtert. Daß hier — rückblickend gesehen — aber auch Probleme zu konstatieren sind, sei nicht verschwiegen.[7] Teilnehmer an diesen Gesprächen waren in zunehmendem Maße von ihren Kirchen ausdrücklich autorisierte Vertreter, Inhaber kirchenleitender Ämter neben Professoren. Die Rezeption der Konkordie war dann naturgemäß ganz Sache der jeweils in den Kirchen zuständigen kirchenleitenden Organe.[8]

Der Dialog war bilateral in dem Sinn, daß er die zwischen zwei Konfessionen bestehenden Unterschiede auf ihr kirchentrennendes Gewicht überprüfen wollte und damit auch die Anwendbarkeit der einst wechselseitig ausgesprochenen Verurteilungen.[9] Die durch die Konkordie erstrebte und ermöglichte Kirchengemeinschaft ist — weit über die Perspektiven der Arnoldshainer Thesen hinaus — in einen ökumenischen Kontext gestellt, der auch andere Konfessionen mit in den Blick nimmt (LK 46-49). Aber der konkrete Weg, der Kirchengemeinschaft in dem hier gemeinten Sinn ermöglichen sollte, hat die Konzentration auf das allein zwischen diesen Konfessionen zu Verhandelnde so verstärkt, daß die über das 16. Jahrhundert hinausweisenden Einsichten der Arnoldshainer Thesen nur schwach weitergeführt worden sind.[10]

Dieser Weg umfaßt eine Erklärung über das gemeinsame Verständnis des Evangeliums und eine Klärung der heutigen Übereinstimmungen angesichts der Lehrverurteilungen der Reformationszeit (LK 18-20). Sachgemäß ist in beiden Aussagereihen vom Abendmahl die Rede, weil schon vom Evangelium nicht gesprochen werden kann ohne seine Weitergabe in der Kirche durch Verkündigung, (Absolution), Taufe und Abendmahl (LK 15-16). Die konzentrierte Knappheit der einzelnen Thesen war wohl nur möglich, weil auch hier eine lange und tiefe Gemeinsamkeit in der theologischen Arbeit über alle Kontroversen hinweg eingebracht werden konnte. Aber es ist auch deutlich, daß die Konsensaussagen in keiner Weise eine gemeinsame Abendmahlslehre vortragen. Sie sind Minimalformeln im Rahmen eines vorausgesetzten breiten reformatorischen Konsenses und Kontextes und markieren die äußersten Grenzen, jenseits derer Kirchengemeinschaft nicht möglich wäre. Für die Entfaltung der Lehre vom hl. Abendmahl und die Vertiefung der eucharistischen Praxis wird einerseits auf die geltenden Bekenntnisse verwiesen — es bleibt hier also bewußt ein theologischer Spielraum —, andererseits müßte wohl auch die Vereinbarung zur gemeinsamen fortgehenden theologischen Weiterarbeit (LK 37) herangezogen werden. Es wäre jedenfalls gegen die Intention der Leuenberger Konkordie, diese Abendmahlsthesen gegenüber dem genannten zweifachen

Rahmen zu isolieren und als für sich selbst stehende, für eine Lehre vom Sakrament zureichende, dogmatische Sätze zu verstehen. Daher können die Kirchen, die der Leuenberger Konkordie zugestimmt haben, weitere bilaterale oder multilaterale Lehrgespräche mit anderen Partnern auch nicht primär von der Basis dieser Sätze aus führen, sondern nur von der hl. Schrift und ihrem Bekenntnis aus, das aber nun von der Leuenberger Konkordie her eine bestimmte Präzisierung erhalten hat.[11]

Diese Präzisierung wird man darin zu sehen haben, daß die besondere Gegenwart Christi im hl. Abendmahl auf die Kommunion ausgerichtet ist. Damit ist das Weiterfragen nach der Weise dieser Gegenwart nicht ausgeschlossen, es ist ihm aber eine Grenze gesetzt. Ferner wird mit den Worten der Arnoldshainer Thesen — aber ohne die dort verbliebene letzte Mehrdeutigkeit — die Identität von Geber und Gabe und — nicht ganz so eindeutig — die „manducatio impiorum" gelehrt: In der Kommunion geht es um die Gemeinschaft mit Jesus Christus, die Teilhabe an Ihm in Seinem Leib und Blut, zum Heil oder zum Gericht.

Kritisch ist zu vermerken, daß die Leuenberger Konkordie, die so klar vom hl. Abendmahl als einer Handlung spricht, dies — abgesehen von dem Hinweis auf die Kommunion — nirgends entfaltet. Darf man das so verstehen, daß die beteiligten Kirchen sich so gut kennen, daß sie jeweils um den konkreten Gottesdienst der anderen wissen und ihn voraussetzen? Auch hier zeigt sich aber wohl, daß Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie einen gemeinsamen Weg von Kirchen beschreibt, der weiterführen soll. Auch die Lehraussagen sind auf gemeinsame Klärung und Vertiefung angelegt.

Die ökumenische Bedeutung der Leuenberger Konkordie liegt aufs ganze gesehen weniger in den Formulierungen ihrer Lehraussagen als in dem Weg zu Kirchengemeinschaft, den sie eröffnet. Wenn man die knappen Thesen zum Thema des Abendmahls zugleich als Aussagen über das Zentrum eucharistischen Glaubens versteht, müßte dies allerdings dann auch in Dialogen mit anderen Partnern zum Tragen kommen. Dabei würde sich zeigen, daß in anderen Konfessionen zumindest auch andere Themen als zentral angesehen werden.

2. a) Dies wird bereits deutlich, wenn wir zu den bilateralen Dialogen über das hl. Abendmahl kommen, an denen die *Anglikanische Kirche* beteiligt war oder ist. Um einen fortgehenden Vergleich zu ermöglichen, sei mit dem *Pullach-Bericht* von 1972 begonnen, dem Ergebnis eines ersten Lehrgespräches mit dem Lutherischen Weltbund.[12] Das Ziel dieses Dialogs war nicht „Kirchengemeinschaft" im Sinne der Leuenberger Konkordie,

sondern wechselseitige volle Anerkennung — wobei wieder offenbleiben mag, wie sich beides zueinander verhält. So sollten Möglichkeiten für ein höheres Maß an Interkommunion und Kooperation auf verschiedenen Ebenen eröffnet werden. Als dorniges Problem auf dem Weg zu diesem Ziel wurde nicht eine unterschiedliche eucharistische Praxis empfunden, sondern die unterschiedliche Stellung zum „historischen Episkopat".

Der Abschnitt über das Abendmahl (P 67-69, vgl. 70-72 und 94) hat deshalb nicht den Stil normativer Lehrthesen, sondern einer Beschreibung, was Ordnung der Kirche ist oder was beide Kirchen oder Traditionen lehren („affirm"). Dabei kommt dann eine große Variationsbreite von theologischen Meinungen innerhalb jeder der beiden Kirchen in den Blick; es wird nicht ausgesprochen, aber vorausgesetzt, daß diese Verschiedenheiten legitim oder zumindest tragbar sind und es dennoch gültige Lehre gibt. Derartiges gilt etwa in bezug auf die Zahl der Sakramente, d.h. konkret, welche kirchlichen Handlungen außer Taufe und Eucharistie Sakramente genannt werden können (P 70-72) oder in welchem Sinne die Eucharistie „Opfer" („sacrifice") mit einschließt: „Many Anglicans and some Lutherans believe that in the Eucharist the Church's offering of herself is caught up into his one offering. Other Anglicans and many Lutherans do not employ the concept of sacrifice in this way" (P 69). Man müßte wohl ähnlich deskriptiv hinzufügen: Es gibt Anglikaner und Lutheraner, die dies Konzept nicht nur nicht gebrauchen, sondern solche Redeweise auch für mißverständlich und unangemessen halten.

Es entspricht diesem beschreibenden Stil, daß die Elemente der eucharistischen Handlung („eucharistic action") einzeln genannt und auf das Vorbild Christi selbst zurückgeführt werden, zusammengefaßt sind es Konsekration und Kommunion („reception"). Es ist dies eines der Themen der Arnoldshainer Thesen, aber der lutherische Partner des Dialogs geht hier weit über das dort Formulierte hinaus, ohne die Grenzen der Leuenberger Konkordie zu überschreiten.

Hier wie in der Aufnahme eines eigenen Paragraphen über die Eucharistie als Opfer wird deutlich, daß eine andere Partnerschaft auch andere Aufgaben und eine andere Sprache mit sich bringt. Das gilt nicht nur für das Aufarbeiten kirchentrennender Kontroversen, sondern auch für den Stil des Studiums der Probleme. Hierher gehört es wohl, daß die Frage nach der Autorität der patristischen Tradition in Verbindung mit diesem Dialog und im Rahmen des abschließenden Berichtes eigens behandelt worden ist, obwohl sich dies in den konkreten Aussagen zum Herrenmahl nicht erkennbar niedergeschlagen hat.

b) Diese konkreten Aussagen sind weithin nur voll verständlich, wenn man berücksichtigt, daß die anglikanische Kirche gleichzeitig in einem intensiven Dialog mit der römisch-katholischen Kirche stand und noch steht, der für sie sicher größeres Gewicht hat als die Gespräche mit den Lutheranern. In bezug auf die Abendmahlslehre („Eucharistic Doctrine") war er bereits 1971 in dem *Windsor Statement* zu einem ersten Abschluß gekommen.[13]

Die Übereinstimmungs-Erklärung der beiden Verhandlungskommissionen steht also gleichfalls im Kontext einer umfassenden Bemühung um gemeinsame verbindliche Lehre als Voraussetzung für die Überwindung der Kirchentrennung in einer „organische Union" genannten neuen Einheit (W 1). Am Ende des Textes steht dann die Feststellung, daß nach Überzeugung der Kommissionen „substantielle Einigkeit" über die Abendmahlslehre erreicht sei, noch offene Fragen könnten nach den im vorliegenden Papier angewandten Prinzipien gelöst werden: „It is our hope that, in view of the agreement which we have reached on eucharistic faith, this doctrine will no longer constitute an obstacle to the unity we seek."

Auf die Form gesehen unterscheidet sich der Text des Windsor Statements aber erheblich von allen bisher betrachteten Konsensformeln. Er stellt nicht Thesen auf und beschreibt nicht Lehre oder Brauch der Kirchen, sondern entwickelt argumentierend eine eigene Theologie des hl. Abendmahls im Rückgang auf das Heilsgeschehen selbst in Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi, durch den Gott die Menschheit mit sich selbst versöhnt hat (W 2) und das auf eschatologische Vollendung zielt. Das Mysterium der Eucharistie ist die Anamnese dieses Heilsgeschehens; in Seiner sakramentalen Gegenwart bietet der Herr sich Seinem Volke an, führt es zur Einheit und sendet es zur Mission in die Welt (W 3-4).

Das eigentlich zentrale Thema ist also das Verhältnis der Eucharistie zum einmaligen Heilsgeschehen, das im Kreuzesopfer sein Zentrum hat. Dies Verhältnis wird mit dem eben genannten Konzept der effektiven Anamnese gedeutet: In der Eucharistie wird das Versöhnungswerk Christi proklamiert und in das Leben der Kirche hinein wirksam gemacht. Die Eucharistie der Kirche ist nirgends ausdrücklich als „Opfer" bezeichnet; wenn man diese offensichtlich bewußt nicht aufgegriffene Terminologie doch einführen wollte, müßte man sagen, sie ist Opfer als „memorial" des einmaligen Kreuzesopfers; auch als Handeln der Kirche ist sie vom Wege Christi zu uns zu verstehen, sie ist nicht unser Opfer. Auf dieses Konzept greift der Pullach-Bericht zurück (P 69), wenn er formuliert: „(we) make before God the memorial of Christ's sacrifice". Zugleich führt er dann deutlich — of-

fenbar wieder bewußt — über das Windsor Statement hinaus, wenn er zwar auch vermeidet, die Eucharistie selbst ein Opfer zu nennen, aber schreibt: „in some sense (it) involves sacrifice".

Was immer von dieser Opferterminologie zu halten sein mag, das Konzept der Anamnese des einmaligen Versöhnungsgeschehens greift auf die biblische und frühpatristische Passa-Theologie zurück und führt damit an einer entscheidenden Stelle auch das Alte Testament in die Begründung des Abendmahls in der Hl. Schrift ein.

Erst von hier aus wird das Thema der Realpräsenz angegangen (W 6-11). Es ist bemerkenswert, in wie hohem Maße — bis in den Wortlaut — dieser Abschnitt Einsichten aufgreifen kann, die auch im reformiert-lutherischen Dialog ausgesprochen worden waren[14], aber sie stehen jetzt in einem gefüllteren Kontext. Die Gegenwart Christi ist Seine Präsenz als Person, ohne daß die besondere Gabe des sakramentalen Leibes und Blutes gegenüber der Allgegenwart des Erhöhten im Gottesdienst nivelliert würde (W 7 und 8). Diese Gegenwart Christi hängt nicht am Glauben des einzelnen, sondern geht ihm voran. Im Glauben wird die Gegenwart des Herrn zur Präsenz nicht nur für den Empfangenden, sondern auch mit ihm („with the believer"). Die Gabe der Gegenwart Christi und die Kommunion sind nicht voneinander zu trennen (W 9). Dieser Satz richtet sich jetzt primär nicht gegen ein Auseinanderreißen von geistlicher und leiblicher Kommunion, sondern zielt zumindest auch auf die Gefahr einer wechselseitigen Isolierung von Konsekration und Kommunion.

Daran wird erkennbar, daß es auch im Windsor Statement um die Überwindung von Gegensätzen geht, die in den Kontroversen des 16. Jahrhunderts wurzeln. In den inhaltlichen Beschreibungen dessen, wie von Realpräsenz und „manducatio impiorum" recht gelehrt wird, scheinen die Ergebnisse des lutherisch-reformierten Dialogs und das Windsor Statement nicht weit auseinander zu liegen. Als bemerkenswerte Differenz bleibt allerdings, daß der römisch-katholisch/anglikanische Dialog unbefangener von „Wandlung" spricht (W 6, 10, 11), deshalb kann auch der Terminus Transsubstantiation positiv aufgenommen werden (W 6, Anm. 1). Diese wandelnde Kraft geht vom Hl. Geist aus (W 11, vgl. auch P 68, Anm. 1). Damit wird eine Brücke zur Orthodoxie geschlagen, aber auch ein Weg gezeigt, das unscharfe Reden vom Geist im lutherisch-reformierten Dialog zu klären.

Die über die bilaterale Partnerschaft des Dialogs hinausreichende ökumenische Bedeutung des Windsor Statements liegt wohl gerade darin, daß es mit dem Programm ernst macht, kirchentrennende Differenzen in der

Abendmahlslehre von der Hl. Schrift her im Rahmen eines neuen umfassenden Konzeptes zu überwinden. Aber natürlich ist damit die Problematik verbunden, daß dieses neue Konzept nur als eine neue Theologie entfaltet werden kann, die wie alle jeweilige Theologie an bestimmten Einsichten hängt, die ihrerseits dem Wandel unterliegen mögen oder schon in der Gegenwart umstritten sind. Die theologische Möglichkeit, das Abendmahl als „memorial" zu erfassen, ist gewiß nicht erst im Rahmen des römisch-katholischen/anglikanischen Gesprächs erarbeitet worden; sie hat schon eine lange Vorgeschichte in Entwürfen einzelner Theologen und im multilateralen Dialog. Aber sie ist im Windsor Statement m.E. erstmalig in ein auf kirchliche Anerkennung angelegtes Dokument eingebracht worden.

Deshalb sei hier angemerkt, wie in der Aufnahme neuer theologischer Interpretamente Chancen und Probleme dicht beieinanderliegen.

Die beiden bisher genannten Konsensustexte, deren einer Partner die Anglikanische Gemeinschaft ist, sind jeweils nach der erstaunlich kurzen Zeit von nur zwei Jahren vorgelegt worden. Das war natürlich nur möglich, weil sie auf einer breiten ökumenischen Diskussion und Erfahrung aufruhen, die den Dialog auch mit anderen Partnern einschließt. Bestimmte Schwerpunkte waren vorgegeben, verschiedene Lösungsmöglichkeiten konnten überprüft werden. Aber eben deshalb machen die Texte deutlich, daß der Umschlag von einem theologischen Meinungsaustausch, der schon konsensbildendes Gewicht hat, zu kirchlicher Rezeption ein qualitativ neuer Schritt ist. Hier gewinnt auch die Zusammensetzung der Kommissionen eine besondere Bedeutung, zu ihnen gehörten gerade bei Anglikanern und Lutheranern von vornherein Bischöfe neben Professoren. Unter dem Gesichtspunkt künftiger Rezeption wird auch eine Differenz zwischen dem Windsor Statement und dem Pullach-Bericht durchsichtig: Nur weil das lutherisch-anglikanische Gespräch nicht eigentlich der Überwindung von totaler Kirchentrennung dienen sollte und deshalb auf eine andere Art von kirchlicher Bestätigung angelegt war, konnte sein Ergebnis in so weitem Maße deskriptiv ausfallen. Diese jeweils angestrebte kirchliche Rezeption steht in beiden Fällen noch aus. Rechtlich kann sie natürlich nur in Übereinstimmung mit der jeweiligen kanonischen Ordnung in die Wege geleitet werden, faktisch hängt sie aufs engste an der weiteren Entwicklung der Beziehungen der beteiligten Kirchen zueinander und aufeinander zu, damit also am Fortgang des Gesamtdialogs, nicht nur unter den Experten, auch in den Gemeinden selbst.

3. Für den römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Dialog hatte das Zweite Vatikanische Konzil eine tief einschneidende Bedeutung.

Anglikanisch-katholische Gespräche und Begegnungen von großem Gewicht gab es schon in den 20er Jahren des Jahrhunderts. Der theologische Austausch zwischen Katholiken und Lutheranern in verschiedenen Regionen hat sicher auch schon Tradition. In den USA war sogar ein offizielles Gespräch bereits 1962 verabredet worden. Aber ein Dialog auf internationaler Ebene war doch erst aufgrund der Erfahrungen des II. Vaticanums möglich.[15]

Das Ergebnis der ersten Phase des Gesprächs liegt im Malta-Bericht „Das Evangelium und die Kirche" von 1971 vor. Vom Abendmahl ist eigentlich nur kurz im Zusammenhang der Interkommunion die Rede. Deshalb brauche ich hier nicht zu begründen, weshalb dieses Studiendokument schon von der Anlage her, insbesondere aber durch die vielen angehängten Sondervoten, nicht auf breite kirchliche Rezeption angelegt war, so große Bedeutung es sonst für die Annäherung beider Kirchen hatte und hat.

In der neuen Phase haben Unterkommissionen des ursprünglichen Malta-Fortsetzungsausschusses, der nun als „Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission" firmiert, Texte einer völlig anderen Art vorbereitet, deren erster über die Eucharistie seit 1978 vorliegt[16]; er trägt den Titel *„Das Herrenmahl"*.[17] Auf den Umfang gesehen ist dieses gemeinsam vorgelegte Dokument der ausführlichste der bisher genannten Texte. Dieser Eindruck wird noch durch die Anhänge verstärkt, liturgische Formulare aus beiden Kirchen und eine Reihe wissenschaftlicher Exkurse, die schon deshalb, weil es hier darum gehen mußte, das dogmengeschichtliche Material zu verarbeiten, sinnvollerweise unter der Verantwortung der beiden Bearbeiter erscheinen[18], aber von der gemeinsamen Kommission mit Zustimmung zur Kenntnis genommen worden sind. Der Text selbst ist in zwei Teile gegliedert: „Gemeinsames Zeugnis" und „Gemeinsame Aufgaben", wobei dieser zweite Teil auch und vor allem die überlieferten Kontroversfragen behandelt, die noch nicht zu Ende aufgearbeitet sind.

Das „Gemeinsame Zeugnis" ist eine Entfaltung des Glaubens der Kirche vom hl. Abendmahl, bewußt nicht an den bisherigen konfessionsspezifischen Differenzen orientiert und möglichst allgemeinverständlich geschrieben. Um dieser Allgemeingültigkeit willen werden — nach dem Vorbild der katholisch-lutherischen gemeinsamen Erklärungen aus den USA — möglichst oft ältere, bereits vorliegende Konsenstexte multilateraler oder bilateraler Dialoge aufgenommen, etwa auch aus dem Windsor Statement. Obgleich damit die Anamnesis-Theologie dieses Dokumentes mit in den neuen Text eingegangen ist, hat sie hier doch nicht die Funktion einer theologi-

schen Leitlinie. Gelegentlich sind sogar die Sprache von Arnoldshain und von Windsor miteinander verschmolzen: „Unter den Zeichen von Brot und Wein bietet der Herr sein für alle dahingegebenes Fleisch und Blut, d.h. sich selbst, zur Speise dar" (H 19, vgl. ATh 4 und W 3).

Der Duktus des „gemeinsamen Zeugnisses" ist weniger systematisch als assoziativ bestimmt, wie ja der ganze Text in hohem Maße zur Meditation einlädt. Er beginnt nach gemeinabendländischer, aber doch auch spezifisch lutherischer Tradition mit der Stiftung des hl. Mahles, dem Vermächtnis des in den Tod gehenden Herrn, charakterisiert dies dann als Glaubensgeheimnis, greift also ein Stichwort der katholischen liturgischen Tradition auf und folgt dann den einzelnen Aussagen der Schlußdoxologie des Hochgebetes der römischen Messe: „Durch ihn und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre, jetzt und in Ewigkeit", ergänzt durch die Aspekte: „Für das Leben der Welt" und „im Blick auf die künftige Herrlichkeit".

Da das Proprium dieses Dokumentes gerade die Fülle ist, fällt ein Vergleich mit den knapper gehaltenen anderen bilateralen Konsenstexten schwer. Ein besonderer Akzent liegt wohl auf der Betonung des Werkes des Hl. Geistes (H 21-24): „Kraft des Heiligen Geistes werden Brot und Wein durch das schöpferische Wort Leib und Blut Christi" (H 22), aber auch diese Aussage entspricht dem Windsor Statement. Das Zitat ist übrigens die einzige Stelle, an der im Konsensusteil zwar nicht das Wort auftaucht, aber der Sache nach von Wandlung gesprochen wird. Aus der Sicht lutherischer Tradition bemerkenswert, wenn auch nicht kontrovers, ist weiter die Aussage, daß der Hl. Geist beim Herrenmahl die auf Erden feiernde Gemeinde mit denen verbindet, „die uns im Glauben vorangegangen sind und zur bleibenden Gottesgemeinschaft gerufen wurden" (H 27). Andererseits ist doch auch die durch die Leuenberger Konkordie gezogene Grenze nirgends überschritten, wenn es wohl auch kaum zu bestreiten ist, daß ein derart breiter Konsens in den lutherisch-reformierten Dialogen damals weder angestrebt wurde noch zu erreichen gewesen wäre.

Anspruch und Chance dieses Stils, vom hl. Abendmahl zu reden, liegen auf der Hand. Es ist eine Einladung an alle zum Hören, zum Mitdenken und wohl auch zum Mitbeten, an Katholiken, Lutheraner, an Bischöfe, Pfarrer und Gemeinden, an alle Christen — wie es die Einleitung auch ausspricht (H 5). Andererseits ist dies dann auch nicht ein Lehrtext, dem man zustimmt oder den man verwirft, sondern ein Traktat vom Sakrament des Altars — doch sollte man gerade dies mit gutem Grund auch rechte Lehre nennen.

Der zweite Teil stellt die überlieferten Kontroversen zu den Themenkreisen der Realpräsenz, des Opfercharakters der Eucharistie, der Kommunion unter beiden oder nur einer Gestalt und des — in der Vergangenheit so allerdings kaum diskutierten — Zusammenhanges von Amt, Vollmacht zur Leitung des Abendmahlsgottesdienstes und Kirchengemeinschaft heraus. Wieder wird jeweils zuerst das formuliert, was gemeinsam gesagt werden kann und von Anfang an beide Überzeugungen verbunden hatte. Dann sind in der Regel die traditionellen Unterschiede so charakterisiert, daß einem Satz des Tridentinums die Bedenken der Lutheraner gegenübertreten. Und schließlich wird konstatiert, daß und weshalb diese Gegensätze ihr ursprüngliches Gewicht verloren haben. Das nun, im zweiten Teil des Dokumentes, entscheidende Wort ist nicht mehr Konsens, sondern Konvergenz. Ob die verbleibenden Differenzen nach Meinung der Kommission noch kirchentrennend sind, wird nicht gesagt. Die Exkurse am Ende kommen zu dem Resultat, daß dies nicht der Fall sei — aber sie geben ausdrücklich nur die Meinung der Verfasser wieder.

Auf den Inhalt gesehen stellt bei der „Realpräsenz" — wie zu erwarten — die verschiedene Begrifflichkeit kein großes Problem dar; schwieriger ist es bei der Frage ihrer Dauer und vor allem der Reservation der konsekrierten Elemente zur Anbetung und nicht zum Verzehr. Beim Thema „Opfer" erscheint die Meinung, das in der Eucharistie gegenwärtige Selbstopfer Christi könne, recht verstanden, auch als Darbringung Christi durch die Abendmahlsgemeinde gesehen werden, nicht unter den gemeinsamen Überzeugungen, sondern als Proprium katholischer Lehre (H 58).[19] Anders als im Windsor Statement von 1971 ist die verbliebene Differenz deutlich ausgesprochen, obgleich eigentlich mehr an Gemeinsamkeiten notiert ist, als es damals im anglikanisch/römisch-katholischen Dialog möglich schien. Die Differenz wird aber nicht nur als Faktum konstatiert wie im Pullach-Report, sondern als ein noch zu klärendes Problem zwischen den Kirchen festgemacht.

Deutlicher noch als in den beiden angezogenen Statements und selbst der Leuenberger Konkordie ist damit klargestellt, daß auch dieser Text Dokument einer Weggemeinschaft ist. Die methodische Frage, wieviel an Konvergenz erforderlich ist, bis von einem für Kirchengemeinschaft tragfähigen Konsens — mit einer bleibenden Variationsbreite in Theologie und Praxis — gesprochen werden kann, läßt sich kaum generell beantworten. Aber das Problem ist gestellt. Sachgerecht ist es aufgenommen in wechselseitigen Anfragen und dem Wunsch der Vertreter je der einen Kirche an die

andere, ihre liturgische Tradition so weiterzuentwickeln, daß die Kirchen miteinander gemeinschaftsfähig werden.

Die Schrift „Das Herrenmahl" geht von der Realität der vorhandenen Kirchen und ihres Glaubens aus, aber sie nimmt es in den werdenden Konsens auf, daß unsere Kirchen zur „ecclesia viatorum" gehören, sich erneuernde Gemeinschaften sind. Darin liegt wohl die wichtigste ökumenische Bedeutung dieses Dokumentes.

4. Nur anhangsweise kann jetzt noch von den Aussagen über die Eucharistie im Rahmen anderer bilateraler Dialoge gesprochen werden.

Im *römisch-katholisch/methodistischen* Gespräch war schon im Denver-Report von 1971 ein hohes Maß an Gemeinsamkeit formuliert worden; eine neue Kommission konnte nun auch das Windsor Statement miteinbeziehen. Ihr 1975 veröffentlichter Bericht[20] konzentriert sich auf die Themen „the Presence of Christ", „the Sacrifice of Christ" und „Eucharistic sharing". Bei engem Anschluß an die Ergebnisse des anglikanisch/römisch-katholischen Dialogs bleiben Rückfragen der Methodisten an die Transsubstantiationslehre: „Hence the question arises whether the Methodist way of understanding the change sufficiently resembles the Roman Catholic way of understanding it, and in particular whether the ‚significance' of the element can be equated with their ‚inner reality' " (Nr. 60), offenbar auch an die Praxis der Reservation und die katholische Weise, vom Meßopfer zu reden. Das scheint die alte Liste der Kontroverspunkte zu sein. Aber sie werden nicht nur heute höflicher referiert als früher, etwas Entscheidendes hat sich geändert: „We have here a larger measure of agreement than we had expected. The obstacle to further agreement is at least in part the difference of language in our separate traditions" (Nr. 67).

Diese Beobachtung stellt gerade in Verbindung mit dem zuvor zitierten Beispiel für solche Sprachdifferenz noch einmal dieselbe Frage, die bereits das Dokument „Das Herrenmahl" implizit aufgeworfen hat: Wie läßt es sich klären, ob „Bedeutung" im heutigen methodistischen Sprachgebrauch und „innere Realität" gleichwertige Beschreibungen dessen sind, was der ebenfalls nicht unbestrittene Terminus „Wandlung" besagen soll? Wir stehen hier am Übergang zum Thema der Rezeption und der Autorität in der Kirche; beides ist aber so tief miteinander verbunden, wie es in den bisherigen Dialogen noch nicht ausgesprochen worden ist.

Der Bericht über das Gespräch zwischen dem Reformierten Weltbund und dem Einheitssekretariat 1970-77 „Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt"[21] soll diese Übersicht abschließen, weil der Abschnitt über die Eucharistie es erlaubt, zum Einsatzpunkt zurückzukehren.

Auch hier ist der Einfluß anderer bilateraler und multilateraler Gespräche zu erkennen. Schon bei der „biblischen Basis" ist das Alte Testament ausdrücklich genannt — wie es gerade der reformierten theologischen Tradition von Anfang an entspricht —, konkret geht es dabei nun um die Zuordnung der Eucharistie zum Passa-Mysterium — hier wirkt sich die neuere patristische Forschung aus wie der Konnex mit anderen Dialogen. Auch die Gegenwart Christi im Abendmahl wird vom Anamnesis-Konzept her angegangen mit ausdrücklichem Rückgriff auf die altkirchliche Christologie: „The specific mode of Christ's real presence in the Eucharist is thus to be interpreted as the presence of the Son who is both consubstantial with us in our human and bodily existence while being eternally consubstantial with the Father and the Holy Spirit in the Godhead (John 17, 21-23). It is important to see that Calvin's Christology was mainly inspired by the theology of St. Cyril of Alexandria and St. Athanasius" (Nr. 84). Dies erlaubt eine Klärung des umstrittenen „.extra calvinisticum" samt seinen Konsquenzen für die Abendmahlslehre. Weitere Themen kreisen um das Verhältnis von Eucharistie und Kirche.

Das ganze ist ein sehr eigenständiger, an den wachsenden Gemeinsamkeiten in der eucharistischen Theologie und Frömmigkeit wie an der fortgehenden exegetischen und patristischen Forschung partizipierender Entwurf, der — analog zum Dokument „Das Herrenmahl" — gleichfalls weit über das hinausführt, was Reformierte und Lutheraner nach den Gesprächen, die zur Leuenberger Konkordie führten, meinten gemeinsam sagen zu können. Diese Beobachtung kann nur dazu einladen, daß auch Lutheraner und Reformierte den Dialog über das hl. Abendmahl untereinander weiterführen.[22]

5. Auch in den Lehrgesprächen zwischen westlichen Kirchen und der Orthodoxie wird das Thema der Eucharistie eine zentrale Rolle spielen. In regionalen Dialogen[23] wie im multilateralen Dialog ist dies längst deutlich geworden. Auf internationaler Ebene liegt bis jetzt nur das *Moscow agreed Statement* von 1976 vor.[24] Es ist das Ergebnis der bis in die 20er Jahre des Jahrhunderts zurückreichenden *anglikanisch-orthodoxen* Gespräche. Das Dokument bezieht sich ausdrücklich auf die gemeinsame Erklärung von Bukarest 1935 (M 22).

Die beiden Themen „The Church and the eucharistic community" und „The invocation of the Holy Spirit in the Eucharist" haben ihre Haftpunkte auch im Dialog der westlichen Kirchen. Aber mit ihnen ist doch eine deutliche Interessenverschiebung gegenüber allen bisher genannten Konsensustexten erkennbar. Vielleicht kommt dies am stärksten in dem Schluß-

satz dieses Teils zum Ausdruck: „The Church is that Community which lives by continually invoking the Holy Spirit" (M 32). Realpräsenz und Opfercharakter der Eucharistie treten dagegen zurück oder werden eingegliedert in Aussagen wie: „The Eucharistic understanding of the Church affirms the presence of Jesus Christ in the Church, which is his Body, and in the Eucharist" (M 23) oder: „The Eucharist actualises the Church" (M 24). Es wird ein punktuelles Verständnis von Konsekration abgewehrt (M 30), ohne den Vorrang der Epiklese für die Orthodoxen zu schmälern.

Es ließe sich aber leicht zeigen, daß auch dieser Text nicht einfach eine Lehraussage der orthodoxen Kirche ist, sondern ein Konsensus-Dokument.[25] Im Vergleich mit den anderen anglikanischen Dialogen würde so noch einmal bestätigt, daß veränderte Partnerschaft auch eine neue Aufgabe mit sich bringt.

Zu den künftigen Aufgaben wird es gehören, die Ergebnisse des Dialogs westlicher Kirchen mit der Orthodoxie auch in das fortgehende abendländische Abendmahlsgespräch mit einzubringen, stärker noch, als dies schon bisher geschehen ist.

Ergänzung zu 2 b[26]:

Inzwischen liegt in den *Elucidations,* die im Januar 1979 in Salisbury von der gemeinsamen römisch-katholisch/anglikanischen Kommission angenommen worden sind, eine höchst wichtige Ergänzung des Windsor Statements von 1971 vor. Zu fast allen in meinem Bericht genannten Themen bringen sie Verdeutlichungen:

Das Stichwort „anamnesis" wird hilfreich erläutert, aber abschließend formuliert: „However the selection of this word by the Commission does not mean that our common eucharistic faith may not be expressed in other terms" (Nr. 5). Das theologische Konzept, auf dessen Grundlage 1971 eine Klärung erreicht schien, in der alte Kontroversen überwunden werden konnten, wird so nun als Theologumenon und Interpretament beschrieben, nicht als verbindliche Lehre. Das mit Hilfe dieses Konzeptes gewonnene Ergebnis ist aber festgehalten. Es ist klar, daß diese Unterscheidung von Dogma und Theologie wichtig, ja notwendig ist, daß hier aber auch Fragen nicht nur methodischer Art aufbrechen.

Wohl noch wichtiger ist, daß nunmehr ausdrücklich gemeinsam gesagt wird, daß die Eucharistie ein „Opfer im sakramentalen Sinn" ist, was dann so erläutert wird: „In the celebration of the memorial, Christ in the Holy Spirit unites his people with himself in a sacramental way so that the Church enters into the movement of his self-offering" (Nr. 5). Was im Pullach-Bericht über das Windsor Statement hinaus als eine „von vielen

Anglikanern und einigen Lutheranern" vertretene Glaubensmeinung genannt war, ist jetzt, genauer beschrieben, Bestandteil des gemeinsamen Lehrdokumentes geworden.

Dafür taucht jetzt auch in diesem Text einmal eine Beschreibung differierenden kirchlichen Brauches auf: Hinsichtlich der Praxis der Reservation der konsekrierten Elemente gibt es zwei Überzeugungen, für die einen dient sie nicht nur so der Ausweitung des konkreten eucharistischen Gottesdienstes, daß etwa Kranke trotz räumlicher Abwesenheit durch sie in die Kommunion hineingenommen werden, sondern ermöglicht die Verehrung („eucharistic devotion"), für andere ist jede Art der Anbetung Christi im aufbewahrten Sakrament unannehmbar („inacceptable"). Beide Überzeugungen werden akzeptiert, zur ersten allerdings hinzugefügt: „Any dissociation of such devotion from the primary purpose, which is communion in Christ of all his members, is a distortion in eucharistic practice" (Nr. 8). Abschließend heißt es dann: „That there can be a divergence in matters of practice and in theological judgements relating to them, without destroying a common eucharistic faith, illustrates what we mean by substantial agreement. Differences of theology and practice may well coexist with a real consensus on the essentials of eucharistic faith — as in fact they do within each of our own communions" (Nr. 9). Das ist eine überaus bemerkenswerte Feststellung, die wieder an den Pullach-Bericht erinnert. Doch so, wie dieser Grundsatz hier auf eine derart im Streit stehende Praxis angewandt wird, konnte dies wohl nur im Dialog mit einer Kirche geschehen, die seit langem die Erfahrung gemacht hat, daß in einer Kirche unterschiedliche Gruppierungen mit eigenen liturgischen Traditionen Platz haben können. Der Text „Das Herrenmahl" sah in diesen unterschiedlichen Frömmigkeitsformen und der sie je begleitenden Theologie noch eine unbewältigte Aufgabe (H 53-55). Das dürfte vielen besser einleuchten als die Anwendung des sonst so wichtigen Grundsatzes möglicher Pluralität in der Kirche gerade auf diese Differenz. Doch wie dem auch sei: Die Aussage, daß es verschiedene theologische Formulierungsmöglichkeiten und unterschiedliche Beurteilungen des gleichen liturgischen Brauches innerhalb des um der Wahrheit des Glaubens und der Einheit der Kirche willen notwendigen Konsenses geben kann, hat für die Frage, was Konsens überhaupt sei und welche Rolle gemeinsamen Lehr-Formulierungen zukommt, eine so fundamentale Bedeutung, daß ich gerade diese Feststellungen der „Elucidations" für einen wichtigen Ansatzpunkt halte, unsere ökumenische Aufgabe überhaupt zu klären.

Daß es auch ein Problem werden kann, unterschiedliche theologische Intentionen bei der weiterführenden Auslegung strittiger Themen zusammenzuhalten, zeigt die Erklärung des Stichwortes „Wandlung": „What is here affirmed is a sacramental presence in which God uses realities of this world to convey the realities of the new creation: bread for this life becomes the bread of eternal life" (Nr. 6). Gegen diesen schönen Satz ist an sich natürlich nichts einzuwenden. Aber besteht nicht bei dem berechtigten Versuch, Mißverständnisse der Wandlungsterminologie auszuräumen, die Gefahr, den eschatologischen Aspekt so stark in den Vordergrund zu rücken, daß nun die „Anamnese" der Heilstat zurücktritt? Das Brot des ewigen Lebens ist Leib und Blut Christi, für uns gebrochen, für uns vergossen. Daß die eine Aussage, die eschatologische, nicht von der anderen, der sakramentalen Präsenz Christi, zu lösen ist, macht das theologische Verstehen des hl. Abendmahls schwierig. Aber daran wird ja auch deutlich, daß es eine bleibende Aufgabe ist, die eine Wahrheit in Konsensusformeln zu bezeichnen und festzuhalten.

6. Diese lange und doch unzureichende Vorstellung der Resultate der bilateralen Gespräche über das hl. Abendmahl sollte vor allem deutlich machen, daß wir es mit einem vielschichtigen Prozeß wechselseitiger Korrelation zu tun haben, der sich im Rückblick doch als ein gemeinsamer Weg verstehen läßt.

Lassen Sie mich daraus einige Schlußfolgerungen ziehen:

1. Die Abfolge der bilateralen Dialoge ist in sich selbst ein Teil des multilateralen Dialoges der Kirchen und Konfessionen. Nur im Kontext der die Begegnung zweier Partnerkirchen überschreitenden, schrittweise neue Konsensmöglichkeiten eröffnenden theologischen Arbeit und Diskussion werden bilaterale Gespräche hilfreich. Aber nur im bilateralen Gespräch zeigt sich auch, was für die Kirchen zur Überwindung der überlieferten Konflikte wirklich konsensfähig ist, und nur so können konkrete kirchliche Entscheidungen vorbereitet werden. Beide Formen des Dialogs haben sich dabei gegenseitig zu kontrollieren, denn es gibt keine Verheißung Gottes, daß jeder Dialog zum Ziel führt, weil letztes Kriterium der Einheit immer die Wahrheit in der Liebe ist.

2. Der unterschiedliche Stil, in dem Dialogergebnisse festgehalten werden, entspricht dem vorausgesetzten Adressatenkreis und spiegelt so in hohem Maße die erhoffte Rezeption und deren ekklesiologische Relevanz wider. Es gibt Texte, die für kirchliche Beschlußgremien geschrieben sind (LK), für Theologieprofessoren (ATh) und für die Gemeinde in allen ihren Ständen (H).

3. Die Teilnehmer an den Dialogen kamen vorwiegend aus Europa und den USA — das gilt auch für das Gespräch mit der Orthodoxie. Zwar sind in zunehmendem Maße von den „World Confessional Families" auch Theologen, Bischöfe wie Professoren, aus Afrika und Asien um Mitarbeit gebeten worden. Aber die Aufgabe, die Lehre der Kirche vom hl. Abendmahl auch in den Kontext dieser Kontinente hinein zu formulieren, ist in den vorliegenden Texten noch nicht aufgegriffen.

4. Die Theologie des Herrenmahls in den vorliegenden gemeinsamen Erklärungen entspricht dem Weg der eucharistischen Praxis und Frömmigkeit in unseren abendländischen Kirchen:

Wir lernen es mehr und mehr, das Abendmahl aus einer Isolierung und Individualisierung herauszuholen und von den großen Heilstaten Gottes her zu verstehen.

5. Dabei stoßen wir immer wieder auf die Frage, wie Einheit des Glaubens und der Lehre mit Differenzierungen in liturgischer Praxis, Frömmigkeit und auch Theologie zusammengehen können, wo bleibende Unterschiede ertragen werden dürfen oder gar zu begrüßen sind und wo solche Unterschiede höchstens im Blick auf wachsende Gemeinschaft als Übergang möglich scheinen.

6. Die großen Themen im Abendland bleiben die besondere Weise der Präsenz Christi in seinem Leib und Blut in der Bindung an Brot und Wein im Abendmahl und die Frage, wie sich das Selbstopfer Christi und das Opfer der Kirche zueinander verhalten, in welchem Sinne dabei jeweils von „Opfer" gesprochen wird. Hier scheint ein hohes Maß an Übereinstimmung möglich, nicht notwendigerweise unter Beiseitelassen der überlieferten Formelsprache, aber dadurch, daß wir sie von ihrer Intention und in ihren Grenzen besser verstehen lernen. Dieser Weg ist noch nicht abgeschritten.

7. Im Dialog mit der orthodoxen Kirche zeigt sich besonders deutlich, daß ein Konsens — auch in der Form von Konvergenzaussagen — über das hl. Abendmahl nur im Zusammenhang einer Verständigung über das Ganze des christlichen Heilsglaubens und des Mysteriums der Kirche möglich ist.

8. Gerade bei Dialogen über das hl. Abendmahl ist es nicht möglich, theologische Lehraussagen und kirchliche Praxis voneinander zu trennen. Wachsendes Verstehen und intensiverer Gebrauch gehören ebenfalls zusammen.

9. Gerade deshalb sollten gemeinsame Texte nicht nur die Aufgabe haben, den Stand des Dialoges zu fixieren, sie sollten helfen und Mut ma-

chen, Gottes Gabe an sein Volk im hl. Abendmahl tiefer im Glauben zu verankern und deshalb besser und treuer zu gebrauchen.

ANMERKUNGEN

1 Auf dem 2. Forum über bilaterale Gespräche am 6. Juni 1979 gekürzt in Englisch vorgetragen; die deutsche Fassung ist noch einmal durchgesehen und in den Anmerkungen etwas erweitert. Zum Thema vgl. insbesondere auch Ulrich Kühn, Art. Abendmahl IV: Das Abendmahl in der ökumenischen Theologie der Gegenwart, in: Theologische Realenzyklopädie 1 (1977) 145-212, bes. auch die Bibliographie 203-212.

2 Abk.: ATh; abgedruckt in: Zur Lehre vom hl. Abendmahl. Bericht über das Abendmahlsgespräch der EKD 1947-1962 und Erläuterungen seines Ergebnisses, hrsg. von G. Niemeier, München 1964[6].

3 Der Rat der EKD sah die Aufgabe der von ihm eingesetzten Kommission in Kontinuität zu Thema und Auftrag der 2. Tagung der 4. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union im Mai 1937 in Halle; vgl. dazu Gerhard Niemöller, Die Synode zu Halle 1937 (AGK 11), Göttingen 1963 sowie den Sammelband von Hans Asmussen u.a.,Abendmahlsgemeinschaft? (BEvTheol 3), München (1937) 1938[2].

4 Das ist als Beschreibung der angewandten Methodik gemeint; einzelne Kommissionsmitglieder hatten persönlich durchaus auch in diesen Feldern außerhalb des Dialogs wichtige Beiträge gegeben. Einzelne Kommissionsmitglieder waren gerade im evang.-orthodoxen Dialog sehr engagiert. Umgekehrt sind deshalb die vor allem in ATh 6 formulierten kritischen Beurteilungen anderer Positionen oder auch nur einer heute mißverständlichen Begrifflichkeit besonders dünn ausgefallen.

5 Das gilt weithin auch für die Gegner des reformatorischen Aufbruchs, aber gerade nicht für Zwingli; er konnte den ekklesiologischen Bezug aber nur so zurückgewinnen, daß er das Abendmahl als Bekenntnis und Zeichenhandlung der Gemeinde beschrieb, nicht als ein Handeln Christi.

6 Abk.: LK; abgedruckt u. a. in: Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart, hrsg. von M. Lienhard (Ökum. Perspektiven 8), Frankfurt 1977, 13-22. Zur Vorgeschichte und zu anderen nationalen Konsenstexten vgl. Auf dem Weg (Polis 33), Zürich 1967, und Auf dem Weg II (Polis 41), Zürich 1971, jeweils hrsg. vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung; ferner: Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute, hrsg. von M. Lienhard (Ökum. Perspektiven 2), Frankfurt 1972.

7 Immerhin hatten auch in Amerika derartige Gespräche stattgefunden, die unter dem mißverständlichen Titel publiziert wurden: Marburg Revisited. A reexamination of Lutheran and Reformed traditions, ed. P.C.Empie and J.I.McCord, Minneapolis 1966. Auf die Dauer ist eine nur kontinentale Kirchengemeinschaft zwischen zwei in der ganzen Welt verbreiteten Konfessionen unmöglich.

8 Besondere Probleme bestehen hier für luth. Kirchen, weil bei ihnen in der Regel gilt, daß von der Verfassung her kein kirchenleitendes Amt über das Bekenntnis verfügen kann, keine Synode und kein Bischof. Sie können nur den Konsens der Kirche feststellen und aussprechen.

9 Diese Bilateralität wird auch durch die Beteiligung unierter Kirchen wie die Einbeziehung der Waldenser und der Böhmischen Brüder nicht verändert.

10 Eschatologie: LK 16; Ekklesiologie angedeutet in LK 15.

11 Einer Klärung dieser Frage diente u. a. die Konferenz von Sigtuna vom 10.—16.6.1976; zu ihr vgl. den Berichtsband: Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart (vgl. Anm. 6).

12 Abk.: P; maßgebend ist der engl. Text.

13 Abk.: W; vgl. dazu nun auch die „Elucidations" vom Jan. 1979, hier im Nachtrag: Ergänzung zu 2 b.

14 Vgl. ATh 2 und 3 mit W 7; ATh 8 mit W 8; LK 19 mit W 9.

15 Vgl. die Dokumentation: Um Amt und Herrenmahl, hrsg. von G. Gaßmann, M. Lienhard, H. Meyer und V. Herntrich (Ökum. Dokumentation 1), Frankfurt 1974.

16 Die geplanten drei Texte über das Herrenmahl, das geistliche Amt und Wege zur Einheit lassen sich als Gegenstück zu den Statements im röm.-kath./anglikanischen Dialog über „Eucharistic Doctrine", „Ministry and Ordination" (1973) und „Authority in the Church" (1976) verstehen.

17 Abk.: H; ich gehe von der deutschen Fassung aus, in der das Dokument erarbeitet wurde.

18 V. Pfnür und H. Meyer; weitere Gründe für die Sonderstellung der Exkurse werden wir noch kennenlernen.

19 Hier liegt doch ein Unterschied zu den in den USA erarbeiteten gemeinsamen Texten vor. Dort haben fast die gleichen Worte eher den Charakter von Konvergenz-Aussagen, vgl. Amt und Herrenmahl, 60. Andererseits schreibt jetzt auch Erwin Iserloh von dem Satz, mit dem dieser ganze Abschnitt eröffnet wird: „In der eucharistischen Vergegenwärtigung des geopferten und sich opfernden Herren können die von ihm Erlösten im besten Sinne opfern" (Nr. 58, S. 36), daß er „sicher nicht auf der Höhe des ‚gemeinsamen Zeugnisses' im ersten Teil" stehe. Er schlägt statt dessen vor, die katholische Position mit folgendem Satz darzustellen: „Das in der Eucharistie sakramental gegenwärtige Kreuzesopfer wird durch, mit und in Christus, ihrem Haupt, von der Kirche unter Lob und Dank dem Vater im Hl. Geist dargeboten. Gerade weil die Messe nur als Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers Opfer sein kann, ist sie wie dieses nicht nur Lob- und Dankopfer, sondern auch Sühneopfer. Freilich nicht in dem Sinne, daß ein zürnender Gott milde gestimmt werden müßte, sondern wir uns versöhnen lassen, indem wir Teil bekommen an der Hingabe Christi an den Vater". In: ThRev 75, Sp. 177-182, hier Sp. 181. Diese Formulierung beschreibt das Handeln der Kirche im Herrenmahl in Opferterminologie, nennt es aber nicht „opfern" in einem Atemzug mit dem Selbstopfer Christi. Das ist für Lutheraner hilfreich. Offenbar ist das Unterscheidende und das gemeinsam Mögliche bei diesem Thema noch nicht voll ausgelotet. Vorgreifend sei angemerkt, daß auch die „Elucidations" von 1979 in dieser Hinsicht m.E. nicht weitergeführt haben.

20 Zum Anfang des Dialogs vgl. Richard L. Stewart, Catholics and Methodists. An Introduction to the work of the Joint Commissions between the World Methodist Council and the Roman Catholic Church since 1967, London 1974. Der Denver-Report liegt mir vor, in: Lee F. Tuttle, A Quinquennium in Review-III, publ. by the World Methodist Council, Lake Junaluska/NC, USA 1976, S. 12-40. Der angezogene Text trägt die Überschrift: Growth in Understanding. Report of the Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, publ. by Catholic Information Services, 74 Gallows Hill Lane, Abbots Langley, Herts. WD5 OBZ and The Methodist Ecumenical Committee, 19 Thayer Street, London WIM 5LJ.

21 Ich zitiere nach der originalen englischen Fassung: „The Presence of Christ in Church and World". Dialogue between the World Alliance of Reformed Churches and the Secretariat for Promoting Christian Unity 1970-77, hrsg. vom Reformierten Weltbund in Genf und im Einheitssekretariat in Rom. Die deutsche Übersetzung ist nicht überall geglückt.

22 In anderer Weise weist es in die gleiche Richtung, wenn Heinz Schütte jetzt vorschlägt, daß in Ergänzung zu der Arbeit an einem „gemeinsamen Kommentar" katholischer und evangelischer Theologen über die Confessio Augustana, „Bekenntnis des einen Glaubens", Frankfurt und Paderborn 1980, nun auch ein Gespräch zwischen katholischer und reformierter Theologie über den Heidelberger Katechismus begonnen werden solle; vgl. KNA, Ökumenische Information Nr. 42 (17.10.79), 43/44 (24.10.79) und 45 (7.11.79).

[23] Ich denke hierbei besonders an die Dialoge lutherischer Kirchen mit orthodoxen Patriarchaten, wie zwischen Finnland und Moskau, der EKD mit Konstantinopel und Moskau, wie den Dialogen in Rumänien.

[24] Abk.: M. Abgedr. in: Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Statement Agreed by the Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission 1976, ed. by Kallistos Ware and Colin Davey, London 1977.

[25] Vgl. z. B. die Deutung des „twofold ministry" in M 27 mit Malta-Bericht 50.

[26] Ich lasse den folgenden Abschnitt als „Ergänzung" stehen, da er über das zuletzt abgeschlossene Konsenspapier referiert und die Zusammenfassung von Eindrücken ermöglicht, die auf andere Konsens- oder Konvergenzpapiere zurückblickt.

Freiheit und Norm

Bemerkungen zum Problem kirchlicher Handlungsorientierung

VON CHRISTIAN WALTHER

Die Frage, welche Normen und Maßstäbe für das Handeln der Kirche in der Welt gelten sollen, gehört zu den meistdiskutierten Themen der Neuzeit. Dabei ist, wie es jüngst M. Honecker treffend formulierte, unbestritten, daß „eine Gemeinschaft von Menschen, die beansprucht, sich nach der ihrem religiösen und kirchlichen Auftrag gemäßen Lebensform zusammenzufinden,... politische Ansprüche" in Frage stellt, „sofern diese vollständig oder bestimmten ideologischen Vorstellungen gemäß Menschen in Beschlag nehmen. Darüber hinaus können sich Kirchen vor die Notwendigkeit gestellt sehen, sich zu politischen Sachverhalten ausdrücklich zu äußern, wertend und urteilend Stellung zu nehmen und ihren Kirchengliedern wie der gesamten Gesellschaft Handlungsvorschläge und -anweisungen mitzuteilen."[1]

Doch beantwortet diese, im wesentlichen auf dem Hintergrund okzidentaler Erfahrungen getroffene Feststellung bereits die eingangs skizzierte Frage? Seit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf, 1966, wird darauf nicht mehr uneingeschränkt mit einem Ja geantwortet werden können. Es zeigt sich vielmehr, daß über wertende und urteilende Stellungnahmen sowie Handlungsvorschläge und -anweisungen hinaus ein aktiv in die Gesellschaft eingreifendes, korporatives Handeln der Kirche gefordert wird.[2] In diesem Zusammenhang treten andere Ziele in den Vordergrund: energischer „Einsatz für die Eliminierung der sozialen Ursachen des Leidens", „Bemühung um gerechte Beziehungen in der Gesellschaft", Kooperation mit anderen Gruppen in der Gesellschaft, „wenn Programme für

Aktionen aufgestellt werden, die menschliche Nöte und Ungerechtigkeit zu ihrem wichtigsten Anliegen machen".[3]

Der sich hierin abzeichnende Wandel im Verständnis des Auftrags der Kirche, dessen hervorstechendstes Merkmal darin besteht, eben nicht mehr *nur* eine beratende und gewissenschärfende Funktion zu haben, bildet den Grund, auf dem sich die Frage nach den Normen und Maßstäben mit aller Schärfe stellt.

I.

Der Versuch, jene Frage einer Antwort zuzuführen, stößt zunächst auf einen widersprüchlichen Sachverhalt. Bereits die Weltkirchenkonferenz von Oxford, 1937, stellte ein Defizit an allgemeinen Grundsätzen fest, die als „Wegweisung" dienen könnten. Damals meinte man als Grund dafür ausmachen zu können, daß „unser Denken und unsere Erfahrung noch ungebührlich parteiisch und provinzlerisch sind".[4] Diese Aussage kann indessen nur als Kritik an mangelnder Bereitschaft gewertet werden, sich auf einen, die je eigenen Handlungsvoraussetzungen transzendierenden, ökumenischen Dialog einzulassen. Sie hat hingegen keinen Erklärungswert in bezug auf den Tatbestand, aus welchem Grund eben auch Christen sich konsistent zu den in ihren jeweiligen Gesellschaften entwickelten Normensystemen verhalten.

In dieser Hinsicht hat die Normenforschung ein stringentes Erklärungsmodell aufgrund einer Vielzahl von empirischen Einzeluntersuchungen erstellt: Danach stellen Normen Handlungsmuster dar, die sozial sanktioniert sind. Sie stabilisieren ein hinreichend häufig auftretendes soziales Verhalten, so daß es ohne besondere Zustimmungsverfahren akzeptiert werden kann. Normen bilden darüber hinaus ein System von Standards für die Beurteilung individuellen Verhaltens in einer gegebenen sozialen Gruppe. Der Ausbildung von Normen liegt in der Regel ein Ausgleichsprozeß von Ansichten und Verhaltensweisen der einzelnen Gruppenmitglieder zugrunde. Auf diese Weise ersetzen sie ständige Verhandlungen und Vereinbarungen über Weisen der sozialen Interaktion. Damit gewähren sie sowohl der Gruppe als ganzer als auch dem einzelnen Gruppenmitglied in konkreten sozialen Austauschbeziehungen Entlastung. Einmal etablierte Normensysteme sind schwer wieder aufzuheben. Obwohl ihre Legitimierung Schwierigkeiten bereitet, ist es für das Individuum außerordentlich schwer, sich dem bestimmenden Einfluß von Normen zu entziehen oder diese zu ändern.[5]

Das von der Weltkirchenkonferenz in Oxford angesprochene Defizit an solchen allgemeinverbindlichen Handlungsmustern erhält allerdings erst auf einem anderen Hintergrund sein besonderes Gewicht. Dessen Bedeutung kommt dort in Sicht, wo unter dem Begriff der Säkularisierung eine Analyse der neuzeitlichen Lebenswelt erfolgt. Hier entwickelt sich nun eine theologische Denkfigur, in deren Konsequenz der praktische Kompromiß zwischen Christen und den „sittlichen Normen der Gesellschaft..., in der sie zu leben haben",[6] nur noch ein historisches Faktum, aber keine reale Möglichkeit mehr darstellt. Daraus resultiert letztlich dann der Gegensatz zwischen säkularen gesellschaftlichen Handlungsmustern und der „Forderung, die allein zu Recht seine (s.c. des Christen) unbedingte Hingabe in Anspruch nimmt — der Forderung, die aus dem Willen Gottes kommt".[7]

Das Defizit an allgemeinverbindlichen Grundsätzen betrifft folglich allein „christliche" Normen, die eine allgemeine Zustimmung finden sollen und die sich deutlich gegen sonstige Normen abgrenzen lassen. Zugleich bezeichnet es aber auch eine Ausgangslage, die zunächst nur die Möglichkeit zu eröffnen schien, ein eigenes Normensystem für die Orientierung kirchlichen Handelns zu entwickeln. In diesem Zusammenhang verdient die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1948 in Amsterdam besondere Beachtung. Dort wurde ein wichtiger Schritt auf diesem Wege getan, indem flexibel gehaltene Orientierungshilfen für die Kirchen formuliert wurden, die als mittlere Axiome die Diskussion bestimmten.[8]

II.

Aber bereits 1966 bezeichnete R. Shaull in seinem Referat vor der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf den in Amsterdam eingeschlagenen Weg als wenig erfolgversprechend: „Die Diskussion auf dieser Ebene wird nach meiner Überzeugung nur magere Ergebnisse zeigen".[9] Statt dessen plädiert er für eine „ethische Klärung und Zielsetzung", deren Absicht es ist, „Werte...in spezifische soziale Ziele, spezifische menschliche Bedürfnisse und spezifische technische Möglichkeiten und Prioritäten" umzusetzen.[10]

Damit ist freilich die von den mittleren Axiomen und vor allem von dem Begriff der verantwortlichen Gesellschaft in Amsterdam vorgezeichnete Linie noch nicht prinzipiell überschritten. Denn intentional ist das, was Shaull anspricht, auch von den mittleren Axiomen gemeint.[11] Der Gegensatz bricht erst dort auf, wo auf der Folie eines revolutionären Geschichts-

verständnisses die neutestamentliche Eschatologie revolutionär interpretiert wird.[12]

Daraus resultiert dann die Konsequenz, die Theologie habe die Aufgabe, eine neue, durch Gottes revolutionäres Handeln in der Geschichte heraufgeführte Wirklichkeit zu beschreiben, wobei der Kirche die Funktion zukomme, eine Politik der Transformation zu betreiben. „In einem Gemeinwesen, in dem das christliche Erbe lebendig ist, wird dies zutiefst eine Erfahrung der Freiheit sein: Vertrauen in die Möglichkeit, die alte Ordnung schließlich doch zu überwinden; Vertrauen auf die Entstehung qualitativ neuer Institutionen und Strukturen jenseits der Krise und des Zusammenbruchs der alten Freiheit, die Grenzen säkularen Denkens zu überschreiten, um frei zu werden von den Voraussetzungen, auf denen die alte Ordnung beruht, und um unsere eigenen Perspektiven in Frage zu stellen, um dadurch auf die Erschaffung neuer Modelle für eine neue Gesellschaft hinzuarbeiten..."[13]

Die hier beschriebene Erfahrung von Freiheit weist einerseits auf die in der Säkularisierungstheologie festgestellte Differenz zwischen Glauben und neuzeitlicher Gesellschaft zurück. Für die Freiheit des Glaubens wird sie zur Fremde. Damit ist aber auch das Identitätsproblem gestellt. Weil eine Einheit von christlicher Existenz und weltlicher Existenz unter den Bedingungen der neuzeitlichen Lebenswelt nicht mehr herzustellen ist, darum wird es für notwendig gehalten, neue Verhältnisse zu schaffen, die diese Einheit ermöglichen und so die für die Gegenwart als kennzeichnend angenommene Entzweiung aufheben.

Andererseits stellt die Beschreibung der neuen Freiheit den Versuch dar, Formen einer politischen Entsprechung der Herrschaft Christi zu finden, die verantwortliche kirchliche Existenz in einer als widersprüchlich empfundenen Welt auszudrücken vermögen.[14]

Es bedarf keiner besonderen Hervorhebung, daß hierin nun auch ein Handlungsmuster impliziert ist, das als Grundnorm kirchlichem Handeln unterlegt wird: die Kirche habe für alles Neue in bewußter Wendung gegen alles Bestehende und gegen dieses stabilisierende Tendenzen einzutreten.

Gegen diesen Versuch einer grundsätzlichen Umorientierung kirchlichen Handelns werden drei Einwände erhoben werden müssen:

1. Es gibt keinen theologischen Grund, der die Annahme rechtfertigen könnte, Gottes Handeln in der Geschichte sei alleine nur dort zu erfahren, wo historische Transzendierungsprozesse stattfinden mit der Konsequenz, daß auch Kirche nur dort wahre Kirche sei, wo sie sich an diesen Prozessen beteilige.

2. Die Vision des Neuen bleibt unanschaulich. Dies verhindert von vornherein Kommunikabilität und Prüfbarkeit.
3. Es gibt keinen Grund zu der Annahme, daß Verhältnisse herstellbar sind, in denen eine Einheit von christlicher Existenz und gesellschaftlicher Existenz möglich ist oder daß sie gar mit institutionellen Mitteln bewerkstelligt werden kann.

III.

Der Säkularisierungstheologie kam eine gewisse heuristische Funktion zu, insoweit es darum ging, das Problem kirchlicher Identität im Zusammenhang mit der Entwicklung der neuzeitlichen Gesellschaft einer Lösung zuzuführen. Als wissenschaftliche Theorie indessen gerät sie inzwischen zunehmend unter heftige Kritik.[15] H. Ringeling bezeichnet „Säkularisierung" als einen „Begriff theologischer Verlegenheit". Die von ihm bestimmte Theologie könne zwar „das Verhältnis von Christentum und Neuzeit derart... bestimmen, daß die theologischen Prämissen dem kritischen Maßstab der Wissenschaft entzogen bleiben. Nachdem sich aber die technische Vernunft des Menschen nicht mehr in Mißkredit bringen läßt, sondern den Antimodernismus ins Unrecht setzt, wird die Säkularisierungstheologie zunehmend bedeutungslos".[16]

Auf diesem Hintergrund kristallisiert sich jetzt ein verändertes Verhältnis zur neuzeitlichen Lebenswelt heraus, dessen Kennzeichen darin besteht, daß an die Stelle von Abwehr und Abkehr deren Annahme tritt. Folgt man diesem Weg, dann hat das zunächst für die Theologie zur Folge, daß sie mit den empirischen Sozialwissenschaften in eine Austauschbeziehung zu treten vermag, sofern eben diese prüfbare Aussagen über die Gesellschaft bereithalten. Umgekehrt werden aber auch theologische Aussagen zum gleichen Gegenstand überprüfbar. Darin liegt der unbestreitbare Vorteil, daß mittels einer solchen interwissenschaftlichen Kommunikation einer Ideologisierung gemachter Aussagen entgegengewirkt werden kann. Sodann aber gewährt sie der Theologie die Möglichkeit, ihre Sätze überhaupt in soziale Verständigungsprozesse einzubringen, statt sie an der Gesellschaft vorbei zu formulieren. In diesem Sinne hat eben auch die Theologie „am Versuchscharakter des Denkens"[17] teil.

Konkret eröffnet diese Partizipation die Möglichkeit, daß sich die Theologie auf die menschliches Handeln bestimmenden Strukturen der Gesellschaft einläßt, indem jetzt das „religiöse und sittliche Bewußtsein in den Institutionen des Lebens und im Verhältnis zu ihnen zur Geltung gebracht

wird".[18] Es geht also darum, die christliche Freiheit nicht dadurch vor einer als „gottlos" empfundenen Gegenwart zu retten, daß sie in ein utopisch Neues integriert wird, sondern ihre produktive Kraft gerade der Gegenwart zu erhalten. Das Problem der praktischen Vermittlung der christlichen Freiheit an die neuzeitliche Gesellschaft ist damit gestellt. Aber es wird nicht gelöst. Insofern bleibt auch dieser theologische Ansatz noch der Säkularisierungstheologie verhaftet.

Für die Frage nach den Maßstäben und Normen kirchlichen Handelns ergibt sich von der zuvor skizzierten Sicht her ein völlig anderer Zugang: Danach wird das Handeln von sozialen Normen gesteuert, die der Kirche gegenüber autonom sind.[19] Sie dagegen bleibt die Institution der Freiheit, d.h. gemessen an der Lehre von den zwei Regimenten, die Institution, die auf das Handeln unter den Bedingungen der Sozialität keinen unmittelbar anweisenden Einfluß mehr besitzt. Es liegt denn auch in der Konsequenz dieses Ansatzes, die Kirche von direkten sozialen Aktionen zu entlasten und statt dessen ihre Aktivitäten ganz auf die von der Kirche als System bedingten Zwecke zu beschränken. Im besonderen beinhaltet dies die Vermittlung der Erfahrung unbesorgter, weil allein im Glauben erfahrener Freiheit, aus der heraus sich das christliche Individuum selbständig in der Gesellschaft bewegt.

IV.

So scheint am Ende der Versuch, die Frage nach Maßstäben und Normen für kirchliches Handeln zu beantworten, auf die Alternative hinauszulaufen: Kirche der Befreiung oder Kirche der religiösen Interpretation gesellschaftlicher Wirklichkeit. Aber es spricht vieles dafür, daß diese Alternative auch bereits wieder überholt ist. Sie setzt auf der einen Seite eine Kirche voraus, die sich als relevante Größe aktiv in Prozesse humaner Sozialgestaltung einbringen läßt, und sie rechnet auf der anderen Seite immer noch mit einer Gesellschaft, die auf ihre christliche Abkünftigkeit angesprochen werden kann, so daß „die religiöse Interpretation nicht religiöser Institutionen des vernünftigen Christentums"[20] sich als sinnvolle Aufgabe zu stellen scheint. Doch ist die jeweils eingebrachte Prämisse: den Zusammenhang zwischen Kirche und Gesellschaft entweder über den Prozeß sozialer Veränderung oder über die Annahme der Gesellschaft und die Bestätigung von deren Autonomie als wirkungsgeschichtlicher Folge des Christentums herzustellen, überhaupt noch gültig?

Im ersteren Fall stößt diese Frage auf das, was H.-O. Wölber das „kirchliche Identitätsdilemma" genannt hat.[21] Darunter versteht er den Verlust an identifizierbarer kirchlicher Eigenart als Folge des Bestrebens, humanitäre und gesellschaftliche Ziele zu verfolgen. „Offenbar stellt sich die Kirche selbst nicht mehr als ‚Spezialgeschäft' dar, in welchem man Unverwechselbares und sonst nicht Vorhandenes bekommt".[22] Daraus wird unter Berufung auf empirische Untersuchungsergebnisse[23] gefolgert, daß eine „politische Kirche" keine mehrheitliche Zustimmung seitens der Kirchenmitglieder erhält.[24]

Eine solche Aussage darf, auch wenn sie einem heute verbreiteten, auf dem Hintergrund systemtheoretischer Erklärungsmodelle entworfenen positiven Bild von einer stabilen Kirche widerspricht, nicht einfach ignoriert werden.[25] Denn sie weist auf die oft bereitwillig abgeblendete andere Seite einer neuzeitlichen Entwicklung hin: die politische Kirche tendiert zu einer bloßen elitären Gesinnungsgemeinschaft, die den Bezug zur Volkskirche nur noch mittels normativ formulierter Ansprüche an deren Mitgliedermajorität aufrechterhält, die aber, weil diese ihr weiterhin die Gefolgschaft verweigert, schließlich ins Leere stoßen müssen. Hier konnte sich der erhobene Anspruch alsbald als nicht mehr gedeckt erweisen, und auch die scharfsinnigsten theologischen Argumente würden nicht helfen können, auf Dauer Wirkungslosigkeit zu vermeiden.

Im anderen Falle sind die Verhältnisse nicht minder schwierig. Gemessen an der heutigen Organisationsrationalität und der darin implizierten Handlungsmuster hat sich ein Zustand herausgebildet, von dem ein so profunder Sachkenner wie G. Schmidtchen meint, feststellen zu können, daß er das Christentum weder zur Legitimierung seiner Autonomie noch als handlungsorientierende Größe braucht.[26] Auch der am Begriff der Christentumsgeschichte orientierte respektable Versuch, die Eigenart der Neuzeit theologisch-systematisch zu begreifen, wird dann, gerade wenn er so stark auf Autonomie und Freiheit abhebt, wie es gegenwärtig bei seinen Vertretern der Fall ist, letzten Endes nicht darum herumkommen, sich der Frage zu stellen, ob nicht dadurch die Tendenzen zur Entkirchlichung und damit in weiterer Konsequenz zu Entchristlichung verstärkt werden könnten. „Denn außerhalb dieser Institution (sc. der Kirche) wird es auf die Dauer kein Christentum geben können, auf das man sinnvoll diesen Namen anwenden kann."[27]

Die Frage nach den Normen und Maßstäben für kirchliches Handeln führt so in letzter Tiefe zur Aufdeckung einer Aporie. Aber sie braucht kein Grund zur Resignation zu sein. Es könnte sich vielmehr erweisen, daß

diese Ausweglosigkeit selber die Folge theologischer Konstruktionen der Wirklichkeit ist; und ob diese Aporie darum endgültig sein wird, muß nach den Erfahrungen von dem ständigen Fortgang der Geschichte offenbleiben.

Wenn dem so ist, dann gibt es Grund zur Annahme, daß hinter der aufgedeckten Ausweglosigkeit eine tiefere Freiheit des Glaubens hervorscheint, die sich eben der vollständigen Einrechnung in die Denksysteme entzieht, mit denen Wirklichkeit verstehend erfaßt werden soll. So könnten neue Kräfte mobilisiert und dem christlichen Glauben ein Ausdruck gegeben werden, der die religiösen Potentiale unserer Zeit weckt und freilegt.

Auf diesem Hintergrund stellt sich dann die Frage nach den Normen und Maßstäben kirchlichen Handelns noch einmal neu. Es wäre denkbar, daß die Antwort dann nicht mehr auf jenen Feldern zu suchen wäre, wo die öffentliche Verantwortung der Kirchen im nationalen und ökumenischen Kontext zur Diskussion steht, sondern wo es sich um Fragen der Personalisation und Kulturation handelt. Man braucht in diesem Zusammenhang nicht in eine umfassende Analyse aller jener von den Begriffen der Zivilisationskrise und Orientierungskrise umgriffenen Erscheinungen einzutreten, um zu erkennen, daß es sich heute jedenfalls um sehr viel fundamentalere Aufgaben handelt als darum, nun auch kirchlicherseits räsonierend zu politischen oder gesellschaftlichen Zeitfragen Stellung zu nehmen. Es bedarf allerdings auch des Mutes, sich nicht von dem allgemeinen Klima einer kritischen Nationalität verzaubern zu lassen, um wieder zu entdecken, daß die Probleme der Lebensordnung, ja der Ordnung des persönlichen Lebens selbst, in der Menschen ihr sozial erforderliches Maß an Lebensvernunft und Selbstverständnis erwerben können, nicht auf dem Feld wissenschaftlicher Beweisbarkeit abgehandelt werden können, sondern in herausragendem Maße Fragen des Glaubens sind.

Die Aufgabe, vor der die Kirchen stehen, wäre also nun doch zuallererst, Glauben zu wecken und zu fördern. Nicht, um damit erneut dem Kult der Privatheit anheimzufallen, was ja immer wieder als Vorwurf dagegen vorgebracht wird, wenn die Kirche auf diese ihre zentrale Aufgabe angesprochen wird, sondern um damit den Grund freizulegen, auf dem zivilisatorische Kräfte wachsen können, d.h. solche Kräfte, die in der Lage wären, unsere Welt zur wirklich bewohnbaren und moralisch verbindlichen Zivilisation werden zu lassen, in der das menschliche Leben Besinnung, Kontinuität und feste Norm finden kann. Der Weg dazu führt aber weder aus unserer Welt hinaus in ein utopisch Neues noch führt er nur zu ihrer Anerkennung und der in ihr das Handeln bestimmenden Strukturen der Wirklich-

keit. Vielmehr wäre die sicher mühevolle Durchdringung der die Gesellschaft kennzeichnenden Handlungsmuster mit christlichem Glauben gefordert, ihre In-Brauch-Nahme im Namen Christi, die doch nichts anderes sein könnte als der ständige Versuch, sie zu ihrer Wahrheit zu bringen.

ANMERKUNGEN

1 Der politische Auftrag der Kirchen, in: A. Hertz u.a. (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik Bd. 2, 2. Aufl. 1979, 253.
2 Vgl. dazu z.B. R. Shaull, Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, in: Appell an die Kirchen der Welt, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, 1967, 91.
3 So in dem Bericht der Arbeitsgruppe C: „Das Wirken der Kirche in der Gesellschaft" an das Plenum der Weltkonferenz von 1966, a.a.O. 261.
4 Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat, 1938, 101.
5 Vgl. dazu H. Feger (Hrsg.), Studien zur intraindividuellen Konfliktforschung, 1978, 125; R. Battegay, Der Mensch in der Gruppe, 3. Bd., 1971, 18; P. Hofstätter, Individuum und Gesellschaft, 1972, 172; E. König, Theorie der Erziehungswissenschaft, 2. Bd., 1975, 19ff.; A. Auer u.a., Normen im Konflikt, 1977, 21; W. Korff, Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität, in: A. Hertz u.a., Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, 2. Aufl. 1979, 147ff.
6 Kirche und Welt in ökumenischer Sicht, a.a.O. 77.
7 A.a.O. 83.
8 Vgl. dazu die mit ausführlichen Belegstellen versehene und vor allem die Bedeutung J. Oldhams heraushebende Arbeit von H.-J. Kosmahl, Ethik in Ökumene und Mission, 1970, 58ff.
9 Appell an die Kirchen der Welt, a.a.O. 98.
10 Ebd.
11 Vgl. Kosmahl, a.a.O. 67ff.
12 Vgl. dazu R. Shaull, Befreiung durch Veränderung, 1970, 96ff., 14off.
13 A.a.O. 157.
14 Vgl. dazu insbes. J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, 1975, 28ff. u. 123ff.
15 Inwieweit diese Kritik bereits bei Hegel vorgebildet war, der sich damit gegen den restaurativen, romantischen Subjektivismus und dessen Annahme einer gottlosen Welt wandte, hat J. Ritter, Subjektivität, 1974, 11-35, sowie ders.: Hegel und die französische Revolution, AGF NRW H. 63, 1957, 9-46 erhellend aufgezeigt.
16 Wenn die Kirche weltlich wird, 1970, 45.
17 A.a.O. 55.
18 T. Rendtorff, Theologie oder Prophetie? in: Rendtorff/Rich (Hrsg.), Humane Gesellschaft, 1970, 137.
19 Zum Autonomieproblem in der gegenwärtigen ethischen Diskussion vgl. T. Rendtorff, Theologische Problemfelder der christlichen Ethik, in: A. Hertz u.a., Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, 2. Aufl. 1979, 210ff.
20 H. Ringeling, Wenn die Kirche weltlich wird, a.a.O. 64.
21 Das allmähliche Ende der Volkskirche, in: Ev. Komm. 1974, 398.
22 Ebd.

[23] Wie stabil ist die Kirche?, Hrsg. von H. Hild, 1974, 220f.
[24] Wölber, a.a.O. 399.
[25] Das gilt übrigens auch für die an die Adresse bestimmter kirchlicher Kreise gerichteten kritischen Bemerkungen von H. Schelsky, Die Arbeit tun die Anderen, 1975, z.B. 49ff., 162ff., 317ff.
[26] Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung, in: W. Kasch (Hrsg.), Entchristlichung und religiöse Desozialisation, 1978, 17ff.
[27] Schmidtchen, a.a.O. 21. In diesem Zusammenhang stellt sich dann auch die Frage, ob es nicht an der Zeit ist, die vor allem von Hegel abgeleiteten Prämissen, die dem Begriff der Christentumsgeschichte unterlegt werden, zu überprüfen.

Der ökumenische Gottesdienst in katholischer Sicht

Ein Diskussionsbeitrag

VON HANS-JÖRG URBAN

Die von vielen ökumenisch engagierten Christen bei der Feier ökumenischer Gottesdienste empfundenen Aporien kommen eindrucksvoll in den Aufsätzen von A. Mauder, Communicatio in sacris? Überlegungen zu den Problemen gemeinsamer Gottesdienste getrennter Kirchen, und W. Sanders, Ökumenische Gottesdienste. Gedanken aus zwölf Jahren Praxis (ÖR 27 [1978] 173-185 und 186-202) zum Ausdruck. Sanders reflektiert die holprige Praxis ökumenischer Gottesdienste und schlägt einige Lösungen zu einzelnen Problemen vor. Mauder geht es um die Frage nach dem Wesen des ökumenischen Gottesdienstes, seiner Legitimität und der durch ihn implizit mitgesetzten Fakten. Bei der Lektüre beider Aufsätze wird deutlich, daß die besagten Aporien nicht in sich stehende Unstimmigkeiten im isolierten Problemkomplex ökumenischer Gottesdienste sind, sondern daß sie schlicht und einfach wahrnehmbare Symptome der an sich und als ganzer unstimmigen und anomalen Situation der Spaltung der Christen sind. Ist unser Fragenkomplex folglich unter dem Gesichtspunkt der zu bereinigenden Anomalie zu sehen, so sollte man keine „Systematisierung" des jetzigen Status quo, die möglicherweise zur Aufhebung aller Aporien führen könnte, anstreben. Auch sollte eine Systematisierung nicht in den Dienst der Legitimierung eines bestimmten konfessionsspezifischen Einheitsverständnisses, dem der Status quo möglicherweise entspricht, gestellt werden. Was jedoch erfolgen muß, ist die verantwortliche Reflexion der gottes-

dienstlichen Praxis, die den im theologischen Dialog gefundenen Gemeinsamkeiten entsprechen müßte, wie Mauder richtig feststellt.[1]

Mauder hat in seinem Artikel eine solche Reflexion und Aufzeichnung der Aporien vom evangelischen Standpunkt aus geleistet. Im Anschluß an seine Ausführungen soll hier eine katholische Reflexion gleicher Probleme versucht werden.

Prägnant formuliert Mauder die Grundaporie aus seiner Sicht: „Alles in allem kann nur gesagt werden, daß die ‚gemeinsamen Gottesdienste' bisher auf einem wenig tragfähigen Fundament stehen. Für die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche dürften sie genaugenommen gar nicht Gottesdienste der Kirche im eigentlichen Sinn sein, sondern eher Andachten im Unschärfefeld zwischen Kirchlichem und Privatem. Für die reformatorischen Kirchen sind sie Vorspiegelung der falschen Tatsache, daß kirchentrennende Unterschiede nicht mehr bestehen. Die Öffentlichkeit begreift sie jedoch und interpretiert sie als Gottesdienste im eigentlichen Sinn, als öffentliche Manifestationen von partieller Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit und ignoriert es, daß es diese doch theologisch gesehen gar nicht geben könnte."[2]

Um zu einem heute gültigen römisch-katholischen Standpunkt in dieser Sache zu gelangen, erscheinen verschiedene Differenzierungen nötig.

A) Die katholischen Voraussetzungen:

Mauders soeben zitierte Aussage geht sowohl hinsichtlich der Lage, in der sich die katholische und orthodoxe Kirche, wie auch der, in der sich die reformatorischen mit ihrer Praxis ökumenischer Gottesdienste befinden, davon aus, daß es eine *partielle* Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit nicht gibt. Lapidar formuliert er: „Weil *Koinonia* als Kirchengemeinschaft immer zugleich *Christuskoinonia* ist, gibt es innerhalb ihrer selbst keine Abstufungen."[3] Somit kann er auch ohne weitere Beweisführung schreiben: „Die Einheit der Kirche und damit der gemeinsame Gottesdienst ist vorgegeben. Sie ist nicht herzustellen, sondern sie wurde und wird laufend gebrochen. Wer dies tut, der ‚ist schuldig am Leib und Blut des Herrn' (1 Kor 11,27), auch wenn er eine ganze (Konfessions-) Kirche ist."[4]

Katholische Theologie stimmt der Aussage über die Vorgegebenheit der Einheit in Christus voll zu.[5] Hier liegt auch ihr Ausgangspunkt für alle ökumenischen Bemühungen. Sie hält auch daran fest, daß durch menschliches Versagen und Sünde diese in Christus vorgegebene Einheit gebrochen ist. Aber nicht nur die Koinonia als Kirchengemeinschaft, sondern auch die

Christuskoinonia wurde und wird gebrochen. Verfehlungen an der Kirchengemeinschaft sind gleichzeitig Verfehlungen an der Christuskoinonia und umgekehrt. Und weil es die Verfehlung an der Christuskoinonia gibt — eine Verfehlung an der Kirchengemeinschaft, die die Christuskoinonia nicht berühren würde, wäre irrelevant —, gibt es den Bruch der Kirchengemeinschaft und die Trennung der Gottesdienste. So muß aus katholischer Sicht das Sich-Versündigen am Leib und Blut des Herrn (1 Kor 11,27) eher auf diejenigen angewandt werden, die trotz des Bruches der Christus- und Kirchenkoinonia gemeinsam Eucharistie feiern und damit heuchlerisch ihre Schuld und Sünde verdecken wollen.

Diesem katholischen Verständnis liegt offenkundig eine schärfere Unterscheidung von göttlichem Angebot und menschlicher Annahme der Gnade zugrunde, wie auch ein grundsätzlicheres Verständnis von Schuld, d.h. es wird der Christ nicht undifferenziert als Gerechtfertigter gesehen, sondern wohl als einmal Erlöster und Gerechtfertigter, aber gleichzeitig doch auch als derjenige, der dieser geschenkten Rechtfertigung in Schuld ungerecht wird. Darum gibt es dann eben auch ein Wachsen und Abnehmen des Christusverhältnisses und folglich auch in ekklesiologischer Übertragung eine abgestufte Kirchengemeinschaft. Beides, sowohl die Christusgemeinschaft wie die Kirchengemeinschaft, gibt es nur in geschichtlicher Konkretheit[6], und diese unterliegt der eschatologischen Vollendung. Die Einheit ist folglich nicht statisch, sondern dynamisch zu sehen.

Der dynamische Charakter der Einheit der Kirche, die Einheit im Werden, um die sich die Kirche immer neu bemühen muß, ist ein Problem, um das sich das Vatikanum II in ganz besonderer Weise bemüht hat.[7] W. Kasper stellt fest, daß in den Dokumenten des Vatikanum II zwar keine konkrete Zielbestimmung der Einheit festgehalten ist, daß es sich aber im Rahmen der Communio-Ekklesiologie nur darum handeln kann, daß aus der unvollkommenen Einheit von quasi-Partikularkirchen eine vollkommene Einheit wird.[8] Diese Bestimmung ist möglich, nachdem im Ökumenismusdekret festgestellt wurde, daß die Trennung zwischen den Kirchen keine totale und die Einheit nicht radikal zerstört ist.[9] Zugrunde liegt hier die Überzeugung, „...daß einige, ja sogar viele bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Grenzen existieren können".[10] Im einzelnen werden hier Taufe, Wort Gottes, Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe wie die liturgischen Handlungen genannt. Somit, schließt das Ökumenismusdekret, „...sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften ... nicht ohne Bedeutung und Gewicht im

Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sie gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen...".[11] Daraus konkludiert W. Kasper: „...damit ist anerkannt, daß etwas, was ursprünglich durch menschliche Schuld — menschliche Schuld auf beiden Seiten — entstanden ist und was objektiv nicht sein sollte, durch die Freiheit des Geistes zu einem positiven Mittel des Heils geworden ist."[12]

Der Sachverhalt ist folglich nach katholischem Verständnis dieser: Die kirchliche Einheit ist nicht total zerbrochen, und wir befinden uns heute wieder neu auf dem Weg zur vollen Einheit. Diese jedoch ist bestimmt durch die Gemeinschaft am einen Geist und die Gemeinschaft in der Ordnung der Heilsmittel. Auf beiden Ebenen ist Wachstum möglich und geboten.[13] Es ist folglich aus dieser Sicht legitim, von partieller Kirchengemeinschaft und von Vorstufen der Einheit zu sprechen, die theologisch als heilsgeschichtlich real und relevant ausgewiesen werden können.[14]

Im Anschluß an diese grundlegenden Überlegungen können nun die einzelnen Aporien, die Mauder hinsichtlich der ökumenischen Wortgottesdienste feststellt, betrachtet werden.

1. Das Grundproblem stellt sich für Mauder so: „Entweder wertet man die bestehenden Unterschiede in Lehre und Praxis als Ausprägung legitimer Vielfalt, dann kann man — wie vielfach geschehen — zu gemeinsamen Gottesdiensten zusammentreten, miteinander verkündigen, beten und soziale Aktivitäten entfalten. Dann kann man aber auch die Eucharistie gemeinsam feiern, oder man hält die bestehenden Unterschiede für so gravierend, für Häresie und Lästerung also, daß die eucharistische Gemeinschaft nicht möglich ist. Dann kann man aber auch keine eucharistiefreien Gottesdienste miteinander feiern, denn dann würde man Häretiker predigen und Lästerer vorbeten lassen."[15] Mit aller Eindeutigkeit muß hier festgehalten werden, daß nach dem zuvor skizzierten katholischen Verständnis die Amtsträger der anderen Kirchen, mit denen ökumenische Wortgottesdienste gefeiert werden, nicht als Häretiker, Lästerer oder, wie Mauder an anderer Stelle sagt, Hochstapler zu bezeichnen sind. Die Lehrunterschiede und die Unterschiede in der Ordnung der Heilsmittel, die zwischen den Kirchen bestehen, sind zwar nicht irrelevant, sondern in abgestuftem Maße mehr oder weniger gravierend. Sie vermögen jedoch nicht die grundsätzliche Gemeinsamkeit, die durch die Taufe und die schon genannten Gnadengaben und Gnadenmittel gegeben ist, zu brechen. Hinsichtlich des Amtes etwa — um nur den wichtigsten Punkt hier zu nennen — verhält sich der Sachverhalt dann so: Der Ausdruck „Sacramenti ordinis defectus", der vom Vatikanum II hinsichtlich des Amtes in den reformatorischen Kirchen

verwendet wird[16], besagt nicht, wie es so oft behauptet wurde, daß es in den reformatorischen Kirchen kein Amt gibt, sondern er besagt vielmehr, daß das Weihesakrament fehlt. Natürlich kann man fragen, was ein Amt ohne Weihesakrament bedeutet, wenn doch Amt nach katholischer Lehre seinem Wesen nach durch das Weihesakrament vermittelt wird und mindestens die sakramentalen Amtshandlungen die Weihe voraussetzen. Nachdem das Vatikanum II aber festgestellt hat, daß „...viele liturgische Handlungen der christlichen Religion bei den von uns getrennten Brüdern vollzogen..." werden, und zwar so, daß sie „...das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen"[17], müssen wir mit J. Hamer, dem früheren Sekretär des Sekretariates für die Einheit der Christen, fragen, welcher Anteil hier „...dem protestantischen kirchlichen Amt zukommt. Wenn die Aufgabe des Amtes eine wesentliche ist, müßten wir daraus schließen, daß man auch dem Amt eine gewisse Bedeutung und ein gewisses Gewicht im Geheimnis des Heiles zuerkennen müßte".[18] Genaueres läßt sich hier, mindestens vorerst, wohl kaum sagen. Unbestritten dürfte jedoch sein, daß auch in diesem, auch heute noch als gravierendster Punkt in der evangelisch-katholischen Kontroverse angesehenen Gegenstand kein absolutes Nein zur Gemeinschaft gesprochen werden kann, sondern eine partielle, abgestufte, sich wohl aber im Wachsen befindliche Koinonia gesehen werden muß, auf die sich eine partielle Kirchengemeinschaft aufbaut.[19]

2. Aus diesem Grunde kann nun aber auch die Anerkennung des Amtes und der Kirchen, die im ökumenischen Wortgottesdienst erfolgt, katholischerseits anders gesehen werden als in der Darstellung Mauders.

Hinsichtlich der Kirchen schreibt er: „Wenn die gemeinsamen Gottesdienste bisher wirklich Gottesdienste der Kirche Jesu Christi gewesen sind und nicht bloße Informationsveranstaltungen, so haben die beteiligten Kirchen damit ein Faktum geschaffen. Sie haben sich als legitime Kirche Jesu Christi wechselseitig anerkannt und sich gegenseitig zugestanden, daß ihre Unterschiede nicht dem Evangelium widerstreiten, nicht kirchentrennendes Gewicht haben. Dann aber können sie auch das Abendmahl gemeinsam feiern."[20] Die Begründung hierfür ist offenkundig in dem zu suchen, was Mauder hinsichtlich der gegenseitigen Anerkennung des Amtes in den gemeinsamen Gottesdiensten sagt: „Wer Amtsträger einer anderen Kirche an den Gläubigen aller beteiligten Kirchen handeln läßt, setzt voraus, daß sie dazu befugt sind, daß sie das Amt der Kirche rechtens und wirklich innehaben. Wenn Kirchen ihre Amtsträger betont zu gemeinsamen Gottesdiensten zusammentreten lassen (...), so vollziehen sie damit öffentlich wechsel-

seitige Anerkennung ihrer Ämter und bescheinigen sich gegenseitig, daß der Häresievorbehalt aufgehoben ist."[21]

Stimmt das zuvor über die abgestufte Kirchengemeinschaft Gesagte, dann wird man aus katholischer Sicht hier sagen, daß in und durch die gemeinsamen Gottesdienste die tatsächlich bestehende partielle Kirchengemeinschaft anerkannt und dokumentiert wird. Hier jedoch von einer „wechselseitigen Anerkennung" mit dem mehr juristischen Hintergrund dieses Ausdruckes zu sprechen, erscheint nicht die geeignetste Form, um dem Gegenstand gerecht zu werden. Im heilsgeschichtlichen Kontext dagegen, in dem christlicher Gottesdienst sich ereignet, kann man sagen, daß die gemeinsamen Gottesdienste die einigende Tat des Herrn an uns anerkennen. Sie anerkennen die fundamentale Einheit im Glauben sowie die gemeinsam gegebenen ekklesialen Elemente. Sie anerkennen aber auch oder bringen zum Ausdruck, daß die Einheit im Glauben noch unvollkommen und unvollständig ist und daß nach katholischer Sicht den anderen Kirchen und Gemeinschaften bestimmte ekklesiale Momente noch fehlen oder daß sie sie nur in unvollkommener Weise haben. Würden die gemeinsamen Gottesdienste nicht in dieser Weise differenziert beide Wirklichkeiten dokumentieren, dann wären sie ein nicht zu verantwortender Selbstbetrug der Kirchen. Diesem Sachverhalt versucht man katholischerseits dadurch gerecht zu werden, daß man etwa unterscheidet zwischen der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen und denen der Reformation und darüber hinaus nochmal unterscheidet zwischen gottesdienstlicher Gemeinschaft im Gebet, im Wort und im Sakrament.

3. Trotz dieser letzten Unterscheidung, die wohl von der Orthodoxie und dem Katholizismus am strengsten durchgehalten wird, kann Mauders Ausführungen über den katholischen ökumenischen Gottesdienst als Privatfrömmigkeit und den Wortgottesdienst als Vorfeld der Eucharistie nicht zugestimmt werden. Das eigentliche Bedenken Mauders scheint hier zu sein, daß in den gemeinsamen Wortgottesdiensten evangelischerseits mit der Verkündigung des Wortes Gottes immer das Zentralste und Eigentlichste des eigenen Gottesdienstes eingebracht wird, während katholischer- und orthodoxerseits mit Gebet und Wort Gottes außerhalb des Gefüges der eigenen Liturgie immer nur so etwas wie „private Frömmigkeitsübungen" zur Gemeinsamkeit angeboten werden.[22] Ob die Charakterisierungen der evangelischen und der katholischen Gottesdienstidentität nach Mauder zutreffen oder nicht, darüber mögen sich die Liturgiker auseinandersetzen.[23] Woran es hier festzuhalten gilt, ist ein Zweifaches:

a) Mauder geht in seinen Ausführungen von einem falschen Zitat aus. Ohne genauen Quellennachweis läßt er ein „dem Ökumenismusdekret nachgeschobenes Dokument aus dem Einheitssekretariat" sagen, daß es Nichtkatholiken nicht erlaubt ist, in der katholischen Eucharistiefeier das Amt des Lektors oder Predigers zu übernehmen, und daß die Teilnahme von Katholiken am regulären liturgischen Hauptgottesdienst einer getrennten kirchlichen Gemeinschaft nicht erlaubt ist.[24] Das erste, nämlich die Untersagung des Lektoren- und Predigeramtes in der Eucharistiefeier für einen Nichtkatholiken, ist im Ökumenischen Direktorium Teil I (1967) Nr. 56 zu lesen. Dort heißt es auch, daß dasselbe Verbot „...auch für einen Katholiken bei der Feier des heiligen Abendmahles oder beim eigentlichen liturgischen Wortgottesdienst (Hauptgottesdienst) der von uns getrennten Christen" gilt. Von einem Verbot für Katholiken, am liturgischen Hauptgottesdienst einer getrennten Kirchengemeinschaft teilzunehmen, ist hier aber nichts zu lesen. Dagegen steht in Nr. 59 dieses Dokumentes wörtlich: „Die gelegentliche Anwesenheit von Katholiken beim liturgischen Gottesdienst der getrennten Brüder kann aus einem gültigen Grunde erlaubt sein, z.B. ...Verwandtschaft, Freundschaft oder wegen des Wunsches, seine Kenntnisse zu erweitern, sowie aus Anlaß einer ökumenischen Zusammenkunft." Wohl ist hier genauso wie anläßlich der Teilnahme von Nichtkatholiken an der Messe der Empfang der Eucharistie ausgeschlossen.

Aber von einer „totalen Exklusivität", wie Mauder sie hier sehen will[25], kann nicht die Rede sein. Redlicherweise wird man auch hier in Anbetracht dieser Bestimmungen von einer abgestuften Teilnahme, von einer partiellen Teilnahme sprechen müssen, die sich mit Vorsicht dahingehend kennzeichnen ließe, daß die Teilnahme des jeweils nicht zur feiernden Gemeinde Zugehörigen mindestens für das im Bereich des Sichtbaren passiver (Wort) und unvollständiger (Sakrament) ist als die volle und aktive Teilnahme der Zugehörigen. Dies gilt — in aller Unvollkommenheit und Vorläufigkeit der derzeitigen anomalen Situation der Spaltung — auch wenn Katholiken nicht untersagt ist, „...sich an den gemeinsamen Antworten, Liedern und Gesten jener Glaubensgemeinschaften zu beteiligen, bei denen sie zu Gast sind, wenn sie nicht dem katholischen Glauben widersprechen"[26], und wenn katholischerseits durchaus erwünscht wäre, wenn sich allmählich evangelische Christen, die aus diesem oder jenem Grund am katholischen Gottesdienst teilnehmen, zum Kreuzzeichen, Knien und anderen Zeichen, die dem evangelischen Bekenntnis nicht widersprechen, entschließen könnten.

b) Mauders Ansicht, daß der katholische Gottesdienst „...vornehmlich in der Form eines gefüllten Ensembles von Zeichen, Symbolen und Handlungen (gestaltet ist), zu denen das gesprochene Wort lediglich hinzutritt“[27], muß entschieden widersprochen werden. Nach dem Vatikanum II dürfte die essentielle Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament nach katholischer Lehre nicht mehr bestritten werden. Sowohl die Liturgiekonstitution wie auch die dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ haben mit aller Deutlichkeit die Gleichwertigkeit, Zusammengehörigkeit und Komplementarität von Wort und Sakrament festgestellt. Wort und Sakrament gehören so zusammen wie Wort und Tat im Heilshandeln Gottes in Jesus Christus.[28] Wo dies heute nicht eingesehen wird, da hat man sich noch nicht ausreichend bemüht, dies zur Kenntnis zu nehmen, oder es ist katholischerseits in der Praxis noch nicht glaubwürdig genügend für den Nichtkatholiken dargestellt worden. Die Sache selber sollte aber nicht immer wieder ignoriert werden, wenn wir gewillt sind, in der Ökumene tatsächlich einen Schritt weiter zu kommen.

Bilden Wort und Sakrament nach katholischer Lehre eine Einheit im besagten Sinne, so darf auch nicht der Eindruck entstehen, als ob in den gemeinsamen ökumenischen Wortgottesdiensten der Qualität nach etwas wesenhaft anderes praktiziert würde als im eigenen vollen Gottesdienst. Selbstverständlich hat ein Stundengebet innerhalb der katholischen Liturgie einen anderen Stellenwert als etwa der Wortgottesdienst, der zusammen mit der Eucharistie gefeiert wird, und auch zwischen diesem und der Eucharistie selber wird man noch einmal Unterscheidungen anbringen. Es fragt sich aber, ob dieses Unterscheiden nicht äußerst fragwürdig ist, da es eine *Scheidung* zwecks *Unter*scheidung impliziert. Und die Scheidung ist sicher falsch, denn sie bedeutet Trennung und Sezierung verschiedener wohl unterscheidbarer, aber nicht trennbarer Teile eines einzigen Heilsvorganges. Diese Trennung und Scheidung ist genauso falsch und unmöglich, wie es falsch wäre, Wort und Tat im Heilshandeln Gottes, insbesondere durch Jesus Christus, zu trennen. Hier zeigt sich mit aller Deutlichkeit, daß die korrekte Zuordnung von Wort und Sakrament nur in der Vollgestalt des täglichen Opus Dei (Gotteslob) voll zu erblicken ist, in dem die Eucharistiefeier entschieden der Höhepunkt ist, aber nicht herauszuschälen aus dem Ganzen der vorausgehenden, begleitenden und nachfolgenden täglichen Wortgottesdienste. Jedenfalls ist es so, daß diese Wortgottesdienste, da sie ihrem Wesen nach zum Opus Dei gehören, nicht nur immer der Eucharistie zugeordnet sind, sondern auf die Fülle des eucharistischen Opus Dei hintendieren. Hier ist sicher ein Punkt, in dem katholische Theologie

hinsichtlich der Reflexion gemeinsamer ökumenischer Gottesdienste noch einige Aufgaben hat.

Zusammengefaßt: Es gibt in der ökumenischen Praxis die partielle abgestufte Teilnahme am Gottesdienst der anderen Kirchen, der jedoch immer als Ganzer zu sehen ist. Eine Abstufung zwischen den verschiedenen Teilen des Gottesdienstes gibt es nur insofern, als Liturgie und Gottesdienst in der Eucharistie gipfeln, nicht aber im Sinne einer Trennung von Wortgottesdienst und Eucharistie und einer Abwertung des Wortgottesdienstes. Es gibt darüber hinaus gemeinsame ökumenische Gottesdienste mit Elementen aus den jeweiligen Gottesdiensten der beteiligten Kirchen. Keinesfalls sind die wortgottesdienstlichen Teile dieser Gottesdienste, weil sie aus dem Zusammenhang der eigenen Liturgie herausgenommen sind, als „Privatfrömmigkeitsformen" zu bezeichnen.

B) Die katholische Regelung der Praxis:

Die katholischen Regelungen der Praxis ökumenischer Gottesdienste entsprechen dem Übergangsstadium, in dem wir uns befinden, und haben durchaus teil an der Anomalie der Spaltung der Christen. Sie tendieren ihrer Natur nach auf weitere Schritte der Gemeinsamkeit. Sie können nicht alle Unebenheiten ausbügeln und sollten auch nicht zum System gemacht werden. Sowie aber jeder weitere Schritt in der gottesdienstlichen Gemeinsamkeit theologisch und pastoral verantwortet werden muß, kann nach den dargelegten katholischen Voraussetzungen auch die derzeitige amtliche Regelung der Praxis verantwortet werden.

1. Im Beschluß der gemeinsamen Synode der Bistümer Nr. 16 „Gottesdienst" heißt es: „Ein Grundbestand ökumenischer Gottesdienste soll nach Möglichkeit zur Gottesdienstordnung jeder katholischen Gemeinde gehören."[29] Und nicht nur hier ist dies zu lesen, sondern in allen katholischen Ökumenedokumenten, die seit dem Vatikanum II zu diesem Thema Stellung genommen haben. Damit steht fest, daß gemeinsame ökumenische Gottesdienste zusammen mit anderen Kirchen gefeiert werden können und sollen, und zwar eindeutig aufgrund der bestehenden partiellen Kirchengemeinschaft. Das Maß der gottesdienstlichen Gemeinsamkeit hat folglich auch dem erreichten Ausmaß der partiellen Kirchengemeinschaft zu entsprechen. Es gibt aber auch ein Wachsen der Kirchengemeinschaft, das, wenn gegeben, in der gottesdienstlichen Gemeinsamkeit Ausdruck finden soll.[30]

2. Die Untersagung einer gemeinsamen Eucharistiefeier und der gegenseitigen Zulassung zur Eucharistie durch noch getrennte Kirchen entspricht der Tatsache, daß die ökumenische Gottesdienstpraxis ehrlich auch die Unvollständigkeit der Kirchengemeinschaft zu berücksichtigen und zu dokumentieren hat. Hinsichtlich der Eucharistiefeier heißt es in dem schon angeführten Ökumenischen Direktorium I Nr. 55: „Die Feier der Sakramente ist eine heilige Handlung der feiernden Gemeinschaft, die in der Gemeinschaft selbst vollzogen wird und deren Einheit im Glauben, Gottesdienst und Leben zum Ausdruck bringt." Die Instruktion des Sekretariates für die Einheit der Christen über die Zulassung zur Kommunion in besonderen Fällen (1972)[31] spezifiziert in Nr. 2 die auf die Kirche bezogene Einheit, die die Eucharistiefeier zum Ausdruck bringt: „Das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, das der Kirche zur Grundlegung ihrer selbst gegeben wurde, umfaßt seinem Wesen nach: a) die von Christus seinen Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen mit den Priestern, übertragene Dienstvollmacht, seine priesterliche Tat sakramental zu vergegenwärtigen...; b) die Einheit dieses Dienstamtes, das im Namen Christi, des Hauptes der Kirche, und damit in der hierarchischen Gemeinschaft der Diener dieses Amtes ausgeübt werden muß; c) den Glauben der Kirche, den sie in der eucharistischen Handlung bekennt und durch den sie im Heiligen Geist auf das Geschenk Christi, so wie es in Wahrheit ist, antwortet."

Zwischen Katholizismus und Orthodoxie besteht lediglich ein eindeutiger Dissens hinsichtlich b). Zwischen dem Katholizismus und den Kirchen der Reformation zeichnen sich zwar in unterschiedlichem Maße mit dieser und jener Kirche immer größere Übereinstimmungen hinsichtlich a) und c) ab. Hinsichtlich b) sind die Übereinkünfte noch gering. Die eindeutige Folge ist, daß mit der Orthodoxie eine begrenzte eucharistische Gemeinschaft möglich ist, während mit den Kirchen der Reformation noch keine oder eine nur auf ganz besondere Fälle und Ausnahmen begrenzte.[32]

3. Bei der Regelung, daß ökumenische Wortgottesdienste in der Regel an Werktagen gefeiert werden sollen, und wenn sie aus einer ökumenischen Verpflichtung an Sonntagen oder kirchlichen Feiertagen stattfinden, sie nicht zu den ortsüblichen Zeiten der Meßfeier angesetzt werden dürfen, geht es im wesentlichen darum, daß ökumenische Gottesdienste nicht austauschbar sind mit der sonntäglichen Eucharistiefeier der Katholiken. Der Grund, warum ökumenische Wortgottesdienste die sonntägliche Meßfeier nicht ersetzen können, liegt eindeutig in dem unmittelbar zuvor Ausgeführten, nämlich daß in ihnen keine Eucharistiefeier stattfinden kann. Wenn man hier den existentiellen und unabdingbaren Ort in Betracht zieht, den

der sonntägliche eucharistische Gottesdienst für die katholische Kirche hat[33], dann wird man auch darin keine Abwertung des Wortgottesdienstes sehen dürfen. Wie schon ausgeführt, geht es beim katholischen Sonntagsgottesdienst um die Vollgestalt des Gottesdienstes in Wort und Sakrament, wobei jeglicher Teilungsversuch fragwürdig ist. Ob es dem nichtkatholischen Christen allerdings immer und auf Anhieb möglich ist, bei der gottesdienstlichen Praxis der einzelnen Katholiken den besagten existentiellen Stellenwert dieses eucharistischen Sonntagsgottesdienstes zu verifizieren, ist wohl fraglich. Diese selbstkritische offene Frage verweist aber darauf, daß ökumenische Schritte immer mit der Reform im eigenen Bereich, und zwar hauptsächlich mit der glaubwürdigeren Praxis des in der Ökumene Vertretenen, beginnen muß.

In diesem Zusammenhang ist die Frage nach ökumenischen Gottesdiensten an den zweiten Feiertagen zu erörtern. In dem eingangs erwähnten Aufsatz „Ökumenische Gottesdienste" vertritt W. Sanders die Ansicht, daß die Ermöglichung von ökumenischen Gottesdiensten an den zweiten Feiertagen ein weiteres Drängen der Gemeinden auf ökumenische Gottesdienste an Sonntagen unnötig machen würde. Er vertritt auch die Auffassung, daß die Bischöfe, ohne die gesamtkirchliche Regelung in Frage zu stellen, für diese Tage die Mitfeier eines ökumenischen Gottesdienstes als die richtige gottesdienstliche Form erklären könnten.[34] Dem ist zu entgegnen, daß dies nur ginge, wenn diese zweiten Feiertage gleichzeitig als nicht mehr kirchliche Feiertage erklärt würden, denn die gesamtkirchliche Regelung, die von der Sache her und im Prinzipiellen wohl kaum im Belieben stehen dürfte, lautet, daß Sonntage und kirchliche Feiertage mit dem eucharistischen Gottesdienst zu feiern sind. Würden die Bischöfe die zweiten Feiertage aber als kirchliche Feiertage aufgeben, so würden diese nicht nur, wie in anderen Ländern, auch bald ihren staatlichen Schutz verlieren, sondern wir wären mit den ökumenischen Gottesdiensten an diesen Tagen auch wieder am Werktag. So gesehen kann man fragen, ob es richtig ist, mit dieser Lösung die Gemeinden zu befrieden, zumal sie doch aus all dem in Teil A) dieser Ausführungen Gesagten gezeigt hat, daß das Problem ökumenischer Gottesdienste doch etwas tiefer liegt als die Frage, ob sie auch an Sonn- und Feiertagen gefeiert werden können.

4. Die Untersagung des Lektoren- und Predigeramtes im eucharistischen Gottesdienst und im evangelischen Hauptgottesdienst für Amtsträger der jeweils anderen Kirche entspricht der Überzeugung, daß der Wortgottesdienst, insbesondere die Verkündigung, nicht als „Vorfeld" der Eucharistie in eine zweitrangige Position abgeschoben werden kann. Die neueren Rege-

lungen jedoch hinsichtlich Begrüßungs- und Segensworte und Gebete von nichtkatholischen Amtsträgern bei katholischen Sakramentsspendungen[35] deuten an, daß hier dem Stand der erreichten Gemeinsamkeit entsprechende Erweiterungen bevorstehen könnten.

Ausschau:

Am Schluß seines Aufsatzes stellt Mauder fest, daß es hinsichtlich der ökumenischen Gottesdienste kein Zurück ohne schwersten Schaden für alle Beteiligten gibt. Es müsse nach den Konsequenzen, nach den nächsten Schritten gefragt werden. Diese sieht er in der Ausräumung noch bestehender Unterschiede, in der Versöhnung und gegenseitigen offiziellen Anerkennung, auch wenn damit noch soviel schmerzhafte Buße verbunden ist.[36] Dies sind auch die katholischen Ziele. Allerdings nicht, um damit erst nachträglich die jetzige Praxis ökumenischer Gottesdienste zu rechtfertigen, denn diese rechtfertigt sich wie gesehen aus der jetzt schon bestehenden partiellen Kirchengemeinschaft. Es sind vielmehr die Ziele, die die katholische Kirche verfolgt, weil sie sich dem Einheitswillen des Herrn verpflichtet weiß. Auf dem Weg zu diesen Zielen soll das jeweils Erreichte in gottesdienstlicher Gemeinschaft gefeiert werden. Momentane Aufgabe dürfte es sein, den jetzigen Status quo nicht zu zementieren — darin ist Mauder voll zuzustimmen —, sondern offen zu bleiben für weitere Schritte, die verantwortet werden müssen nach dem jeweils erreichten Stand der Kirchengemeinschaft.

ANMERKUNGEN

1 Mauder, a.a.O. 181
2 Ebd. 184
3 Ebd. 181
4 Ebd. 178
5 Vgl. 2. Vat. Konzil Dekret über den Ökumenismus Nr. 1 + 2
6 Vgl. 2. Vat. Konzil Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 8
7 Ich verweise hierzu auf den Aufsatz von W. Kasper, Die Einheit der Kirche nach dem 2. Vatikanischen Konzil: Catholica 33 (1979) 262-277
8 Ebd. 276
9 Ökumenismusdekret Nr. 3
10 Ebd.
11 Ebd.
12 W. Kasper, a.a.O. 273
13 Vgl. ebd. 270-271

[14] Vgl. hierzu H. J. Urban, Wort Gottes und Kirchengemeinschaft. Die Einheitsfrage im Zusammenhang der Erneuerung der katholischen Wort-Gottes-Theologie und -Praxis: Catholica 33 (1979) 290-291

[15] A. Mauder, a.a.O. 181

[16] Ökumenismusdekret Nr. 22

[17] Ökumenismusdekret Nr. 3

[18] J. Hamer, Die ekklesiologische Terminologie des Vatikanum II und die protestantischen Ämter: Catholica 26 (1972) 153

[19] Vgl. zu diesem Fragenkomplex die ausführlicheren Ausführungen und Begründungen in H. J. Urban, Versuch einer Antwort an Reinhard Frieling zu seinen evangelischen Fragen zum ökumenischen Dialog über Papst, Amt und Einheit: A. Brandenburg, H. J. Urban (Hrsg.), Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst. Band II (Münster 1978) 123-126

[20] A. Mauder, a.a.O. 181-182

[21] Ebd. 180

[22] Ebd. 183-184

[23] Ebd. 184

[24] Ebd. 183

[25] Ebd. 184

[26] Sekretariat für die Einheit der Christen, Ökumenisches Direktorium I = Nachkonziliare Dokumentation 7 (Paulinus-Verlag Trier 1967) Nr. 59

[27] A. Mauder, a.a.O. 184

[28] Es wäre sinnlos, hierzu einzelne Passagen dieser Dokumente anzuführen. Beide in ihrer Ganzheit müssen hinsichtlich dieses Tatbestandes vergegenwärtigt werden. Vgl. hierzu auch H. J. Urban, Wort Gottes und Kirchengemeinschaft: Catholica 33 (1979) 278-286

[29] Gottesdienst. Ein Beschluß der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (hrsg. v. Sekretär der gemeinsamen Synode der Bistümer J. Homeyer) Nr. 5.2

[30] Vgl. H. J. Urban, Wort Gottes und Kirchengemeinschaft, 290-291

[31] Sekretariat für die Einheit der Christen. Instruktion für besondere Fälle einer Zulassung anderer Christen zur eucharistischen Kommunion in der katholischen Kirche = Nachkonziliare Dokumentation 41 (Paulinus-Verlag Trier 1975) 23

[32] Vgl. die Bedingungen für die Ausnahmefälle im Synodenbeschluß „Gottesdienst" Nr. 5.4.2

[33] Vgl. Synodenbeschluß „Gottesdienst" insbesondere Nr. 2.3

[34] W. Sanders, Ökumenische Gottesdienste. Gedanken aus zwölf Jahren Praxis: ÖR 27 (1978) 192

[35] Vgl. hinsichtlich der Trauung „Gemeinsame kirchliche Trauungen" Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiliung der Pfarrer beider Kirchen, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz und vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Regensburg/Kassel 1974); hinsichtlich der Taufe vgl. die Vereinbarungen der Konferenz der Kirchenleitungen in Hessen zu Amtshandlungen vom 25. Mai 1977, Vereinbarungen zur Taufe Nr. 6, abgedruckt im Kirchlichen Amtsblatt der Erzdiözese Paderborn v. 7.10.77

[36] A. Mauder, a.a.O. 185

Hoffnung für die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche?

VON GERTA SCHARFFENORTH

Erwägungen zur theologischen Diskussion über die Rolle der Frau

Seit einigen Jahren mehren sich die Publikationen zum Thema Frau. Zu programmatischen Äußerungen von Autorinnen der Frauenbewegung traten wissenschaftliche Untersuchungen, die existentiellen Problemen von Frauen mit den Methoden der Soziologie, Psychologie, Sozialisationstheorie, Ökonomie und Geschichte nachgehen und damit lange verdrängte Zusammenhänge dieser Thematik aufzeigen. Diese Publikationen wurden überwiegend, aber nicht allein von Frauen vorgelegt. Sie zeigen, daß die Gleichheit der Rechte einer begrenzten Zahl von Frauen ermöglicht hat, neben bleibenden Aufgaben in der Familie Partnerin des Mannes in der Wissenschaft zu werden. Marie Curie, die erste Universitätsprofessorin (Sorbonne 1906), hat nach siebzig Jahren eine nennenswerte Zahl von Kolleginnen. Diese Folge der Frauenemanzipation löst weniger Besorgnisse in der Kirche aus als die Bewegung, die unter Frauen in Gang kam und keineswegs auf hohe Positionen in der Wissenschaft, Wirtschaft, Politik und Technik ausgerichtet ist. Vielmehr geht es der neuen Frauenbewegung vorwiegend darum, „die Zwänge überlieferter Rollenverständnisse zu überwinden und größere Wahlfreiheit bezüglich der Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau in der Familie und im Beruf zu erlangen, ...die Gaben und Fähigkeiten von Frauen so zu entfalten, daß deren Gesichtspunkte und Ziele in der Gesellschaft zum Zuge kommen,... und (sich) angesichts der Priorität ökonomischer Interessen für ein ganzheitliches Lebensverständnis einzusetzen“[1]. Durch die radikale Ablehnung überlieferter Leitbilder während der Studentenrevolution der sechziger Jahre und der überscharfen Begründung der Selbstbestimmung durch manche Frauengruppen bei der Debatte um die Strafrechtsreform (§ 218) sind diese Ziele lange kaum zur Kenntnis genommen worden. Verwirrende Thesen über Frauenemanzipation und Feminismus belasten daher den theologischen Dialog über die Frauenrolle und die Beziehung der Geschlechter zueinander. Wichtige Aspekte dieser Diskussion sollen hier erörtert werden, um einen Überblick zu ermöglichen.

Theologie und Kirche haben sich in unserer Region gegenüber der Frauenbewegung bis vor kurzem strikt zurückgehalten. Das kann nicht überraschen. Denn selbst die christlich motivierten Bewegungen des 19. Jahrhunderts sind in ihren Wirkungen nur ausschnitthaft im Bewußtsein. Mit Recht werden in dem Zusammenhang Mutterhäuser und Schwesternschaften genannt, denen es gelang, die verblaßte diakonische Dimension der Kirche wieder neu zu beleben. Welche Bedeutung verantwortungsbewußte Frauengruppen beim Prozeß der Industrialisierung hatten, als breite Bevölkerungsschichten ins Elend gerieten, Kinder durch Fabrikarbeit ausgebeutet wurden und die proletarische Familie ohne Rechtsschutz entstand, ist jedoch theologisch nicht aufgearbeitet. Auch die Geschichte der Diakonie orientiert sich für diese Epoche nur am Lebenswerk führender Theologen (Fliedner, Wichern, Löhe u.a.) und einiger Frauengestalten, reflektierte aber bisher nicht die in diesen Bewegungen gestellte Frage nach gemeinsamer Verantwortung von Mann und Frau in Gesellschaft und Kirche. Daß bei erreichter Gleichberechtigung und allgemeinem Wohlstand die neue Frauenbewegung vielen als moderne Ideologie linker Intellektueller erscheint, ist zu einem großen Teil Folge des selektiven Geschichtsbewußtseins. August Bebels Buch „Die Frau und der Sozialismus" (1879) und Clara Zetkins „Geschichte der proletarischen Frauenbewegung" (Neuaufl. 1958) hafteten stärker im Gedächtnis als Arbeiten der bürgerlichen Frauenbewegungen, z.B. Luise Otto-Peters' Denkschrift zur Not der Heimarbeiterinnen (1847) und ihre Frauenzeitschrift als bescheidenes Mitspracheorgan in sozialen Fragen (das 1858 verboten wurde), Helene Langes Schriften zum Recht auf Arbeit (Frauenkongreß 1865) und zur Mädchenbildung (1887) oder Elisabeth Gnauck-Kühnes Studien zur Lage der Arbeiterinnen (1895) und zur Qualifizierung von Hausfrauenarbeit. Nur Sachkundige erinnern sich heute, daß Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack, H.V. Helmholtz, Gustav Schmoller u.a. die Frauenbewegung unterstützten, weil ihre Ziele zentrale gesellschaftliche Probleme betrafen.

Auf diese Lücken theologischer Arbeit ist es wohl zurückzuführen, daß die Sozialethik die Vorgänge bezüglich der Frauensituation in den Jahrzehnten nach Kriegsende bisher kaum bedachte. Die volle Anerkennung der Frau im öffentlichen Leben (GG 1949)[2] blieb von der wirtschaftlichen Konjunktur abhängig — dem Interesse, Frauen bei Hochkonjunktur für den Arbeitsprozeß zu gewinnen, sie aber bei Arbeitsplatzmangel auf Haushalt und Kinder zu verweisen, obwohl die große Zahl alleinstehender Frau-

en mit und ohne Kinder auf Erwerbsarbeit angewiesen ist. Da die Leistungsanforderungen Männer der Familie entfremdeten, fiel den Frauen nahezu allein die Verantwortung für die Kindererziehung zu. Die Überbewertung bezahlter Arbeit auf Kosten der Familie hätte lange vor Einsetzen der Arbeitslosigkeit erfordert, die christliche Arbeitsethik neu zu durchdenken. Wegen mangelnder Beachtung der sozioökonomischen Bedingungen vermochte auch die theologische Diskussion der Partnerschaft von Mann und Frau, die auf breiter Ebene bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hannover 1952 begann[3], keinen Wandel des Denkens einzuleiten, obwohl Partnerschaft als Leitvorstellung allgemein bejaht wurde. Von Ausnahmen abgesehen, blieben Frauen in der Arbeitswelt, in Familie und Bildungssystem benachteiligt[4].

Mit dem Hinweis auf wenige historische Daten und soziale Entwicklungen der jüngsten Vergangenheit ist ein Problem bezeichnet, das die Diskussion unserer Thematik erschwert. Werden geschichtliche Epochen wie die Industrialisierung von miteinander lebenden Menschen verschieden erfahren, entstehen Divergenzen im Geschichtsbewußtsein, die eine Verständigung über gemeinsame Wege und Ziele behindern. Wir kennen das Problem aus den kirchlichen Bemühungen um die Arbeiterschaft in den zwanziger Jahren. Weil deren existentielle Fragen im 19. Jahrhundert nicht aufgenommen und theologisch durchdacht wurden, erreichte sie die Verkündigung nicht mehr. Die Volkskirche verlor diese Schicht und hat nach verspätetem Studium der Arbeitergeschichte nur Gruppen zurückgewonnen. Diese Überlegung bedeutet für unsere Thematik: Frauen (seit drei bis vier Generationen nicht mehr von öffentlichen Bildungseinrichtungen ausgeschlossen) wissen, daß die Frauenfrage sehr lange existiert und von Theologie und Kirche vernachlässigt wurde[5]. Um die gemeinsame Verantwortung von Mann und Frau in Familie, Gesellschaft und Kirche im Dialog zu erörtern, fehlen Theologen meist Anknüpfungspunkte in der geschichtlichen Erfahrung; daher mangelt es auch an gemeinsamen Verstehenskategorien. Frauen warten schon lange darauf, gehört zu werden, sind darum oft skeptisch gegenüber Theologen. Die Bereitschaft, miteinander zu reden, genügt nicht für den Dialog. Zuvor sind die divergierende Wahrnehmung der Wirklichkeit und der je andere Standort anzuerkennen. Andernfalls belasten unbewußte Vorurteile den Versuch, unter veränderten Lebensbedingungen gemeinsam die Beziehung von Mann und Frau als Grundfrage des Menschseins zu bedenken.

Bei der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam haben die Teilnehmer einmütig bezeugt, daß „die Kirche als der Leib Christi aus Männern und Frauen besteht, die als Personen mit eigener Verantwortlichkeit erschaffen wurden, um Gott zu verherrlichen und seinen Willen zu tun". Diese von Repräsentanten verschiedener Konfessionen formulierte These nötigte die Mitgliedskirchen, nicht nur auf gesellschaftliche Entwicklungen zu reagieren, sondern ihre Anthropologie und ihr Kirchenverständnis zu überprüfen. Mann und Frau gleichwertig als Personen von Gott geschaffen, ihm je für sich verantwortlich und *gemeinsam beauftragt,* seinen Willen zu erfüllen, zu seiner Ehre zu leben und den Dienst der Kirche zu vollziehen — diese im Evangelium begründete Aussage entsprach weder den kirchlichen Realitäten noch den verschiedenen dogmatischen Grundpositionen. In der Rückschau kann man sagen: Weil man dieser Aufgabe und Hoffnung nicht zu widersprechen wagte, hat die These — lange unbewußt — wie eine Triebfeder in der gemeinsamen Arbeit gewirkt.

Die in den christlichen Traditionen je verschieden ausgeprägten Lehrstücke von der nur abgeleiteten Verantwortung der Frau und der grundsätzlichen Überordnung der Männer über Frauen, die in der Kirchengeschichte manche Christi Gebot widersprechende Herrschaftsausübung legitimierten, waren nicht widerrufen. Aber der Blick wurde auf die Zukunft gerichtet, auf das, was sein sollte. Die ökumenische Praxis und die Fragen, an denen in drei Jahrzehnten im Bereich Frau, Familie, Mitwirkung der Frau in der Kirche theologisch gearbeitet wurde, standen unter diesem Blickwinkel.

Im Zuge dieses Handelns, Lernens und Prüfens sind die Kirchen — selten gleichzeitig und d. h. mit vielen Kontroversen — auf Ungerechtigkeiten gegenüber Frauen und Mädchen sowie Benachteiligungen und Leiden von Frauen gestoßen, die es zu mindern galt. Die hartnäckigen, oft irrationalen Widerstände, denen sie dabei begegneten, ließen sich begrifflich schwer fassen. So ist der Terminus „Sexismus" entstanden, der in manchen europäischen Kirchen, vor allem bei uns zu Lande, Widerspruch und Empörung hervorrief[6]. Bei der Vollversammlung in Nairobi 1975 wurde der Begriff definiert:

„Sexismus bedeutet, Frauen und Männer falschen Stereotypen unterzuordnen. Bedingung der falschen Beziehung sind Unwissenheit, ein anerzogenes einseitiges Verständnis von der Rolle der Geschlechter und Angst vor einem Verlust der Identität. ‚Wir haben Angst vor der Befreiung, und viele von uns ziehen die Gefangenschaft der Freiheit vor, die Verantwortung mit sich bringt.' Aber auch die Sünden

von Stolz, Habsucht, Lust und andere menschliche Züge halten uns gefangen und wir können uns daraus nur durch Jesus Christus befreien lassen."[7]

Diese Interpretation des umstrittenen Begriffs, die Ängste von Männern und Frauen aufdeckte und die Verantwortungsscheu von Frauen kritisierte, ermöglichte, sachlich über schwierige Probleme zu diskutieren und ein Studienprogramm zu beschließen, das sich an dem Ziel der „Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche" orientierte. In dieser Studie, die gemeinsam von „Faith and Order" und der Untereinheit „Die Frau in Kirche und Gesellschaft" vorangetrieben wird, erproben die Beteiligten neue Arbeitsmethoden. Alle Mitgliedskirchen sind eingeladen, jeweils in ihrem Kontext an gleichen Fragen zu arbeiten und Ergebnisse dann auszutauschen:

Identität und Kultur (Identität; Mitbestimmung; Beziehungen; Ehe, Familie und alternative Lebensformen)
Kirchliche Lehren (Bibel, Tradition)
Kirchliche Strukturen (Kirchliche Erneuerung, Gottesdienst; Theologische Ausbildung; Amt).

Die Hoffnung besteht, damit den Frauen zu helfen, „sich ihre Leistungen in der Vergangenheit ... im Rahmen der Tradition bewußt zu machen" und nicht zu verschweigen; ferner alle Glieder der Kirche darin zu bestärken, daß sie sich zuversichtlich an der verheißenen neuen Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche ausrichten und dadurch zu „einer Revision (bisher ungeprüft überlieferter) christlicher Wertvorstellungen" gelangen. Neu ist der Weg des Vorgehens auf ökumenischer Ebene: Die Gesprächsgrundlage für das Treffen der Beteiligten während der Tagung der Kommisson für Glauben und Kirchenverfassung in Bangalore 1978 wurde allein von Frauen vorbereitet. In dem Dokument „Auf dem Weg zu einer Rechenschaft über die Hoffnung von Frauen" werden Elemente der Hoffnung wider tägliche Erfahrung aus verschiedenen Kirchen zusammengetragen und belegt: a) Verzicht und Glaubensbejahung, b) Entdeckungen „auf der Suche nach einer Vergangenheit", die Frauen in ihrem Personsein bestätigt (u.a. ein Gebet von Anselm, 11. Jh.), c) neue prophetische Stimmen von Frauen, deren Kirchen in der Unterdrückung leben (Korea, Lateinamerika, Südafrika), d) Gotteserkenntnis in einer „neuen Sprache" ausgedrückt. Diese Elemente gelebter Hoffnung haben es ermöglicht, daß in Bangalore Männer und Frauen, Amtsträger und Laien offen miteinander reflektierten, was sich aufgrund menschlicher Einsicht wandeln kann. Das Ergebnis dieser Diskussion wurde zusammengefaßt unter dem Titel „Spuren der Hoffnung für die Gemeinschaft von Frauen und Männern in

der Kirche" und als „Antwort" auf die von Frauen gestellten Fragen formuliert[8]. Es wurde beschlossen, nun auch im Rahmen dieses lebensnahen Studienprogrammes „mit Gelehrten aus orthodoxen, katholischen und protestantischen Traditionen" auch an kontroverstheologischen Fragen zu arbeiten: Ordination von Frauen, mariologische Lehren, Durchsicht liturgischer Texte, um eine exklusiv maskuline Sprache zu beseitigen, dort, „wo eindeutig beide Geschlechter gemeint sind und kein Punkt der Lehre betroffen ist". Bei der Weiterarbeit im Studienprogramm soll darüber nachgedacht werden, wie in diesem Zusammenhang „Gemeinschaft" zu verstehen ist.

Von dem ökumenischen Dialog in drei Jahrzehnten, der hier skizziert ist, sind viele Anstöße für Theologie und Kirche in unserem Land ausgegangen. Die Beteiligung an dem Studienprogramm vollzieht sich bisher aber nur durch Gruppen, die ohnedies an diesem Problemkreis arbeiten.

Schlüsselprobleme in konfessioneller Sicht

Die theologische Diskussion über die Frau, ihre Rolle in Familie und Gesellschaft und ihr Mitwirken in der Kirche hat in den USA unter dem Einfluß der Frauenbefreiungsbewegung begonnen[9] und aufgrund nachhaltiger Auswirkung auf die Theologie verschiedener Konfessionen von dort her auch in europäischen Kirchen einen Prozeß der Urteilsbildung in Gang gebracht. In der Sicht amerikanischer Theologinnen sind die entscheidenden Anstöße zu neuem Nachdenken von Studien des schwedischen Theologen Krister Stendahl („The Bible and the Role of Women", Fortress Philadelphia 1966) ausgegangen. Er hat die Ordinationsfrage in engem Zusammenhang mit der Lehre von der Erlösung diskutiert[10]. Nach Stendahl, der hier als Beispiel für neue *lutherische Positionen* genannt ist, sind drei grundlegende Fragen heute neu zu stellen, da unsere existentiellen Bedingungen sich von den sozialen, ökonomischen und kulturellen Gegebenheiten neutestamentlicher Zeit tief unterscheiden:

— Sind Frau und Mann gleich geschaffen?
— Sind Frauen und Männer in gleicher Weise in das Erlösungswerk Christi hineingenommen?
— Ist Gal 3,28 als der „große Durchbruch" des Evangeliums durch vorfindliche Denk- und Verhaltensstrukturen anzusehen?

Zu den drei Menschengruppen, deren je anders verursachte Trennung Paulus im Galaterbrief zu Christi versöhnendem Handeln in Beziehung setzt, bemerkt Stendahl: Wir behaupten, „daß diese drei Paare alle die gleiche Kraft haben, im Leben und in der Struktur der Kirche wirksam zu werden, und daß wir das dritte nicht da-

durch loswerden können, daß wir es auf den Bereich des coram Deo beschränken. Ebenso wie Juden und Griechen das blieben, was sie waren, bleiben Mann und Frau, was sie sind; aber in Christus, durch die Taufe und somit in der Kirche — nicht nur im Glauben — ist etwas geschehen, das das Gesetz selbst überschreitet und damit sogar die Schöpfungsordnung .... Wenn jemand nun entgegnet, daß dies zu einem Konflikt mit der Schöpfungsordnung führen würde und deshalb falsch sei, so müssen wir sagen, daß es tatsächlich zu einem solchen Konflikt führt und daß dieses genau das ist, was es tun soll und will."[11]

Von der Exegese her, wird hier mit Entschiedenheit die Unwandelbarkeit der Schöpfungsordnungen, die lutherische Theologien des 19. und 20. Jahrhunderts vertreten, in Frage gestellt. Da nach lutherischem Bekenntnis allein die Schrift Norm des Denkens und Handelns ist, waren dadurch auch Wege für Gespräche über strukturelle Reformen eröffnet.[12] Ein so relativ rasches Eingehen der Kirche in systematisch-theologischen Fragen auf gut begründete exegetische Positionen, die breite Zustimmung fanden, ist bei uns kaum denkbar. Am Vergleich der Argumentation Stendahls mit Althaus' Thesen in seinem Grundriß der Ethik lassen sich beispielhaft die Unterschiede der Denkweise in Kirchen gleicher Konfessionen zeigen. Althaus begründet die prinzipielle Unterordnung der Frau mit dem „Unterschied der Geschlechter; denn nach ihm ist der Mann zur Führung im gemeinsamen Leben berufen". „Denn die Schöpfungsordnungen können nicht (in das Reich Gottes hinein) verwandelt und entwickelt werden."[12a] In der deutschen Diskussion müssen exegetische, systematisch-theologische und kirchenrechtliche Arbeit Hand in Hand gehen, bevor einschneidende strukturelle Reformen erwogen werden.

Die Auseinandersetzungen sind in den USA von Frauen bald auf breiter öffentlicher Ebene geführt worden. Der anfangs starke Widerstand kirchenleitender Personen gegenüber den neuen Fragen und Erwartungen hat die Solidarität unter den Frauen verschiedener Konfessionen vertieft. Dennoch hatten die Debatten in den einzelnen Kirchen je nach den kirchlich-theologischen Traditionen verschiedene Schwerpunkte und voneinander abweichende Wirkungen. Gemeinsam vertraten die Feministinnen die Auffassung, daß in die kirchliche Sprache nicht nur dogmatische Positionen, sondern auch strukturelle Gegebenheiten eingingen, die wiederum über die Sprache Verhaltensweisen beeinflussen und Lehrmeinungen verhärten. So können theologische und kirchliche Texte durch Begriffe bestimmte Gruppen (Frauen, Menschen anderer Rasse etc.) ausschließen oder notwendige Strukturveränderungen verhindern. Eine maskuline Sprache kann auch das Gottesbild verengen.

Ein Beispiel für das Sprachproblem bieten Paragraphen von Kirchenverfassungen über die Zulassung zum Pfarramt. Da dort der Begriff „man" gebraucht ist, konnte eine Frau (woman) ohne Verfassungsänderung nicht zugelassen werden. Die Lutherische Kirche in Amerika (LCA) ist dem Sprachproblem nicht ausgewichen. Kommissionsarbeiten dazu ergaben: „Sprache ist sowohl Strukturelement als auch Spiegel unserer Kultur. ... Gottes Handeln, in vollkommener Weise offenbart in Jesus Christus, dem Inkarnierten, muß in der Sprache jeder neuen Generation, wenn auch in unvollkommener Weise, neu Gestalt gewinnen. ... Wir können die historischen Gegebenheiten und Entwicklungen, durch die der christliche Glaube von einer Generation zur anderen bis auf uns gekommen ist, nicht ändern. ... Sprache ist ein Instrument; sie ist nicht unveränderlich oder einfach veraltet."[13] — Aufgrund dieser Einsichten wurde „man" durch den Begriff „person" ersetzt, der Mann und Frau umfaßt.

Die theologische Arbeit zum Verständnis des Amtes („ministry") war aber vorausgegangen. Sie hatte zur Entscheidung geführt, daß nach der Schrift keine zwingenden Gründe bestehen, Frauen nicht zur Wortverkündigung und Sakramentsaustеilung zuzulassen. Hier ist wiederum ein Sprachproblem von Interesse: Der englische Begriff „ministry" ist offener als der deutsche Begriff „Amt", wenn es um die Gleichwertigkeit von Diensten geht. „Amt" setzt Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung schärfer von anderen Diensten ab. Die Offenheit des englischen Begriffes hat der *Commission on the Doctrine of the Ministry* die theologische Entscheidung erleichtert.

Die feministischen Gruppen in den Kirchen der USA verbinden neben den Bemühungen um eine erneuerte Sprache[14] drei Interessen: a) biblisch-exegetische Studien im Blick auf vergessene oder verdrängte Glaubenserfahrungen von Frauen; Beiträge zur Rolle der Frau im NT haben Theologen und Theologinnen geleistet; b) an Erschließung der Kirchengeschichte für die Geschichte der Frauen in ihr; Biographien von Frauen aus der alten Kirche, dem Mittelalter, der Reformationszeit werden publiziert; c) an der Erneuerung der kirchlichen Praxis; ihre Initiativen richten sich dabei einmal auf das gottesdienstliche Leben (stärkere Beteiligung von Frauen an der Vorbereitung und dem Vollzug des Gottesdienstes); zum anderen auf die Unterstützung von Benachteiligten, Hilfe für die Indianer im eigenen Land und für ländliche Bevölkerung in den Entwicklungsländern, um sie aus dem Status des Stiefkinds zu befreien. Besonders aktiv sind Frauen der Methodistenkirche. In den protestantischen Kirchen bezieht sich das neue Forschungsinteresse nicht auf die kirchliche Tradition. Anders steht es in der *katholischen Diskussion.*

Ordensfrauen, die zum Teil als Dozentinnen an katholischen Hochschulen tätig sind, haben dagegen gerade Elemente der Lehrtradition in Frage gestellt. Sie erstreben eine „Reform des gesamten klerikalen Systems". Die Dominikanerin Jo Ann Nieman stellt fest:

„Was zur Debatte steht, ist eine Ausweitung des geistlichen Amtes. ... Das Priestertum hat das geistliche Amt an sich gerissen, insofern als Befugnisse, die ursprünglich in den Bereich der Laien gehörten, als Prärogative des Priestertums angesehen werden. Der Priester hat eine hervorragende Stellung. Seine Funktion besteht darin, die Messe zu leiten. Das geistliche Amt umfaßt aber viel mehr als nur das."[15]

Geht man von einem weiteren Verständnis des geistlichen Amtes aus — Seelsorge in Krankenhäusern und Gefängnissen, Verkündigung im Unterricht für Kinder und Erwachsene —, sind schon viele katholische Frauen zu diesem Amt zugelassen. Jedoch werden ihre Tätigkeiten nicht als „ geistliche Dienste" anerkannt. Viele Ordensfrauen, die ihre Impulse durch das II. Vatikanum erhielten, bemühen sich daher, das Gespräch über das Amt in Gang zu bringen, und verstehen ihre theologischen Beiträge als „sanfte Revolution" (Jo Ann Nieman).

Die universalen Strukturen der katholischen Kirche haben bewirkt, daß die theologische Diskussion in den USA von europäischen Beiträgen profitierte und umgekehrt. Die Unterordnung der Frau unter den Mann, die im Corpus Juris Canonici verankert ist, greift wegen der Auswirkungen auf das Amtsverständnis und das Weiherecht auch die deutsche katholische Theologin Ida Raming an. Da nur nach CIC 968 § 1 der getaufte Mann gültig ordiniert werden kann, stellt sie die Frage, inwiefern die getaufte Frau dann prinzipiell von allen klerikalen Rechten ausgeschlossen ist. Gegen diesen „schweren Rechtsentzug" führt sie an, daß in der ostkirchlichen Tradition jedenfalls der Diakonat der Frau eine feste Einrichtung ist. Nach geltendem Kirchenrecht ist die Frau heute trotz der Lockerung einiger Verbote in der nachkonziliaren Entwicklung nicht dem männlichen Laien gleichgestellt. Die Entstehung der Rechtssätze läßt sich zwar historisch erklären. Die inferiore Stellung der Frau sei aber theologisch nicht zu begründen.[16] Dieser Frage ging die norwegische Philologin Kari E. Børresen nach. Sie untersuchte die anthropologischen Grundlagen der klassischen Theologie bei Augustin und Thomas.[17] Da der Glaube an die Erschaffung von Mann und Frau nach dem Bild Gottes (Gen 1,27) von Augustin mit der neuplatonischen Philosophie, von Thomas mit der Anthropologie des Aristoteles verknüpft wird, können beide die Frau nur aus der Hilfsfunktion von Eva für Adam nach Gen 2,18-24 verstehen.

Zielbestimmung ihrer Existenz ist es, Helferin des Mannes bei der Zeugung zu sein. Sie hat die untergeordnete, passive Rolle, den Wachstumsraum und die Nahrung für den Embryo zu bieten. — Thomas deutet die Erschaffung des Menschen anders als Augustin; aber auch für ihn ist die Existenz der Frau nur im Blick auf die Zeugung gefordert.[18] Hier und dort steht die in der Schöpfungslehre vorausgesetzte

Physiologie im Einklang mit der Lehre von der nur ergänzenden, untergeordneten Rolle der Frau bei der Zeugung. Dazu fügt sich der eindeutig negative Charakter der sexuellen Vereinigung; davon ist die Frau durch die Zielbestimmung ihrer Existenz in besonderer Weise betroffen.

Da Christi Erlösungswerk die ursprüngliche Ordnung — geschaffen nach Gottes Bild — wiederherstellt, sind Mann und Frau in der Heilsordnung gleichwertig. Beide Motive — Unterordnung und Gleichwertigkeit — geraten aber in Konflikt beim Sakrament der Ordination. Die Frau kann weder der Wirklichkeit des Priestertums zeichenhaften Ausdruck geben noch die Wirkung des Sakraments, geistliche Vollmacht, erlangen. Die Motive Unterordnung und Gleichwertigkeit ensprechen also der Beziehung zwischen Mann und Frau, die in beiden Ordnungen gegeben ist. Die Frau ist allein durch die Beziehung zum Mann qualifiziert. Kari Børresen wendet gegen diese „androzentrische Theologie" ein, daß sie „nicht mehr mit unserem westlichen soziokulturellen Kontext in Einklang" zu bringen ist. Die Inhalte der Offenbarung müssen heute neu durchdacht und neu formuliert werden. (Ähnlich Schwester Elisabeth Fiorenza, Prof. für NT in den USA.) Auch die traditionelle Mariologie hat das Motiv der Unterordnung unter den Mann in das Erlösungswerk Christi hineintransponiert, so daß Frauen von daher ebenfalls nicht die Gleichwertigkeit mit dem Mann zukommt (Børresen; Joan Arnold u.a.).

Eigene Forschungen, zu denen sie ihre Vorbildung befähigte, führten katholische Frauen dazu, daß sie die Einseitigkeit (Androzentrik) fundamentaler theologischer Lehraussagen erkannten. Was sie gelehrt wurden, geriet in Widerspruch zu dem, was sie selbst der Schrift entnahmen. Ein Exodus vieler Frauen aus dem Ordensleben in Nordamerika war die Folge (Elisabeth Caroll). Dieser Ausschnitt aus der katholischen Diskussion der Frauenrolle zeigt, daß die katholische Theologie Erkenntnisse der Biologie, der Medizin und Humangenetik nicht aufgearbeitet hat. Die Gläubigen geraten darum in schwere Gewissenskonflikte und bleiben auch als Ordensfrauen ohne Hilfe der Kirche. Derartige Lücken bewirken, daß Frauen und Männer in Fragen von Sexualität und Elternschaft zur Zeit kaum klare, theologisch verantwortete Stellungnahmen erwarten. Hans Küng hat die Zurückhaltung der Kirche gegenüber den Fragen, die aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen entstanden, in einer amerikanischen Zeitschrift (1975) mit dem „zwangsweisen Zölibat der katholischen Priester" erklärt, das „dabei ein großes Hindernis darstellt. In einer Atmosphäre, in der Frauen als eine mögliche sexuelle Versuchung gesehen werden, müssen... die Beziehungen zu Frauen gespannt sein"[20].

Es ist wenig bekannt, daß in der *orthodoxen Theologie* schon 1960 ein theologischer Entwurf vorgelegt wurde, in dem Gegenwartsfragen nach der Rolle der Frau in ein Gesamtkonzept von Schöpfung und Erlösung hineingestellt sind und erste Antworten versucht werden. Der Autor Paul Evdokimov[21] stellt in einem Kapitel über „Feminismus, seine Lügen und seine Wahrheiten" eine „Grundfrage": ob „die Minderwertigkeit der Frau naturbedingt" sei oder aus den durch Jahrtausende unverändert gebliebenen Lebensbedingungen der Frau resultiere. Frauen konnten ihre Gaben und Fähigkeiten gar nicht entfalten, obwohl es einzelnen immer wieder gelungen ist, hervorragende Beiträge zu Literatur, Kunst und zur Theologie zu geben. Er fordert, daß endlich alte Tabus wegen der „Sonderheiten der weiblichen Natur" in den kirchlichen Gebräuchen aufgedeckt und beseitigt werden (119f.). Im Zusammenhang mit altkirchlichen Lehren von der Zielbestimmung ihrer Existenz seien unaufgeklärte Vorstellungen über ihre „Körperbeschaffenheit" der Grund, daß junge Frauen sich noch heute unter einem gesellschaftlichen Druck zur Eingehung einer Ehe fühlen, da ihr Schicksal von dem des Mannes abhängig ist (200). Demgegenüber ist darauf zu verweisen, daß Frauen unmittelbar besondere Begnadigungen zuteil wurden (246, 273, 276, 293). Indem die Frau Güte verbreitet, bringt sie Heiligung zur Darstellung. Ohne dieser Gestalt von Begnadung begegnet zu sein, ist es für den Mann schwer, ein geheiligtes Leben zu führen (auch als Mönch). In Anknüpfung an Gal 3,28 stellt Evdokimov fest, daß es „eigentlich Sache der dem ‚Mannes-Gesetz unterworfenen Frau' wäre, den ‚Mann des Gesetzes' zu überschreiten und dadurch ihn erst für seinen wahren Zeugendienst zu vervollkommnen" (281). Priesterin kann die Frau aber nicht werden, „ohne ihr Wesen zu verraten" (238). Für die ökumenische Diskussion unserer Frage ist es von besonderem Interesse, daß hier aus altkirchlicher orthodoxer Tradition neue Aspekte der Beziehung von Mann und Frau in dem von Christus ermöglichten neuen Leben entwickelt werden. Hier ist das Mensch-Sein der Frau nicht auf die Aufgabe reduziert, Kinder zu gebären oder ein Ordensleben zu führen.

Äußerungen von Metropolit Timiadis von Silivria in Bangalore weisen in ähnliche Richtung. Jede Frau hat „ihren eigenen Aspekt ‚heiliger Mutterschaft', mit dem sie ihre Umgebung umfaßt (nicht allein ihre Kinder) und Trost, Güte und Zärtlichkeit bringt." Diese erstaunliche Macht (kann sie) zu einem Vorbild von Kraft machen. Er kritisierte das mangelnde Interesse von Frauen an Verantwortung, die über die eigene Familie hinausgeht. Da „wir uns heute am Schnittpunkt zweier Zivilisationen, zweier Welten befinden", müssen Männer und Frauen Verantwortung übernehmen. In der

Kirche heißt das: Jede getaufte Frau trägt volle Mitverantwortung im Apostolat.[22]

Die Rolle der Frau in der evangelischen Diskussion

Im Blick auf die breite Diskussion in anderen Ländern und Kirchen ist es schwer zu verstehen, daß die Auseinandersetzung mit unserer Thematik in der Bundesrepublik erst vor wenigen Jahren begann. Die spezielle Frage der Frauenordination ist jedoch durch Jahre mit tiefen Kontroversen diskutiert worden. Die Bewährung der Pfarrerinnen in ihren Aufgaben hat zusammen mit der theologischen Grundsatzdebatte auf verschiedenen Ebenen dazu geführt, daß in den Gliedkirchen der EKD seit Januar 1979 die Pfarrerinnen den Männern als Pfarrern im Sinne des geltenden Pfarrdienstgesetzes gleichgestellt sind.[23] Es ist das Verdienst von Elisabeth Moltmann-Wendel, daß sie ausgewählte Texte der amerikanischen Diskussion übersetzt und in der Dokumentation zu ihrer Studie „Menschenrechte für die Frau" deutschen Lesern zugänglich machte.[24] Es hätte aber nahegelegen, auch an die Diskussion der sechziger Jahre zwischen Theologen und Sozialwissenschaftlern anzuknüpfen, die vor allem auf Initiativen von Christine Bourbeck zurückgehen. Denn dort wurde durch Beteiligung von Madeleine Barot versucht, den Kontakt mit der ökumenischen Diskussion dieser Fragen zu gewinnen.[25] Karen Böhme hat 1973 einen philosophischen Entwurf zum Selbstverständnis der Frau vorgelegt[26]; sie setzt sich darin mit Simone de Beauvoirs These des Menschseins als Transzendenz und F. J. J. Bujtendijks Konzeption der Weiblichkeit als Immanenz auseinander und geht auf Bestrebungen zur Selbstverwirklichung (H. Marcuse u. a) ein. Daneben erschienen nur vereinzelte Aufsätze. Eine breite Erörterung unserer Thematik unter Frauen oder Theologinnen und mit Theologen der Universitäten kam nicht zustande.

Durch die Frauenbewegung in unserer Gesellschaft und durch Anstöße aus der Ökumene sah sich die Evangelische Kirche in Deutschland veranlaßt, das Thema Frau gründlich zu studieren. Die lutherischen Gliedkirchen und die EKD haben dabei verschiedene Wege beschritten. (Drei Mitarbeiterinnen waren an beiden Vorhaben beteiligt, so daß sich gegenseitige Anregungen ergaben.) Ein vom Rat der EKD 1974 berufener Ausschuß hat in vierjähriger Arbeit die schon genannte Studie „Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft" erarbeitet (Anm. 1).

Anders als sonst üblich, wurden Zwischenergebnisse bei einem Hearing mit Sachkundigen zur Diskussion gestellt. Da theologische Fragen im

lutherischen Projekt bereits untersucht wurden und der Auftrag sich vor allem auf die *Frauensituation* bezog, liegen die Schwerpunkte dieser Studie bei der Lage der Frauen in der Gesellschaft, der Familie und der kirchlichen Praxis: das erforderte es, die Situation des Mannes einzubeziehen. Das Deutsche Nationalkomitee des LWB hat 1973 eine kleine Gruppe von Frauen beauftragt, ein Studienprogramm zu erarbeiten. Nach einer Konsultation mit Theologen und Theologinnen, Soziologen, Historikern, Pädagogen, Medizinern und Mitgliedern von evangelischen Frauenverbänden hat die Gruppe die inhaltlichen Fragen präzisiert sowie die Methoden der Einzelstudien und der Arbeitsorganisation entwickelt. Notwendig erschien eine Kooperation zwischen Wissenschaftlern und Praktikern, die Beteiligung von Männern und von Sachkundigen aus anderen Kirchen (unierte, reformierte Gliedkirchen der EKD, katholische Kirche, Freikirchen). Einigkeit bestand auch darin, daß eine so komplizierte Frage einen multidisziplinären Forschungsansatz erfordert, der neben Arbeit an Grundsatzfragen auf Probleme und Aufgaben der Praxis zielt. Die verantwortliche Gruppe begrüßte es, daß die Träger dem Kooptierungsprinzip zustimmten. Auf diese Weise konnte nach Beschluß des Studienprogrammes schrittweise vorgegangen und, wenn neue Sachfragen zu behandeln waren, die Mitarbeit weiterer Experten erbeten werden. Die Ergebnisse werden beim Burckhardthaus-Laetare-Verlag in der Reihe *Kennzeichen* veröffentlicht (vier Bände liegen vor; eine Studie zur ehrenamtlichen Mitarbeit von Frauen in der Kirche erscheint in Kürze).

Daß die historische Dimension der Frauenfrage bis in die Urchristenheit und die alte Kirche zurückreicht, haben Forschungen von Spezialisten seit langer Zeit nachgewiesen. Bekannt ist auch, daß die alte These von der Verführbarkeit der Frau und ihrer größeren Anfälligkeit für die Sünde in Zeiten des Aberglaubens ein Einfallstor dafür bildete, Frauen als Hexen zu verdächtigen und Hexenverfolgungen zu legitimieren. Daher wurde in historisch systematischen Studien a) die Frage nach der Bedeutung von Frauen für das Leben der Gemeinden thematisiert und auf die Frühzeit der Kirche bezogen, b) die Frage nach der Beziehung von Mann und Frau gestellt; diese sollte an Quellen der Reformationszeit untersucht werden (Luther-Schriften, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts). In einem evangelischen Studienprojekt die reformatorische Tradition kritisch nach diesen Grundfragen menschlicher Existenz zu befragen, schien unerläßlich. Zudem hat sich die Kritik von Frauen und von Theologen immer wieder gegen Luthers Interpretation der Schöpfungsordnung als Ursache für die zweitrangige Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft gerichtet (vgl. Alt-

haus Zitat Anm. 12 a). Das Projekt hat die Frauenprobleme heute bewußt in den weiteren Rahmen der Frage nach Verwirklichung von Menschlichkeit in der von wirtschaftlichem und wissenschaftlich technischem Fortschritt bestimmten Welt gestellt. Exegetische Studien zur Rolle der Frau im Alten und Neuen Testament sollen dazu dienen, Grundlagen für eigene Bibelstudien zu bieten und Anregungen zu vermitteln.

Die Frage, ob Leben und Lehre Jesu die Stellung der Frau wandelte und die patriarchalische Ordnung der Antike durchbrach, ist nur bei genauer Kenntnis der Lebensbedingungen der frühchristlichen Gemeinden und der Entwicklung in den ersten Jahrhunderten zu klären. Durch breite Quellenanalysen hat Klaus Thraede geprüft, welchen Anteil Frauen am Leben der Gesellschaft in späthellenistischer Kaiserzeit hatten und welche Möglichkeiten ihnen im Recht und in der Ethik eingeräumt wurden. Klaus Thraede zeigt, daß es für Frauen der Oberschichten Betätigungsfelder in Kultur und Wirtschaft, unter bestimmten Bedingungen auch in der Politik gab. Dem entsprachen Gleichheitsgrundsätze in der Philosophie und Literatur. In Mittelschichten zeichneten sich Entwicklungen zur Gleichstellung von Mann und Frau in der Familie ab. Gegenströmungen fehlten aber nicht. Eine grundsätzliche Vorherrschaft des Mannes wurde nicht vertreten (Ausnahmen im römischen Recht). Das Urchristentum traf also auf eine offene, z.T. zwiespältige Situation. Seine charismatischen Ordnungen zeigen Frauen in Mission und Gottesdienst. Ihre Mitarbeit spiegelt einerseits Zustände der Zeit wider und hat andererseits zu einem guten Teil die weitere Entwicklung bestimmt. Nach Lukas gehörten Frauen zum weiteren Kreis der Jünger Jesu. Paulus hat die Mitarbeit von Frauen in der Lehre, bei der Gründung von Gemeinden und der „Prophetie" nicht angetastet. Aber es findet sich bei ihm, von spätjüdischer Spekulation und persönlicher Erfahrung geprägt, die Tendenz, gegen eine „hellenistische" Gleichstellung der Geschlechter zu argumentieren (vgl. Konflikt-Situation in 1Kor 11). Erst in nachapostolischer Zeit, nachdem Amt und Autorität rechtlich fixiert und politisch begründet wurden, bildete sich allmählich ein rein männlicher Klerus heraus. Er drängte die Gemeindetätigkeit von Frauen zurück auf das Amt der Diakonie, bis auch dieses verschwand. „Lehrverbote" für Frauen begleiteten diesen Prozeß, obwohl in den Christenverfolgungen Frauen in gleicher Weise wie die Männer teilhatten an Leiden und Martyrium. Die „Haustafeln" als ethische Anleitungen zur Gestaltung der Beziehung zwischen Mann und Frau stützten die Entwicklung, indem sie nachweislich für den konservativen Zweig antiker Tradition optierten.

Bis in das 3. Jahrhundert hinein haben Frauen in der Gemeinde mitgewirkt, jedoch überwiegend in Randgruppen („Häresien"). Auch die Großkirche zehrte aber weiterhin von den Fähigkeiten und dem Vermögen von Frauen. Restbestände älterer Gleichheitsbestrebungen gab es noch in vorkonstantinischer Zeit. Man berücksichtigte Verdienste von Frauen. Die zunehmende Anpassung an die Strukturen des spätantiken Staates fand in frauenfeindlichen Ideen synkretistisch asketischer Herkunft eine Stütze. — Das frühkatholische Bündnis zwischen dem Spätjudentum und römischen Recht, die politisch motivierte Durchsetzung hierarchischer Strukturen und die sexualethische Zuspitzung des Sündenbegriffes waren die Faktoren, die

in der Folgezeit die Stellung der Frau in der Kirche bestimmten (Inferiorität der Frau; der Sünde stärker verfallenes Geschöpf).[27]

Der neutestamentliche Kanon ist jedoch offen für geschichtliche Entwicklungen, wie auch Hartwig Thyen in seiner Studie zu Gal 3,28 zeigt. Neben der Frauenfrage läßt sich dies auch an anderen Problemen der Zeit nachweisen — z.B. der Sklavensituation — (Philemon-Brief).[28] Die Ergebnisse historisch-kritischer Forschung ergeben also, daß beim „Amt der Frau" wie in anderen theologischen Fragen politische, soziale und geistesgeschichtliche Faktoren damals wie heute eine Rolle spielen.

Es hat sich als fruchtbar erwiesen, die Frage nach der Rolle der Frau zu erweitern auf die Geschlechterbeziehung und dieses Problem bei Luther im Rahmen seines Kirchenverständnisses zu untersuchen. Dabei blieb jedoch die bekannte Frage offen, ob und wieweit Luthers Theologie die Wirklichkeit des Gemeindelebens bestimmte. Dafür bieten die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts eine Möglichkeit zu prüfen, ob die reformatorischen Erkenntnisse von Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung die Basis für ein neues Verständnis von Mann und Frau sowie ihrer Beziehung zueinander bildeten.

In Auseinandersetzung mit der spätmittelalterlichen Theologie hat Luther das Evangelium wieder aufgedeckt, damit auch das Gottesverständnis der Schrift. Seine reformatorischen Erkenntnisse von Schöpfung, Inkarnation, Rechtfertigung und Erneuerung des Lebens durch die Wirkung des Geistes haben ihn zu einer neuen Anthropologie geführt. Danach sind Mann und Frau in umfassender Weise aufeinander angewiesen. Gemeinsam erhielten sie den Schöpfungsauftrag und haben dessen Erfüllung oder Nichterfüllung vor Gott zu verantworten. Ihre Zuordnung zueinander, auch in ihrer Leiblichkeit, ist eine gute Gabe Gottes. Er befähigt beide, je im anderen Geschlecht die Eigenart des von Gott geschaffenen Bildes des Menschen zu achten und zu lieben. Die gegenseitige Ergänzung und die Freude aneinander sind aber durch menschlichen Ungehorsam ständig gefährdet. Die Kriterien gegenseitigen Verhaltens leitet Luther nicht aus den Strukturen der gefallenen Welt ab (Gen 3,16ff.)[29], sondern aus dem in Christus geoffenbarten Willen des Schöpfers: Sie sollen „im Geist Freunde werden".

Luthers Kirchenverständnis bestätigt diese Anthropologie. Die Rechtfertigung der Sünder befreit nicht nur einzelne, sondern wandelt auch ihre menschlichen Beziehungen. Aufgrund der Taufe haben alle Glieder der Kirche an den Gnadengaben in gleicher Weise teil. Die Kirchenordnungen der Reformation dokumentieren die breite Mitwirkung der Laien in Ämtern und Diensten, Frauen als Lehrerinnen für Katechismus-Unterricht (als „geistliches Amt" verstanden) und in verschiedenen Gemeindediensten.

Die gemeinsame Verantwortung entfaltete Luther am Vater- und Mutteramt. Dem Elternstand ist wegen seiner Bedeutung für die kommende Generation Vorrang vor allen anderen Ständen einzuräumen. In der Ökonomia des Hauses (Teil des Produktionsbereichs) müssen die für das Zusammenleben im Gemeinwesen wichtigen Verhaltensweisen eingeübt werden (u.a. Umgang mit Menschen und Gütern). Dies erneuerte Verständnis gemeinsamer Aufgaben von Mann und Frau hat vor allem

durch die Katechismen einen breiten Bildungsprozeß eingeleitet, der dem Vorrang wirtschaftlich materieller Interessen im Gemeinwesen ein am Schöpfungsauftrag orientiertes ganzheitliches Lebensverständnis entgegenstellte.[30]

Vergleicht man diese Ergebnisse mit Fragen und Thesen, die referiert wurden aus der theologischen Diskussion in anderen Ländern und Kirchen[31], so zeigt sich, daß in diesem Problemkreis konfessionelle Unterschiede zurücktreten gegenüber dem Interesse, theologisch begründete Perspektiven für das gemeinsame Leben in einer veränderten Welt zu gewinnen. Katholische Theologinnen stellen Fragen an die Lehrtradition, die Luther in der Reformationszeit durchdachte (gleiche Rechtfertigung aller Gläubigen; Wirkung der Taufe: gleiche Gliedschaft am Leib Christi; geistliches Amt als Einheit verschiedener Dienste u.a.). Die jahrhundertelange Spaltung der Kirchen hat den Dialog über diese Fragen verhindert. Zugleich ist aber zu sagen, daß die protestantische Theologie bedeutsame Elemente reformatorischer Tradition vernachlässigt hat. Auch bei uns sind Kirche und Theologie schlecht gerüstet für das interkonfessionelle Gespräch über diese Probleme.

Der Überblick zeigt: Die von der Frauenbewegung angebahnte Diskussion zielt auf weit mehr als ein vordergründiges Durchsetzen von Rechten der Frau. Die Fragen innerhalb der Konfessionen konvergieren in drei Bestrebungen: a) die Erschaffung von Mann und Frau nach Gottes Bild — damit auch den Schöpfungsauftrag — neu zu verstehen; b) das individualistisch verengte Verständnis von Taufe, Wiedergeburt und Heiligung des Lebens im Blick auf gemeinsame Verantwortung in allen Lebensbereichen zu überwinden; c) in der veränderten Welt die Ämter und Dienste der Kirche so zu gestalten, daß der Versöhnungsauftrag durch das ganze Volk Gottes bezeugt wird. Eine Schlüsselfunktion in diesem Bemühen hat Gal 3,26-28. Offenbar fällt es besonders schwer zu begreifen, daß Christi versöhnendes Handeln die Beziehung von Mann und Frau in einer tieferen Weise betrifft, als die Theologien es bisher zum Ausdruck brachten. Wird der Dialog darüber zuversichtlich begonnen, besteht Hoffnung für die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche.

ANMERKUNGEN

[1] Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft. Eine Studie zum gemeinsamen Leben von Frau und Mann. Hrsg. im Auftrag des Rates der EKD von der Kirchenkanzlei, Gütersloh 1979, 149f.

[2] E. Scheffler stellt fest: „Unter dem ersten Eindruck dieser Leistungen (der Kriegs- und Nachkriegsjahre) konnte man nicht umhin, (Frauen) für voll zu nehmen und uns deshalb

auch die volle eigene Rechtspersönlichkeit zuzugestehen", in: Die Darstellung der Frau in Familie und Gesellschaft — im Wandel der Rechtsordnung seit 1918, Frankfurt 1970, 8.

3 Vgl. Elisabeth Hahn, Partnerschaft, in: Theol. Berichte der Vollversammlung des LWB 1952, Hannover 1952.

4 C. Pinl, Zur Situation der Frauen in Familie, Beruf und Bildung. Literatur und Problemstudie zur Frauensituation in der Bundesrepublik 1970-1975, in: Frauen auf neuen Wegen, Studien und Problemberichte aus dem Projekt des Deutschen Nationalkomitees des LWB, Hrsg. G. Scharffenorth, G. Diestel, N. Hasselmann, Reihe *Kennzeichen* Bd. 3, Gelnhausen/Berlin 1978.

5 Vgl. E. Moltmann-Wendel, Christentum und Frauenbewegung in Deutschland, in: Menschenrechte für die Frau, Hrsg. von E. Moltmann-Wendel, München 1974.

6 Die Frauenkonferenz zur Vorbereitung der Vollversammlung in Nairobi (Berlin 1974) stand unter dem Thema „Sexism in the Seventies". Sie sollte klären, welche Anliegen christliche Frauen verschiedener Kulturkreise verbinden, welche voneinander abweichen und welche Aufgaben sich in den jeweiligen Kirchen zur Verwirklichung von Partnerschaft stellen. Das Thema hat in der öffentlichen Diskussion z. T. blockierend gewirkt. Ein Sprachproblem trug dazu bei: „Sexuality" bezeichnet eine Grundbefindlichkeit des Menschen, seine Gebundenheit an das Geschlecht; das Fremdwort „Sexualität" hebt diese in der deutschen Sprache stärker von ihrer Einbettung in Humanität ab und ruft daher oft negative Assoziationen hervor.

7 Dr. med. U. Kroll (England) bei der Podiumsdiskussion, in: Bericht aus Nairobi 1975, hrsg. v. H. Krüger/W. Müller-Römheld, Frankfurt 1976, 141.

8 Vgl. Beiheft 35 zur ÖR 1978.

9 Zum Verhalten der Kirchen verschiedener Tradition gegenüber der Frauen-Bewegung vgl. Rahel C. Wahlberg, Die feministische Bewegung und die Kirchen in den USA, in: Frauen auf neuen Wegen, a.a.O. 227-270, bes. Kap. 2.

10 Vgl. Rahel C. Wahlberg, a.a.O. 240f.

11 Zitiert nach: Texte zur Frauenbefreiung in den USA, in: Menschenrechte für die Frau, Hrsg. E. Moltmann-Wendel.

12 Die Verbesserungen der Situation der Frauen in der Kirche (Ordinationsrecht u.a.), die die Lutherische Kirche in Amerika (LCA) beschloß, hat die Amerikanische Lutherische Kirche (ALC) bald übernommen; die Missouri-Synode verhielt sich zögernd und räumte Frauen nur einige untergeordnete Rechte ein.

12a 2. Aufl. 1959, 118f., 110.

13 Zitiert nach R. C. Wahlberg, a.a.O. 251.

14 Auf die Probleme der Sprache, die zum Teil überzogen werden, kann hier nicht eingegangen werden.

15 Zitiert nach R. C. Wahlberg, a.a.O. 243.

16 I. Raming, Die inferiore Stellung der Frau nach geltendem Kirchenrecht, in: Concilium, H. 1/1976, 30ff.

17 Concilium 1/1976, 10-17.

18 Nach Aristoteles ist die Zeugung und Geburt eines Mädchens Ergebnis einer Schwäche des männlichen Samens, ein durch Zufälle mit Mängeln behafteter Mann; jedoch sind Mädchen notwendig für die Fortpflanzung des Menschengeschlechts.

19 Die Frau kann das Charisma der Prophetie empfangen, darf die Gabe des Wortes jedoch nur zu privater Lehrtätigkeit gebrauchen.

20 E. Reichle reflektiert in ihrer Studie „Frauenordination" die katholische Diskussion dieser Frage im deutschen Sprachraum, in: „Frauen auf neuen Wegen", a.a.O. 168ff.

21 Die Frauen und das Heil der Welt, Mainz 1960, 310 Seiten. Evdokimov (gest. 1970) war Prof. für Orthodoxe Theologie in Paris. Der Band erscheint in Neuauflage 1980 im Burckhardthaus-Verlag. Die Wiederauflage der 1. französischen Ausgabe wird vorbereitet. — E's Thesen werden durch Seitenzahlen im Text nachgewiesen.

[22] Siehe Anm. 8, 168f.

[23] In der gen. Studie hat E. Reichle die Geschichte des Theologinnenberufs untersucht. Im Kapitel „Überlegungen... für die Lehrdiskussion" geht sie auf die Diskussion der katholischen Kirche ein.

[24] Siehe Anm. 5. Inzwischen liegen mehrere amerikanische Beiträge übersetzt vor, u.a. Alicia Crail Faxon, Frauen im Neuen Testament. Vom Umgang Jesu mit Frauen, München 1979.

[25] „Zusammen". Beiträge zur Soziologie und Theologie der Geschlechter, Hrsg. v. Ch. Bourbeck, Witten 1965.

[26] Zum Selbstverständnis der Frau. Philosophische Aspekte der Frauenemanzipation. Monographien zur Philos. Forschung Bd. 105, Meisenheim 1973.

[27] K. Thraede, Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche, *Kennzeichen,* Bd. 1, 31-171 mit ausführl. Bibliographie.

[28] H. Thyen, „nicht mehr männlich und weiblich", in: Als Mann und Frau geschaffen, Hrsg. F. Crüsemann, H. Thyen, *Kennzeichen* Bd. 2, 107-202.

[29] Vgl. hierzu F. Crüsemann, „... er aber soll dein Herr sein" (Gen 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des AT, in: *Kennzeichen* Bd. 2, 13-106.

[30] G. Scharffenorth, „Freunde in Christus werden...". Die Beziehung von Mann und Frau bei Luther im Rahmen seines Kirchenverständnisses, *Kennzeichen* Bd. 1, 183-302.

[31] Das bestätigt auch die interkonfessionelle Diskussion der Thematik in Holland. Dazu vgl.: Wenn Frauen ans Wort kommen, Hrsg. C. J. Halkes, D. Buddingh; erscheint im Frühjahr 1980 im Burckhardthaus-Verlag.

Naturwissenschaft und Theologie zwischen Objektivität und gesellschaftlicher Verantwortung

VON JÜRGEN HÜBNER

I.

Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie hat eine lange Geschichte. Man kann sie unter der Perspektive beschreiben, wie Theologie und Naturerkenntnis in der mittelalterlichen Kultur in der Hierarchie der kosmisch begründeten Ordnung in Konflikt und Harmonie beieinander waren, wie sie mit dem Beginn der Neuzeit unter gemeinsamen ontologischen Denkvoraussetzungen auseinanderzutreten begannen, im kontradiktorischen Gegensatz schließlich auseinanderbrachen, erkenntnistheoretisch wieder in ein intelligibles Verhältnis zueinander gesetzt wurden und sich schiedlich-friedlich nebeneinander weiterentwickelten, um sich neuerdings wieder aufeinander zuzubewegen.

Man kann, mit mehr Gewinn, die verschiedenen geistesgeschichtlichen Strömungen des Abendlandes auf ihr Naturverhältnis und ihren Beitrag zur Entwicklung oder gegen die Entwicklung der Naturwissenschaft befragen. Dabei treten in der Untersuchung der römisch-katholischen, der calvinistischen, der lutherischen und außerdem der in allen Konfessionen präsenten organologisch-theosophischen Tradition sehr wesentliche Aspekte für das Verständnis der modernen Naturwissenschaft zutage[1].

Solche Analysen können in den Stand versetzen, die Beziehungen zwischen Glaube, Theologie und Naturwissenschaft differenziert in den Blick zu bekommen und die holzschnitt- oder auch holzhackerartigen Vergröberungen abzubauen, die das vulgäre Bewußtsein des modernen Menschen prägen. Dies ist aber ein spezifisch abendländisch-westliches, ja europäisches Unternehmen, das die Völker der Dritten Welt nicht interessiert, weil es nach ihrer Meinung nicht ihre Geschichte ist.

Das ist eine Erfahrung, die auf der Konferenz des Ökumenischen Rates „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" 1979 in Cambridge/Mass. gemacht werden konnte. In der Sektion I, die mit dem Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft allgemein befaßt war, wurde gegen die Darstellung des historischen Hintergrundes dieses Verhältnisses massiver Protest erho-

ben. Diese Reaktion wurde dadurch noch zusätzlich provoziert, daß es natürlich verschiedene Interpretationen dieser Geschichte, etwa aus angelsächsischer, französischer und deutscher Sicht gibt. Hier zeigt sich ein weitreichendes Dilemma: Die moderne Naturwissenschaft ist gewiß nicht ohne ihre Geschichte zu verstehen und wohl auch nicht sachgemäß ohne deren Berücksichtigung anwendbar.

Ihr Einsatz in anderen Kulturen geschieht aber ungeschichtlich, bloß instrumental. Die *Folgen,* und in der Isolierung der bloßen Anwendung diese Folgen allein, fordern die Frage heraus, wie man mit Wissenschaft umgeht. Mit der ethischen Frage ist zugleich die Religion gemeint. So ist ein theologischer Beitrag, der hier geschichtlich vermitteln könnte, mit besonderer Dringlichkeit gefordert, hängt doch die Entstehung der modernen Naturwissenschaft sehr eng mit einem spezifisch christlichen Weltverständnis zusammen und hat der christliche Glaube auf der anderen Seite engste Beziehungen zu den Phänomenen der Religion überhaupt, die mit Recht als allgemeinmenschlich bezeichnet und also auch interkontinental wirksam vorausgesetzt werden können.

II.

Wie also verhalten sich Glaube und Naturwissenschaft zueinander? Auf der Konferenz in Cambridge wurde ihr Verhältnis thematisiert durch eine Reihe von Zuordnungen; diese waren schon in dem Arbeitsheft für die Sektionen zusammengestellt und sind dann auch in den Schlußbericht der Sektion I eingegangen. Für jede Zuordnung wurde das Für und Wider aufgespürt und ein Stück weit diskutiert. Das entspricht angelsächsischer Tradition, also der Denkweise, die geistesgeschichtlich stark von verschiedenen Formen des Calvinismus geprägt ist. Das hat aber im ganzen eine charakteristische Tendenz zu Abstraktion und Objektivation zur Folge.

Folgende Möglichkeiten einer Zuordnung wurden genannt[2]:

1. Naturwissenschaft und Glaube haben mit verschiedenen Gebieten zu tun, dem Gebiet des Glaubens (Offenbarung, Erlösung, Christologie, Leben des Menschen und sein Sinn) und dem der Naturwissenschaft, also der Ordnung der Natur. Als Kritik wurde für diese Position angemeldet: Durch die Isolierung des Glaubens wird den gottgegebenen Potenzen, die der Naturordnung innewohnen, und deren prozeßhafter Offenheit nicht hinreichend Rechnung getragen. Religion und Natur sind zu räumlich, zu statisch gesehen.

2. Naturwissenschaft und Glaube sind verschiedene Zugänge zu der einen Wirklichkeit, die miteinander in Beziehung stehen, aufeinander einwir-

ken und sich gegenseitig verändern. Als Frage ergibt sich: Ist die Kirche hier überfordert, indem sie ihre Lehre ständig überprüfen und also auch verändern muß? Und ist der Gläubige überfordert, gerät er in Zweifel, wenn es keine ein für allemal gültigen Lehrsätze gibt? Schließlich: Ist hier menschliches Denken überhaupt überfordert und ihm etwas zugemutet, das eigentlich nur Gott zukommt?

3. Naturwissenschaft und Glaube sind zwei Zugangsweisen zur Wirklichkeit, die voneinander unterschieden sind und sich nicht überschneiden: die Naturwissenschaft hält sich an das Beobachtbare, der Glaube sucht und benennt letzte Ziele und Sinnzusammenhänge; Naturwissenschaft fragt „wie?", der Glaube fragt „warum?". Hiergegen wurde eingewandt, daß die Naturwissenschaft durchaus auch die Warumfrage stellt, insofern sie zwar Funktionszusammenhänge beschreibt, innerhalb dieser aber Kausalanalyse betreibt. Andererseits fragt die Theologie auch nach dem Wie (der Schöpfung, der Vorsehung), mehr freilich nach dem Wann, und fundamental nach dem Wo, dem Ort des Seins: *In* welchem Geist beispielsweise geschieht Naturwissenschaft, *wo* hat der Naturwissenschaftler seinen Ort, seine Heimat? Die paulinische Formel „in Christus", die die „Kirche" im neutestamentlichen Sinne meint, ist nur verständlich, wenn man in dieser Weise nach dem „Ort" fragt.

4. Naturwissenschaft und Glaube können als differierende Konstituentien zweier verschiedener Sprachsysteme mit unterschiedlichem Vorstellungs- und Symbolgehalt bestimmt werden, was wiederum einen Konflikt ebenso ausschließt wie die Möglichkeit einer wechselseitigen Bestätigung. Theologie und Naturwissenschaft sind nach dieser Auffassung Sprachspiele im Wittgenstein'schen Sinne, die jeweils nur in ihrem eigenen Lebensraum Gültigkeit haben. Die Gefahr liegt in der Relativierung und Trivialisierung beider Gebiete. Was ist unter diesen Voraussetzungen noch Wahrheit? Bewegt man sich möglicherweise hier in verschiedenen mehr oder weniger fiktiven Denkgebäuden?

5. Glaube und Wissenschaft durchdringen sich gegenseitig. Auch wissenschaftliche Denkansätze beruhen letztlich auf so etwas wie Glauben (an die rationale Erkennbarkeit der Natur) und sind von ihrem Gegenstand abhängig. In diesem Sinne enthalte jedes Wirklichkeitsverständnis ein Moment des Glaubens und ein Moment von Wissenschaft, und beide hätten je im anderen ihr Komplement. Ein solches Glaubensverständnis wird sicher dem nicht gerecht, was die christliche Tradition unter „Glauben" versteht. Das zeigt sich besonders deutlich an der These, daß Theologie und Naturwissenschaft eigentlich dasselbe seien, nur die Akzente seien verschieden;

im Grunde könne man auch Theologie „science" nennen. Hier feiert ein purer Formalismus einen seltsamen Triumph.

6. Glaube und Naturwissenschaft gehören in einem Integral zusammen. Nach dieser Auffassung würden Aussagen der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Physik und der Molekularbiologie, aber auch der physiologischen Chemie immer besser mit biblischen Aussagen und Äußerungen der frühen christlichen Theologen zusammenstimmen. Sie könnten deren natürliches Defizit an Erkenntnis der Natur und ihres molekularen Aufbaus mit erheblichem Erkenntnisgewinn ergänzen, und umgekehrt bedürften die Erkenntnisse der Naturwissenschaft einer metaphysischen Deutung. Diese Sicht der Dinge kam vor allem aus dem orthodox-ostkirchlichen Raum. Sie trägt stark spekulative Züge, die sicherlich nicht ohne weiteres verallgemeinerungsfähig sind. Sie zeigt aber, wie stark sich das Klima im Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie gewandelt hat und wie sehr hier unmittelbar aktuelle und existentielle Erwartungen an gemeinsame Weiterarbeit lebendig sind.

Anklänge an all diese Versuche einer Verhältnisbestimmung waren auf der Konferenz vorhanden. Man weigerte sich aber zu Recht, Festlegungen in der einen oder anderen Richtung vorzunehmen oder gar über die Aufnahme der einen oder anderen Position abzustimmen. Die Möglichkeit weiterer Auffassungen wurde ausdrücklich offengelassen, und tatsächlich vertrat eigentlich jeder der Teilnehmer, der sich zu Wort meldete, eine eigene, differenzierte Auffassung darüber, wie Glaube, Theologie und Naturwissenschaft in Beziehung zu setzen seien.

Die Schwierigkeit all solcher grundsätzlicher Verhältnisbestimmungen scheint mit darin zu liegen, daß hier von vornherein auf ein und derselben Ebene eines Denkens argumentiert und reflektiert wird, das grundsätzlich Entitäten voneinander unterscheidet, einander gegenüberstellt und letztlich eine harmonische Einheit des Unterschiedenen anstrebt. Die „Objektivität" dieser Reflexion ging so weit, daß eine absolute Parität zwischen Naturwissenschaft und Theologie postuliert werden konnte: „Naturwissenschaft kann unsere Bibelauslegung verändern, nicht aber den Glauben selbst, und der Glaube kann die Anwendung der Naturwissenschaft verändern, nicht aber die Naturwissenschaft selbst."[3] Oder der Wortlaut biblischer Sätze oder auch Zitate von Kirchenvätern wurden direkt mit Ergebnissen der Naturwissenschaft verglichen und daraus weitreichende systematische Konsequenzen gezogen. Schließlich konnte sogar eine neue Union vollzogen und die theologische Lehre von der Trinität in der Sprache des genetischen Codes praeformiert wiedergefunden werden.[4] Diese Abstraktionsebene eines

Denkens in Modellen ist vorgegeben, wenn das Problem bereits mit einem Abstraktum, einem Substantiv formuliert wird: Welches ist die „Relation", die „Beziehung", das „Verhältnis" zwischen Theologie und Naturwissenschaft? Das Substantiv repräsentiert die substantiale, objektivierende Denkweise, die auch dann noch statthat, wenn existentielle, persönliche, religiöse, sprachliche Phänomene beschrieben werden oder gar Gottes Wort, Gott selbst zur Sprache kommen soll. Das objektivierende Denken aber gehört der Naturwissenschaft zu, auch der nach-Einstein'schen und nach-Heisenberg'schen Naturwissenschaft, und wenn von „relation", Verhältnisbestimmung, die Rede ist, bewegt man sich im Sprachraum eben der Naturwissenschaft und ihrer geschichtlichen Wurzeln.

III.

Besonders instruktiv und informativ war in diesem Zusammenhang das Referat von R. Hanbury Brown[5] über „Das Wesen der Wissenschaft", wobei in der deutschen Übersetzung mit „Wissenschaft" bereits der englische Begriff „science" gemeint ist, der hier im wesentlichen die „Naturwissenschaft" abdeckt. In seinem äußerst kundigen und wohl differenzierenden Vortrag beleuchtete Brown viele verschiedene Aspekte, die heute bedacht werden müssen, wenn von Naturwissenschaft die Rede ist. Einige seiner Gesichtspunkte seien hier genannt.

Naturwissenschaft muß persönlich engagiert gelebt werden wie Religion. Naturwissenschaft ist auf der anderen Seite eine gesellschaftliche Tätigkeit; ihre Geschichte läßt sich nicht von der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung trennen, und ihre Ergebnisse werden von der jeweiligen Wertordnung der Gesellschaft gefärbt. Das gilt insbesondere von der angewandten Forschung; von ihr kann das Exaktheitsideal gar nicht durchgehalten werden. Grundlagenforschung macht aber auch nur noch weniger als 5% der Forschung insgesamt aus. So verwandelt sich im Vollzug ihrer Arbeit auch das Wesen der Wissenschaft.

Unser Bild der Wirklichkeit bleibt in jedem Fall unvollständig und provisorisch; es ist eine Annäherung, nicht die Wirklichkeit selbst, keine absolute Wahrheit. Unser Begriff „Sache" beruht auf einer begrenzten Zahl von Abstraktionen, die nach dem Willen des Wissenschaftlers zuvor ausgewählt werden. Der Beobachter geht insofern in das wissenschaftliche Weltbild mit ein. Darüber hinaus hat die moderne Atomphysik auf der Ebene des klassischen Objektivitätsideals die prinzipielle Perspektivität naturwissenschaftlicher Erkenntnis erkennen lassen.

Dennoch: Auch wenn man bei der wissenschaftlichen Erkenntnis von einer Wechselwirkung zwischen Sache und Betrachter sprechen muß — „die eigentliche Beobachtung dieser Wechselwirkungen, ...die Daten, auf denen unser Bild beruht, (bleiben) wahrhaft objektiv", öffentlich zugänglich, nachprüfbare Erkenntnis. Diese gilt immer nur für einen begrenzten Bereich; man kann „ganz objektiv" zu ganz gegensätzlichen Begriffen von ein und derselben Sache gelangen, die je in ihrem Bereich gültig sind. Sie sind also „objektiv" wahr, wenn auch logisch nicht harmonisierbar, sondern komplementär.

Hier meldet sich ein Objektivitätspostulat an, das auch die klassische Logik noch einmal auf einer Metaebene überhöht. So folgen dann die Sätze: „Ich teile mit den meisten Wissenschaftlern die Überzeugung, daß der Fortschritt der Wissenschaft durchaus zufriedenstellend ist und daß auf lange Sicht etwaige Verzerrungen in unserem Weltbild infolge von Irrtümern oder kulturellen Einflüssen mit der Zeit schwinden und uns fortschreitend ein wahrheitsgetreueres Weltbild hinterlassen werden." „Eine der Hauptfunktionen der Wissenschaft besteht darin, ...unserem Denken Flexibilität und vor allem Wirklichkeitssinn zu erhalten, indem sie ohne Unterlaß zeigt, wie die Welt nach unserem aktuellen Wissensstand wirklich ist."[6]

Das Ziel der Wissenschaft ist, das Bedürfnis des Menschen nach Harmonie mit der Umwelt zu befriedigen. So wird das Weltbild der Wissenschaft konstitutiv für ein harmonisches Leben, und hieran hat nun auch die Theologie teil. „Wir müssen stets darauf gefaßt sein, unsere Vorstellungen an dem, was wir sehen, zu korrigieren — und das gilt selbstverständlich gleichermaßen für die Lehre der Kirche."[7] Lehre der Kirche und Religion sind jedoch noch einmal zu unterscheiden: Die Wissenschaft setzt uns durch objektives Wissen in eine unpersönliche Beziehung zu den Geheimnissen der Wirklichkeit, „Kunst und Religion stellen durch Schönheit, Sinn- und Zielgebung eine persönliche Beziehung zu ihnen her."[8]

Die Harmonisierungstendenz ist deutlich. Sie entspricht der naturwissenschaftlichen Methode und ihrem immanenten Ethos. Dieses als „religiös" zu bezeichnen und mit der christlichen Glaubenstradition in Verbindung zu bringen, ist sicher angemessen. Das Wahrheitsstreben der Naturwissenschaft entstammt an seinen historischen Wurzeln der Ernsthaftigkeit, Gottes Gedanken zu entsprechen.

Diese Sicht der Dinge entsprach denn auch den Erwartungen, denen die Konferenz in Cambridge und Boston begegnete. Es war die Erwartung des gastgebenden MIT und der gastgebenden Kirchen: Für den Hauptgottes-

dienst der Konferenz war eine Fahne entworfen worden, auf der unter anderem die Taube des Heiligen Geistes über einem Erlenmeyerkolben dargestellt war als Symbol der Gegenwart Gottes in menschlicher Forschung. Nach der Zeit der Diastase zwischen Theologie und Naturwissenschaft in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts ist das ein erstaunliches Phänomen. Schwierigkeiten im Gespräch wurden denn auch aus der Ungewohntheit dieser neuen Situation erklärt.

Brown hatte die komplementäre Verschiedenartigkeit, ja logische Gegensätzlichkeit verschiedener wissenschaftlicher Erkenntnisweisen betont. „Vieles, ...vielleicht sogar alles läßt sich nicht von einem einzigen Standpunkt aus verstehen." Dies ist auf der Ebene der Wissenschaft und des Denkens sicher richtig. Auf der Ebene der Praxis, der Anwendung von Naturwissenschaft, aber liegen hier — ich mache einen Gedankensprung — die Wurzeln der ökologischen Krise. Logisch richtige Einseitigkeiten, richtig, aber widersprüchlich angewandt, zerstören den Lebenszusammenhang.

IV.

An diesem Zusammenhang entzündete sich die Argumentation von Charles Birch. Die „Wissenschaft ist nicht, wie so oft angenommen wird, ein ungetrübtes Spiegelbild der objektiven Welt. Sie ist ein Spiegelbild der Gesellschaftsform, in der wir leben." „Das heute dominierende wissenschaftlich-technische Weltbild ist das Erbe einer von der Herrschaft über die Natur besessenen Gesellschaft."[9] Birch weiß freilich sehr wohl, daß das heute dominierende Weltbild nicht mehr das ist, das auf der Höhe der modernen Wissenschaft steht. Es ist weithin der Vulgärmechanismus des vorigen Jahrhunderts. Ihm stellt er als Biologe so etwas wie ein ökologisches Weltbild gegenüber.

Dieses Weltbild beschränkt sich nicht auf rational einsehbare Strukturen, die oft genug dem unmittelbaren sinnlichen Eindruck widersprechen, sondern will diesen ebenso einschließen wie „Seele, Gewissen und Zielhaftigkeit..., Freude und Leid, Gut und Böse"[10], menschliche Eigenschaften also, die in der Naturwissenschaft gängiger Methodologie zufolge gerade abgeblendet werden, sofern sie nicht als Forschungsgegenstand analysiert, dabei in ihrer Lebenswirklichkeit aber gerade zerstört werden. Das ökologische Weltbild expliziert die wechselseitige Abhängigkeit alles Geschaffenen untereinander und mit Gott und versteht die menschliche Erfahrung als Schlüssel zu allem Geschaffenen. Es versucht Richtlinien zu entwickeln für eine ökologisch verantwortbare und sozial gerechte Gesellschaft.

In der Durchführung seines Programms kommt Birch nun zu ganz ähnlichen Ergebnissen wie Brown auch. Er unterscheidet eine von außen zugängliche, also naturwissenschaftlich erfaßbare Objektivität aller Ereignisse in der Welt vom atomaren Geschehen bis hin zum Leben der Säugetiere und des Menschen und eine subjektive Seite dieser selben Ereignisse, die von innen heraus analog der menschlichen Psyche verstanden werden kann. „Die innere Realität der Entitäten ist unserer inneren Realität ähnlich, das heißt unserem subjektiven Leben, das wir in unserem Fühlen, Wahrnehmen und unserer Betroffenheit von Dingen erfahren."[11] Unterschied Brown das objektiv Zugängliche als die Staffage einer Bühne von dem subjektiv Erfahrbaren als dem Stück, das auf dieser Bühne gespielt wird, so Birch das Abstrakte als die Speisekarte von dem Konkreten als der Mahlzeit, in die wir subjektiv mit einbezogen sind.

Das Ergebnis ist ein Evolutionismus, der immer höhere und komplexere ökologische Gleichgewichte sich einpendeln sieht und im Bereich menschlicher Gesellschaften die Verpflichtung erkennt, durch die Anerkennung einer Hierarchie der Eigenwerte aller Geschöpfe dieses Gleichgewicht zu hüten oder wiederherzustellen.[12] Unter dieser Voraussetzung würde die Evolution und damit auch menschliches Leben weitergehen, unter Kontrolle gehalten durch Gott, der als „überzeugende Anziehungskraft" des „inneren Lebens" ihre prozessuale Dynamik ausmacht.

Auch in diesem Entwurf dominiert also die naturwissenschaftliche oder vielmehr: die naturphilosophische Perspektive, diesmal (trotz Whitehead) weniger von der Physik, als vielmehr von der Biologie und Ökologie her geprägt. Von ihr aus werden Religion und Glaube in ihrer Rolle bestimmt und präzisiert. Von der Innenseite des Weltgeschehens her wird Gott als die einigende Kraft erfahren. Trotz des ganzheitlichen Ansatzes wird durch diese Unterscheidung von Innen und Außen das objektivierende Denken letztlich doch nicht überwunden, die Argumentation bleibt abstrakt. Konkret wird sie nur in langen dichterischen Passagen, die Birch, dieser Problematik durchaus bewußt, zitiert.

V.

Die Theologie gerät in die Gefahr, ihre Sache, das, was sie und nur sie allein zu vertreten hat, zu verlieren, wenn sie sich auf diese Angebote der Einordnung des Glaubens allzu bereitwillig einläßt. Sie stünde damit in der Gefahr, ihre kritische Kraft einzubüßen. In der Geschichte ist ihr das dort widerfahren, wo sie umgekehrt in den Gegensätzen bloßer Apologetik

erstarrte. Sie hatte dort für sich die Denkkategorien beibehalten, die sie selbst der Naturwissenschaft an ihren Anfängen mitgegeben hatte, und hat dann ihre Wahrheit in diesen Kategorien gegen die Ergebnisse der Naturwissenschaft gestellt. Damit trat der Objektivität naturwissenschaftlicher Erkenntnisse die Objektivität der Offenbarung gegenüber, und die Folgerung konnte nur eine wechselseitige Widersprüchlichkeit sein. Das setzt sich fort bis in den biblischen Fundamentalismus unserer Zeit, in dem der Wortlaut der Bibel den Erkenntnissen moderner Naturwissenschaft massiv und entschieden entgegengestellt wird.

Die Lage ist aber nur wenig verbessert und führt aus dem Dilemma nicht heraus, wenn an die Stelle der wissenschaftlichen Objektivität die Subjektivität als Thema der Theologie gesetzt wird. Denn die Objekt-Subjekt-Relation repräsentiert genau die Spaltung, die überwunden werden soll. Wenn aber die Aufgabe der Theologie so anvisiert wird, daß sie wie die ökologisch reflektierte Naturwissenschaft die objektive *und* die subjektive Seite als Einheit zu berücksichtigen habe, so droht diese Einheit als Subjekt-Objekt-Verschmelzung wieder in den Kategorien substantialer Metaphysik zu erscheinen. Mit diesen Kategorien haben heute sowohl Naturwissenschaftler wie Theologen ihre Schwierigkeiten. Sie vermögen zu deren Gespräch miteinander also wenig beizutragen.

An dieser Stelle ist kurz darauf einzugehen, daß die prozeßphilosophische und -theologische Metaphysik Whiteheads und seiner Schüler, wie sie auch Charles Birch vertritt, starke Affinitäten zur orthodox-ostkirchlichen Theologie, wie sie Paulos Gregorios, der Moderator der Konferenz, repräsentiert, entwickelt hat.[13] Im Rahmen ostkirchlicher Tradition kann von einer Vergöttlichung der Natur gesprochen werden, deren Träger der Mensch sei, und dieser Vergöttlichungsprozeß geschieht in einer gesamtgeschöpflichen Perspektive. Die Wahrheit göttlicher Erlösung der Schöpfung geschieht realistisch, und die Theologie hat, etwa im christologischen Dogma und im trinitarischen Denken, an dieser Wahrheit teil.

Auch hier steht, philosophisch gesprochen, die abendländische Substanzmetaphysik mit ihrem Einheitsdenken Pate. Doch darf man nicht übersehen, daß orthodoxes Denken nicht eigentlich in der theologischen Reflexion, sondern in der Liturgie beheimatet ist. Wenn hier von Gott, Welt und Mensch in ihrer Einheit die Rede ist, so ist ihr Zusammensein in Anbetung und Lobpreis gemeint, wie es im Gottesdienst geschieht und als eine einzige Wirklichkeit präsent ist. Dem dichterischen Element bei Birch und Cobb entspricht also das hymnische bei Gregorios und der Orthodoxie. Dieses aber hat seinen eigentlichen Ursprung in der *Osterliturgie.*

VI.

Mit dem Hinweis auf die Osterliturgie ist ein Moment angesprochen, dem theologisch zentrale Bedeutung zukommt. Theologie hat mit dem zu tun, was sich jedweder intellektuellen Bewältigung schlechthin entzieht: Auferstehung. Das Stichwort „Auferstehung" ist das Symbol für Gottes schöpferisches Handeln, nicht nur im Blick auf den Menschen, sondern auch und gerade im Blick auf die gesamte Schöpfung, die Welt, den Kosmos. Bezeichnenderweise erscheinen die kosmologischen Aussagen innerhalb der orthodoxen Tradition — Christus als der Herr und Erlöser des Kosmos — zuerst und ganz überwiegend in der Liturgie der Osternacht, und zwar ausschließlich als hymnische Prädikationen. Parallelen dazu sind auch in der abendländischen liturgischen Tradition bis heute lebendig. Man kann und muß wohl auch christlich-dogmatische Aussagen in diesem Sinne als doxologische Interpretationen hymnischer Prädikationen und entsprechender existentieller Assertionen verstehen, womit zugleich ein Kriterium für die Kritik theologischer Aussagen gegeben wäre.[14]

Ein Beispiel solcher Kritik bietet die Diskussion um den Begriff „perfection" im Blick auf die Schöpfung, wie sie in der Sektion I ansatzweise geführt wurde. Der Entwurf zum Sektionsbericht enthielt eine Präambel. In ihr stand der Satz: „Wir erkennen gemeinsam, daß wir unter dem Willen der Vorsehung des einen Gottes in Jesus Christus stehen, der uns zum Gehorsam gegenüber seiner Absicht auffordert, seine Welt zu ihrer Vollendung (perfection) zu bringen", und die Wendung „perfection of the creation" (oder „His world"), an einer Stelle auch „Erfüllung der Zwecke, die Gott verfolgt", folgt noch fünfmal auf den zwei Seiten dieses Vorwortes. Dieser Text ist dann nicht in den Schlußbericht mit aufgenommen worden. Das Stichwort „Vollendung" findet sich auch in dem Bericht der Sektion II, dort aber mit der englischen Übersetzung „fulfilment".

Bei der Begrifflichkeit „Perfektion der Schöpfung" besteht die Gefahr, daß, platt gesagt, griechisches Vollkommenheitsstreben an die Stelle des christlichen Schöpfungsglaubens tritt. Das Wort „perfection" enthält den Wortstamm „facere": „machen". Das ist eine Anfrage, die etwa auch an die Theologie der Befreiung und an jegliches Streben nach Harmonie zu richten wäre. Natürlich muß man hier differenzieren, doch stehen die leitenden Denkkategorien und ihr Interesse und mögliche Überfremdungen dessen, was christlicher Glaube erhofft und in der Praxis der Liebe will, zur Diskussion. Zugespitzt gesagt: Geht es im christlichen Glauben um die Vollkommenheit der Schöpfung oder um die Erfüllung des Lebens? Wenn

im Neuen Testament — und das Alte Testament wäre entsprechend zu befragen — von Vollkommenheit die Rede ist, so ist die Fülle des Lebens in der Gemeinschaft von Schöpfer und Geschöpf, nicht aber die Perfektion der Welt gemeint. Die Begriffe „perfection" und vielleicht sogar „Vollendung" scheinen mir im Zeitalter der technischen Zivilisation für den theologischen Sprachgebrauch verdorben zu sein.

Im Sinne christlicher Lehre wäre zu sagen: Gottes Wille, wie er in Christus begegnet, ist nicht Vollkommenheit, sondern Liebe. Das Kreuz ist das Symbol der Liebe, nicht der Vervollkommnung der Schöpfung (eher schon der Vollendung des Bösen). Die Liebe mobilisiert alle guten Möglichkeiten der Schöpfung, um sie zum Ereignis werden zu lassen. Diese Möglichkeiten erschöpfen sich aber nicht in Vollkommenheiten. Sie sind endlich, auf Raum und Zeit bezogen. Die Schöpfung ist endlich; lediglich dem Schöpfer kann Unendlichkeit zugeschrieben werden. Deshalb sucht die Liebe das Endliche, um das Leben mit Freude sich füllen und darin der Erfüllung nahe kommen zu lassen, so daß es Zeichen wird für die letzte Erfüllung, die allein Gottes Werk ist. Die letzte Erfüllung, das Reich Gottes zu erwarten, heißt nicht, die Welt vervollkommnen zu wollen, sondern in der offenen Zukunft Gottes menschlichem Leben und irdischem Leben überhaupt zur Darbietung seiner geschöpflichen Wahrheit zu verhelfen. Dies kann aber eigentlich nur dort geschehen, wo es möglich ist, sich in Klage, Bitte und Lobpreis dieser offenen Zukunft, dem Schöpfer selbst zu öffnen. Dem entspricht die Sprachebene der Doxologie, nicht die der abstrakten Reflexion.

Johann Gerhard, der protestantisch-orthodoxe Theologe, sprach nicht von Vollendung, sondern annihilatio (Nichtigung der Welt am Jüngsten Tag).[15] Im Sinne dieser theologischen Denkfigur wird im heutigen theologischen Sprachgebrauch vielfach von dem sogenannten „eschatologischen Vorbehalt"[16] gesprochen: Menschliches Tun ist in der Welt gefordert und hat dort seine eigenständige Vernünftigkeit, doch nur solange Gott Zeit gewährt, solange also Gott nicht das Leben und die Welt zu Ende sein läßt, den Jüngsten Tag anbrechen läßt. Mir scheint man theologisch demgegenüber eher von einem eschatologischen Ausblick sprechen zu müssen, einer Ausrichtung auf das, was Gott, in der Auferstehung Jesu bezeugt, tut. Paul Gerhardt, der evangelische Liederdichter, freut sich auf den „Garten Christi". Es ist sicher kein Zufall, daß diese Zukunftshoffnung elementar in der Dichtung, im geistlichen Lied erscheint.[17] Der Glaube eröffnet eine Perspektive, die das Leben auf Zukunft hin offen verstehen läßt und den Tod auch im kosmologischen Horizont nicht als Grenze, sondern als Tor in ein neues Leben oder eine neue Weise des Lebens erfährt.

VII.

Was besagt das nun für das Verständnis der Wissenschaft in der Sicht des christlichen Glaubens?

Wenn der christliche Glaube von der Auferstehung Christi und der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen lebt, wie sie im Gottesdienst Sprache und Darstellung gewinnt, so lebt der Christ in den Wurzeln seiner Existenz mit der ganzen Schöpfung von dem, was *Gott* tut. Gottes Tun ist das erste, menschliches Tun das zweite. Letzteres ist begrenzt, endlich. Menschliches Handeln spielt damit aber im Raum und in der Zeit dessen, was Gott schöpferisch vorgibt. Das, was Gott vorgibt, ist in unserem Leben zunächst die konkrete Situation, in der wir leben. In ihr gilt es Möglichkeiten, Chancen, Anlässe für schöpfungsgemäßes, gemeinschaftliches Leben wahrzunehmen, zu erkennen und zu ergreifen, das wohl gebrochen, aber doch ein wenig abbildhaft Zeugnis von der Herrschaft Gottes, von Gottes Reich geben kann. Schöpfungsgemäßes Leben ist in diesem Sinne von Hoffnung geprägt und durch Liebe charakterisiert. In ihm darf Neues erwartet werden. Dieses Neue wird sich in natürlichen, gesellschaftlichen und persönlichen Konstellierungen zeigen, die nur zum Teil erahnt, geplant und konkret erwartet werden können, nicht deshalb, weil hier metaphysisch Lücken für göttliche Aktivitäten ausgespart werden müßten, sondern weil die Fülle des Lebens größer und dadurch etwas qualitativ anderes ist als menschliche und technische Einsicht und entsprechende Planung.

An dem, was an Neuem erwartet werden darf, hat die Wissenschaft teil. An der Neukonstellierung des Lebens wirkt die Wissenschaft mit. Es ist aber die Neukonstellierung der Schöpfung, um die es hier geht. Das geschieht schon im kleinen naturwissenschaftlichen Experiment, wenn eine Pflanze zerlegt wird, um sie zu bestimmen. Es geschieht erst recht bei großtechnischen Projekten. Hier liegt die gesellschaftliche Verantwortung der Naturwissenschaft, nicht bloß des einzelnen Naturwissenschaftlers, sondern der Wissenschaft überhaupt, insbesondere insofern sie heute nicht mehr von einzelnen Menschen betrieben wird, sondern als Kette von Forschungsprojekten gesellschaftlich bestimmt und ausgerichtet ist.

Diese gesellschaftliche Verantwortung erfordert wissenschaftsimmanent eine Disziplin und ein Ethos, das dem entspricht und was Brown geschildert hat. Objektivität ist in diesem Zusammenhang in der Tat die ethische Forderung der Wahrhaftigkeit. Zugleich aber, wissenschaftskontextuell gesehen, ist der Einsatz von Liebe und Ehrfurcht konstitutiv für die Wahrheit der Wissenschaft, sofern das objektivierende Tun des Wissenschaftlers in

einem Lebenszusammenhang geschieht, der objektivierendes Zugehen auf bestimmte Einzelphänomene und -aspekte nicht sehen kann, ja möglicherweise sogar zerstört, in aller Regel aber irreversibel verändert.

Aufgabe theologischer Ethik wäre es, in diesem wissenschaftlichen Arbeitszusammenhang zu fordern und darauf zu achten, daß Möglichkeiten erfüllten Lebens nicht verringert, sondern vergrößert und erweitert werden. Wenn, um ein Beispiel zu nennen, der Schwarzstorch und sein Biotop durch den Bau einer Autobahn vernichtet werden, so geht es nicht nur um die Seele des Schwarzstorchs, obwohl die Möglichkeit, von einer solchen zu reden, auch schon ein Zeichen spezifischer Lebensqualität ist. Es geht auch darum, was dem Menschen wichtiger ist, reibungsloses Autofahren, wirtschaftliche Prosperität oder auch Verkehrsberuhigung in Städten und Dörfern oder die Erhaltung von Erholungsgebieten oder Partizipation an der Schöpfung so, wie sie gewachsen ist oder doch eher so, wie sie sich technische Planer vorstellen. Hier durch alle möglichen Argumente hindurch so zu planen, daß Leben und also ebenso menschliches und außermenschliches Leben nicht unnötig verletzt, sondern letztlich, und darauf kommt es an, gefördert wird, das herauszufinden ist die Aufgabe, für die alle verfügbaren Kräfte zu mobilisieren und alles erreichbare Wissen auszunutzen ethische Pflicht und Schuldigkeit ist. Dies wird gewiß nicht ohne Kampf und Streit auszurichten sein, aber wie dies wiederum schöpfungsgemäß geregelt werden könnte, dafür können Regeln zur Konfliktlösung genannt werden. Das Referat Gerhard Liedkes auf der Weltkonferenz hat darauf hingewiesen.[18]

Gleiche Reflexionsmodelle ließen sich beispielsweise auch an der Frage der künstlichen Düngung ebenso aufzeigen wie an der Kernenergieproblematik. Ist es bei dem heutigen Stand landwirtschaftswissenschaftlicher und biologischer Kenntnis noch wahr, daß allein chemische Düngemittel die Nahrungsversorgung sichern können, und stimmt es bei Einsatz aller Möglichkeiten des Wissens und des intellektuellen technischen Könnens wirklich, daß die geplante Garantie großtechnisch betriebener Energieversorgung die mögliche physische Gefährdung vieler Generationen von Menschen und Lebewesen rechtfertigt? Solche Fragen mit aller nur möglichen Sorgfalt exakter wissenschaftlicher Objektivität, liebevoller, solidarischer und auch emotionaler Gerechtigkeit und schöpfungsgemäßer und glaubensgerechter Hoffnung wahrzunehmen und zu entscheiden, das darf als ein grundlegendes ethisches Postulat gelten, das Glaube und Wissenschaft im Blick auf die Zukunft in gleicher Weise in Anspruch nimmt.

In dieser Perspektive stehen Theologie und Naturwissenschaft einander nicht abstrakt gegenüber, sondern sind miteinander in einem Geiste verbunden. Auf diesen Geist kommt es an und auf die Bereitschaft, ihm nicht bloß Raum zu geben, sondern die Zeit zu überlassen, also Gott Gott sein zu lassen. Unter dieser Vorgabe wird es möglich sein, menschlich zu planen, was in der Schöpfung möglich und sinnvoll ist, ohne dies schon als Gottes Gedanken in Anspruch nehmen zu wollen. Die Not aber, die zu solcher Planung zwingt und die die Menschheit schier nicht tragen kann, darf und muß im Gebet artikuliert werden, so daß aus dieser im Gottesdienst gewährten Gemeinschaft der Schöpfung mit ihrem Schöpfer die Impulse erwachsen können, dieser Not, wo immer sich Möglichkeiten bieten, in Liebe zu begegnen.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. J. Hübner, Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, in: Abhandlungen und Quellen zur Geschichte der Geographie und Kosmologie, hrsg. v. M. Büttner, Bd. 2, 1980; ders., Die Theologie Johannes Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft, 1975 (Beitr. z. hist. Theol., hrsg. v. G. Ebeling, 50).
2 Document 18 Section I, p. 9ff.
3 Ebd. p. 10.
4 C. A. Ninan, Scientific Foundations of Faith. DNA and Christian Mystery, Trivandrum (Indien) 1979.
5 Plenary Doc. 2 A.
6 Ebd. p. 10 und 11.
7 Ebd. p. 12.
8 Ebd. p. 13.
9 Plenary Doc. 3 A = epd-Dokumentation 36/79, 10ff; Zitat 11 und 10.
10 Ebd. 14.
11 Ebd. 20.
12 Vgl. in Deutschland dazu den Entwurf von C. Bresch, Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel? 1978[2].
13 Paulos Gregorios, The Human Presence. An Orthodox View of Nature, WCC, Geneva 1978.
14 Vgl. E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem, in: Kerygma und Dogma 3, 1957, 251ff; W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, in: Dogma und Denkstrukturen, hrsg. v. W. Joest u. W. Pannenberg, 1963, 96ff.
15 Vgl. K. Stock, Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt, 1971.
16 Bei Barth wird im „eschatologischen Vorbehalt" noch positiv „‚Gott als Grenze' ‚der Kulturarbeit' und umgekehrt ‚die Kultur' als ‚die dem Menschen gesetzte Grenze' Gott gegenüber proklamiert": Th. Mahlmann, Eschatologie, in: Hist. Wörterbuch d. Philos. II, 1972, Sp. 740-743; zitiert Sp. 741.
17 Vgl. J. Hübner, Die Sprache evangelischer Naturfrömmigkeit als praktische Theologie der Natur, in: K. Meyer-Abich (Hrsg.), Frieden mit der Natur, 1980. — Immerhin sprach auch die alte Dogmatik in ihrem letzten Artikel „de novissimis", engte das Neue dann freilich auf und für die geistigen Wesenheiten ein. Sie gebrauchte für das Ende der Welt allgemein des Ausdruck „consummatio", was zunächst mehr meint als bloß redactio ad nihilum.
18 Plenary Doc. 3 B = epd-Dokumentation 36/79, 27ff.

Genmanipulation aus sozialethischer und moraltheologischer Sicht*

— Eine Thesenreihe —

VON GÜNTER ALTNER

Vorbemerkung: Zu den aktuellen Problemfeldern, die auf der Bostoner Konferenz diskutiert wurden, gehörte nicht zuletzt auch die Gentechnologie. Jonathan King, Genetiker am MIT, hat dazu auf der Konferenz einen wegweisenden Beitrag geleistet. Die nachstehenden Thesen knüpfen an die von King geäußerten Risikobefürchtungen an und versuchen, die Verbindung zu der in der BRD zum gleichen Thema laufenden Diskussion herzustellen. Wie das erst jüngst vom Bundesministerium für Forschung und Technologie zum Thema Gentechnik durchgeführte Hearing einmal mehr gezeigt hat, neigen die deutschen Genetiker dazu, die Risiken der Gentechnik zu verharmlosen. Um so mehr wächst den Kirchen die Aufgabe zu, bei der Überprüfung der mit der Gentechnik möglicherweise gegebenen Risikopotentiale unbestechlich und hartnäckig zu sein. Die nachstehenden Thesen sind in ökumenischer Offenheit formuliert und nehmen ihren Ausgang bei moraltheologischen Überlegungen von Karl Rahner.

1. Genetische Manipulation wird in der klassischen Betrachtungsweise der Moraltheologie erst dort ethisch relevant, wo es sich um genetische Manipulation des Menschen handelt. Karl Rahner hat diese Position überzeugend vertreten: „Die Erstellung der technischen Möglichkeit einer genetischen Manipulation des Menschen verringert den Freiheitsspielraum des Menschen und dessen Sicherheit. Denn sie bietet ungeahnte, an die Wurzeln des Daseins greifende Möglichkeiten der Manipulation des Menschen durch die organisierte Gesellschaft bzw. durch den Staat ... Was treibt faktisch zur genetischen Manipulation? Wer wird dazu getrieben? Darauf wäre zu antworten: der Haß gegen das Schicksal; der in der Tiefe seines Lebens vor der Unverfügbarkeit des Daseins Verzweifelte. Dieser überschreitet nun aber in der genetischen Manipulation genau und deutlich jene Grenze zwischen legitimer eugenischer Vorsorge und dem Bereich, in dem die verzweifelte Angst vor dem Schicksal tyrannisch herrscht" (Karl Rah-

* Sozialethik bezeichnet die Form der Ethik, die das menschliche Verhalten unter dem Gesichtspunkt des Zusammenlebens beurteilt. Die katholische Moraltheologie beruft sich auf die naturrechtliche Basis aller konkreten Ethik, aus der dann moralische Grundsätze abgeleitet werden. Sozialethik und Moraltheologie verstehen sich als christliche Ethik und beziehen sich als solche auf die biblisch verbürgte Offenbarung des Schöpferwillens in Jesus Christus. Gemeinsam ist ihnen das ethische Thema der Freiheit des Menschen als Mensch Gottes. Die Geschichte wird als Freiheitsgeschichte des immer wieder in Abhängigkeit zurückfallenden Menschen begriffen.

ner, Zum Problem der genetischen Manipulation aus der Sicht des Theologen, in: Friedrich Wagner (Hrsg.), Menschenzüchtung — Das Problem der genetischen Manipulierung des Menschen, München 1979, 135 ff.).

2. Für Karl Rahner ist unter dem Stichwort der genetischen Manipulation des Menschen vor allem die heterologe Insemination mit allen damit möglicherweise verbundenen Schritten und Eingriffen (Gewinnung des Keimmaterials, Aufbewahrung, Auslese, Vergabe u.a.) im Blickfeld. Die sich heute abzeichnenden Möglichkeiten der Beeinflussung der Keimesentwicklung und des steuernden Eingriffs in sie bleiben noch weitgehend unberücksichtigt. Es wird heute von Genetikern immer wieder betont, daß die von Steptoe und Edwards vorgenommene Laborbefruchtung und anschliessende Implantation des Keimes (mit nachfolgender erfolgreicher Schwangerschaft) nichts mit genetischer Manipulation zu tun habe. Dies ist von der Sache her zutreffend. Dennoch sind die Fortschritte bei der labortechnischen Feinsteuerung der menschlichen Befruchtung und Keimesentwicklung für das Thema der genetischen Manipulation relevant. Eröffnen sich doch hier Möglichkeiten des Eingriffs, die die biotechnische Basis für zukünftige genetische Beeinflussungen des menschlichen Keimmaterials (inkl. Cloning) abgeben könnten. Solche gezielten Erbänderungen am Menschen und ihre Zulässigkeit müssen schon heute erwogen werden.

3. Genetische Manipulation heißt auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung gelenkter Ausstausch von genetischem Material zwischen Vertretern verschiedener Arten. Es geht um den Ausstausch von Erbinformationen zwischen Mikroorganismen (Bakterien und Viren), aber eben auch um die Übertragung von genetischen Befehlen von Mikroorganismen auf höhere Organismen (Tiere und Pflanzen) und umgekehrt. In diesem Zusammenhang richtet sich das Manipulationsinteresse selbstverständlich auch auf den Menschen und die Beeinflussung seines Erbgutes. Die bis heute nur teilweise durchschauten physiologischen Barrieren, die die zwischenartliche Übertragung genetischen Erbmaterials bislang noch erschweren, können für die ethische Würdigung des zur Diskussion stehenden Gesamtzusammenhanges außer acht gelassen werden. Es muß nachdrücklich festgehalten werden: Der Fortschritt der Gentechnik im Bereich von Mikroorganismen und höheren Organismen (unter Einschluß der Säugetiere) wirft auch Rendite für den Forschungsstand innerhalb der Humangenetik ab. Es ist zu erwarten, daß im Beziehungsfeld von Gynäkologie, Embryologie und Humangenetik in den nächsten Jahren und Jahrzehnten Techniken reifen werden, die die Vorprogrammierung, Umprogrammierung und identische Kopierung des menschlichen Erbgutes erlauben. Der Anreiz zu entspre-

chenden Experimenten mit werdendem menschlichen Leben wird zunehmen. Diese Entwicklung muß mit äußerster Wachsamkeit beobachtet werden.

4. Die den Menschen betreffenden Folgen der Gentechnik könnten aber auch aus scheinbar ferner liegenden Gebieten kommen. Das Interesse der Gentechnik richtet sich heute auf die Erzeugung genetischer Varianten, die für pharmazeutische Produktion (z. B. Herstellung von Enzymen und Antibiotika), den Umweltschutz (Abbau von Schadstoffen) oder die landwirtschaftliche Produktion (Stickstoffbindung) Rendite abwerfen sollen. Unter der Voraussetzung einer kontinuierlichen weltweiten Weiterentwicklung der wissenschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Voraussetzungen ist möglicherweise mit einer erheblichen Veränderung der Artenzusammensetzung auf der Erde zu rechnen. Verglichen mit den Zeiträumen, die die Entwicklung des Lebens auf der Erde und des damit verbundenen ökologischen Gleichgewichtes beansprucht hat, sind das alarmierend kurze Zeiten. Hinzu kommt, daß die Artenvielfalt (als Garant ökologischer Stabilität) heute durch Zivilisationsfolgen einem gefährlichen Schwundprozeß unterworfen ist. Es ist nicht auszuschließen, daß das manipulatorische Interesse der Gentechnik und die daran anknüpfenden Produktionsinteressen das ohnehin schon gefährdete ökologische Gleichgewicht in den Siedlungszonen der Erde zusätzlich belasten wird. Es ist nicht übertrieben, die Gentechnik als Instrument zur Manipulation der irdischen Evolution aufzufassen. Der Mensch, der dieser Evolution als spätes Glied in der Kette des Lebens entsprang, schickt sich an, die bislang unverfügbaren Voraussetzungen seiner Existenz dem bestimmenden Einfluß seiner Erkenntnisse und Interessen auszusetzen und dabei unwiederbringlich zu verändern. Vererbung und Auslese werden ambivalente Instrumente der menschlichen Fortschrittsplanung.

5. Die Analyse der durch Gentechnik möglicherweise verursachten Entwicklungen zeigt deutlich, daß man alle diesbezüglich in Gang gekommenen Prozesse mehr oder weniger direkt als den Menschen betreffend charakterisieren muß. Es geht um die Ausdehnung der Naturbeherrschung auf den Ablauf der menschlichen Evolution, die ein Spezialfall der allgemeinen Evolution ist. So gesehen ist die von Karl Rahner vorgenommene moraltheologische Konzentration auf die Probleme der genetischen Manipulation des Menschen auch bei der Diskussion über Kombination von DNA im allgemeinen durchaus aktuell. Die von Rahner vermutete Triebfeder zu manipulatorischem Mißbrauch im Sinne von Auflehnung gegen die Unverfügbarkeit des Daseins und Selbstbestimmenwollens zeichnet sich heute deutlicher

denn je ab. Die zahlreichen Beschwörungen der Verantwortlichkeit des einzelnen Wissenschaftlers und seines therapeutischen Engagements, wie sie heute vielfach vorgebracht werden, sind gewiß nicht nur Verbrämungen eines schonungslosen Erkenntnisinteresses. Aufs Ganze gesehen läßt sich aber nicht verleugnen, daß gerade auch die Gentechnik und die daran geknüpften weitgreifenden Produktionsinteressen von einem Herrschaftsanspruch gekennzeichnet sind, der im letzten auf die „totale Neurose" (Rahner) des sich immer stärker selbst bestimmen wollenden Menschen (und vielleicht auch selbst zerstören müssenden Menschen) hinausläuft.

6. Menschliches Leben ist aus der Sicht des christlichen Glaubens gerade deshalb ein unantastbares und schützenswertes Gut, weil es ein auf Zeit gewährtes Leben ist und eben nicht ein beliebig verfügbares Objekt darstellt. Das gilt selbstverständlich auch für die Geschöpfwelt insgesamt. Jedes Leben stellt in sich einen Eigenwert dar, sei es, daß man seine Existenz auf ein Schöpferhandeln zurückführt, sei es, daß man es stärker von seinen unverwechselbaren Eigenbedürfnissen und von seiner Entstehungsgeschichte her interpretiert, so wie es Albert Schweitzer getan hat: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das auch leben will." In diesem Grundsatz wird die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens und des nichtmenschlichen Lebens von der wechselseitigen Bedingtheit der Lebensformen abgeleitet, wie sie sich im Laufe der Geschichte des Lebens ergeben hat und zur Voraussetzung für jede neue Generation wird. In der ethischen Diskussion über die Gefährdung des Lebens ist in der Vergangenheit nicht sorgfältig genug über die Motive, die zum Schutz des Lebens führen können, nachgedacht worden. Soll man das nichtmenschliche Leben schützen, weil sich das letztlich auch positiv für den Menschen auszahlt? Es ist gewiß vernünftig, auch so zu argumentieren. Oder soll man das nichtmenschliche Leben im Sinne von Albert Schweitzer um seiner selbst willen schützen? Wer dieser zweiten Voraussetzung beipflichtet, was hier geschieht, kommt nicht umhin, im Hinblick auf die Vielfalt der Lebensformen und ihr Zusammenspiel entsprechend differenzierte Schutzargumente und Schutzmuster zu entwickeln. Theologisch-ethisch geurteilt läuft alles im letzten auf die Frage hinaus, wie ich mich als zur Verantwortung gerufenes Subjekt im Kreise der Mitgeschöpfe verstehe und verhalte.

7. In der Diskussion über den Schutz werdenden menschlichen Lebens hat der von der katholischen Moraltheologie eingenommene Standpunkt, menschliches Leben sei mit der Verschmelzung von Samen- und Eizelle gegeben, eine herausragende Rolle gespielt. Die Haltbarkeit dieser Position ist im interkonfessionellen und interdisziplinären Gespräch nach wie vor

umstritten. Es ist auch nicht zu erwarten, daß es diesbezüglich zu einer definitiven Klärung über den Anfang des menschlichen Individuums kommen wird. Das mit dieser Diskussion bezeichnete Problem liegt in der (auch durch den christlichen Schöpfungsglauben unterstrichenen) Unverfügbarkeit der menschlichen Existenz. Hilfreicher als die Suche nach dem definitiven Anfang der menschlichen Existenz während der Keimesentwicklung ist die Definition des Menschen von seiner Geburtlichkeit her. Die Geburt gewährleistet den Eintritt in das Leben im Sinne intentionaler Daseinsgestaltung, so schüchtern die Ansätze dafür auch in den ersten Lebensmonaten sein mögen. Die Geburt des Menschen vermittelt eindeutig den Übergang zwischen den pränatalen Reifungsstadien und dem Eintritt in das soziale Bezugsfeld menschlicher Daseinsverwirklichung unter Einschluß aller damit eröffneten Freiheitsräume. Dieser konstitutive Charakter des Geburtsgeschehens ist nur unter Einbeziehung der ihm vorausgehenden natürlichen und der ihm nachfolgenden sozialen Entwicklung interpretierbar. Die Geburtlichkeit des Menschen, die für den Menschen die einmalige Möglichkeit des Anfangens setzt, belegt nun aber auch die Unverfügbarkeit und Transzendentalität seiner Existenz insofern, als sich im Geborenwerden des Menschen das auf dem Wege der Evolution von jeher angebahnte Prinzip des Neuschaffens unverwechselbar fortsetzt. Ob man es theologisch oder nichttheologisch angeht, die Würde und der Wert menschlichen Lebens (unter Einschluß aller vorausgehenden Keimesstadien) sind durch die Geburtlichkeit der menschlichen Existenz garantiert und bezeichnet. Von diesem grundlegenden Faktum her müssen heute die Probleme der gentechnisch bedingten Festlegung menschlicher Existenz beurteilt werden. Die Geburtlichkeit des Menschen im Übergang zwischen Naturwüchsigkeit und sozialer Selbstgestaltung macht seinen speziellen Freiheitscharakter aus. Alle Gestaltungen des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens müssen sich daran messen lassen, ob und wie sie an diese Grundbefindlichkeit des Menschen anknüpfen. Das heißt dann aber auch, daß alle Maßnahmen und Techniken, die die Geburtlichkeit des Menschen und ihre Voraussetzungen und Folgen betreffen, kritisch zur Diskussion stehen müssen. Jedes Experimentieren, jedes Programmieren, jedes Vorausplanen möglicher Eingriffstechniken ist von hier aus unter Einbeziehung der stammesgeschichtlichen, keimesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge zu indizieren.

8. Der Erkenntnisfortschritt in den Naturwissenschaften stellt nicht von vornherein eine Garantie für die Berücksichtigung der Menschenwürde dar. Der gezielte Eingriff in den Genbestand von Organismen ist auch nicht

wertneutral, wie immer wieder behauptet wird. Er stellt vielmehr einen eindeutigen Beleg für ein bestimmtes Manipulationsinteresse dar, das sich darauf richtet, das Produktionspotential bestimmter Zellen oder Zelleinheiten zu verändern. Daran mögen sich dann therapeutische oder ökonomische Interessen knüpfen (oder u.U. schon vorausgehen). Naturwissenschaftliches Erkennen (auch innerhalb der Grundlagenforschung) ist insofern immer machtförmig, als es darauf aus ist, die unverfügbare Geburtlichkeit des Lebens unter den Prämissen objektivierenden Denkens verfügbar und nutzbar zu machen. Diese Konstellation bedingt die Ambivalenz des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und verpflichtet den Ethiker zu einer möglichst frühzeitigen Kontrolle potentieller Manipulationstendenzen. Die noch relativ fern erscheinenden Manipulationsmöglichkeiten der Humangenetik müssen eben heute unter kritischer Kenntnisnahme der molekularbiologischen Fortschritte erwogen werden.

9. Von der Therapiehöffigkeit und Therapiepflichtigkeit der Gentechnik und ihrer industriellen Verwerter kann nicht einfach ausgegangen werden. Mehr noch: Selbst dort, wo Gentechnik in Verbindung von Gynäkologie und Embryologie unter der Prämisse therapeutischer Abzweckung experimentiert, lauert die Gefahr unangemessener Verfügung und Manipulation menschlichen Lebens unter Einschluß embryonaler Reifestadien. In die präventive Fortschrittskontrolle muß auch die auf Heilungsziele orientierte Forschung kritisch miteinbezogen werden.

10. Der durch die moderne Genetik ermöglichte Erkenntnisfortschritt eröffnet ein weites Feld gentechnischer Eingriffe und Experimente. Niemand ist heute in der Lage, die mit dieser Entwicklung möglicherweise verbundenen Vorzüge und Gefahren angemessen zu gewichten. Die klassische Auseinandersetzung um die Vernichtung werdenden menschlichen Lebens (§ 218) erweist sich angesichts der neu heraufkommenden Manipulationspotentiale als zu punktuell. Es käme vielmehr darauf an, flächendeckende Konzepte zur Gewährleistung eines umfassenden Lebensschutzes zu entwickeln. Dabei darf der Schutz werdenden menschlichen Lebens nicht losgelöst von dem Schutz für den irdischen Lebenshaushalt insgesamt betrachtet werden. Die Einschränkung der menschlichen Freiheit und die Bedrohung des menschlichen Lebens hängen unmittelbar mit der Ausdehnung der wissenschaftlich-technischen Beherrschung der irdischen Evolution insgesamt zusammen.

11. Für die Kontrolle der sich heute abzeichnenden Manipulationstendenzen in der Genetik (aber auch andernorts) bedarf es mehr als nur einer sittlichen Selbstkontrolle des einzelnen Forschers. Forschungskontrolle

zum Schutz des menschlichen Lebens muß als soziale und gesellschaftliche Aufgabe begriffen und politisch im Beziehungsfeld zwischen Wissenschaft, Industrie, Legislative und Exekutive in die Tat umgesetzt werden. Das bedeutet, daß die Technologiefolgenabschätzung rechtzeitiger als bisher, die Umsetzungsprozesse zwischen Grundlagenforschung und Produktion öffentlicher als bislang üblich und die Förderungspolitik der staatlichen Geldgeber lebensangemessener als gehabt vonstatten gehen müssen.

Die Kontrolle der immer weiter um sich greifenden technischen und biotechnischen Verfügung über die Freiheitsrechte des Menschen und die Naturwüchsigkeit seiner Existenz wird nicht durch die naturrechtliche Fixierung auf die Frage nach dem definitiven Anfang menschlichen Lebens gewährleistet. Das ist nur eine Spezialfrage innerhalb eines viel umfassenderen Feldes, das man sehr viel besser im Zusammenhang mit der Geburtlichkeit des Menschen in den Blick bekommt. Mehr noch, im Beziehungsganzen dieses Feldes läßt sich dann auch der Schutz werdenden menschlichen Lebens angemessener begründen, als wenn man ihn nur naturrechtlich-isoliert ableitet. Die mit der genetischen Manipulation möglicherweise heraufkommenden Herrschaftspraktiken des Staates und der Technokratie können nur von einem Standpunkt her kontrolliert werden, der die transzendentalen Garantien der menschlichen Existenz auf allen relevanten Feldern des Fortschrittes in Gestalt von politisch handhabbaren Kriterien ins Spiel zu bringen weiß. Dabei kann es nicht ausgeschlossen werden, daß eine strikte (gewiß immer wieder neu zu prüfende) Verfügung von „Schutzgebieten" innerhalb des Forschungsprozesses notwendig wird, so wie es auch zugunsten der Öffentlichkeit Naturschutzgebiete gibt. Forschungskontrolle zugunsten des Lebens und speziell der Unverletzlichkeit menschlicher Existenz vermag nur dann hinreichend präventiv und radikal zu sein, wenn der Garant dieses Lebens, wie er in jedem Geburtsakt neu wirksam wird, anerkannt bleibt. Andernfalls droht eine zunehmende Verzerrung und Neurotisierung der menschlichen Erdverantwortung, wie sie schon heute in wachsendem Maße zu beobachten ist. Für die Fortschrittskontrolle unter den Bedingungen der technischen Zivilisation ist die Beachtung der transzendentalen Voraussetzungen menschlichen Lebens unverzichtbar überlebenswichtig.

12. Forschungskontrolle ist heute, wenn man es vom Grundgesetz her betrachtet, zwischen die Garantien für die Unverletzlichkeit des Lebens (Art. 2, Abs. 2 GG) und die Garantie für die Freiheit der Wissenschaft (Art. 5, Abs. 3 GG) gestellt. Forschung im Dienste des Lebens ist angesichts dieses Zwiespaltes ein vorschneller Anspruch. Schutz für das Leben

unter Vernachlässigung des wissenschaftlichen Erkenntnisstandes ist eine Fahrlässigkeit. So bleibt denn nichts anderes, als im Bewußtsein dieses Konfliktes und unter Bezugnahme auf die Transzendentalität menschlicher Existenz zwischen Naturwüchsigkeit und sozialem Auftrag die im Grundgesetz gegebenen Garantien Schritt für Schritt zugunsten von mehr Menschlichkeit einzulösen. Was denkbar ist, wird gedacht werden. Aber was machbar ist, muß nicht gemacht werden.

Dritte Weltkonferenz der Religionen für den Frieden

Auf dem Campus des Princeton Theological Seminary, nicht weit von New York, fand vom 28. August bis 7. September 1979 die Dritte Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP) statt. Die gepflegte Neuengland-Atmosphäre der traditionsreichen presbyterianischen Hochschule stand in eigentümlichem Gegensatz zu der bunten Vielfalt der Religionen, Kulturen und Rassen, die sich da für zehn Tage versammelt hatten. Vielleicht ist diese Spannung auch für die innere Konstellation des Treffens kennzeichnend: weltweit angelegt — „multireligious, multicultural, multiracial" als Programm — und an den vielfältigen Brennpunkten des Friedens und einer neuen Weltgemeinschaft orientiert, blieb es gleichwohl eingefangen in die Vorstellungen und Riten der westlich-amerikanischen Region. Insofern war der äußere Höhepunkt dieser Konferenz, ein Empfang im Weißen Haus durch den amerikanischen Präsidenten, zugleich Symbol für die innere Problematik.

Aus 47 Ländern waren 338 Teilnehmer gekommen: Buddhisten, Christen, Hindus, Jains, Juden, Konfuzianer, Muslime, Shintoisten, Sikhs und Zoroastrier. Nach Zahlen dominierte unter den Religionen das Christentum, unter den Regionen Asien, unter den Nationen Japan. Auffällig war die geringe Zahl afrikanischer und lateinamerikanischer Vertreter. Hervorzuheben ist die achtköpfige chinesische Delegation — 3 Buddhisten, 3 Christen (darunter Bischof Ting aus Nanking) und 2 Muslime; es war das erste Mal, daß religiöse Führer aus der Volksrepublik China an einer internationalen Konferenz teilnehmen konnten.

In diesen Zahlen spiegelt sich die bisherige Entwicklung der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" wider. Vor zehn Jahren hatten einige amerikanische Christen die Initiative in Gang gebracht. Betroffen von der Frage, ob nicht die Religionen einen spezifischen und bisher nicht eingelösten Beitrag zum Frieden in der Welt zu leisten hätten, nahmen sie Kontakt zu japanischen Buddhisten und der indischen Gandhi Peace Foundation auf. Bis heute trägt persönliches Engagement weit mehr als institutionalisierte Beteiligung der Religionen die Bewegung. 1970 traf man sich ein erstes Mal in Kyoto/Japan, 1974 — inzwischen sichtbar zu einer „Weltkonferenz" avanciert und mit Beraterstatus bei den Vereinten Nationen anerkannt — in Löwen/Belgien. Die amerikanisch-asiatische Dominante des Anfangs blieb, durch den Einstieg der Europäer nach Löwen modifiziert, bis heute erhalten. Sie bestimmte und bestimmt auch den thematischen Ansatz. In Kyoto waren es die Perspektiven der Abrüstung, der Entwicklung und der Menschenrechte, unter denen die Friedensproblematik angegangen wurde. In Löwen kam die ökologische Thematik hinzu. Während der Vorbereitung für Princeton waren die um die Unctad-Konferenzen kreisenden Fragen im Gespräch, doch wurde das endgültige Thema mit der Formel „Religion und das Ringen um eine neue Weltgemeinschaft" eher generalisiert als präzisiert. Alles in allem bewegte sich das Unternehmen bisher im Rahmen einer gemäßigt „westlichen" Friedenskonzeption, etwa im Verständnis der Menschenrechtsproblematik. Dagegen sind Perspektiven wie beispielsweise die nationaler Befreiung oder kultureller Identität noch wenig diskutiert.

Die Stärke der Princeton-Konferenz lag zunächst zweifellos in den intensiven persönlichen Begegnungen, die sie ermöglichte. Der Lernprozeß interreligiöser Kommunikation ist unumkehrbar. Das exklusive Rechthabenwollen, das so viel aggressive Unsicherheit verrät, wird langsam abgebaut. Achtung vor dem anderen beginnt auch dort zu wachsen, wo er in seiner Haltung fremd bleibt. Ökonomische, politische und ideologische Spannungen treten zurück, statt dessen bricht eine Art spiritueller Solidarität auf. Aus solchen Erfahrungen heraus ist das Bekenntnis in der abschließenden „Erklärung" zu verstehen:

„Dieses Treffen hat uns die tiefen Quellen neu zum Bewußtsein gebracht, die wir gemeinsam haben, um Frieden zu stiften, nicht nur untereinander, sondern auch in der Welt. Wir glauben, daß Friede möglich ist."

Die Fähigkeit zur Gemeinschaft stößt freilich gerade dort auf enge Grenzen, wo sie ihren Ausdruck im gemeinsamen Beten, Meditieren und gottesdienstlichen Feiern finden soll. Der europäische Christ wird das Gefühl der Fremdheit angesichts einer japanischen Shinto-Zeremonie nicht los, der pakistanische Muslim muß sich weigern, in einem Hindu-Ritual Gottesdienst im eigentlichen Sinn zu erkennen. An dieser Stelle wird eine Schwäche in der Konzeption sichtbar. Sie ist an der konkreten Friedensarbeit ausgerichtet, die theologische Klärung von Grundsatzfragen bleibt ausgeklammert. WCRP-Präsident Fernandes, katholischer Erzbischof von Neu-Delhi: „Wir wollen hier keinen theologischen Dialog führen, sondern die praktische Zusammenarbeit lernen. Wir wollen unseren Glauben nicht vergleichen, sondern ihn gemeinsam anwenden." Wenn er aber im eigenen Hause nicht wirklich gemeinsam angewendet werden kann, wie soll er dann nach außen eine gemeinsame Initiative tragen?

Ein ähnliches Unbehagen kam vielfach in den Diskussionen der Kommissionen und Workshops auf. Ihr Themenkatalog: eine gerechte Weltwirtschaftsordnung, internationale Sicherheit, Menschenwürde, die Rolle des interreligiösen Dialogs in Konfliktsituationen, Friedenserziehung, Spiritualität. Die Beiträge und Gespräche waren breit angelegt, blieben aber oft im allgemeinen stecken. Es fehlten nüchterner Sachverstand und ein Augenmaß für das, was ein solches Treffen leisten kann und was nicht. Die „Erklärung in Princeton" und andere Schlußdokumente wiederholen Einsichten und Forderungen, die viele andere Weltkonferenzen längst ebenso richtig und ebenso folgenlos vorgebracht haben. Dagegen blieb die wirkliche Chance einer Friedenskonferenz der Religionen weithin ungenützt: die religiöse Verwurzelung des Friedens freizulegen und diese elementare Erfahrung fruchtbar zu machen.

Die Einsicht ist nicht neu, daß der Friede — trotz aller äußeren Bedingungen, Verkettungen und Zwänge — letzten Endes aus der inneren Haltung der Menschen, aus geistigen Überzeugungen und Gewissensentscheidungen wächst. Und zwar nicht nur der sogenannte Seelenfriede, sondern auch sehr handfest der ökonomische, soziale und politische Friede. Friede entsteht dort, wo Menschen es nicht mehr nötig haben, sich selbst und ihre Interessen gegenüber anderen durchzusetzen, wo also die eigene Identität, Erfüllung und Sicherheit nicht auf Kosten anderen Lebens erkämpft werden muß, sondern aus anderen Wurzeln erwächst. Unfriede ist eine Folge von Angst vor Selbstverlust; Friede ist eine Frage des Vertrauens. Vertrauen aber ist letztlich in der Transzendenz festgemacht. Wenn das richtig ist, dann hat eine

„Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" hier ihr eigentliches Thema und Arbeitsfeld.

Der erste Schritt zum Vertrauen ist es, daß die Religionen untereinander ihr angstbereites Sicherheitsstreben abzubauen beginnen und gleichsam voreinander das Visier lüften. Wie schwer das ist, zeigte sich in Princeton, als es um das Eingeständnis des eigenen Versagens der Religionen ging: „Wir können nicht leugnen, daß die Praxis unserer Religionen immer wieder eine Kraft der Spaltung in der Welt ist; daß wir uns zu oft den Mächten der Welt an die Seite stellen, auch wo sie das Verkehrte tun; daß wir nicht genug als Diener und Anwälte der Leidenden und Ausgebeuteten getan haben." Um dieses Schuldbekenntnis wurde hart gerungen. Daß es in der „Erklärung in Princeton" steht, ist ein Zeichen gelungenen Vertrauens, ein Schritt zum Frieden, der aus Umkehr und Erneuerung wächst.

Lassen sich aus den Erfahrungen dieser Konferenz Konsequenzen und Prognosen für die weitere Entwicklung ableiten?

Eine vordringliche Aufgabe in den nächsten Jahren muß es sein, der so fraglos vorausgesetzten gemeinsamen religiösen Basis mehr spirituelle und theologische Aufmerksamkeit zu widmen. Jene „gemeinsamen Quellen", von denen man in Princeton sprach, sollten mutig und besonnen ausgelotet werden, damit die Möglichkeiten und Grenzen religiöser Friedensinitiativen klarer hervortreten. Das geht nicht ohne den Spielraum praktischer Erfahrung, aber auch nicht ohne gründliche theologische Arbeit, in die dann — das schreibt ein protestantischer Theologe — auch ein gerütteltes Maß biblischer Kritik an falscher religiöser Erwartungshaltung einzubringen wäre.

Eine weitere Konsequenz ist sicher die Bemühung um eine sinnvolle Struktur des Unternehmens. Man hat bisher sozusagen von Konferenz zu Konferenz gearbeitet. In Princeton wurde ein „Governing Committee" mit 12 Mitgliedern beschlossen, das als Strategie- und Entscheidungsorgan fungieren, die Kontinuität gewährleisten und die bisher etwas einseitig aufs Sekretariat beschränkte Basis erweitern soll. Auf lange Sicht wichtiger ist der Appell, über die bisherige individuelle Mitgliedschaft hinaus sollten sich auch religiöse Institutionen und Gemeinschaften korporativ beteiligen. Auf die Dauer braucht ein Unternehmen dieser Größenordnung zweifellos den Rückhalt der Religionsgemeinschaften selbst, doch wirft der Gedanke an einen zukünftigen „Weltrat der Religionen" auch mancherlei Fragen auf.

Eine dritte Folgerung ist schließlich die Frage nach der Basisnähe von WCRP. Derlei „Weltkonferenzen" müssen ihrer Konzeption entsprechend auf einer hohen Ebene der Abstraktion ansetzen. Um so wichtiger ist die Übersetzung ihrer Impulse an die Basis sowie deren Rückkoppelung. Doch geht es dabei nicht nur um das Problem der Kommunikation und Motivation, sondern um den „Hautkontakt" mit den unmittelbaren, alltäglichen Erfahrungen von Konflikt und Frieden, der allein eine solche Initiative fruchtbar machen und davor bewahren kann, zum Selbstzweck zu werden. WCRP hat sich bisher stark an der Tagesordnung und dem Arbeitsstil der Vereinten Nationen orientiert. Gerade wenn die religiösen Dimensionen des Friedens stärker in den Blick kommen, könnte sich eine Akzentverschiebung auch in der Aufgabenstellung ergeben, die die „Weltkonferenz" näher an die Menschen und ihr unmittelbares Erleben führt.

Es ist sicher verfrüht, heute ein Urteil über Erfolg oder Scheitern der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" auszusprechen. Der Grundgedanke jedoch, die Friedenskräfte in den Religionen zu mobilisieren und zu koordinieren, ist so zwingend, daß er jeder Unterstützung wert ist.

Michael Mildenberger

„In der Kraft des Heiligen Geistes — Frei für die Welt" Die VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen auf Kreta

Auf dem geschichtsträchtigen Boden Kretas, der Wiege der europäischen Kultur und des frühen Christentums, trat vom 17.-25. Oktober 1979 die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zu ihrer VIII. Vollversammlung zusammen. Äußerer und innerer Bezugspunkt war die Orthodoxe Akademie in Gonia, einzigartiges Zentrum der Orthodoxie von einer großen ökumenischen, kirchlichen und sozialen Ausstrahlungskraft. Daß sich die KEK gerade hier anläßlich ihres 20jährigen Bestehens Rechenschaft über ihren bisherigen und zukünftigen Weg ablegen wollte, ließ Gespür für ihre kirchlichen und geistigen Zusammenhänge, ihre bindenden und tragenden Kräfte erkennen.

I.

Um es gleich vorwegzunehmen: die 86000 Blatt Konferenzmaterial, die im Laufe der Tage an die mehr als 400 Delegierten, Berater, Beobachter und Gäste aus 112 Kirchen und 26 Ländern verteilt wurden, waren sicher keine Fehlinvestition — so wenig man dies als Maßstab gelten lassen mag. Die VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, deren 20jähriges Bestehen es zu feiern galt, hat auf Kreta erneut ihre Notwendigkeit für den europäischen Raum unter Beweis gestellt. Erstaunlich, daß weder die kirchliche noch die weltliche Presse davon gebührend Kenntnis nahmen, aber spektakuläre Schlagzeilen zu machen, hat freilich nie im Bereich der Möglichkeiten und des Auftrags der KEK gelegen. Der kirchlichen Landschaft Europas fehlt auf dem politischen Hintergrund des Ost-West-Gegensatzes jene Geschlossenheit, die für augenfällige Aktionen Voraussetzung ist. So hat auch die KEK sich stets darauf beschränken müssen, Gesprächs- und Begegnungsbasis zu sein — und das ist nicht wenig. Was darüber hinaus an gegenseitigen Absprachen, persönlicher Verständigung und zwischenkirchlicher Gemeinschaft entstanden, gewachsen und erlebt worden ist, entzieht sich in der Tat einer nüchternen Registrierung.

Gelegentlich konnte sich aber auch auf Kreta die Tragfähigkeit dieser allmählich so gefestigten Gemeinschaft sichtbar bewähren, etwa bei dem laut werdenden Protest gegen die Verurteilung von Dissidenten in Prag oder bei dem etwas unglücklichen Verlauf der Nachwahl in den Beratenden Ausschuß, der zu dem vorübergehenden Auszug der Vertreter der Kirche von Griechenland führte.

Daß es auch noch äußere Grenzen europäischer Kirchengemeinschaft gibt, machte die Behandlung der Grußbotschaft des gastgebenden Ökumenischen Patriarchen, Dimitrios I., deutlich, der den offiziellen Wunsch nach der Vollmitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche ausgesprochen hatte. Die anwesenden Katholiken, die den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und das Einheitssekretariat repräsentierten, reagierten zurückhaltend, und die „Botschaft der VIII. Vollversammlung der KEK an die Christen in Europa" tut dieser Anregung keine Erwähnung. Vorerst soll eine Fortsetzungskonferenz des ersten Zusammentreffens der KEK mit der katholischen Kirche in Europa (Chantilly 1977) die verheißungsvoll begonnenen Kontakte weiterentwickeln; gleichzeitig gelte es aber auch, sich für ökumenisch kritisch eingetellte Kirchen und Gemeinschaften im Suchen nach dem Weg eines gemeinsamen Zeugnisses zu öffnen.

II.

Daß die theologische Thematik der Vollversammlung das umstrittene Lehrstück vom Heiligen Geist zugrunde legte, war sicher ein Wagnis, aber konsequent und mutig, wenn man sich auf dem Boden der Orthodoxie begegnete und den Nachholbedarf der westlichen Theologie gerade in dieser Frage berücksichtigte. Weniger vertretbar war indes die Tatsache, daß alle drei Hauptvorträge orthodoxen Referenten übertragen waren, so sorgfältig man dabei auch auf Nuancierungen bedacht gewesen war: Der Athener, in Genf lehrende Professor Christos Yannaras vertrat die griechische Orthodoxie, der in Oxford lebende Archimandrit Kallistos Ware die Diaspora, der Metropolit von Tallinn und Estland, Alexy, die russisch-orthodoxe Theologie. Auch die Akzente waren — laut Vorbereitungsheft — verschieden gesetzt (Theologie, Spiritualität, Welt). Das brachte für die nichtorthodoxen Teilnehmer kaum zu überschätzende Einblicke in die innerorthodoxen Traditionen und Lehraussagen, ließ es aber an Anknüpfungspunkten für ein fruchtbares Gespräch mit den reformatorischen Kirchen fehlen, das denn auch nur mühsam zustande kam.

In ihrer ganzen Fülle entfaltete sich orthodoxe Spiritualität als Leben aus dem Heiligen Geist in dem Referat von Archimandrit Ware. Auch hier kam aber der mit dem Thema gegebene Weltbezug nicht zu kurz. Aus der persönlichen Geistbegnadung in den Sakramenten erwächst nach Ware gesellschaftliche Verantwortung: „Obgleich die Sakramente persönlich empfangen werden, sind sie doch niemals etwas Privates. Sie verlangen von uns nicht nur eine Erkundungsfahrt in unser Inneres, sondern gleichermaßen die Verpflichtung zur Liebe und zum Dienst an den anderen. Wenn wir den Geist in der Taufe und in der Eucharistie empfangen haben, dann gehen wir aus, um den Geist in der ‚Liturgie nach der Liturgie' zu leben." Aus der Schau kosmischer Weltdurchdringung hatte Prof. Yannaras den gleichen Schritt vollzogen: „Unser Glaube an den Heiligen Geist ist ein Bekenntnis zur Einmaligkeit des Lebens, zur Katholizität des Heils, die das Leben des Menschen und das Leben der Welt umgreift, die Verherrlichung der Materie und die Erleuchtung der Geschichte — die eucharistische Verwandlung von Wirtschaft und Politik, von Kunst und Eros, von Wissenschaft und Technik." Problemlos ergab sich für Metropolit Alexy der Übergang: „Die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche und in der Welt nährt unsere Hoffnung auf die Vervollkommnung der Welt. Darin empfin-

den wir Freude und erkennen gleichzeitig, daß es unsere Pflicht ist, uns an diesem Prozeß zu beteiligen", der als „Früchte des Heiligen Geistes ... Versöhnung unter den Nationen, die Schaffung eines besseren Systems für menschliches Zusammenleben und die Ausmerzung aller bösen Dinge aus dem Leben fördern" soll.

Die Verbindung von Pneumatologie, Christologie und Eschatologie, von Glaube und Rechtfertigung, die Überbetonung der Eucharistie und die Realität der Sünde stellten sich in der Diskussion als Fragen und Anfragen heraus, die keinen theologischen Konsensus zuließen, wohl aber die Freiheit, einander anzunehmen, aufeinander zu hören und miteinander zu leben im Dienst an den gemeinsam sich stellenden Aufgaben: „Der Heilige Geist befreit zu klarem und kritischem Denken. Er läßt uns die Geister erkennen, die uns beherrschen wollen. Im heutigen Europa sind es vor allem die Geister der Selbstsucht, der Maßlosigkeit und der Angst, die sich der Menschen bemächtigt haben" (Botschaft). Reformatorische Positionen haben sich im übrigen in der „Botschaft", an deren Abfassung der Magdeburger Bischof Krusche maßgeblich beteiligt war, stärker durchgesetzt, als es die Eingangsreferate vermuten ließen.

III.

Mit diesem weiten, allgemein gehaltenen Geistverständnis war die Brücke zur Praxis geschlagen. In die gegenwärtige Abrüstungsdebatte wurde der Begriff des „Vertrauens" eingebracht: „Vertrauen kann durch Schritte entstehen, die das eigene Rüstungspotential oder die eigene militärische Präsenz beschränken. Darum dürften Christen auch den kleinsten einseitigen Schritt nicht von vornherein als bloße Taktik verdächtigen. Umgekehrt: Jede gegenteilige Entscheidung, auch wenn sie nur ein Ungleichgewicht beheben will, kann dem Wettrüsten neuen Auftrieb geben und die Bildung von Vertrauen erschweren. Darum sind wir der Meinung, daß vor nicht rückgängig zu machenden Entscheidungen über Mittelstreckenraketen in Europa unbedingt zwischen den beteiligten Regierungen verhandelt werden sollte." Hierbei hat ein Synodalwort des DDR-Kirchenbundes Pate gestanden. Die Ratifizierung des Salt II-Abkommens, die Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki, die Versöhnung in Nordirland und die Erziehung zum Frieden in Elternhaus und Schule werden als weitere Konkretisierung gesamtkirchlicher Verantwortung in Europa genannt.

Was in der „Botschaft" nur pauschal und schwerpunktmäßig angesprochen werden konnte, ist in großer Breite in den Berichten des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen und der vier Sektionen zu finden (Getrennte Kirchen in Europa — Auf der Suche nach Gemeinschaft und Einheit; Theologie in Europa — Zwischen Spiritualität und Welterfahrung; Verkündigung und Dienst — Zukünftige Aufgaben für die Kirchen Europas; Hüter des Lebens, Boten des Friedens in einer bedrohten Welt). Nicht alles, was hierin gesagt worden ist, ist neu, trägt aber die spezielle Zuspitzung auf europäische Verhältnisse und vor allem auf die Gemeinden (z.B. Reform der Kirchengeschichtsschreibung, des katechetischen Materials usw.). Überall spürte man die inspirierende Gedankenführung des Studiendirektors, des ungarischen Professors Gyula Nagy, der nach fünfjähriger Tätigkeit im Juli 1980 ausscheiden und durch den rumänischen Theologie-Professor Dumitru Popescu abgelöst werden wird. Dem engagierten Generalsekretär, Dr. Glen Garfield Williams, und ihm ist es zu verdanken, wenn aus KEK das geworden ist, was sie heute dar-

stellt: ein aktiver Partner wie auch ein nicht mehr wegzudenkender regionaler Faktor innerhalb der Weltökumene.

Aber wie steht es mit der Frage an den Turmbauer im Evangelium, „ob er's habe hinauszuführen" (Luk 14,28)? Die finanzielle Lage der KEK ist schlechthin katastrophal. Es besteht eine schier unüberbrückbare Diskrepanz zwischen Wollen und Können, Wünschen und Wirklichkeit, Möglichkeiten und Grenzen. Nicht nur die zahlreichen neuen Impulse werden sich nicht realisieren lassen, auch die bisherigen Aktivitäten müssen sich voraussichtlich schmerzhafte Eingriffe und Abstriche gefallen lassen. So betrüblich das ist — und die Mitgliedskirchen sollten wirklich alles unternehmen, um dem finanziellen Übelstand abzuhelfen —, die KEK wird sich um so mehr darauf zu konzentrieren haben, ohne eigenen großen Aufwand an Organisation und Menschen Berater und Helfer, Gewissen und Motor der europäischen Kirchen zu sein. Es wäre nicht der schlechteste Dienst, den sie damit leistete. Es ist sogar anzunehmen, daß sich unter dem Zwang der wirtschaftlichen Verhältnisse künftig überhaupt andere Arbeitsformen gesamtökumenischer Zusammenarbeit herausbilden müssen. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen selbst ist ein Beispiel dafür.

Hanfried Krüger

Frauenordination aus ökumenischer Sicht

Ein Bericht über eine Tagung

1) Sollen Frauen zum öffentlichen Amt der Kirche (zum ministerium ecclesiasticum) ordiniert werden — ja oder nein und warum? Diese Frage ist keineswegs nur für Frauen interessant. Sie ist so etwas wie eine Testfrage zum Amts- und Kirchenverständnis überhaupt. Jede Antwort nimmt Stellung zur Tradition, bejaht und verwirft Entwicklungen nicht nur in der eigenen Konfession. Jede Antwort nimmt auch Stellung zur Zukunft, stärkt oder schwächt Tendenzen nicht nur im eigenen Kirchentum, bestimmt auch mit über Wirkmöglichkeiten der Kirche in der Welt heute.

Die Konsultation über „Frauenordination aus ökumenischer Sicht", die Ende August 1979 in Klingenthal, Frankreich, stattfand, war sich dieses weiten Kontextes bewußt. Genauer: die 33 Frauen und Männer, die mehr als 20 Einzelkirchen oder Kirchenbünde repräsentierten, vertraten diesen Kontext in harten und fairen Auseinandersetzungen innerhalb der und zwischen den Konfessionsgruppen. Es war die erste Konsultation, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung unter der Leitung von Rev. Dr. Constance Parvey (Studienabteilung: Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche) zu diesem Thema abhielt. Das Problem selbst ist alt.

Die Frage nach dem „rechten Platz der Frauen in der Kirche" (Lausanne 1927) begleitet die ökumenische Bewegung seit den Anfängen. Schon auf der ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 wurde festgestellt, daß der Ökumenische Rat Kirchen umschließt, die seit dem letzten Jahrhundert Frauen ordinieren, und solche, die sich dies noch nicht für das nächste Jahrhundert vorstellen können.

Der Dissens wurde beklagt. Eine erste ausführliche Bestandsaufnahme wurde angeregt (erschien 1952; deutsch: Kathleen Bliss, Frauen in den Kirchen der Welt, Nürnberg 1954), kleinere Studien — oft in einem größeren Umfeld wie „Amt" oder „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" — folgten. Doch zielten alle diese Bemühungen offenbar noch so wenig auf die Praxis und die Änderung der Praxis in den Mitgliedskirchen, daß Bischof Antonie Plamadeala für die Orthodoxe Kirche in Rumänien sagen konnte: „Als wir 1961 dem ÖRK beitraten, war diese Frage nicht auf der Tagesordnung." Mit der Beratung in Klingenthal ist sie vom Rand der ökumenischen Debatte in die Nähe des Zentrums gerückt. Warum dies so sein müsse, drückte Dr. Daniel Martensen, der Referent des Lutherischen Weltbundes für Interkonfessionelle Studien, so aus: „Erstens wird das geistliche Amt ein immer zentraleres Thema des ökumenischen Gesprächs, und damit stellt sich unvermeidlich die Frage der Ordination von Frauen. Noch bedeutender ist jedoch, daß mit dem Ansprechen der Ordination von Frauen Betrachtungen über soziale Gerechtigkeit, geistliche Autorität und kirchliche Macht auf dramatische Weise zum Zusammenspiel gebracht werden." Er fügte hinzu: „Wir begrüßen die Arbeitstagung in Klingenthal, weil sie einen ersten Schritt unternommen hat, dieses vielschichtige Problem anzusprechen."

Wir nahmen uns in Klingenthal viel Zeit zur Verständigung untereinander: (1) Über den Stand der Frauenordinationsdebatte in unseren Kirchen, (2) über unsere Erwartungen an die ökumenische Bewegung in dieser Sache, (3) über die Fragen, die jeder persönlich zu dieser Sache mitgebracht hatte. Es fällt mir schwer, hierüber „objektiv", unabhängig von meinem Vor-Verständnis und Vor-Urteil zur Frauenordinationsfrage zu berichten. Aber so wird es wohl jedem gegangen sein. Vielleicht war das überhaupt eine wichtige Funktion dieses ersten Gesprächsgangs: Hernach war sich jeder seines besonderen Standpunkts, der Besonderheit seiner Fragehinsicht bewußter als zuvor, und er sah klarer, wo sein Ort und der Ort seiner Kirche im ganzen war. Darum will ich nachher auch meinen persönlichen Eindruck skizzieren.

Eine zweite wichtige Funktion war die Vermittlung der Einsicht, daß wir hier nicht zusammengekommen waren, um eine ökumenische Resolution etwa zugunsten der Frauenordination zu verfassen. Wir sollten nur (mit einem kleinen Kommentar und Vorschlägen für weitere Forschung) zusammenstellen, welche dogmatischen loci in Mitleidenschaft gezogen sind, wenn mit Strenge über die Frage nachgedacht wird: Wie kommt oder kam es zur Zustimmung oder Ablehnung der Frauenordination in unserer Kirche und in anderen Kirchen? Bei einer ersten Durchsicht haben wir bemerkt, daß eigentlich jeder klassische locus der Dogmatik betroffen sein kann von einer Entscheidung pro oder contra. Wir haben dann Problemkreise ausgewählt und auf drei Gruppen verteilt, deren Ergebnisse vom Plenum diskutiert und an ein Redaktionskomitee weitergeleitet wurden. Ich werde über diese Ergebnisse so berichten, wie sie im Plenum vorgetragen wurden.

Die Lektion zur Selbstbescheidung war übrigens schwerer zu lernen als gedacht. Die Vorlage der zweiten Gruppe, der ich selbst angehört habe, geriet zunächst doch zu einem flammenden Appell für die Frauenordination — dies, obwohl auch hier alle Konfessionsgruppen vertreten waren. „Schuld" daran war vielleicht, daß wir uns ziemlich rasch darauf einigten, daß von der Exegese, von den Ergebnissen der neutestamentlichen Forschung auszugehen und hieran Geschichte und Gegenwart

zu messen seien. Die Aussprache im Plenum war heftig, Emotionen wurden sichtbar, soziokulturelle Barrieren, politische Notwendigkeiten, theologischer Dissens — diesmal in den Fragen der Schrift, der Tradition, der Geschichte als Offenbarungsträger. Die Nachgespräche waren schmerzlich. Die Vorlage wurde total umgearbeitet und dann vom Plenum akzeptiert. Ich habe das erzählt als Beispiel dafür, daß der Entstehungsprozeß der Konsultationspapiere nicht so akademisch glatt war, wie sie selbst scheinen mögen.

(2) Die Bestandsaufnahme, der Hintergrund, auf dem wir diskutierten und unsere Fragen formulierten, soll hier nach Konfessionsgruppen gebündelt skizziert werden.

In Theorie und Praxis lange schon akzeptiert sind ordinierte Theologinnen in der *„radikal protestantischen" Kirchengruppe,* hier vertreten durch Eglise Réformée de France, Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, United Presbyterian Church in the USA, Christian Church Disciples of Christ (wo erstmals 1888 eine Frau ordiniert wurde). Unionskirchen und Kirchengemeinschaften mit *lutherischem Einschlag* sind etwas später in dieselbe Entwicklung eingetreten, so die United Church of Canada, United Church of Christ in the USA und die Evangelische Kirche in Deutschland.

Es wäre ein Irrtum, aus der regionalen Verteilung der genannten Kirchen zu schließen, Frauenordination sei eine europäische und nordamerikanische Sache. Aus nationalen Kirchenräten in Asien, Afrika und Lateinamerika wurde berichtet, daß auch dort die Kirchen vor dieser Frage stehen, seitdem bessere Bildungsmöglichkeiten und eine freiere, rechtlich gesicherte Stellung die Frauen zur Übernahme öffentlicher Verantwortung befähigt. Es war deutlich, daß sich diese Kirchen bei ihrer Entscheidung eher an der Haltung der Herkunftsmission, der Mutterkirche, als an den Nachbarn in der Region orientieren.

Was brachte die Konsultation für diese Gruppe? Ich kann hier nur meinen persönlichen Eindruck wiedergeben. Ich fand vieles, was ich an der Geschichte des Theologinnenberufs in den Gliedkirchen der EKD beobachtet hatte, in diesem großen Rahmen bestätigt. Die Entwicklung hatte offenbar Stufen, die überall durchlaufen wurden: von der „Frauen- und Kindergemeinde" zur Gesamtgemeinde, vom Predigtdienst zum gemeindeleitenden Amt, vom Zwangszölibat für Frauen zum gemeinsamen Einsatz von Pastorenehepaaren. Und überall waren dieselben Grundsatzdiskussionen geführt worden. Gesiegt hatte allemal das Prinzip der inneren und äußeren Bewährung. „For us it is a matter of the Spirit", für uns ist das eine Sache des Geistes, der persönlichen Berufung, deren Echtheit sich an der Übereinstimmung mit Schrift und Bekenntnis zeigen muß; „it is a question of truth", es ist eine Frage der Wahrheit und Glaubwürdigkeit der Verkündigung und nicht zuerst eine Frage nach der Einheit der Kirche.

Hier konnte ich auch einmal konkret erleben, was in der Konsequenz der Entwicklung auch in der EKD liegt: Frauen in der Kirchenleitung, im Bischofsrang, und ich hörte, daß es inzwischen in mancher Kirche „singles", auch alleinstehende Frauen, schwer haben und die Gemeinden Pastorenehepaare allen anderen Bewerbern vorziehen.

Der Austausch von Erfahrungen in dieser Konfessionsgruppe konnte ihre Kirchen von der Praxis her in ihrem theologisch begründeten Weg bestärken und ande-

re Kirchen ermutigen, die inzwischen vor der Frage stehen, ob sie Frauen zu ihrem Dienst ordinieren sollen. Hier zeigte sich doch ein großes Informationsdefizit zwischen den Kirchen und daher auch unnötige Bedenken, etwa hinsichtlich der Reaktion der Gemeinden und Stabilität der Amtsführung. Fragen, die innerhalb dieser Gruppe umstritten sind und in die Zukunft weisen, kamen weniger zum Zug. So vor allem die folgenden: Warum haben manche dieser Kirchen (etwa die Gliedkirchen der EKD) noch solche Schwierigkeiten, Frauen in leitenden Positionen zu akzeptieren? Warum ist der Anteil der Theologinnen in ihrem Ausbildungssektor und an den Universitäten so niedrig? Warum wird die Frage nach der Vereinbarkeit von Beruf und Familie nur im Zusammenhang mit der Frau diskutiert, warum nicht als generelles Problem von Elternamt und Pfarrberuf (die württembergische Landeskirche sei als rühmliche Ausnahme genannt)?

Daß nun auch Kirchen aus anderen Konfessionsgruppen die Diskussion um „Frau und Amt" aufnehmen, durchaus mit praktischer Absicht, wenn auch mit Zögern, beweist einmal mehr, daß die „Theologinnenfrage" kein kirchentrennendes Gewicht hat. Allerdings tritt an dieser Frage die unterschiedliche Einschätzung der Beziehungen zwischen Amt/Dienst und Gemeinde wieder einmal deutlich ins Bewußtsein. Bis hin zu dem scharfen Einwurf: Im Sinne der gesamtkirchlichen (altkirchlichen) Tradition haben diese protestantischen Kirchen ja gar kein Amt, zu dem sie ordinieren können.

(3) In Übereinstimmung mit der altkirchlichen Tradition und untereinander vertreten die orthodoxe, die römisch-katholische und die Alt-Katholische Kirche sowie die Anglikanische Kirchengemeinschaft die Auffassung, daß in der Kirche eine Hierarchie, die Gesamtheit der Kleriker in gegenseitiger Unter- und Überordnung, kraft göttlichen Rechts gesetzt sei, zu deren tragenden Stufen (Diakonat, Presbyterat, Episkopat) in aufeinander aufbauenden Weihehandlungen (Formen „höherer" Weihe) befähigt wird. Die Frage nach der Frauenordination bedeutet in diesem Kontext: Können Frauen die Weihe zum Presbyterat empfangen? Solange die genannten Kirchen „männliches Geschlecht" als Voraussetzung für einen gültigen Empfang entweder selbstverständlich annahmen oder ausdrücklich nannten, war dies nicht möglich.

Inzwischen haben einige *anglikanische Kirchen* Frauen ordiniert als Priester und damit festgestellt, daß das Weihehindernis „Frausein" nur auf menschlichem Recht beruhte, daß es in einer vergangenen Situation sein Recht gehabt haben mag, unter den sozialen, kulturellen und spirituellen Bedingungen unserer Zeit jedoch nicht mehr recht sei. Andere anglikanische Kirchen haben die Diakonenweihe an Frauen vollzogen, wieder andere scheuen auch davor zurück. Auf der Lambeth Konferenz 1978 erklärten die Mitgliedskirchen der Anglikanischen Gemeinschaft, daß sie die unterschiedlichen Entscheidungen in dieser Frage respektieren und nicht zum Anlaß für Austritt oder Ausschluß nehmen werden. Möglich ist jedoch, daß sich Gruppen ablösen aus den bisherigen Kirchen und als eigene Gliedkirchen zu konstituieren suchen. Tatsächlich geschah dies, nachdem die Episcopal Church in the USA 1976 die Frauenordination beschloß, irreguläre Weihen aus dem Jahr 1974 regularisierte und 1977 weitere Frauen zu Priestern und Diakonen ordinierte. Die abgespaltene Anglican Church of North America neigt zu weiteren Aufspaltungen und stellt damit „keine weitere Herausforderung" dar. Stärker ins Gewicht fällt, daß durch diese

Entscheidung für die Frauenordination die Interkommunion mit der Polish National Catholic Church, einer altkatholischen Gemeinschaft, beendigt und auch der Dialog mit den Orthodoxen in den USA ausgesetzt wurde.

Diesem Verlust an sichtbarer Einheit der Kirche stellten die anglikanischen Repräsentanten vor allem dies als Gewinn gegenüber, daß ein tieferes Verständnis des Christus als einer Inkarnation Gottes sich anbahne, wenn nun als „Bild Christi" (icon of Christ, εἰκὼν Χριστοῦ, vgl. 2Kor 3,18 i.V.m. 4,4; Kol 1,15-29) nicht nur Männer, sondern auch Frauen am Altar stehen.

Mit den Anglikanern betonten *die römischen Katholiken,* daß bis zur Stunde in der Geschichte der Kirche kein Anathema über die Frauenordination gesprochen worden sei. Sie fragten, welches Gewicht der mehr oder weniger fraglos herausgebildeten und tradierten Regel des Ausschlusses der Frauen noch zukommen könne angesichts der pastoralen Nöte in aller Welt. Und auch sie verwiesen darauf, daß die Rede von der „Männlichkeit des Christus" (maleness of Christ) ein dogmatisches Novum ist: In allen alten Bekenntnissen wird gesagt, daß Gott „Mensch" (ἄνθρωπος, homo), nicht daß er „Mann" (ἀνὴρ, vir) geworden sei. Wir konnten nicht feststellen, woher diese neue Rede stammte. Auch die Orthodoxen lehnten sie ab. Mir selbst ist sie zum erstenmal (seltsamerweise) bei einem Lutheraner begegnet, nämlich in: Peter Brunner, Das Hirtenamt und die Frau, LR 1959/60.

Die römisch-katholischen Konsultanten machten deutlich, daß es in ihrer Kirche eine merkliche Bewegung nicht nur unter den wissenschaftlichen Theologen, sondern auch im Gemeindeklerus und unter den Leuten gibt zugunsten der Frauenordination. Ebenso deutlich wurde, daß im Episkopat noch keine Bereitschaft zu spüren ist, über diese Frage in der Kirchenöffentlichkeit zu sprechen. Ob hier auch Rücksicht auf *die Altkatholiken* mitspielt? Die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz der Utrechter Union hat im Dezember 1976 eine offizielle Stellungnahme gegen die Frauenordination abgegeben: Sie könne „in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen". Begründung: „Der Herr der Kirche, Jesus Christus, hat durch den Heiligen Geist zwölf Männer in das apostolische Amt berufen, um sein Erlösungswerk für die Menschen fortzusetzen. Die katholischen Kirchen des Ostens und Westens haben nur Männer in das sakramentale katholisch-apostolische Amt berufen." Die Bischofskonferenz sieht „die Grundordnung und das Mysterium der Kirche" betroffen und warnt vor den „möglichen Folgen einseitiger Entscheidungen" in der Frauenordinationsfrage.

So eindeutig sind jedoch auch in dieser Frage die Ergebnisse nicht, die sich durch Berufung auf die Zeit Jesu und die Zeiten der ungeteilten Kirche finden lassen (zudem: wann jemals war die Kirche wirklich eins, trennten sich nicht Gruppen und wurden Gruppen hinausgedrängt?). Dies machte die Bestandsaufnahme in der *orthodoxen Kirche* deutlich. Unter diesem Namen sind verschiedene selbständige, autokephale Kirchen zusammengefaßt, die den 883 abgeschlossenen Nomokanon als Rechtsfundament anerkennen. Die Unterschiede im Glaubensleben in diesen Kirchen sind beträchtlich. Vergleicht man heute etwa die Orthodoxen in den USA und in Rumänien, so kann man sagen, daß sie „auf verschiedenen Zeitebenen leben". Aber spielt das wirklich eine Rolle, wenn die maßgebenden Autoritäten vor mehr als 1000 Jahren gestorben sind? Ja, denn es wirkt zurück auf die Beurteilung

von Schrift und Tradition. Die Griechisch-Orthodoxen und die Orthodoxen in der westlichen Diaspora können sich dem soziokulturellen Wandel nicht mehr entziehen, geben ihm Raum im Leben der Gemeinden und im theologischen Denken, auch durch historisch-kritisches Bedenken der Basistexte. Dies grenzt für die orientalischen Orthodoxen schon an Häresie.

Im Rahmen der Konsultation wurde dieser Unterschied konkret daran sichtbar, daß zwar alle Orthodoxen die Ordination der Frau zum Presbyterat für (prinzipiell oder aktuell) unmöglich hielten, daß aber über die Diakonatsweihe verschieden geurteilt wurde. Einigkeit herrschte darüber, daß in den ersten Jahrhunderten Frauen zum Diakon (ἡ διάκονος) geweiht worden waren; uneins war man jedoch über die Bedeutung dieses Akts sowie über Ursache und Zeitpunkt des Erlöschens dieser Funktion. Professor Theodorou, Athen, vertrat die Ansicht, (1) daß die Weihe zum Diakon auch bei Frauen den höheren kirchlichen Weihen gleichgestellt war, die Diakoninnen also dem Klerus angehörten; (2) daß sie ein breites Aufgabenfeld hatten, zu dem auch der Dienst am Altar gehörte; (3) daß die Rechtsgrundlage dieses Dienstes niemals aufgehoben wurde, also „jeder griechisch-orthodoxe Bischof aufgrund dieser Kanones heute Frauen zum Diakonat weihen könnte"; (4) daß unspezifische Gründe dazu führten, daß im 6./7. Jahrhundert die Beteiligung der Frauen am Diakonat erlosch — wogegen heute die Voraussetzungen und andere gute Gründe gegeben sein könnten, dieses Amt wieder aufzuwerten und dann auch wieder Frauen zugänglich zu machen. Dagegen war Bischof Plamadeala, Rumänien, der Meinung, (1) daß das Frauendiakonat ein Amt eigener Art war, verbunden mit einer Segensbittehandlung; (2) daß Aufgabe der Diakoninnen vor allem Unterricht und Taufe erwachsener Frauen („der Märtyrerfrauen") war — eine Aufgabe, die schon im 3. Jahrhundert höchst selten war; (3) daß über den Dienst der Frau in der Lehre kirchenväterliche Äußerungen vorliegen, die ihn als eine Sache häretischer Gruppen bezeichnen; (4) daß es keinen Grund gebe, heute den Frauendiakonat zu erneuern, ja daß „die Leute" (the ordinary people) in Rumänien — und dabei muß man mithören, daß das Volk in Gemeinschaft mit der Hierarchie „Säule und Grundfeste der Wahrheit" ist! — es als „ein erstes apokalyptisches Zeichen" empfinden würden, wenn Frauen in den Klerus aufstiegen. ...Hiermit ist die Gegenposition zur „radikal protestantischen" Gruppe beschrieben. Es ist schon ein kleines Wunder, daß die Konsultation nicht an den Gegensätzen scheiterte, keiner im Zorn abreiste und alle Gruppen schließlich die Problemskizzen der drei Arbeitskreise billigten.

(4) Absicht der Konsultation war, einen ökumenischen Rahmenplan zu entwickeln für die Diskussion zwischen Kirchen mit und ohne Frauenordination. „Wir wollten das Bedürfnis aufnehmen nach weiterer Klärung und Erforschung der theologischen und ekklesiologischen Bedeutung der Frauenordination für die Erneuerung und Einheit der Kirche. Gleichzeitig wollten wir einige der Einsichten und neuen Gemeinschaftserfahrungen teilen, welche uns durch die Teilhabe (participation) von Frauen am ministerium Christi zuteil geworden sind."

In diesem Sinn untersuchte der erste Arbeitskreis „Implikationen der Frauenordination für die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche". Er leitet dazu an, auf die Bilder zu achten, die wir bei unserem Nachdenken über Gott, unserem Reden von Gott in Predigt, Gesang, ja im Gebet verwenden. Sind es nicht zumeist männliche, kaum einmal weibliche Bilder? Was wird dadurch bewirkt — und was

könnte bewirkt werden durch eine Änderung der Sprache, sofern sie legitim wäre? Und was wird bewirkt, wenn auch Frauen als „lebendige Bilder Gottes" im Dienstamt der Kirche vor der Gemeinde stehen? Ändert sich dadurch unser Verständnis von „Schöpfung" und „Neuschöpfung" bzw. dem Verhältnis beider — und wäre dies eine notwendige Änderung, eine Änderung zum Guten?

Der zweite Arbeitskreis befaßte sich mit den Implikationen für die Suche nach einem ökumenischen Konsens über das Amt (ministerium). Ich gebe hier nur die Fragen wieder ohne die Anmerkungen zur Diskussion. (1) Für die Frage der Frauenordination bilden Überlegungen zur Natur (zum Wesen) der Kirche einen essentiellen Ausgangspunkt. Wie beeinflußt die Weise, in der eine Kirche in ihrer Geschichte die Natur (das Wesen) der Kirche beschrieben hat, ihre Sicht der Möglichkeit der Frauenordination? (2) Welche Bedeutung hat die Vielfalt der Dienstämter (ministries) im Neuen Testament, die die Forschung aufgezeigt hat, für das Verständnis des Dienstamtes (ministry) und für das Gespräch über die Ordination von Frauen zum Dienstamt? (3) In welcher Beziehung steht das Verständnis der apostolischen Sukzession und Tradition zu dem Verständnis des Dienstamtes und zu der Frage der Frauenordination? (4) Haben Frauen besondere Gaben, die sie zum Leben der Kirche beitragen können, die different oder komplementär zu den Beiträgen der Männer wären? Hat die Antwort auf diese Frage, sie sei ja oder nein, irgendwelche Folgen für die Frauenordinationsfrage? (5) In welchem Zusammenhang stehen die persönliche Berufung und die Kriterien, die die Kirche für das Dienstamt aufgestellt hat? — In den Anmerkungen wird die Frage nach dem Gehorsam der Kirche gegen Gott gestellt: Was ist, wenn sich die Kirche weigert, die Berufung eines Menschen, der sich von Gott selbst zum ordinierten Dienstamt berufen glaubt, überhaupt zu prüfen?

Auswirkungen auf „ökumenische und interkonfessionelle Gespräche über die gegenseitige Anerkennung von geistlichen Ämtern" untersuchte der dritte Arbeitskreis. Er formulierte auch die Empfehlungen, welche die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung prüfen und an die zuständigen Gremien weiterleiten wird, nämlich: (1) Die Kirchen sollen intern und untereinander die Diskussion über beide Seiten der Frauenordinationsfrage eröffnen. (2) Sie sollen anerkennen, daß es sich um ein „brennendes" Problem für die ganze Kirche handelt, und es darum ernsthaft bearbeiten, auch indem Studienpapiere ausgetauscht werden. (3) In allen Kirchen, die über Frauenordination diskutieren, sollen Frauen direkt in den Entscheidungsprozeß einbezogen werden. (4) Alle Kirchen sollten eine Kommission einsetzen, die die Beziehungen zwischen Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft untersucht. (5) Die Kirchen sollen aufgefordert werden, die Teilnahme der Frauen an der ökumenischen Diskussion über das Amt zu fördern. (6) Sie sollen Diskriminationspraktiken gegen Frauen, die auch „Sexismus" genannt werden und Gleichheit, Würde, Zugang zu Stellungen, Löhne und Gehälter betreffen, beseitigen.

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als ob die Fragen und Empfehlungen der Konsultation für die Evangelische Kirche in Deutschland überholt wären. Die Grundsatzfrage ist in Übereinstimmung mit der soziokulturellen Entwicklung entschieden; die Entscheidung ist theologisch verantwortet worden und wird immer mehr praktiziert. Was fehlt, ist ein klares Bewußtsein in den Gemeinden — aber auch unter Theologen — von der Bedeutung dieses Vorgangs. Erst durch dieses Be-

wußtsein kann er seine volle Wirkung auf das ganze Leben der Kirche entfalten. Hierzu könnte die Beteiligung an der ökumenischen Diskussion auf verschiedenen Ebenen helfen.

Erika Reichle

Internationaler Dialog zwischen der Kirche der Jünger Christi (Disciples) und der römisch-katholischen Kirche

Nach dem Verlauf eines nationalen bilateralen Dialogs zwischen den Diciples of Christ und der römisch-katholischen Kirche in den USA von 1967 bis 1973 wurde 1977 ein internationaler Dialog zwischen diesen beiden Kirchen begonnen, der auf 5 Jahre festgesetzt ist. An der dritten Sitzung dieser Dialog-Kommission vom 7.-12. 9. 1979 in einem Retreat-Haus bei Annapolis/Maryland nahm der Berichterstatter als Beobachter für den Ökumenischen Rat der Kirchen (Faith and Order) teil.

Vorausgegangen waren zwei fünftägige Treffen vom 22.-27. September 1977 in Indianapolis/USA und 9.-14. Dezember 1978 in Rom. Die Gruppe umfaßt je acht Vertreter der beiden Kirchen, die von der Ökumene-Kommission der Disciples auf der einen Seite und dem Einheitssekretariat in Rom und der Katholischen Bischofskonferenz der USA auf der anderen Seite bestimmt worden sind. Dazu kommt für jede Seite ein Stabsmitglied. Um den internationalen Anspruch deutlich zu machen, gehören zur röm.-kath. Delegation der Sekretär des Einheitssekretariates in Rom, ein Bischof aus Irland, ein Professor aus London und ein Dominikaner-Pater aus Kanada. Die Disciples-Seite als typische nordamerikanische „Grenz"-Kirche tut sich da schwerer. Eingeladen sind der Generalsekretär der Disciples of Christ in Zaire und ein Professor aus Puerto Rico, die aber beide in Annapolis verhindert waren.

Wie kommt es überhaupt zu einer auf den ersten Blick so ausgefallenen Zusammenstellung im Falle der zahlreichen „bilaterals"? Um Antwort auf diese Frage zu finden, wird man zunächst einen Anhaltspunkt der Geschichte suchen. Hilfreich ist dabei die von George G. Beazley herausgegebene Selbstdarstellung in der Reihe „Die Kirchen der Welt", Bd. XVI: „Die Kirche der Jünger Christi (Disciples). Progressiver amerikanischer Protestantismus in Geschichte und Gegenwart" 1977. Die Kirche der Disciples enstand in den USA in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und hat heute rund 1,2 Mio Mitglieder, über die USA verteilt, mit Schwerpunkten in Missouri, Indiana und Texas. Die Gründer der Kirche entstammen presbyterianischer Tradition, aber ihre eigentliche Tradition ist es — so wurde es auf der Konsultation in Annapolis, die eben dieses Thema hatte, gesagt —, keine Tradition zu haben oder sich jedenfalls offiziell auf keine Tradition außer der Bibel festzulegen. Deshalb sollte diese Kirche auch einfach „Christliche Kirche" oder „Jünger Christi" heißen. In der Situation der nach Westen vorgerückten „frontier" sollte nicht nach (europäischen) Traditionen und Konfessionen gefragt werden, sondern nach der ursprünglichen Botschaft der Bibel.

In heutiger Sicht und auch in der Sicht der Konsultationen in Annapolis ist es klar, daß es solche Traditionslosigkeit, einen solchen radikalen Neuanfang nicht gibt. Wir bringen unsere Geschichte und unser Vorverständnis immer schon mit. Außerdem wiesen die röm.-kath. Teilnehmer immer wieder darauf hin, daß die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer Auswahl schon selber kirchlich bestimmte und gefilterte Tradition sind. So gaben die Teilnehmer der Disciples auch zu, daß es de facto auch ungeschriebene Tradition in ihrer Kirche gibt. Es ging den Disciples in ihrer Geschichte ähnlich wie manchen „Unionskirchen", die Spaltungen überwinden wollten, selber aber zunächst eine weitere Konfessionskirche in der Reihe der bestehenden Kirchen darstellen. Überdies gab es zwei Abspaltungen bei den Disciples im Zuge des Auslegung und Modernisierung der Theologie der Gründerväter. Ein weiteres Beispiel dafür, wie schwierig Einheit der Kirche empirisch darstellbar und erreichbar ist, gerade auch im Kontext von Freiwilligkeitskirchen.

Der erste Grund der bilateralen Gespräche zwischen den Disciples und der röm.-kath. Kirche dürfte in diesem Wunsch liegen, die eine Kirche Jesu Christi darzustellen. Da man in der Zeit der „frontier"-Mission nach gar keiner Denomination gefragt hat, kann es auch katholische Tradition im Sinne der Herkunft unter den Mitgliedern der Disciples geben. Einer der Gründer hatte auch verwandtschaftliche Beziehungen zur katholischen Kirche.

Mit darauf zurückgeführt wird ein zweiter Grund, der die Disciples von anderen protestantischen Kirchen nicht nur in den USA unterscheidet: Von Anfang an haben die Disciples in jedem Gottesdienst das Abendmahl gefeiert nach ihrer Auffassung der Gewohnheit der Urchristenheit, wie es in der Bibel bezeugt ist. Sie haben Älteste eingesetzt, die der Abendmahlsfeier vorstanden. Ein Prediger oder Pfarrer war dazu nicht notwendig, der vielmehr die Aufgabe eines Evangelisten hatte, der gelegentlich die zerstreuten Gemeinden besuchte. So konnte man es heute noch beim Gottesdienst der Disciples in der National Christian Church in Washington erleben, an dem die Mitglieder der Konsultation teilnahmen, daß zunächst die Eucharistie gefeiert wurde (mit Hostien und Einzelbecher mit Traubensaft, die von den Ältesten durch die Reihen gegeben wurden) und dann erst die Predigt folgte mit der abschließenden offensichtlich schon formalisierten Frage, ob gerade jetzt ein Hörer sich zu Jesus bekennen und ein Mitglied der Disciples werden wolle.

Dieser Aspekt der sonntäglichen Eucharistiefeier erleichtert gewiß den Dialog mit der röm.-kath. Kirche, deren Vertreter ja oft fragen, wie es an dieser Stelle mit ihren protestantischen Partnern, etwa in der Bundesrepublik Deutschland, steht. Andererseits weiß man ja, wie die Reformatoren über diesen Punkt dachten und daß hier wirkliche Bemühung um Verbesserungen in der Praxis des Protestantismus vorliegt. Schlimmer ist in diesem Zusammenhang im Blick auf die Konsultation eine andere Erfahrung, die ja auch nicht für sich isoliert steht: Für die röm.-kath. Teilnehmer wurden neben der täglichen gemeinsamen Andacht je eine Eucharistiefeier gestaltet, von der die anderen ausgeschlossen waren. An dieser Stelle zeigt sich doch wohl die eigentliche Frage nach der Einheit der Kirche, die in Jesus Christus doch schon gegeben ist, wie es auch in Annapolis oft gesagt wurde.

Wie verläuft ein solcher „bilateraler" Dialog thematisch? In der ersten Sitzung 1977 war die Frage der *Kirche* thematisiert worden, ausgehend von je einer Selbstdarstellung der beiden Partner in ihrer Sicht der Ekklesiologie unter besonderer Be-

rücksichtigung des 19. Jahrhunderts und — im abschließenden Schritt — der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung. Der gemeinsam angenommene Bericht dieser Sitzung betonte sehr stark die spirituelle Natur der erfahrenen Einheit und das Ziel des spirituellen Ökumenismus, der allerdings als Einheit sichtbar gemacht werden müsse.

Als Thema des zweiten Treffens wird festgelegt: „*Taufe:* Gabe und Aufgabe bei der Suche nach der Einheit". Dieses Treffen fand 1978 in Rom statt und ging von Darstellungen über Taufe und Einheit im Neuen Testament und in der Sicht der beiden am Gespräch beteiligten Kirchen aus. Der Bericht dieses Treffens betont den gemeinsamen Ausgangspunkt der Taufe auf den dreieinigen Gott, ausgeführt mit Wasser von einem dazu ordinierten Pfarrer. Die so ausgeführte Taufe wird gegenseitig anerkannt.

Probleme gab und gibt es durch die Erwachsenen- oder Gläubigentaufe durch Untertauchen, wie es bei den Disciples üblich und Tradition ist, und der Säuglingstaufe durch Begießung mit Wasser, wie es bei der röm.-kath. Kirche überwiegend gehalten wird. Man findet sich in der grundsätzlichen Übereinstimmung über das Wesen der Taufe als Sündenvergebung und Aufnahme in die Kirche Christi zusammen, wobei beide Seiten die überwiegende Taufpraxis der anderen Seite grundsätzlich auch anerkennen und für möglich halten, aber jeweils die eigene Form bevorzugen.

Das Thema des dritten Treffens war dann Glaube und *Tradition* und die Frage nach dem Verhältnis des Glaubens des Individuums zum Glauben der Gemeinschaft. Dazu gab es wieder jeweils zwei Darstellungen in der Sicht der beiden beteiligten Kirchen. Bei diesem Thema taten sich die Disciples besonders schwer, weil sie einmal eine relativ kurze Tradition haben und zum anderen lange die Überzeugung hatten, selber ohne Tradition im belastenden Sinne zu sein. In der gemeinsamen Erklärung dieser Sitzung wird hervorgehoben, daß Gott selber der Geber des Glaubens für das Individuum und für die Gemeinschaft der Kirche ist. Das Problem bleibt die Frage, wie der von Gott gegebene eine Glaube eine solche Vielfalt auch des Widerspruchs und des Ausschlusses zeigen kann. Wie kann der eine Glaube, der durch den Heiligen Geist gegeben ist, besser zur auch empirischen Darstellung kommen?

So wurde auch konsequent das Thema für das Treffen 1980 in New Orleans festgelegt: *Einheit* der Kirche (hier und heute), welche Einheit meinen wir? Es sollen je zwei Papiere erarbeitet werden zu den Unterthemen „Einheit als Gabe und Aufgabe" und „Mächte, die uns trennen". Es wäre ja auch denkbar gewesen, die beiden verbleibenden „heißen" ökumenischen Themen „Eucharistie" und „Amt" aufzunehmen. Davon wollte man aber bewußt absehen, und dazu wird es bei der verbleibenden abschließenden zusammenfassenden Sitzung 1981 — voraussichtlich in Irland — auch nicht mehr kommen. Die Gruppe war der Überzeugung, daß sie das Thema der Einheit selber aufgreifen müsse, um weiterzukommen.

Abschließend erhebt sich die Frage nach dem Ziel und Sinn solcher Gespräche. Ein solcher Dialog hat, wenn er zu solch freundschaftlichem gegenseitigen Verstehen wie in Annapolis führt, zunächst seinen Sinn in sich selbst. Auf beiden Seiten werden Erkenntnisse über sich und die anderen gewonnen, die sonst nicht so klar würden. An eine Fusion zu einer empirischen Kirche denkt wohl kaum einer der Teilnehmer und noch weniger die hinter ihnen stehenden Kirchen. Wenn die beiden

Kirchen sich als mögliche Formen der einen Kirche Christi anerkennen könnten, dann wäre ein Ziel erreicht, von dem aus sich auch die restlichen Ärgernisse der zertrennten Kirchen überwinden ließen.

Klaus-Martin Beckmann

Chronik

Nach dem Besuch von Papst Johannes Paul II. im Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel wurden im Vatikan die Namen der Mitglieder der je 30 Vertreter beider Seiten umfassenden Kommission veröffentlicht, die den angekündigten Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxie führen soll.

Über die VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) vom 18.-25. Oktober findet sich ein Bericht auf S. 86.

Der Ökumenische Arbeitskreis für Information in Europa tagte vom 19.-23. September in Siofok (Ungarn) unter dem Thema „Neue Möglichkeiten des Zusammenlebens".

Die 1977 aus dem Zusammenschluß der Waldenser- und der Evangelischen Methodistenkirche entstandene Evangelische Waldenserkirche hielt vom 29. Juli bis 3. August ihre erste Synode in Torre Pellice ab.

Die Dritte Konsultation des Dialogs zwischen orthodoxen und reformierten Kirchenleitern und Theologen — bekannt als Debrecener Dialog — fand vom 11.-13. Oktober in Budapest statt. Das Zentralthema lautete: „Die Komplementarität der spirituellen Werte und der gesellschaftlichen Verantwortung nach dem Dogma von Chalcedon". Die erste Konsultation hatte 1972 in Debrecen, die zweite 1976 in Leningrad stattgefunden.

Vom 16.-21. September trat in Hannover und Amelungsborn die Pan-Orthodoxe Kommission zusammen, deren Beratungen dem weltweiten Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern dienten. Das nächste Treffen wird voraussichtlich im September 1980 in Dänemark stattfinden.

Vom 10.-15. Oktober fand in Odessa ein weiteres Theologengespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Arnoldshain VIII) über das Thema „Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes" statt. Ein Bericht folgt in der nächsten Nummer.

Ein theologisches Lehrgespräch auch mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche hat die EKD vom 19.-23. November in Goslar über Bibel, Bekenntnis und Tradition begonnen.

Vertreter der EKD und des Britischen Kirchenrates erörterten vom 21.-23. September in Croydon bei London internationale, soziale und theologische Fragen. Seitens der deutschen Freikirchen nahm Seminardirektor Dr. Eduard Schütz (Hamburg) teil.

Mit den Hintergründen der Spannungen zwischen der EKD und dem ÖRK beschäftigte sich eine vom Kirchlichen Außenamt einberufene Konsultation vom 24.-27. September in der Ev. Akademie Arnoldshain, an der von evangelikaler Seite u.a. auch Prof. Peter Beyerhaus (Tübingen) teilnahm. Bei der viertägigen Beratung wurde jedoch „trotz vieler erkennbarer Ansätze besseren gegenseitigen Verstehens eine inhaltliche Übereinstimmung nicht erreicht" (vgl. S. 101 f.).

Mitglieder des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen führten im Oktober ein zweites Gespräch, in dessen Mittelpunkt das Verhältnis der Allianz zur ökumenischen Bewegung stand.

Von Personen

Die Nachfolge von Dr. Lukas Vischer als Direktor der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung wird zum 1. Mai 1980 der amerikanische Lutheraner, Dr. William H. Lazareth, antreten. Die Stelle von Dr. Geiko Müller-Fahrenholz übernimmt der deutsche Pfarrer Dr. Hans-Georg Link (Köln).

Prof. Dr. Dietrich Ritschl, Ordinarius für Systematische Theologie in Mainz, ist zum neuen Vorsitzenden des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses gewählt worden. Ritschl ist Nachfolger von Prof. D. Hans Heinrich Wolf (Bochum). Stellv. Vorsitzender bleibt der katholische Neutestamentler Prof. Dr. Karl Kertelge (Münster).

Als Nachfolger von Pastor Wilhelm Gilbert wurde Bundesdirektor Manfred Otto (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) zum Vorsitzenden der Deutschen Evangelischen Allianz gewählt.

Der Vorsitzende des Sekretariats für die Förderung der christlichen Einheit in Rom und Primas der katholischen Kirche in den Niederlanden, Jan Kardinal Willebrands, wurde am 4. September 70 Jahre alt.

Prof. Dr. Robert Stupperich, langjähriger Leiter des Ostkircheninstituts in Münster, vollendete am 13. September sein 75. Lebensjahr.

Dr. Michael Ramsey, von 1961 bis 1974 Erzbischof von Canterbury und Primas der anglikanischen Kirche, wurde am 14. November 75 Jahre alt.

Chao Tzu Ch'en, ein führender Vertreter der ökumenischen Bewegung, der 1948 von der ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam zu einem der sechs Präsidenten gewählt wurde, ist Ende November in Peking gestorben.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen 10. Dezember 1979)

Heinz Joachim Held, „EKD und Ökumene — Konsultation über theologische Grundsatzfragen, Arnoldshain, 24.-27.9.1979. Persönlicher Bericht", epd-Dokumentation, 46/1979, 96-108.

Ein „persönlicher", kein offizieller Bericht will dieser Beitrag sein, der im Anschluß an die im September 1979 vom Kirchlichen Außenamt veranstaltete Konsultation mit ÖRK-Kritikern und ÖRK-Freunden eine „Rechenschaft

über die Gesprächssituation" versucht und „Hinweise zur Deutung des Gesprächsstandes und zur weiteren Arbeit" geben möchte (96). Die Konsultation war „ein Anfang". Und deutlich zeigte sie: Es sind nicht bloße „Mißverständnisse und Vorurteile", „Kommunikationsblockaden" gewissermaßen, die zu den bekannten Verstehensproblemen in ökumenischen Fragen geführt haben. In dieser Sache stehen sich vielmehr „unterschiedliche Grundüberzeugungen und gegensätzliche Gewissensbindungen gegenüber, die sich nicht ausgleichen lassen und in denen die Konsultation keine spürbare Annäherung gebracht hat" (97). „Dennoch haben sich auf der Konsultation Ansätze eines gegenseitigen Verstehens gezeigt, so daß sich eine gemeinsame Weiterarbeit an den verhandelten Sachfragen lohnt" (ebd.). Dabei mag sich die Gesprächsfähigkeit selbst auch in mancher Hinsicht verbessern, die dialogische Argumentationsfähigkeit etwa oder auch die „Konfliktfähigkeit", die immer schon „ein gewisses Maß an Gemeinschaftsgefühl und gegenseitigem Vertrauen" erfordert (98). Nicht zuletzt gehört hierhin aber auch eine wachsende Einsicht davon, daß „unsere Fragen an den ÖRK ... im Grunde Fragen an uns selber sind", daß wir beispielsweise „die kritische Rückfrage nach den bewußten oder unbewußten politischen Bindungen bzw. Vorentscheidungen nicht nur an unsere Partner in der Gemeinschaft des ÖRK richten dürfen", sondern umgekehrt, „sie auch an uns selber stellen müssen" bzw. gestatten müssen, „daß unsere Partner sie an uns richten" (99). — Thematisch ergaben sich folgende Fragenkomplexe für die weitere theologische Diskussion innerhalb der EKD: 1. Unsere Weise, Theologie zu betreiben; 2. Unser Verständnis der Bibel und unser Rückbezug auf sie; 3. Das biblisch-theologische Verständnis der Einheit (der Kirche bzw. der Menschheit); 4. Die menschliche Geschichte und die Verheißung des Reiches Gottes; 5. Göttliche und menschliche Gerechtigkeit; 6. Das Verhältnis EKD-ÖRK. — Es sind weitere Konsultationen dieser Art, möglicherweise in einjährigem Abstand, vorgesehen. Nicht zuletzt aber sollte diese erste Konsultation „der Anfang einer auf die kommende ÖRK-Vollversammlung in Vancouver 1983 ausgerichteten allgemeinen Vorarbeit sein, die auch in den Landeskirchen u.a. anhand der Dokumentation über diese Konsultation erfolgen könnte" (108).

An weiteren Beiträgen bringt diese Dokumentation: Heinz Joachim Held, „Erwartungen, Denkanstöße, Fragen", 3 ff; Ulrich Becker, „Die Bedeutung des jeweiligen kulturellen und sozialen Kontextes für Fragestellung und Aussage der Theologie und Gestalt der Kirche", 19 ff; Reinhard Slenczka, „Die Fleischwerdung des Wortes Gottes und ihre Auswirkungen in den Äußerungen des christlichen Glaubens", 25 ff; Peter Beyerhaus, „Die Kirche als Anfang und Botschafterin des kommenden Reiches / Ihr Auftrag im Lebensraum der Menschheit", 45 ff; Wolfgang Huber, „Kirche im Horizont der Ökumene", 65 ff.

Dietrich Ritschl, „Westliche Theologie im Licht der Kritik aus der Dritten Welt. Kritisches zum Begriff ‚Indi-

genous Theology'", Evangelische Theologie, Heft 5, September/Oktober 1979, 451-465.

„Indigenous theology" — diese Forderung von Theologen aus der Dritten Welt entspricht der im ÖRK „wachsenden Tendenz, vom Traum einer globalen Ekklesiologie und universalierbaren Theologie Abstand zu nehmen und sich dem Pluralismus theologischer Artikulationen, der Hochschätzung lokaler Traditionen und regionaler Aufgaben sowie der generell anti-kolonialistischen und speziell anti-westlichen Sentimente vieler Mitgliedskirchen zuzuwenden" (451). „Die Kritik an westlicher Theologie" gehört damit „notwendig zur Ausführung des Programms" (ebd.). Das angezeigte Problem ist jedoch vielschichtig und komplex. Schon, wo es um die Klärung der Begriffe geht: Was heißt „westliche" oder „europäische Theologie" konkret? Worauf zielt der Begriff „Dritte Welt", wie ist er im jeweiligen Zusammenhang akzentuiert? Fragen und Überlegungen, die „zu der möglichen These führen, die Rede von einer ‚African theology' bzw. einer ‚Asian theology' sei eine ideologisch geprägte Verallgemeinerung, ein Kürzel, das mehr aus der Anti-Stellung gegen den theologisch-kulturellen Export aus der europäisch-amerikanischen Welt als durch echte Gemeinsamkeiten gerechtfertigt sei" (454). Andere Aspekte und Fragen haben nicht geringeres Gewicht: Was verbindet sich inhaltlich mit der Kritik dieser Dritte-Welt-Theologien? Und was ist „Indigenisierung", wenn man an die Verschiedenartigkeit der Kulturen in der Dritten Welt denkt und wenn man den Vorgang solcher theologischer „Transplantation" heute mit entsprechenden Vorgängen aus der Geschichte des Christentums vergleicht? Und schließlich: Was ist „Theologie" im Zusammenhang von „indigenous theology", wie sie uns in den verschiedenen neueren Entwürfen einzelner Dritte-Welt-Theologen entgegentritt? Die Fragen ließen sich noch weiter vermehren. Sie zeigen, daß nicht nur vieles — und berechtigtes — Kritische zur Theologie der westlichen Kirchen vorzubringen ist, sondern daß auch umgekehrt die berechtigt fragende Dritte-Welt-Theologie der kritischen Rückfrage aus den Kirchen des Westens bedarf. Zu bedenken aber bleibt bei solchem Gespräch und solchem „Ausschau-Halten nach dem Neuen": „Das ‚wirklich Neue' hat für Christen mit Gott zu tun: Es geht in der Theologie nicht nur um gutes Erklären des Alten oder um neue Formulierungen des Bekannten (‚relevanter predigen', ‚besser kommunizieren' usw.), sondern um das Erkennen dessen, was Gott jetzt tut, was jetzt ‚mit Gott los ist'. Daß hier die Stimmen aus dem unterdrückten und hungernden Teil der Menschheit vielleicht die wichtigsten Hinweise geben können, muß ein für das Neue offener Christ hoffen. Wenn dazu ‚indigenous' Theologien — so unglücklich der Ausdruck und so gefährlich der damit erhobene Anspruch sein mögen — Anstoß geben, ist es nur gut" (465).

Konrad Raiser, „Europas ökumenische Chance. Missionarische Herausforderung an die Kirchen", Evangelische Kommentare, Heft 10, Oktober 1979, 569-572.

„Die ökumenische Herausforderung der Kirchen in Europa besteht nicht zuletzt darin, ihren Kontinent mit den Augen anderer sehen zu lernen" (569): „als eine einheitliche Größe", vor der Aufgabe, die eigene Geschichte in eine neue Zukunft hinein zu bewältigen. Hierhin gehört u.a. die Grundeinsicht: „Die Kirchen in Europa sind unaufhebbar geprägt von den großen konfessionellen Spaltungen", die „im Zuge der Mission auf andere Kontinente übertragen worden sind" und die „in Afrika und Asien immer wieder zum Hindernis für Mission, Zeugnis und Dienst der Kirchen geworden sind" (570). „Das konfessionelle Problem muß in Europa gelöst werden, wenn es ökumenisch gelöst werden soll. Dies ist eine der entscheidenden ökumenischen Herausforderungen an die Kirchen in Europa" (ebd.). Dazu kommt, wenn man es mit den Augen nichteuropäischer Christen sieht, die missionarische Herausforderung. Denn „Europas Kirchen wachsen seit langem nicht mehr, bestenfalls stagnieren sie". Sie müssen „von neuem missionarische Gemeinschaften werden", „bereit, über die Grenzen des Bestehenden hinauszugehen und sich mit dem veränderten Kontext ihres Zeugnisses auseinanderzusetzen" (570). Hierzu gehört mehr als nur evangelistischer Einsatz. Hierzu brauchen sie, „auch innerhalb Europas einen Dialog der Kulturen", der „die Widersprüche in Europa" ernst nimmt und in eine große Integrations-und Friedensaufgabe einmündet: „Frieden in Europa wird nur möglich sein, wenn die tiefverwurzelten kulturellen und damit auch politischen und religiösen Unterschiede und Spannungen anerkannt und in eine größere Einheit eingebracht werden. Die Aufgabe der Kirchen muß es sein, einer Reduktion Europas auf den Westen unter Ausschluß des Ostens entgegenzuwirken" (571 f.).

Damaskinos Papandreou, „Die Siebenzahl der Sakramente aus orthodoxer Sicht", KNA-Ökumenische Information, Nr. 38, 19. September 1979, (Teil I), a.a.O. Nr. 39, 26. September 1979, (Teil II).

Wie die katholische Kirche, so kennt auch die orthodoxe sieben Sakramente, und wie im Westen, so hat sich diese Zählung auch im Osten seit dem Ende des 13. Jahrhunderts nach und nach durchgesetzt. Aber bedeutet die Übereinstimmung in der Zahl auch schon eine uneingeschränkte Übereinstimmung in der Sache? Die Frage wird eine Rolle spielen, wenn in absehbarer Zeit der orthodox/römisch-katholische Dialog beginnt, der in seiner ersten Phase der Frage der Sakramente gewidmet sein wird. Deutlich hat das auf orthodoxer Seite die vorbereitende theologische Kommission beim Abschluß ihrer Beratungen ausgesprochen: „Wenn wir versuchen, die Problematik der Sakramente wieder mit der Tradition der alten, ungeteilten Kirche zu verbinden, so werden wir sehen, daß man dem Prinzip und dem Wesen nach nicht von mehreren Sakramenten sprechen soll, sondern nur von einem, dem ‚Sakrament Christi', welches sich als das Sakrament der Kirche kundtut" (Teil II, 5). Von diesem Standort aus ergeben sich an den katholischen Gesprächspartner eine Reihe von Fragen, die alle zu tun haben

mit dem besonderen Sakramentsverständnis des Orthodoxen, der im Sakrament ein „Mysterium" sieht und unter den Sakramenten die Eucharistie als das eigentliche Mysterium betrachtet. Es sind Fragen, wie u.a. diese: Welches ist die Beziehung der Taufe und der Firmung zur Heiligen Eucharistie? Was bedeutet es, daß „im Okzident diese drei Sakramente in liturgischer Hinsicht voneinander getrennt worden sind, währenddessen sie im Orient als Einheit zusammengeblieben sind" (Teil II, 6)? Oder in der Frage der gegenseitigen Anerkennung der Sakramente: „Bis zu welchem Punkt ist es möglich zu sagen, daß man die Taufe einer Kirche anerkennt, ohne die Heilige Eucharistie anzuerkennen? Wie können wir eine Einheit nur in einem oder zwei dieser Initiations-Sakramente haben?" (ebd.) Oder auch was die Beziehung der Sakramente zur Struktur und Leitung der Kirche betrifft: „Kann es in der Kirche eine ‚Administration' oder eine Struktur oder eine ‚kanonische Jurisdiktion' geben, welche nicht direkt und notgedrungen dem sakramentalen Leben der Kirche entspricht, ganz besonders im Fall der Ordination und der Eucharistie?" (ebd.) Und weiter: „Wenn sich die Kirche im Raum und in der Zeit durch die Eucharistie der lokalen Gemeinde, die um einen einzigen Bischof versammelt ist, aufbaut und sich in ihr realisiert — was bedeutet dann dies für die Kommunion (Koinonia) aller lokalen Kirchen und für ihr Zeugnis in der Welt?" (ebd.) Andere Fragen und Überlegungen dieser Art kommen hinzu, so daß schon jetzt vorauszusehen ist, „daß das Entscheidende nicht die Diskussion über die Zahl der Sakramente sein wird..." (Teil II,7).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Rüdiger Bieber, „Ökumene in Deutschland: Quo vadis? Eine Bilanz aus der Sicht der Ortsgemeinde", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 5, September/Oktober 1979, 84-86.

Bernhard J. Cooke, „The Church: Catholic and Ecumenical", Theology Today, No. 3, October 1979, 353-367.

Allan Boesak, „Die Schwarze Kirche und die Zukunft", EMF-Informationen, Nr. 9, 12.9.79, 19-29.

„Christliche Minderheiten aus der Türkei." Ein Bericht eines Ausschusses von Kirchen, epd-Dokumentation, Nr. 49/1979.

Hans Graß, „Die gemeinsame katholisch-lutherische Erklärung zum Herrenmahl", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 5, September/Oktober 1979, 87-92.

„Der Heilige Geist — Garant der Wahrheit und der Einsicht in römisch-katholischer, orthodoxer und evangelischer Sicht", mit Beiträgen von Peter Knauer, Damaskinos Papandreou, Wilhelm Dantine, MD des Konfessionskundlichen Institus, Sonderheft, Oktober 1979.

Werner Hoerschelmann, „Das andere Südafrika. Kirchen in einem Spannungsgebiet", Evangelische Kommentare, Nummer 10, Oktober 1979, 579-582.

Jürgen Jeziorowski, „Zwischen Beliebigkeit und Lehramt. Das Bekenntnis der lutherischen Kirchen", KNA-

ÖKI, Teil I: Nr. 40, 3.10.79; Teil II: Nr. 41, 10.10.79, 5 ff.

Albert Mauder, „Zur Bedeutung des gemeinsamen lutherisch/katholischen Dokumentes ‚Das Herrenmahl' für den Gottesdienst", MD des Konfessionskundlichen Instituts Nr. 6, November/Dezember 1979, 112-117.

Harding Meyer, „Die Sieben-Zahl der Sakramente aus lutherischer Sicht", KNA-ÖKI, Teil I: Nr. 36, 5.9.79; Teil II: Nr. 37, 12.9.79, 5 f.

Lewis S. Mudge, „An Ecumenical Vision for the Year 2000", The Christian Century, No. 29, 19. September 1979, 882-886.

Rolf Müller, „So sehe ich die katholische Kirche", Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 19, Oktober 1979, 361-364; *Marianne Möhring,* „So sehe ich die evangelische Kirche", ebd., 364-365.

Matthias Neuman, „The Pre-Reflective Ethos of Christian Faith: A New Approach to Ecumenical Theology", Journal of Ecumenical Studies, No. 2, Spring 1979, 232-248.

Heinz Schütte, „Der Heidelberger Katechismus. Ein Bezugspunkt des Mühens um katholisch-reformierte Einheit", KNA-ÖKI, Teil I: Nr. 42, 17.10.79; Teil II: Nr. 43/44, 24.10.79; Teil III: Nr. 45, 7.11.79; Teil IV: Nr. 46, 14.11.79; Teil V: Nr. 47, 21.11.79; Teil VI und Schluß: Nr. 48, 28.11.79, S. 5 ff.

Max Thurian, „L'oecuménisme obligé de la Réforme", Revue Théologique de Louvain, Nr. 3/1979, 324-334.

Bernhard Schultze, „Die patristische Eucharistielehre im Gespräch evangelischer und orthodoxer Theologen", Ostkirchliche Studien, Heft 2-3, September 1979, 97-140.

Zur Boston-Konferenz „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft":

Günter Altner, „Zwischen zerbrochenen Ideologien", Der Überblick, Heft 3, September 1979, 2-9. — Im gleichen Heft weitere Dokumentationen der Konferenz.

Weitere Berichte über die Konferenz in Una Sancta, Heft 3/1979, mit Beiträgen von Gerhard Voss, Ludger Wilfried Lang, Traute Schroeder, Meinfried Striegnitz, Helmut Hesse und Christoph Stückelberger.

Neue Bücher

KIRCHENGESCHICHTE UND KIRCHENKUNDE

Winfried Zeller, Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Bernd Jaspert. N.G. Elwert Verlag, Marburg. Band 1: 1971, XII und 263 Seiten, brosch. DM 41,—, geb. DM 44,—; Band 2: 1978, XIV und 317 Seiten, brosch. DM 88,—, geb. DM 92,—.

Der Titel zu den 35 Beiträgen dieser Sammelbände ist sachgemäß, kann aber

falsche Erwartungen wecken. Weder wird das Thema systematisch erörtert noch kommt es zur Entfaltung in ein paar Überblicken zum Gesamtfeld der Kirchengeschichte. Griffige Argumente zu aktuellen Auseinandersetzungen in Theologie und Kirche wird man hier vergebens suchen. Und doch ist die Gesamtschau des Verfassers von ökumenischer Relevanz und grundsätzlicher Bedeutung für die Gegenwart. Ihr Rahmen ist am besten abzustecken mit seiner eigenen Verhältnisbestimmung (WKL 444): „Frömmigkeit und Theologie ... sind wechselseitig aufeinander bezogen. Einerseits kann die Theologie frömmigkeitserzeugende, aber auch frömmigkeitskritische Funktionen ausüben. Umgekehrt aber können gerade aus der Frömmigkeit theologische Probleme erwachsen. Daher gibt es auch eine Kritik der Frömmigkeit an der Theologie".

Wer um die Verdienste Zellers bei der historisch-kritischen Edition der Schriften Weigels und Tersteegens weiß, ist nicht überrascht, daß sich allein zehn Beiträge ausdrücklich mit Werk und Wirkungen des Zschopauer Pfarrers und eigenwilligen Religionsphilosophen Valentin Weigel und des noch nicht kirchlich als „frommen Bandwirker" vereinnahmten Gerhard Tersteegen befassen. Weitere Untersuchungen gelten mittelalterlichen Wurzeln und Vorläuferphänomenen zur evangelischen Mystik und Spezialthemen zur protestantischen Erbauungsliteratur. Der so gekennzeichnete Gesichtskreis wird auch in den mehr allgemein gehaltenen Ausführungen nicht verlassen: „Protestantische Frömmigkeit im 17. Jh." und „Luthertum und Mystik". Organisch verbunden sind damit Erwägungen im Grenzgebiet von Theologie und Kirchenmusik: so zum Symbol in den Klangbildern von Johann Sebastian Bach, zur pietistischen Orgelpredigt Johann Porsts und über die Geschichte des evangelischen Gesangbuches und einzelne Lieder und Liederdichter.

Die Aufsätze stellen in der Regel Miniaturen dar, vom Verfasser liebevoll und mit wissenschaftlicher Akribie erarbeitet. Jeder Band beginnt jedoch mit einem grundsätzlichen Beitrag: „Kirchengeschichte als theologisches Problem" und „Zum Begriff der Frömmigkeitskrise in der Kirchengeschichte". Im zweiten Band finden sich noch vier Abhandlungen zur hessischen Kirchengeschichte, gleichsam als Nachtrag zum 1970 erschienenen Aufsatzband „Frömmigkeit in Hessen". Auch hier bleibt der Verfasser seiner Grundeinstellung treu. Daß er diese Schau in persönlicher Ergriffenheit zu vermitteln sucht, zeigt die Predigt in seinem letzten Akademischen Gottesdienst in der Marburger Universitätskirche, die am Ende des 2. Bandes abgedruckt ist (296): Wenn Christus, unser Friede, aus Nahen und Fernen eins macht, wird uns die Kirchengeschichte „zur Begegnung mit Jesus Christus selbst".

Helmut Mohr

Ulrich Michael Kremer, Die Reformation als Problem der amerikanischen Historiographie. (Veröffentlichung des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, herausgegeben von Peter Meinhold.) Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1978. 265 Seiten. Leinen DM 64,—.

Ein ansprechender, überaus kenntnisreicher Versuch, einen Aspekt der Kirchen der Vereinigten Staaten auch historisch und nicht allein soziologisch oder gar als vermarktbare Möglichkeit zu begreifen. Neben Henry W. Bowdens *Church History in an Age of Science* ist diese Arbeit die umfassendste Darstellung der Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung in den Vereinigten Staaten. Angesichts von Bonhoeffers Diktum über Amerika als ein Land des Protestantismus ohne Reformation ist es besonders bemerkenswert, welche Fülle an Material Michael Kremer ausbreitet, um zu zeigen, daß und wie die Amerikaner sich seit der Gründerzeit immer mehr mit der Bedeutung der europäischen Reformation auseinandergesetzt haben. Der Leser wird in das Werk von dreißig einschlägigen Historikern eingeführt, die allesamt von großem Einfluß waren oder noch sind und die ein sehr breites ökumenisches Spektrum abdecken. Neben einem stark heilsgeschichtlich-ökumenisch ausgerichteten Verständnis der Reformation etwa durch Philipp Schaff finden wir die sozialgeschichtlichen (z. B. Preserved Smith, Erik Erikson), die römisch-katholischen (z. B. John Patrick Dolan, George Henry Tavard), die reformierten (z. B. George Williams, Roland Bainton) wie auch die lutherischen (z. B. Jaroslav Pelikan, L. W. Spitz) Interpretationen der Reformation aus amerikanischer Sicht.

Manche Beobachtungen wie die des Einflusses der amerikanisch-lutherischen Reformationsgeschichtsschreibung auf die Gebrüder Niebuhr (187) oder der Vergleich der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung mit der Confessio Augustana eröffnen Gedankengänge, die leider nicht weiter verfolgt werden können.

Unbefriedigend bleibt der vorausgestellte historische Abriß des amerikanischen Christentums selbst (3-24), da sich hier elementare Fehler (z. B. J. Edwards und die Prädestination) einschleichen und eine Abgrenzung zwischen „evangelikal" und „fundamentalistisch" nicht stattfindet. Es wäre wohl an der Zeit, daß in der beängstigend anschwellenden Fülle auch kirchlicher Taschenbuchpublikationen ein zuverlässiger Abriß der Kirchengeschichte Nordamerikas bei uns erschiene, nachdem es dort offenbar an einer Tradition eigenständiger, hochkarätiger und populärer Geschichtsschreibung zur europäischen Reformation, aus der auch die amerikanischen Kirchen hervorgegangen sind, nicht mangelt.

K. Dieterich Pfisterer

Alan M. G. Stephenson, Anglicanism and the Lambeth Conferences. S.P.C.K., London 1978. 341 Seiten. Leinen £ 12,50.

1867 hielten 67 Bischöfe aus anglikanischen Kirchen im Londoner Lambeth Palace, dem Sitz des Erzbischofs von Canterbury, ihre erste Konferenz ab. 1978 kamen über 500 anglikanische Bischöfe aus aller Welt zur 11. Lambeth-Konferenz in Canterbury zusammen. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse und Auswirkungen der zehn Lambeth-Konferenzen 1867-1968 samt den sie bestimmenden Hauptpersonen werden im Buch von Stephenson beschrieben. Ausschmückungen und Interpretatio-

nen des Verfassers fehlen weitgehend. Im Rahmen einer präzisen Chronik läßt er vielmehr die beteiligten Zeitgenossen selbst so viel wie möglich kommentierend und interpretierend zu Worte kommen. So ist ein an Informationen vollgepacktes Buch entstanden, das wesentliche Vorgänge, Entwicklungen und Personen der anglikanischen Kirchengeschichte der letzten hundert Jahre in einem großen historischen Durchblick aneinanderreiht und miteinander in Verbindung setzt. Denn wenngleich die Lambeth-Konferenzen keine legislativen Vollmachten besitzen, so haben sie sich doch zunehmend als ein Forum erwiesen, auf dem alle die Anglikanische Gemeinschaft bewegenden großen Fragen zur Sprache kommen und der Rahmen für gemeinsames Vorgehen und Handeln abgesteckt wird. Wie weitreichend die faktische Autorität und Wirkung der Lambeth-Konferenzen gerade auch im ökumenischen Bereich waren und sind, zeigen das „Lambeth-Quadrilateral", der berühmte „Aufruf" von 1920 und die von allen Konferenzen vollzogenen ökumenischen „policy"-Entscheidungen.

Stephenson stellt in seinem Buch der Darstellung der einzelnen Konferenzen eine allgemeine Einführung über die weltweite Ausbreitung des Anglikanismus voran und schließt sie mit einem Überblick über die strukturellen, personellen und ökumenischen Entwicklungen im Anglikanismus zwischen 1968 und 1978 ab. Die über 20 Seiten umfassende Bibliographie ist eine Fundgrube für jeden, der sich mit dem modernen Anglikanismus beschäftigen möchte. Mit diesem sorgfältig und unter Heranziehung schwer zugänglicher Quellen erarbeiteten Buch liegt nunmehr ein Standardwerk zu den Lambeth-Konferenzen und damit zur jüngsten Geschichte des Anglikanismus vor.

Günther Gaßmann

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Im Auftrag des Ostkirchenausschusses der Evangelischen Kirche in Deutschland und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster herausgegeben von Peter Hauptmann. Band XXI/XXII, 1978/79 mit 8 Kunstdrucktafeln. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. 380 Seiten. Geb. DM 64,—.

Erstmals stellt sich das Jahrbuch „Kirche im Osten" unter seinem neuen Herausgeber, Prof. Peter Hauptmann, dem Nachfolger von Prof. Stupperich in der Leitung des Ostkirchen-Instituts der Universität Münster, — diesmal als Doppelband (1978/79) — vor. Im Vorwort wird unterstrichen, daß die bisherige Linie fortgesetzt, zugleich aber die im Untertitel angezeigte Begrenzung „Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde" stärker profiliert und eingehalten werden soll. Demzufolge werden Griechenland und der Nahe Osten künftig ausgeklammert bleiben. Der räumliche Schwerpunkt wird fortan auf Ostmitteleuropa liegen, nicht zuletzt im Blick auf die Herkunftsgebiete der evangelischen Ostvertriebenen, die durch den Ostkirchenausschuß der EKD bei der Gründung des Instituts Pate gestanden haben. Indes sollen wie bisher alle Konfessionen in diesem Raum Berücksichtigung finden.

Der Inhalt des vorliegenden Bandes illustriert in überzeugender Reichhaltigkeit und Vielfalt das vorgenommene Konzept, wobei die bewährte Aufgliederung zugrunde gelegt worden ist (Aufsätze, Chronik, Literaturberichte, Buchbesprechungen). Unter den 14 Hauptartikeln nehmen diesmal die baltischen Staaten mit 6 Beiträgen den ersten Platz ein. Es folgen Themen aus den ehemals deutschen Ostgebieten, der Tschechoslowakei, Ungarn, Siebenbürgen und der russischen Orthodoxie. Eine — freilich doch wohl stark am Rande des selbstgesteckten Zielbereichs liegende — Abhandlung über den russischen Religionsphilosophen S. L. Frank bildet den Abschluß.

Nicht unerwähnt sollen die zeitgeschichtlich beziehungsreichen Nachrufe auf Erzbischof Tooming, Patriarch Justinian und Metropolit Nikodim bleiben, ebenso aber auch die aktuelle Darstellung der Gespräche zwischen der Orthodoxie und den evangelischen Kirchen in Rumänien und nicht zuletzt — unter „Literaturberichte" — die kritische Untersuchung einiger jüngst erschienener Bücher zur Problematik „Kirchen im Sozialismus", die mit dem nachfolgenden Bericht über „Neuere Veröffentlichungen zur sowjetischen Religionspolitik" aufs engste zusammengehört.

In jeder Hinsicht verspricht das Jahrbuch, auch in Zukunft verläßliche und instruktive Informationsquelle zu sein.

Kg.

... *neben den Kirchen.* Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen. Informationen, Verständnishilfen, Auseinandersetzung, Kritische Fragen. Von Hans-Diether Reimer und Oswald Eggenberger unter Mitarbeit von Rüdiger Hauth und Michael Mildenberger. (Bibel — Kirche — Gemeinde, Bd. 12.) Christliche Verlagsanstalt, Konstanz 1979. 415 Seiten. Kart. DM 12,80.

Dieses breitangelegte Handbuch hat „jene Glaubensgemeinschaften und -gruppen im Blick, die in unserem Land neben den ökumenisch verbundenen Kirchen und Freikirchen eine mehr oder minder eigenständige Existenz führen. Sie in einem möglichst weiten Rahmen zu erfassen und sie in ihrer heutigen Erscheinung möglichst korrekt darzustellen, ist die Hauptaufgabe, die sich die Autoren gestellt haben" (Vorwort). Dabei sind sie sorgfältig darauf bedacht gewesen, jede pauschalierende Abstempelung dieser Gruppierungen als „Sekten" zu vermeiden, vielmehr genau zu differenzieren und das Problembewußtsein des Lesers zu stärken, um zu einer im evangelischen Glauben gegründeten, ausgewogenen und selbstkritischen Urteilsbildung zu verhelfen (hierfür sei insbesondere auf das Eingangs- bzw. Schlußkapitel von Hans-Diether Reimer verwiesen). Mit dieser Zielsetzung wird der Rahmen eines Sach- und Informationsbuches bewußt überschritten, ohne daß jedoch Apologetik oder Erbaulichkeit an die Stelle von solider Darbietung und Interpretation des Stoffes getreten wären. Ausgewählte Literaturangaben, thematischer Wegweiser und ein Verzeichnis der behandelten Gemeinschaften und Gruppen sorgen zusätzlich für einen nutzbringenden Gebrauch in Gemeinde und Unterricht. Kg.

Joseph Ratzinger (Hrsg.), Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts. Patmos Verlag, Düsseldorf 1978. 179 Seiten. Kart. DM 19,80.

Seit einigen Jahren bezieht das interkonfessionelle theologische Gespräch zunehmend auch die Frage des Papstamtes mit ein. Kann aus diesem Amt, beladen mit der Bürde jahrhundertelanger Auseinandersetzungen und den theologisch spröden Kontroverspunkten Primat und Unfehlbarkeit und darum für viele ein Symbol der Trennung, ein Dienstamt an der Einheit der ganzen Christenheit werden? Diese Perspektive und Hoffnung kommt im Titel des vorliegenden Aufsatzbandes, hervorgegangen aus einem Symposium in Rom, zum Ausdruck.

Paul Hoffmann und *Franz Mußner* legen den exegetischen Befund zur Petrusgestalt und zum Petrusamt dar und ziehen von hier aus auch einige Folgerungen für ein Neuverständnis dieses Amtes. *Wilhelm de Vries* und *Guiseppe Alberigo* geben Überblicke über das Verhältnis von Papsttum und Einheit der Kirche von den ersten Jahrhunderten bis zur Gegenwart. Dabei werden einige wesentliche historische Stationen herausgegriffen und die jeweils vorherrschenden Einheitsvorstellungen und Zuordnungen von Papstamt und Ekklesiologie im Kontext kirchlicher und säkularer Geschichte umrissen. Von zentraler Bedeutung, gerade auch für den nichtkatholischen Leser, ist *Walter Kaspers* systematische Zusammenfassung und Vertiefung der im gegenwärtigen Dialog von römisch-katholischer Seite vorgetragenen Überlegungen zu einem erneuerten, über den Rahmen der römisch-katholischen Kirche hinaus dienenden Papstamt. Sein Versuch, auf dem Hintergrund neuerer hermeneutischer Einsichten das Papstamt zu begründen und sodann als Dienst an der Einheit der Kirche in christlicher Freiheit zu beschreiben, zusammen mit den Präzisierungen zur Frage des Primats und der Unfehlbarkeit, könnte sich für das interkonfessionelle Gespräch als äußerst anregend und hilfreich erweisen.

Das Verhältnis von Glauben, Gehorsam und Freiheit behandelt der Philosoph *Ludger Oeing-Hanhoff* in der Weise, daß er Hegels Ekklesiologie in ihren Grundzügen und besonders in ihren Aussagen über das Papstamt beschreibt. Die These dieses philosophie- und theologiegeschichtlich hochinteressanten Beitrages zielt darauf, Kirche und Papstamt als „Institution christlicher Freiheit" zu verstehen und zu realisieren.

In den beiden nicht-katholischen Aufsätzen dieses Bandes gelangt *Jean-Jacques von Allmen* (reformiert) zu konkreten Vorschlägen an seine eigene und die römisch-katholische Kirche, die einer Annäherung kirchlicher Traditionen dienen und damit auch die Frage des Papsttums in ein anderes Licht rücken würden. *Damaskinos Papandreou* (orthodox) entfaltet sorgfältig differenzierend, in welcher Weise eine Vorrangstellung des Bischofs von Rom von der Orthodoxie anerkannt werden kann. Er unterstreicht aber auch, daß die „höchste tatsächlich unfehlbare Autorität in der Kirche nur ein Ökumenisches Konzil ausübt". Den Abschluß

dieses für das ökumenische Gespräch überaus bedeutsamen Bandes bildet *Joseph Ratzingers* Darstellung der Beziehung des Papstamtes zur Einheit des Gottesvolkes, die er von der gemeinschaftlichen, personalen und zeugnishaften Struktur dieses Amtes her beleuchtet.

Günther Gaßmann

JOHANNES XXIII.

Nikodim, Metropolit von Leningrad und Nowgorod, Johannes XXIII. Ein unbequemer Optimist. Herausgegeben von Robert Hotz, aus dem Russischen übersetzt von Heinz Gstrein und Robert Hotz. Mit einem Geleitwort von Kardinal König. Benziger Verlag, Köln 1978. 540 Seiten, 32 Seiten Bilder. Geb. DM 45,—.

Der bei einem Besuch Papst Johannes Pauls I. in Rom verstorbene russisch-orthodoxe Metropolit von Leningrad und Nowgorod, Nikodim, unternimmt es in diesem Band, Leben und Werk Papst Johannes XXIII. darzustellen. Das Werk ist in fünf Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel (11-67) behandelt die ersten 77 Lebensjahre des Roncalli-Papstes (1881-1958: Sotto il Monte, Bergamo, Rom, Bergamo, „Propaganda Fide" in Rom und Prof. an der Lateran-Universität, Apostol. Visitator in Bulgarien, Apostol. Delegat in der Türkei und Griechenland, Nuntius in Paris, Patriarch von Venedig, Papstwahl). Die vier anderen Kapitel beschäftigen sich mit den fünf Jahren des Wirkens Johannes XXIII. als Oberhaupt der katholischen Kirche (Kap. 2: Das Pontifikat, 68-253; Kap. 3: Soziale Wirksamkeit, 254-304; Kap. 4: Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil, 305-412; der Friedensdienst Johannes XXIII., 413-478). Einer abschließenden Würdigung der Persönlichkeit des Papstes (479-512) schließen sich drei Register (Namenregister, Sachregister, Orts- und Länderverzeichnis, 513-529) sowie eine kurze Bibliographie (530) an.

Nikodim vermittelt und analysiert nicht nur brillant eine Menge bekannter, sondern mehr noch eine Fülle unbekannter Texte (vor allem Ansprachen und Reden Johannes XXIII.), die ein außerordentlich lebendiges Bild dieses Papstes vermitteln. Besonders eindrücklich werden Vorbereitung und die Anfänge des II. Vat. Konzils geschildert. Nikodim zeichnet hier mit kräftigen Strichen. Die Kirche Johannes XXIII. wird durchweg rigoros von derjenigen der Pius-Päpste abgehoben, wenngleich Kontinuitäten, vor allem in der Soziallehre, keineswegs verschwiegen werden. Nikodim scheut sich nicht, auch markige Urteile zu fällen. Ob diese im einzelnen der historischen Forschung werden standhalten können, kann hier nicht geprüft werden. Manches Urteil — ob dieses aus Neigung oder notgedrungen gefällt ist, wird, auch wenn man zwischen den Zeilen liest, nicht immer deutlich — hängt offenkundig mit der Tatsache zusammen, daß Metropolit Nikodim nicht zuletzt auch sowjetischer Staatsbürger gewesen ist (z. B. Nikodims Urteil über Adenauers Welt als Welt des Rassismus (426), oder Johannes XXIII. Abrüstungsvorschläge als bloß gegen die USA gerichtet (413), oder die glatte Leugnung des Problems der Ausbeutung in sozialistischen Staaten (265

u.ö.)). Aber auch diese ausdrücklichen Urteile werden m.E. indirekt dadurch widerrufen, daß Nikodim Papst Johannes XXIII. selbst auch in diesen Fragen unverkürzt zu Wort kommen läßt, so daß man die Frage stellen muß, ob nicht z.B. im Gewand der partiellen Kritik an der päpstlichen Soziallehre bei gleichzeitiger unverkürzter Darlegung dieser Lehre indirekt eine außerordentlich massive Kritik am Gesellschaftssystem des eigenen Landes enthalten ist.

Nikodims Darstellung Johannes XXIII. ist ohne Zweifel brillant, wenn auch gelegentlich breit wie die Weite Rußlands. Die Biographie ist christlich und menschlich zugleich engagiert. Sie ist ein bedeutendes Dokument der Begegnung und Verständigung zwischen der römisch-katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche. Über den Menschen und Christen Nikodim erfährt der Leser dabei mindestens genau so viel wie über Johannes XXIII.

Johannes Brosseder

FRIEDENSAUFTRAG DER KIRCHEN

Eschatologie und Frieden. Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft. Bd. I-III. Herausgegeben von Gerhard Liedke in Zusammenarbeit mit Wolfgang Huber, Ulrich Lutz, Heinz Eduard Tödt. Reihe A Nr. 6, 7, 8, Heidelberg 1978. Kart. Bd. I DM 20,—; Bd. II DM 21,—; Bd. III DM 23,—.

Die in drei Bänden vorliegenden Ergebnisse des Projektes „Eschatologie und Frieden" der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg sind in der Zeit von 1975 bis 1978 von einem interdisziplinären Team erarbeitet worden. Ermöglicht wurden sie unter anderem durch die Vorarbeit des seit 1966 laufenden Projektes „Der Beitrag von Theologie und Kirche zum Frieden".

Während in der Vergangenheit Friede als ein unerreichbares Ideal erschien und Christen ihn erst mit der Wiederkunft Christi am Ende der Zeit erwarteten, ist Frieden für das technische Zeitalter zur Lebensbedingung geworden. Nicht nur der (theoretische) Zusammenhang von Eschatologie und Frieden soll erhellt werden, „sondern real in Gegenwart und Vergangenheit begegnende ‚Eschatologien' sollten auf ihre Bedeutung für den Frieden hin befragt werden, und es sollten die Träger solcher Vorstellungen auf die von ihnen intendierten Friedensrealisierungen hin betrachtet werden" (Bd. I, 3).

Analog zu empirisch-sozialwissenschaftlichen Arbeitsverfahren beginnt das Projekt mit einer „Nullhypothese" über den Zusammenhang von Eschatologie und Frieden, die gleichsam einem Falsifizierungsverfahren durch die verschiedenen Detailuntersuchungen des Projekts ausgesetzt werden soll.

Band I hat den Schwerpunkt: Eschatologie und Frieden in gegenwärtigen kirchlichen Diskussionen. Nach einer Übersicht über Typen von Eschatologie untersuchen verschiedene Autoren, welchen Einfluß eschatologische Motive in gegenwärtigen kirchlich-politischen Entscheidungen und Auseinandersetzungen haben, und zwar beim Ökumenischen Rat der Kirchen, bei Vertretern einer

Theologie der Befreiung in Lateinamerika, im Verhalten deutscher lutherischer Kirchen angesichts des Antirassismusprogramms und bei deutschen Evangelikalen.

Band II hat den Schwerpunkt: Eschatologie und Frieden in biblischen Texten. Untersuchungen zum Alten Testament, zum Judentum, zum Neuen Testament; einer Auswertung der exegetischen Beiträge folgen ein kritischer Kommentar aus kirchengeschichtlicher Sicht, in dem die Übertragbarkeit neuzeitlichen Welt- und Friedensverständnisses auf vorneuzeitliches Denken und Handeln in Frage gestellt wird, und eine systematische Abhandlung zum Verhältnis von biblischer Botschaft und modernen Friedenskonzepten. Der Zusammenhang von Eschatologie und Ethik und somit auch von Friedenshandeln wird in der Christologie begründet. Die in neuzeitlichen Friedenskonzepten gesehenen Aufgaben können niemals den durch Christus vermittelten Frieden mit Gott ersetzen. Sie sind vielmehr eine Konsequenz des Glaubens. Heinz Eduard Tödt weist auf, daß in der Wirkungsgeschichte des Evangeliums durch einen Verzicht auf eschatologische Erwartung Frieden zu einem inneren Gut reduziert wurde und daß der Verzicht der Kirchen auf ein eigenes, auf die biblische Botschaft bezogenes Konzept für Friedensförderung leicht zu Anpassung an die sogenannten Eigengesetzlichkeiten der politischen und gesellschaftlichen Entscheidungsprozesse führen könne.

Band III „Zukunftserwartungen und Frieden in gegenwärtigen Weltanschauungen und Religionen" enthält Studien zum Fortschrittsdenken und seiner Krise, der amerikanischen Lebensphilosophie, den verschiedenen Schattierungen des Kommunismus und zum Buddhismus. Den Band beschließen drei Auswertungsstudien zum Gesamtprojekt, und zwar zum lutherischen Verständnis von göttlichem Wirken und menschlicher Tat, zum Verhältnis von „Eschatologie und Frieden" im Zusammenhang mit der Theologie Karl Barths und schließlich die Revision der Nullhypothese des Projekts.

Mit der Umschreibung von Frieden als Prozeß der Minimierung von Not, Gewalt, Unfreiheit auf den verschiedenen Ebenen menschlichen Handelns ist Frieden als Zukunftsproblem definiert und zugleich kommt der eschatologische Vorbehalt und der Handlungsaspekt zum Ausdruck. Allerdings wird der Blickwinkel auf Friedenshandeln verengt, wie die theologische Kritik zeigt. Die anthropologischen Aspekte des Leidens und Erfahrens und der Identitätssuche wurden ausgeblendet. In einer exegetischen Studie wurde das als „Innendimension" von Frieden bezeichnet. Liedke empfiehlt, diese Lücke dadurch zu schließen, daß der Dimension „Minimierung von Unfreiheit" Voraussetzungsfunktion für andere Dimensionen gegeben und die Tiefe des christlichen Friedensverständnisses im Sinne von „Befreiung" betont wird. Die Konzentration auf den Handlungsaspekt hatte eine Konzentration auf „Zukunft" zur Folge. Eschatologie steht allerdings, begründet in der Christologie, zu allen drei Zeitmodi in Bezug, und christliches Friedenshandeln begründet sich auch aus der Gegenwart

(Situation) und der Vergangenheit (Tradition). Es erwies sich als schwierig, für die verschiedenen Handlungsebenen ein einheitliches Friedenskonzept zu entwickeln. Im Friedenskonzept der FEST dominierte die politische Dimension. Weiter wird kritisiert, daß Gemeinde zwar als Träger von Friedenshandeln gesehen wird, aber nicht als Verwirklichungsraum.

Dieses Forschungsprojekt der FEST ist in Aufbau und Durchführung bestechend. Alle Autoren arbeiten koordiniert je unter einem spezifischen Aspekt am Ergebnis des Gesamtprojekts. Durch interdisziplinäre Zusammensetzung und projekt- und problembezogene Teamarbeit zeigen die Mitarbeiter der FEST, wie theologische Handlungsforschung und Friedensforschung sich heute vollziehen können und sollen. Daß katholische Kirche und Theologie im Rahmen des Projekts nicht in gleicher Weise wie andere Kirchen und Theologien berücksichtigt wurden, kann ich nur bedauern. Immerhin gehörte ein katholischer Exeget zum Projektteam.

Nicht nur der Inhalt, auch das ausführliche Sachregister am Ende jeden Bandes und ein Autorenverzeichnis sowie der Druck auf umweltfreundlichem Papier machen die Bände ansprechend.

Waldemar Ruez

Des églises d'occident face aux exportations d'armes (1973-1978). Textes de Commissions nationals Justice et Paix et de Conseils nationaux d'Eglises (France, Grande-Bretagne et Etats-Unis), herausgegeben von Madeleine Barot und Pierre Toulat. Editions l'Harmattan, Paris 1979.

Wer vermutet, daß es sich bei den in diesem Band gesammelten Erklärungen der Justitia et Pax-Kommissionen der katholischen Kirche und der nationalen Christenräte der protestantischen Kirchen in Frankreich, England und den Vereinigten Staaten um moralische, pazifistische Appelle handelt, irrt sich gründlich. Keines dieser Dokumente vertritt den Standpunkt eines radikalen Pazifismus, obwohl auch dieser Raum in den Kirchen findet, sondern alle bemühen sich, die Risiken der Rüstung gegen die Risiken der Abrüstung abzuwägen.

Zweifellos sind die USA und die UdSSR die größten Waffenlieferanten der Welt. Andere Länder wie Frankreich und England folgen in weitem Abstand und danach die Bundesrepublik. Deshalb ist es zu begrüßen, daß die Kirchen in drei der fünf wichtigsten Waffenexportländer Stellung nehmen, und es ist bedauerlich, daß es keine Äußerungen der russisch-orthodoxen und der deutschen Kirchen in diesem Buch gibt.

Alle in diesem Bande enthaltenen Stellungnahmen gehen davon aus, daß selbst in der UNO-Charta jedem Staat das Recht auf Verteidigung eingeräumt wird.

Die englische Untersuchung, die im Auftrage des Britischen Kirchenrats durchgeführt wurde, kommt zu folgenden Forderungen: 1. Der Waffenexport muß reduziert werden und darf nie in der britischen Wirtschaft eine solche Rolle spielen, daß die Regierung Waffenbestellungen akzeptieren muß, um den Arbeitsmarkt zu schützen. 2. Auch

wenn die Kosten der Rüstungsproduktion für die britische Armee durch Export reduziert werden könnten, darf der Export nicht damit begründet werden. Man sollte höhere Kosten eher in Kauf nehmen als Waffenexport-Steigerungen. 3. Die politische Entscheidung über Waffenexporte muß vom Parlament gefällt werden und zwei Prinzipien beachten: a) kein Waffenexport, der international verboten wurde (z.B. nach Südafrika), b) kein Waffenexport, der zur Verbreitung von Atomwaffen beiträgt. 4. Die exportierten Waffen müssen legitimen Zielen entsprechen und dürfen nie militärische Aggressionen erleichtern. (Das ist eine recht schwer zu definierende Forderung.) Eine Begrenzung des Waffenhandels soll durch Verträge zwischen Waffenverkäufern und Waffenkäufern erfolgen.

Die französische Stellungnahme geht weiter als diese recht vorsichtige englische Position. Sie fordert eine öffentliche Diskussion der Frage des Waffenhandels und eine Integration des Ziels, die Waffenexporte zu reduzieren in die gesamte Wirtschaftsplanung des Staates.

International sollten folgende Prinzipien vereinbart werden: 1. Beschränkung oder Einstellung der Lieferung von Waffen in Konfliktzonen; 2. keine Lieferung technologisch aufwendiger Waffen in Länder, die für diese Technologie nicht geeignet sind; 3. Rationalisierung der Waffenproduktion in Europa und den USA, so daß man durch Zusammenarbeit die Notwendigkeit, durch Waffenexport Kosten zu reduzieren, überflüssig machen kann.

Das französische Dokument erwähnt als einziges, daß es in den Kirchen Minderheitsmeinungen gibt, die sich dafür einsetzen, das Volk auf einen Guerilla-Kampf (und nicht auf konventionellen Krieg) einzustellen oder freiwillig überhaupt auf Rüstung zu verzichten.

Weiter als die beiden ersten Stellungnahmen geht die englische Justitia et Pax-Kommission. Sie weist darauf hin, daß der Waffenhandel international zugenommen hat und daß mit diesem Geld die meisten Entwicklungsprobleme bewältigt werden könnten. Der Waffenhandel und die Rüstungsindustrie werden als Bedrohung nicht nur des Weltfriedens, sondern auch des inneren sozialen Friedens der reichen und armen Länder angesehen. Es wird darauf hingewiesen, daß es möglich ist, internationale Begrenzungsverträge zu schließen, wie der Vertrag über die Nichtanwendung biologischer Waffen (1972) und der nichtmilitärischen Nutzung der Antarktis (1969) zeigen. Die Kommission macht folgende Vorschläge: 1. Registrierung aller Waffen-Transfers durch die Vereinten Nationen. 2. Abgabe von 1% der Militärausgaben für Friedensforschung und Suche nach gewaltlosen Sicherungssystemen. 3. Entwicklungshilfe muß mindestens 10% der Rüstungsausgaben betragen (und nicht am Bruttosozialprodukt gemessen werden). 4. Regelmäßige öffentliche Diskussionen und Parlamentssitzungen über den Waffenhandel und die Rüstungsproduktion. 5. Regionale Zusammenarbeit in der Rüstungsproduktion. 6. Keine Waffenlieferung in Konfliktgebiete. 7. Schaffung eines interna-

tionalen Sicherheitssystems im Rahmen der UNO.

Das ausführliche Dokument des Nationalen Kirchenrats in den USA trägt die Überschrift: „Die 3. Welt — Opfer oder Kunde?" Sie enthält u.a. eine ausführliche Darstellung der Prinzipien, die Präsident Carter bei seinem Amtsantritt für die Rüstungspolitik der USA verkündete, und vergleicht damit die Fehlschläge, die diese guten Vorsätze während seiner Amtszeit erlitten.

Die Folgerungen sind ähnlich vorsichtig wie die der englischen Untersuchung. Auch hier geht der Bericht der Justitia et Pax-Kommission weiter. Sie gibt eine Fülle von Zahlen über Waffenkäufer und Verkäufer und die gehandelte Ware, geht auf die wirtschaftlichen Aspekte des internationalen Waffenhandels ein und setzt sich mit den Argumenten der Befürworter des Waffen-Exports auseinander.

Sie schlägt drei Phasen der Rüstungsbegrenzung vor:

1. Einseitige Reduktion des Waffenexports durch die USA. 2. Vereinbarung mit allen NATO-Staaten, den Export zu reduzieren und den Austausch der Waffen innerhalb der NATO zu verbessern. 3. Zusammenarbeit mit der UdSSR und dem Warschauer Pakt durch Bildung einer gemeinsamen Kommission zur Begrenzung des Waffenexports in Länder außerhalb der beiden Blöcke.

Es ist hier nicht möglich, eine Bilanz dieser verschiedenen Stellungnahmen zu ziehen, aber es wird deutlich, daß die theologische Grundlage, nämlich das Evangelium Jesu Christi, dasselbe ist und daß alle sich darüber klar sind, daß man sich mit den wirtschaftlichen und politischen Argumenten der Befürworter des Waffenhandels auseinandersetzen muß.

Über die Methoden, den Waffenhandel einzuschränken, besteht noch keine Einigkeit, aber es gibt wenigstens in einigen Punkten Übereinstimmung, z.B. darin, daß die öffentliche Diskussion dieser Fragen ermöglicht werden muß und daß die Rüstungskooperation innerhalb der NATO die nationalen Egoismen überwinden muß, um dem Druck, die Kosten durch Waffenexport zu senken, zu entgehen. Es ist nun wohl an der Zeit, daß sich die deutschen Kirchen an diesem Dialog öffentlich beteiligen.

Gerhard Grohs

ORDINATION DER FRAU

Peter Moore (ed.), Man, Woman, Priesthood. S.P.C.K., London 1978. 181 Seiten. Kart. £ 2.95.

Das Problem der Ordination von Frauen, um das es in diesem Sammelband geht, ist auch in der ökumenischen Amtsdiskussion kein neues Thema. Es hat aber bislang keine zentralere Stellung eingenommen, da es wesentlich auf den „protestantischen" Flügel der Ökumene beschränkt war. Das scheint sich jetzt zu ändern. Im Rahmen der Arbeit von „Glauben und Kirchenverfassung" tritt diese Frage zunehmend in den Vordergrund. Ihr soll im Rahmen der Studienarbeit über „Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft" besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Der Grund für die breitere ökumenische Beachtung, die das Thema der Ordination

von Frauen findet, liegt m.E. darin, daß unter den Kirchen, die die traditionelle Amtsstruktur bewahrt haben, eine wachsende Zahl von anglikanischen Kirchen die Ordination von Frauen freigeben. Dadurch fühlen sich die orthodoxe, römisch-katholische und altkatholische Kirche in einer Weise herausgefordert, wie dies bisher angesichts solcher Regelungen in den Reformationskirchen und Freikirchen nicht der Fall war. Aber auch in den Kirchen, die schon seit längerer Zeit Frauen ordinieren, ist das Thema noch nicht erledigt, wie das Beispiel der weiterhin heftigen und spannungsvollen Auseinandersetzungen in Schweden zeigt.

In dem angedeuteten neuen Kontext kann der vorliegende Band mit einem gesteigerten Interesse rechnen, auch bei denen, für die persönlich und in deren Kirche das Problem der Ordination von Frauen mehr oder weniger gelöst ist. Der Band ist aus der anglikanischen Debatte erwachsen und möchte auf diese einwirken. Seine elf Beiträge plädieren gegen eine Ordination von Frauen. Das in der inner-anglikanischen Debatte häufig beschworene und, wie die entsprechenden Reaktionen zeigen, nicht unbegründete Argument, durch einen anglikanischen Alleingang in der Frage der Ordination von Frauen werde das Verhältnis und die begonnene Annäherung zur orthodoxen und römisch-katholischen Kirche erschwert, spielt auch in diesem Band eine beträchtliche Rolle. Entsprechend legen *Louis Bouyer* und *Kallistos Ware* ihre Sicht der römisch-katholischen und orthodoxen Position dar. Über die Erfahrungen in der Kirche von Schweden berichten *Bertil Gärtner* und *Carl Strandberg* aus einer kritischen Haltung heraus, die frei von Polemik oder Selbstgerechtigkeit ist. *Robert Terwilliger* gibt einen Überblick über die Entwicklung in der anglikanischen Kirche in den USA, die zur Freigabe der Ordination von Frauen und damit zu starken Spannungen innerhalb der Episkopalkirche (und Abspaltungen von ihr) führte. Die Rolle der Frau im Judentum behandelt *Jonathan Sacks,* während die dogmatischen, biblischen, historischen, psychologischen und anthropologischen Argumente gegen die Ordination von Frauen in den Beiträgen von *Roger Beckwith, Margaret Dewey, Susannah Herzel, Eric Mascall, Peter Moore* und *Gilbert Russell* vorgetragen und erläutert werden. Hierzu gehören u.a. die bereits in der Schöpfung angelegte Unterschiedlichkeit — komplementär und nicht qualitativ — von Mann und Frau, ihre unterschiedlichen Rollen und Funktionen in der Heilsgeschichte wie in der menschlichen Gesellschaft, die bewußte Berufung von Männern zu Aposteln durch Jesus, die priesterliche Repräsentation des Mannes Jesus, die Notwendigkeit gemeinsamer Entscheidungen innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft und darüber hinaus in der umfassenderen christlichen Gemeinschaft in einer das biblische Zeugnis und die christliche Tradition so tief berührenden Frage. Gleichzeitig kommt in allen Beiträgen das Bemühen zum Ausdruck, positiv die — recht verstanden — gleichberechtigte Bedeutung und Funktion von Frauen für das Leben der Kirche zu unterstreichen und deren überzeugendere Verwirklichung zu fordern.

Ein Sammelband, der nicht nur von denen beachtet werden sollte, die hier eine Bestätigung ihrer eigenen Position finden. Er enthält viele interessante und beachtenswerte Überlegungen, die auch von den Befürwortern der Ordination von Frauen, zu denen ich gehöre, zur Kenntnis genommen werden sollten. Es geht hier um eine ökumenische Problematik, bei der es keine unbeteiligten Zuschauer geben sollte.

Günther Gaßmann

ANTIRASSISMUS-PROGRAMM

Christel Meyers-Herwartz, Die Rezeption des Antirassismus-Programms in der EKD. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1979. 378 Seiten. Kart. DM 29,80.

Das Buch von Christel Meyers-Herwartz ist als Doktorarbeit im Bereich der Praktischen Theologie als gesellschaftsbezogener Wissenschaft in Form einer sogenannten Materialarbeit entstanden. Ihr eigentliches Thema ist die Untersuchung der Funktion traditionaler Topoi und Merkmalszuweisungen von Kirche am Beispiel der Rezeption des Antirassismus-Programms des Ökumenischen Rates in der EKD im Zeitraum des Höhepunkts der öffentlichen Diskussion vom September 1970 bis März 1971 (vgl. 20). Das Instrumentarium der Untersuchung wird mit Hilfe der Systemtheorie gewonnen, wie sie von Niklas Luhmann entwickelt worden ist. Dadurch ergeben sich im speziellen Theorie-Teil am Anfang und am thesenartigen Ende des Buches voraussehbare Verständigungsschwierigkeiten für solche Leser, die diese Systemtheorie und ihren schöpferischen Sprachgebrauch nicht kennen oder auch nicht anerkennen. Da es zur Methode der Arbeit gehört, keine wertenden Bemerkungen zu Äußerungen und Argumenten in der Diskussion oder auch zu den Konfliktabläufen zu machen, so liest sich der breite Mittel- und Hauptteil der Arbeit, sozusagen der Materialteil, äußerst spannend, als eine möglichst objektive Darstellung des Diskussionsverlaufes, soweit er materialmäßig heute erfaßbar ist.

Nach den methodischen Vorüberlegungen und der Einordnung des Antirassismus-Programms als Thema in den Zeitraum bis zu dem die heftige Debatte auslösenden Beschluß des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates am 2.9.1970 in Arnoldshain folgt im 3. Kapitel die Auswertung der Darstellung der Presse, und zwar in drei Tageszeitungen und vier Wochenzeitungen. Die weitere Untersuchung zeigt, daß nicht die Quelle der Nachrichten für die Strukturierung und den weiteren Verlauf der Auseinandersetzung entscheidend war und auch nicht Tendenzen in der Presse als solche, sondern Äußerungen von kirchlichen Repräsentanten, beginnend mit dem Schreiben vom 15.9.1970 des damaligen Ratsvorsitzenden Bischof Dietzfelbinger. Das Ende der Karriere des Themas in der Presse in der zweiten Dezemberwoche 1970 wird auf die beginnende Weihnachtszeit mit friedlichen Themen und das Fehlen weiterer konfliktgeladener Äußerungen kirchlicher Repräsentanten zurückgeführt (237). Das sagt über das Thema Kirche und Öffentlichkeit eine Menge aus.

Im 4. Kapitel wird eine Typologie der Befürworter und Ablehner des Antirassismus-Programms versucht. Hier ist besonders interessant der Exkurs über die Bedeutung des Antirassismus-Programms für die Fusion der Bekenntnisbewegung und der Notgemeinschaft evangelischer Deutscher — ein Aspekt, der oft übersehen worden ist und der recht aktuell ist.

Aus der Reihe der Äußerungen kirchlicher Repräsentanten (Kap. 5) ist die Untersuchung des Stellenwertes juristischer Argumentationsweise besonders aufschlußreich (213 ff.). Die Argumentationsweise der leitenden Juristen in ihrer Erklärung vom 28.10.1970 spielt ja heute noch eine Rolle, etwa im Blick auf die Auseinandersetzung in der Rheinischen Kirche um die Beschlüsse einer Kreissynode in Sachen Zuweisung für den Sonderfonds.

Im 6. und längsten Kapitel wird die Behandlung des Themas in Landessynoden der Gliedkirchen und Synoden der EKD und VELKD nach den Protokollen dargestellt. Bei der Auswertung ist besonders bemerkenswert das Nachdenken über die Wirksamkeit von kognitiv zu verarbeitenden Informationen für das Lernen und die Bewußtseinsveränderung (317/18). Eine Wirkung solcher schriftlichen Informationen läßt sich nicht feststellen. „Entscheidend sind also nicht die Informationen, sondern deren Selektion und Plausibilität innerhalb des jeweiligen Sinnsystems." Das gilt bestimmt nicht nur für Synodaldebatten.

Was kann man also aus diesem mit großem Fleiß und wachsender Einsicht geschriebenen Buch lernen? Einmal die Sinnhaftigkeit eines solchen Unternehmens in methodischer Hinsicht. Inhaltlich wird dann gezeigt, daß parochiale und ökumenische Systemreferenzen nicht ohne tiefgreifende Konflikte aufeinander zu beziehen und miteinander zu vermitteln sind, dasselbe gilt auch für nationalgesellschaftliche und ökumenische Denk- und Verhaltensmuster. „Ökumene stellt grundsätzlich nationales Kirchentum in Frage und relativiert dessen kulturelle, soziale und theologische Komponenten" (330). Die Schlußthese besagt, daß die Systemanalyse selber keine Theologie entwickelt, daß Theologie aber theoriefähig sein muß, um den Zusammenhang mit der Praxis des sozialen Systems Kirche zu halten.

Eine bemerkenswerte und interessante Arbeit, deren Wert durch ein Register noch erhöht worden wäre.

Klaus-Martin Beckmann

MEDIZINISCHE ETHIK

Werner Becher (Hrsg.), Medizinische Ethik in der evangelischen Theologie der Ökumene. Evangelischer Presseverband in Hessen und Nassau, Frankfurt/Main 1979. 117 Seiten. Kart. DM 9,80.

Medizinische Ethik ist heute nicht mehr allein als Moral der Ärzte zu begreifen. Die Ethik der Medizin hat sich mit der Medizin selbst ins kaum noch Überschaubare erweitert. Zu ihren notwendigen Themen gehört etwa die Ethik der medizinischen Institutionen ebenso wie die ethische Problematik der ärztlich-naturwissenschaftlichen Forschung, aber auch die Frage, wie das Grundmodell westlicher Medizin sich zu den ele-

mentaren Bedürfnissen der Entwicklungsländer verhält.

Der kleine, von W. Becher herausgegebene Band stellt die medizinische Ethik zudem in einen neuen und überaus gewichtigen Zusammenhang: Das ärztliche Handeln ist nicht allein Thema der theologischen Ethik — an ihm erweitert sich vielmehr die theologisch-ethische Frage zur ökumenischen. In der Tat ist das Problem der medizinischen Ethik wie kaum ein anderes geeignet, die ökumenische Verantwortung in seiner Wahrnehmung hervortreten zu lassen. Das zeigen die Beiträge aus Schottland (Alastair V. Campbell über die Probleme ethischer Prioritäten) und aus den USA (Kenneth L. Vaux über genetische Ethik und über die medizinische Ethik in Amerika), das zeigt aber vor allem die größere Studie von D. Ritschl, die den Schwerpunkt des Bandes bildet. R. hat eine Fülle von Gesichtspunkten zusammengestellt, aus denen die vielschichtige und komplexe Natur der medizinischen Ethik heute hinreichend deutlich wird. Begründungsfragen der Ethik werden diskutiert, Fragen der Isolierbarkeit ethischer Probleme und der ethischen Kompetenz, die Grundthemen der heutigen medizinischen Ethik in Umrissen, und, nicht zuletzt, die Bedeutung von kulturellen und theologischen Differenzen für die medizinische Ethik.

Dieser Band zeigt, daß einfache Antworten auf die Gegenwartsfragen medizinischer Ethik nicht zu erwarten sind. Er könnte jedoch den Anfang einer Diskussion bilden, die jedenfalls sachgemäß und verantwortungsvoll genug angesetzt ist, um der an ungelösten Problemen und offenen Fragen so reichen medizinischen Ethik zu neuen Schritten auf den Weg zu helfen.

Dietrich Rössler

ÖKUMENISCHE SPRACHFORSCHUNG

John May, Sprache der Ökumene — Sprache der Einheit. (Die Einheit der Menschheit: Zukünftige Grundlage der theologischen Ethik der Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen?) Linguistica Biblica, Bonn 1976. 521 Seiten. Kart. DM 25,75.

Das Thema dieses Buches ist nicht, wie der Obertitel erwarten lassen könnte, die Bemühung um eine „Sprache der Einheit", in der die zwischen den Kirchen bestehenden Unterschiede und Gegensätze ihrer dogmatischen liturgischen, kirchenrechtlichen u.a. Aussagen geklärt und überwunden werden sollen, sondern, wie der Untertitel präzisiert, das Problem, vor das sowohl die römisch-katholische Kirche als auch der Ökumenische Rat der Kirchen durch die von ihnen beiden anerkannte „Einheit der Menschheit" gestellt sind. Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser Anerkennung für ihr kirchliches Selbstverständnis und für eine ökumenische Ethik? Diesen Fragen ist hier in einer im besten Sinne interdisziplinären Untersuchung nachgegangen, in der die Methoden und Erkenntnisse der Kommunikationsforschung und besonders der Linguistik in umsichtiger Berücksichtigung des internationalen Forschungsstandes und in zahlreichen kritischen Auseinandersetzungen mit den verschie-

denen Forschungsrichtungen herangezogen worden sind.

Der Ausgangspunkt sind die kirchenamtlichen Texte der Enzykliken der letzten Päpste und der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils einerseits und die Erklärungen der Vollversammlungen des Ökumenischen Rates und seiner Zentralausschußsitzungen zum Thema andererseits. Nach der Darstellung der Geschichte und der Grundgedanken dieser offiziellen Texte (wobei unter „Ökumene" die Kirchen außerhalb der römisch-katholischen Kirche nicht in ihrer Unterschiedenheit, sondern als im Ökumenischen Rat sich aussprechende Einheit verstanden sind) folgt eine methodische und sachliche Exposition der theoretischen Voraussetzungen (103 ff), von denen aus im II. Hauptteil diese Texte im einzelnen analysiert werden. Der übergeordnete Begriff ist der des Kommunikationsmediums, und nacheinander werden zuerst die Sprache, sodann die Wahrheit und schließlich der Glaube als Kommunikationsmedium erörtert. Besonders wichtig sind über die besondere Fragestellung dieses Buches hinaus die Ausführungen über „die performative Kraft sprachlich-kommunikativer Handlungen" (118 ff). „Jede sprachliche Äußerung ist zugleich eine Handlung des Sprechers, und wenn es sich nur um die Behauptung eines Sachverhalts oder die Beschreibung eines Tatbestands handelt" (118). Angesichts der traditionellen Analysen theologischer Aussagen, die einseitig am Analogieproblem und an Prädikatssätzen interessiert waren, ist diese Feststellung unaufgebbar. Es fällt jedoch auf, daß bei der Erläuterung des „performativen" Charakters der Sprache in der Einteilung dieser Aussagen in fünf Klassen (Exercitiva, Verdictiva, Commissiva, Behabitiva und Constativa, 120 f) die Besonderheit der Glaubensaussagen wie z. B. der Anrede Gottes im Gebet keine Berücksichtigung findet und auch der Zusammenhang mit der alttestamentlichen und neutestamentlichen form- und gattungsgeschichtlichen Forschung nicht aufgenommen ist. Auch bei den Ausführungen über die Wahrheit findet eine Bezugnahme auf biblische Wahrheitsbegriffe nicht statt, und bei denen über Kommunikation bleibt die in Christus durch den Heiligen Geist gegebene Communio unberücksichtigt. Die begrifflichen und methodischen Raster, die bei der Analyse der kirchlichen Texte Verwendung finden, sind von ganz allgemeinen, speziell linguistischen Voraussetzungen her entwickelt, die aus den Relationen zwischen Mensch und Mensch sowie zwischen Mensch und Welt abgeleitet sind. Dementsprechend bleiben die Ausführungen über den Glauben als Kommunikationsmedium sehr blaß und beschränken sich im wesentlichen auf die Feststellung der von der Umwelt nicht verstandenen Partikularität dieser Art von Kommunikation.

Im II. Hauptteil werden die kirchlichen Texte unter den beiden aufeinander angewiesenen Gesichtspunkten der Funktion (192 ff) und der Struktur (301 ff) analysiert. Dabei wird unter Funktion die Kommunikationsleistung des Sprechaktes in der jeweiligen Situation und unter Struktur die Bedeutung des Gesprochenen im System der bestehenden und entstehenden Sinnzusammenhänge verstanden. Innerhalb der

Strukturen wird wiederum wie üblich zwischen der Syntaktik („Satz, Text und logische Struktur" 305ff) und der Semantik („Wort, Bedeutung, Inhaltsstruktur" 383 ff) unterschieden. Für die Gesamtthematik der Einheit der Menschheit sind besonders wichtig die Klärungen der Begriffe: „Alle" und „einige", „Ganzes" und „Teil", das „Eine" und das „Einzige" etc. (317 ff). Auf die unter diesen Gesichtspunkten erfolgenden scharfsinnigen Analysen der einzelnen kirchenamtlichen Texte kann hier nur hingewiesen werden. Besonders geht es dem Verfasser um eine subtile Herausarbeitung der in ihnen enthaltenen Spannungen und Widersprüche zwischen der institutionellen Begrenzung der Kirche und ihrer Sprache einerseits und der intendierten Zuwendung zur Menschheit als ganzer andererseits —, wobei er bei der römisch-katholischen Kirche größere Schwierigkeiten feststellt als beim Ökumenischen Rat. Auch wem die linguistischen Begriffe, Methoden und Formeln zunächst fremd sind, ist das Studium dieser Analysen zu empfehlen. Sie sind auch für die einzelnen Gliedkirchen des Ökumenischen Rates, auch wenn diese in ihrer Besonderheit nicht angesprochen sind, in mancher Hinsicht kritisch erhellend. Zweifellos sind hier manche Mängel der kirchlichen Sprache aufgezeigt.

Das Schlußergebnis der Arbeit (III) bleibt, verglichen mit dem großen Aufwand der vorausgegangenen Analysen, eigentümlich abstrakt. Es besteht im wesentlichen in den formalen Postulaten eines neuen für die ganze Menschheit gültigen „Wertkalküls" (464) und einer „ökumenischen Reinstitutionalisierung" auf der Grundlage der Einheit der Menschheit (490 ff u. ö.). Ganz blaß bleiben auch die Aussagen über Gott als „Grenzkontext" (430 ff), die m.E. sogar zurückbleiben hinter dem, was Karl Jaspers in seinem „Philosophischen Glauben" über das Transzendieren gelehrt hat. Daß die Ergebnisse so abstrakt und blaß geblieben sind, dürfte seinen Grund einmal darin haben, daß eine theologische Besinnung auf das für alle Kirchen verpflichtende neutestamentliche Verständnis von Kirche, Gemeinschaft und Welt fast ganz unterblieben ist (erst gegen Schluß wird kurz auf die „Symbole": Bild Gottes, Ursünde und Reich Gottes hingewiesen, 467ff, ohne daß sie jedoch in den vorausgegangenen Analysen eine Rolle gespielt hätten), zum anderen darin, daß die kirchlichen Texte einer von ganz anderen Voraussetzungen her entwickelten kommunikationswissenschaftlichen und linguistischen Systematik unterworfen werden, die gegenüber Aussagen über Gottes Offenbarung in sich geschlossen ist. Man würde dem Wert der Arbeit jedoch nicht gerecht, wenn man urteilen würde, daß hier der katholische Autor nur ein bei vielen jüngeren katholischen Theologen verbreitetes Mißbehagen an der dogmatischen und rechtlichen Institution seiner Kirche mit dem Aufwand der Linguistik und der Soziologie habe wissenschaftlich begründen wollen. Es geht hier um eine ernst zu nehmende Bemühung um die kirchliche Zuwendung zur Welt.

Edmund Schlink

Prof. Dr. Dr. Günter Altner, Schloßwolfsbrunnenweg 20, 6900 Heidelberg / OKR Dr. Klaus-Martin Beckmann, Paulusplatz 1, 6100 Darmstadt / Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Str. 74, 5330 Königswinter 21 / Präsident Dr. Günther Gaßmann, Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz-Hechtsheim / Prof. Dr. Jürgen Hübner, Schmeilweg 5, 6900 Heidelberg / Prof. D. Georg Kretschmar, Pommernstr. 32, 8012 Ottobrunn / Pfarrer Michael Mildenberger, Hölderlinplatz 2A, 7000 Stuttgart / Pastor Dr. Helmut Mohr, Eimsbütteler Chaussee 67, 2000 Hamburg 19 / Dr. K. Dieterich Pfisterer, Fahrstr. 18, 8520 Erlangen / Dr. Erika Reichle, Roßbergstr. 52, 7400 Tübingen / Prof. Dr. Dr. Dietrich Rössler, Engelfriedshalde 39, 7400 Tübingen / Waldemar Ruez, Dieselstr. 6, 6382 Friedrichsdorf 3 / Dr. Gerta Scharffenorth, Klingelhüttenweg 10, 6900 Heidelberg 1 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Am Büchsenackerhang 48, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen / Dr. Hans-Jörg Urban, Leostr. 19a, 4790 Paderborn / Prof. Dr. Christian Walther, Holstenhofweg 85, 2000 Hamburg 70.

Am Anfang dieses Heftes steht ein Beitrag von Georg Kretschmar, der aus den theologischen Gesprächen der konfessionellen Weltbünde erwachsen ist. Einzelheiten sind dem Vorspann des Artikels zu entnehmen. Uns scheinen in diesem Versuch wichtige Ansätze zwischenkirchlicher Verständigung sichtbar zu werden.

Dem umstrittenen „Problem kirchlicher Handlungsorientierung" ist die Untersuchung von Christian Walther gewidmet. Die Ausführungen von A. Mauder und W. Sanders in der ÖR Jg. 1978 werden von Hans-Jörg Urban zum Gegenstand weiterführender Überlegungen gemacht. Das Thema hat ja inzwischen an Aktualität nicht verloren.

Der weitgespannte und immer noch unbefriedigend gelöste Fragenbereich der Stellung und des Dienstes der Frau in der Kirche wird von Gerta Scharffenorth behandelt. Dazu ist auch der Konferenzbericht über die Frauenordination von Erika Reichle unter „Dokumente und Berichte" heranzuziehen.

Mit der Nacharbeit von Boston 1979 beschäftigen sich die Beiträge von Jürgen Hübner und Günter Altner. Mit einigen weiteren Abhandlungen im Aprilheft werden wir diesen weitverzweigten Fragenkreis vorerst abschließen, jedenfalls soweit die unmittelbare Verbindung mit Boston gegeben ist. Daß alle diese Fragen aber auch zur ökumenischen Verantwortung gehören und nicht nur, wie früher oftmals vorausgesetzt, die Probleme der „Einheit der Kirche", dürfte ja unbestritten sein.

Die „Dokumente und Berichte" enthalten Konferenz- und Dialogberichte, die uns die Aktualität ökumenischer Gedanken und Überlegungen an konkreten Beispielen vor Augen führen. Unter diesem Aspekt sollten sie auch gelesen und gewertet werden — also nicht als bloße Nachrichtenübermittlung ökumenisch mehr oder weniger relevanter Vorgänge.

Am Rande die Berichtigung eines Druckfehlers: das Dokument „Evangelisation heute" ist nicht 1960, sondern 1966 herausgegeben worden (Heft 4/1979, S. 456, Zeile 11).

Wir können unser Nachwort mit dem erfreulichen Hinweis beschließen, daß es für 1980 noch gelungen ist, den Bezugspreis auf DM 28,— zu halten. Die Bezieherbasis könnte freilich noch breiter sein, und wir erbitten dafür die Mithilfe unserer Leser, damit die „Ökumenische Rundschau" ihren Dienst als verbindendes Organ der innerdeutschen Ökumene auch weiterhin zu leisten vermag.

Kg.

Wie hat die Kirche Widerstand geleistet?

Walter Adolph

Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935-1943

Bearbeitet von Ulrich von Hehl

Reihe A: Quellen. Bd. 28

XLII + 310 S. Ln. DM 38,—

Walter Adolph, einer der markantesten Persönlichkeiten des Berliner Katholizismus, beleuchtet wichtige Etappen des nationalsozialistischen Kirchenkampfes und der kirchlichen Abwehr.

Jürgen Aretz

Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus

Der Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands 1923-1945.

Reihe B: Forschungen. Bd. 25

XXX + 258 S. Kst. DM 56,—

Die vorliegende Untersuchung schildert, gestützt auf großenteils erstmals benutzte Quellen, die Auseinandersetzung der KAB mit dem Nationalsozialismus.

Heinrich Küppers

Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitlerdiktatur

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Volksschullehrerstandes

Reihe B: Forschungen. Bd. 18

XXX + 202 S. Kt. DM 54,—

Der Untertitel ist zutreffend und zeigt die ganze Breite der sauberen wissenschaftlichen Arbeit auf. Materialien des Bundesarchivs in Koblenz (Reichsverwaltung des NSLB), staatliche und kirchliche Archive, bisher unveröffentlichte private Sammlungen und Nachlässe sowie schriftliche und mündliche Mitteilungen und Nachlässe wurden ebenso herangezogen wie Zeitschriften und Zeitungen, ferner eine Unmasse von gedruckten Quellen und Literaturen. Wenn auch das Schwergewicht auf dem rheinischen Raum liegt, so bedeutet dieses Werk doch einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte der Errichtung der Hitler-Diktatur im Raume von Schule und Erziehung.

Literatur Report

Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte · Bitte verlangen Sie Sonderprospekt

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Henning Graf Reventlow

Bibelautorität und Geist der Moderne

Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung. Etwa 704 Seiten, gebunden etwa DM 144,— (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 30)

„Die Forschungsarbeit verfolgt das Ziel, das unlösliche Miteinander von biblisch-theologischen mit staatspolitischen und philosophischen Entwicklungen in der Geisteswelt und im öffentlichen Leben Englands in zwei Jahrhunderten zu beschreiben, deren Einfluß auf die moderne westliche Kultur kaum überschätzt werden kann. Das Buch ist also nicht nur für Theologen von Interesse. Es belegt die Bedeutung theologiegeschichtlicher Arbeit für eine interdisziplinäre Forschung, die auch unmittelbar gegenwartsbezogene Aspekte zum Tragen bringt." *RUB-aktuell*

Viorel Mehedintu

Offenbarung und Überlieferung

Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche. Etwa 376 Seiten, kart. etwa DM 64,— (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 40)

Seit dem ersten Dialog zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche im 16 Jhdt. stellt sich die Frage, wie weit von einem Fortschritt in der theologischen Vertiefung und Ausarbeitung der zwischen den beiden Kirchen zur Diskussion stehenden Fragen gesprochen werden kann. Die positive Entwicklung in der letzten Zeit bedeutet noch nicht den entscheidenden Durchbruch. Die Möglichkeit zu einem fruchtbaren ökumenischen Dialog sieht der Verfasser im Kennenlernen aus dem Kontext der Lehre und dem kirchlichen Leben des Partners. Nach Bestimmung der verwendeten Begriffe unternimmt er den Versuch einer dialogisch-ökumenischen Analyse, in der beide Theologien angesichts der Wirklichkeit der anderen zu Wort kommen.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Theo Kiefner

Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532-1755
Band 1: Reformation und Gegenreformation im Val Cluson 1532-1755

535 Seiten mit 30 Abbildungen im Text und einer Klapptafel, gebunden etwa DM 68,—

Aus dem Inhalt: A. Voraussetzungen und Grundlagen. I. Die Herkunft der Waldenser. II. Die Waldenser und die Synode von Chanforan 1532. III. Der große Escarton von Briançon. IV. Das Herzogtum Savoyen und die Auseinandersetzung mit Frankreich. V. Die katholische Kirche im Val Cluson bis 1532. VI. Entstehung und Entwicklung des französischen Protestantismus / B. Das Val Cluson bis 1685. I. Die Reformation. II. Die Rekatholisierung bis 1685 / C. Das Val Pragela 1685-1730. I. Die Augsburger Liga 1686-1697. II. Der Wiederaufbau der katholischen Kirche 1685-1703. III. Der spanische Erbfolgekrieg 1703-1713. IV. Die katholische Kirche im Pragelatal 1703-1730. V. Reformierte im Val Pragela 1703-1720 / D. Die Bevölkerungsentwicklung von 1630 bis heute im Clusontal. I. Das Pragelatal. II. Das Val Pérouse / E. Zusammenfassung und Ausblick

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Ökumenische Jahrzehnt-Wende

Beobachtungen und Reflexionen

VON PER LØNNING

Hinter der Anfrage der Schriftleitung lassen sich vielleicht einige von den Überlegungen wahrnehmen, die sich natürlich am Anfang eines neuen Jahrzehnts einstellen und die wir in den letzten Monaten in so vielen Zusammenhängen haben auftauchen sehen: Wir befinden uns gerade im Übergang von einem Zeitabschnitt zu einem anderen, mit den Erfahrungen einer eben überstandenen Vergangenheit im Rücken haben wir hic et nunc eine nicht beiseite zu lassende Veranlassung, den Blick auf die Zukunft zu werfen, die unmittelbar vor unseren Füßen liegt. Hinter uns liegen die siebziger Jahre, vor uns die achtziger — welche Erkenntnisse können und wollen wir aus der Vergangenheit ins Kommende mitbringen? „Es geht uns — generell gesprochen — um das Konzept der zukünftigen theologischen Orientierung, die im Ökumenischen Rat der Kirchen ins Auge gefaßt werden sollte", schreibt mir die Schriftleitung und macht sogleich klar, daß diese Bitte an mich als ein vermeintlich freimütiges Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK gerichtet ist. Es ist mir dies eine nützliche Herausforderung, die Aufgabe der gesamten Ökumene, der sie ausmachenden Einzelkirchen und meiner selbst — in der Rolle des zuletzt verantwortlichen Einzelchristen — noch einmal kritisch durchzudenken. Denn in einer engeren Perspektive als dieser ist es wirklich nicht möglich, die mir gestellte Frage zu überlegen und zu beantworten.

Damit ist natürlich nicht im Ausgangspunkt entschieden, wie sehr die Jahrzehntwende 70/80 das Bedürfnis eines solchen Durchdenkens besonders akzentuiert. Im allgemeinen läßt sich der Rhythmus der Geschichte sehr wenig von chronologischen „Zeitwenden" regeln, abgesehen von der sozialpsychologischen Auswirkung der Tatsache, daß Leute unmittelbar an solche Zeitwenden als vorliegende Realitäten glauben. Geschichtsphilosophisch betrachtet erinnert uns eine kalendarische Zeitwende an eins, und nur an eins: die geschichtsgestaltende Kraft kollektiver Einbildungen.

I.

Dieser Feststellung gemäß scheint es mir angemessen, mein Nachdenken bei dem Kolloquium anzufangen, das gerade vor 10 Jahren (März 1970)

auf dem Liebfrauenberg im Elsaß stattfand, vom Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg veranstaltet, und dessen Hauptreferate später im Druck erschienen. („Die Zukunft des Ökumenismus" = Ökumenische Perspektiven Nr. 1, 1972.) Nicht zuerst deswegen, weil ich selbst einer der vier Referenten war, sondern weil die Überlegungen des Liebfrauenberger Symposiums gerade in einer ähnlichen Sicht stattfanden: ein Erwägen gegenwärtiger und künftiger Entwicklung der ökumenischen Bewegung am Übergang von einem Jahrzehnt zu einem anderen. Zwar ging es damals um den Anfang desselben Jahrzehnts, das nun eben zu Ende ist, was es natürlich besonders anregend macht, die heutige Reflexion im Gespräch mit der damaligen auszugestalten. Ich hoffe, daß es mir gestattet sein dürfe, ohne daß man mir das Verfahren als Zeichen einer über die gewöhnlichen Grenzen unserer gemeinsamen menschlichen Natur hinausgehenden Selbstbezogenheit anrechnet.

Gewiß ging es auf dem Liebfrauenberg um die ökumenische Bewegung im allgemeinen, während die Erwägungen sich jetzt grundsätzlich auf den ÖRK beschränken. Ich kann es jedoch nicht als etwas dem vorliegenden Thema Fremdes ansehen, wenn ich zum Anfang einige Hauptlinien aus meinem damaligen Referat heranziehe. Auch wäre es von Interesse, meine verehrten Mitreferenten von damals (Günther Gaßmann, Georges Casalis und Bernhard Häring) zu zitieren, wodurch ein trotz ihrer Unterschiedenheit verblüffend einheitliches und — so vermute ich — ganz repräsentatives Bild vom ökumenischen Gespräch in Westeuropa Anno dazumal entstehen würde. Was ich jedoch für meinen heutigen Zweck brauche, und das einzige, was mir der Rahmen erlaubt, ist die kritische Distanz und das dialektische Gegenüber, das mir eine schnelle Auseinandersetzung mit meinen eigenen Beobachtungen vor zehn Jahren gestattet.

Das aufgegebene Thema war damals „Von der Bewegung zur Institution? — Eine kritische Bilanz der ökumenischen Bewegung". Es war wohl charakteristisch für die damalige Lage, daß dieses Thema dem Referenten und auch den Konferenzteilnehmern als eine besonders zentrale Wahl erschien. Das große ökumenische Studienprojekt, das über „Mission als Strukturprinzip" (hektographiert, WCC, Genf, 1966) zu „Die Kirche für andere" (Genf 1967) weiterführte, hatte auf eine zum Teil bahnbrechende Weise für eine soziologische Betrachtungsweise in den Selbstprüfungen der Kirche die Tür geöffnet. Da die Ökumene damals durch einen ausgeprägt strukturanalytischen Ansatz die Kirchen zu einem vertieften Selbstverständnis herausgefordert hatte, war es nur natürlich, dieselbe Ökumene zu einer ähnlichen Selbstbetrachtung aufzurufen. Strukturelle Beobachtungen

und Analysen dürften natürlich ein in der vorliegenden Situation sehr wünschenswertes Material für die ekklesiologische Besinnung — einschließlich der Selbstbesinnung der Ökumene — stellen.

Der geeignete Ausgangspunkt für mein damaliges Referat war der ganz offensichtliche Unterschied zwischen einer sogenannten ersten, zweiten und dritten ökumenischen Bewegung. Die erste und älteste war die ökumenische Bewegung der Allianz, die schon vor der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts anfing: unabhängig von den offiziellen Kirchenleitungen, ausgeprägt erwecklich, antimodern und antikatholisch, Hauptvertreter: die Evangelische Allianz. Die zweite war die ökumenische Bewegung der Kirchen, die in unserem Jahrhundert entstand und die über den Internationalen Missionsrat und die zwei Organisationen für „Praktisches Christentum" und für „Glauben und Kirchenverfassung" zuletzt im Ökumenischen Rat der Kirchen ihren sammelnden organisatorischen Ausdruck fand. Als dritte ökumenische Bewegung wurden die zu jener Zeit häufig auftauchenden Spontankreise bezeichnet — im wesentlichen aus jüngeren, dem kirchlichen Establishment gegenüber ungeduldigen Leuten aus verschiedenen Konfessionen bestehend —, die sich ganz ohne sammelnden organisatorischen Überbau geltend machten. Die nähere Beschreibung dieser unterschiedlichen Erscheinungen mündete in die Feststellung ein, es seien die drei Bewegungen nicht ohne weiteres einander ablösende historische Phänomene, die ein einfaches übersichtliches Epochenschema zuließen, sondern Kräfte, die in der vorliegenden Situation alle wirksam seien und die auch in theologischer Sicht als einander wertvoll ergänzende Lebensäußerungen der einen heiligen allgemeinen Kirche angesehen werden sollten.

Das Positive dieser strukturellen ökumenischen Vielfalt wurde in meinen Überlegungen so begründet: erstens durch einen Hinweis auf die vorliegende Gesprächssituation, wo die faktisch kirchentrennenden Faktoren nur im begrenzten Maße sich mit den konfessionellen und im organisatorischen Sinne kirchlichen Auseinandersetzungen gleichsetzen ließen, zweitens durch eine Hervorhebung der künftigen anzustrebenden kirchlichen Einheit als einer eucharistischen Gemeinschaft unter Aufrechterhaltung der bereichernden Vielfalt kirchlicher Organisations- und Ausdrucksformen und drittens durch die Bedeutung einer bewußten Wahrnehmung ökumenischer Verantwortung vom Evangelium her gegen die auflösende Wirkung eines damals ziemlich einflußreichen, theologisch aber recht verschwommenen sogenannten „säkularen Ökumenismus". Zwischen den Zeilen in meinem Beitrag steht auch deutlich zu lesen, was ich für den tonangebenden, im großen und ganzen von dem ÖRK vertretenen Kirchenökumenis-

mus („die zweite ökumenische Bewegung") in den Jahren nach Uppsala (1968) besonders befürchtete: nämlich einerseits, was immer seit Anfang dieser Bewegung eine naheliegende Gefahr war, die Überbetonung organisatorischer Ereignisse (Kirchenzusammenschlüsse mit Verlust wichtiger christlicher Identitätsmerkmale als möglicher Folge) auf Kosten einer klaren eucharistisch-gemeinschaftlichen Zielvorstellung andererseits, was damals eine verhältnismäßig neue Bedrohung war, eine Verweltlichung nicht nur der praktischen Selbstdarstellung der Ökumene, sondern auch der Ekklesiologie bis in den Kern der von der Kirche zu vertretenden Botschaft.

II.

Machen wir sogleich einen Sprung von 1970 bis 1980, und fangen wir dann mit einigen Reflexionen zum Thema „damals und heute" an: In welche Richtung und in welchem Maße hat sich die ökumenische Arena während dieses Jahrzehnts verändert, und wie sehr wird mich die Beantwortung dieser Frage von einer Auseinandersetzung mit meinen zehn Jahre alten Betrachtungen veranlassen?

Von dem Fortbestand der drei „Bewegungen" kann man heute in aller Kürze folgendes feststellen. Die Allianzökumene scheint in großem Maße ihren Einfluß verstärkt zu haben. Ich denke an Lausanne 1974 und die (wenn auch strukturell noch so lockere, an Ausstrahlungskraft jedoch nicht zu unterschätzende) Organisation, die daraus entstand. Ich denke an das im allgemeinen wachsende Prestige, die wachsende Zusammenarbeit und das gestärkte Selbstbewußtsein sogenannter evangelikaler Kreise in den meisten großen protestantischen Kirchen, wie sehr sich auch die organisatorischen Formen dieser Blüte als bunt oder zufällig bezeichnen lassen. „Evangelikal" ist mehr und mehr eine Fahne geworden, die sich programmatisch nicht nur auf Spannungen innerhalb einer einzelnen Kirche oder einer einzelnen Konfession bezieht, sondern auch auf eine offensichtliche weltweite kirchliche Differenzierung. Obschon Lausanne und der tonangebende Lausannekreis sich sehr gemäßigt über den ÖRK und den offiziellen Kirchenökumenismus geäußert haben, scheint die kritische Haltung evangelikaler Gruppen gegenüber dem ökumenischen „Establishment" während des jetzt vergangenen Jahrzehnts eher zugenommen als abgenommen zu haben — dies ungeachtet der augenscheinlichen Durchschlagskraft, die die Standpunkte, die man im allgemeinen als evangelikal ansehen würde, auf der letzten ÖRK-Vollversammlung in Nairobi (1975) bewiesen haben. Bis jetzt haben doch weder die Evangelische Allianz noch das Lausanne-

Komitee dem Druck jener offenbar stärker werdenden Kreise nachgegeben, die energisch auf eine eindeutig polemische Konfrontation drängen. Für die rückhaltlosen Gegner des Ökumenischen Rates ist die Lausanne-Bewegung bis jetzt eine Enttäuschung.

Ehe wir zur immer noch vorherrschenden „zweiten Bewegung" kommen, mit der wir uns in diesem Artikel hauptsächlich beschäftigen werden, lohnt es sich, der Existenz der sogenannten dritten nachzuspüren. Gibt es sie noch? Unverkennbar sind die jugendlich-oppositionellen Kreise, die sich damals in vielen westlichen Ländern als mögliche Anfänge einer „Untergrundkirche" bemerkbar machten, ein im großen und ganzen rückläufiges Phänomen. Als geschichtliche Erscheinungen standen sie offensichtlich im Kontext des Revolutionsjahres 1968 (das Jahr von Uppsala), wurden von denselben sozialpsychologischen Mechanismen angetrieben und von denselben Enttäuschungsfaktoren in die Ecke gedrängt. Als politisch motivierter Aufruhr innerhalb der Kirchen kam diese Bewegung zu einem Ende, indem ihre führenden Kräfte sich teils in rein politischer Befangenheit endgültig von einer kirchlichen Gemeinschaft loslösten, teils die Gefahr einer innerkirchlichen Identitätsauflösung entdeckten und zielbewußt eine Reintegration ins Leben der bestehenden Gemeinde suchten.

Im gewissen Sinne kann man doch sagen, daß die „dritte Bewegung" weiterläuft, wenn auch theologisch in eine ziemlich verschiedene Richtung. Die strukturelle Lockerung bleibt, und ebenso die indifferente, zum Teil ausgesprochen kritische Haltung gegenüber kirchlichen und ökumenischen Strukturen und Leitungsgremien. Nicht aber von politischen, sondern von geistlich charismatischen Motiven, häufig unterstützt von einem zugespitzten Biblizismus, wird die dritte ökumenische Bewegung heute angetrieben. Wenn wir sie jedoch nicht als eine „vierte Bewegung" bezeichnen, dann deshalb, weil die bisher benutzte dreiteilige Systematik primär strukturell, nicht inhaltlich bestimmt war und sich in dieser Hinsicht weiterhin zweckmäßig verwenden läßt.

Es geht in dieser Sicht noch mehr als in der gegenwärtigen „ersten Bewegung" um ein buntes, fast unübersichtliches Phänomen. Aber es ist selbstverständlich, daß mit der eingetretenen „Wende" von einer hauptsächlich politisch zu einer überwiegend geistlich motivierten Verantwortung die „dritte ökumenische Bewegung" sich eigentlich der ersten genähert hat, so daß es in der heutigen Lage vielleicht sinnvoller wäre, zwischen zwei statt drei „ökumenischen Bewegungen" zu unterscheiden. Nur bleibt ein wichtiger Unterschied bis auf weiteres noch bestehen (obwohl man mit einer gewissen Spannung fragen darf: wie lange?): Die erste Bewegung war — und

ist — ausgesprochen antikatholisch und biblizistisch-fundamentalistisch orientiert. Wenn man auf der einen Seite die „Jesus People" in den frühen siebziger Jahren und die nach allen Beobachtungen noch zunehmende „charismatische Bewegung" ansieht — um nur zwei der auffälligsten Erscheinungen der neuen Ökumene zu nennen —, dann sehen wir eine überraschende, offensichtlich totale Überwindung des alten Antikatholizismus und eine gewisse Tendenz in Richtung auf ein Nachlassen der biblizistischen Kontroverse, zumindest auf theologischer Ebene. Damit scheint sich am ökumenischen Zukunftshorizont eine noch vor wenigen Jahren undenkbare Möglichkeit abzuzeichnen: daß sich die „erste" und die „dritte ökumenische Bewegung" gegenseitig finden und zusammen eine auf geistiger Erlebnisgemeinschaft gegründete personalökumenische Alternative dem offiziellen Kirchen-Ökumenismus als wirkkräftige Herausforderung entgegenstellen. Man darf sich unterschiedliche Grade von Organisation und ebenso unterschiedliche Grade von Opposition vorstellen. Aber im allgemeinen wäre es klug, wenn das ökumenische Establishment von heute die Möglichkeit einer solchen Entwicklung ins Auge fassen würde.

III.

Wir kommen zunächst zu unserer „zweiten Bewegung", die wohl für die meisten mit „der ökumenischen Bewegung" schlechthin identisch sein dürfte. Es geht also hier um „Kirchen-Ökumene" im Sinne von offiziellem Kontakt zwischen Kirchen, sei es auf einer permanenten organisatorischen Ebene oder im Kontext von zeit- und projektbegrenzten Begegnungen. Die letzteren, die während der siebziger Jahre im bedeutsamen Maße zugenommen haben, machen sich zur Zeit besonders in Lehrgesprächen und in der gemeinsamen Suche nach Formen des Zusammenlebens bemerkbar. Kirchen-Ökumenismus läßt sich in keiner Weise begrifflich auf Mitgliedschaft einzelner Kirchen in weltumspannenden Organisationen einschränken. Man muß wohl feststellen, daß die bemerkenswertesten ökumenischen Ergebnisse in diesem Jahrzehnt durch die bilateralen Gespräche zwischen Konfessionen, teilweise auf einer weltweiten, teilweise auf einer regionalen Ebene, errungen worden sind. Daß Kirchen und Konfessionen sich außerhalb des Forums einer beide Gesprächspartner umfassenden Ökumene begegnen und hier eine bessere Gelegenheit finden für ein gegenseitiges Kennenlernen als im Rahmen des ÖRK oder seiner Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, braucht in keiner Weise zu bedeuten, daß die letzteren sich überlebt haben oder daß sie für ihren Zweck weniger nützlich ge-

worden wären. Denn einerseits ist es unverkennbar, daß sie — ebenso wie die konfessionellen Weltorganisationen — eine wichtige indirekte Rolle im Prozeß dieser bilateralen Gespräche gespielt haben, nicht nur als Ermunterer, sondern als Berater und praktische Helfer. Andererseits sollte es einleuchtend sein, daß es nicht Ambition einer universellen Ökumene sein kann, ein Forum für bilaterale Gespräche anzubieten. In der Phase, in der sich der Ökumenismus im Augenblick befindet, ist es klar, daß die weltweiten Zusammenschlüsse einer wirksamen Ergänzung bedürfen in Gestalt regional oder konfessionell begrenzter Gesprächskontakte. Um Konkurrenz geht es hier nicht, nur um eine höchst willkommene Ergänzung.

Für unsere vorliegende Untersuchung ist es ohne besonderes Interesse, Aufgabe oder Entwicklungstendenzen der konfessionellen Weltfamilien ins Auge zu fassen. Ohne daß darauf im einzelnen eingegangen wird, kann festgestellt werden, daß sich das meiste, was im folgenden über die Situation des ÖRK gesagt wird, auf die Situation dieser Weltbünde übertragen läßt. Auch innerhalb dieser Weltbünde gibt es weithin theologische und strukturelle Spannungen, die dieselben Probleme im Verhältnis der Einzelkirchen zu einer weltweiten kirchlichen Gemeinschaft und in der Koexistenz rivalisierender theologischer und kirchenpolitischer Tendenzen innerhalb des heutigen Christentums widerspiegeln. Die Aufgabe, ein vereinigender Bund von kulturell und geographisch differenzierten Kirchen in einer Welt wie der heutigen zu sein, stellt im großen und ganzen den ÖRK und die konfessionellen Weltbünde vor die gleichen Fragen und Herausforderungen, nur daß die Lage für diese Weltbünde einfacher ist, weil sie jedenfalls theologisch (und im weiten Sinne: kulturell) eine größere Einheitlichkeit besitzen, schwieriger, weil ihre Ansprüche in Richtung auf Bekenntnisgemeinschaft höher sind. Von einem im weitesten Sinne Ökumenischen Rat kann sich sowohl ein bekenntnistreuer Lutheraner wie ein hochkirchlicher Anglikaner mehr gefallen lassen als vom Lutherischen Weltbund bzw. der Lambeth-Konferenz.

Hauptereignis im Leben des ÖRK während des vergangenen Dezenniums war unbestreitbar die Vollversammlung in Nairobi (November-Dezember 1975). Von besonderer Bedeutung waren auch die Weltmissionskonferenz in Bangkok (Jahreswende 1972/73) und die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Cambridge/Mass. (Juli 1979). Die Arbeit der bedeutsamen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung läßt sich nicht so sehr an einzelnen Konferenzen ablesen, da es hier in einem ganz anderen Maße um eine kontinuierliche Mitarbeit sämtlicher Beteiligten geht. Während noch Bangkok im ganzen als eine Weiterführung der vorherrschenden Tenden-

zen der sechziger Jahre empfunden wurde, kamen von Nairobi Signale, die eine ziemlich tiefgehende Veränderung des ganzen ökumenischen Klimas ankündigten. In Bangkok stand der Begriff des „Heils" im Zentrum, ohne daß es eigentlich gelang, die notwendige Unterscheidung zwischen dem Heilsangebot des Evangeliums und den Zukunftshoffnungen außerchristlicher Ideologien und Bewegungen genug herauszuarbeiten. „Salvation today" (Thema der Konferenz) oder „Solution tomorrow?" wurde in einem kritischen Kommentar zu den Vorbereitungsdokumenten gefragt, eine Frage, die nicht ohne weiteres von der Konferenz beantwortet wurde. Die traditionelle Antwort auf solche Fragen ist ja bekanntlich, daß sie unangemessen sind, weil sie das trennen, was der Schöpfer zusammengefügt hat. Eine Erwiderung, die aber grundsätzlich übersieht, daß Unterscheidung und Trennung nicht dasselbe sind. Sehr viel von dem ungelösten Knoten im Gespräch über weltliche Verantwortung der Kirche während der siebziger Jahre steckt gerade in der fehlenden Fähigkeit, diesen Unterschied festzuhalten. Und in der Regel hat sich auf der sogenannten „progressiven" Seite diese Unfähigkeit am deutlichsten gezeigt. Daß diese und jene „säkulare" Aufgabe grundsätzlich zur Verantwortung der christlichen Kirche gehört, bedeutet nicht, daß jede Begründung der Dringlichkeit dieser Aufgaben anzunehmen ist, besonders nicht, wenn die Begründung eine grundlegende Umdeutung anderer nicht weniger wichtiger Aufgaben einschließt.

In mehrfacher Hinsicht wurde Nairobi 1975 sowohl von den Teilnehmern wie auch von einem weltweiten Publikum als eine ökumenische Zeitwende empfunden. Die „evangelikale" Stimme mit einem klaren Ruf zur Verkündigung des Evangeliums als eines persönlichen Heilsangebots trug in Vorträgen, Diskussionsbeiträgen und zum Teil auch in offiziellen Berichten wirksam zur Profilierung der Vollversammlung bei. In dieser Hinsicht war der Unterschied zu Uppsala sieben Jahre früher unverkennbar — wenn auch nicht vergessen werden soll, daß gerade in Uppsala die zugespitzten Auseinandersetzungen über ein als ausgesprochen „säkular" zu bezeichnendes Missionsdokument zu nicht geringen Modifikationen desselben führten. Das unmittelbare Urteil der Beobachter war wohl, daß mit Nairobi die „Epoche Uppsala" zu Ende war. Besonders temperamentvoll waren in Nairobi die Diskussionen über das junge Dialogprogramm, wo sogar die erste Fassung des dem Plenum vorgelegten Berichtes an die betreffende Sektion zurückverwiesen wurde, da in ihr der gefürchtete Synkretismus nicht eindeutig genug abgelehnt werde. Zum allgemeinen „image" von Nairobi trug es auch bei, daß aufgrund unvorhergesehener Sendschreiben christlicher Dissidenten aus der Sowjetunion und der ungeheuren Auf-

merksamkeit, die diese in den Nachrichtenmedien fanden, ein seit dem Eintritt der russischen Kirchen in den ÖRK (1961) faktisch herrschender Bann über Erörterungen der Menschenrechtsunterdrückung in der kommunistischen Welt zumindest teilweise durchbrochen wurde. Nie war zwischen den Sitzungen in den Verhandlungen des Rats — und besonders in den in- und halboffiziellen Beratungen — so offen über eine kirchliche Lebensfrage gesprochen worden, deren Abwesenheit auf der offiziellen ökumenischen Tagesordnung über die Jahre besonders in westlichen Ländern die Glaubwürdigkeit des ÖRK erheblich belastet hatte.

Mit diesen drei Fragen haben wir gerade das hervorgehoben, was in den Augen der Teilnehmer — und in den Augen der Welt — Nairobi sein besonderes Profil gab. Zu fragen ist dann, inwiefern die von Nairobi ausgehenden neuen Signale zur weiteren Gestaltung der Ökumene beigetragen haben. Am einfachsten hat sich die Kontroverse geklärt, die damals die größten Tagesordnungsprobleme schuf, nämlich die um das Dialogprogramm. Mit der Chiang Mai-Konferenz im April 1977 und den aufgrund ihres Berichtes von der zuständigen Kommission ausgearbeiteten Leitsätzen kann man wohl feststellen, daß die Probleme, die ein Dialog mit nichtchristlichen Religionen und Ideologien mit sich bringt, so weit gelöst sind, wie man es im allgemeinen erwarten darf. An der Beurteilung eines Vorhandenseins „christlicher" Wahrheitselemente außerhalb des Christentums scheiden sich die Geister seit der Zeit der Alten Kirche, und es ist klar, daß die christliche Reflexion auch in Zukunft in einem fruchtbaren Spannungsfeld weiterleben muß: zwischen einer Theologie, der vor allem daran liegt, die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung hervorzuheben, und einer Theologie, die ihre Verantwortung vor allem darin sieht, die Universalität der Offenbarung und die daraus folgende Offenheit der Kirche zu betonen. Diese Spannung, die in Nairobi zu einem zunächst nicht sehr ergebnisreichen Aneinander-vorbei-Reden führte, wurde schon in Chiang Mai auf eine für beide Seiten annehmbare Ebene reduziert. Obwohl auch in den achtziger Jahren Konfrontationen über die praktische Durchführung des Dialogprogrammes nicht zu vermeiden sein werden, darf man doch die in Nairobi vorgetragene Polemik als überwunden ansehen.

Ähnliches kann man leider nicht so vorbehaltlos von den zwei übrigen Problemkomplexen sagen. Dem Drängen von Nairobi zufolge wurde die Menschenrechtsfrage im allgemeinen einem von der Kommission der Kirchen für Internationale Fragen einzurichtenden Ausschuß überlassen, während konkrete Einzelprobleme (einschließlich konkreter Beschwerden) den bestehenden regionalen ökumenischen Räten anvertraut wurden. Für die

Region, deren Regierungen das Abkommen von Helsinki unterzeichnet haben, wurde Kontakt aufgenommen mit der Konferenz Europäischer Kirchen bzw. dem Rat der Kirchen in den USA, um diese beiden mit der Einsetzung eines regionalen Menschenrechtsausschusses zu beauftragen. Als offizieller Grund für die bemerkenswerte Verzögerung, mit der beide Gremien ihre Arbeit aufnehmen, wird Geldmangel angegeben, was zweifelsohne ein wichtiges Wahrheitsmoment enthält. Zu beachten ist aber, daß dem ÖRK offensichtlich sehr daran gelegen war, sich die unmittelbare Verantwortung für den empfindlichen Fragenkomplex so fern wie möglich zu halten, und daß es auch für die Organe, die dieselbe Verantwortung übernehmen mußten, nicht ohne weiteres angenehm ist, Stücke einer so heißen Kartoffel in den Mund zu nehmen. In der Zwischenzeit ist das Menschenrechtsgespräch im Zentralausschuß des ÖRK mehr als je verstummt — in Erwartung der noch nicht vorliegenden Berichte der noch nicht in Funktion getretenen Gremien. Wohl besteht aber auch Grund zu fragen, ob diese Gremien, wenn sie in einer nicht zu fernen Zukunft ihre Arbeit endlich wieder aufnehmen können, den Mut haben werden, die alte Mauer von Sowjetschüchternheit zu durchbrechen — so, wie sie es wahrscheinlich hätten tun können und tun müssen, wenn ihre Tätigkeit unmittelbar nach Nairobi begonnen hätte. In dieser weitreichenden und folgenschweren Frage muß man am eindeutigsten feststellen, daß die Intentionen der V. Vollversammlung nicht konsequent genug aufgegriffen worden sind.

Wenn wir schließlich zur theologischen Grundfrage nach dem Verhältnis zwischen geistlichen und weltlichen Aufgaben der Kirche (einschließlich der Ökumene) kommen, so ist es klar, daß Tiefe und Breite des Problemkomplexes die Feststellung von faktischen Errungenschaften zu einem äußerst komplizierten Unternehmen machen. Sehr interessant wird hier das Ergebnis der Weltmissionskonferenz in Melbourne im Mai dieses Jahres sein. Wird sich von Bangkok nach Melbourne eine ähnliche Wende spürbar machen wie von Uppsala nach Nairobi? Wird das Hauptthema „Dein Reich komme" zu einer eindeutigeren Klärung führen als das „Heil heute"?

IV.

Zum Antirassismus-Programm wurden schon am Anfang (1969) kritische Kommentare abgegeben. Ein wirklich zugespitzter Streit kam aber erst als Reaktion auf Bewilligungen an afrikanische Befreiungsbewegungen, die für eine massive Anwendung von Gewalt in ihrem Befreiungskampf bekannt waren. Besonders scharf waren die Konfrontationen über Richtli-

nien dieses Programmes auf den Sitzungen des Zentralausschusses in Berlin (1974) und Kingston (1979).

Inwieweit kann die Auseinandersetzung über das Antirassismus-Programm als eine theologische, inwieweit kann sie als eine politische Konfrontation bezeichnet werden? Theologischen Charakters sind natürlich Argumente, die von einer grundsätzlichen Bestimmung kirchlicher Weltverantwortung ausgehen. Dasselbe gilt von Überlegungen, die der ethischen Problematik der Gewaltanwendung und der indirekten Verantwortung für eine moralische Solidarisierung mit gewaltanwendenden Bewegungen nachgehen. In diesem Fall ist aber evident genug, daß die Uneinigkeit nicht durch solche Überlegungen allein, vielleicht auch nicht primär, entstanden ist. Die Verwendung der Prinzipien setzt gewisse politische Stellungnahmen voraus. Wenn zum Beispiel Einigkeit darüber herrscht, es sei eine echte Aufgabe der Kirche, Einheit und gleiche Würde aller Menschen als Willen des Schöpfers zu bezeugen, kann es dann als eine unangemessene Aufgabe angesehen werden, sich mit den für die Eindeutigkeit eines solchen Zeugnisses notwendigen Mitteln für die Gleichberechtigungsbestrebungen des schwarzen Afrikas einzusetzen? Die Antwort würde in einem konkreten Fall abhängen: erstens von der Beurteilung des Engagements der betreffenden Bewegung als echten Ausdrucks eines menschlichen Gleichberechtigungsverlangens und zweitens von der Beurteilung einer gegebenen Sympathiehandlung als angemessenen Zeugnisses der vorauszusetzenden christlichen Solidarität. In die Überlegung beider Fragestellungen gehen starke, gegebenenfalls ganz entscheidende politische Komponenten ein. Trotz vollkommener Identität in theologischen Prämissen ist es durchaus möglich, aus unterschiedlicher politischer Bewertung heraus — die von unterschiedlichen politischen Grundentscheidungen ebensogut wie vom Eintreffen zufälliger Faktoren abhängen dürften — zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen zu kommen. Es wäre eine Selbsttäuschung zu meinen, man könne zu sozialethischen Entscheidungen wie der genannten durch „reine" theologische Deduktion gelangen.

Die achtziger Jahre werden mit einer vom Zentralausschuß in Auftrag gegebenen Überprüfung des Antirassismus-Programms eingeleitet. In dem gerade beginnenden Prozeß wird man sich hoffentlich besonders Mühe geben, die faktische Verwicklung von theologischen und nichttheologischen Motiven in den bisherigen Auseinandersetzungen zu erläutern, um dadurch eine klarere Grundlage für das nachfolgende Gespräch zu legen.

Ohne die vergangenen Konfrontationen in der Tiefe analysieren zu wollen, möchten wir auf einige Beobachtungen hinweisen, denen ein wenig

Aufmerksamkeit in den betreffenden Ländern und Kirchen gewidmet werden sollte. Wer einige Jahre lang die Gelegenheit hatte, mit Schwestern und Brüdern aus der weltweiten Ökumene das Gespräch zu führen, dem ist es kaum möglich, den tiefen Eindruck von der Empfindlichkeit der Frage zu verschweigen, die eine ganz andere ist als jene Empfindlichkeit, die in der europäischen Diskussion vorherrscht. Vor Augen habe ich das pathetische Engagement vor allem der am nächsten Betroffenen, nämlich der schwarzen Afrikaner. Im Ausgangspunkt haben sie wenig Vertrauen zu den Versicherungen westlicher Christen, daß wir auf ihrer Seite stehen und sie als wirklich Gleichberechtigte annehmen. Wohl glauben sie an unsere subjektive Aufrichtigkeit, aber zugleich sehen sie uns als Gefangene von Tradition und Strukturen, derer wir selbst nicht mächtig sind und die uns nicht erlauben, ihren und unseren schönen Prinzipien die angemessenen Handlungskonsequenzen zu entnehmen. Ohne es zu wollen und zu wissen, sind wir Fürsprecher ihrer alten, noch lebendigen Unterdrücker und Ausbeuter. Gleichberechtigung wollen wir nur als Idee, nicht als Tatsache.

Diese Anklage möchten wir gerne als vereinfacht und ungerecht zurückweisen, was auch viele von uns in der Begegnung zu Anfang versucht haben. Doch es gelang uns nicht, und zwar einer ganz einfachen Tatsache wegen: eines schnellen Vergleichs zwischen ihren heutigen Lebensverhältnissen und den unsrigen. Politisch genügt das vielleicht nicht, um die Diskussion abzuschließen. Theologisch aber genügt es. Denn es genügt festzustellen, daß wir eine Schuld haben, die zurückbezahlt werden muß, ehe wir anfangen können, uns und unsere westliche sogenannte Zivilisation zu verteidigen. Wieviel Ungerechtes afrikanische Brüder uns heute auch vorhalten mögen, es ist und bleibt doch beträchtlich weniger als das Unrecht, daß wir ihnen getan haben und noch tun.

Die an Umfang fast nur symbolischen Beiträge, die vom Sonderfonds des Antirassismus-Programms in einigen Fällen auch bewaffneten Befreiungsbewegungen für bestimmte soziale und kulturelle Projekte zugeteilt worden sind, sind zweifelsohne von einer moralischen Bedeutung, die ihre praktischen Auswirkungen weit übertrifft. Die Diskussion über die Möglichkeit, die unkontrollierte Verwendung dieser Gelder könne zum Mißbrauch führen, vielleicht zu einer unmittelbaren Unterstützung des bewaffneten Kampfes, ist eigentlich von begrenztem Interesse, da man ja unter allen Umständen damit rechnen muß, daß eine Gabe zur Bestreitung lebenswichtiger Bedürfnisse andere Gelder freistellt und dem Empfänger eine größere Dispositionsfreiheit verleiht. Einem Kriegführenden wird jede Gabe indirekt seinem Kriegführungspotential zugute kommen, auch wenn

sie zu hundert Prozent für „friedliche" Zwecke benutzt wird. Selbst wenn sie ausschließlich zum Waffenkauf ausgegeben werden sollten, würden im vorliegenden Fall die Beiträge ihrer geringen Höhe wegen die militärische Entwicklung in den betreffenden Regionen sehr wenig beeinflussen. (Auch kann man wohl damit rechnen, daß die jeweils erforderlichen Waffen von anderen Spendern, und zwar ohne nennenswerte Kosten, in diese Gebiete eingeschleust werden.) Wahrscheinlich ist auch, daß jedenfalls ein Teil der humanitären Projekte, die angenommenermaßen von den kirchlichen Beiträgen unterhalten werden, aus Prioritätsgründen nicht ohne sie zustande gekommen wären.

Die Bedeutung dieser Gaben ist also ganz überwiegend psychologisch-moralischen Charakters. Vom schwarzen Afrika wird das Zeugnis, das sich in dieser materiellen Hilfe ausdrückt, als Bestätigung einer ganz anderen Verbindlichkeit empfunden als die stärksten rein verbalen Sympathieerklärungen. Und die Nichtüberwachung der Verwendung der Gelder wird von ihnen als eine beredte Manifestation von Vertrauen in ihre Sache und in diese Sache fördernden Organisationen empfunden. Umgekehrt wird jegliche kritische Infragestellung des Antirassismus-Programms unmittelbar als Ausdruck eines grundsätzlichen Mißtrauens gegenüber ihrer berechtigten Gleichstellungsforderung ausgelegt. Man kann natürlich dazu bemerken, daß unsere schwarzen Brüder weder Willigkeit noch Fähigkeit gezeigt haben, die Anliegen einer sachlichen Kritik anzuhören. Aber wie können wir eigentlich etwas anderes von ihnen fordern, ehe wir selbst auf überzeugende Weise unsere Bereitwilligkeit bestätigt haben, Punkt eins auf der Tagesordnung zu Punkt eins zu machen, nämlich die Schuld der reichen Welt gegenüber der armen? In der vorliegenden Lage gibt es wirklich keine Möglichkeit, das Unrecht wieder gutzumachen, wenn wir nicht selber bereit sind, im Prozeß des Übergangs ein wenig, wenn auch ein viel, viel kleineres Unrecht, zu leiden.

Besonders unglücklich war und ist der Umstand, daß die schärfste Kritik am Antirassismus-Programm bis jetzt von seiten der alten „Kolonialmächte" gekommen ist, nämlich aus England und aus Deutschland. (Mit Frankreich kann man in diesem Zusammenhang nicht rechnen, da dort die dem ÖRK angehörenden Kirchen nur kleine Minderheiten sind, die in keiner Weise für das „Establishment" als repräsentativ angesehen werden können.) Schon von Anfang an war kaum zu vermeiden, daß seitens des schwarzen Afrikas Großbritannien für die Rassenprobleme in Rhodesien (Zimbabwe) und (wenn auch ein wenig differenzierter) Deutschland für die ähnlichen Probleme in Südwestafrika (Namibia) moralisch verantwortlich

gemacht würden. Daß die kirchlichen Stimmen, die Einwände gegen eine moralische Unterstützung der Befreiungsbewegungen geäußert haben, besonders aus diesen zwei Nationen gekommen sind, wird in Afrika weithin als Ausdruck für die Unwilligkeit angelsächsischer und deutscher Christen gedeutet, sich mit der kolonialistischen Vergangenheit ihrer Nationen — und mit der vielleicht nicht so offensichtlich neukolonialistischen Gegenwart des reichen Nordens — von ganzem Herzen auseinanderzusetzen. Ich habe nicht behauptet, daß die bisher praktizierten Richtlinien des Antirassismus-Programms problemlos oder einwandfrei sind. Das haben übrigens auch die verantwortlichen Organe des ÖRK nicht behauptet, auch nicht das für die tägliche Administration des PCR (Program to Combat Racism) zuständige Gremium. Deshalb wurde ja auch in Kingston einstimmig beschlossen, durch regionale Mitbeteiligung der Kirchen ein gründliches Überprüfungsverfahren des ganzen Antirassismusengagements des Rates einzuleiten. Hauptvoraussetzung ist aber, daß der Zeugniseffekt des Programms nicht vermindert oder verdeckt werden darf. Auch unter energischen Verteidigern des PCR besteht zur Zeit ein weitverbreiteter Eindruck, daß bei der raschen internationalen Entwicklung die Ausdrucksformen internationaler Solidarität aus den siebziger Jahren nicht ohne weiteres auch die besten für die achtziger Jahre sein müßten. Voraussetzung einer Veränderung des Programms ist jedoch, daß diejenigen, denen geholfen werden soll, einverstanden sind und mögliche neue Solidaritätsausdrücke so auffassen, wie sie gemeint sind.

V.

Als Abschluß unserer Rundreise kehren wir zur entscheidenden Frage zurück: zum Verhältnis zwischen geistlicher und säkularer Verantwortung der Kirche. Im Vergleich mit dem vorausgehenden Dezennium wurden erstaunlich wenige, im strengen Sinne neue Gedanken gedacht. In mancher Hinsicht standen die siebziger Jahre im Zeichen einer zurückschauenden Selbstprüfung; das gilt für die Ökumene ebenso wie für die Kirche und die Welt im allgemeinen. Auf der Oberfläche war jedoch die Haupttendenz die längste Zeit eine Weiterentwicklung und Weiterverbreitung der revolutionären Ideen des vorangegangenen Jahrzehnts, also im großen und ganzen eine Weiterführung der sogenannten Säkularisierung und eines säkular bestimmten kirchlichen Selbstbewußtseins. Immer mehr haben sich aber im kirchlichen sowohl wie im kulturellen und politischen Leben reaktive Tendenzen bemerkbar gemacht. Ein ziemliches Quantum des geistigen Poten-

tials der siebziger Jahre ist in und für intellektuelle Auseinandersetzungen mit der vereinfachenden Gesellschafts- (und Kirchen-)kritik der sechziger Jahre verbraucht worden. Die Aufgabe, die Gedanken von gestern in die Schranken zu weisen, war so zwingend und so anspruchsvoll, daß sie kaum Kraft und Zeit übrigließ für das Denken neuer Gedanken. Wie weit es Nairobi gelang, Uppsala zu überschreiten, ist eine Frage, die man vielleicht nach Melbourne in diesem Sommer zu diskutieren anfangen kann.

Nicht unwahrscheinlich und nicht unbillig ist es, wenn die im weitesten Sinne diakonischen Tätigkeiten im Alltagswirken der Ökumene immer einen verhältnismäßig breiten Platz behalten werden. Dies hat nicht zuerst mit der zentralen Rolle der Bewegung für Praktisches Christentum im Entstehungsprozeß der Ökumene zu tun, sondern mit der offensichtlichen Tatsache, daß es für die Kirchen aus verschiedenen Konfessionen und Traditionen einfacher ist, diakonische statt missionarische Aufgaben gemeinsam auszurichten. Nicht nur, weil es im allgemeinen leichter fällt, sich über praktische Standpunkte und Aktionen zu einigen als über Glauben und Verkündigung, sondern weil es hier um Aktivitäten geht, die um der Durchschlagskraft willen eines organisatorisch weiteren Rahmens bedürfen. Es bedeutet also nicht ohne weiteres eine säkulare Deutung der ökumenischen Verantwortung — und vor allem nicht eine säkulare Ekklesiologie —, wenn isoliert betrachtet säkulare Aufgaben quantitativ eine unverhältnismäßige Stellung innerhalb der organisierten Ökumene einnehmen. Nicht über die Quantität, sondern über die Motivierung und über den Zeugnischarakter muß in einem theologischen Kontext nachgedacht werden.

Im großen und ganzen gibt es innerhalb der Mitgliedschaft des ÖRK drei Traditionen für die Zuordnung der unterschiedlichen Elemente in der Zeugnisverantwortung der Kirche. In der orthodoxen Tradition verhält sich Kirche zur Welt wie die Seele zum Leib; Aufgabe der Kirche ist grundsätzlich Leitourgia, eine Konzentration um die Mysteriendimensionen und die Anbetung, von der vorausgesetzt wird, daß sie durch ihre Ausstrahlungskraft auch den Bereich des Politischen durchleuchtet, ohne direkt in das weltliche Leben gestaltend einzugreifen. In der reformierten Tradition ist die von der Christusoffenbarung her ausgelegte, vollständige Heilige Schrift als Gesetz Gottes zu verstehen für die Welt wie für die Kirche, und Aufgabe der christlichen Verkündigung ist es, die Königsherrschaft Christi auszurufen, ohne grundsätzlich zwischen einer geistlichen und einer weltlichen Lebenssphäre zu unterscheiden. In der lutherischen Tradition kommt einer Unterscheidung (nicht Trennung) zwischen Gesetz und Evangelium, Schöpfung und Erlösung, Welt und Kirche prinzipielle Bedeutung zu, und

die Begründung der Menschenrechte geschieht nicht primär vom Christusereignis, sondern von festlegbaren Schöpfungsordnungen her. In grundsätzlichen Diskussionen innerhalb der Ökumene über die Motivierung und Koordinierung der Verantwortlichkeiten hat man nicht selten Ansätze eines Konsenses zwischen Orthodoxen und Lutheranern spüren können gegenüber der seit Anfang vorherrschenden reformierten Dominanz.

Diese Dominanz beruht eigentlich nicht auf einer beabsichtigten reformierten Selbstbehauptung den übrigen Traditionen gegenüber. Vielmehr ist die führende Stellung barthianischer Theologie in den grundlegenden Jahren der Ökumene, teilweise in Verbindung mit überzeugenden Ergebnissen des barthianischen Beitrags im deutschen Kirchenkampf der dreißiger Jahre, die wichtigste Ursache. Während die lutherische Stellungnahme aufgrund der Zwei-Reiche-Lehre und einer damit zusammenhängenden Theologie der Schöpfungsordnungen im allgemeinen dahin tendierte, den Staatsbehörden — auch den damaligen — eine ziemliche Bewegungsfreiheit zu gestatten, gab die Königsherrschaftstheologie in barthianischer Gestaltung eine unter den Umständen sehr wirksame Basis für ein Widerstand leistendes christliches Zeugnis. Nach dem letzten Weltkrieg bestand in weiten Kreisen der Eindruck, es hätte sich noch einmal die aus der Geschichte genügend bekannte „Widerstandsfähigkeit" der Reformierten — und „Widerstandsunfähigkeit" der Lutheraner — bestätigt. Von Schöpfungsordnungen und von Regimentenlehre zu reden, war einfach nicht mehr guter Ton. Man hätte schon damals dieses vereinfachende Bild differenzieren können, im Blick nämlich auf den Widerstandskampf der Norwegischen Kirche, der von einer Bekenntniserklärung („Kirkens Grunn" = Grund der Kirche) profiliert war, die durchaus auf einer Auslegung der Zwei-Reiche-Lehre gründete. Historisch läßt sich nämlich feststellen, daß sich diese Lehre in zwei entgegengesetzte Richtungen auslegen läßt und daß sie gegebenenfalls ebensogut einer Aktivierung wie einer Passivierung kirchlicher Gesellschaftsverantwortung dienen kann.

In einer geschichtlichen Perspektive von heute gesehen wird die Epoche barthianischer Führung ausgesprochen zweideutig. Als Reaktion gegen Kulturprotestantismus und billigen anthropologischen Optimismus war der Barthianismus ein effektives Korrektiv in einer konkreten historischen Situation und dadurch Inspiration zu der damals noch lebensnotwendigen kirchlichen Selbstbehauptung. Dennoch öffnete der Barthianismus triumphans der Nachkriegsjahre einen Pfad, der mit logischer Notwendigkeit zur Säkulartheologie der sechziger Jahre weiterführen mußte. In einer vereinfachten Formel ausgedrückt: Wenn die Gottwohlgefälligkeit einer guten

Handlung wesenhaft in ihrer Christusbezogenheit besteht, liegt es in der Praxis nahe, eine jegliche von uns als gut aufgefaßte Handlung als Christus-bezogen anzusehen. Natürlich hieße es Barth und seine grundsätzliche „Theologie des Wortes" auf den Kopf stellen, wenn man daraus folgerte, man könne durch schlichte Beteiligung an einer politischen Demonstration ein ebenso sachgemäßes Christuszeugnis ablegen wie durch ein explizites Bekenntnis zu seiner Tat am Kreuz. Aber Gedanken leben doch ihr eigenes Leben und bringen ihre Konsequenzen hervor, ohne zunächst den um Erlaubnis zu fragen, der sie zuerst gedacht hat — über den Lebenslauf seiner Enkel verfügt niemand. Auf die Dauer ist es unmöglich, den Christus incarnatus für alles Gute in dieser Welt zuständig zu machen, ohne seine eigene Identität von der (von uns aufgefaßten) Totalität des Guten aus zu bestimmen. Die Welt als grundsätzlich christlich zu definieren, führt mit unausweichlicher Notwendigkeit dahin, das Christentum als grundsätzlich weltlich zu verstehen. Wer nicht in seiner Theologie für das (prinzipiell als vorchristlich bestimmte) Weltliche einen Platz abzugrenzen weiß, kann nicht seine Verantwortlichkeit verleugnen, wenn es sich zuletzt einen unbegrenzten Platz anmaßt.

In einer Plenarsitzung in Nairobi versuchte ich die Frage aufzuwerfen: Ist es nicht bald an der Zeit, daß wir in der Ökumene wieder anfangen, von Gott zu reden? Bewußt provokatorisch war dies ein Versuch von lutherischer Seite, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, daß in der Ökumene bis jetzt die Tagesordnung in überwältigendem Maße von Vertretern der — im weitesten Sinne — reformierten Tradition festgelegt worden war. Was das Verhältnis zwischen Geistlichem und Säkularem betrifft, läßt sich ohne weiteres auch das englischsprachige Freikirchentum als eine Strömung innerhalb der reformierten Tradition betrachten. Wenn das christokratische Denken so völlig und so grundsätzlich die Tagesordnung der Ökumene bestimmt hat — das müssen wir schnell hinzufügen —, so hat dies mit gewollter Strategie überhaupt nichts zu tun. Die Reformierten haben nicht so sehr die Orthodoxen und die Lutheraner in die Enge getrieben, wie die beiden letzteren sich selbst aus vielfältigen Gründen in die Enge haben treiben lassen. Die große Mehrheit der Orthodoxen lebt heute unter politischen Umständen, die sie nicht gerade dazu ermuntern, sich in einer frischen ökumenischen Diskussion über das grundlegende Verhältnis zwischen Kirche und Welt zu betätigen. Und den Lutheranern lag nach dem Krieg so viel daran, sich selber und einander zu finden, daß sie es unversehens den initiativfreudigen Barthianern und ihren Geistesverwandten überließen, das Profil der jungen Ökumene zu prägen.

In einem wahren ökumenischen Familienkreis kann natürlich keine Konfession oder Schule fordern, die normative Theologie für die Gemeinschaft zu stellen. Deshalb erhebe ich nicht die Forderung, man solle jetzt einen unbeabsichtigt reformierten Ausgangspunkt mit einem beabsichtigt lutherischen vertauschen. Worum es geht, ist vor allem, daß man gemeinsam die Nicht-Selbstverständlichkeit des bisher für selbstverständlich Gehaltenen entdeckt und das Gespräch — durch Auswahl von Studienprojekten, Themen und Referenten — zielbewußt auflockert in Richtung auf ein Problembewußtsein, das in ganz anderem Maße als bisher auch die von der orthodoxen und von der lutherischen Tradition her zu stellenden Fragen mit einschließt. Der Tag ist vielleicht nicht fern, da es ganz allgemein zugegeben wird, daß wir auf den Trümmern der säkular-theologischen Illusion der Jahre 1965-1975 stehen und daß es unmöglich ist, Kirche (bzw. Ökumene) zu sein unter einer Standarte wie „Die Welt bestimmt die Tagesordnung". Um weiter zu marschieren, brauchen wir eine von Grund auf neue Klarlegung unserer Identität als Volk Gottes in der Welt. Ohne theologisch sektiererisch zu werden, muß sich die Ökumene bewußt einer tiefer greifenden Identitätsproblematik zuwenden; eine der ersten Aufgaben muß eine Klarstellung der bis jetzt übersehenen Frage nach der Notwendigkeit einer neuen Schöpfungstheologie sein. Gerade auf dem hier angedeuteten Weg begegnet uns vielleicht auch die heute so dringlich zu suchende Möglichkeit, den immer stärker werdenden evangelikalen Kreisen entgegenzukommen, ohne die starke sozialethische Verantwortung preiszugeben, die über die Jahre so charakteristisch für unsere Ökumene war — und noch bleiben muß.

Wenn ich Anno 1980 nach Liebfrauenberg 1970 zurückschaue, muß ich freilich zugestehen, daß mir die vorherrschende strukturelle Befangenheit von damals — auch meine eigene — in der Zwischenzeit ziemlich vergangen ist. Die Zukunft der Ökumene scheint mir heute nur in geringem Maße eine Frage von strukturellen Bedürfnissen zu sein. Als Mitglied des Strukturausschusses des ÖRK (1968-71) bekam ich wohl auch reichlich Gelegenheit, meinen Appetit auf strukturelle Gerichte zu befriedigen. Zweifelsohne waren die Strukturveränderungen, die in der Periode zwischen Uppsala und Nairobi durchgeführt wurden, ganz nützlich — gerade als Übergang von einer im wesentlichen den Werdegang des Rates und die Zersplitterung seiner Vergangenheit zu einer vorerst seine Funktion und seine gegenwärtige Einheit widerspiegelnden Organisation. Die wirklichen Probleme der Ökumene von morgen sind eindeutig nicht struktureller, sondern inhaltsmäßiger Art. Identität und Identitätsbewußtsein drücken sich immer auch

durch Struktur aus — das haben wir von den sechziger Jahren gelernt, und das dürfen wir ebenfalls während der achtziger Jahre nicht vergessen. Heute aber müssen wir tiefer graben.

Um Ökume zu treiben, müssen wir wissen, was Kirche ist und was Welt ist, d.h. wir müssen die beiden zugleich in ihrer Unterschiedlichkeit und ihrer Unzertrennbarkeit kennen. Es ist jetzt Zeit, durch eine Wiederentdeckung und Neuerforschung unseres christlichen Schöpfungsglaubens Platz zu bereiten für eine die Authenzität der beiden kompromißlos respektierende Zusammenschau von Kirche und Welt.

Widerstandsrecht und Menschenrechte

Überlegungen zur Frage einer „Just Rebellion" in der ökumenischen Diskussion

VON WOLFGANG LIENEMANN

Auch wenn Chancen für friedlichen Wandel äußerst gering sein mögen: es lohnt sich, sie zu erforschen. Steve Biko

I.

Als im Dezember 1977 das ÖRK-Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) sein Hintergrundpapier „Südafrika heute — Hoffnung um welchen Preis?" veröffentlichte, geschah dies, um erstens auf die nach dem Tode Steve Bikos und den Bannverfügungen Justizministers James Krugers vom Oktober 1977 verschärfte Lage in der Republik Südafrika hinzuweisen und um zweitens eine Diskussion unter den Mitgliedern der ökumenischen Bewegung anzuregen, welche u.a. zu klären versuchen sollte, wie die verschiedenen Teile der Christenheit „in Solidarität mit dem Kampf der Unterdrückten um ihre Befreiung konkret handeln können".[1] Das Hintergrundpapier hat zu dieser Frage selbst keine eindeutige Stellung bezogen, sondern vor allem Information über die zunehmende politische Repression in der Republik Südafrika vorgelegt, die insbesondere die Bannung oppositioneller Organisationen und das Verbot zweier kritischer Publikationsor-

gane betreffen. Damit sei der ohnehin schmale Spielraum für gewaltlosen Widerstand gegen die Apartheid derart eingeengt worden, daß nunmehr die Frage immer dringlicher werde, ob angesichts schwerer und anhaltender Menschenrechtsverletzungen der Übergang nicht nur zu illegalen, sondern auch zu gewaltsamen Widerstandshandlungen unausweichlich sei. Das Hintergrundpapier hat auf diese Frage selbst keine Antwort formuliert, aber zu bedenken gegeben, ob es für eine ökumenische Solidarität hinreichend sei, lediglich diejenigen *nicht verurteilen* zu wollen, die sich zu gewaltsamem Widerstand entschließen zu müssen meinen,[2] oder ob die neue Lage nicht erfordert, derartige Handlungen als „gerechte Auflehnung" (just rebellion) ausdrücklich *anzuerkennen*. Dabei wurde über diese *Anerkennung* hinaus die Frage einer *Beteiligung* an entsprechenden Aktionen nicht zur Diskussion gestellt.

Diese Anfrage löste, wie erinnerlich, besonders in der Bundesrepublik Deutschland eine neue lebhafte und nicht gerade erfreuliche Diskussion um das PCR aus, in der vor allem der Hinweis auf Widerspruch stieß, daß Kirchen, die in ihrer Geschichte die Lehren vom „gerechten Krieg" kaum in Frage gestellt haben, doch auch in Sachen eines legitimen Widerstandes Farbe bekennen müßten.[3] Wohl am deutlichsten hat demgegenüber E. Wilkens in der Auseinandersetzung die Überzeugung vertreten, daß Kirchen, die unter teilweise großen inneren Schwierigkeiten sich von der ehrwürdigen Tradition des „iure bellare" getrennt hätten,[4] weil sie selbst schmerzhaft die Unseligkeit aller Gewaltstrukturen erfahren haben, diese Entscheidung nicht getroffen hätten, um nunmehr die Gewalt einer „gerechten" Revolution zu billigen. „Wer die Lehre vom gerechten Krieg verwirft, darf keine Lehre von der gerechten Revolution vertreten."[5]

Im folgenden soll nun nicht versucht werden, einen Überblick über die Reaktionen auf das Genfer Papier und insbesondere die Diskussion in der Bundesrepublik zu geben.[6] Der Zentralausschuß des ÖRK hat bekanntlich in Jamaika im Januar 1979 beschlossen, das Mandat des PCR zu bestätigen, zu verlängern und zugleich einen Beratungsprozeß zu eröffnen, in dessen Verlauf eine umfassende Klärung der Probleme des PCR und eine Prüfung seiner Aufgaben für die 80er Jahre erfolgen sollen.[7] Für die Zwecke dieses Beratungsprozesses dürfte es sinnvoll sein, daß die Vertreter der einzelnen Mitgliedskirchen des ÖRK u. a. ihre (bekannten) Urteilskriterien zur Geltung bringen und zur Diskussion stellen, denn nur so kann eine Verständigung über das erzielt werden, was trennt oder eint.

Die deutschen Kirchen werden dabei evtl. Anlaß haben, im Blick auf das südliche Afrika u. a. die Einsichten der Thesenreihe der Kammer der EKD

für öffentliche Verantwortung über „Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft" (Gütersloh 1973) in den Beratungsprozeß einzubringen, denn hier wird in einer grundsätzlichen Besinnung das Recht zur Ausübung eines auch gewaltsamen Widerstandes ausdrücklich von der schweren und andauernden Verletzung der Menschenrechte durch den Staat abhängig gemacht (bes. These 7). Diese These steht in einer langen Tradition ethischen Nachdenkens über legitime Gewaltanwendung. Ihr Mangel, auch der ihrer beigefügten Erläuterung, besteht aber wohl darin, daß die Autoren nicht zu einer hinreichenden Präzisierung der Reichweite und Grenzen dieses Kriteriums gelangt sind, und diese Feststellung wird auch nicht durch die Erwägung der 10. These widerlegt. Überdies bleibt unklar, welche Traditionsstränge der überlieferten Lehren eines Widerstandsrechtes[8] als gegenwärtig maßgeblich angesehen werden, denn es ist ein großer Unterschied nicht zuletzt im Blick auf mögliche Anwendungen und Konsequenzen, ob man etwa den reformatorischen Auffassungen vom Widerstand, der vorkantischen Tradition des rationalen Naturrechts, der Widerstandslehre Kants oder dem Art. 20 Abs. IV des Grundgesetzes der BRD, der ein positives Widerstandsrechts statuiert, folgt. Angesichts der Tatsache, daß die Thesenreihe der Kammer selbst nicht näher erläutert bzw. begründet, welcher dieser Traditionslinien zu folgen sie für geraten hält, sondern Motive verschiedener Herkunft nebeneinander stellt, könnte es lohnend sein, auf dem Wege einer historischen Vergewisserung zu präzisieren, welchen Gesichtspunkten der europäischen Tradition des Widerstandsrechtes besondere Beachtung zukommt, wenn man versuchen will, auf die Genfer Anfrage hinsichtlich einer „just rebellion" zu antworten. Natürlich ist eine derartige Besinnung für sich allein nicht hinreichend, wenn man nach ethischen Kriterien hinsichtlich möglicher Widerstandsformen gegen das südafrikanische Apartheidssystem fragt. Hinzutreten muß immer eine möglichst genaue Analyse der Lage, die den Zusammenhang betrachtet, auf den hin die Gehalte der großen Rechtstraditionen zur Geltung gebracht werden sollen.[9] Im Gegenzug zur Kontextanalyse ist es aber auch erforderlich, sich der großen europäischen Traditionen von Normen und Rechtsbegriffen zu erinnern. Alle Kulturen haben Erfahrungen gemacht im Umgang mit Gewalt, und besonders dort, wo sich diese Erfahrungen in einem systematischen Nachdenken über Bedingungen und Kritik einer Rechtsordnung niedergeschlagen haben, verdienen diese Resultate eines uns historisch gewordenen Nachdenkens im Blick auf heutige Kontexte eine besondere Aufmerksamkeit. Die Epochen mögen verschieden sein, aber es gibt gleichsam avancierte denkerische Antworten auf ihre bleibenden Probleme, und man sollte sie

nicht ohne Not ignorieren oder vergessen. Derartige Positionen in die ökumenische Diskussion einzubringen — ohne Bevormundung, aber auch ohne falsche Bescheidenheit —, könnte eine Aufgabe der nordatlantischen Kirchen und Theologien sein. Zu diesem Zweck sollen im folgenden einige historische Erfahrungen im Umgang mit Widerstand, Gewalt und Recht in Erinnerung gerufen werden, die Resultat kollektiver europäischer Lernprozesse sind und philosophisch-systematische Reflexionsform gewonnen haben. Es geht vor allem um einige Grundannahmen des rationalen Naturrechts (II). Sodann wird die teilweise auf diesen Traditionen fußende einschlägige Thesenreihe der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung über „Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft" in den wichtigsten Punkten und mit kritischen Anmerkungen kurz vorgestellt (III), um anschließend von dort aus einige Linien zur ökumenischen Diskussion zu ziehen, besonders zum oben genannten Genfer Papier.

Schließlich formuliere ich einige Fragen, einige Vorbehalte und einen Vorschlag zur weiteren Diskussion (IV).

Das aktuelle Ziel dieser Überlegungen ist der Versuch, auf die Genfer Frage nach den möglichen Gründen einer heutigen „just rebellion" eine vorläufige Antwort zu geben, bei der die Gehalte der europäischen Traditionen nicht preisgegeben werden. Das Resultat wird sein, daß es im südlichen Afrika heute im strengen Sinne nicht um Rebellion oder Revolution, sondern um „Konstitution", also die Einrichtung einer rechtsstaatlichen Verfassung, geht.

II.

Wer als Europäer die rechtlichen und ethischen Aspekte der Befreiungskämpfe im südlichen Afrika verstehen will, tut gut daran, sich an die eigene Befreiungsgeschichte zu erinnern. Die bürgerliche Demokratie der Neuzeit, wie wir sie in den westeuropäischen Ländern kennen, wie sie aber dem verbalen Anspruch nach in sehr vielen Verfassungen auch anderer Staaten in der Welt geltend gemacht wird, ist Ergebnis eines Prozesses, der jedenfalls in den Augen der alten politischen Herrschaftsinstitutionen alle Merkmale *historischer Illegitimität* trägt. Aber schon die vorkantische neuzeitliche Tradition der Naturrechtslehre vom Widerstandsrecht hatte eindeutig revolutionäre Implikationen.[10] Sie zielte insbesondere in ihren Lehren vom Tyrannenmord und vom Sozialvertrag nicht nur auf die Ersetzung ungerecht handelnder Herrscher, sondern auf die Bedingungen der Einrichtung eines rechtmäßigen Zustandes als solche.

Die Grundzüge der Lehre vom Widerstandsrecht im vorkantischen Naturrecht lassen sich in ganz groben Strichen etwa folgendermaßen darstellen: Ausgangspunkt ist in der Regel ein Staatsverständnis, das diesen als Ergebnis eines Vertrages der einzelnen vergesellschafteten Subjekte (pactum unionis civilis) betrachtet. In bezug auf diesen ursprünglichen Vertrag, aber auch hinsichtlich des ihn ausgestaltenden Organisationsvertrages (pactum ordinationis civilis), d. h. die Art und Weise, wie der ursprüngliche Sozialvertrag dann institutionell ausgeformt wird,[11] sind die Einzelsubjekte als frei und gleich vorgestellt — nicht „frei" indes im Sinne irgendwelcher Ansprüche an den Staat, sondern „frei" im Sinne einer gleichen Teilhabe am Akt der Errichtung der Verfassung. Die verfassungsmäßig und gesetzlich zu ordnende Herrschaft im Staate nimmt in der Regel ihren Ausgang bei der Vorstellung der Volkssouveränität — eine Lehre, deren Tradition zurückreicht bis zum ersten „Friedensforscher" der Neuzeit: Marsilius von Padua[12]. Diese Volkssouveränität kann im Wege des Sozialvertrages auf einzelne Subjekte übertragen werden; insofern ist der Sozialvertrag auch ein Herrschaftsvertrag (pactum subjectionis) und begründet als solcher wechselseitige Verpflichtungen zwischen Herrscher und Beherrschten: dem Herrscher obliegt die Sorge um das öffentliche Wohl, die salus publica, und dem Volk kommt Gehorsam zu hinsichtlich der den Staatszwecken dienenden Anordnungen. Beharrlicher und schwerer Mißbrauch der Herrschaftsbefugnis — das ist Konsens dieser staatsrechtlichen Tradition — berechtigt das Volk zum Widerstand auch gewaltsamer Art, schließlich auch zur Absetzung des Tyrannen. Dies ist die Grundfigur eines breiten Stromes europäischen Naturrechtes, das weit über Kant hinaus in Geltung stand.

In dieser vertragsrechtlich argumentierenden Theorie konkretisiert sich die herrschaftliche Aufgabe zunächst nicht primär in der Sicherung von Menschen- oder Grundrechten. Achenwall, dessen Naturrecht über Jahrzehnte Kant als Vorlesungskompendium diente, umschreibt die Herrschaftsaufgaben näherhin als Hilfe, Schadensabwendung, Sicherheit, Vorsorge, Schutzgewährung usw.; die sog. unveräußerlichen Menschenrechte liegen dagegen noch gar nicht im Zentrum des rationalen Naturrechts, jedenfalls in dem Sinne nicht, daß von dort aus die Argumentation aufgebaut wäre. Dieses rationale Naturrecht war aber umgekehrt darin von revolutionärer Brisanz, daß es ein, ja, *das* grundlegende Menschenrecht gefordert hat: das Recht auf Recht. An die Stelle von Privilegien und herrscherlicher Willkür soll die *Herrschaft des Rechts* treten: dies ist die eigentliche politische Revolution der Neuzeit.

Kant hat seine Lehre von Recht und Widerstand ganz von diesem Übergang her entworfen.[13] „Die gesetzgebende Gewalt", so heißt es im § 46 des Staatsrechts der Metaphysik der Sitten, „kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn, da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht tun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen *anderen* verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht tue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn volenti non fit iniuria). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, sofern ein jeder über alle und alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein."[14] Ist aber dieser etabliert, so die Theorie Kants, dann soll kein Widerstand mehr zulässig, ja nicht einmal logisch sinnvoll zu denken sein, allerdings unter den Voraussetzungen, daß jeder rechtliche Zustand seinem Begriff nach die Möglichkeit legalen Wandels enthält, dieser wiederum durch öffentliche Kritik (Kants „Palladium der Feder") hinreichend ermöglicht ist und letztlich die ultima ratio der Auswanderung offen steht. Unter einer Verfassung, die diese Bedingungen erfüllt, die also grundlegend das Recht auf Recht verwirklicht (wie immer es um dessen materiale Ausgestaltung, die stets veränderlich ist und bleibt, bestellt sein mag), gibt es kein Widerstandsrecht, weil friedliche Mittel der Veränderung gegeben sind.

Dagegen hat die naturrechtliche Tradition des Widerstandsrechtes dessen Legitimität in Abhängigkeit von Gerechtigkeitsvorstellungen gedacht, die teilweise den Umkreis des jeweils geltenden Rechts überschreiten. Insbesondere schwere und dauernde Verletzungen von Leben und Eigentum durch die Herrschaftsinstanzen geben danach den Bürgern — oder den gerade vom Bürger-Sein ausgeschlossenen Bewohnern eines Landes — das Recht zum Widerstand. Dabei ist von *elementaren* Rechten, die verletzt werden können, auszugehen, also nicht von solchen Rechten, die wie in der Gegenwart mehr oder weniger weitreichende Ansprüche an staatliche Leistungen zum Inhalt haben. Elementare Menschenrechte, deren Verletzung die Legitimitätsvermutung für einen Widerstand begründet, sind Rechte, die sich auf Leben und körperliche Unversehrtheit beziehen, vor allem aber die Garantien grundlegender Rechtssicherheit, also Schutz vor Willkür. Dazu gehören insbesondere rechtliche Grundregeln, die man als Justizgrundrechte bezeichnet. Lange vor der Kanonisierung der allgemeinen Menschenrechte ist besonders in England um diese Justizgrundrechte gekämpft worden.

Man muß nun allerdings sowohl für das klassische Naturrecht wie für die kantische Auffassung die Rahmenbedingungen dieses Widerstandsrechtes präzisieren. Es hat wie die Menschenrechte seine Ausformung unter Voraussetzungen erhalten, die in modernen Staaten nicht mehr gegeben sind. Für das klassische Naturrecht war politische Herrschaft in *einer Person* verkörpert, gleich, ob diese als erblich oder vertraglich legitimiert galt. Das Widerstandsrecht wurde als Widerstand gegen Personen wahrgenommen, und darum war seine extreme Möglichkeit der Tyrannenmord. Für diesen gab es schon vorneuzeitlich in der klassischen Lehre seit Thomas v. Aquin zwei Begründungen: die *Usurpation* der Herrschaft und steter und schwerer *Mißbrauch* der Herrschaft. Diese Theorie konnte — weil sie so scharf personenbezogen ist — im deutschen Widerstand gegen Hitler aktualisiert werden, denn der NS-Unrechtsstaat stellte sich tatsächlich in *einem* Tyrannen dar, wurde von diesem allein repräsentiert und hing weitgehend auch in seinem faktischen Bestand von dessen Existenz ab.

Wogegen aber leistet man Widerstand, wenn ein Herrscher bzw. seine Herrschaft, genauer eine Unrechtsherrschaft, sich gerade nicht primär in *Individuen* konkretisiert? Was ist der Gegenstand von Widerstand in einem System von „Gesetzen", zu deren Anwendung ein breites und austauschbares Personal bereitsteht, seien es die Agenten einer Klasse, seien es die Vertreter einer Rasse? Man muß hier terminologisch unterscheiden: Widersetzlichkeit gegen den einzelnen Herrscher mit dem Ziel seiner Ablösung ist der klassische Fall des Widerstandes. Widersetzlichkeit gegen eine herrschende Schicht, Klasse oder Rasse und zugleich Widersetzlichkeit gegen die von ihr bestimmten und sanktionierten Rechtsprinzipien als solche mit dem Ziel, eine neue Rechtsordnung zu errichten, sollte man „Revolution" nennen.[15] Wenn es nicht darum geht, ein altes Recht zu bewahren und den Herrscher zu seiner Beachtung zu zwingen, sondern darauf ankommt, entweder neues oder überhaupt erst Recht zu instituieren, handelt es sich um einen Vorgang einer Neuordnung, der in der Tradition des neuzeitlichen Staatsrechts Revolution heißt. (Das ist u.a. auch deshalb wichtig, weil die EKD-Thesenreihe von 1973 von „Widerstand" auch dort redet, wo sie der Sache nach von „Revolution" sprechen müßte.) Man überläßt sich darum einer gewissen Begriffsverwirrung, wenn man im Blick auf Südafrika von „Widerstand" oder „just rebellion" redet — es sei denn umgangssprachlich und nicht in einem strengen Sinne —; wenn man dagegen die Begriffe nicht verwirren, sondern wissen will, wovon man redet, wenn man bestimmte Worte gebraucht, dann muß man ehrlicherweise, etwa wie E. Wilkens, davon sprechen, daß hier das Problem der legitimen Revolution bzw. der Legiti-

mität der Revolution zur Diskussion steht. Obwohl es um dieselbe Sachlage geht — denn nichts ändert sich ja dadurch, daß man andere Worte gebraucht —, jagt aber schon die Frage nach der Legitimität der Revolution Schrecken ein. Die Angst vor der „Furie des Verschwindens", wie Hegel die französische Revolution genannt hat, löst seit Robespierre solche Horrorgefühle aus — nicht nur bei Europäern, sondern auch in Südafrika —, und doch verdanken die Völker Europas und Nordamerikas diesem Ereignis einen großen Teil ihrer politischen Freiheiten. Die europäischen Revolutionen sind insofern Grund und Teil auch des ethischen Nachdenkens in der BRD, und die EKD selbst steht in dieser Tradition, sofern sie die Prinzipien des demokratischen Rechtsstaates, der ein Kind der europäischen Revolutionen ist, anerkennt.

III.

Die Thesenreihe der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung über „Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft" von 1973 hat gemäß dieser Tradition einen äußerst engen Zusammenhang von Widerstand und Menschenrechten hergestellt. Die einschlägige 7. These (22 ff.) ist freilich, trotz eines zunächst scheinbar eindeutigen Wortlautes, im Gesamtzusammenhang der Thesenreihe sehr schwer in ihrem sachlichen Gehalt zu beurteilen. Zunächst klingt es so, als würde unmittelbar angeknüpft an die vorkantische Tradition naturrechtlicher Lehren über das Widerstandsrecht, wenn es heißt: „In der Rechtswissenschaft wird die Ausübung des Widerstandsrechtes überwiegend von schweren und andauernden Verletzungen der Menschenrechte durch den Staat abhängig gemacht. Dem wird sich die ethische Beurteilung im Augenblick anschließen müssen."[16] In der Erläuterung wird ausdrücklich Bezug genommen auf Resultate neuzeitlichen Nachdenkens über das Staatsrecht. Sodann wird angemerkt, daß das Problem und der Umfang einer möglichen Beschränkung von Menschenrechten in verschiedenen politischen und sozialen Kontexten unterschiedlich zu beurteilen sind. Darin zeigt sich die Einsicht in den situationsrelativen Charakter von Normen. Aber welche Kriterien sind dann geltend zu machen im Blick auf die Frage des Widerstandes, wenn man von vornherein einer kontextabhängigen Konkretisierung und Konkretisierungsbedürftigkeit der Menschenrechte das Wort geredet hat? Was bedeutet es, wenn man nicht in der Lage ist, den Kanon der Menschenrechte klar zu definieren? Die Erläuterungen zu dieser These erweisen sich bei näherem Zusehen nicht nur als erstaunlich verschwommen, sondern auch als teilweise

bedenklich. Zunächst wird eine der herkömmlichen Begründungen des Widerstandsrechtes, nämlich der Rekurs auf eine „überpositive Rechtsidee" abgelehnt, da eine solche Rechtsidee in einer pluralistischen Gesellschaft nicht hinreichend eindeutig geltend gemacht werden könne.[17] Ebenfalls erwecken die Erläuterungen zur These den Eindruck, daß die Berufung auf Menschenrechte die Unsicherheiten eines Rekurses auf ungeschriebene Gesetze vermeiden könne. Die Menschenrechte sollen nämlich als „zugleich konstituierendes und eingrenzendes Prinzip des Rechtsdenkens" gelten. Die inhaltliche Bestimmung, auf die nun alles ankäme, fällt jedoch so aus, daß im Einzelfall die Legitimität von Widerstand vermutlich jederzeit bestritten werden kann. Es heißt nämlich im Blick auf Umfang und Grenzen der Menschenrechte: „Allgemein anerkannt ist wohl, daß das Leben und die Unversehrtheit der Person, die Würde des Menschen, die Freiheit seines Denkens und Redens zu den Menschenrechten gehören" (24). Dieser Satz könnte einem Lehrbuch des rationalen Naturrechts entlehnt sein. Dann aber liest man unmittelbar anschließend: „Aber schon diese Begriffe verschwimmen in ihren Grenzzonen, und überdies muß auch der moderne Staat das Recht haben, im Einzelfall in sie einzugreifen." Gewiß, dieser Satz soll wohl vor allem, wie die gesamte Erläuterung zur These, eher als Problemanzeige denn als Lösungsvorschlag verstanden werden, aber diese Formulierung, wenn man sie wörtlich nehmen darf, kann *auch* als Legitimierung der Freiheit zur Willkür aufgefaßt werden.[18] Selbst in den sog. besonderen Gewaltverhältnissen — beim Militär, in der Verwaltung, im Zivildienst, im Gefängnis — darf der Staat zwar die Freiheit, im Kriegsfall auch die Unversehrtheit tangieren, aber schwerlich die Würde des Menschen oder seine Gewissensfreiheit. Die Thesenreihe ist hier zumindest unpräzise und erweckt den Eindruck, daß letztlich der Staat in Fragen des Menschenrechtsschutzes zu entscheiden habe. Dann aber kann auch von einem Widerstandsrecht ernsthaft nicht mehr die Rede sein.

Der Kontext der Thesen enthält darüber hinaus Hinweise, die die Vermutung nahelegen, daß die Legitimität des Widerstandsrechtes unter einschränkendere Bedingungen gestellt werden soll als in weiten Teilen der naturrechtlichen Traditionen. Dies wäre allenfalls vertretbar, wenn man davon ausgehen könnte, daß der Anspruch der Thesen sich auf gesellschaftliche Zustände beschränkt, von denen man sagen kann, daß sie unter der Voraussetzung eines ausgebildeten Rechtsstaates bestehen. Wenn z. B. Justizgrundrechte unbezweifelbar gelten, läßt sich kantisch so argumentieren, daß gegenüber einer solchen staatlichen Gewalt keine Befugnis zum Widerstand gegeben ist. Diese Argumentation trägt beispielsweise auch die

5. These (18 ff.), die von der Legitimität des staatlichen Gewaltmonopols unter Berufung auf die V. Barmer These handelt.[19]

Problematisch wird die These, wenn man auf dieser Grundlage politische und gesellschaftliche Verhältnisse meint beurteilen zu können, die nicht in den Umkreis europäischer Rechtstraditionen fallen. Die Thesenreihe stellt nämlich schon mit dem ersten Satz ihrer Einleitung klar, daß sie sich als Beitrag zum ökumenischen Gespräch versteht, also nicht nur konzipiert ist für Verhältnisse, von denen man sagen kann, daß eine Verfassung und minimale rechtsstaatliche Prinzipien schon in Geltung sind. Immerhin stimmen die gesamtökumenische Meinungsbildung und die Auffassungen im Bereich der EKD zunächst darin überein, die Beachtung von Menschenrechten heute als entscheidendes Kriterium der Legitimität jeder Staatsgewalt zu betrachten. Umstritten sind jedoch die daraus sich ergebenden Konsequenzen sowie die Bestimmung der Reichweite und des Geltungsanspruchs derartiger Menschenrechte. Vermutlich ließe sich noch Einverständnis darüber erzielen, daß es auf der ganzen Erde keinen Staat gibt, der von sich behaupten könnte, daß in seinem Bereich nicht nur die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" von 1948, sondern auch die Menschenrechtspakte von 1966 voll verwirklicht wären. Es zeichnet sich jedoch seit langem eine Tendenz zu einer differenzierenden, gewichtenden Beurteilung von Menschenrechten ab. Die Thesenreihe der EKD hätte gewonnen, wenn sie etwas stärker die in anderen ökumenischen Dokumenten auftauchenden Argumente berücksichtigt hätte, die zu einer derartigen Gewichtung vorstoßen. Man kann nämlich im Bereich der kodifizierten Menschenrechte unterscheiden zwischen fundamentalen oder unabdingbaren Menschenrechten und solchen, die wünschbar, ausbaubar oder gar quantifizierbar sind. Zu den fundamentalen Menschenrechten gehören das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit, Gewissens- und Religionsfreiheit, Gleichheit vor dem Gesetz, die Justizgrundrechte und politische Beteiligungsrechte (Wahlrecht). Ausbaubare Rechte dagegen sind jene, die einen darüber hinausgehenden Anspruch auf Staatsleistungen begründen. Dieser Unterscheidung entspricht die historische Tatsache, daß Menschenrechte ursprünglich z.T. sog. negative Kompetenznormen darstellen, d.h. Regeln, nach denen die Ausübung staatlicher Gewalt unaufgebbaren Beschränkungen unterworfen sein soll. Die soziale Grundlage dieser Art von negativen Kompetenznormen, Abwehrrechten, war eine bestimmte ökonomische Ordnung, denn in dem gegen den staatlichen Eingriff geschützten Bereich sollten und wollten die Bürger in freier Konkurrenz ihre Bedürfnisse und Wünsche selbst regulieren. Insofern gehört der Katalog der Menschen-

rechte der französischen und amerikanischen Verfassung in den Kontext einer bestimmten Wirtschaftsordnung, und darum ist hier etwa das Recht auf Eigentum unabdingbar. Es ist aber keineswegs sicher, daß diese Kontextverhaftung der ursprünglichen Menschenrechtskataloge in einer bestimmten Wirtschafts- und Eigentumsordnung auch *systematisch* notwendig ist. Ich sehe jedenfalls nicht, warum die unabdingbaren Menschenrechte — das Recht auf Recht, auf Leben, Gewissensfreiheit, politische Gleichheit — nicht auch unabhängig von der ökonomischen Verfassung eines Landes realisierbar sind. Dann ließe sich sagen: Unabdingbare Menschenrechte sind solche, die zum Recht des Menschen gehören, aber dem Staat zunächst keine besonderen Leistungen abverlangen. Solange sie den Staat zwingen, sie zu beachten, aber nicht zugleich bestimmte Ansprüche zu sichern, scheinen solche Menschenrechte als ebenso unabdingbar wie systemunspezifisch zu sein.

Daß die Thesen der Kammer keine Rechtfertigungsmöglichkeit für ein — im Grenzfall ja immer auch der Möglichkeit nach: gewaltsames — Widerstandsrecht sehen, sofern die Grundbedingungen der Rechtsstaatlichkeit gegeben sind, dürfte sich auf dem Hintergrund europäischer Rechtstraditionen von selbst verstehen. Aber die Normallage eines erst in Jahrhunderten befriedeten Europa ist nur in engen Grenzen mit außereuropäischen Verhältnissen vergleichbar, und dann wird die Frage des Widerstandes mit Notwendigkeit erneut virulent. Um derartigen Lagen Rechnung zu tragen, formuliert die Thesenreihe „Bedingungen für die ausnahmsweise Anwendung von Gegengewalt". Die einschlägige 10. These (28) heißt im vollen Wortlaut:

„Gewaltanwendung setzt wegen ihrer prinzipiellen Gefährlichkeit voraus, daß ohne sie eine Änderung unmenschlicher Lebensumstände ausgeschlossen ist. Sie kann also erst dann ernstlich in Betracht gezogen werden, wenn alle anderen Wege zur Besserung der Verhältnisse versagt haben oder doch völlig aussichtslos sind. Selbst dann müssen noch weitere Bedingungen erfüllt sein: Es muß ein realisierbares Konzept einer neuen, funktionsfähigen Ordnung vorhanden sein, die die bekämpfte alte Ordnung ersetzen kann. Die angestrebte Ordnung muß ihrerseits am Gedanken der Menschenrechte ausgerichtet sein und auch den bisherigen Unterdrückern Lebensraum gewähren. Die Gewaltanwendung muß ein erfolgversprechendes Mittel zu dem festumrissenen Zweck sein, eine bestehende gewaltsame Unterdrückung in überschaubarer Zeit zu beseitigen."[20]

Insofern die These „die ausnahmsweise Anwendung von Gegengewalt" nicht auf die Wiederherstellung einer überlieferten, aber verletzten Ord-

nung beschränkt, sondern ausdrücklich von einer „neuen funktionsfähigen Ordnung" spricht, deckt sie damit nicht nur den Fall des Widerstandes, sondern auch der Revolution ab. Beider Legitimität wird bestimmten Kriterien unterworfen, und es ist zu fragen, ob diese im südlichen Afrika gegeben und nachweisbar sind.

Zuvor seien noch einige Fragen bezüglich der Thesenreihe erwähnt. Eine bislang kaum beachtete Problematik der Thesen sowie neuerer Stellungnahmen aus dem Bereich der EKD zeigt sich, wenn man denjenigen Argumenten nachgeht, deren Kurzformel lautet: Wenn und weil es nach evangelischer Auffassung keinen gerechten Krieg geben darf, so und dann auch keine gerechte Revolution (vgl. Einführung der Thesenreihe, S. 9 f.). Man lehnt heute mit erstaunlicher Einmütigkeit die Theorie des gerechten Krieges ab[21] und verwirft in vermeintlicher Folgerichtigkeit auch die Theorie einer gerechten Revolution. Fast möchte es scheinen, als nähere man sich den Auffassungen der historischen Friedenskirchen, wenn zu lesen ist: „Die Entscheidung, an einer kriegerischen oder gewalttätigen revolutionären Auseinandersetzung teilzunehmen, kann nur als Gewissensentscheidung von den Betroffenen selbst im Konflikt zwischen gegensätzlichen Grundanforderungen getroffen werden."[22] Damit wird an der alten, wenn auch selten befolgten Einsicht festgehalten, daß Gewaltanwendung nur als *ultima ratio* erwogen werden soll. Ähnlich argumentieren die Thesen zu „Gewalt und Gewaltanwendung" (bes. die 10. These, 28 f.); und die Stellungnahme des Rates der EKD vom 25. 9. 1978 verwirft ebenfalls die Vorstellung einer „just rebellion", weil sie „ebenso irreführend wie der Begriff des gerechten Krieges" sei.[23] Gleichwohl werden aus diesen Grundüberzeugungen nicht, wie man erwarten könnte, pazifistische Konsequenzen gezogen. Dies gibt Anlaß, nach der inneren Stimmigkeit der Parallelisierung von Krieg, Revolution, Widerstand und „rebellion" hinsichtlich der Verwerfung jeglicher Gewalt zu fragen.

Dabei ist daran zu erinnern, daß bis in die frühe Neuzeit Krieg und Widerstand sehr häufig und besonders in naturrechtlicher Tradition in mancherlei Hinsicht analog betrachtet wurden. Der rechtmäßigen Gewalt im Dienst von Frieden und Gerechtigkeit gebührt danach Gehorsam, auch im Kriegsfall, und zwar um des Schutzes des Nächsten willen. Die Abwehr einer Aggression von außen und die Entartung der ursprünglich rechtmäßigen obersten Gewalt bilden die Gründe, die eine Beteiligung von Christen am Gewaltgebrauch rechtfertigen.[24] Es gilt nun weithin als eine spezifische Leistung des europäischen Völkerrechts — und nicht der Theologie! —, die Lehre vom gerechten Krieg überwunden zu haben, weil unter irdischen Be-

dingungen die Hobbes-Frage nicht entscheidbar ist, welche Seite objektiv im Besitz der gerechten Gründe ist. An die Stelle des gerechten Krieges trat der rechtmäßige Feind, der iustus hostis, traten Regeln, die das Kriegführen einzugrenzen, zu „hegen" versuchten. Diese „Hegung" aber ist unter der Voraussetzung des denkbaren Einsatzes von Massenvernichtungswaffen nicht mehr möglich, und aus dieser Einsicht haben sowohl die ökumenische Bewegung wie der deutsche Protestantismus die Konsequenz gezogen, jedem künftigen Kriege von vornherein das Prädikat „gerecht" abzusprechen. Eine vergleichbare Entwicklung derjenigen Tatbestände, auf welche das Widerstandsrecht traditionell bezogen ist, hat es jedoch nicht gegeben. In der Ethik der spanischen Barockscholastik, die das Jus Publicum Europaeum mit ermöglichte, findet man vielmehr neben der Abkehr vom gerechten Krieg zugleich in der Behandlung der Menschenrechte die wichtigsten Argumente vorgezeichnet, die das Recht zum (auch gewaltsamen) Widerstand auf die Verletzung eben dieser grundlegenden Rechte zurückführen.[25] Im Verhältnis zu den modernen militärischen Gewaltpotentialen der Staaten läßt sich noch viel weniger plausibel machen, daß damit automatisch die herkömmlichen Gründe zur Legitimation von Widerstand hinfällig wären — eher dürfte das Gegenteil gelten.

Ferner kann man die Parallelisierung von Gewalt im Krieg und im Widerstandsfall sowie ihre grundsätzliche Kritik wohl nur durchhalten, wenn man zwischen den in der Regel eher *spontanen* Gewaltmanifestationen im Falle von Widerstandshandlungen und den *planmäßigen* Vorbereitungen des Einsatzes von mehr oder weniger kontrollierter Gewalt im Falle des Militärs nicht genau unterscheidet. Widerstand und meist auch Revolutionen sind als Folge von Rechtsverletzungen und unterlassenen rechtzeitigen Reformen überwiegend *reaktiv;* die Anwendung militärischer Gewalt setzt dagegen systematische und langfristige *Vorbereitungen* voraus. Ich sehe nicht, unter welchen Annahmen, außer denen eines strengen Pazifismus, man hier einen scheinbar einheitlichen Gewaltbegriff durchhalten kann. Die Grundkonstellation des Widerstandes — „wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden"! — ist eine Situation der Ausweglosigkeit; darum hat Gewalt hier buchstäblich den Charakter eines letzten Mittels. Für welchen Krieg aber kann man angesichts der fast stets auch in Extremlagen immer noch denkbaren politischen Optionen sicher annehmen, er sei die *ultima* ratio? Der Zeitbezug von Widerstand und Krieg dürfte grundsätzlich zu unterscheiden sein, wenn man ethisch unbefriedigenden Äquivokationen des Gewaltbegriffs entgehen will.

Schließlich ist die Unterscheidung von Widerstand im Blick auf einzelne Rechtsverletzungen und Widerstand gegen eine insgesamt zum Unrecht pervertierte Rechtsordnung entscheidend. Zu prüfen ist stets, ob und wann die oben skizzierten Minimalbedingungen der Rechtsstaatlichkeit überhaupt gegeben sind. Dies dürfte nach herrschender Lehre im Völkerrecht, im Staatsrecht der Völker Europas und nach Meinung der meisten Stimmen im Bereich der EKD dann nicht der Fall sein, wenn dauernde und schwere Menschenrechtsverletzungen vorliegen. Nur wenn die Minimalbedingungen des Rechtsstaates gegeben sind, kann man mit Kant, dem scharfsinnigsten Kritiker des Widerstandsrechts, argumentieren, daß Gewalt, die neues Recht setzt, nichts anderes bedeuten würde, als aus dem (minimalen, aber immerhin:) Rechtszustand in den Naturzustand zurückfallen. Wenn aber die entscheidende Minimalbedingung das Grundrecht auf Recht und Gleichheit vor dem Gesetz sind, wenn vor allem zum minimalen Bestand der Rechtsordnung diejenigen Menschenrechte gehören, die dem Staat keine Leistungen abverlangen außer der, auf bestimmte Exekutionen seiner sonst ungeordneten Gewalt zu verzichten, dann ist dieser Kanon maßgebend dafür, daß man sagen kann, ob ein politisch-gesellschaftlicher Zustand rechtmäßig oder nicht rechtmäßig ist. Diese Minimalbedingungen sind noch nicht Rechte von der Art wie: Gleicher Lohn für gleiche Arbeit, sie besagen nicht automatisch, daß keine Einschränkungen von Grundrechten möglich wären. Minimalbedingung der Rechtsstaatlichkeit aber ist die Einhaltung derjenigen elementaren Menschenrechte, die vom Staat nicht materielle Leistungen der Daseinsvorsorge verlangen oder ihn gar unter einen utopischen Erwartungsdruck steigender Ansprüche setzen, sondern die den Staat daran hindern, Leben, Freiheit und politische Gleichheit seiner Bürger zu verletzen.

Wenn aber diese Minimalbedingungen nicht gegeben sind, kann man auch mit Kant präzisieren, was das Recht auf eine Revolution bedeutet. Vorher gilt nach Kant, daß eine Gewalt, die ein neues Recht aufrichtet, in den Naturzustand zurückfallen würde, von dem auch Luther gemeint hat, daß ihm gegenüber selbst ein Minimum an Ordnung vorzuziehen sei. Ordnung heißt aber immer: rechtliche *verfaßte* Ordnung. Zu dieser gehört aber in der europäischen Neuzeit — besonders klar wiederum bei Kant — unabdingbar die Volkssouveränität, in der die verfassunggebende Gewalt des Volkes gründet.[26]

Nun ist leicht zu sehen, daß man nicht sagen kann, daß das *Volk* der Republik Südafrika eine *Verfassung* über sich beschlossen habe. Die Rassenzugehörigkeit fungiert ja gerade als Ausschlußregel, als Grenze politischer

Freiheit und Gleichheit. Daraus wird man folgern müssen, daß sogar noch vor der Frage nach der inhaltlichen Ausformung bzw. Verletzung konkreter Menschenrechte[27] von der Republik Südafrika gilt, daß man sie überhaupt nicht in dem Sinne als Rechtsstaat bezeichnen kann, daß man behaupten dürfte, ein Volk habe sich eine Verfassung gegeben.[28] Ein Staat auf der Basis der Rassenideologie, zumal diese in der Form des allgemeinen Gesetzes auftritt, muß, kantisch gesprochen, als im Naturzustand befindlich angesehen werden. Den Naturzustand überwindet man aber nur so, daß das souveräne Volk eine Verfassung über sich selbst beschließt. Dann ist aber die Errichtung einer derartigen neuen Ordnung keine Rebellion oder Revolution, sondern als Ausgang aus dem Naturzustand überhaupt erst der Beginn eines rechtlich geordneten Zustandes, eine Konstitution.

Von Kant läßt sich indes auch lernen, daß, wer auf Gewalt meint zurückgreifen zu müssen, erneut den Naturzustand, also einen Zustand ohne Recht, herbeiführt. Gleichwohl hat Kant Revolutionen, wenn sie einmal erfolgreich sind, d.h. wenn sie zu einer neuen Ordnung der Herrschaft des Rechtes geführt haben, zumal einer menschenrechtsorientierten Ordnung, Legitimität nicht abgesprochen.[29] Er hat aber — entgegen den Auffassungen des deutschen staatsrechtlichen Positivismus eines Anschütz oder Jellinek — die Legitimität der neuen Ordnung nicht fundiert im faktischen Machtbesitz des neuen Herrschers. Seine These von der rechtsschöpferischen Potenz der Revolution — natürlich nicht einfach der Gewalt — bedeutet mehr, als daß die Bürger stets den jeweils neuen Machthabern Gehorsam schulden. Kant geht darüber weit hinaus. Vielmehr wird Gehorsam der Bürger erst mit dem Inkrafttreten der neuen Verfassung den durch sie legitimierten neuen Herrschern geschuldet. Die Legitimität der Revolution liegt gleichsam in der Erneuerung des Gesellschaftsvertrages als dem originären Akt, mit dem der Naturzustand, die chaotische Anarchie, verlassen wird. Der Gesellschaftsvertrag als Akt, wodurch „sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert", verlangt die aktive Teilhabe der Staatsbürger, und zwar in geordneter und von einer gewissen Größe des Gemeinwesens ab in repräsentativer Form. Nicht die Tatsache der Revolution, auch nicht der faktische Machtbesitz bilden nach Kant den Geltungsgrund der neuen Ordnung, sondern die Verfassung, die das Volk sich selbst gibt. Die Errichtung einer Verfassung ist der Ausgang aus dem Natur- und der Übergang in den Rechtszustand, in dem dann kein Widerstand mehr rechtlich zulässig ist, wenn dieser auch inhaltliche Kriterien der Legitimität enthält.[30]

IV.

Nach diesem freilich sehr vereinfachenden Überblick über historische Grundstellungen zum Problemkreis von Widerstand und Revolution und zur Thesenreihe der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung läßt sich, so denke ich, die Frage einer „just rebellion" bzw. eines (notfalls dann wohl auch: gewaltsamen) Widerstandes differenzierter beurteilen. 1971 hat dazu der Zentralausschuß des ÖRK in Addis Abeba folgende konsensfähige Formulierung gefunden: „Die Kirchen haben stets für die Befreiung der Unterdrückten und der Opfer von Gewaltmaßnahmen, die grundlegende Menschenrechte verletzten, einzutreten. Er (sc. der Zentralausschuß, W. L.) weist darauf hin, daß Gewalt vielfach der Aufrechterhaltung des Status quo inhärent ist. Dennoch kann und will der ÖRK sich nicht völlig mit einer politischen Bewegung identifizieren noch richtet er die Opfer des Rassismus, die sich zu Gewaltanwendung als letztem Ausweg gezwungen sehen, um erlittenes Unrecht wiedergutzumachen und den Weg in eine neue, gerechtere Gesellschaftsordnung zu öffnen."[31] Darüber hinausgehend hat nun das „Hintergrundpapier" vom Dezember 1977 gefragt — nicht behauptet! —: „Kann allein die Weigerung, diejenigen zu richten, die für eine gerechte Sache kämpfen, schon ein ausreichender Solidaritätsbeweis sein?" Das Papier fixiert präzise die Hintergründe dieser Frage nach dem Tode Steve Bikos und der Bannurteile und Verhaftung nach dem 19. Oktober 1977. Bislang hat niemand die Analyse und Resultate des Papiers schlüssig widerlegen können; der Rat der EKD hat sich in seiner „Stellungnahme" vom September 1978 diese Lagebeurteilung ausdrücklich zu eigen gemacht. Das Papier behauptet: „Mit dem Verbot praktisch aller verbleibenden friedlichen Möglichkeiten, Widerstand gegen die Apartheid zu leisten, hat die südafrikanische Regierung angekündigt, daß sie gewillt ist, ihre Gegner mit allen Mitteln zum Schweigen zu bringen." Man könnte auch sagen, daß seither die Minimalbedingungen eines Rechtsstaates und damit der staatlichen Legitimität nicht mehr gegeben sind. In *dieser* Situation wird *gefragt,* was unter einer „gerechten Rebellion" zu verstehen sei und ob ihre Voraussetzungen in der Republik Südafrika gegeben sein könnten. Man bedenke: Die Betroffenen *bestimmen* nicht selbst: so ist es, sondern fragen in der gegebenen Situation: Meinen andere Christen — zumal nach langem Nachdenken über diese Probleme — es könne so sein? Die Thesen der EKD formulieren eine Fülle von Einschränkungen und Bedenken gegen jeden gewaltsamen Widerstand, die ernst zu nehmen sind. Die Frage ist, ob die Kriterien der 10. These (28 f.) erfüllt sind. Mir scheint, daß dies der Fall ist:

— Die Menschenrechte werden in der Republik Südafrika massiv und fortdauernd verletzt.[31a]
— Die Suche nach gewaltlosen Konfliktlösungen dauert nunmehr etwa 30 Jahre, also die Lebensspanne einer Generation.
— Es ist nach menschlicher Einsicht nur schwer zu sehen, wo noch Ansatzpunkte friedlichen Wandels in Südafrika aufgewiesen werden können.[31b]
— Schließlich gibt es Konzepte für eine neue, funktionsfähige Ordnung, die auch den bisherigen Unterdrückern Lebensraum gewährt.

Demnach müßte die EKD, wenn sie ihre selbstgewählten Kriterien anwendet, auf das Genfer Papier bejahend antworten, allerdings m.E. mit der Präzisierung, daß es gar keine „gerechte Rebellion" geben kann, wohl aber, daß ein Kampf um die Errichtung einer neuen Verfassung und einer daran gebundenen *rechtmäßigen* Herrschaft angesichts der geschichtlichen Umstände als legitim gelten muß.

Zwei Bedenken gegen diese Folgerung sind gleichwohl geltend zu machen. Ich füge am Schluß eine Überlegung an, die wieder zurück zu Kant führt.

Ein letztes Kriterium der EKD-Auffassung wurde bislang vernachlässigt. Dieses Kriterium heißt, daß Gewalt immer „ultima ratio" sein muß. Was aber heißt „ultima", letzte Möglichkeit? Nach *menschlichen* Maßstäben mag es sein, daß in Südafrika die bekannten Möglichkeiten friedlichen Wandels ausgeschöpft sind. Aber bedeutet dies, daß, wenn Menschen nicht weiter wissen, auch schon alles gedacht, gesagt und probiert wäre? Der bei Theologen viel mißbrauchte Satz, daß bei Gott nichts unmöglich sei, läßt es theologisch eigentlich gar nicht zu, von einer „ultima ratio" zu reden. Kann der Christ nicht hoffen, daß selbst dann, wenn nach menschlichen Maßstäben nichts mehr möglich ist, immer noch Möglichkeiten verbleiben, die weiter reichen als die Erfahrung lehrt, die man im Augenblick hat? Der Glaube, der sein Geschick Gott anheim stellt, geht ja vermutlich nicht auf in den Erfahrungen, die er in und mit seiner sozialen und politischen Welt macht. Wer dennoch meint, es gebe nur noch ein wirklich *letztes* Mittel, kann dann nur Gewalt *riskieren,* aber nicht *legitimieren.* Jedenfalls kann er auf sie nicht mehr rational planend, vorbereitend, strategisch setzen. Thetisch formuliert: Wer Gewalt wirklich nur als *ultima* ratio anerkennt, kann ihre planmäßige Vorbereitung nicht legitimieren.

Ein zweites Bedenken hängt mit dem ersten zusammen. Ich vermute, daß derjenige, der nicht mehr glauben mag, daß die wirklich letzten Mittel allein in göttlicher Verfügung existieren, gezwungen ist, seine eigenen Mittel als letzte auszugeben. Von letzten Mitteln, von einer ultima ratio der

Gewalt — sei es im Rassenkrieg, sei es im Ost-West-Krieg — spricht, wer eigentlich nicht mehr daran glaubt, daß es eine Politik des Eschaton im Sinne menschlich nicht verfügbarer Mittel geben könne. Die Versuchung, selbst über die Ultimität, das, was als letzte Handlungsmöglichkeit gelten soll, zu verfügen, hat bekanntlich seit Kaiser Konstantin die Christenheit begleitet. Um so wichtiger wäre es, daß man heute vielleicht doch wieder etwas mehr, als das üblich ist, lernt, auf die Stimmen der historischen Friedenskirchen zu hören, die sagen, daß selbst dort, wo die menschlichen Wege und Möglichkeiten enden, es immer noch besser ist, auf göttliche Hilfe zu vertrauen, als sich mit eigener Gewalt zu helfen. Wer hier A sagt, muß auch B sagen, und nicht nur mit den Friedenskirchen die Gewalt in Südafrika kritisieren, sondern auch andernorts.[33]

Wie aber kann beides zusammengehen — der möglichst gewaltfreie Kampf und der Versuch der Errichtung einer rechtsstaatlichen Verfassung auf der Grundlage der Volkssouveränität? Als in den 50er Jahren der African National Congress versuchte, diese Volkssouveränität zur Geltung zu bringen, und eine Freiheitscharta entwarf, folgte die politische Repression auf dem Fuße. Gleichwohl ist zu fragen, ob die Möglichkeiten legalen, friedlichen Wandels, die mit dem Gedanken der Errichtung einer rechtsstaatlichen Verfassung des geschilderten Typs verbunden sind, wirklich schon ausgeschöpft sind. Anlaß zu dieser Rückfrage bieten in jüngster Zeit die Überlegungen zur Verfassungsreform in Südkorea nach dem Tode des Diktators Park sowie die Ergebnisse der Verhandlungen im Lancaster-House über die Zukunft Zimbabwes. Ich denke, daß die produktiven Möglichkeiten eines derartigen Rechtsdenkens im Blick auf die Situation im südlichen Afrika noch zu wenig erkundet sind. Mißverständlich ist freilich, wenn Vertreter von Befreiungsbewegungen auf die Frage nach ihren Zielen von „transfer of power" sprechen oder lapidar erklären: Wir wollen die Macht! Gemeint ist offenkundig: majority rule. Aber auch das ist zu wenig. Gerade wenn es um die Ausübung einer Mehrheitsmacht geht, sind die abendländischen Kirchen und Christen ihren Schwestern und Brüdern in der Dritten Welt schuldig, auch zu denkerischen Differenzierungen anzuhalten. Auch die Christen in der Dritten Welt müssen lernen, zwischen Macht und Herrschaft zu unterscheiden. Hätte man nicht gesagt: Wir wollen die Macht, sondern: wir wollen die Herrschaft, wäre dies schon präziser gewesen. Herrschaft ist nach der klassischen Definition Webers die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts Gehorsam erzwingen zu können. Doch dies ist zunächst nur ein politisch-soziologischer Begriff ohne rechtliche Bedeutungsqualität. Das lateinische Äquivalent für „Herrschaft" ist

„dominium". Herrschaft, dominium, ist im Staat eine *rechtlich* geordnete Sozialbeziehung. Was heißt es dann, wenn ein Vertreter einer Befreiungsbewegung sich darüber aufklären läßt, was der legitime Sinn seiner Rede sein kann, wenn er sagt: „Wir wollen Macht"? Täte er nicht besser, und nützte es nicht auch seiner Sache mehr, wenn er nicht sagte: Wir wollen Macht, sondern: wir wollen die Herrschaft des Rechts? Eine Herrschaft des Rechts wird zwar durch Menschen ausgeübt, aber die Herrschaft ist nicht bestimmten Menschen eigen, sondern diejenigen, die sie ausüben, sind in *jeder* Machtausübung an Verfassung und Gesetze gebunden. Deshalb ist zu fragen, ob in dieser Richtung eines Anspruchs auf die Herrschaft des Rechts, und sei es in den skizzierten minimalen Bedingungen des Rechtes auf Recht, der Justizgrundrechte, der Gewissensfreiheit, in Südafrika alle Möglichkeiten ausgeschöpft sind. Gewiß, das Volk als solches, schon gar die schwarze Mehrheit, kann unter den jetzigen Voraussetzungen über sich keine Verfassung beschließen. Aber würden nicht die Ängste der Weißen vor „majority rule" dadurch verringert werden können, wenn es einen Verfassungsentwurf der Schwarzen gäbe, der eindeutige Bestimmungen gesetzlicher Art für denjenigen gesellschaftlichen Zustand enthielte, der dann errichtet werden muß, wenn die alte Ordnung zusammenbricht? Könnte es nicht sein, daß ein Verfassungsentwurf für Südafrika schon jetzt Minderheitenschutz, weitgehenden Rechtsschutz, Übergangsbestimmungen kodifizieren könnte, um denjenigen, die Furcht vor einer Revolution haben, wenigstens die Möglichkeit von Reformen plausibel zu machen?

Die Kirchen Westeuropas sind im Blick auf einen möglichen Beitrag zu einer solchen „Constituante" viel stärker legitimiert und vielleicht auch besser ausgerüstet als etwa im Blick auf andere Aktivitäten im Bereich ökumenischer Beziehungen. Vielleicht wäre es dem Auftrag der Kirche angemessener, Verfassungsgespräche anzuregen und zu begleiten, als mit Unternehmern und Gewerkschaften über wirtschaftliche Fragen zu diskutieren? Keine Aktion verdient so sehr das Attribut der Gewaltlosigkeit, wie die Ausarbeitung einer Verfassung, die allen Bürgern gleiche Rechte gewährleistet und alle angemessen an ihrer Entstehung beteiligt.

Der Rat der EKD hat in seiner Stellungnahme vom September 1978 ausdrücklich den Gedanken einer „National Convention" begrüßt. Daß dergleichen gegenwärtig innerhalb der Grenzen der Republik Südafrika durchführbar ist, wird man kaum annehmen dürfen. Wohl aber kann man über die Möglichkeit nachdenken, ob Verfassungsgespräche oder ähnliches nicht außerhalb des Territoriums des Apartheidstaates sinnvoll wären; diese Alternative könnte vor allem dann an Bedeutung gewinnen, wenn die

legale Dekolonisation Simbabwes auf der Basis der Londoner Vereinbarungen erfolgreich — und das heißt vor allem: friedlich — verläuft. Niemand wird sich freilich über die Schwierigkeiten einer derartigen provisorischen „Constituante" täuschen dürfen. Einen solchen Versuch anzuregen und zu unterstützen stünde aber denjenigen Christen, Kirchen und Staaten gut an, die die Eindämmung der Gewalt im Rechtsstaat aufgrund ihrer historischen Erfahrungen als hohes Gut betrachten.

ANMERKUNGEN

1 Anschreiben B. Sjollemas zum Hintergrundpapier „Südafrika heute — Hoffnung um welchen Preis?", in: epd-Dok. 6/1978, 3-22 (3).

2 So der Zentralausschuß des ÖRK in Addis Abeba 1971; vgl. Protokoll und Berichte der 24. Tagung, Genf 1971, 69.

3 Vgl. Hintergrundpapier, 11.

4 Vgl. dazu meinen Aufsatz: Das Problem des gerechten Krieges im deutschen Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg, in: R. Steinweg (Hrsg.). Der gerechte Krieg, Frankfurt/M. 1980 (im Druck).

5 E. Wilkens, Gewaltanwendung und gerechte Revolution, in: epd-Dok. 17/1978, 9-23 (11). Vgl. dazu kritisch G. Grohs, Gerechte Rebellion oder christliches Widerstandsrecht?, in: ÖR 27, 1978, 401-407; sowie die Replik von E. Wilkens, Gewaltanwendung und gerechte Revolution, in: ÖR 27, 1978, 506-510; vgl. auch H. Gollwitzer, Ist Gewalt das Vorrecht der Weißen? in: Deutsches Allg. Sonntagsblatt v. 13. 8. 1978,9.

6 Insgesamt kamen die weitaus meisten Beiträge aus der BRD. Eine Auswertung der Reaktionen zu Händen des Zentralausschusses des ÖRK in Jamaika (Document No. 12E) haben W. Huber, Chr. Lienemann und Vf. vorgelegt; deutschsprachige Version in: epd-Dok. 6/1979, 53-58.

7 Vgl. den Beschluß in epd-Dok. 6/1979, 62-66.

8 Vgl. aus der zahlreichen Literatur K. Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt (^{2}1916), Neudruck Aalen 1968; H. Mandt, Tyrannislehre und Widerstandsrecht, Darmstadt-Neuwied 1974; sowie den Aufsatzband A. Kaufmann (Hrsg.), Widerstandsrecht, Darmstadt 1972. — Aus theologischer Sicht vgl. jüngst M. Geiger, Kirche, Staat, Widerstand (Theol. Studien 124), Zürich 1978; vgl. ferner, mit zahlreicher Lit., E. Gerstenmaier/S. Grundmann, Art. Widerstandsrecht und Widerstandspflicht, in: Ev. Staatslexikon, ^{2}1975, 2891-2904.

9 Vgl. zur Lage im südlichen Afrika bes. die einschlägigen Bände des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden (KAEF), davon zuletzt Th. Hanf/H. Weiland/G. Vierdag, Südafrika: Friedlicher Wandel?, München — Mainz 1978. Zur besonderen Verantwortung der protestantischen Kirchen vgl. die Studie des Ecumenical Research Exchange (ERE): Beziehungen westeuropäischer Kirchen zum südlichen Afrika — Zur Verantwortung der Kirchen im Kampf um Gerechtigkeit und Befreiung, Rotterdam 1975 (auch als epd-Dok. zugänglich). — Zur Rezeption dieser Studie bes. in europäischen Kirchen und zu weiterführenden Überlegungen vgl. die Analysen in „Western European Churches and Southern Africa" 2 vols., hrsg. v. P. E. Kraemer/K.-H. Dejung/A. Rousseau, Rotterdam 1979 (zu beziehen über ERE, Oostmaaslaan 950, Rotterdam).

10 Vgl. zum folgenden M. Köhler, Die Lehre vom Widerstandsrecht in der deutschen konstitutionellen Staatsrechtstheorie der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, Berlin 1973.

11 Vgl. als Überblick W. Euchner, Art. Gesellschaftsvertrag/Herrschaftsvertrag, in: Hist. Wb. Philos. 3 (1974), 476-480.

12 Vgl. zur Vorgeschichte H. Fuhrmann, „Volkssouveränität" und Herrschaftsvertrag bei Manegold von Lautenbach, in: FS Hermann Krause, Köln 1975, 21-42; vgl. auch P. Graf Kielmansegg, Volkssouveränität, Stuttgart 1977.

13 Zum Widerstandsrecht bei Kant vgl. D. Henrich (Hrsg.), Kant. Gentz. Rehberg, Frankfurt/M. 1967 (bes. die Einleitung); R. Spaemann, Moral und Gewalt, in: M. Riedel (Hrsg.) Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I, Freiburg 1972, 215-241; F. Linares, Beiträge zur negativen Revolutionstheorie, Percha 1975, 191 ff; P. Burg, Kant und die Französische Revolution, Berlin 1974; E. R. Huber, Recht und Revolution, in: Neue Zürcher Zeitung (Fernausgabe) v. 12.5.1978.

14 Kant, Werke, ed. Weischedel, Bd. IV, 432.

15 Zur Unterscheidung der verschiedenen Tatbestände vgl. näherhin K. F. Bertram, Widerstand und Revolution, Berlin 1964.

16 Was heißt „im Augenblick"? Ist hier eine okkasionelle Entscheidung gemeint?

17 Das ist übrigens, wenn ich auch nicht glaube, daß die Autoren der Thesenreihe das bedacht haben, ein Affront gegen diejenige Tradition des Widerstandsrechts, die sich auf ungeschriebene Gesetze beruft. Man kann mit dieser Ablehnung aber Gefahr laufen, erneut die Sittlichkeit von Widerstand an Erfolgskalküle knüpfen zu wollen — eine Verletzung des ethischen Ernstes von Widerstand, gegen die vor Jahren A. Arndt vehement protestiert hat (ΑΓΡΑΦΟΙ ΝΟΜΟΙ, in: A. Kaufmann a.a.O. (Anm. 8), 525-538), und deren Möglichkeit heute bedenklich vernachlässigt wird. Hätte Antigone nach dem *Erfolg* gefragt und nicht *allein* den ἄγραφοι νόμοι gehorcht — ihr Bruder wäre unbestattet geblieben!

18 Sollte der Begriff der „Unversehrtheit der Person" wirklich in seinen „Grenzzonen" verschwimmen? Es mag sein, daß diese Sätze unter dem Eindruck des deutschen Terrorismus der 70er Jahre geschrieben wurden; aber wäre da nicht erst recht besondere Sorgfalt erforderlich gewesen?

19 Auf Barmen V bezieht sich ebenfalls z.T. wörtlich die „Stellungnahme des Rates der EKD zur Situation in der Republik Südafrika", epd-Dok. 38a/1978, 6 u. 10.

20 Dem Separatdruck der Thesen, Gütersloh 1973, 28, ist übrigens ein Druckfehler unterlaufen: es muß „Unterdrückern", nicht „Unterdrückten" heißen.

21 Daraus werden freilich keine Konsequenzen gezogen im Blick auf die ethischen Probleme der Strategie der Abschreckung. Kann man den gerechten Krieg verwerfen, ohne die Frage der sittlichen Berechtigung der Abschreckungsstrategie aufzuwerfen?

22 E. Wilkens, Gewaltanwendung und gerechte Revolution, a.a.O. (Anm. 5) 13.

23 epd-Dok. 38a/1978, 3; vgl. ebd. 10: „Eine theologische oder ideologische Rechtfertigung des Status quo in der Republik Südafrika ist abzulehnen. Es kann aber auch keine theologische Rechtfertigung des bewaffneten Kampfes zur Änderung der bestehenden Machtverhältnisse geben. Weder die Gewaltanwendung in einem Krieg oder in einer Revolution noch die gewaltsame Unterdrückung der gegen die Ungerechtigkeit gerichteten Opposition kann von der Kirche gutgeheißen werden." Unmittelbar vorher wird aber für geboten erklärt, Gruppen im südlichen Afrika zu unterstützen, „die eine glaubwürdige Alternative zum derzeitigen südafrikanischen Gesellschaftssystem anstreben und die Regierung an den Auftrag erinnern, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens für Recht und Frieden zu sorgen." Die V. Barmer These, der diese Wendung entnommen ist, enthält freilich (nach: „Vermögens") die Worte: „unter Androhung und Ausübung von Gewalt"!

24 Genauer: legitimieren. M. W. wird in der Rechtstradition in der Regel zwar vom bellum iustum, aber kaum von einer revolutio iusta, sondern von einer revolutio legitima gespro-

chen. Viele theologische Mißverständnisse in diesem Bereich gehen m. E. auf eine Verwechslung von iustificatio (sc. impii) und legitimatio (als einer Rechtsfigur) zurück, veranlaßt durch die äquivoke Übersetzung dieser Termini mit „Rechtfertigung".

25 Vgl. bes. Franciscus de Vitoria, De indis recenter inventis et de Jure belli hispanorum in barbaros (1539), ed. W. Schätzel, Tübingen 1952; zu diesem Komplex vgl. C. Schmitt, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Köln 1950; J. Höffner, Kolonialismus und Evangelium,Trier ^{3}1972; H. E. Tödt, Theologie und Völkerrecht, in: C. Eisenbart/G. Picht (Hrsg.), Frieden und Völkerrecht, Stuttgart 1973, 13-169.

26 Vgl. E. R. Huber, a.a.O. (Anm. 13), und im Blick auf die neuere Zeit K. v. Beyme, Die verfassunggebende Gewalt des Volkes, Tübingen 1968.

27 Vgl. als neuere Überblicke W. Baßmann (Hrsg.), Menschenrechte in Südafrika, München 1978; A. Sachs/H. Bernstein, Die Gesetze der Apartheid, Bonn 1976.

28 Der „Republic of South Africa Constitution Act" (No. 32 von 1961) verfügt hinsichtlich jedes Mitgliedes beider Häuser des Parlaments lapidar: „is a white person and is a South African citizen" (Artt. 34d und 46c); zit. nach der Ausgabe des „Government Printer", Pretoria 1967/68.

29 Vgl. zum folgenden E. R. Huber, a.a.O. (Anm. 13).

30 Steve Biko hat gesagt: „*Wir* fordern eine neue Verfassung. Solch eine neue Verfassung kann den Schwarzen nicht von den Weißen auferlegt werden. Sie muß das Ergebnis beiderseitigen Austausches sein. In ihr muß die Rolle aller südafrikanischen Bürger festgelegt sein, einschließlich der des weißen Mannes nach dem Übergang. Die weiße Teilnahme ist unerläßlich." Zit. nach D. Woods, Steve Biko. Stimme der Menschlichkeit, München 1978, 68.

31 A.a.O. (Anm. 2), 69.

31a Vgl. auch H. Ruh u.a., Menschenrechte und Antirassismus, Ein Programm für den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, Bern-Lausanne 1976.

31b Vgl. aber Axel J. Halbach, Die Zukunft Südafrikas: Möglichkeiten eines inneren Wandels, in: Europa-Archiv 13/199, 409-418.

32 Man muß weiterfragen, ob dies nicht auch für die Verhinderung politischer Gewalt in der Gestalt des Militärs gilt. Das muß nicht sofortige Abrüstung bedeuten, aber wenn man überhaupt von einer *ultima* ratio auch im Blick auf Militärgewalt redet, dann muß man von dem Zeitbezug und von der Vorbereitung ihres Einsatzes her argumentieren. Luther hat bekanntlich lange gezögert, militärische Bündnisse, die dem Schutz der evangelischen Sache galten, zu bejahen.

33 Vgl. auch die entsprechenden Kritiken am Genfer Hintergrundpapier vom Internationalen Versöhnungsbund und der holländischen Arbeitsgruppe „Betaald Antwoord", beide in epd-Dok. 17/1978.

„Balken in unseren Augen"

Der Kampf der ökumenischen Bewegung gegen den Rassismus

VON ANS J. VAN DER BENT

Aus Raumgründen können wir leider den ersten einführenden Teil über die Geschichte des Antirassismus-Programms an dieser Stelle nicht veröffentlichen. Der Artikel erscheint im vollen Wortlaut in „The Ecumenical Review" 2/1980; die deutsche Übersetzung kann in der Ökumenischen Centrale angefordert werden.

Fragen für die achtziger Jahre

Was hat das Programm zur Bekämpfung des Rassismus bisher erreicht? Was bleibt noch zu tun? Wie haben die Kirchen darauf reagiert? Wird es immer noch zu Kontroversen in den Kirchen führen und großes Interesse bei den Massenmedien erwecken? Diese und andere Fragen zwingen den Ökumenischen Rat, sich Gedanken über die achtziger Jahre zu machen.

In seinem Bericht vor dem Zentralausschuß in Kingston, Jamaika, im Januar 1979 hat Philip A. Potter die Geschichte des Kampfes gegen den Rassismus beleuchtet und die Frage gestellt, warum der Sonderfonds in manchen Kreisen so großen Zorn hervorgerufen hat. Er gab mehrere Gründe dafür an, warum der Ökumenische Rat so heftigen Angriffen seitens der öffentlichen Medien und der Kirchenpresse ausgesetzt ist. Er forderte den Zentralausschuß dringend auf, „einen Beratungsprozeß darüber in Gang zu setzen, wie die Kirchen in den achtziger Jahren im Kampf gegen den Rassismus beteiligt werden können unter Berücksichtigung dessen, was in den zehn Jahren seit Bestehen des Antirassismus-Programms geleistet worden ist. In diesem Zusammenhang können wir im Lichte unserer Erfahrung überprüfen, welches die wirksamsten Instrumente sind, um das Ziel, das wir uns gesetzt haben, zu erreichen und um die Kirchen in einer Weise zu engagieren, die es ihnen ermöglicht, die Probleme klar zu erkennen."

Dr. Potter schlug zweitens vor, daß „wir uns der Aufforderung, einige Überzeugungen und Standpunkte zu Fragen der politischen Ethik klar zu formulieren, wirklich stellen (sollten). Im Bericht des Beratungsausschusses zum Thema ‚Grundlagen einer gerechten, partizipatorischen und verantwortbaren Gesellschaft', in dem ein Vorschlag in diesem Sinne gemacht wird, heißt es: ‚Im Mittelpunkt sollten Fragen der politischen Ethik stehen, das heißt, man sollte die Strukturen der Macht, der Partizipation und der

politischen Organisation auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene untersuchen'."[1]

Der Zentralausschuß stimmte diesem Vorschlag zu, einen Beratungsprozeß mit den Kirchen in Gang zu setzen im Blick auf die Bekämpfung des Rassismus im kommenden Jahrzehnt. Regionale ökumenische Konferenzen und verschiedene Kirchen in Afrika, Asien, Lateinamerika, Nordamerika und Europa haben die Initiative dazu ergriffen, Konsultationen auf kontinentaler und nationaler Ebene zu organisieren und neu auftauchende Probleme und Komplikationen im Kampf gegen den Rassismus von ihrer spezifischen geographischen und historischen Perspektive her zu betrachten.

Eine Weltkonferenz über „Die Antwort der Kirchen auf den Rassismus in den achtziger Jahren" ist für den 16. — 21. Juni 1980 in den Niederlanden geplant. Dabei soll erörtert werden, wie der vielfältige Kampf gegen den Rassismus angesichts der tiefgreifenden Veränderungen in den letzten zehn Jahren weitergeführt werden kann. Zwei Anliegen stehen obenan auf der Tagesordnung: „a) in verschiedenen Regionen und Situationen voneinander zu erfahren, welche qualitativ neuen Aspekte des Rassismus — offen und verborgen — sich sowohl in den Kirchen als auch in der Gesellschaft entwickeln, die ernsthaft berücksichtigt werden müssen; b) wie diesen Formen des Rassismus auf lokaler, nationaler, regionaler und weltweiter Ebene zu begegnen ist, wobei die schon gewonnenen Erfahrungen, die aufgeworfenen Fragen und die in den letzten Jahren geübte Kritik zu berücksichtigen sind."

Wir sehen heute klarer denn je, daß Gleichgültigkeit und Flucht angesichts rassischer Vorurteile, Unterdrückung und Ausbeutung sich sowohl bei den Kirchen als auch bei den einzelnen Christen in vielen raffinierten Formen psychologischer Verdrängung äußern kann. Wir müssen uns ständig das Gebot Christi vor Augen halten: „Du Heuchler, zieh zuvor den Balken aus deinem Auge und siehe dann zu, daß du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehest!" (Lk 6,42). Wenn man besorgt ist angesichts der zerstörerischen Politik der Apartheid in Südafrika, so ist damit noch lange nicht sichergestellt, daß man sich auch den himmelschreienden Rassismus zu Hause zu Herzen nimmt (z.B. gegenüber Gastarbeitern in den reichen Ländern Europas). Andererseits erhalten lokale rassische Konflikte ihre wahrhaft unmenschliche Dimension erst, wenn man sie in der weltweiten Verstrickung des Rassismus sieht.

Seit 1969 ist immer wieder betont worden, daß der Rassismus tief in den Strukturen der Gesellschaft und in der sozio-ökonomischen Politik der Regierungen verwurzelt ist. Diese Strukturen und diese Politik müssen radikal in Frage gestellt und durch und durch verändert werden. Der Kampf für eine neue Gesellschaft, in der die verschiedenen Rassen in Gerechtigkeit, Gleichheit und Frieden miteinander leben können, muß weitergeführt werden. Doch erst jetzt, am Ende des vergangenen Jahrzehnts, entdecken wir, daß jeder einzelne Mensch in der Tiefe seines Herzens und Geistes ein Rassist ist. Er hat einen Balken in seinem Auge. Erst jetzt begreifen wir in einer tieferen Dimension, daß rassistische Menschen rassistische Gesellschaftsstrukturen schaffen und daß diese rassistischen Strukturen ihrerseits rassistische Verhaltensweisen der einzelnen bestätigen und verstärken. Wie können wir aus diesem Teufelskreis ausbrechen?

Von seinem karibischen Hintergrund und seiner langen Erfahrung in der ökumenischen Bewegung her kennt Dr. Potter ganz besonders den Teufelskreis des Rassismus. Bei vielen Gelegenheiten hat er ganz offen über seine schmerzhaften Entdeckungen und Erfahrungen gesprochen. In seiner Ansprache vor der *Fellowship of Reconciliation* anläßlich der Alex Wood Memorial Lecture 1974 hat er nicht gezögert zu sagen: „Ich weiß in meinem innersten Sein, wie schwer es ist, die Vergangenheit und die Gegenwart zu überwinden; und die Trennung, die das zwischen Ihnen und mir geschaffen hat, ist um so härter, als die meisten von Ihnen in diesem Land demgegenüber so gleichgültig und selbstgefällig sind, obwohl sie in erhabenen Worten von ihrer Betroffenheit sprechen — doch ohne teure Akte der Versöhnung. Ich weiß auch, wie sehr dies alles verquickt ist mit meiner eigenen Unfähigkeit, mir selbst die Verachtung zu vergeben, die ich gegenüber Weißen hege, und die daraus resultierende Verachtung meiner selbst."

Geltungsbedürfnis und Gleichgültigkeit gegenüber anderen waren jedoch nicht Philip Potters letzte Worte. Er fuhr fort: „Wir sind denen gleichgestellt, die Christus gekreuzigt haben und die ihn *von neuem* kreuzigen, und wenn wir gelernt haben zu hören und zu geben, dann sind wir auch ihm gleichgestellt in seinem Stöhnen der Trennung von Gott. *So und nur so* können wir Vergebung erfahren, nur so können wir *immer und immer wieder* aus unserer Trennung von Gott und voneinander befreit und neu gemacht werden in der Kraft seiner Auferstehung, um versöhnt und in sein Versöhnungswerk miteinbezogen zu werden. So und nur so können wir befähigt werden, teilzuhaben an seinem brennenden Zorn gegenüber

den Trennungen, die durch menschliche Sünde verursacht sind, und an seinem nicht müde werdenden Mitleid für die Sünder."[2]

Ich habe mit Absicht die Worte „von neuem", „so und nur so" und „immer und immer wieder" im letzten Zitat hervorgehoben, weil seltsamerweise der Zentralaussuß 1969 in Canterbury erklärt hat: „...wir werden eines Tages, bald schon, siegen." Mit Philip Potter und dem ersten und zweiten Generalsekretär des Ökumenischen Rates wissen wir nun, daß der Kampf gegen Fürstentümer und Gewalten, die Austreibung von Teufeln in den sozialen Strukturen, die Reue angesichts der individuellen und kollektiven menschlichen Sünde, das Risiko, uns selbst von allen Seiten verwundbar zu machen, und unsere gehorsame Antwort auf Gottes Liebe nicht aufhören dürfen. Das sollten wir in den achtziger Jahren aus noch tieferer Überzeugung heraus tun, gestärkt durch den Glauben, daß es im Reich Gottes keine Spur von Rassismus mehr geben wird.

Die Diskussion über Gewalt und Gewaltlosigkeit

Die ökumenische Studie „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf für soziale Gerechtigkeit", die den Kirchen 1973 vom Zentralausschuß zum Studium, zur Stellungnahme und zu entsprechendem Handeln empfohlen wurde, sollte auf keinen Fall als ein endgültiges Dokument zu den Akten gelegt werden. Es herrscht in theologischen Kreisen noch weitgehend Unklarheit darüber, ob Jesus ein Pazifist oder ein Revolutionär war. Eine beträchtliche Anzahl zeitgenössischer Theologen vertritt die Auffassung, daß Christi Leiden und Sterben politische Mittel waren, um die Menschheit von Armut und Unterdrückung, Rassismus und Unwissenheit zu befreien. Jesus predigte den Armen und Unterdrückten nicht Unterwerfung und Resignation. Er verurteilte vielmehr die Reichen und die Ausbeuter.

Im Matthäusevangelium sind die Worte Jesu überliefert, daß er nicht gekommen sei, um Frieden, sondern das Schwert zu bringen. Frieden zwischen Unterdrückern und Unterdrückten, Weißen und Farbigen ist nicht möglich. Jesus ermahnte seine Jünger und Freunde, ihr Kreuz auf sich zu nehmen und ihm nachzufolgen. Zu seiner Zeit war die Kreuzigung eine Strafe für Sklaven, Entflohene und Ausgestoßene. Politische Aufrührer von höherem Stand wurden ebenfalls ans Kreuz genagelt. Jesus selbst hat sich bewußt dazu entschlossen, den gleichen grausamen Tod zu sterben. Tragischerweise hat die Kirche vergessen, daß das Kreuz als Folterwerkzeug von der herrschenden Klasse über das Proletariat verhängt wurde.

Das Christentum hat dann bald das Tragen des Kreuzes als einen Akt der Buße und der Selbstverleugnung spiritualisiert.

Andere christliche Theologen sind nach wie vor der Überzeugung, daß vom Leben und von der Botschaft Christi nur eine Ethik der Gewaltlosigkeit und der verwundbaren Liebe abgeleitet werden kann. Wenn man Jesus zu einem Guerillakämpfer, einem politischen Agitator und Revolutionär macht oder seine Botschaft vom Reich Gottes in ein Programm für politisches und soziales Handeln verwandelt — so betonen sie —, dann führt das notgedrungen zu einer Verzerrung der Evangelienberichte, einer willkürlichen Exegese isolierter Texte und einer verhängnisvollen Nichtachtung seiner Botschaft in ihrer Gesamtheit.

Wenn Jesus sich wirklich wie die Aufrührer seiner Zeit gebärdet, die römische Obrigkeit herausgefordert und die Befreiung der jüdischen Sklaven verkündet hätte, dann wäre sein Wirken nur eine Episode in der Geschichte geblieben. Er rief im Gegenteil zum Gewaltverzicht auf: den Übeltätern nicht zu widerstehen, denen Gutes zu tun, die hassen, die zu segnen, die verfluchen, und für die zu beten, die verfolgen. Seine ganze Botschaft läuft nicht darauf hinaus, durch gewaltsame Mittel eine bessere Zukunft für die Armen und Unterdrückten herbeizuführen, sondern verkündet vielmehr, daß wer immer zum Schwert greift auch durch das Schwert umkommen wird.

Es ist nicht zufällig, daß viele Christen und christliche Gemeinschaften keine klare Antwort auf die Frage geben können, welchem Christus sie nachfolgen. Sie werfen einander auch oft vor, daß sie das Evangelium falsch interpretieren. Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus ist zu einer umstrittenen Sache geworden. Wie können wir über die erhitzte, aber sterile Diskussion über Gewalt und Gewaltlosigkeit hinauskommen? Welche Theologen können uns helfen, eine Theologie des Handelns zu entwickeln, die gelebt werden kann? Eins ist ganz gewiß: Jesu Verkündigung des Reiches Gottes offenbart eine sehr viel tiefere Wirklichkeit: der Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt wird durch seine Macht als Gekreuzigter durchbrochen. Das bedeutet, daß das komplizierte Problem der Gewalt oder Gewaltlosigkeit schon besteht, lange bevor irgend jemand zum Gewehr greift. Es liegt im Kern allen menschlichen Gemeinschaftlebens, besonders dort, wo der Rassismus akut ist. Vor allem weiße Christen sollten sich davor hüten, den Begriff der Gewaltlosigkeit zu gebrauchen; denn er könnte sehr wohl auf die Aufrechterhaltung des götzendienerischen Status quo einer unterdrückerischen Gesellschaft hinweisen. Alle Christen ha-

ben einen langen Weg zurückzulegen zu einem rechten Verständnis und einer entsprechenden Ausübung der Macht des gekreuzigten Christus.

Feuerwaffen für Pastoren

Diese Macht ist eine Herausforderung für weise und vorsichtige, de facto jedoch selbstgefällige und distanzierte Christen, die betonen, daß nur friedliche und gesetzestreue Kräfte konstruktiv dem Problem der rassischen Ungerechtigkeit und der Unfreiheit begegnen können. Es gehört nicht viel Mut dazu, sogenannten aggressiven und revolutionären Christen romantische Visionen von Gerechtigkeit und Illusionen im Blick auf eine schnelle Reform oder revolutionäre Verwandlung der Gesellschaft vorzuwerfen. Es ist genauso leicht zu behaupten, die seit 1968 verbreitete Überzeugung, daß der Kampf gegen den Rassismus eine Umverteilung der politisch-ökonomischen Macht von den Mächtigen auf die Machtlosen zur Folge hat, stamme direkt von einer plötzlichen und blinden Übernahme säkularer Ideologien, insbesondere des marxistischen Gedankengutes. Nur Christen, die naiv sind im Blick auf die Notwendigkeit eines weltumfassenden sozialen Wandels, können wie Edward Norman schreiben: „In ihren Todesschmerzen geben die westlichen Kirchen die Ursachen ihrer eigenen Krankheit — die Politisierung der Religion — an ihre gesunde Nachkommenschaft in den Entwicklungsländern weiter."[3]

Wie gesund diese Nachkommenschaft in Namibia ist, ersieht man aus der Entschlossenheit der Niederländisch-reformierten Kirche, ihre Pastoren mit Feuerwaffen auszustatten, um den „Terrorismus" zu bekämpfen. Der *Windhoek Advertiser* hat in einer Ausgabe vom November 1979 auf der ersten Seite über den Beschluß der Niederländisch-reformierten Kirche berichtet: „Die Synode ist grundsätzlich nicht dagegen, Handgewehre an Mitarbeiter auszugeben, doch die Synode würde es vorziehen, wenn die Mitarbeiter den Schutz der Sicherheitsdienste in Anspruch nähmen." Hier wird offensichtlich mehr Vertrauen in Gewehre und Sicherheitskräfte gesetzt als in die Macht des gekreuzigten Christus.

Doch diese Macht ist auch eine Herausforderung für scheinbar entschlossene und revolutionäre Christen. Ohne das ständige Gebet um Vergebung und Gnade gibt es keine Gewähr dafür, daß Taten der Buße nicht billig werden und zu unkontrollierten, selbstbewußten politischen Routineprogrammen entarten, die den Anspruch auf universale Gültigkeit erheben. Keine Spiritualität des Kampfes, kein Mitempfinden für das menschliche Drama, kein immer wieder neuer Hinweis auf die Notwendigkeit der

Erneuerung in der ökumenischen Bewegung kann einen angemessenen Ausdruck des christlichen Glaubens gewährleisten und automatisch zur Humanisierung der Gesellschaft führen. Christen, die an der vordersten Front im Kampf gegen den Rassismus stehen, werden immer wieder in das Netz der Unmenschlichkeit des Menschen gegenüber dem Menschen verstrickt und werden auf allen Seiten verwundbar, wenn ihre Taten der Buße in den tiefsten Beweggründen geprüft werden.

Eine Antwort auf Gottes Liebe

Das führt mich zu einer letzten Beobachtung. Philip Potter spricht zu recht von der „Teilhabe am brennenden Zorn Christi gegenüber den Trennungen, die durch die menschliche Sünde verursacht sind". Der harte Kampf gegen den Rassismus und die Weisheit, zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit zu unterscheiden, hängt letztlich von der Erkenntnis des Zornes des Menschensohnes ab. In seinem Leben, Leiden und Sterben ist Christus der Vollstrecker des göttlichen Zornes. Das hat nichts mit der Versöhnungslehre zu tun, so als ob er dazu bestimmt wäre, den Zorn des Vaters zu besänftigen. Die ganze theologische Debatte über die Frage, ob der göttliche Zorn persönlich oder unpersönlich ist, kann vermieden werden, wenn der Zorn Christi nicht als Ausdruck moralischer oder persönlicher Vergeltung verstanden wird, sondern als seine Auseinandersetzung mit Sünde, Tod, Gesetz und Fluch. Er offenbarte sowohl die Macht echten Zornes als auch die Macht, Zorn in erlösendes Leid und Heil zu verwandeln. Das Bild unseres Herrn, der an den Tischen der Geldwechsler und Händler mit einer Geißel in der Hand erschien, ist nicht ein Bild der Unterdrückung des Zorns, sondern ein Bild seiner Beherrschung.

Die Verfasser des Neuen Testamentes — das sei hier festgehalten — sehen den Zorn und seine Folgen als etwas, was in der christlichen Gemeinde vermieden werden muß. Paulus kennt die unkontrollierbaren Regungen des Zorns und ermahnt die Gläubigen, nicht im Zustand des Zornes zu verharren (Eph 4,26). Zu den Quellen des üblichen Zornes gehören Stolz, Gier und Angst, Sicherheit und Macht zu verlieren. „Denn im Zorn tut der Mensch nicht das, was vor Gott recht ist" (Jak 1,20).

Doch Zorn, dem es um die göttliche Gerechtigkeit geht, ist gerecht. Nicht Menschen, die sich wenig um ihre Mitmenschen oder Institutionen kümmern, sondern Menschen, die tiefe Liebe und Loyalität zu empfinden vermögen, können wahrhaft zornig sein. In Christus ist es menschlich, durch Betrug, Grausamkeit, Verrat oder die Bereitschaft, den Schwachen

zu verraten oder zu vernichten, zum Zorn erregt zu werden. Es hängt viel von unserem Verhältnis zu Gott und seiner kostbaren Schöpfung ab. Und noch mehr hängt ab von unserer ständigen Bitte um Vergebung unserer Sünden.

Wenn nur die Ortskirchen überall erkennten, daß das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates — auch in den achtziger Jahren — „nur ein Teil der Antwort auf Gottes Liebe" ist, dann würden die akuten Rassenkonflikte in ihrer eigenen Umgebung auch bei ihnen eine gehorsame Antwort hervorrufen. Nur weinende, zornige und lobende Kirchen folgen ihrem Meister. Sie kennen die verheerende Wirkung der (Erb-)Sünde des Rassismus und die Frustration des gewaltsamen und gewaltlosen Kampfes dagegen, weil der Feind in ihnen selbst ist; und sie kennen Jesu letzten Schrei am Kreuz: „Es ist vollbracht".

ANMERKUNGEN

1 Bericht des Generalsekretärs, in: epd-Dokumentation Nr. 6/79, 25.
2 Philip A. Potter, The Love of Power and the Power of Love, New Malden, Fellowship of Reconciliation, 1974.
3 Edward Norman, Christianity and the World Order, New York 1979.

Boston und der Osten

Aspekte der Boston-Konferenz über Glaube, Wissenschaft und die Zukunft aus der Sicht eines DDR-Teilnehmers

VON HEINO FALCKE

Die Konferenz in Boston wurde in Kirchen und Gemeinden der DDR mit ungewöhnlich hohen Erwartungen begleitet. Das zeigte sich am deutlichsten an der großen Nachfrage nach Information. Sie setzte schon vor der Konferenz ein und forderte danach den Konferenzteilnehmern eine immer noch andauernde intensive Berichtstätigkeit in Gemeinden, auf kirchlichen Tagungen und vor kirchlichen Leitungsgremien ab. Die Synode der mecklenburgischen Landeskirche ließ sich auf ihrer Herbsttagung über die Konferenz berichten und reagierte mit der Bitte an die Kirchenleitung, für eine intensive Auswertung und Weiterarbeit zu sorgen, u. a. auch eine öffentliche Debatte über die Chancen und Gefahren der friedlichen Nutzung der Kernenergie auch in unserem Lande anzuregen.

Dieses breite Interesse an der Konferenz spiegelt den wachsenden Problemdruck der ökologischen Fragen auch in unserer Gesellschaft wider. Sie werden in zunehmendem Maße in der Öffentlichkeit diskutiert und bewußt gemacht. Das Zögern jedoch, mit dem das geschah, und die Selektierung der Probleme, die auch jetzt noch erfolgt, verstärkt bei vielen Christen die Beunruhigung, das Informationsbedürfnis und das Bewußtsein, in diesem Problembereich einen besonderen Auftrag in der Gesellschaft und für sie wahrnehmen zu müssen. Damit rückt zugleich das Dauerthema des Christseins im Sozialismus in einen neuen Problemhorizont. Muß sich doch jetzt jede Gesellschaft auf ihren Beitrag zu einer überlebensfähigen Weltgesellschaft befragen und befragen lassen. Daraus erwächst in den Gemeinden nicht nur das Bedürfnis nach Information über die ökologische Problemlage und nach theologischer Orientierung, sondern ebenso dringlich die Frage, wie sich die sozialistische Gesellschaft ideologisch, politisch und ökonomisch auf die neuen Herausforderungen einlassen wird, welche positiven Voraussetzungen sie dafür mitbringt, zu welchen Wandlungen und Öffnungen sie bereit sein muß. Ob und in welchem Maße es darüber ein Gespräch zwischen Christen und Marxisten geben wird, bleibt abzuwarten.

Von der Boston-Konferenz erwarten Christen und Kirchen in der DDR jedenfalls Hilfe für das gesellschaftliche Engagement und den dieses Engagement hoffentlich begleitenden Dialog.

Die Einbeziehung Osteuropas in die Diskussion um die Zukunft der wissenschaftlich-technischen Welt war eine der größten Schwierigkeiten des „Futurum-Projektes" von „Kirche und Gesellschaft". Die Notwendigkeit wurde gesehen, in den Konferenzdokumenten des letzten Jahrzehnts finden sich gelegentliche, meist skeptische, manchmal fragende Seitenblicke auf den Sozialismus der Zweiten Welt, aber die Diskussion lief in der ersten und zwischen Erster und Dritter Welt. Auf ökumenischer Ebene konnte man auch nicht gut viel weiter sein als in den sozialistischen Ländern selbst. Die große „half way"-Konferenz in Bukarest 1974 brachte zwar Präsenz in einem sozialistischen Land, aber die Problemlage in den sozialistischen Ländern wurde nicht thematisiert. Das geschah erstmals in einer Konsultation, die der ÖRK 1978 in Erfurt mit Vertretern aus Kirchen Osteuropas hielt. Hier wurden die Gesichtspunkte und Fragestellungen für Dialog und Kooperation zwischen Marxisten und Christen in den Problembereichen von Naturwissenschaft, Ökologie, menschlichen Bedürfnissen, Partizipationsstrukturen und Entwicklungspolitik gesichtet und diskutiert. Zwar nahmen Wissenschaftler aus sozialistischen Ländern, aber keine Marxisten teil. Dies war dann auch die Situation bei der Konferenz in Boston. Zwei eingeladene marxistische Wissenschaftler aus der Sowjetunion erschienen nicht, so daß zwei Theologen aus Ungarn und der DDR und ein jugoslawischer Marxist die Probleme der Zweiten Welt aus christlicher und marxistischer Sicht einbringen mußten. Die Ansätze für den Dialog sind also vorerst einseitig, er selbst hat noch nicht begonnen. Das darf nicht verwundern. Es hat einige Zeit gedauert, bis die Kirche von marxistischer Seite als Gesprächspartner in politisch-gesellschaftlichen Fragen akzeptiert und gehört wurde. Hier aber handelt es sich um Fragen der Wissenschaft und Technik[1]. Das — ja nicht ohne Schuld der Kirche — tief eingewurzelte marxistische Verständnis der Kirche als wissenschaftsfeindlich und als Ausdruck eines vorwissenschaftlichen, unwissenschaftlichen Welt- und Selbstverständnisses ist nicht von heute auf morgen korrigierbar, und auf diesem Felde kommt die Kirche als relevanter Gesprächspartner für Marxisten sicher zuallerletzt in den Blick. Auch ist der Verdacht noch nicht ausgeräumt, die Kirchen könnten die Zivilisationskrise wieder einmal zur Absatzsteigerung für ihre religiösen Tröstungen mißbrauchen wollen. „Furcht vor der menschlichen Zivilisation ist nichts Neues. Sie hat stets die Mullahs auf den Plan gerufen, und das bleibt immer verdächtig ...", schrieb W.

Girnus 1979.[2] Immerhin gibt es Anzeichen und Ansätze dafür, daß die Kirchen als relevante Gesprächs- und Kooperationspartner auch auf diesem Felde gesehen werden. Ausgangspunkt dafür sind die Praxisprobleme der Ökologie und des Lebensstils. Auch für die westliche Diskussion gilt ja, daß die praktischen Folgewirkungen von Wissenschaft und Technik das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft neu in Fluß gebracht haben.

Welche Problemstellungen, Orientierungen, Anregungen der Boston-Konferenz können für Christen und Kirchen in den sozialistischen Ländern wichtig werden? Unter dieser Fragestellung möchte ich drei Aspekte der Konferenz herausgreifen.

1. Die unlösbare Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit und ökologischer Zukunftsverantwortung

Das „Futurum-Projekt" war ständig von dem Verdacht der Dritten Welt begleitet, die Thematisierung der ökologischen Probleme bedeute de facto eine Abwendung von den Fragen politischer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit in der Welt. Dies stand der oft geäußerten sozialistischen These nahe, die sogenannte ökologische Krise sei in Wahrheit auf die gesellschaftliche Strukturkrise des Spätkapitalismus rückführbar, die durch das Hochspielen einer von Wissenschaft und Technik verursachten Zivilisationskrise verschleiert werden solle.

Auch in Boston kam dieser Verdacht aus der Dritten Welt wieder laut und leidenschaftlich hoch. Am pointiertesten geschah dies durch C. T. Curien (Indien). Er diagnostizierte das Konzept der *sustainable society* „als die Widerspiegelung einer Neurose des Klubs der Überflußgesellschaft, weil ihre bislang gehegten Privilegien in Gefahr geraten sind", so daß sie „ihre eigenen Ängste als eine Bedrohung der ganzen Menschheit darstellen". Rubem Alves (Brasilien) vertiefte diese Kritik wissenschaftstheoretisch und wurde zum Sprecher einer Erklärung von Vertretern aus Afrika, Asien, Lateinamerika und dem pazifischen Raum, in der es heißt: „Wir verurteilen den historischen und gegenwärtigen Gebrauch von Wissenschaft und Technologie durch die industrialisierten und technisch fortgeschrittenen Gesellschaften für militärische und wirtschaftliche Interessen, die großes Leiden über die Völker der Dritten Welt gebracht haben. Das geschah unter dem Vorwand einer Ideologie der objektiven und wertfreien Erforschung der Wahrheit." Auf der Linie der Befreiungstheologie und in kritischer Anspielung auf die Prozeßtheologie wird dann verkündet,

„daß nach unserem Verständnis des Evangeliums mehr Wahrheit über Gott offenbar ist in einer einzigen Träne und einem einzigen Seufzer eines sterbenden Kindes als in der Explosion von Billionen Milchstraßensystemen. Gott wurde ein leidender Knecht ... Wir fordern die Wissenschaft auf, ihre reichen Tempel zu verlassen und sich diesem demütigen Mann auf seiner Reise durch die leidenden Völker der Erde anzuschließen."

Der Leidensdruck, der aus diesen leidenschaftlichen Stimmen sprach, war unüberhörbar und wurde gehört. Sektion VIII gab dem Kampf gegen die „Blasphemie des Welthungers", also der Gerechtigkeit, die Priorität. Aber schon seit Bukarest 1974 mußte allen deutlich sein, daß der ÖRK mit der Frage nach der ökologischen Überlebensfähigkeit der wissenschaftlich-technischen Welt nicht den Kampf um gerechte Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen verdrängt, sondern um die Erkenntnis des Zusammenhangs beider Probleme bemüht ist. Daß *justice* und *sustainability* im Unterthema der Konferenz nebeneinander erscheinen, zeigt an, daß beide Probleme weder aufeinander reduziert noch voneinander gelöst werden können, daß sie sich vielmehr gegenseitig verschärfen, daß dies die wirkliche Tiefe der gegenwärtigen Herausforderung ausmacht und beide nur miteinander gelöst werden können.

Von verschiedenen Seiten her wurde in Boston der Zusammenhang beider Ziele beleuchtet und betont. G. Liedke zeigte, daß seine aus der biblischen Tradition gewonnene und durch moderne Konflikttheorie präzisierte Formel „Solidarität im Konflikt" zugleich für den ökologischen wie den sozialen Konflikt gilt. „Man sollte deshalb die beiden Attribute in der Formel sustainable and just society eng aufeinander beziehen. Es kann nicht so sein, daß es beim ökologischen Konflikt nur um sustainability und beim sozialen Konflikt nur um justice gehen kann; es geht in beiden Konflikten um beides." Die Sektion II bemühte sich nach dem Rücktritt ihres Moderators Rubem Alves[3] besonders intensiv um die Integration beider Gesichtspunkte (vgl. B 15 und C 13 des Berichtes). Ökologische Verantwortung läßt sich als eine Dimension der alttestamentlichen Gerechtigkeit (zedakah) in der Anwendung auf die Natur und die Nachwelt und als Ausweitung der Befreiungstheologie auf die nichtmenschliche Kreatur (Röm 8) begreifen. R. Alves stimmte dem Bericht der Sektion II ausdrücklich zu. Daß die Wirtschaft sowohl den Kriterien der Ökologie wie der Gerechtigkeit unterstellt werden muß, schärfte der US-Ökonom Hermann E. Daly ein. Angesichts des begrenzten biophysikalischen Budgets dürfte es nicht dazu kommen, daß die Last des Mangels auf die Armen, auf die Biosphäre oder die kommenden Generationen abgewälzt wird. Inmitten der Klassenkämpfe

der Gegenwart bahne sich längst der Klassenkampf zwischen Mitwelt und Nachwelt an. In der ökologischen Frage gehe es um die Gerechtigkeit zwischen den Generationen.

Die Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit und ökologischer Verantwortung, wie sie in Boston deutlich wurde, ist in doppelter Hinsicht eine Hilfe für die christliche Verantwortung in unserer Gesellschaft. Der Sozialismus besteht darauf, daß nur eine gerechte Gesellschaft *sustainable* sein kann. Daß dies auch in Boston noch einmal deutlich ausgesprochen ist, kann dazu helfen, daß ideologische Verdächtigungen abgebaut werden und die Stimme der Christen in unserer Gesellschaft leichter gehört werden kann. Was Gerechtigkeit konkret heißt, muß freilich im Blick auf die Dritte Welt auch bei uns diskutiert werden. Die Kritik, die in Boston von seiten der Dritten Welt auch an der Zweiten Welt geübt wurde, fordert dazu dringlich heraus.

Andererseits ist klar geworden, daß das Konzept der gesellschaftlichen Gerechtigkeit um die ökologische Dimension erweitert werden muß und die ökologischen Probleme mit der Vergesellschaftung der Produktionsmittel und zentraler Planung allein auch im Grundsatz noch nicht gelöst sind. Daß in Boston ökologische Verantwortung als Kampf gegen die Ausbeutung der Zukunft und als Überwindung des Klassenkampfes gegen die kommenden Generationen formuliert wurde, kann gerade im sozialistischen Kontext das Problembewußtsein vertiefen.

Hilfreich für unsere Situation ist aber auch, daß die Einheit der drei Leitbegriffe *just, participatory* und *sustainable* in Boston nicht in einem sozialethischen System festgeschrieben wurde. Das Konzept einer neuen ökumenischen Sozialethik für die wissenschaftlich-technische Welt kann nicht zu einem uniformen globalen Gesellschaftsmodell führen und führen wollen. Die sozialethische Trinität der drei Kriterien stellt auch nicht ein System zeitloser und situationsunabhängiger Werte im Gefolge einer Wertethik dar, obwohl von *values* viel die Rede war. Vielmehr haben sich die drei Zielbegriffe aus den langjährigen Diskussionen des Futurumprojekts als die praxis-relevanten Kriterien für die wissenschaftlich-technische Welt herausgeschält. Man kann sie mit einem Begriff, den J. H. Oldham schon 1937 auf der Weltkirchenkonferenz in Oxford in die ökumenische Sozialethik einführte, als „mittlere Axiome" charakterisieren. Sie sind Leitlinien für das christliche Handeln zwischen Auftrag, Situation und der Zukunft des Reiches Gottes. Sie halten sich im Wandel durch, ohne doch dem Wandel entzogen zu sein. Ihre Anwendung und ihre Zuordnung zueinander wird sich je nach den Situationen und Kontexten verschieden gestalten.

Eben dies, und nicht einen objektiven Zielkonflikt zwischen den drei Leitkriterien, haben die Diskussionen zwischen Dritter und Erster Welt in Boston gezeigt, und das gilt auch für die Zweite Welt. In unserer Gesellschaft wird konkret zu prüfen sein, welche Schritte im Licht der drei Kriterien vom gegebenen Status quo der gesellschaftlichen Situation und Struktur aus zu gehen sind. Ökumenische Sozialethik meint nicht das Idealbild einer societas perfecta, sondern sucht Leitkriterien für den Auftrag in den societates imperfectae, die gemeinsames Handeln und gegenseitige Freigabe zu situationsspezifischem Handeln ermöglichen.

2. Zum Verständnis der Wissenschaft

Im Blick auf das Verhältnis von Glaube und Wissenschaft in den sozialistischen Ländern sagte Erzbischof Kyrill, Leningrad, er möchte „ein Zeugnis der Weltchristenheit mit nach Hause nehmen, daß das Christentum nicht wissenschaftsfeindlich ist". Das konnte er. Aber für das Gespräch zwischen Glaube und Wissenschaft in unseren Ländern ist wohl die Selbstkritik der Wissenschaft in Boston, das eindrucksvolle Zeugnis der Selbstaufklärung der Wissenschaft über ihre Grenzen hinaus, noch bedeutsamer. Von keinem Wissenschaftler wurde ein scientistischer Standpunkt vertreten. Viele warnten vor der Wissenschaftsgläubigkeit und zeigten, daß die Wissenschaften ein, aber keineswegs der einzige und ein durch seine Methoden begrenzter Zugang zu der Wirklichkeit sind. Wissenschaft ist heute unentbehrlich, Wissenschaftsfeindschaft eine lebensgefährliche Torheit, aber „die Wissenschaft ist ein winziges Schlüsselloch, durch das man die Welt beobachtet". So Weizenbaum, der zugleich deutlich machte, daß die wissenschaftlich fruchtbare Methode der Abstraktion, zur herrschenden Methode des Umgangs mit der Wirklichkeit gemacht, einer Bewußtseinsvergiftung gleichkommt und zum Verlust authentischen menschlichen Lebens führt. Dieses Selbstverständnis der Wissenschaft, das nicht Ausdruck einer Krisendepression, sondern nüchterne Selbstaufklärung ist, hat für unsere Situation, wo „Wissenschaftlichkeit" mit exklusivem Wirklichkeitspathos befrachtet wird und der Glaube nach wie vor unter dem Feuerbachschen Projektionsverdacht steht, große Bedeutung, wenn Wissenschaft und Glaube ins Gespräch über die Wirklichkeit kommen sollen.

Wichtig war weiterhin die Selbstkritik der wissenschaftlich-technischen Vernunft über die ihr zugrunde liegenden ideologischen Voraussetzungen und ihre negativen Auswirkungen. Die Wissenschaft, sagte Ch. Birch, „ist nicht, wie so oft angenommen wird, ein ungetrübtes Spiegelbild der objek-

tiven Welt. Sie ist ein Spiegelbild der Gesellschaftsform, in der wir leben". „Das heute dominierende wissenschaftlich-technische Weltbild ist das Erbe einer von der Herrschaft über die Natur besessenen Gesellschaft." Sie ist also „machtförmiges Denken" (C. Fr. v. Weizsäcker), „Wissenwollen im Interesse des Verfügens" (A. M. Klaus Müller). Das hängt zusammen mit den Wurzeln neuzeitlicher Wissenschaft in dem vielfach zitierten cartesianischen Subjekt-Objekt-Schema, das von amerikanischen Prozeßtheologen, europäischen Theologen, Buddhisten und Afrikanern gemeinsam kritisiert wurde. Die entfremdenden Folgeerscheinungen der aus dieser Wissenschaft hervorgehenden Technik stellte Prof. Sheridan am Beispiel der Computertechnik besonders eindrücklich dar.

Daß die Wissenschaft von der Gesellschaft geprägt wird, die sie hervorbringt, ist ein dem Marxismus eigener Gedanke. Es zeigte sich aber in Boston, daß die Analyse nicht bei der Verflochtenheit der Wissenschaft in politökonomischen Interessen stehenbleiben darf, sondern zu einer Kritik der wissenschaftlich-technischen Vernunft selbst vertieft werden muß. Nur so kann den Entfremdungsphänomenen auch in den sozialistischen Industriegesellschaften an die Wurzel gegangen werden und der Marxismus sich selbst darüber aufklären, wie er auch in seiner Kritik an Idealismus und Kapitalismus dem Subjekt-Objekt-Schema und der „Machtförmigkeit" neuzeitlichen Denkens verhaftet blieb.

Von erheblicher Relevanz für die Kirchen in den sozialistischen Ländern ist die Kritik, die von seiten der Dritten Welt am Mißbrauch von Wissenschaft und Technik als wirtschaftlichen, politischen und militärischen Machtinstrumenten geübt wurde. R. Alves prinzipalisierte diese Kritik, indem er in seiner Kontroverse mit H. Brown das Wesen der Wissenschaft rein soziologisch bestimmte. Als gesellschaftliches Phänomen sei die Wissenschaft nichts anderes als die Summe ihrer gesellschaftlichen Beziehungen und Ergebnisse, eine Funktion gesellschaftlicher Interessen. Ihre Folgen seien nicht als Akzidenzien abzutun, sie gehörten zu ihrem Wesen.

Die ethische Konkretionsspitze dieser Sicht wurde von der Konferenz mehrfach aufgenommen: Um die Wirklichkeit von Wissenschaft und Technik in unserer Welt wahrzunehmen, muß man sich zu denen stellen, die von ihren negativen Folgen betroffen sind. In dem eindrücklichen Gleichnis von R. Alves: Um zu erfahren, wer der Wolf ist, muß man die von ihm bedrohten Lämmer fragen. „Alle haben die Pflicht, bei den Ausgebeuteten und Unterdrückten Einsicht zu suchen, damit die Gesellschaft als ganze befreit werde." Denn Experten der Schäden einer Gesellschaft sind die davon Betroffenen nach dem alten Sprichwort: „Ich weiß besser als irgendein an-

derer, wo mich der Schuh drückt", so heißt es im Bericht der Sektion X. Das ist derselbe Gedanke, den A. M. Klaus Müller wissenschaftstheoretisch ausgeführt und kreuzestheologisch vertieft hat. Partizipation — der zweite Leitbegriff der Konferenz — meint also die Option, an der Existenz der Betroffenen teilzunehmen und ihrer Stimme im gesellschaftlichen Entscheidungsprozeß Gehör zu verschaffen.

Der theoretischen Position von R. Alves ist die Konferenz nicht gefolgt. Sie liegt — wie sich schon auf der Konsultation in Cambridge 1977 zeigte[4] — auf der Linie der neomarxistischen kritischen Theorie, welche Naturwissenschaft und Technik in gesellschaftlich emanzipatorischem Interesse analysiert. Die Funktion dieser Sicht in der revolutionären Situation Lateinamerikas, wie sie Alves in Cambridge darlegte, ist gut verständlich. Sie totalisiert jedoch den Aspekt emanzipatorischer politischer Kritik und wird damit den empirischen und hermeneutischen Wissenschaften nicht gerecht. Sie kann daher die letzteren auch nicht davor schützen, unter heteronome gesellschaftlich-politische Zwänge zu geraten. Sie macht die Gesellschaft zum Problemhorizont des Ganzen und blendet damit die Natur und die ökologischen Fragen aus.

Sektion I und X haben daher versucht, die Positionen von Brown und Alves in eine „Interaktion" zu bringen. Die Wissenschaft (wie der Glaube) sollen sowohl aus ihrem eigenen Wesen, ihrer „Integrität" und inneren Logik sowie aus ihrer Verflochtenheit mit der Gesellschaft heraus verstanden werden. Wissenschaftliche Forschung muß ihrer eigenen Logik folgen können, soll sie nicht an Wert für die Gesellschaft einbüßen, sie kann sich aber der Indienstnahme für gesellschaftliche Zwecke immer weniger entziehen. Der Wissenschaft ist ein eigenes Ethos inhärent (Dienst an der Wahrheit, Unvoreingenommenheit, Universalität), sie muß aber humanen, moralischen Werten dienen, die aus ihr selbst nicht ableitbar sind. Dieser doppelte Aspekt zeigt sich auch in den Ausführungen von Sektion I und X über die Beziehungen von Wissenschaft und Ethik und das Spannungsverhältnis zwischen der Freiheit der Wissenschaft und gesellschaftlicher Kontrolle von Wissenschaft und Technik.

Es ist ein Merkmal der sozialistischen Gesellschaften, daß sie Wissenschaft und Technik theoretisch und praktisch in sozialethische und politische Verantwortung integrieren. Die Boston-Konferenz hat die sozialethischen Probleme von Wissenschaft und Technik in ihrer Dringlichkeit scharf gesehen, sich aber nicht für ein integratives Modell ausgesprochen. Die unauflösbare Spannung zwischen Freiheit und Kontrolle der Wissenschaft weist auf dialogische Strukturen als die allein möglichen. Die Frage

in den sozialistischen Gesellschaften wird sein, ob die integrative Struktur genügend Spielraum für dialogische Verantwortungs- und Entscheidungsprozesse schafft und läßt.

Hinter diesen Fragen aber taucht eine andere ihnen zugrunde liegende auf: Wie ist der umgreifende Horizont zu beschreiben, der beide Aspekte überwölbt und sie in ihrem Zusammenhang begreifen läßt: Wissenschaft und Ethik, Natur und Geschichte, Kritik der wissenschaftlich-technischen und der politischen Vernunft, Theologie der Befreiung und Theologie der Natur? Der Marxismus-Leninismus hat stets den Anspruch festgehalten, als „wissenschaftliche Weltanschauung" ein ganzheitliches System der Wirklichkeit zu bieten. Von daher hat diese Frage für die Christen in der sozialistischen Gesellschaft besonderes Interesse. Was hat die Boston-Konferenz dazu gesagt?

3. Der Gang ins Detail und die Frage nach dem Ganzen

Die Konferenz hat sich der Frage nach dem Ganzen auf dem schwersten aber unausweichlichen Weg gestellt, auf dem Gang ins Detail. Die Konferenzplaner hatten es gewagt, in neun Sektionen eine kaum überblickbare Fülle von Problemfeldern anzugehen und Expertenwissen einzuholen. Das eben ist die Signatur der wissenschaftlich-technischen Welt, vielleicht das Kreuz ihrer Wirklichkeit, daß sie zugleich durch Spezialisierung und durch Interdependenz aller Lebens- und Problembereiche gekennzeichnet ist, daß sie den Gang ins Detail und zugleich das Verstehen der übergreifenden Zusammenhänge im interdisziplinären Dialog fordert. Gerade im Detail der fachwissenschaftlichen Erörterungen brach dann auch an allen Ecken und Enden die Frage nach dem Ganzen auf. In wirtschaftswissenschaftlichen, kernphysikalischen, biologischen, computertechnischen Referaten war es fast wie ein Kehrreim zu hören: Unsere Wissenschaft stößt hier auf Fragen, die mit ihren methodischen Mitteln nicht mehr beantwortbar sind. Die Probleme sprengen die fachwissenschaftlichen Elfenbeintürme. Der Problemdruck der Praxis drängt die Frage nach dem Ganzen auf, von dem her Zusammenhänge verstehbar, Wert- und Sinnfragen beantwortbar werden. Nachdem die ganzheitlichen Systeme des deutschen Idealismus im 19. Jahrhundert in die Fragmente der positiven Wissenschaften auseinanderbrachen, scheint nun der Gang der wissenschaftlich-technischen Entwicklung zu einer Synthese zu drängen.

Eine ganzheitliche Schau entwarfen Ch. Birch und Metropolit Paulos Gregorios.

Für die Welt im ökologischen Notstand forderte Birch ein ökologisches Weltbild, das er — von der Prozeßphilosophie herkommend — in dem offenen, evolutiven kosmischen Prozeß findet, in dem alles, einschließlich Gott und Mensch, wechselseitig zusammenwirkt. An die Stelle der Subjekt-Objekt-Spaltung tritt die Teilhabe und Teilnahme am Schöpfungsprozeß, die Dichotomie von Naturerkenntnis und Offenbarung wird in einer „Inkarnationsphilosophie" aufgehoben, die „Lebensethik" soll aus einer Hierarchie des gestuften „inneren Wertes" alles Seienden abgeleitet werden.

Gregorios geht von einer Partizipationsontologie aus, die er von Gregor von Nyssa als Repräsentanten der authentischen, ökumenischen Tradition ableitet und die am Sakrament orientiert ist. Von da aus sucht er Glaube und Wissenschaft als komplementär zu verstehen. „Ist es Wissenschaftlern und Wissenschaftsphilosophen nicht möglich, ein neues, umfassendes Paradigma zu entwickeln, in dem das Bewußtsein vom Universum als Äußerung eines höheren Bewußtseins anerkannt wird, in dem sowohl unser Bewußtsein als auch das Universum so, wie es sich unserem Bewußtsein darstellt, bestehen kann, und einzuräumen, daß dieses höhere Bewußtsein so beschaffen ist, das sich menschliches Bewußtsein im Glauben mit ihm vereinigen kann?"

Jemand bemerkte treffend, beide Vorträge hätten über der Konferenz „gethront", in ihre konkreten Problemerörterungen aber nicht wirklich eingegriffen. Die Vermittlung des Ganzen mit dem Detail ist sicher auch nicht in einem Referat zu leisten. Gewiß aber ist zu fragen, ob das Ende des säkularistischen Zeitalters, das in beiden Referaten angesagt wird, schon gekommen ist. Daß sich Wissenschaft und Glaube in der sozialistischen Gesellschaft in einem beide umfassenden „Paradigma" oder in einem allumfassenden Prozeßdenken vereinen lassen, ist kaum als reale Möglichkeit und als Dialogansatz anzuvisieren.

Aber auch theologische Fragen sind zu stellen. Lassen sich Naturerkenntnis und Offenbarung in die Einheit einer Inkarnationsphilosophie aufheben, so wahr die Inkarnation beide zusammenhält? Birch ist doch zu fragen, wer oder was denn den offenen Prozeß des Universums offen hält, eine angesichts der ökologischen Krise wirklich nicht akademische, sondern vitale Frage. Die Hoffnung des biblischen Gottesvolkes hat sich in den Krisenerfahrungen seiner Geschichte nicht aus empirischer Erkenntnis von Natur und Geschichte, sondern gegen alle Erfahrung aus der begegnenden Verheißung erneuert, und sie lebt neutestamentlich aus der Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten. In der gegenwärtigen Krise der Hoffnung durch die Welterfahrung ist eine Hoffnung vonnöten, die aus der Begeg-

nung des Auferstandenen erwächst und die das Wissen um die Krise nicht verdrängen muß, weil sie weiß, daß Gott den Prozeß der Geschichte auch durch Krisen hindurch offen hält.

Die Frage nach dem Glauben und Wissen, Naturgeschichte und Offenbarung umgreifenden Ganzen weist in die eschatologische Dimension, die aber auch bei Gregorios völlig fehlt. H. J. Iwand schrieb 1946: „Die natürliche Offenbarung ist nicht das, wovon wir herkommen, sondern das Licht, auf das wir zugehen." „Die Kreuzestheologie ist als theologia viatorum die Schule, in das Licht zu schauen, das uns nach der Verwandlung durch die Totenauferstehung leuchten wird." „Indem wir uns von der natürlichen Theologie abwenden, hin zu der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, *wenden wir uns ihr in Wahrheit zu* als dem lumen gloriae, in dem wir schauen, was wir jetzt glauben."[5] Wenn „Gott alles in allem sein wird" (1Kor 15,28), wird Natur Offenbarung und Offenbarung Natur sein. In diesem eschatologischen Verheißungshorizont bleibt die Frage nach dem Ganzen offen, nicht im Sinne des Vertagt-werdens, sondern so, daß sie ständig und dringlich gestellt bleibt. Das Offenhalten dieser Frage wäre eine Aufgabe der Theologie in der *scientific community*. Diese Frage offen halten, heißt die Trennwände zwischen den Wissenschaften perforieren, partikulares Denken aufbrechen, interdisziplinäre Kommunikation stiften. Im Offenhalten dieser Frage werden Fixierungen auf ein Ganzes, das doch nur die Totalisierung eines Teilaspektes ist, zu hinterfragen sein. Das gilt vom Wissenschaftsbegriff des dialektischen Materialismus, das gilt aber vor allem von seinem Versuch, die Gesellschaft zum Bezugshorizont des Ganzen zu machen, wodurch auch das materialistische Eingehen auf Natur und Ökologie soziozentrisch gerät und begrenzt wird. Die Hoffnung auf das Ganze entwirft auch — mit Birch — „Metaphern" vom Ganzen, bleibt sich aber ihres metaphorischen, hypothetischen, vorläufigen Charakters bewußt.

Merkwürdigerweise trat diese eschatologische Perspektive in Boston fast völlig zurück, obwohl doch „Zukunft" als Perspektive des Dialogs von Wissenschaft und Glaube thematisiert war. Die Frage wurde von Wissenschaftlern — z. B. von Ravetz am Schluß seines Referates — angemeldet, theologisch aber, von einigen Passagen im Bericht der Sektion II abgesehen, nicht aufgenommen.

Vieles, was in Boston für die Christen und Kirchen in der DDR wichtig war, blieb hier unerwähnt. Die hochkompetente Energiedebatte, in der sich die gründliche Studienarbeit von „Kirche und Gesellschaft" auszahlte, und die Debatte „Wissenschaft für den Frieden" seien wenigstens genannt. Ein

bei uns sehr empfundenes Defizit liegt darin, daß die Fragen der Umorientierung des Lebensstils kaum debattiert wurden und kein basiswirksamer Impuls dafür von Boston ausging, obwohl doch ganz deutlich wurde, daß neben dem Militarismus der Konsumerismus das Haupthindernis auf dem Weg zu einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft ist.

ANMERKUNGEN

1 Dem angelsächsischen Sprachgebrauch entsprechend steht im folgenden Wissenschaft für Naturwissenschaft.
2 „Sinn und Form" 79, H. 4.
3 Vgl. den Bericht von Klaus Schmidt , in: ÖR, H. 4/79, 377 ff.
4 „Antizipation" 25, 11 ff.
5 Nachgelassene Werke 1, 290.

Zur Nacharbeit der Boston-Konferenz

Ethische Probleme der biologischen Revolution

VON TRAUTE M. SCHROEDER

Die biologischen Gefahren der neuen Technologien

Die biologische Revolution und die damit verbundenen ethischen und sozialen Probleme waren Gegenstand einer abendlichen Plenarsitzung mit den Vorträgen von Jonathan King und Karin Lebacqz. King referierte und kommentierte über die Fortschritte der Forschung in den vergangenen 30 Jahren, über deren Bedeutung in Medizin, Genetik und Agrarwirtschaft, nicht ohne sehr deutlich aufzuzeigen, wo Gefahren des Mißbrauches neuer Technologien lauern und wie unkontrollierbare Ausweitungen neuer Methoden Probleme für Mensch und Umwelt schaffen könnten. Es sind nicht nur Bedrohungen der ethischen Werte, sondern Gefahren für eine begrenzte oder gar weltweite Bevölkerung, die Wissenschaftler zur Selbstkontrolle veranlassen. King wies darauf hin, daß nicht die Freiheit der Wissenschaft durch diese auferlegte Kontrolle eingeschränkt würde, daß es aber lebensnotwendig sei, Kontrollorgane einzusetzen und die An-

wendung neuer Technologien zu überprüfen, die von Privatindustrien in großem Umfang übernommen und aus kommerziellen Gründen betrieben werden.

Eine weitere Gefahr sieht King in der Vernachlässigung anderer Forschungszweige durch eine Konzentration auf moderne Forschungsrichtungen. So rief er die Wissenschaftler auf, nicht im Bemühen nachzulassen, Schadstoffe, wie Mutations- oder krebserregende Agenzien zu identifizieren, um sie aus der Umwelt zu entfernen. Er ist der Ansicht, daß eine tatsächliche Gefährdung der menschlichen Gene durch biologische Manipulation im Vergleich zu der Bedrohung der gesamten Menschheit durch atomare Waffen sehr klein ist. Diese Ansicht teilen viele namhafte Genetiker, wobei aber keinesfalls die potentiellen Gefahren durch unkontrollierte Anwendung einer Technologie zur genetischen Manipulation verkleinert oder gar übersehen werden sollten. King schließt mit einem dringenden Appell an die Weltkonferenz, sich mit allem Nachdruck gegen das atomare Wettrüsten auszusprechen.

Wege zu einer neuen Bio-Ethik

Karin Lebacqz, Professorin für christliche Ethik in Berkeley, Kalifornien, war aufgefordert worden, zu den ethischen Problemen Stellung zu nehmen, die mit der biologischen Revolution verknüpft sind. Sie benutzte ein Zitat aus dem bekannten Kinderbuch „Alice im Wunderland", um in die Thematik einzuführen: Im Beispiel ging es um das individuelle Recht, nach Eigengesetzmäßigkeit zu wachsen im Gegensatz zu dem, was ein anderer als „normales Wachstum" empfindet. Karin Lebacqz hatte damit den Zwiespalt angesprochen, in den Wissenschaftler wie Laien heute bei der Betrachtung der Entwicklung und Anwendung von Techniken geraten: Begeisterung über die sich auf allen Sektoren bietenden Möglichkeiten, Lösungen für anstehende Probleme zu finden, und Zurückschrecken bei Gedanken an den Mißbrauch, der sich ohne Zweifel aus vielen dieser Errungenschaften ableiten läßt. Diese Ausgangsposition für bio-ethische Fragen zum komplexen Geschehen der Manipulierbarkeit unseres heutigen und zukünftigen Lebens ist wohl allen Zuhörern klar gewesen.

Karin Lebacqzs Ausführungen wurden große Erwartungen entgegengebracht, die sie meiner Meinung nach nicht, und ebensowenig nach dem Echo in der Weltkonferenz und Presse, erfüllt hat. Sie hat jedoch versucht zu begründen, warum solchen Erwartungen auf eine neue, dem heutigen Forschungs- und Entwicklungsstande angemessene Ethik nicht entsprochen werden kann.

Legt man die Definition von Ethik durch Albert Schweitzer zugrunde: „Eine ins Unendliche reichende Verantwortlichkeit für alles Lebendige", dann beziehen sich unsere Erwartungen auf Richtlinien für unser Verhalten in der heutigen und zukünftigen Zeit vor allem auch auf eine „Bio-Moral", denn der Umgang mit neuen, bisher noch nicht in das durchschnittliche Denken und Handeln aller Mitmenschen unserer Gesellschaft eingedrungenen Errungenschaften der Technik erfordert eine Angleichung unseres Verhaltens, um ein dauerhaftes und stabiles Zusammenleben zu ermöglichen.

Karin Lebacqz hat sich in ihrem Referat auf eine Diskussion der unterschiedlichen Methoden beschränkt, mit denen man aus christlicher Sicht Fragen nach einer Wandlung unserer moralischen und ethischen Haltung im Versuch des Zuschnittes auf insbesondere biomedizinische Probleme angehen kann. Ihr kam es darauf an zu zeigen, „daß die vorherrschende westliche Einstellung gegenüber bio-ethischen Problemen ernsthaft limitiert ist und unbedingt anhand neuerer ethischer Überlegungen, speziell der der feministischen und der Befreiungstheologie, überprüft werden muß".

Sie charakterisierte und kritisierte die gängigen Ansätze von Analysen, die z.B. entscheidungsorientiert ausgerichtet sind oder individualistische Lösungen suchen. Die einen fragen nach der Rechtfertigung, Erlaubnis und Richtigkeit für ein bestimmtes Handeln, die anderen meinen, in Arzt-Patienten-Beziehungen (oder allgemeiner ausgedrückt, im Gespräch mit einem zwar distanzierten, aber dennoch involvierten anderen Menschen) Antworten erwarten zu können. Die Grenzen dieser Methoden an sich und ihrer Anwendung auf alle Sozialstrukturen sind klar erkennbar. Es sind Methoden, mit denen nur die weiße Bevölkerung des westlichen Kulturraumes vertraut ist, weil sie auf deren Traditionen aufbaut und dabei übersehen wird, daß andere Bevölkerungen andere Werte besitzen und andere Verhaltensmuster tradiert haben.

Im a-historischen Ansatz bemüht man sich, die grundsätzlich und unwandelbare „richtige" Antwort zu finden, die ohne Berücksichtigung geschichtlicher Abläufe und Veränderungen von Situationen eine ethische „Norm" zu schaffen versucht. Gegen solche rigide Normen lehnen sich andere Theoretiker auf, bleiben aber ebenso a-historisch in ihrem Ansatz, wenn sie den historischen Bezug nicht definieren und sich vorwiegend auf eine ad hoc-Situation konzentrieren.

Bei der Suche nach einer „ethisch relevanten Norm" bezieht man heute wissenschaftliche Aussagen ein, was dem westlich vorherrschenden wissenschaftlichen Weltbild entspricht. Dabei wird sehr häufig übersehen, daß gerade diejenigen Menschen, die es tatsächlich angeht, über wissenschaftli-

che Kenntnisse nicht oder nur unzureichend verfügen, sie ihnen nur unvollständig und oft unter Zeitdruck unterbreitet werden können, so daß sie eigene Entscheidungen nicht mit der wünschenswerten Klarheit treffen können. Diese Art der Bestimmung von ethischen Werten durch wissenschaftliche Fakten läßt die Wertbedingtheit von Daten vermissen, die in allen Aussagen stecken. Auch der „Normbegriff" unterliegt schillernder Interpretation und Anwendung und blieb bisher undefiniert, wie auch nicht klar herausgearbeitet wurde, „ob es ein Unterschied ist, wenn sich ein Christ mit bio-ethischen Fragen auseinandersetzt und wenn ja, worin der Unterschied besteht".

Einbeziehung der feministischen und Befreiungstheologie

Karin Lebacqz stellt Alternativen der methodischen Ansätze für die Behandlung bio-ethischer Probleme vor, die sich aus der Betrachtungsweise der feministischen und Befreiungstheologie ergeben haben.

Das Hauptanliegen der Feministinnen und Befreiungstheologen sind Analysen von Denkstrukturen und Wertsystemen, die in Mythen und tradierten Ansprüchen fest verankert sind. Es geht nicht mehr um Fragen, ob eine Handlung richtig oder falsch sei, sondern um die Wirkung bestimmter Technologien auf das Leben der Frauen und Unterdrückten, um die Vorstellungen, die auch den fortschreitenden Entwicklungen neuer Technologien in bezug auf Frauen und Unterdrückte zugrunde liegen.

Die persönliche Erfahrung der Frau, ihre Geschichte und ihre Stellung in der Gemeinschaft gewinnen an Bedeutung für ethische Fragen. So wird nicht mehr gefragt: „Soll diese Frau abtreiben (oder noch schlimmer: Darf diese Frau abtreiben)? — sondern: Wie sieht die Lebensgeschichte dieser Frau aus? Woher bezieht sie die Interpretationen, die ihr Leben sinnvoll machen? Wird sie von einer Gesellschaft unterstützt? Wird sie unterdrückt? Würde sie die Abtreibung befreien? Würde sich die Abtreibung konstruktiv oder zerstörerisch auf die Gemeinschaft auswirken?"

Frauen stellen heute — und auch hier in der BRD — den Anspruch auf Identität, eigene Geschichte und eigene Erfahrung, sie fordern Befreiung aus Unterdrückung und betonen die Bedeutung der Gemeinschaft. Diese Elemente der feministischen Bewegung mögen auf dem amerikanischen Kontinent deutlicher und vertiefter die Verbundenheit zu den unterdrückten Farbigen der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft repräsentieren, als wir es bei uns zu hören gewohnt sind. Karin Lebacqz wies in ihrem Referat und auch in Antworten auf Fragen aus dem Publikum darauf hin,

daß die Frauen und Unterdrückten in ihrer Suche nach Identität in einer Kontinuitätsbeziehung zu den Unterdrückten der Vergangenheit stehen, die es ihnen erlaubt, an ihrer Stelle zu fordern, was ihnen verwehrt worden ist. Dieser Identitätsbegriff zielt weit über das Übliche hinaus und verlangt von uns den Nachvollzug dieser Gedanken, wo noch nicht geschehen, und — so meine ich — auch Berücksichtigung bei jedem Ansatz, moderne bio-ethische Probleme mit angemessener Tiefe zu analysieren. Wie fremd die Beiträge der Feministinnen und Befreiungstheologen zu bio-ethischen Fragen den deutschen Teilnehmern waren, läßt sich aus den sehr spärlichen Erwähnungen und kurzen Kommentaren in der Presse ablesen.

Auffallend bei diesen aktuellen Ansätzen, eine Frauen-Unterdrückten-bezogene Ethik zu überdenken, ist es, daß die Belange des Kindes offenbar keinen Raum mehr einnehmen. Schutzanspruch des Ungeborenen oder gar ein Recht auf Leben finden keine Erwähnung mehr, so sehr stehen Befreiung von Unterdrückung (durch den Mann, durch die Gesellschaft, durch die Natur?) im Vordergrund. In dieser Denkrichtung spiegelt sich ein wichtiger Teil einer modernen Lebensauffassung — damit auch einer ethischen Haltung — von Frauen wider, der wir Ärzte in der genetischen Beratung täglich hier und heute begegnen und die entscheidend an der Lösung problematischer Situationen beteiligt ist. Ganz eindeutig liegen die Hauptgewichte bei der Entscheidung, z. B. über einen Schwangerschaftsabbruch, am häufigsten in egoistischen Motiven der Frauen, im Sinne von Recht auf individuelles Glück, das heißt auch frei von Belastung, Recht auf Selbstbestimmung und Identitätsfindung. Diese Forderung entfernt die Frau von ihren nun einmal unabwendbaren Aufgaben als Hüterin neuen Lebens in vielen Beziehungen, wie Äußerungen aus feministischen Bewegungen und Frauengruppen aus der BRD sehr deutlich erkennen lassen, ohne daß eine fundierte, frauenbezogene Weltanschauung sich darin abzeichnete. Grund genug für uns alle, die vorhandene Situation der Frau und des geänderten § 218 neu zu überdenken.

Aktuelle Probleme: genetische Beratung, pränatale Diagnostik und „selektiver Abort"

Bei der Weltkonferenz der Ökumene in Boston war es nicht verwunderlich, daß in der Arbeitsgruppe IV „Biologische Manipulation des Lebens" und insbesondere im Ausschuß der Sektion zum Thema „Eugenik" Stimmen der Frauen und Unterdrückten zu hören waren, die die Rechte der Schwangeren höher beurteilt haben wollen als die Rechte des Kindes, die

Rechte der Frau unabhängig vom Vater des Kindes und unabhängig von einer Ehe oder Partnerschaft. Besonders von römisch-katholischer und griechisch-orthodoxer Seite wurde immer wieder auf die erheblichen Diskrepanzen in der Auffassung über den Sinn des Lebens und speziell über die Frau-Mutter-Kind-Familie-Beziehung hingewiesen, bevor zu den Themen: „Genetische Beratung", „Vorgeburtliche Diagnostik" und „Schwangerschaftsabbruch" sowie „Heterologe Insemination" Stellung genommen werden konnte, deren Anwendung — das soll ausdrücklich betont werden — auf die entwickelten Länder begrenzt ist.

Stärkstes Argument gegen die neuen, seit 1974 auch in Deutschland eingeführten und breit propagierten Technologien zur pränatalen Diagnostik mit konsequentem Schwangerschaftsabbruch bei Feststellung eines kranken Kindes war die Anfrage einer Wissenschaftlerin aus Afrika: „Mit welchem Recht werden in den reichen Industrieländern kranke Kinder im 5. Monat der Schwangerschaft getötet? Früher haben einige Gesellschaften Kinder mit Mißbildungen nach der Geburt getötet. Christliche Missionare haben diese Menschen belehrt, daß auch kranke Kinder ein Gottesgeschenk sind. Jetzt erfahren sie, daß in christlichen Gesellschaften kranke Feten und auch Neugeborene (das Johns-Hopkins-Baby ist gemeint, ein Kind mit Down-Syndrom, das nach der Geburt nicht versorgt wurde und starb) getötet werden. Worin liegt der Unterschied zwischen Tötung im 5. Monat und nach der Geburt?"

Diese Fragen sind nur unbefriedigend zu beantworten. Würden wir grundsätzlich die Tötung von kranken Kindern akzeptieren, dann wäre es in vielen Fällen gerechter, ethisch vertretbarer, erst nach der Geburt diese Entscheidung zu fällen, denn der Gesetzgeber erlaubt in der BRD einen Schwangerschaftsabbruch, „wenn dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß das Kind ... geschädigt ist".

Die dringenden Gründe sind in vielen Fällen Wahrscheinlichkeiten dafür, daß das Kind an einer bestimmten Krankheit leiden wird: Über 10 % bei manchen Erkrankungen, bei vielen autosomal rezessiven Erbkrankheiten ohne Möglichkeit einer exakten vorgeburtlichen Diagnostik 25 %, bei autosomal dominanten Leiden 50 %. Umgekehrt bestehen Chancen von 50 bis 75 bzw. 90 %, daß dieses Kind gesund ist. Tötung nach der Geburt würde also vielen gesunden Kindern das Leben retten!

Eine Frage der Arbeitsgruppe schließt sich unmittelbar an diese Feststellung an: „Werden sich die moralischen und ethischen Werte einer Gesellschaft durch Praktiken wie Akzeptieren von induzierten Aborten oder

Sterbenlassen von abnormen Neugeborenen ändern und wenn ja, in welcher Weise?"

Haben sich unsere Werte nicht schon verändert durch die relativ einfache und gefahrlose Operation, mit der eine Schwangerschaft im Frühstadium entfernt werden kann, ohne großen Aufwand, ohne tiefe Nachwirkungen für viele Frauen? Gehen wir — so entnehme ich einer deutschen Informationsschrift — nicht schon sehr sorglos mit Frühschwangerschaften um?[1] Ist die frühe Schwangerschaft wirklich etwas, an das sich die heutige Frau nicht gebunden fühlt, solange das Kind sich nicht fühlbar in ihr regt, solange man es nicht sieht, nicht anfassen kann, keinen Kontakt zu ihm aufbauen kann? Antworten zu diesen Fragen müssen aus allen Schichten der Bevölkerung kommen, aus allen Religionen und auch von Frauen, die nicht religiös gebunden sind.

Nach meinen eigenen Erfahrungen in der genetischen Beratung von Schwangeren besteht für die Frau ganz allgemein ein großer Unterschied zwischen einem Schwangerschaftsabbruch vor Vollendung der 12. Schwangerschaftswoche im Gegensatz zu einem Abbruch in der Mitte des 5. Monats. Das wird in Gesprächen ganz deutlich geäußert: Der frühe Abbruch wird als ein auch moralisch leichter vertretbarer Eingriff toleriert, während die Geburtseinleitung und das miterlebte Sterben eines Kindes eine schockierende Vorstellung für viele ist, die manche Frau bei der endgültigen Entscheidung, ob Schwangerschaftsabbruch oder nicht, zurückschrecken läßt. Ich glaube, wir alle besitzen eine Art psychologischen Block, der ein Zurückschrecken vor der Tötung eines heranwachsenden Fetus bewirkt und der auch dazu führt, mit Empörung die Idee von uns zu weisen, die Geburt doch abzuwarten, um dann entscheiden zu können, welches Kind mit welcher Krankheit oder Mißbildung leben soll und welches nicht. Dabei besteht ja auch kein Zweifel für uns alle, daß die Eliminierung von Feten im 5. Schwangerschaftsmonat nur ein vorgezogenes Töten im Dunkeln ist, das von vielen Menschen nur ertragen oder akzeptiert oder gar durchgeführt werden kann, weil die Bedeutung der Tat verdrängt wird, mit sanfteren Worten belegt wird, wie z. B.: Verzicht auf die Schwangerschaft, Interruptio oder Schwangerschaftsabbruch, Sterbenlassen des Kindes oder gar Schwangerschaftsunterbrechung, als könne man sie fortsetzen.

In der Sektionsarbeit ist ausdrücklich betont worden, daß jedem von uns Wissenschaftlern wie auch Eltern klar sein sollte, daß grundsätzlich kein

---

[1] Schwangerschaftsabbruch und der neue § 218, Frauenaktion Dortmund, Pahl-Rugenstein-Verlag 1976.

Unterschied besteht zwischen dem Frühabort z. B. aus sozialer Indikation, und dem sog. „selektiven" Abort, d. h. nach pränataler Diagnostik einer schweren Krankheit des Fetus. Die Entscheidung gegen das Lebenlassen des Kindes sollte bei beiden Vorgängen, also früher und später Schwangerschaftsabbruch, gleichermaßen durchdacht und erarbeitet werden. Der Begriff „selektiver Abort" sei wegen der Verführung zu einer anscheinend größeren Rechtfertigung besser aus dem Sprachgebrauch zu streichen.

Wir akzeptieren in unserer Arbeit in den genetischen Beratungsstellen den sog. „selektiven Abort" nach Feststellung eines kranken Fetus oder bei hoher Wahrscheinlichkeit, daß der Fetus krank sein wird. Die Eltern eines solchen Kindes müssen mit ihrer Entscheidung für oder gegen das Leben dieses Kindes leben. Auch wir, die wir bei solchen schweren Entscheidungen mitarbeiten und sicherlich unsere Meinung zu jedem einzelnen Fall vermitteln, müssen mit unseren Entscheidungen leben, z. B. damit, daß wir die für einen Schwangerschaftsabbruch notwendigen Gutachten verantwortlich unterzeichnen. Mit diesen Belastungen leben können wir alle nur, wenn solche Entscheidungen ohne jeden Zwang erfolgen und die Eltern wie auch wir in der Freiheit der persönlichen Verantwortung wählen dürfen.

So empfinde ich persönlich es als eine an Entscheidungen von Eltern direkt beteiligte Wissenschaftlerin und Beraterin als außerordentliche Unterstützung von seiten der Ökumene, daß es in den Papieren heißt: „Für solche unter uns, die den induzierten Abort akzeptieren können...".

Prof. J. Lejeune, Paris, hat als konsultierender Wissenschaftler und Katholik an den Sitzungen der Subsektion IV teilgenommen. Er — so möchte ich wieder aus meiner Sicht der Beraterin vieler Eltern mit unterschiedlichen Weltanschauungen sagen — macht es sich leicht: Er lehnt jeden Schwangerschaftsabbruch ab, auch wenn hohe Risiken für ein krankes Kind vorhanden sind, auch wenn die Familie bereits mit einem schwerbehinderten Kind belastet ist, auch wenn die Lebenserwartung für ein Kind gering ist und das Leiden des Kindes nicht nur für die Angehörigen, sondern auch für das Kind selbst qualvoll sein wird. Seine Lösungen bestehen in Unterbringung des Kindes, Adoption, Patenschaften, wenn die Familie außerstande ist, das Kind zu versorgen, als Möglichkeiten bei bereits eingetretener Schwangerschaft; sonst rät er von weiteren Kindern ab. Diese Haltung Lejeunes wird getragen von seiner und von der, wie er berichtet hat, in Frankreich noch weitverbreiteten tiefen katholischen Religiosität der Menschen, deren Lebenssinn noch in der Verwirklichung von Glaube, Liebe und Hoffnung liegt und die — mehr als wir hier in Deutschland — Leiden als Teil des christlichen Lebens akzeptieren.

Seine kritischen Fragen haben mich manchesmal nachdenklich gemacht: Als Beispiel will ich hier anführen die Frage, um wieviel muß die Lebenserwartung eines Menschen herabgesetzt sein, um einen Schwangerschaftsabbruch zu rechtfertigen? Wäre es vertretbar, einen kranken Fetus abzutreiben, weil er mit einer Lebenserwartung von 8 bis 10 Jahren zu rechnen hat und dann einen sanften Tod, z. B. durch Verbluten stirbt? Sind 8 bis 10 Jahre nicht wert, gelebt zu werden, wenn man dazu noch bedenkt, daß jeder von uns diesen oder jenen Tod auf unterschiedliche Art zu sterben hat?

Welche Gesichtspunkte leiten uns dazu, neue Methoden zur pränatalen Diagnostik zu erfinden, um kranke Feten zu identifizieren und entscheiden zu können, daß sie nicht leben sollen? Nehmen wir als Beispiele Erkrankungen, bei denen wir deutlich die Grenzen unseres Wertsystems erkennen: Die Zystennieren, den Veitstanz — beide haben eine Lebenserwartung mit „normalem" Leben von 35 bis 45 Jahren. Ist das genug? Wer entscheidet das?

Die Schwere des Krankheitsbildes macht uns im allgemeinen eine Entscheidung wesentlich leichter: besonders, wenn dazu noch ein hohes Risiko bzw. der sichere Nachweis einer Erkrankung kommt. Oder umgekehrt, wir entscheiden gegen das Leben eines Kindes, wenn das Kind lange leben wird und für die Familie eine langdauernde Belastung sein wird. — Aus Verständnis für die Familie wird bei dem Nachweis eines mongoloiden Kindes die Schwangerschaft abgebrochen, und nicht, um dem Kind das Leben zu ersparen, in dem es nach den Vorstellungen der Normalen übermäßig zu leiden habe.

Für Lejeune gilt mehr als für andere Christen aus verschiedenen Ländern, daß der Embryo/Fetus ein Recht auf Leben hat, daß dieses Recht zu schützen ist, weil im christlichen Sinne ein sinnvolles Leben erfüllt sein kann, wenn Liebe, Glaube und Hoffnung — oder auch nur eins der drei — in diesem Leben Ausdruck findet.

Probleme der Fortpflanzungsethik

Das Protokoll der Sektion IV enthält entsprechend den ausführlichen Diskussionen über Fortpflanzungsethik Empfehlungen an die Kirchen, theologisch fundierte Richtlinien an ihre Mitglieder herauszugeben, die die modernen wissenschaftlichen Kenntnisse berücksichtigen. Dazu gehört auch die Aufforderung an die Kirchen, weiterhin für Behinderte zu sorgen und die Forschung in ihrer Suche nach Therapie zu unterstützen. Genetische Beratung soll der pränatalen Diagnostik vorausgehen, Eltern sollen

sich danach frei für oder gegen einen Schwangerschaftsabbruch entscheiden dürfen, wenn ein krankes Kind erwartet wird.

Die künstliche Fremdinsemination wirft andere ethische Probleme auf als die ärztliche Hilfe bei Befruchtung mit dem Sperma des Ehemannes: Das christliche Verständnis von Ehe, Elternschaft und Familie, die psychosomatische Einheit der menschlichen Persönlichkeit und die Kinder als Segen Gottes sind gewichtige Argumente, die durchdacht werden müssen. Wenn neues Leben entstehen soll, so glauben viele Christen, soll es durch ein liebendes Paar geschehen, in der Intimität ihrer sexuellen Vereinigung. Diese Bedingungen sind bei Anwendung moderner Techniken wie heterologe Insemination und Zygotenübertragung nach Befruchtung einer Eizelle außerhalb des mütterlichen Organismus nicht erfüllt. Viele Christen fürchten, daß solche Praktiken zur Mechanisierung und Entwurzelung des menschlichen Lebens führen.

Neben legalen und ethischen Bedenken, die sowohl Samenspender wie Mutter eines so gezeugten Kindes betreffen, soll nicht übersehen werden, welche Bedeutung der genetische Vater oder — im Falle einer alleinstehenden Frau — der Vater in einer Familie hat. Auch zu diesem Problem sind die Kirchen aufgerufen, die ethischen, sozialen und legalen Bedeutungen weiterhin zu untersuchen.

Probleme der Gen-Manipulation

Das große Kapitel „Genetic Engeneering" wurde in der Sektion IV entsprechend der raschen Entwicklung dieser neuen Technologien und der heute deutlich erkannten, mit diesen Methoden eng gekoppelten Gefahren ausführlich behandelt. Als gravierende Gefahren durch die neuen Technologien wurden genannt:

1. Unkontrollierbare Produktion und Ausbruch von menschenpathogenen Mikroorganismen;
2. unkontrollierbare Produktion von Mikroorganismen, die das Ökosystem zerstören können;
3. die Produktion von pathogenen Keimen für Kriegszwecke;
4. die Transferindustrien, die Genetic Engeneering in Ländern benutzen, die sich nicht an die Kontrollvorschriften halten;
5. die genetische Manipulation an Mensch und Tier, die ethisch nicht vertretbar ist, womit Experimente angesprochen wurden, bei denen man menschliche Embryonen in vitro für Versuche verwendet. Gegen solche Verwendung von menschlichen Embryonen zu Versuchszwecken wird entschiedener Einspruch erhoben.

Die Kirchen sind aufgerufen, über diese ernsten, schwerwiegenden ethischen Fragen mit UN-Organisationen wie UNESCO, ILO, UNEP u.a. mehr zu beraten, um ausreichende Kontrollorgane zu schaffen.

Probleme der Manipulation menschlichen Verhaltens

Ein drittes, viel diskutiertes Kapitel der Sektion IV war die Einflußmöglichkeit auf menschliches Verhalten, insbesondere die Verhaltenskontrolle, die jeder von uns selbst auf unterschiedliche Weise ausüben sollte, um im Zusammenleben mit anderen zu bestehen, aber auch um Schmerzen und Ängste zu überwinden. Einige Methoden sind allgemein akzeptabel, andere nicht, große Unterschiede in Methoden und Ausmaß der Anwendbarkeit bestehen unter den verschiedenen Bevölkerungen.

Heute gibt es Psychopharmaka, die die Persönlichkeit eines Menschen verändern können und die unter bestimmten Umständen gezielt zum Schutz eines Menschen oder seiner Umgebung angewandt werden müssen. Daraus ergibt sich die Forderung, daß eine solche Anwendung nur nach Aufklärung und mit Einverständnis des Patienten erfolgen sollte.

Selbstversuche, um seinen Erlebnishorizont mit Hilfe von Drogen wie LSD zu erweitern, sind weit verbreitet verboten, weil die Wirkung solcher Drogen nicht zur Gänze aufgeklärt ist, sie können süchtig machen und haben eventuell unerwünschte Nebenwirkungen.

Neuere Entwicklungen in der Psychopharmakologie führten zu Agenzien, mit deren Hilfe man ohne Gefahr für Nebenwirkungen Gefühle verstärken und kontrollieren kann. Die moralisch-ethischen Konflikte liegen auf der Hand: Vor- und Nachteile bei Anwendung solcher Drogen müssen im individuellen Fall sorgfältig abgewägt werden, da die Persönlichkeitsstruktur und die Leistung eines Menschen verändert werden kann und Phantasie und Realität sich vermischen können. Christen warnen dringend vor weiteren Experimenten mit derartigen Agenzien.

Unklar blieben Aussagen über eine bisher wissenschaftlich nicht gelöste Frage nach dem Anteil der genetisch determinierten Verhaltensweisen des Menschen im Vergleich zu Lern- und Trainingsprozessen, denen wir von Geburt an unterworfen sind. Unabhängig von Forschungsergebnissen und deren zeitgemäßer Interpretation aber bleibt nach wie vor die Frage zu stellen, inwieweit ein Mensch seinen inneren — genetisch fixierten — Gesetzmäßigkeiten folgen muß, um ein Individuum zu werden, auch wenn ihn diese Individualität außerhalb der Gesellschaft stellt. Welches Charakteristikum eines Menschen darf dann verändert werden z.B. durch einschnei-

dende persönlichkeitsverändernde Operationen am Gehirn? Und: Wann hört eine so oder anders veränderte Person auf, menschliche Rechte zu genießen? Ganz sicher gehören Beendigung einer Intensivbehandlung ohne jede Aussicht auf Erfolg, d.h. Wiederherstellung der Person, in den Bereich guter, verantwortlicher Medizin, und man sollte den Begriff „Euthanasie" nicht für den Gnadenakt des Sterbendürfens verwenden.

Soweit es möglich ist, sollte der Betroffene einbezogen werden in Entscheidungen über Behandlungen dieser Art. Die Kirchen sind aufgefordert, eine Konsultation „Verhaltenskontrolle und Qualität des Lebens" abzuhalten, um im einzelnen die ethischen Probleme zu sichten.

Zur ungerechten Verteilung der optimalen medizinischen Versorgung der Bevölkerung

Das letzte große Problem, das in der Sektion IV in einem Unterausschuß behandelt wurde, ist die Unmöglichkeit, wenig zur Verfügung stehende moderne medizinische Mittel gerecht einzusetzen. Ungerechtigkeiten findet man sowohl in kleinen, überschaubaren Regionen der Industrienationen wie auch in bezug auf die gesamte Weltbevölkerung, wo das Problem noch deutlicher zu Tage tritt. Allgemein gültige Lösungen dieses Konfliktes können auch hier nicht erwartet werden. Im Einzelfall wird empfohlen, Entscheidungen über den Einsatz solcher kostspieliger und rarer medizinischer Mittel einer engen Zusammenarbeit zwischen verantwortlichen Ärzten, Angehörigen und Mitgliedern der Gemeinde unter Berücksichtigung der Ansprüche anderer Mitmenschen zu überlassen. Die nationalen Kirchenräte und der Weltrat der Kirchen sind aufgerufen, sich für eine gerechte Verteilung und einen gerechten Einsatz solcher Mittel sowie für Forschung in diesem Sektor, Spezialausbildung von Ärzten und die Einrichtung von medizinischen Institutionen einzusetzen. Dabei sollen insbesondere nationale Richtlinien für den Einsatz von medizinischen Maßnahmen für alle Bürger eines Landes erarbeitet werden sowie Prioritäten herausgearbeitet und auf eine faire Verteilung von medizinischen Mitteln auch in den ländlichen Gegenden und für die arme Bevölkerung unabhängig von Rasse und Religionszugehörigkeit hingearbeitet werden.

Wert und Grenzen der Gespräche in Boston

Die Gespräche in Boston waren gekennzeichnet von dem ehrlichen Bemühen, Sachverhalte zu diskutieren, Positives und Negatives zu erkennen und kritisch zu beleuchten, um aus christlicher Sicht Stellung zu der vielgestaltigen Bedrohung unseres Menschseins zu nehmen. Christentum wird in den verschiedenen Teilen der Welt recht unterschiedlich gelebt. Auch das machte sich bemerkbar. Manche Teilaspekte der Diskussionen um ethische Probleme ließen die Tiefe vermissen, die z. B. Mitteleuropäer gewünscht hätten. Andere Mitglieder der Sektion, z. B. aus Indonesien, gingen unbefriedigt aus manchen Sitzungen hervor, weil umgekehrt ihre Argumente im Übergewicht der westlich orientierten Mitglieder untergingen. Hier zeigte sich im kleinen ein Manko der gesamten Konferenz; wir wissen aber sehr wohl, daß die Unterrepräsentation der Dritten Welt nicht Absicht war. Dennoch sind die Stimmen der Christen und Wissenschaftler aus den anderen Kulturbereichen auch in der Sektion IV gewichtig und wertvoll gewesen, und sie sind gehört worden. Sie haben dazu wesentlich beigetragen, die eingefahrenen Denkwege der Teilnehmer aus der westlichen Welt zu erweitern und den Blick zu öffnen für die Probleme der anderen und damit für das weltweite Anliegen der ökumenischen Konferenz.

Eine Konferenz, die mehr sein wollte, als sie konnte

Ein kritischer Rückblick auf Boston

VON TRUTZ RENDTORFF

Über die Bostoner Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Generalthema „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" ist bereits wiederholt und unter verschiedenen Gesichtspunkten berichtet worden. Im Folgenden soll ein betont kritischer Rückblick auf diese Konferenz unternommen werden. Er will die Sachberichte nicht korrigieren oder vermehren, sondern auf eine Reihe von Fragen aufmerksam machen, die durch diese Konferenz aufgeworfen worden sind. Ob diese Kritik hilfreich ist, mögen andere beurteilen. Daß sie notwendig ist, entspricht jedenfalls dem Eindruck, den der Verfasser während der Konferenz gewonnen hat.

1. Die Konferenz — eine gute und verdienstvolle Absicht

Die Konferenzplanung war ohne Frage ein mutiges Unternehmen. Paul Abrecht hatte 1966 die Weltkonferenz über „Kirche und Gesellschaft" organisiert, von der nachhaltige Impulse auf die ökumenische Diskussion der Sozialethik, vor allem unter der Parole einer „Theologie der Revolution" ausgingen. Er hatte auch jetzt den Zeitpunkt richtig erspürt: In vielen Lebensbereichen sprechen die Anzeichen dafür, daß sich hinter den sozialethischen und politischen Fragen, die die Ökumene in der vergangenen Zeit zutiefst bewegt haben, eine neue Dimension von Fragen aufgetan hat. Sie haben es mit der Rolle der Wissenschaft und ihren technologischen Folgen für die Zukunft der Welt zu tun. Insofern könnte mit dieser Konferenz auch ein neues ökumenisches Datum gesetzt sein, um über eine z. T. schon in Fronten erstarrte soziopolitische Auseinandersetzung hinwegzukommen und den Fragen, die die Zukunft betreffen, wirklich auf den Grund zu gehen.

Das Unternehmen, eine solche Konferenz zu organisieren, die den relevanten Fragen und Problemen einer wissenschaftlichen Menschheitskultur an die Wurzel geht, ist insofern schon dann verdienstvoll, wenn es ihr gelingt, die verschiedenen und meist separat diskutierten Problembereiche zu

koordinieren und aufeinander zuzuführen. Das war, ausweislich der Themen der neun Sektionen, auch die Absicht. Allerdings mußte von Anfang an klar sein, daß eine solche Konferenz sich ins Gemenge mit höchst komplexen und alles andere als eindeutigen wissenschaftlichen Fragen begibt. Sie muß nach Kriterien organisiert und beurteilt werden, die dort eine Rolle spielen, wo es ernsthaft um Wissenschaft geht. In dieser alles entscheidenden Beziehung aber hat die Konferenz gezeigt, daß sich der Ökumenische Rat der Kirchen in mancher Hinsicht überschätzt hat.

2. Einfluß auf die Wissenschaft?

Auf den Gang der Wissenschaft hat die Bostoner Konferenz mit Sicherheit keinen unmittelbaren Einfluß. Man müßte zunächst einmal darüber nachdenken, was es überhaupt heißen kann, auf die Wissenschaften Einfluß zu nehmen, gerade auch dann, wenn sie beunruhigende Folgen produzieren. Ob eine Konferenz dieser Art dafür Zeit und Raum lassen würde, war die skeptische Frage, die bereits vorher auftrat. Die Tendenz, den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun, stellt sich ja leicht ein, wo Grundsatzfragen wegen unmittelbarer Aktualität die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Immerhin zeugt es von einiger ökumenischer Naivität, daß auf dieser Konferenz letzten Endes auf der ganzen Linie die Stimmen derer siegten, die nach unmittelbarer Einflußnahme riefen und Forderungen erhoben, in denen dieses Begehren mit großem Nachdruck vertreten wurde. Die Kluft zwischen Wirklichkeit und Wunschvorstellung trat auf dieser Konferenz vielleicht deshalb so eindrucksvoll hervor, weil sie von dem üblichen Schema ökumenischer Versammlungen jedenfalls tendenziell abwich: Von der Zusammensetzung her sollten „die Wissenschaftler" die überwiegende Mehrheit der Teilnehmer stellen. Mir ist keine Analyse der Teilnehmerschaft bekannt, die diesen Anspruch nüchtern und vorurteilsfrei überprüft hätte. Die Erfahrungen mit der Auswahl und Benennung der deutschen Teilnehmer aus dem Bereich der EKD sowie der DDR legen jedenfalls den Eindruck nahe, daß in dieser Hinsicht dem Zufall viele Wege offenstanden. Neben dem Merkmal einer ausgeprägten oder zumindest nennenswerten kirchlichen Affiliation ist eine irgendwie umschreibbare Repräsentativität der Wissenschaften auf dieser Konferenz nicht erreicht worden; sie ist wohl auch bei bestem Willen so ohne weiteres nicht erreichbar. Das bedeutet natürlich nicht, daß nicht eine ganze Reihe höchst eindrucksvoller Persönlichkeiten präsent war. Aber wenn man die Konferenz mit dem Netz der wissenschaftlichen Kommunikation vergleicht, das in allen relevanten Pro-

blembereichen bereits besteht, dann war diese Konferenz, jedenfalls in wissenschaftsorganisatorischer Hinsicht, der pure Dilettantismus.

Entsprechend organisiert war die Thematik der Konferenz. Eine Summe der vorgegebenen Themen und Fragestellungen zeigte sehr rasch, daß die Vorbereitung zwar viele wichtige Stichworte aufgriff, diese aber weitgehend nach Gesichtspunkten praktischer Attraktivität aufbereitete und weniger nach den Gesichtspunkten, die von wissenschaftlichen Prioritäten bestimmt gewesen wären. Insofern folgte die Vorbereitung auch einer guten ökumenischen Tradition: Es waren im wesentlichen Themen, die der Zeitgeistverstärkung dienten. Die Verfremdung der aktuellen Debatte in wissenschaftlich verantwortliche Themen oder Problemstellungen wurde so konsequent vermieden. Wo sich Fachleute deswegen nicht als engagierte Zeitgenossen, sondern in ihrer spezifischen Kompetenz äußerten, wirkte das auf der Konferenz regelmäßig als Fremdkörper. Auch in dieser Hinsicht kann man sagen: Von einer solchen Versammlung darf man auch nichts anderes erwarten; es wäre eine falsche Zumutung, zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung vordringen zu wollen. Das ist sofort zuzugeben. Was man allerdings gleichwohl erwarten mußte, war ein Problembewußtsein, das sich diesem Dilemma gestellt hätte. Das hier bezeichnete Problem stellte sich sehr rasch während der Konferenz. Ihm gerecht zu werden, war aber auch das Präsidium wegen seiner ad hoc-Zusammensetzung nicht in der Lage.

Entgegen gewissen Erwartungen, die man vor der Konferenz noch hegen konnte, setzte denn auch in den Sektionen der Konferenz, die die inhaltliche Bewegung der verhandelten Probleme über die vorbereiteten Themen und Vorträge hinaus in Gang setzen sollten, sehr schnell der ökumenische Mechanismus ein: Herstellung von Berichten und Empfehlungen. Dieser Mechanismus erstickte in kurzer Zeit die Ansätze zu ernsthafter und detaillierter Erörterung von Sachfragen und ließ statt dessen dem Konferenzopportunismus die Oberhand. Damit aber war der Überheblichkeit und den Machtproben sehr verschiedener Positionen Tor und Tür geöffnet. Die Sachargumente wurden zurückgedrängt hinter solchen Fragen, ob die Stimme dieser oder jener Gruppe und der Vertreter dieser oder jener ökumenisch relevanten Richtung genügend zu Gehör kommen würden, alles wichtige Aspekte, nur eben von anderer Art als die ehrgeizige Gesamtthematik, die der Konferenz zugedacht war.

Nun mag man ein Kalkül darüber anstellen, ob auf dem Wege solcher Zeitgeistverstärkung nicht auch etwas bewegt werde, nämlich dadurch, daß bestimmte Stimmungslagen und übergreifende Perspektiven ausgedrückt

und befördert werden, die auf die Rezeption von Wissenschaft zurückwirken und auf diesem Wege dann auch auf die Gestaltung von Folgen, von angewandter Wissenschaft Einfluß nehmen. Das mag sein oder mag nicht sein. In jedem Falle bleibt ein solches Kalkül den Grundfragen, die der Konferenz gestellt waren, äußerlich. Auf diesem Wege kann es jedenfalls nicht gelingen, die gesuchte Auseinandersetzung mit Vertretern relevanter und zukunftsbestimmender Wissenschaften zu befördern. So gab es auf der Konferenz viele Anzeichen dafür, daß sich so etwas wie eine „innere Emigration" der Fachleute und Wissenschaftsexperten vollzog unter dem Eindruck einer generellen Konferenzatmosphäre, die zum Pauschalieren drängte. Professor Hanbury R. Brown z. B., der den wohl eindrucksvollsten Vortrag im Namen und in kritischer Auswertung der Grundlagenforschung hielt, zeigte zunehmende Erbitterung, die sich in Sarkasmus umsetzte, als sich in der Sektion I, die sich mit den Grundfragen des Verhältnisses von Wissenschaft und Glauben befassen sollte, jene Haltung durchzusetzen begann, die dann in einer „Erklärung der Vertreter der Dritten Welt" öffentlich dokumentiert wurde. Diese Erklärung begann mit dem Satz: „We denounce science and technology." Zwar wurde dieser Satz später modifiziert und auf die historischen *Folgen* von Wissenschaft und Technologie abgebogen. Aber die Verschiebung der Aufgabenstellung, die sich in dieser Art von Erklärungen niederschlug, war doch signifikant genug, da sie von der Konferenzleitung nicht etwa korrigiert, sondern ausdrücklich gebilligt wurde. Das Unterscheidungsmerkmal, das diese Wissenschaftskonferenz von anderen ökumenischen Versammlungen abheben sollte, geriet mit dieser Gleichschaltung in arge Bedrängnis.

3. Mangel an Selbstkritik

Die Erbitterung von Brown und vielen anderen galt vor allem dem Sachverhalt, daß dieser Art von Wissenschaftskritik keinerlei Anstrengung zu einer entsprechenden Kritik von Glaube und Theologie an die Seite trat. Die eingeladenen Vertreter aus dem Bereich der Wissenschaft hielten sich an diesem Punkt verständlicherweise zurück, weil sie sich nicht auf ihrem eigenen Terrain bewegten und insofern auch nicht berechtigt sahen, den Spieß umzukehren. Damit aber wurde eine Diskussionslage erzeugt, die dem tatsächlichen Konflikt von „Science and Faith" und seiner historischen Konstitution in der Neuzeit in keiner Weise zu entsprechen vermochte. Die Leichtgläubigkeit, mit der die moralische Überlegenheit religiöser Orientierungen und der mit ihnen ausgestatteten Forderungen als effektive

Wissenschaftskritik akzeptiert wurden, war auf einer Konferenz dieser Art in der Tat überraschend und zugleich realitätsfern. Sie zeigte nur, wie inhaltlich und organisatorisch unvorbereitet sich die Ökumene auf dieses Unternehmen letztlich eingelassen hatte. Hier hätte nach meiner Überzeugung von *den* Kirchen, die als Partner des Ökumenischen Rates der Kirchen *zugleich* über eine gewisse Erfahrung im Umgang mit den modernen Wissenschaften verfügen sollten, rechtzeitig in der Vorbereitung mehr kritisches Problembewußtsein investiert werden müssen. Das gilt nicht zuletzt für die Evangelische Kirche in Deutschland. Aber offenbar ist die Situation der Isolierung der Ökumene von dem, was an seriöser wissenschaftlicher und theologischer Arbeit nötig und unvermeidlich ist, dafür zu groß. Man kann das auch umgekehrt sagen: Die Isolierung der Wissenschaft und der akademischen Theologie (und auch der EKD?) von der Ökumene ist so erschreckend groß, daß sie auf deren Gang keinen erkennbaren Einfluß haben. Die betreffenden und betroffenen Kirchen werden sich jedenfalls fragen lassen müßen, ob sie sich dieser Situation bewußt sind und ob sie die Ökumene selbst noch sehr ernst nehmen.

4. Forderungen statt ernsthafter Auseinandersetzung

Die Konferenz wurde beschlossen mit Thesen zu einer neuen christlichen Sozialethik. Sie basierten auf einer eigens für diesen Zweck in der Konferenz gebildeten Arbeitsgruppe, die offenbar unter dem Eindruck stand, mit dem „Zuviel" von Wissenschaft und ihren Folgen durch ein „Noch-Mehr" von Sozialethik gleichziehen zu müssen. In diesen Thesen ist u.a. die bemerkenswerte Forderung zu lesen, daß die Ökumene „Regierungen, Unternehmen, Universitäten und Wissenschaftler aufruft, dafür zu sorgen, daß Informationen über Wissenschaften und Technik allen Bürgern gesetzlich zugänglich gemacht und auch tatsächlich zur Verfügung gestellt werden. Dadurch soll allen Menschen die Möglichkeit zur uneingeschränkten Mitbestimmung bei den Entscheidungen gegeben werden, die ihr Leben beeinflussen".

An dieser Schlußapotheose der moralischen Forderungsmentalität sind vor allem folgende Züge bemerkenswert:

1. In den Vordergrund der ethischen Forderungen trat die Partizipationsforderung oder die „partizipationsrelevanten Aspekte" einer neuen Gesellschaft. Dazu muß man wissen, daß es um diese Konferenz eine heftige interne Auseinandersetzung in Genf gegeben hatte, die sich vor allem daran entzündete, ob die Konferenz der Gefahr erliegen könne, der Partizi-

pationsforderung der Genfer Zentrale durch eine intensivere Zuwendung zur Wissenschaftsproblematik Grenzen einzuziehen und sie so zu hemmen. Philip Potter gab dieser Besorgnis ziemlich unverhüllt in seinem Eröffnungsvortrag Ausdruck, der in dieser Hinsicht bereits wie eine Korrektur der spezifischen Thematik dieser Konferenz verstanden werden konnte. Im großen und ganzen hat er sich auch damit durchgesetzt. Damit verlagerte sich nämlich die Fragestellung auf die ethischen *Konsequenzen* des *gesellschaftlichen Einflusses* der Wissenschaften und der Technik. Die Frage danach, worin dieser Einfluß denn wohl begründet sei und welche Macht und welchen Einfluß denn wohl Wissenschaft an sich selbst bereits habe, welche spezifischen Konstitutionsbedingungen neuzeitlicher Wissenschaft diese Macht unabweislich begründen, und zwar vor aller politisch-gesellschaftlicher Verwertbarkeit und diese allererst ermöglichend, Fragen dieser Art wurden denn auch überall und so schnell es irgend ging auf gesellschaftliche und politische Fragen überwälzt und damit unsichtbar gemacht. Statt Aufklärung verbreitete sich ein allgemeiner soziopolitischer Nebel. Forderungen, die sich in kurzfristigen und unmittelbaren Einflußnahmen formulieren lassen, drängten die Fragen nach dem langfristigen Bedingungsverhältnis von wissenschaftlicher Weltkultur und theologisch-religiöser Weltauffassung zurück. So blieben z.B. auch die Anstöße von der Prozeßtheologie in ihrer, zugegeben sehr heterogenen, Aufnahme durch Ch. Birch und Gregorius gänzlich auf der Strecke, obwohl sich hier der Horizont für eine neue und weiterführende Diskussionsebene abzeichnete.

2. Eine tiefergehende theologische *Selbstkritik* hatte auf dieser kirchlichen Konferenz keine Chance. Dazu reichte der Atem nicht aus. Das bedeutet nicht, daß nicht viele einzelne Konferenzteilnehmer sehr beachtliche Beiträge in dieser Richtung beisteuerten und von der Notwendigkeit einer echten kritischen Auseinandersetzung beeindruckt waren. Aber das blieb für die Zeit der Konferenz doch als unzeitgemäß an deren Rande. Die *Unmittelbarkeit* religiöser Sprache und moralischer Aktionssuche war, konferenzbedingt, stärker als die Fähigkeit, sich auf die Vermittlungsproblematik zwischen religiöser und ethischer Orientierung einerseits und wissenschaftlicher Forschung andererseits einzulassen. Man muß das damit angesprochene Problem aber nach meiner Überzeugung sehr genau im Auge behalten, weil die wissenschaftliche Glaubwürdigkeit und das Wahrheitsbewußtsein der Christenheit ja nicht nach den selbstgewählten Maßstäben engagierter Christen gemessen wird, sondern tief in Sachprobleme hineingezogen ist, die ihre eigene Kriteriologie haben. In diesem Zusammenhang

reicht es nicht aus, wenn sich die Ökumene als religiös-moralische Widerstandsbewegung im Verhältnis zur neuzeitlichen Wissenschaft verstehen würde.

3. Die Zukunftsperspektiven, die auf dieser Konferenz entwickelt wurden, bedienen sich schließlich fast nur ethischer, genauer: unmittelbar moralischer Vorstellungen und enthalten keinerlei beachtenswerte Hinweise auf die inneren Probleme der Wissenschaften und ihre Entwicklung. Darum kann man leicht voraussagen, was aus vielen der mit großem Nachdruck erhobenen Forderungen werden wird. Viele dieser Forderungen, z. B. im Bereich der Genforschung oder der Energieproblematik, sind völlig abhängig von dem Status quo der Forschungslage und der derzeitigen Anwendungsproblematik und sind darum mit Sicherheit in vielen Punkten sehr rasch veraltet. Die Neigung, bestimmte Ergebnisse der Wissenschaft als endgültig zu nehmen und im Verhältnis zu ihnen dann dringliche ethische Appelle zu formulieren, ist zwar verständlich. Sie rechnet aber nicht mit der Tatsache einer „Wissenschaft im Wandel". Detaillierte Erörterungen über den Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung und die darin liegende Zukunftsproblematik, über die Möglichkeiten und Grenzen der Vorhersehbarkeit wissenschaftlicher Entwicklungen, der unabsehbaren Entdeckungen etc. spielten, obwohl sie alle Folgeprobleme implizierten, keine nennenswerte Rolle, weil sie ein höheres Maß an Wissenschaftskundigkeit erfordert hätten, als es auf der Konferenz zum Zuge kam. Statt dessen verdichtete sich alles immer wieder in Forderungen nach einer Kontrolle von Wissenschaften. Die Kontrolle ist ja immer der naheliegendste Gedanke für diejenigen, die selbst nicht wirklich am Prozeß der Wissenschaften beteiligt sind. Daß Forderungen dieser Art bisher aber noch nie einen nennenswerten Einfluß auf den Gang der Wissenschaften ausgeübt haben und sich in der Regel auch als unsachgemäß erwiesen haben, das wurde zwar wiederholt gesagt, aber kam nur im Sinne unzeitgemäßer Randbemerkungen zum Zuge, das heißt eben nicht zum Zuge.

5. Rückfragen an die Evangelische Kirche in Deutschland

Ich tendiere so im ganzen dahin, für die Konferenz eine eher negative Bilanz zu ziehen, auf die aufmerksam zu machen mir gerade deswegen wichtig ist, weil die Thematik der Konferenz in der Tat ja „dran" und alles andere als unzeitgemäß ist. Wie eingangs betont, könnte es ein hoffnungsvolles Zeichen gerade für die Ökumene sein, wenn sie sich ernsthaft der wirklichen „Weltthematik" einer durch Wissenschaft bestimmten Welt öff-

nen würde und dem Provinzialismus christlich artikulierter soziopolitischer Aktualitäten zumindest ein Gegengewicht entgegensetzen würde. Insofern sollte der Ökumenische Rat der Kirchen in der Fortführung dieser Thematik alle nur erdenkliche Unterstützung erhalten. Das würde aber auch bedeuten, daß die inhaltliche (und vielleicht auch personelle?) Organisation der Ökumene oder zumindest solcher Konferenzen in ihrer Eigenart und in ihrem Eigengewicht sehr viel ernster genommen werden müßte. Und dafür bedürfte es einer langfristigen Perspektive, wo denn der Ort für derartige Fragestellungen in der Christenheit ist. Das ist nicht zuletzt, sondern in erster Linie eine Anfrage an die Kirchen in wissenschaftlich hochentwickelten Ländern. Die Bundesrepublik zählt ohne Frage dazu. Insofern hat diese Konferenz sicher auch eine tiefgreifende Aporie der EKD nicht nur in ihrem Verhältnis zur Ökumene, sondern auch im Verhältnis zu den hier aufgeworfenen Fragen offenbart. Was entspricht, so wird man fragen dürfen, dem ausgewogenen und vielfach erprobten partnerschaftlichen Verhältnis von Kirche und Staat, Kirche und gesellschaftlichen Gruppen dort, wo es um das Verhältnis der Kirche zu den Wissenschaften geht? Welche Perspektive hat die EKD hier z. B. im Blick auf die von ihr geförderten interdisziplinären Institutionen und Kammern? Welche Aufgaben lassen sich hier für die Zukunft langfristig, und nicht nur in kurzatmiger Aktualität, formulieren? Zu dem Zeitpunkt, als diese Konferenz heraufzog, war es offensichtlich zu spät, um solchen Fragen noch Raum zu geben. Nun, da sie vorbei ist, könnte es auch eine ökumenische Aufgabe sein, im eigenen Lande solche Fragen zu erörtern.

Illusion und Fehlschlag? Friedensbemühungen vor dem Ersten Weltkrieg*

VON ERNEST A. PAYNE †

Obwohl ich in London geboren wurde und den größten Teil meiner Kindheit und Jugend dort verbrachte, besuchte ich von Mai 1909 bis Juli 1911 eine kleine Privatschule in Walmer in der Grafschaft Kent. Ich kam bald nach meinem siebenten Geburtstag dorthin. Aus jenen lang zurückliegenden Jahren sind mir viele Erinnerungen lebendig geblieben, von denen eine als Einleitung zu diesem Vortrag dienen kann.

Es war meiner Erinnerung nach zu Anfang des Jahres 1910, als mein Vater mich nach überstandenem Keuchhusten wieder zur Schule brachte. Damit wir beide im Zug etwas zu besehen hatten, kaufte er eine Nummer des *Strand Magazine*. Das war damals eine Monatszeitschrift, die ihre weite Verbreitung den Beiträgen einiger der bekanntesten Erzähler ihrer Zeit verdankte[1]. Beim Durchblättern stieß ich auf einen spannenden bebilderten Artikel, der eine mögliche plötzliche Invasion Englands durch Deutschland beschrieb. Sowohl der Text des Artikels als auch die Zeichnungen waren sehr realistisch. Ich sehe fast noch die Seite vor mir. Noch deutlicher aber erinnere ich mich, wie bestürzt mein Vater war, als er entdeckte, was ich las, und wie schnell er mir die Zeitschrift fortnahm.

Dieser unbedeutende Vorfall gehört in die Periode zunehmender Sorge um das Anwachsen der deutschen Flotte und die daraus entstehende mögliche Bedrohung der britischen Vorherrschaft zur See. Man begann, über den Krieg als über eine drohende, obgleich kaum glaubhafte Möglichkeit zu sprechen. Es gab in jenen Jahren aber auch ernsthafte Bemühungen um internationale Verständigung und Frieden. Über zwei dieser Bemühungen möchte ich aus dem Abstand von siebzig Jahren heraus sprechen. Die eine ist mit dem Namen von Norman Angell verbunden, der 1909 auf eigene Kosten eine inhaltsreiche Broschüre mit dem Titel *Europas optische Täuschung* (Europe's Optical Illusion) veröffentlichte. Nach anfänglich wenig versprechendem Absatz wurde diese Broschüre unter dem geänderten Titel *Die große Täuschung* (The Great Illusion) plötzlich zu einem berühmten Bestseller. Die andere Bemühung um Abrüstung und Frieden verbindet sich mit dem Namen des Quäkers J. Allen Baker. Er war 1905 bei einer

* Vortrag auf der Konferenz des Britischen Kirchenrates und der EKD vom 21.-23.9.1979 in Croydon bei London. Dr. Payne starb am 14.1.1980 in London.

Nachwahl liberaler — er selbst bevorzugte die Bezeichnung „radikaler" — Parlamentsabgeordneter im Londoner Bezirk East Finsbury geworden, einem viele Jahre lang von den Konservativen gehaltenen Bezirk. 1908 und 1909 arrangierte Baker einen Besuchsaustausch zwischen deutschen und britischen Kirchenführern. Aus diesen Besuchen entstand das „Vereinigte Kirchliche Komitee zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland" (The Associated Councils of Churches in the British and German Empires for Fostering Friendly Relations between the Two Peoples). Daraus wiederum entwickelte sich ein wichtiger Strom in Richtung auf die moderne ökumenische Bewegung, der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen (World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches).

Beide Bewegungen — die mit Norman Angell und die mit J. Allen Baker verbundene — liefen in jenen Schicksalsjahren vor dem Ersten Weltkrieg nebeneinander her. Ich bringe sie zusammen um zweier Bemerkungen willen, deren wir uns angesichts unserer eigenen internationalen Probleme und Gefahren erinnern sollten. Norman Angell bezeichnet in seiner Autobiographie seine Bemühungen als „Bewegung für politischen Rationalismus" und zitiert die Bemerkung: „Was diese Bewegung brauchte, war Zeit, und genau dieses eine — Zeit — wurde ihr verwehrt, hauptsächlich verwehrt (sagt er) durch einen jener unglückseligen Zufälle, die den geschichtlichen Zeitablauf bestimmen."[2] Bei dem unglückseligen Zufall handelt es sich bekanntlich um die Ermordung des österreichischen Thronfolgers am 28. Juni 1914 in Sarajevo. Als Allen Baker zehn Tage später aus Konstanz zurückkehrte, nachdem man auf die internationale Kirchenkonferenz verzichtet hatte, bei der die Führungsrolle der Kirchen im Einsatz für den Frieden hätte organisiert werden sollen, brach er weinend zusammen: „Sie haben uns geschlagen, sie haben uns geschlagen; wir kamen zu spät."[3]

Lassen Sie mich etwas über jede der beiden Bewegungen sagen. Zunächst sollte ich vielleicht mein persönliches Interesse an Norman Angell erklären. Er hieß mit vollem Namen Ralph Norman Angell Lane und wurde im Dezember 1872 in Holbeach in der Grafschaft Lincolnshire geboren. Er und mein Vater waren Vettern zweiten Grades und hatten viele gemeinsame Verwandte in East Anglia. Ralph Lane wurde zeitweise in Frankreich erzogen, lief mit achtzehn Jahren von zu Hause fort und ging nach Amerika. Er durchlebte dort harte Zeiten als Viehtreiber über die mexikanische Grenze, wurde aber schließlich Journalist. 1898 verließ er die Vereinigten Staaten, kam nach Paris und fand sich innerhalb weniger Jahre als Herausgeber der

Festlandsausgabe des *Daily Mail* für Alfred Harmsworth, den späteren Lord Northcliffe, wieder.

Bald nach seiner Rückkehr nach Europa veröffentlichte der junge Norman Angell im Alter von dreißig Jahren sein erstes Buch, *Patriotismus unter drei Flaggen — ein Plädoyer für den Rationalismus in der Politik* (Patriotism under Three Flags — A Plea for Rationalism in Politics). Er beschrieb es später als „einen ersten Versuch der Beschäftigung mit einem Phänomen, das mich mein Leben lang beunruhigen, verwirren und erschrecken sollte... daß das menschliche Urteilsvermögen in gesellschaftlichen und politischen Fragen die Tendenz hat, vollständig entstellt, nachteilig beeinflußt und verdreht zu werden, sowohl in der Interpretation der objektiven Tatsachen als auch in der Bewertung der Mittel zur Verwirklichung einer gegebenen Politik; entstellt durch emotionale Kräfte in uns selbst, Kräfte, deren Natur, ja deren bloßer Gegenwart wir uns anscheinend tatsächlich größtenteils unbewußt sind."[4] Ziemlich genau das gleiche wurde später mit größerer akademischer Autorität von Graham Wallas, von Wilfred Trotter in seinem berühmten Buch *Herdeninstinkt in Frieden und Krieg* (1916; Instincts of the Herd in Peace and War) und von Reinhold Niebuhr ausgesprochen. Alle traten dafür ein, daß die gefährlichen emotionellen Kräfte erkannt würden, denen Menschen und Nationen unterworfen seien, und daß gleichzeitig ernsthafte Anstrengungen zu machen seien, den Tatsachen ins Auge zu sehen und „vernünftig" zu sein.

Norman Angells erste Veröffentlichung fand wenig oder gar keine Aufmerksamkeit, und in den folgenden paar Jahren war er auch zu sehr beschäftigt, als daß er sein Anliegen hätte weiter verfolgen können. Aber um 1906 vermehrten sich die Spannungen zwischen den europäischen Nationen. Die von König Eduard VII. begünstigte englisch-französische Entente führte zur Entfremdung zwischen Großbritannien und Deutschland. Ein möglicher Krieg wurde zum Gesprächsgegenstand, und die Northcliffe-Presse verbreitete sich über das Thema. Norman Angell erzählt, daß Northcliffe Wochenendzusammenkünfte arrangierte und daß er, Angell, versuchte, die Dinge dort mit Northcliffe und anderen „in realistischer Weise" zu diskutieren, dabei aber entdeckte, daß fast alle seine Gesprächspartner entweder gefährliche Halbwahrheiten oder regelrechte Trugschlüsse über das Wesen des Menschen und über die internationale Politik akzeptierten.[5] Gewiß nahmen Kirchenführer die Gefahren nur langsam wahr. Im Oktober 1905 wurde der Erzbischof von Canterbury, Randall Davidson, von einem deutsch-englischen Versöhnungskomitee gebeten, einen Aufruf an die beiden Völker zu unterschreiben, in dem gegen den bloßen Gedan-

ken an einen bewaffneten Konflikt protestiert wurde und man auf „Zusammenarbeit in Freundschaft für die gemeinsamen Interessen und den Weltfrieden" drängte. Nach Beratung mit dem konservativen Außenminister Lord Lansdowne hielt der Erzbischof es für besser, seinen Namen nicht unter solch einen Aufruf zu setzen.[6] Drei Monate später jedoch — Balfour war inzwischen als Premierminister zurückgetreten und durch Campbell Bannerman ersetzt, und eine liberale Regierung stand vor einem überwältigenden Wahlsieg — drei Monate später schrieb der neue Außenminister Edward Grey an den neuen Kriegsminister R. B. Haldane: „Mich erreichen ständig und hartnäckig Berichte und kleine Hinweise, daß Deutschland im Frühling Frankreich anzugreifen plane... Möglicherweise werden Sie plötzlich gefragt, was Sie tun könnten. Fisher sagt, er sei bereit."[7]

In dieser Situation beschloß Norman Angell, einen zweiten Versuch zu unternehmen. Er schrieb *Europas optische Täuschung* als Broschüre von hundert Seiten, druckte sie auf eigene Kosten, veröffentlichte sie durch Simpkin Marshall und verschickte sie an hundert Zeitungen zur Rezension. Sie erregte praktisch keine Aufmerksamkeit. Als die Broschüre schon als Remittende verkauft werden sollte, schickte er als letzten Versuch Exemplare an zweihundert bis dreihundert Vertreter der Öffentlichkeit in Großbritannien, Frankreich und Deutschland. Zuerst geschah nichts. Dann schrieb er einen persönlichen Brief an H. W. Massingham. Massingham stammte aus Norfolk, war radikal gesinnter Journalist und seit 1907 Herausgeber der einflußreichen progressiven Wochenzeitung *Nation*. Der Brief hatte eine zwei Seiten lange Besprechung zur Folge, verfaßt von H. N. Brailsford, Sohn eines methodistischen Geistlichen und auf dem Wege, für seine linksgerichteten Ansichten wohlbekannt zu werden. Das erwies sich als Wendepunkt für Norman Angell. 1910 erschien eine erheblich erweiterte Fassung von *Europas optischer Täuschung* unter dem Titel *Die große Illusion: Eine Studie über das Verhältnis von militärischer Macht zu wirtschaftlichem und sozialem Nutzen in den Nationen* (The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power in Nations to their Economic and Social Advantage). Sie erlebte zahlreiche Auflagen. Kabinettsmitglieder und sogar Eduard VII. selbst lasen das Buch. Innerhalb von anderthalb Jahren wurde es in alle europäischen Sprachen und ins Arabische, Türkische und Japanische übersetzt. Brailsford bezweifelte, daß irgend jemand seit Tom Paive und William Cobbett ein vergleichbar kraftvolles, gedankenreiches und erfolgreiches Buch geschrieben habe.

Die Folgen aber waren merkwürdig und aufschlußreich. Norman Angell argumentierte ja gegen das geflügelte Wort: *Si vis pacem, para bellum*. Er

versuchte die Vergeblichkeit des Krieges und seine verheerenden Folgen für Sieger und Besiegte zu beweisen. Leider verstanden ihn viele Leser irrtümlich so, als sei jeder größere Konflikt wegen der komplexen und gegenseitig voneinander abhängigen Systeme des internationalen Finanzwesens und Handels und der internationalen Industrie unmöglich geworden. Seine Warnung, daß Nationen wie Individuen dazu neigten, sich eher von Emotionen als von der Vernunft leiten zu lassen, blieben unbeachtet. D.C. Somervell schrieb einige Jahre später: „Selten wurde ein Buch mehr diskutiert und weniger verstanden."[8]

Aber Norman Angell und ein kleiner Freundeskreis bemühten sich sehr, Verständnis für seine Botschaft zu wecken. 1912 zog Angell von Paris nach London. Der reiche Industrielle Sir Richard Garton errichtete die Garton-Stiftung mit dem Zweck, „die Wissenschaft von internationaler Politik und Wirtschaft, wie sie in Norman Angells Veröffentlichungen dargestellt wird, zu fördern und zu entwickeln". Balfour und Lord Esher — damals eine einflußreiche Persönlichkeit mit Verbindungen zum Festland — gehörten zum Stiftungskuratorium, und Lord Eshers jüngerer Sohn war ihr Sekretär. 1913 begann die Zeitschrift *Krieg und Frieden: Eine Norman-Angell-Monatsschrift* zu erscheinen. Sie enthielt hervorragende Beiträge von allen Seiten in Politik und Industrie, u.a. Bertrand Russell, Ramsay Macdonald, Goldsworthy-Lowes Dickinson, Philip Snowden und G.M. Trevelyan.

Inzwischen hatte sich der internationale Horizont immer mehr verdüstert. Diesseits und jenseits der Nordsee baute man eifrig Schlachtschiffe. Die Balkanländer revoltierten gegen die türkische Herrschaft. In Nordafrika stießen französische und deutsche Interessen zusammen. Im Juni 1911 schickte Deutschland ein Kanonenboot nach Agadir, einem kleinen Hafen an der marokkanischen Atlantikküste, ein Schritt von „großer Torheit", wie H.A.L. Fisher es nannte.[9] Zwei Wochen später, am 21. Juli, nahm Lloyd George, damals Schatzkanzler und wegen der Kontroverse um sein „Volksbudget" und seiner Hetzreden in der Öffentlichkeit bekannt, die Gelegenheit eines Festessens mit Bankiers wahr, um — wie Thomas es nennt — in „gebieterischer Sprache" zu sagen: „Wenn uns eine Situation aufgezwungen würde, in welcher der Friede nur dadurch gewahrt werden könnte, daß Großbritannien seine in Jahrhunderten durch Heldentum und Leistung errungene große und verteilhafte Position aufgebe, daß wir eine Behandlung Großbritanniens zuließen, bei der seine Interessen wesentlich beeinträchtigt würden, so als ob es im Kreise der Nationen nichts mehr zu melden habe, dann sage ich mit allem Nachdruck, ein Friede um diesen

Preis wäre eine Erniedrigung und unerträglich für ein großes Land wie das unsrige."[10]

Es heißt, die Initiative für diese Aussage sei von Lloyd George selbst ausgegangen, aber er hatte diesen Teil der Ansprache dem Premierminister und Sir Edward Grey gezeigt. Da man Lloyd George im Ausland für den Führer des mehr pazifistisch eingestellten Flügels im Kabinett hielt und ihn als im allgemeinen freundlich gegenüber Deutschland eingestellt betrachtete, hielt man seine Ausführungen fälschlicherweise für eine Kabinettserklärung. Die Rede verursachte in Deutschland große Aufregung, und es grassierten Gerüchte, die britische Flotte plane einen Angriff auf Kiel. Der Kaiser war sehr stolz darauf, Königin Viktorias ältester und wahrscheinlich auch liebster Enkel zu sein. 1907 und 1908 hatte er versucht — wohl ganz ehrlich, wenn auch etwas dilettantisch —, die Beziehungen zwischen Deutschland und England zu verbessern.[11] Aber er war reizbar. Lloyd Georges Rede brachte ihn aus der Fassung, und er wandte sich von seinem vorsichtigen Kanzler Bethmann-Hollweg ab in das Lager des Admirals Tirpitz, nach Churchills Beschreibung eines „ehrlichen, querköpfigen und kurzsichtigen alten Preußen".[12] Nicht weniger ernst war es auf die Länge gesehen, daß Professor Adolf Harnack in Berlin, der die Bemühungen um Begegnung der Kirchenvertreter beider Nationen enthusiastisch unterstützt hatte, zunehmend desillusioniert wurde.

Wir müssen uns nun den Aktivitäten J. Allen Bakers und der Kirchenführer zuwenden.

Bei Allen Baker war von seinen Quäker-Vorfahren und seiner kanadischen Erziehung her das Interesse am Frieden zur zweiten Natur geworden. Innerhalb von rund einem Jahr nach seinem Eintritt ins Unterhaus war er unterschiedlich bekannt als „der streitbare Quäker" und „zuständig für Frieden und guten Willen". Er nahm besonderes Interesse an der Zweiten Haager Friedenskonferenz 1907. Man hoffte, sie würde zur Rüstungsbeschränkung und zur Errichtung eines Ständigen Schiedsgerichtshofes führen. Das alles ging auf eine Initiative von Zar Nikolaus II. zurück. Baker hatte sich der kleinen Gruppe Radikaler im Parlament angeschlossen, die gegen den Etatentwurf für die Marine opponierten. Er entwickelte eine enge Freundschaft zu Sir Willoughby Dickinson, der früher mit ihm zusammen im London County Council gearbeitet hatte. 1906 wurde er Präsident der Freikirchen-Vereinigung der Hauptstadt. Das war damals eine tatkräftig arbeitende Vereinigung mit einem eigenen hauptamtlichen Sekretär. 1907 beschloß Baker, unter Ausnutzung seiner offiziellen Position etwas über die Kirchen zu tun, um das deutsche und das britische Volk für

die Sache des Friedens einander näher zu bringen. In dem Sekretär der Vereinigung, Rev. William Thomas aus Wales, der lange Zeit einer Gemeinde im Osten Londons gedient hatte, besaß Baker einen eifrigen und tatkräftigen Helfer. Er wurde auch kräftig unterstützt von Dr. John Clifford, der gegen den Burenkrieg opponiert hatte und trotz seiner siebzig Jahre immer noch ein nicht zu übersehender alter Kämpfer war. Ein Ausschuß von Aktivisten in der Friedensarbeit, zu dem auch Vertreter der bereits 1816 gegründeten Friedensgesellschaft gehörten, legte der Zweiten Haager Konferenz ein Memorandum vor. Baker reiste mit ihnen und nahm dort Kontakt zu deutschen Kirchenführern auf.

Das Ergebnis war ein Besuch von 130 deutschen Vertretern der Kirchen „in Sachen des Friedens und freundschaftlicher Beziehungen" vom 26. Mai bis 3. Juni 1908 in England. 95 Lutheraner und Unierte, 15 römische Katholiken und 19 Vertreter aus Freikirchen gehörten zu der Gruppe. Unter den Protestanten befanden sich der kaiserliche Oberhofprediger Dr. Dryander und Prof. Martin Rade, Herausgeber der Zeitschrift *Die christliche Welt,* die mit ihrer Meinung und sozial-liberalen Einstellung seit 1886 zunehmend Einfluß besaß. Es gab feierliche Empfänge bei der Ankunft in Southampton, bei einem Festessen mit einer Ansprache des Erzbischofs von Canterbury, auf der Terrasse des Unterhauses, wo Walter Runciman für das Kabinett und Lord Robert Cecil für die jüngeren Abgeordneten sprachen, ferner im Fulham-Palast, in der anglikanischen Westminster Abbey und der römisch-katholischen Westminster-Kathedrale, in Cambridge, und auf einer großen Zusammenkunft in der Albert Hall, bei der Bischof Winnington Ingram und Dr. Clifford die Hauptredner waren. König Eduard empfing die Gruppe im Buckingham-Palast, und auch Windsor wurde besucht. Ein so eindrucksvolles und abwechslungsreiches Programm muß großes Organisationstalent erfordert haben. Ein Erinnerungsbuch mit Botschaften von Asquith und Fürst von Bülow wurde hinterher „als Weihnachtsgruß" an alle Teilnehmer am Besuch, an die Mitglieder beider Regierungen, an alle Reichstagsabgeordneten und viele andere Personen versandt. Mit Hilfe von Dr. Dryander erlangte Allen Baker eine Audienz beim Kaiser, um ihm ein Exemplar zu überreichen. Die Audienz fand am 20. Februar 1909 statt, einem angesichts aller übrigen Ereignisse dieses Jahres bedeutsamen Datum. Allen Baker kehrte zurück voller Hoffnung, der Kaiser werde seinen Einfluß zugunsten des Friedens geltend machen.[13]

Selbstverständlich mußte nun ein Gegenbesuch britischer Kirchenvertreter in Deutschland stattfinden, und die Besuchergruppe mußte wirklich repäsentativ sein. Aber die Vorbereitungen wurden durch Kontroversen

über die Marinerüstung und die zunehmend erbitterten politischen Streitigkeiten nicht gerade erleichtert. Im Februar weigerte sich zwar der Erzbischof, an einer Konferenz in der Canterbury Guild Hall teilzunehmen, bei der eine Resolution verabschiedet wurde, wonach „die augenblickliche Überlegenheit der Marine aufrechterhalten werden solle", im folgenden Monat aber lehnte er ebenso eine Anregung des führenden Methodisten Dr. Scott Lidgett ab, die Oberhäupter der Kirchen sollten eine Botschaft an die Nation richten, wie wichtig es sei, eine friedliebende Einstellung zu behalten und internationale Übereinkunft über Rüstungsprobleme zu suchen. Randall Davidson meinte, solch ein Manifest werde unweigerlich „zu einer politischen Erklärung verdreht".[14]

Der Erzbischof bemühte sich jedoch um eine zufriedenstellende anglikanische Repräsentanz in der britischen Delegation, die im Juni nach Deutschland reiste. Zu ihr gehörten die vier Diözesanbischöfe von Ripon, Hereford, Southwark und Winchester, außerdem Bischof Welldon, die Dekane von Worcester und Westminster und Bischof Taylor Smith. Römisch-katholische Teilnehmer waren dabei. Aus den Freikirchen kamen Dr. Rendel Harris, Dr. Alexander Ramsey, Evan Jones (damals Präsident des Rates der Freikirchen), Thomas Law, William Thomas, Thomas Nightingale, Silas Hocking, Newton Marshall und J. H. Rushbrooke. Die Gruppe wurde vervollständigt durch zwölf Parlamentarier, darunter Allen Baker, Sir Albert Spicer, Sir John Ellis und Silvester Horne.

Martin Rade hieß die Reisegruppe mit einer Sonderausgabe der *Christlichen Welt* willkommen; der junge Karl Barth half ihm damals. Die Gastfreundschaft war ebenso großzügig wie ein Jahr zuvor in England. Nach einigen Tagen Aufenthalt in Hamburg fuhr die Gruppe nach Berlin. Sie wurde vom Kaiser in Potsdam empfangen. In der Universität hielt Prof. Harnack für die Gäste eine Sondervorlesung über „Internationale und nationale christliche Literatur". Einer der Vorsitzenden eines respektablen Empfangskomitees war Dr. Spiecker, ein Direktor bei Siemens; er und Dr. Dryander hielten beredte und freundliche Ansprachen. Dr. Rushbrooke war als Student um die Jahrhundertwende in Berlin gewesen und fungierte jetzt bei einer Reihe von Anlässen als Dolmetscher; er berichtete in drei Ausgaben der *Baptist Times* begeistert über den ganzen Verlauf. Von Berlin wurden die Briten nach Eisenach und zur Wartburg und dann zu den Bodelschwingh'schen Anstalten nach Bielefeld geleitet. Der ganze Besuch erschien sehr vielversprechend. Am Schluß kam man überein, einen Ausschuß zu bilden, der eine dauerhaftere organisatorische Form für gemeinsames Vorgehen der Kirchen zugunsten des Friedens erarbeiten sollte. Drei

Parlamentarier — Allen Baker, Willoughby Dickinson und J.E.Ellis — traten dem Ausschuß bei. Der Erzbischof begrüßte die Entwicklung, warnte aber die Verantwortlichen vor „bloßer Wiederholung von Erklärungen" über Freundschaft. „Was wir wünschen", sagte er, „ist die einfache und besonnene Erkenntnis gemeinsamer Interessen, gemeinsamer Ziele und Einheit fördernder Kräfte und Tatsachen."[15]

Wie bereits erwähnt veröffentlichte Norman Angell Ende 1909 sein Buch *Europas optische Täuschung*. Im November desselben Jahres lehnte das Oberhaus den Staatshaushalt ein zweites Mal ab. Bei den allgemeinen Wahlen im Januar 1910 verloren die Liberalen viele Sitze an die Konservativen, behielten aber die Macht, weil sie Unterstützung von den irischen Nationalisten und der wachsenden Zahl von Labour-Abgeordneten hatten. Es war schwer zu sehen, wie die an der Frage der Macht des Oberhauses entstandene Verfassungskrise gelöst werden sollte, und die Lage wurde noch komplizierter, als König Eduard im Mai 1910 starb. Eine zweite allgemeine Wahl im Dezember veränderte die politischen Gewichtungen nur wenig, aber das Versprechen des neuen Königs Georg V., notfalls 450-500 neue Peers zu kreieren, sicherte die Annahme des Parlamentsgesetzes, welches dem Oberhaus die Macht zur Ablehnung der Haushaltsgesetze nahm.

Inmitten der politischen Verbitterung und Ungewißheit des Jahres 1911 begannen die „Assoziierten Kirchenräte im Britischen und Deutschen Kaiserreich" ihre Tätigkeit als Organisation. Am 6. Februar fand in Queen's Hall eine Konferenz unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Canterbury statt. Eine Sonderdelegation unter Führung von Dr. Spiecker, der auch Prof. Harnack angehörte, war aus Deutschland gekommen. Letzterer sprach eindrücklich über „Ein Regiment des Friedens". Die Besucher wurden von Georg V. und Queen Mary empfangen und nahmen an einem Gottesdienst in der Privatkapelle des Buckingham Palastes teil. Sekretär des Deutschen Kirchenrates war ein junger Mann mit Namen Friedrich Siegmund-Schultze, der Herausgeber einer Zeitschrift *Die Eiche* wurde. In England gab Dr. Rushbrooke *The Peacemaker* heraus, der 1914 angeblich eine Auflage von 67000 Exemplaren hatte.[16]

Aber, wie gesagt, die Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich hatten sich verschlechtert. Innerhalb von vier Monaten nach der Konferenz von Queen's Hall kam es zur Agadir-Krise, gefolgt von Lloyd Georges bereits erwähnter Rede. Sie erregte „Bestürzung und Zorn" in Deutschland. Viel gute, bereits getane Arbeit war sofort in Frage gestellt. Insbesondere die Wirkung der Rede auf den Kaiser und auf Prof. Harnack hatte unglückselige Folgen.

In der Biographie über Erzbischof Randall Davidson gab George Bell eine Reihe von Briefen wieder, die im Januar 1912 geschrieben wurden. Erzbischof Davidson ersuchte Asquith um eine Zusicherung, daß das Gerücht von einem bevorstehenden Angriff der britischen Flotte auf Deutschland „jeglicher faktischen Grundlage entbehre". Er erhielt sie und schrieb an Allen Baker mit der Anregung, diese Mitteilung an Dr. Spiecker weiterzugeben. Er selbst schrieb an Prof. Harnack und bat ihn um eine freundschaftliche Botschaft zur Veröffentlichung im *Peacemaker*. Aber Harnack war nicht gleich beruhigt. Die allgemeine Lage entspannte sich etwas durch einen Besuch von R. B. Haldane in Berlin; immerhin hielt Harnack es für klug, inkognito zu reisen. Im März kamen Dr. Spiecker und Prof. Adolf Deißmann zur ersten Jahresversammlung der Associated Councils nach England, aber die Atmosphäre war wieder gespannt. Ein Jahr später um die Zeit des silbernen Krönungsjubiläums des Kaisers war der Erzbischof nach seinen Worten gegenüber Dr. Dryander zur Überzeugung gelangt, daß „alles glücklicherweise auf ein wahrhaftigeres Verständnis für die wesentliche Bruderschaft Deutschlands und Großbritanniens hin tendiere".[17] Aber die Art und Weise, wie die Ereignisse und die Korrespondenz des Jahres 1912 in Agnes von Zahn-Harnacks Biographie ihres Vaters[18] und in Johannes Rathjes *Die Welt des Freien Protestantismus*[19] dargestellt werden, läßt wenige Zweifel daran, daß viele Deutsche, die an den Konferenzen zwischen 1908 und 1911 teilgenommen hatten, gegenüber Englands Absichten zutiefst mißtrauisch geworden waren. Die Geschehnisse der Jahre 1911 und 1912 bestimmten großenteils ihre Haltung bei Kriegsausbruch im Jahre 1914.

Der unermüdliche Allen Baker aber war inzwischen in Amerika gewesen. Für 1914 waren Pläne für eine Hundertjahrfeier des Friedens zwischen Britannien und Amerika im Gange; auch hatte Baker Verhandlungen mit dem reichen Philanthropen Andrew Carnegie und seiner Friedensstiftung aufgenommen. Baker suchte Hilfe für das Vorhaben, die Arbeit der Associated Councils zu einer Weltfriedensbewegung auszuweiten. Diese Verhandlungen kamen nur langsam voran, aber schließlich erhielt Baker im Februar 1914 die Zusicherung, zwei Millionen Dollar würden einem amerikanischen Komitee mit dem Namen Church Peace Union zur Verfügung gestellt werden. Mit dieser Zusicherung machte sich Baker sofort an die Planung einer Weltkirchenkonferenz im August 1914. Die Protestanten sollten sich am Monatsanfang treffen, eine katholische Parallelkonferenz sollte eine Woche später in Lüttich stattfinden.

Über die folgenden Ereignisse ist oft berichtet worden. Von 150 Delegierten kamen etwa 80 am Samstag, den 1. August 1914, in Konstanz an, einen Monat nach dem Attentat von Sarajevo, als Grenzen bereits geschlossen und die Männer zu den Fahnen gerufen wurden. Aus England kamen u.a. der Bischof von Lichfield, der Dekan von Worcester, Dr. Clifford (damals bereits 78 Jahre alt), Dr. Rushbrooke und Allen Baker. Während des Wochenendes war die Atmosphäre gespannt und emotional geladen, aber es wurden doch Entscheidungen gefällt, aus denen sich später die Nachkriegsorganisation des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen ergab. Am Montag, den 3. August, wurden auf kaiserlichen Befehl Sonderwagen in einem Reisezug nach Köln bereitgestellt, und Dr. Siegmund-Schultze half den Teilnehmern aus dem Ausland beim Verlassen Deutschlands. Dr. Rushbrookes aus Deutschland stammende Frau hatte ihre Verwandten in Berlin besucht. Dr. Rushbrooke gelangte ebenfalls dorthin und mußte dann mehrere Wochen warten, bevor er einem Sonderaustausch von nicht kämpfenden Personen zugeteilt wurde.[20]

Hier endet vorläufig die Geschichte, wenn auch nicht endgültig. Allen Baker und seine Freunde pflegten die in Konstanz gebildete kleine und zerbrechliche Organisation. In Deutschland gab Siegmund-Schultze weiter *Die Eiche* heraus — eine mutige Tat. Die meisten Kirchenvertreter in beiden Ländern schlossen sich schnell ihrer jeweiligen Nation an ebenso wie — zu Lowes Dickinson's großem Leidwesen — die meisten Professoren und Studenten. Es geschah, was Norman Angell versucht hatte zu verhindern. In England brachte Lloyd George nach kurzem Zögern mit Unterstützung der anglikanischen Geistlichkeit und von Freikirchlern wie Dr. Clifford, J.R. Campbell und Robertson Nicoll die Gemeindeglieder fast einmütig hinter die Regierung. Viele, die zunächst die Neutralität Großbritanniens befürwortet hatten, wurden von der deutschen Invasion in Belgien entscheidend beeinflußt. Bei Kriegsausbruch schrieb Martin Rade noch einige zurückhaltende Leitartikel in der *Christlichen Welt,* aber dann verfaßte er mit Harnack, Spiecker und Dryander einen Aufruf, in dem die Schuld am Kriegsausbruch zurückgewiesen und behauptet wurde, die Waffen seien nur in die Hand genommen worden, um einen mutwilligen Angriff auf Deutschland abzuwehren. Ende September 1914 lag eine Antwort darauf von britischen Kirchenvertretern vor. Ein erster Entwurf soll angeblich von Dekan Armitage Robinson von Westminster und vom Sekretär der Baptistenunion, Dr. J.H. Shakespeare, erarbeitet worden sein. Es unterschrieben beide Erzbischöfe, Dr. Clifford, Dr. Scott Lidgett und eine stattliche Reihe von Theologen und Kirchenführern. Zum Jahresende jedoch wurde

von dem Presbyterianer Richard Roberts und dem Quäker Henry Hodgkin eine Konferenz nach Cambridge einberufen; zu den Teilnehmern gehörten Dr. W.E. Orchard, Maude Royden, Leyton Richards und George Lensbury. Aus den Gesprächen entstand die Fellowship of Reconciliation, die sich als pazifistische Organisation erklärte.[21] Und auch andere fanden Mittel und Wege, sich gegen die nach Kriegsausbruch verbreitete Hysterie zu schützen. Dr. A.E. Garvie, Principal eines kongregationalistischen College in London, berichtet in seiner Selbstbiographie, daß er täglich einen Abschnitt des Neuen Testaments auf deutsch las „als ein Gnadenmittel, welches Gott benutzte, um mich vor dem Haß zu bewahren"; und er erzählt, Prof. Adolf Deißmann habe ihm später gesagt, „er habe die englische Bibelübersetzung gelesen, um die Gemeinschaft der Christen in ihrem gemeinsamen Glauben trotz nationaler Unterschiede zu realisieren" (Memories and Meanings of My Life, 1938, 166).

Norman Angell und einige Freunde, darunter mehrere liberale Parlamentarier, gründeten unmittelbar vor Kriegsausbruch die Liga für Neutralität. Zu ihr gehörte auch Charles Trevelyan, Abgeordneter im Wahlkreis Elland und jüngerer Parlamentarier, der zusammen mit Lord Morley und John Burns zurücktrat, als England den Krieg erklärte. Auch sein Bruder, der später bekannte Historiker G.M. Trevelyan, war Mitglied der Liga, ebenso die Bischöfe Hicks von Lincoln und Percival von Hereford. Aber sie änderten ihre Haltung nach der Invasion in Belgien.[21a] Nach Kriegsbeginn taten sich Charles Trevelyan, Norman Angell, H.N. Brailsford, Ramsay MacDonald, der Wirtschaftler J.A. Hobson, Charles Roden Buxton, Philip Snowden und andere in der Union of Democratic Control zusammen. Ihr geistiger Führer wurde E.D. Morel, ein Mann von „beeindruckender Energie"[22], der ein Jahrzehnt zuvor die Congo Reform Association organisiert und gegen Greueltaten der Belgier agitiert hatte. Die Ziele der U.D.C. lauteten, „für uns und nachfolgende Generationen einen neuen politischen Kurs sicherzustellen, der verhindern soll, daß unser Empire jemals wieder von einer ähnlichen Gefahr überrascht wird... Zum ersten ist es unbedingt erforderlich, daß der begonnene Krieg zu einem für unser Land siegreichen Ende gebracht wird. Zum zweiten ist es ebenso erforderlich, daß wir uns schon während des Krieges auf den Frieden vorbereiten.[23] Außenpolitik muß unter demokratische Kontrolle gebracht und auf die Grundlage ‚offener Verträge durch offene Verhandlungen' gestellt werden!"

Während des Krieges hatte es keine der beiden beschriebenen Gruppen leicht, aber gelegentlich konnten sie doch einen bremsenden Einfluß aus-

üben; gemeinsam begrüßten sie die Pläne für einen Völkerbund, für den sich zu seiner Zeit dann auch US-Präsident Wilson einsetzte, und arbeiteten für ihre Verwirklichung. Keith Robbins hat in seinem Buch *The Abolition of War: The ‚Peace Movement' in Britain 1914-1919* viel hierüber berichtet. Allen Baker setzte sich mit aller Kraft für die Unterstützung der Sanitätseinheit der Quäker ein, deren Leiter sein Sohn Philip (später Lord Noel Baker) war.[23a] Norman Angell blieb bis zum Ende eines langen Lebens ein aktiver Befürworter von Rationalität und Frieden. Von 1929-1931 war er Labour-Abgeordneter für North Bradford und erhielt 1933, als eine neue Ausgabe seines Buches *The Great Illusion* erschien, den Friedens-Nobelpreis. Zu seinen Mitarbeitern zählte während des Krieges und danach John Maynard Keynes. Mit ihm verbindet mich ebenfalls Persönliches, denn gerade wie Norman Angell väterlicherseits im Stammbaum erscheint, so Maynard Keynes mütterlicherseits.[23b] Norman Angell erlebte den Zweiten Weltkrieg, verbrachte noch einmal eine Reihe von Jahren in den Vereinigten Staaten und schrieb eine wichtige Selbstbiographie, *After All,* in der er feststellte, er würde, wenn er noch einmal leben könnte, „ohne jegliches Zögern" die Abschaffung des Krieges zu seiner Aufgabe machen.[24] Er starb 1967 im Alter von 94 Jahren. Allen Baker war mit 76 Jahren in den letzten Monaten des Ersten Weltkrieges gestorben.

Noch im Mai 1918 sandten britische und deutsche Baptisten einander auf dem Umwege über Schweden Botschaften, in denen die Gerechtigkeit der eigenen Sache behauptet wurde. Die britischen Erklärungen waren von Dr. Shakespeare und Dr. Clifford unterschrieben, die deutschen von F. W. Simoleit und Alfred Hoefs.[25] Die beiden letzten hatten an dem Besuch in England 1908 teilgenommen und waren auch bei dem Gegenbesuch aktiv beteiligt gewesen. Nach dem Krieg war Martin Rade, der noch 1927 in Marburg Vorlesungen hielt, als ich dort ankam, eifrig bemüht, Kontakte neu zu knüpfen und Beziehungen wieder aufzubauen. Harnacks Tochter gibt zu, daß „in Harnacks Herz die 1914 geschlagenen Wunden nie völlig heilten".[26] Er starb 1930 im Alter von 80 Jahren.

„Kein Krieg zuvor hat Überlebende und nachfolgende Generationen psychologisch oder emotional derart nachhaltig beeinflußt oder den Lauf der Geschichte so unwiderruflich verändert. Eine Generation starb im Schlamm und Entsetzen, und mit ihr eine Zivilisation. Zurück blieb ein Erbe voller Schuld, Vergeltung und Enttäuschung. Idealismus war verraten, Patriotismus unglaubwürdig und Mut mißbraucht worden; ein unnötiger und sinnloser Krieg endete in einem sinnlosen Frieden."[26a] So schrieb erst kürzlich ein englischer Autor. Vielleicht halten einige das für übertrieben,

aber im Dezember 1977 sprach Henry Kissinger in einem Interview von „der großen Tragödie in der Geschichte des Westens: dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs... Ein Gleichgewicht der Kräfte brachte einen Krieg hervor, weil niemand ihn unter politische Kontrolle bekam".[27] Aber solche Kontrolle hängt ab von der öffentlichen Meinung und Stimmung und vom Handeln einzelner. Norman Angell sagte einmal, er und seine Freunde versuchten, „eine politische Reformation zuwege zu bringen, die im Hinblick auf das Problem nutzloser Aufrüstung das erreichen würde, was die geistige Reformation des 17. und 18. Jahrhunderts im Hinblick auf das Problem religiöser Unterdrückung erreichte". Heute wissen wir, daß diese frühere Reformation nicht völlig gelang, und Norman Angell gab selber zu, es sei „äußerst schwierig, die Menschen dazu zu bringen, daß sie die Tatsachen sachgemäß anschauen und interpretieren". Es gebe aber, so fuhr er fort, Situationen, „in denen eben dies so Seltene und Schwierige die einzige Hoffnung auf Rettung darstellt".[28] Lowes Dickinson zitiert in seiner Selbstbiographie eine Bemerkung Carlyles, Goethe habe die Menschen zum Handeln im Licht veranlassen wollen, und als sie dies nicht wollten, sei mit der französischen Revolution das Handeln des Feuers gekommen. „Eine moderne Demokratie ist eine bloße Staubwolke, die jeweils mit dem Wind weht", sagt Lowes Dickinson.[29] Aber das darf nicht das letzte Wort sein. Völkerbund, Vereinte Nationen und Ökumenischer Rat der Kirchen mögen sich als fehlerhafte und schwache Werkzeuge erwiesen haben, aber sie müssen doch als Meilensteine auf dem Weg zu vermehrter menschlicher Vernunft betrachtet werden. Man hätte sie nicht erreicht, wenn es nicht Männer wie Norman Angell und Allen Baker und ihre Partner in anderen Ländern gegeben hätte, deren Geschichte eine fortdauernde Herausforderung darstellt. Illusion und Fehlschlag? Nein, aber der Friede hängt jetzt und allezeit von Friedensstiftern ab.

ANMERKUNGEN

1 Reginald Pound, *The Strand Magazine 1891-1950,* 1966. Kapitel 12: „Die Schatten des Ersten Weltkriegs": „Trotz seines gemäßigten Tones war die Einleitung der Redaktion absichtlich provozierend." Zu den Verfassern von Beiträgen zählten Conan Doyle, W. W. Jacobs, H. G. Wells, Stanley Weymen, Anthony Hope und A. E. W. Mason.

2 *After All,* 1952, 177 f.

3 Elizabeth B. und P. J. Noel Baker, *J. Allen Baker, M. P.: A Memoir,* 1927, 229.

4 *After All,* 105.

5 „Die *Daily News* setzte sich stärker für Abrüstung ein als alle anderen Londoner Tageszeitungen und auch als alle größeren Tageszeitungen im ganzen Land, ausgenommen den *Manchester Guardian*. Gelegentlich stand die *Westminster Gazette* bei, war aber immer bemüht, Grey nicht vor den Kopf zu stoßen. Auch vom *Daily Chronicle* kam sporadische Unterstützung... Aber der Hauptbundesgenosse in der Hauptstadt war die *Nation*, auch ein ‚Kakao'-Nebenprodukt." Stephen Koss, *A. G. Gardiner*, 120.

6 G. K. A. Bell, *Randall Davidson*, 1935, Band I, 498.

7 D. W. A. Sommer, *Haldane of Cloan, 1960, 159.*

8 *After All*, 149. Der kongregationalistische Pfarrer in Hampstead, R. F. Horton, hielt im Mai 1910 einen sonntäglichen Abendvortrag über das Buch.

9 *A History of Europe*, 1936, 1093.

10 *Lloyd George*, 1951, 46.

11 Vgl. Alan Palmer, *The Kaiser: War Lord of the Second Reich*, 1978.

12 *Halden of Cloan*, 255.

13 *J. Allen Baker*, 186-189.

14 *Randall Davidson*, 591.

15 Ebd., 593.

16 Keith Robbins, *The Abolition of War: The ‚Peace Movement' in Britain 1914-1919*, 1976, 18.

17 Randall Davidson, 656-661. Keith Robbins, a.a.O. 26, zitiert aus dem *Herald of Peace*, dem Organ der Friedensgesellschaft vom Juni 1914, eine Erklärung ihres Präsidenten, das Gefühl der Spannung in den englisch-deutschen Beziehungen sei „verschwunden".

18 *Adolf von Harnack*, 1951, 302 ff.

19 *Die Welt des Freien Protestantismus: Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade*, 1952, 220 f. Vgl. Roger Chickering, *Imperial Germany and a World without War: The Peace Movement and German Society, 1892-1914*, 1976.

20 E. A. Payne, *James Henry Rushbrooke 1870-1947*, 1954, 30 f.

21 *The Abolition of War*, 45. Vgl. Alan Wilkinson, *The Church of England and the First World War*, 1978. (Aus der Fellowship of Reconciliation entstand 1919 der Internationale Versöhnungsbund. Anm. des Übersetzers.)

21a Der zweite der drei Brüder Trevelyan, Robert Calverley, schloß sich seinem Bruder Charles an und wurde ausgesprochener Pazifist. Stephen Koss berichtet, daß A. G. Gardiner in der *Daily News* einen Artikel zugunsten britischer Neutralität schrieb und von J. L. Hammond, Gilbert Murray, Joseph King, MP, H. W. Massingham unterstützt wurde, ferner von Courtney, Loreburn und Brice im Oberhaus und von Allen Bakers Sohn Philip (a.a.O. 147 f.).

22 A.a.O. 38.

23 *After All*, 192. Die Förderer der ersten Stunde kamen meist vom pazifistischen Flügel der Liberalen Partei. Die U.D.C. wurde für viele zur Brücke auf dem Weg zur Labour Partei. Siehe Marvin Swartz, *The Union of Democratic Control in British Politics during the First World War*, 1971, und A.J. Anthony Morris, *Radicalism against War, 1906-1914*, 1974.

23a Philip Noel-Baker, Jahrgang 1889, widmete sein Leben der Sache der Abrüstung und des Friedens: Parlamentarier, Genfer Abrüstungskonferenz 1932-1933, Friedens-Nobelpreis 1959, Sondersitzung der Vereinten Nationen über Abrüstung 1978.

23b Norman Angell, *The Peace Treaty and the Economic Chaos of Europe*, und J. M. Keynes, *The Economic Consequences of the Peace*, beides 1919.

24 *After All*, 349. Vgl. Hensley Henson, *Retrospect of an Unimportant Life*, Bd. II., 355, berichtet über den Eindruck, den Angell 1934 auf ihn machte.

25 Nachdruck der *Baptist Times* für den 22. Juni 1917, 17. Mai, 24. und 31. Mai und 7. Juni 1918.

26 *Adolf von Harnack*, 346.

26a P. D. James, *Times Literary Supplement,* 5. Mai 1978.

27 „Dr. Kissinger: Diplomacy from Bismarck to the Age of Instant Communication", *Times,* 19. Dezember 1977.

28 *After All,* 353.

29 *The Autobiography of G. Lowes Dickinson,* herausgegeben von Dennis Proctor, 1973, Seite 173 und 198 f. 1914 gab es noch eine weitere Ironie der Geschichte. Die Sozialistische oder II. Internationale sollte im August in Wien versammelt sein, um den 50. Jahrestag der Gründung der I. Internationale durch Karl Marx im Jahre 1864 feierlich zu begehen. Sozialisten aus fünf Erdteilen, Repräsentanten von Millionen von Mitgliedern, sollten planen, wie Krieg durch das Handeln der organisierten Arbeiterklasse zu verhindern sei. Der Kongreß kam nie zustande und in den meisten Ländern stimmten die meisten Sozialisten sehr bald für Kriegsanleihen und gehorchten den Einberufungsbefehlen. Man hat gesagt, die Krise habe die Sozialisten überrascht; sie entwickelte sich zu schnell. Siehe George Haupt, *Socialism and the Great War,* 1972, und Lawrence Thompson, *The Enthusiasts,* 1971, 201 f.

Zur Problematik ökumenischer Gottesdienste

Angeregt durch meinen, bewußt vom evangelisch-lutherischen Standpunkt aus geschriebenen Aufsatz und den von W. Sanders in ÖR 27 (1978) 173-185 und 186-202, hat H. J. Urban in ÖR 29 (1980) 30-42 „Der ökumenische Gottesdienst in katholischer Sicht" einen, wie er selbst sagt, Diskussionsbeitrag veröffentlicht, der in Zustimmung und Abwehr die katholische Position in dieser Frage mit dankenswerter Klarheit herausarbeitet. Dabei werden nicht nur leicht zu bereinigende Mißverständnisse, sondern auch ein sehr tiefgreifender konfessioneller Gegensatz sichtbar, der mit der eigentlichen Gottesdienstfrage nur noch mittelbar zu tun hat, gleichwohl aber für die zutage getretene unterschiedliche Bewertung der ökumenischen Gottesdienste als Ursache zu gelten hat. Ich benutze gerne das Angebot der Schriftleitung, hierzu in Kürze nochmals das Wort zu nehmen.

Was zunächst die Mißverständnisse angeht, so darf ich nochmals unterstreichen, daß ich in meinem Aufsatz keineswegs, wie Urban S. 35 unterstellt, behauptet habe, in katholischer Sicht würden Wortgottesdienste, Stundengebete, liturgische Andachten o.ä. und damit auch ökumenische Gottesdienste nur als „private Frömmigkeitsübungen" bewertet. Ich habe lediglich von einem „Unschärfefeld zwischen Kirchlichem und Privatem" gesprochen. Es ist nun einmal so — und das bestätigt Urban in seinem Aufsatz ausdrücklich —, daß nach katholischer Lehre die Eucharistiefeier *der* Gottesdienst, *die* Liturgie im eigentlichen und höchsten Sinne ist, von keinem anderen Tun der Kirche erreichbar oder gar überbietbar, die Spitze einer Pyramide gleichsam, die auf anderen Gottesdienst- und Andachtsformen unterschiedlicher Wertigkeit aufruht. Wortgottesdienste und Stundengebete mögen ihr noch so eng zugeordnet sein, das Eigentliche und Letzte sind sie nicht. Die „Andachtsübungen des Volkes" schließlich mögen zwar „sehr empfohlen" sein, dennoch steht „die Eucharistiefeier von Natur aus weit über ihnen" (Zweites Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution, Ziff. 7 Ende und Ziff. 13 Ende). Hier von einer Scheidung zu sprechen, die lediglich der *Unter*scheidung dient, wie Urban das S. 37 selbst als „fragwürdig" bezeichnet, um es dann dennoch beizubehalten, ohne zugleich dem „Höhepunkt" gegenüber alles andere graduell abzuwerten, das ist mir zu viel Dialektik. Ich stimme Urban voll zu, daß „katholische Theologie (in

diesem Punkt) noch einige Aufgaben hat" (ebd.). Daß evangelische Theologie derart unterschiedliche Bewertungen nicht vornehmen kann, hat Urban S. 35 richtig erkannt. Es ist aber nicht so, daß „mit der Verkündigung des Wortes Gottes immer das Zentralste und Eigentlichste des eigenen Gottesdienstes eingebracht wird" — und dies nur im formal-liturgischen Sinn — (während das für die katholische Kirche noch nicht das Zentralste wäre), sondern daß nach evangelischer Überzeugung in *allem* Tun der Kirche, weil es letztlich Verkündigung des Wortes Gottes ist — auch die Abendmahlsfeier, auch das Gebet und Gotteslob, auch die Diakonie usw. —, stets das Eigentlichste und Zentralste geschieht, so daß z. B. ein Gottesdienst ohne Abendmahlsfeier für evangelische Christen keineswegs ein irgendwie noch defizitärer Gottesdienst sein kann. Das Handeln der Kirche, auch ihr gottesdienstliches Handeln, wertend zu unterscheiden, ist evangelischer Theologie fremd, wohingegen Urban mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sehr wohl wertende Unterscheidungen festhält, so schmerzlich das auch ihn selbst ankommen mag. Es ehrt ihn, daß er das zugibt.

Damit sind wir aber bereits beim entscheidenden Kontroverspunkt. Urban kann und muß an den wertenden Unterscheidungen festhalten, weil er an der Möglichkeit „partieller Kirchengemeinschaft" festhalten muß. Dies deshalb, weil katholische Theologie zwar nicht die Einheit und Unteilbarkeit des Heilsangebotes bestreitet, wohl aber von unterschiedlicher menschlicher Annahme dieses Heilsangebotes durch einzelne und durch ganze Gemeinschaften sprechen zu dürfen glaubt und daraus auch noch „ein grundsätzlicheres Verständnis von Schuld" (32) herleitet. Hier widerspricht evangelischer Glaube nun allerdings auf das Entschiedenste. Denn nach reformatorischer Überzeugung ist die Annahme des Heilsangebotes selbst Werk der Gnade und des Heiligen Geistes (Kleiner Katechismus, II, 3) und nicht des Menschen. Und weil Gott den Geist „nicht nach dem Maß" gibt (Joh 3,34), sondern „über alle Maßen" (ebd.; die Textüberlieferung und damit die Übersetzungsmöglichkeiten dieser Stelle sind nicht ganz eindeutig, aber die Sache ist klar), ist jede Annahme des Heils, sie möge nach menschlichem Ermessen so partiell und defizitär sein wie immer, volle Annahme. Weil die Annahme Werk Gottes und nicht des Menschen ist, unterliegt ihre Beurteilung auch nicht menschlichen Instanzen und Wertkategorien. Das heißt nicht, den Christen „undifferenziert als Gerechtfertigten" zu sehen (32) — als ob das „simul justus et peccator", das Urban als katholisches Gegenargument aufführt, nicht ein urreformatorischer Satz wäre! —, sondern das heißt, sich und die eigene Kirche radikal dem Urteil Gottes unterstellen. Wenn katholische Theologie und Kirche glaubt, diesem Urteil Got-

tes vorgreifen und nach mehr oder weniger vernünftigen menschlichen Maßstäben Unterscheidungen vornehmen zu dürfen, die dann zur Feststellung „partieller Annahme" und „partieller Kirchengemeinschaft" führen, so ist das ihre Sache. Evangelischer Glaube wird ihr darin nicht folgen können.

Von diesem unterschiedlichen Ansatz her wird schließlich auch noch die sehr unterschiedliche Begründung für die Aufrechterhaltung der konfessionellen Spaltungen erhellt: Aus der Überzeugung heraus, selbst die ganze Fülle der Heilswirklichkeit zu repräsentieren, stellt katholische Theologie und Kirche wertende Vergleiche an, listet Gemeinsamkeiten auf und stellt Defizite bei anderen Kirchen fest — ein Musterbeispiel hierfür ist das Ökumenismusdekret selbst. Einheit wird dann erst möglich, wenn diese Defizite aufgefüllt werden. Reformatorische Theologie und Kirche hingegen ist bereit, Kirchesein überall da anzuerkennen, wo das Evangelium verkündigt und die Sakramente dargereicht werden. Alles übrige überläßt sie dem freien Walten des Geistes Gottes. Sie kündigt Kirchengemeinschaft nur dort auf, wo Menschen dem Evangelium Lehren oder Praktiken hinzugefügt haben, die ohne Begründung in der Heiligen Schrift zu Bedingungen des Heils gemacht werden und so das Evangelium verdunkeln. Ob und wie weit dies in der römisch-katholischen Kirche heute noch der Fall ist, dies zu klären steht im Mittelpunkt aller theologischen Dialoge zwischen den noch getrennten Kirchen. Es könnte durchaus dazu kommen, daß die reformatorischen Kirchen der römisch-katholischen Kirche wieder volle Kirchengemeinschaft gewähren können, weil sie erkennen, daß sie der gewandelten römisch-katholischen Kirche gegenüber den Häresievorwurf nicht mehr aufrechterhalten können — noch (und neuerdings wieder in verstärktem Maße) sieht es nicht so aus. Die römisch-katholische Kirche ist demgegenüber in einer anderen Situation. Sie kann, und das ist letztlich die Quintessenz, die Ratzinger in seinem inzwischen berühmtgewordenen Grazer Vortrag gezogen hat, Kirchengemeinschaft erst gewähren, wenn sie darauf verzichtet, sich selbst in ihrem vollen geschichtlichen Gewordensein zum Maßstab der Legitimität von Kirche zu machen. Ich vermag nicht zu sehen, wie das ohne ein Wunder Gottes geschehen könnte.

Albert Mauder

Ende des johanneischen Frühlings?

Unter all den Fragen — den dogmatischen, ekklesiologischen und juristischen —, die durch die Disziplinarmaßnahmen gegen Prof. Hans Küng aufgeworfen wurden, scheint mir die wichtigste Frage für die Zukunft der katholischen Kirche und auch für die ökumenische Bewegung die nach der Beziehung zwischen Lehramt und Theologie zu sein. Kann oder will die katholische Kirche ihren Theologen die Freiheit geben, die viele unter ihnen und vor allem die Begabtesten fordern, oder wird sie diesen Theologen nur die Funktion zugestehen, als Hilfskräfte für eine Hierarchie zu wirken, die das ausschließliche Recht besitzt, das Evangelium auszulegen?

Bis zum Pontifikat Johannes XXIII. war die Situation der katholischen Theologen äußerst schwierig. Männer, die später als die wahren Lehrer der Kirche galten (Chenu, Congar, de Lubac, Rahner) wurden behandelt wie gefährliche Geister, deren Schriften sehr streng zensiert werden mußten. Die Enzyklika „Humani Generis" (1960) beschreibt klar, daß die Aufgabe des authentischen Interpretierens des Depositum fidei vom Erlöser nicht den einzelnen Gläubigen noch den Theologen, sondern allein dem Lehramt der Kirche anvertraut worden ist.

Nach dieser „winterlichen" Zeit war das Zweite Vatikanische Konzil für die Theologen ein wunderbarer Frühling. Sie waren anwesend als offizielle Experten oder als Berater. Die Bischöfe baten sie, vor ihnen Vorträge über die großen theologischen Probleme zu halten, die auf dem Konzil behandelt werden sollten. Und als die Berichte formuliert wurden, waren die Theologen dazu eingeladen, die grundlegende Arbeit zu machen. Es ist nicht erstaunlich, wenn gewisse Bischöfe ironisch fragten: „Ist das Lehramt nun den Theologen oder uns anvertraut worden?"

So hat eine Renaissance in der katholischen Theologie begonnen, die dieser eine ganz neue Stellung gab; und nicht nur in der katholischen Kirche. Es gab eine Zeit, als man sagte: „Catholica non leguntur" (man liest keine katholischen Bücher), denn man fand darin nur Wiederholungen althergebrachter Argumente. Um 1920, als ich studierte, interessierten sich weder Professoren noch Studenten aus dem evangelischen Bereich für die katholische Theologie. Aber seit zwanzig Jahren werden die Schriften der katholischen Theologen überall gelesen. Es handelt sich dabei um ein wahres „aggiornamento", um eine Art theologischer Explosion. Karl Barth sagte, nachdem er 1966 Vertretern der katholischen Theologie aus verschiedenen Ländern begegnet war, er wäre sehr zufrieden, wenn man auf protestantischer Seite eine theologische Bewegung gleicher Qualität bieten könnte.

Zwanzig Jahre lang brachte dieser theologische Frühling (man könnte ihn auch johanneischen Frühling nennen) bemerkenswerte Ergebnisse, auch unerwartete. Es war jedoch nicht zu vermeiden, daß Spannungen entstanden zwischen einer neuen Generation, die Gebrauch machen wollte von der neuen Freiheit, und jenen, die glücklich waren, einer Kirche „semper eadam" (immer die gleiche) anzugehören. Was unternahm das Lehramt? Akzeptierte es die neue Situation? Unter dem Pontifikat Paul VI. hatte man den Eindruck, die Emanzipation der Theologie beunruhigte die Hierarchie und vor allem den Vatikan, aber man kam zu der Einsicht, daß disziplinarische Eingriffe mehr schaden als nützen würden.

Erleben wir nun heute das Ende dieser neuen freiheitlichen Periode? Wenn man dies beurteilen wollte nach der Zahl der Fälle, die die Glaubenskongregation eben gerade mit Sanktionen belegt, ist man versucht, dies zu glauben.

Es ist natürlich, daß Hans Küng sich im Zentrum dieses Konfliktes befindet. Denn unter den herausragenden Theologen ist er der kühnste, der in weiten Kreisen Gehör findet, nicht nur bei seinen Kollegen, sondern bei allen, die Antwort suchen auf ihre spirituellen Fragen in einer Welt des Umbruchs.

Die Frage der Freiheit der Theologen ist nicht nur eine Frage der Disziplin. Sie ist von tiefer ekklesiologischer Art und hat mit der Natur der Kirche selber zu tun. Gibt es ein Lehramt, das sozusagen auf den Papst und die Bischöfe beschränkt ist, oder ein Lehramt, an dem die ganze Kirche teilhat, wo die Bischöfe einen besonderen Platz haben, aber auch die Theologen ihre eigene Verantwortlichkeit?

Laßt uns nicht zu schnell sagen, daß Küng sich für einen Weg engagiert hat, der geradewegs zum Protestantismus führt! Es ist wahr, daß er in gewissen Punkten Positionen einnimmt, die nicht weit von protestantischen Aussagen entfernt sind. Aber bei anderen Gelegenheiten verkörpert er ein sehr katholisches Denken. Man wird noch nicht zum Protestanten, wenn man erwägt, daß das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht das letzte Wort ist. Bevor Hadrian VI. Papst wurde, hat er vorgeschlagen, „diese Unfehlbarkeit aufzugeben, die einige Gelehrte dem Papst zuschreiben". Und wer war weiter vom Protestantismus entfernt als Bossuet, der Hunderte von Seiten schrieb (in der Verteidigung der Erklärung der Generalversammlung des französischen Klerus 1682), um zu beweisen, „daß die Kirche und das Konzil die einzigen sind, die im Glauben nicht irren können", und daß konsequenterweise auch der Papst, der irren kann, der Kirche unterstellt ist, die nicht irren kann?

Küng hat anderswo oft von den Schwächen des Protestantismus gesprochen. In seinem neuesten Artikel „Warum ich katholisch bleibe" sagt er, daß die Gefahr des Protestantismus darin bestünde, den Ökumenismus „in der Zeit" zu vernachlässigen, das heißt die Gemeinschaft mit allen Generationen, die in der Kirche vor uns lebten. Er hat auch unterstrichen, er wolle keine Kirche von Professoren einer hierarchischen Kirche entgegenstellen. Er verneint nicht die Notwendigkeit eines Lehramtes, aber er denkt, daß es in der Kirche eine wahre Verschiedenheit von Charismen gibt, daß, wie es Paulus zeigt (1 Kor 12), nicht nur die Priester oder Bischöfe, sondern auch die Theologen eine spezifische Berufung erhielten, und daß im Leben der Kirche alle frei mitwirken dürfen für das Wohl des Gottesvolkes.

Die große Frage, die sich jedoch stellt, ist, ob diese große Bewegung der katholischen Theologie sich weiterhin durch die disziplinarischen Maßnahmen entwickeln oder aufgehalten wird. Karl Barth sagte 1966, diese Bewegung nach vorne könne gewiß nicht rückgängig gemacht werden. Ich persönlich glaube, er hat recht gehabt. Denn die neue Theologie hat tiefe Wurzeln in der biblischen und patristischen Erneuerungsbewegung, und sie ist zur gleichen Zeit offen für die moderne Welt.

Das Problem des Verhältnisses zwischen Lehramt und Theologie in der katholischen Kirche ist von großer Wichtigkeit für die Christen anderer Konfessionen. Zuallererst, weil die christliche Sache in der heutigen Welt so bedroht ist, daß wir diese katholischen Theologen sehr nötig haben, denen es wie Küng gelungen ist, die Botschaft des Evangeliums an Hunderttausende unserer Zeitgenossen zu vermitteln.

Wenn diese Theologen von nun an zu den brennenden Fragen schweigen müssen, wird der Graben zwischen dem Christentum und der modernen Welt vergrößert.

Es ist leider unvermeidlich, daß die ergriffenen Maßnahmen gegen Theologen, die eine sehr wichtige Rolle im ökumenischen Dialog der letzten zwanzig Jahre spielten, eine Unsicherheit hervorbringen in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen. Denn gerade unter den Theologen gab es Fortschritte auf dem Weg zu einem Konsens über viele Grundfragen des Glaubens. Dürfen wir noch hoffen, daß die katholische Kirche diese Ereignisse bestätigt?

W. A. Visser't Hooft

(aus: Journal de Genève vom 16./17. Februar 1980)

Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis

Anmerkungen zum Ersten Theologischen Gespräch zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland

I.

Vom 19.-23. November 1979 trafen sich in Goslar Vertreter der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD unter Leitung des Bischofs von Oradea, Dr. Vasile Coman, und des Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes der EKD, Dr. Heinz Joachim Held, zum ersten theologischen Lehrgespräch zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD. Nachdem die EKD seit schon 20 Jahren im Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche und seit 10 Jahren mit dem Patriarchat von Konstantinopel steht, wurde in Goslar nun der dritte Gesprächsgang der EKD mit der Orthodoxie eröffnet. Seit 1974 war der Rat der EKD bereits mit der Planung dieses Dialogs befaßt, aber personelle Veränderungen in beiden beteiligten Kirchen hatten unter anderem einen schnelleren Beginn immer wieder verzögert.

Auf der Reise einer kleinen Vorbereitungskommission der EKD nach Bukarest und Hermannstadt im Mai 1979 konnte man sich auf das gemeinsame Thema „Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis" einigen, das dann in Goslar von beiden Seiten mit je drei Unterthemen in Korreferaten und Diskussionen behandelt wurde. Auf ausdrücklichen Wunsch des Patriarchen Justin wurde als viertes Unterthema von beiden Seiten ein Vortrag zur Bedeutung der Sakramente im Leben der Kirche gehalten.

Für viele der deutschen Teilnehmer mochten die Kenntnis der deutschen Sprache und unserer theologischer Fragestellungen und die an zügiger Weiterführung des Dialogs interessierte Aufgeschlossenheit auf rumänischer Seite schon erstaunlich sein. Hier mögen viele Faktoren eine Rolle spielen. Ganz gewiß aber von Bedeutung ist die Tatsache, daß die Rumänische Orthodoxe Kirche seit Jahrhunderten mit historisch gewachsenen und im Lande lange ansässigen Kirchen der Reformation

zusammengelebt hat und daß diese Kirchen nicht Produkte auswärtiger Mission an der Orthodoxie sind. Seit einigen Jahren schon haben in Rumänien bis jetzt 33 interkonfessionelle Konferenzen mit über 100 behandelten Themen stattgefunden, die freilich noch keinen offiziellen Charakter hatten.[1] Aber in jedem Fall kann die Rumänische Orthodoxe Kirche hier wohl eine für den gesamten orthodoxen Bereich einzigartige ökumenische Erfahrung in den Dialog mit der EKD einbringen.

So war es für alle Teilnehmer eine besondere Freude, in der rumänischen Delegation auch den Nestor der rumänischen orthodoxen Universitätstheologie, Professor Dimitru Staniloae, zu wissen. Er ist wohl einer der wenigen orthodoxen Professoren, der seine Theologie in steter Auseinandersetzung mit den geistigen Fragestellungen des Westens betrieben hat und betreibt. Dies schlägt in seiner jüngst erschienenen dreibändigen Dogmatik zu Buche, auf deren deutsche Übersetzung wohl jeder ökumenisch interessierte Theologe gespannt sein darf. So war es bemerkenswerterweise auch immer wieder Staniloae als der älteste in der Runde, der die Diskussion vorantrieb und einer erstaunlichen Offenheit der orthodoxen Seite zum Wort verhalf.

II.

Wer im ökumenischen Gespräch steht, weiß, daß in unserem eigenen Selbstverständnis genauso wie im Verstandenwerden unserer Positionen durch die anderen Konfessionen die sogenannten particulae exclusivae immer wieder Anlaß zu Fehldeutungen bieten. Diese evangelischen sola-Formeln, die als einprägsame Kampfformeln das evangelische Anliegen der Alleinwirksamkeit Gottes auf den Begriff bringen wollen, haben sicher ihre Berechtigung und mögen — um mit P. Tillich zu sprechen — auch so etwas wie ein „protestantisches Prinzip" umschreiben. Aber sie unterliegen eben doch auch allzu leicht einem verkürzenden Mißverständnis, das sich in Hinsicht auf das „sola scriptura" etwa im Bewußtsein eines evangelischen Theologen in die gleichen Worte kleiden mag wie in der Darstellung vermeintlicher lutherischer „Irrlehren" durch einen griechisch-orthodoxen Metropoliten unserer Tage: „Die Tradition wurde abgeschafft und ersetzt durch die Katechismen Luthers, die Confessio Augustana, die Schmalkaldischen Artikel und die Konkordienformel."[2] Daß genau dies nicht der Fall ist, sondern daß evangelische und orthodoxe Theologen zum Verhältnis von Schrift, Tradition und Bekenntnis viel mehr Gemeinsames zu sagen vermögen, dies kam in einer der in Goslar gemeinsam angenommenen Thesenreihen zum Ausdruck. Bevor man dies in dem noch für dieses Jahr geplanten Dokumentationsband des Goslarer Gespräches wird nachlesen können, möchte ich auf einige dieser Thesen hier etwas näher eingehen.

„Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes ist Niederschlag und Ausdruck der grundlegenden apostolischen Tradition. Das in ihr beschlossene Offenbarungsgeheimnis kann von uns Menschen in seiner unendlichen Fülle nie vollkommen erfaßt werden (1Kor 13,12)", so der Wortlaut der ersten These zum Verhältnis von Schrift und Tradition. Hier kommt das grundlegende apophatische Anliegen der orthodoxen Theologie zum Ausdruck, das doch genauso unser Anliegen ist. Bei allem Reden über Schrift, Tradition und Bekenntnis muß ja eben dies zuerst bedacht werden: das Paradox des Offenbarungsgeheimnisses Gottes, der gerade in und wegen seiner Offenbarung für alles menschliche Reden, Bekennen und Bezeugen eben

Geheimnis und damit Herr über solch menschliches Tun bleibt. Auf diesem Hintergrund wird dann sehr schnell klar, daß Bekenntnisse immer nur Teilabschnitte, eben umstrittene Teile des Gesamten der göttlichen Offenbarung ableuchten und darum auch keinen Absolutheitsanspruch einer allumfassenden Erkenntnis der göttlichen Offenbarung beanspruchen können. Es sind eben nicht alle Inhalte des Glaubens bekenntnismäßig fixiert. Ja, man weiß gemeinsam, daß die Kirche dies geradezu „vermieden" hat. Sie hat nicht „leichtfertig Einzelheiten des Glaubens" festgelegt.

Ich denke, wenn dies die Basis gemeinsamen Weiterdenkens ist, dann hat hier Freiheit Raum gewonnen: Die Freiheit, nun einmal unbefangen auf *die* Inhalte des christlichen Glaubens zu schauen, die in der jeweils anderen Konfession eine stärkere Ausprägung und größere Beachtung gefunden haben. Für uns Evangelische könnte dies m. E. bedeuten, nach all den Jahrhunderten der kontroverstheologischen Fixierung auf römisch-katholische Positionen unter dem Eindruck ökumenischer Begegnungen wieder ein Verhältnis zu den Heiligen, zur Mutter des Herrn, Maria, zum Mönchtum und zum Heiligen Geist zu finden. Und dies nicht etwa nur auf der Ebene akademischer Theologie, sondern vorrangig und zuerst auf der Ebene unserer praxis pietatis. Für die orthodoxe Kirche könte m. E. solche Freiheit bedeuten, in ökumenischer Weite und mit den Vätern der Kirche die Freiheit der Parrhesia gegenüber staatlichen Instanzen und die Freiheit der Hinwendung zu sozial Schwachen neu zu gebrauchen. Zurück zu den Thesen von Goslar!

„Der christliche Glaube bleibt... stets zurückbezogen auf die breite Basis der apostolischen Tradition mit ihrem unerschöpflichen Inhalt." In dieser gemeinsamen These sehe ich auch eine Anfrage an einige exegetische Schulen bei uns. Denn wenn dies gilt, wird sich die „breite Basis" kaum andauernd verengen lassen auf einen exklusiven Paulinismus etwa durch die Ausklammerung ganzer Bücher und Briefgruppen aus ihrer kanonischen Verbindlichkeit auch für protestantische Theologie.

Welche Bereiche umfaßt nun das, was beide mit der „apostolischen Tradition" als der Basis ihres christlichen Glaubens bekannten? Daß es neben dieser apostolischen Tradition noch eine quasi „verlängerte lebendige Tradition" gibt, ist zwischen beiden Seiten unbestritten. Ja, beide wissen auch, daß solche lebendige Tradition „für Glauben und Kirche unerläßlich" ist, ohne sie also Glaube und Kirche gar nicht denkbar und möglich sind. Evangelische und Orthodoxe wissen ebenfalls, daß es „in nachneutestamentlicher Zeit eine Tradition gibt, deren sachliche Identität mit dem biblischen Zeugnis nicht in Frage steht". Ja, diese Tradition besitzt sogar „verbindlichen Charakter für die Kirche".

Ich gestehe, daß mich solche Sätze fesseln. Rücken sie doch das in allem aufklärerischen und kulturprotestantischen Kahlschlag verschwommen gewordene Verhältnis zur auferbauenden und verbindenden Kraft der Glaubensüberlieferung der Väter der Kirche wieder in die Sicht der liebevollen Bindung an die wahre Tradition, aus der die Reformatoren gelebt und Kraft zum Werk der Erneuerung gezogen haben. Freilich könnte ich hier auch für die Anfrage Verständnis aufbringen, wie sich denn in solchen Sätzen das Glaubensbewußtsein der Theologenschaft des Jahres 1979, geschweige denn das der Gemeinden spiegele.Wo könnte in einer theologischen Diskussion unserer Tage im evangelischen Bereich, in Kirchenleitungen, Universitäten oder Gemeinden, der mit dem Gedanken an Verbindlichkeit vorgetra-

gene Hinweis auf eine Schrift etwa Basilios des Großen anderes als ungläubiges Kopfschütteln hervorrufen?

Wenn solche Sätze aber dennoch ernst genommen werden müssen, was bedeuten sie dann etwa für die Rolle, die der Patristik in unseren Studiengängen evangelischer Theologie beigemessen wird?

Freilich mußten in Goslar nun auch bestehende Differenzen markiert werden. In diesem Zusammenhang war es zum Beispiel der Begriff der „apostolischen Tradition", der von den Vertretern beider Kirchen nicht einheitlich verwendet wurde. Wo die evangelische Seite für alle außerkanonische Überlieferung neben und nach dem Neuen Testament, trotz konzedierter „sachliche(r) Identität mit dem biblischen Zeugnis", nur den Begriff „kirchliche Tradition" verwenden kann, sieht die orthodoxe Kirche in der Überlieferung der ersten acht Jahrhunderte neben der Heiligen Schrift den zweiten Bestandteil der apostolischen Tradition, der mit gleicher Verbindlichkeit und Würde wie die Heilige Schrift ausgestattet ist. Auch die „Göttliche Liturgie" zum Beispiel ist Bestandteil dieser „Heiligen Tradition".

Solch unterschiedliche Würdigung der nachapostolischen Tradition zu überwinden, wird nicht einfach sein, zumal man nicht verschwieg, daß auch die „gemeinsam anerkannte Tradition der Alten Kirche unterschiedlich berücksichtigt wird und in den einzelnen Konfessionskirchen verschiedenes Gewicht hat". Aber man war doch der Überzeugung, in den „paradoxen Formulierungen" der Alten Kirche ein Einheitsmodell zu finden, das diese benutzte, um auch „das berechtigte Anliegen polarer Meinungen einzubeziehen und um alle Glaubenden zur Einheit zu führen in dem Bewußtsein, daß das Mysterium Gottes und seiner Heilswirkung durch einseitige Formulierungen nicht adäquat wiederzugeben ist". Ob nun mit Hilfe dieser paradoxen Formeln eine Lösung der unterschiedlichen Wertung der außerkanonischen, sachlich mit dem Neuen Testament übereinstimmenden Überlieferung möglich sein könnte, bleibt wohl abzuwarten. Ist doch schließlich schon das Nicaeno-Constantinopolitanum, bei dem man die Gemeinsamkeit bei der Verwendung altkirchlicher Tradition am stärksten festmachen wollte, ein nur spärlich im evanglischen Glaubensbewußtsein verankerter Ausdruck christlichen Glaubens.

Die Bekenntnisse des 16./17. Jahrhunderts werden in beiden Kirchen als eine „Explikation der apostolischen Tradition" betrachtet. So ist ja jedes Bekenntnis der Kirche von ihren Anfängen bis zu unserem Bekennen heute Ausführung und Bekennen der „geoffenbarten Lehre". Dies geschieht aber immer als „Antwort auf die neuen Fragen einer jeden Epoche". In dieser gemeinsamen Erkenntnis der Rückbindung allen Bekennens auf den apostolischen Glauben jedoch muß nun aber auch der Grund dafür gesehen werden, daß ein gemeinsames Glaubensbekenntnis heute auch eine recht zwiespältige Sache ist. Wir benutzen dasselbe Glaubensbekenntnis und sind doch getrennt!

Wenn man sich eben noch nicht einig ist über den Umfang der „apostolischen Tradition", wie sollte man dann den apostolischen Glauben gemeinsam bekennen können? „Daher stellt ein erweiterter theologischer Konsensus über die gesamte apostolische Lehre das Ziel aller ökumenischen Bemühungen auf bilateraler und multilateraler Ebene dar."

III.

Man wird nicht übersehen dürfen, daß es sich bei dieser Begegnung um das erste theologische Gespräch zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche handelt. Bei solchen ersten Gesprächen schält sich naturgemäß erst die Richtung für die weitere theologische Arbeit heraus. Auf Wunsch der rumänischen Seite war nun schon in dieser ersten Begegnung das Thema der Sakramente mit angeklungen. Dahinter verbirgt sich das meines Erachtens berechtigte Anliegen, diesen Dialog nicht auf einer abstrakt theologischen Ebene zu halten, sondern die Lebensäußerungen der Kirche in die Themenstellung einzubinden. So ergab sich hier die natürliche Konsequenz, in einem nächsten Gesprächsgang der Bedeutung der Sakramente in beiden Kirchen nachzugeben. Das neue Thema für ein Gespräch noch Ende Oktober 1980 in Rumänien soll dann lauten: „Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts."

Heinz Ohme

ANMERKUNGEN

1 Vgl. dazu H. Pitters, Orthodox-Lutherische Begegnung in Rumänien, Kirche im Osten, Band 20, 179 ff, Göttingen 1977.

2 Panteleimon, Metropolit von Korinth, Die häretischen Protestanten, Athen 1976 (gr.), 95.

Chronik

Der Exekutivausschuß des ÖRK tagte vom 11.-15. Februar auf dem Liebfrauenberg (Frankreich), wobei er sich insbesondere auch mit der gespannten weltpolitischen Lage befaßte und zwei Erklärungen zum Weltfrieden und zur Situation in Simbabwe verabschiedete.

Vom 28.-31. Januar fand in Budapest die zweite Begegnung zwischen leitenden Persönlichkeiten des ÖRK und Vertretern der osteuropäischen Kirchen statt. Das erste Treffen dieser Art war im März 1977 gleichfalls in Budapest veranstaltet worden.

In seiner Ansprache anläßlich der Vollversammlung des Einheitssekretariates ist Papst Johannes Paul II. am 8. Februar auch auf das 450jährige Jubiläum der Confessio Augustana eingegangen: Wenn sich Katholiken und Lutheraner auf eine gemeinsame historische Würdigung dieses Dokuments einigen könnten, wäre das ein beachtlicher Schritt auf dem Weg zur Einheit. Man müsse weiterhin in Klarheit, Offenheit, Bescheidenheit und Liebe die Lehrunterschiede untersuchen, die heute noch die Christen trennten.

Die Jahressitzung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK fand vom 18.-23. Februar in Marseille statt.

In einer einwöchigen Konsultation vom 3.-8. März in Stockholm erörterten etwa 130 Delegierte europäischer Kirchen die Bekämpfung des Rassismus in Europa, die in den 80er Jahren Vorrang haben soll. Ebenso setzte sich die Konferenz mit Nachdruck für die Weiterführung des Antirassismus-Programms des ÖRK ein.

Einen elftägigen Besuch stattete im Februar/März der für die publizistische Arbeit des Moskauer Patriarchats zuständige Erzbischof Pitirim von Volokolamsk der Evangelischen Kirche in Deutschland ab.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) hat ihren Mitglieds- und Gastkirchen die „eingehende Beschäftigung" mit dem Dokument der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD „Unsere Hoffnung" empfohlen.

Das evangelisch-katholische Gesangbuch „Gemeinsame Kirchenlieder" ist bereits in 90.000 Exemplaren im deutschsprachigen Raum verbreitet worden.

Von Personen

In Herrnhut wurde am 2. März Pfarrer Theodor Gill in das Amt eines Bischofs der Brüder-Unität eingeführt.

Der um die Beziehungen zu den osteuropäischen Kirchen hochverdiente dänische Pastor Paul Hansen, Europasekretär des LWB, vollendete am 14. Februar sein 60. Lebensjahr.

Der bekannte Missionswissenschaftler, Prof. Hans-Werner Gensichen (Heidelberg), seit vielen Jahren ständiger Mitarbeiter dieser Zeitschrift, wurde am 10. März 65 Jahre alt.

Oberkirchenrat Wilhelm Gundert, langjähriger Catholica-Referent

der EKD in der Kirchenkanzlei Hannover, wurde am 11. März 65 Jahre alt.

Am 16. März wurde D. Albert Klein, seit 1969 Bischof der lutherischen Kirche in Siebenbürgen, 70 Jahre alt.

Der auch ökumenisch hervorgetretene Professor Gerhard Koch SJ (Marburg) vollendete am 23. März sein 75. Lebensjahr.

Der langjährige Stellvertretende Vorsitzende des Exekutiv- und Zentralausschusses des ÖRK, von 1968-75 einer seiner Präsidenten, Pfarrer Dr. Ernest A. Payne, starb am 14. Januar in London im Alter von 77 Jahren (vgl. seinen Vortrag auf S. 209).

Altbischof D. Gerhard May, von 1944-68 ökumenisch engagierter Leiter der lutherischen Kirche in Österreich, starb am 25. Februar in Wien im Alter von 82 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 7. März 1980)

„Theologie im Kontext" — unter diesem Titel stellte sich zu Beginn des Jahres eine neue Zeitschrift vor, die — vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. herausgegeben — mit zwei Nummern im Jahr zum Gespräch mit den Kirchen und Theologien der Dritten Welt beitragen möchte: mit Informationen über theologische Konferenzen, mit der zusammenfassenden Wiedergabe von Aufsätzen und Artikeln, die in theologischen Zeitschriften aus Afrika, Asien und Ozeanien publiziert wurden. Eine wirklich umfassende Übersicht. 452 Artikel aus über 40 Zeitschriften — so kann man im ersten Heft („Theologie im Kontext", 1. Jg., Nr. 1, Januar 1980) zählen. Und die Themen der Beiträge und Konferenzen decken den ganzen Bereich der hier einschlägigen Fragen ab: Evangelisation, Entwicklung eigenständiger Theologien, theologische Ausbildung im kulturellen und modernen Kontext, christliche Basisgemeinschaften, liturgische Inkulturationen, ökumenische Zusammenarbeit, interreligiöser Dialog. Aber auch die politische und wirtschaftliche Komponente kommt in den Blick: Gerechtigkeit und Frieden, südafrikanische Rassenkonflikte und ihre Versöhnung, wirtschaftliche Entwicklung und Umweltschutz. Eine wertvolle Übersicht und ein Arbeitsinstrument für jeden, der das Werden einer eigenständigen Theologie in der Dritten Welt kennenlernen und sich damit auseinandersetzen möchte.

Robert L. Ramseyer, „Partnership and Interdependence", International Review of Mission, No. 273, January 1980, 32-39.

Reguläre Ausbildung der Mitarbeiter, Verwaltungsgeschick, Finanzkraft. Stets waren das wesentliche Voraussetzungen, wenn es galt, Missionskirchen auf eigene Füße zu stellen. Die Missionare folgten hierin den ihnen vertrauten Vorbildern ihrer Heimatkirchen. Haben sie damit nicht äußerst problematische Abhängigkeiten geschaffen, Ungleichheiten, die dazu führten, daß die einen immer die Gebenden, die anderen aber immer Empfänger, immer unterentwickelte Kirchen blieben? „Echte Partnerschaft", soll dies kein bloßes Schlagwort sein, läßt sich ohne eine grundsätzliche Neuorientierung nicht verwirk-

lichen. Umdenken auf der ganzen Linie: Welches ist der ursprüngliche Quellort für kirchliches Wachstum und Leben? Welches die Form, wie die gute Botschaft den Menschen in seinen jeweiligen Strukturen und Kontexten erreicht? Welches das Maß an Hilfe, das Kirchen sich gegenseitig schulden? Die Antwort muß sich am Beispiel Jesu orientieren. Etwa wo es um den Machtaspekt geht: Daß Jesus „seine Sendung aus einer Position der Machtlosigkeit heraus erfüllte — nicht weil ihm Macht unzugänglich gewesen wäre, sondern weil Macht so, wie sie in der menschlichen Gesellschaft geübt wurde, unvereinbar war mit seiner Botschaft. Die Versuchungsgeschichte veranschaulicht die freie Zurückweisung dieser Art von Machtgebrauch" (35). Oder auch in der Frage finanzieller und personeller Unterstützungsprogramme: Lenken sie nicht oft genug ab von den „wirklichen Hilfen, die der Heilige Geist für seine Kirche bereithält" (38)? Und hat nicht der offensichtliche Schaden in ihrem Gefolge bei weitem den intendierten Nutzen aufgewogen? Nicht daß deshalb alle zwischenkirchliche Hilfe zu unterbleiben hätte. Nur ist „der entscheidende Punkt dies: daß solche langfristigen Unterstützungsmaßnahmen, die letztlich beiden, den Gebern wie den Empfängern schaden, nicht eigentlich auf wirkliche Notlagen zurückzuführen waren, sondern auf vermeintliche Nöte, die nur aus der Perspektive westlicher Industriegesellschaften bestanden" (39). Wäre nicht „ein großer gemeinsamer Umschlagplatz sinnvoll, wo alle Kirchen sowohl Geber als auch Empfänger sind in dem Maße als sie an der Mission Christi teilhaben" (a.a.O.)? Auf alle Fälle aber gilt: „Wo wir anerkennen, daß zur Mission alle die Gaben erforderlich sind, die Gott seiner Kirche gegeben hat, da wird Partnerschaft unausweichlich. Die Geschichte ökumenischer Gemeinschaft veranschaulicht diese Wechselbeziehung von Mission und Partnerschaft" (a.a.O.).

Unter den weiteren Beiträgen dieses Heftes der International Review of Mission, die alle in die bevorstehende Weltmissionskonferenz in Melbourne einführen wollen, wären u.a. zu nennen: *Ronald J. Sider,* „Christ and Power", 8-20; *John P. Brown,* „The Church — Bearing the hurt of the Marginalized", 25-31; *Thomas F. Stransky, C.S.P.,* „Mission Power in the 1980's", 40-48; *William E. Pannell,* „Evangelism and Power", 49-55; *W. Stanley Mooneyham,* „The Churches and Development: Caring can't wait", 56-70; *Ion Bria,* „Tabor and Golgatha — On the path to the Kingdom", 78-82.

Arthur B. Crabtree, „Das Augsburger Bekenntnis in baptistisch-ökumenischer Perspektive", LWB-Report, Nr. 6/7, Dezember 1979, 61-78.

Die Augustana — ein Bekenntnis, auf das sich Lutheraner und Katholiken als auf einen gemeinsamen Bezugspunkt einigen können? Es wäre zu fragen, „ob sich der Kreis nicht gegebenenfalls über Lutheraner und Katholiken hinaus auf andere wie Anglikaner, Presbyterianer, Methodisten und Baptisten ausdehnen ließe"? Freilich nicht nur erweitert werden sollte der Kreis, auch das Bekenntnis selbst — so ökumenisch sein Ansatz und so beispielhaft seine Form des Bekennens ist — sollte aktualisiert und umformuliert werden. Ist nicht die lutherische Theologie selbst über den Stand von 1530 hinausgewachsen? Drängt nicht „die Relativität von Symbolen und Bekenntnissen" (69) zu stets neuer geschichtlicher Aussage? Hat das 20. Jahrhundert mit seinem „personal-

sozial-umwelt-bezogenen" Heilsverständnis nicht den „individualistischen Heilsbegriff des 16. Jahrhunderts" hinter sich gelassen? (69) Zu aktualisieren und neu zu formulieren wäre vor allem der Rechtfertigungsartikel, wären aber auch der Sakramentsbegriff, das Taufverständnis und die Abendmahls- oder Eucharistielehre, die im ökumenischen Konsensus-Text von Accra eine „umfassendere" Erklärung gefunden habe als in den Aussagen der Confessio Augustana. Und in der Tauffrage, speziell in der Frage der Kindertaufe, wären lutherische und baptistische Partner jeweils rückzufragen: „Müssen die lutherischen Kirchen ihre Verurteilung von Wiedertäufern, Mennoniten und Baptisten wegen deren Praxis der Gläubigentaufe aufrechterhalten? Und müssen umgekehrt die Baptisten die Praxis der Kindertaufe verwerfen? Kann man nicht beide Formen der Aufnahme in Christus und die Kirche gegenseitig anerkennen: die Kindertaufe mit späterer Konfirmation und die Kindersegnung mit späterer Gläubigentaufe?" Der Streitpunkt also mehr „ein seelsorgerliches als ein dogmatisches Problem" (75)? Unsere Situation heute jedenfalls ist „traditionsgeschichtlich eine wesentlich andere als 1530". Die lutherische und alle anderen christlichen Kirchen wie auch die allgemeine kulturelle Situation haben sich verändert. „Um ein *lebendiges* Zeugnis der Wahrheit zu sein, muß die Augustana auf heutigen Erkenntnisstand gebracht werden. Könnte also ‚Augustana I' nicht durch eine ‚Augustana II' auf heutigen Stand gebracht werden, wie es ähnlich zum Vatikanum I ein Vatikanum II gegeben hat?" (76)

Die übrigen Beiträge des LBW-Report nehmen ebenfalls das Thema „Augsburgische Konfession im ökumenischen Kontext" auf, das den Gegenstand einer vom Straßburger Ökumenischen Institut im November 1978 veranstalteten Konsultation gebildet hat: *Harding Meyer,* „Das Augsburgische Bekenntnis neu gelesen im gegenwärtigen ökumenischen Kontext — Bericht über eine Konsultation", (V-X); *Edmund Schlink,* „Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses", 1-28; *Stephen W. Sykes,* „Das Augsburgische Bekenntnis in anglikanischer Sicht unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach Amt und Bischofsamt", 29-56; *Walter Kasper,* „Die Confessio Augustana in katholischer Sicht", 83-106; *Gordon Rupp,* „Die Confessio Augustana in methodistischer Sicht", 111-122; *Emilianos Timiadis,* „Trinitarische Ökumene und Christologie. Eine orthodoxe Betrachtung zur Confessio Augustana", 127-152; *Brian A. Gerrish,* „Das Augsburger Bekenntnis in reformierter Sicht. Rückkehr nach Straßburg", 157-186.

Gerhard Bassarak, „Die Kirchen in der BRD und in der DDR unter ökumenischem Aspekt", Communio Viatorum, Nr. 3, 1979, 131-144.

Kirche und Staat, Antirassismus und Sonderfonds, Antimilitarismus-Programm des ÖRK. Kann man sagen, daß sich in diesen wichtigen Bereichen des ökumenischen Engagements deutlich unterschiedene Akzentuierungen in den kirchlichen Stellungnahmen aus der DDR und aus der Bundesrepublik erkennen lassen? Der Vergleich ergibt ein Ja — wenngleich der DDR-Theologe aus seiner Sicht einschränkend hinzusetzen möchte, daß „unsere Kirchen theologisch immer noch stärker in westlicher als in östlicher Richtung orientiert sind, in Fragen der Theologie und Kirchenordnung vor allem mit Blick auf die BRD" (139). Von daher ergeben sich

aus DDR-Sicht spezielle Aufgaben und Desiderate, wie z.B. dieses: Daß „eine authentische, *theologisch* begründete Aussage des Verhältnisses der Kirche zu einem sozialistischen Staat noch nicht gültig und endgültig formuliert ist". „Gerade unter ökumenischem Aspekt ein Mangel" — besonders wenn man bedenkt, „wie wichtig ein solcher Beitrag im Blick auf alle die Kirchen wäre, die in ihren vom Kolonialismus befreiten jungen Staaten den Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft vor sich sehen" (a.a.O.). Isolierte Lösungen? Sie sind unter ökumenischem Aspekt unvorstellbar. Zu fordern ist eine theologische Arbeit, die — auch im Teilbereich — den großen Zusammenhang sieht, den die geistliche Gemeinschaft im ökumenischen Weltbezug stellt. Für die Kirchen in der DDR und in der Bundesrepublik bedeutet das konkret: Sie müssen ihre innere Verbundenheit ebenso wie die Möglichkeit gegenseitiger Freigabe in den jeweiligen Kontext hinein neu und vertieft sehen lernen. Denn es wird für sie darauf ankommen, „die nationale Klammer, die für lange Zeit das entscheidende Bindeglied war, durch die ökumenische, die geistliche Klammer zu ersetzen. Konziliare Gemeinschaft, wie sie die Ökumene heute fordert, bedingt beides: Verbundenheit in der Einheit in Christus und Freigabe zu dem sehr speziellen Dienst, den die Kirchen an Gottes Geschöpfen je in ihrem Bereich zu leisten haben" (144).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Urs Baumann, „Zur Situation der Ökumene heute", Reformatio, Nr. 1, Januar 1980, 14-28.

Gabriele Burchardt, „Was Rom veränderte. Zur Revision des Puebla-Dokuments", Herder-Korrespondenz, Heft 2, Februar 1980, 91-95.

Otfried Höffe, „Die Menschenrechte als Prinzipien politischer Humanität", Internationale katholische Zeitschrift, Nr. 1, Januar/Februar 1980, 71-78.

Walter Kasper, „Die Einheit der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil", Catholica, Nr. 4/1979, 262-277.

Gerhard Koslowsky, „Hoffnungen in Namibia", Evangelische Kommentare, Nr. 2, Februar 1980, 79-81.

„Lehramt — Verkündigung — Theologie. Eine Dokumentation zum Fall Küng", Herder-Korrespondenz, Nr. 2, Februar 1980, 73-85.

Joachim Lell, „Atmosphäre der Reglementierung. Nach dem ersten Amtsjahr Papst Johannes Pauls II.", Lutherische Monatshefte, Nr. 2, Februar 1980, 82-83.

Jan Milič Lochman, „Solidarität mit Leidenden und Leitenden. Zum ökumenischen Problem Osteuropa", Reformatio, Nr. 1, Januar 1980, 29-34.

Wenzel Lohff, „Gemeinsames Abendmahl?", Evangelische Kommentare, Nr. 2, Februar 1980, 74-77.

Leslie Newbigin, „Common Witness and Unity", International Review of Mission, No. 274, April 1980, 158-160.

George E. Okeke, „The Challenge of the Rising. Christian groups and Churches in Nigeria", Communio Viatorum Nr. 3, 1979, 165-171.

Philip Potter, „Peace: The Fruit of Justice", Theology Today, Nr. 4, Januar 1980, 498-503.

Karl Rahner SJ, „Ökumenisches Miteinander heute", Quatember, Heft 1, Januar-März 1980, 3-12.

Gianfausto Rosoli/Lydio F. Tomasi, „Die Haltung der christlichen Wohlstandsgesellschaften des Westens

gegenüber den Immigranten", Concilium, Heft 12, Dezember 1979, 676-681.

Donna Singles, „Die Kirche und die Frau: Zum Fortbestehen einer Diskriminierung", ebd., 661-666.

„Stellungnahme der Evangelischen Michaelsbruderschaft zum ‚Herrenmahl'", Quatember, Heft 1, März 1980, 39-42.

Marie Tulip, „Women and the Kingdom", International Review of Mission, No. 274, April 1980, 135-142.

Hans Jörg Urban, „Wort Gottes und Kirchengemeinschaft", Catholica, Nr. 4/1979, 278-291.

Willem Adolf Visser't Hooft, „Karl Barth und die ökumenische Bewegung", Evangelische Theologie Nr. 1, Januar/Februar 1980, 2-24.

Franz Wolfinger, „Das Christentum und die Weltreligionen", Stimmen der Zeit, Heft 1, Januar 1980, 45-54.

Neue Bücher

THEOLOGIE UND KIRCHE

Ferdinand Hahn/Karl Kertelge/Rudolf Schnackenburg, Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament. (Quaestiones disputatae, Bd. 84.) Verlag Herder, Freiburg 1979. 132 Seiten. Kart. DM 24,80.

Die Bemühungen der Kirchen, auf dem Weg der Einigung voranzukommen, scheinen in jüngster Zeit schwieriger zu werden. Die Verschiedenheiten in Lehre und Ordnung erhalten offenbar neues Gewicht. Trotzdem bleibt die Einsicht wach, daß sich die bisherigen Gesprächspartner einander nicht entziehen dürfen. Ein erfreuliches Zeichen dafür ist die vorliegende Veröffentlichung. Sie geht der Frage nach dem Verständnis von „Kirchengemeinschaft" in den Texten des Neuen Testaments und ihrer Verwirklichung in frühchristlicher Zeit nach. F. Hahn nimmt in seinem Beitrag „Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft in neutestamentlicher Sicht" seinen Ausgangspunkt bei der durch den Ruf Jesu in die Nachfolge konstituierten Jüngergemeinschaft, um dann zu zeigen, wie diese sich nach Osten auf einer neuen Ebene, aber unter der maßgeblichen bisherigen Vorstellung vom eschatologischen Gottesvolk in der ältesten Christenheit fortsetzt und in einzelnen Gemeinden und Bereichen Gestalt gewinnt. Äußerst anregend und informativ ist, wie der Autor die „Einheit der Kirche" in den verschiedenen Überlieferungen zu erkennen versucht. Im Johannesevangelium z. B. liegt für ihn der Akzent auf dem ständigen „Bleiben bei Jesus" und „Bleiben in ihm", das zu einem bleibenden „Einssein der Glaubenden" führt. Bei Paulus steht die Vorstellung vom „Leib Christi" im Vordergrund, um die Einheit mit Christus wie die Einheit aller Glaubenden zu verdeutlichen. Die deuteropaulinischen Briefe lassen schließlich erkennen, wie sich eine Entwicklung zum kirchlichen Amt vollzieht, das in der „Rückbindung an die apostolische Überlieferung und in der Bereitschaft, sich hieran zu halten", fortan Kirchengemeinschaft und Einheit der Kirche gewährleistet.

R. Schnackenburg wendet sich in seinem Referat „Die Einheit der Kirche

unter dem Koinonia-Gedanken" der Frage zu, welche Bedeutung Begriff und Gedanke der Koinonia im Blick auf die Einheit der Kirche haben. Mit umfassender exegetischer Sachkenntnis werden die paulinischen Briefe und der 1. Johannesbrief als „Schwerpunkte des Koinonia-Verständnisses" und anschließend weitere Traditionsfortbildungen untersucht. Ein Schlußabschnitt macht die Ergebnisse der Studie für die heutigen Problemstellungen fruchtbar. Man kann dem Verfasser nur zustimmen, wenn er bemerkt: Die uns von Gott geschenkte Koinonia verpflichtet uns, „wenigstens alle gangbaren Schritte zu wagen, um den unchristlichen und unheilvollen Zustand unserer äußeren Trennung zu überwinden".

Wie solche „gangbaren Schritte" aussehen könnten, darauf weist K. Kertelge in seiner Studie „Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft im Neuen Testament und in der Alten Kirche" hin. Die umsichtige und abgewogene Art der Darlegung bietet hilfreiche Anregungen für das aktuelle Problem der Interkommunion.

Alle drei Arbeiten sind für ein angemessenes Erfassen dessen, was Kirchengemeinschaft und Einheit der Kirche im Neuen Testament ist, und darüber hinaus als gegenwartsbezogene Wegweisung für die Annäherung der Kirchen von Bedeutung.

Karl Steckel

John B. Cobb, jr./David R. Griffin, Prozeß-Theologie. Eine einführende Darstellung. (Theologie der Ökumene, Bd. 17.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. 193 Seiten. Kart. DM 34,—.

Spätestens seit dem Vortrag von Charles Birch auf der V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi über „Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit" (vgl. Beiheft 30 zur ÖR) und der Weltkonferenz über „Glauben, Wissenschaft und die Zukunft" im Juli 1979 in Boston (vgl. ÖR H. 4/1979) ist in ökumenischen Kreisen auch hierzulande das Wort „Prozeßtheologie" in aller Munde. Doch gab es bisher wenig deutschsprachige Auskunft darüber, was dies eigentlich sei. Hier hilft das Werk von Cobb und Griffin, eine beträchtliche Lücke zu schließen. Denn die beiden Autoren, selbst mit die namhaftesten Vertreter dieser theologischen Richtung in den USA, bieten tatsächlich ein Konzentrat dieses Denkens, wie man es sich dichter kaum vorstellen kann. Das gilt vor allem für die ersten Kapitel, in denen die philosophischen Grundbegriffe dieses auf Alfred North Whitehead und Charles Hartshorne zurückgehenden Denkens erläutert werden, bevor der Leser in die klassischen Bereiche der Theologie eingeführt wird: Gott, Natur, Mensch, Jesus Christus, Eschatologie, Kirche. Es ist kein leichtes Lesen, das ihm da zugemutet wird. Oft muß die Übersetzerin die englischen Worte in Klammern beifügen oder in Anmerkungen Spracheigentümlichkeiten erläutern. Das ist ihr nicht anzulasten, es verweist vielmehr auf die Problematik der Übertragungsfähigkeit dieses originär amerikanischen Denkens in unsere Welt überhaupt. Vielleicht ist das der Grund, warum Prozeßphilosophie und -theologie so schwer Eingang finden in die europäische Diskussion. Gerade ein profunder Austausch zwischen den Theologien der Alten und Neuen Welt aber wäre — für beide — von Nutzen. Mag unser Stil aus der Sicht der Amerikaner vielleicht zu akademisch, zu sehr an der Auseinandersetzung mit der Tradition orientiert sein, so wäre es aus der Sicht des Rezensenten

für die Prozeßtheologie doch gut, das Gespräch mit europäischen Theologen zu suchen, die in den klassischen christlichen Lehrstücken von der Trinität, der Kirche, der Inkarnation usw. mehr sehen als „hilfreiche Denkanleitungen" (109). Wenn die Veröffentlichung des Buches zu einem solchen Austausch über den Atlantik hinweg als Anregung dienen könnte, wäre wohl ihr wichtigstes Ziel erreicht.

Zwei Erweiterungen bei der Herausgabe der deutschen Übersetzung hätten dies vielleicht erleichtert:

Im Anhang A ist ein kurzer Text über „Philosophie und Theologie" beigefügt, der die Bedenken „besonders unter Protestanten" (159) gegen jede philosophische Theologie ausräumen soll. Leider kommt es hier zu nicht viel mehr als einer kleinen Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, nicht aber zu einer wirklichen Diskussion der Probleme um das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie.

Anhang B bringt einen sehr ausführlichen Literaturbericht über die Veröffentlichungen der Väter und Anhänger der Prozeßtheologie; hier hätte auf das wenige Material, das auf Deutsch erschienen ist, deutlicher und vollständiger hingewiesen werden können. (Z. B. sind die von E. Cousins herausgegebenen Beiträge zu „Hope and the Future of Man" — vorgestellt Seite 185 — fast vollständig veröffentlicht in: Evangelische Theologie, 32. Jg. (1972). Ein Hinweis auf Helga Reitz: Was ist Prozeßtheologie? in: Kerygma und Dogma, 16. Jg. (1970) fehlt ebenso wie der auf Dean Peermans Sammlung „Theologie im Umbruch — Der Beitrag Amerikas zur gegenwärtigen Theologie", München 1968.)

Aber dies sind nur Randbemerkungen zu einer ansonsten gelungenen authentischen Darstellung der amerikanischen Prozeßtheologie. Man möchte hoffen, daß trotz der genannten Schwierigkeiten die Philosophie und Theologie in Deutschland nun leichter ins Gespräch mit ihr kommen. Die Auseinandersetzung lohnt.

Klaus Schmidt

Horst Bürkle, Missionstheologie. (Theologische Wissenschaft, Bd. 18.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1979. 212 Seiten. Kart. DM 28,—.

Es darf gerade im „Missionarischen Jahr 1980" als hoffnungsvolles Zeichen gewertet werden, daß die missionstheologische Diskussion weitergeht. Bürkles Buch ist dafür Symptom, Impuls und Hilfsmittel zugleich — nicht so langatmig und detailliert, daß es nur Spezialisten interessieren könnte, aber auch nicht bloß auf Breitenwirkung und kurzlebigen Parteibeifall berechnet (den es ja auch in der Wissenschaft geben soll). Überdies hält das Werk eine glückliche Mitte zwischen anderen, nicht minder gängigen Extremen: dem historisch-kritischen Referat, das doch nie zur aktuellen Stellungnahme kommt, und dem genialen Wurf des Einzelgängers, der sich den Luxus des von Praxis und Kirchlichkeit nicht behinderten Schweifens leisten kann. Vielmehr sollen hier „geschichtstreue konkrete Schritte" die Missionstheologie als einen „Modus jeder theologischen Arbeit" sozusagen am Modell kenntlich machen (S. 9). Es gelingt Bürkle, mittels dieser Methode nicht nur den Bereich der heutigen fachinternen Diskussion mit den meisten wichtigen Positionen abzuschreiten, sondern auch jeweils profilierte eigene Voten beizusteuern, besonders in den Abschnitten über die interkulturellen und ökumenischen Bezüge sowie über die „geschichtliche Ver-

wirklichung", vollends in dem gedankenreichen Schlußkapitel über den „theologischen Ertrag der Mission".

Einen in sich geschlossenen, an einem durchgehenden Leitmotiv orientierten Entwurf darf und soll man freilich nicht erwarten, ebensowenig eine gezielte Auseinandersetzung mit anderen einschlägigen Konzepten, von L. Rütti, P. Löffler und W. J. Hollenweger einerseits bis zu G. W. Peters, O. Myklebust und O. Costas andererseits (um nur einige Namen zu nennen, die bei Bürkle nicht vorkommen). Auffallend knapp werden die exegetischen Befunde und Probleme behandelt. Gerade wenn man Bürkle darin zustimmt, daß es „für eine theologische Besinnung wesentlich auf ihre Verankerung im Bereich möglicher geschichtlicher Erfahrung" ankomme (83), wünschte man sich eine stärkere, über den Bereich möglicher geschichtlicher Erfahrung hinaus tragfähige biblisch-hermeneutische Fundierung. Bürkle selbst gehört ja gewiß nicht zu denen, die dies Geschäft den Alt- und Neu-Fundamentalisten überlassen wollen. Im übrigen kann man sicher sein, daß sein Entwurf im Rahmen der Reihe „Theologische Wissenschaft" den verdienten Platz einnehmen und behaupten wird.

H.-W. Gensichen

Hans Waldenfels (Hrsg.), „...denn ich bin bei euch". Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute. Benziger Verlag, Köln 1979. 464 Seiten. Geb. DM 48,—.

Hinter dem Titel, der einen Predigtband vermuten läßt, verbirgt sich so etwas wie ein missionswissenschaftliches Kompendium. An dem den beiden katholischen Missionswissenschaftlern Josef Glazik und Bernward Willeke gewidmeten Band haben 38 Autoren mitgewirkt, die von katholischer Seite, aber auch aus dem evangelischen Lager fast alle vertreten, die im deutschen Sprachraum in diesem Fach Rang und Namen haben.

Entsprechend weit verteilt sind die Themen, die abgehandelt werden. Sie reichen von der Frage „Kultur und Religion" über die „Aktualität von Las Casas" und „Evangelisierung auf den Philippinen" bis zum Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen. Insgesamt werden vier Themenkreise angesprochen: „Grundsätzliche Erwägungen" zu Grundsatzfragen in der Missionswissenschaft wie eben die Beziehung zwischen Kultur und Religion, der Ansatz von „Holistic Mission", Kirchenwachstum als Missionsziel; „Erinnerungen" mit Beiträgen aus der Missionsgeschichte; „Theologie und Pastoral im Vergleich" mit weitgestreuten Berichten aus der Arbeit in Lateinamerika, Asien und Afrika; „Christentum zwischen Religionen und Ideologien" mit Beiträgen zur Sicht der nichtchristlichen Religionen und in besonderer Weise zum Islam.

Ich fand besonders lesenswert: Heinz Robert Schlette, Zur Situation des Christentums in der Welt von morgen; Hans Waldenfels, Das „Kenotische" als Grundzug missionarischer Kommunikation; Peter Antes, „Mission" im Islam.

Dies ist natürlich nur ein kleiner Ausschnitt an bedenkenswerten Beiträgen. Jeder Leser wird in diesem Band etwas finden, was seinen Interessen entspricht. Damit ist ein Querschnitt durch das ganze Feld missionswissenschaftlicher Arbeit heute geglückt. Der Anspruch des Untertitels, Perspektiven für das christliche Missionsbewußtsein heute zu geben, bleibt freilich unerfüllt, weil die kritischen Kriterien zur Beurteilung und die systematische Zuordnung

der Beiträge zueinander — bei einer Festschrift dieser Art fast notwendigerweise — fehlen.

Paul Löffler

Alfons Nossol, Chrystologia Karola Bartha. Wplyw na wspólczesna chrystologie katolicka (Karl Barths Christologie. Ihr Einfluß auf die zeitgenössische katholische Christologie). (Reihe: Habilitationsstudien.) Lublin 1979. 216 Seiten.

Eine der wichtigsten Neuerscheinungen auf theologischem Gebiet in Polen. Der Untertitel gibt den Inhalt der Dissertation präzise an. In dem ersten Teil analysiert der Verfasser drei Entwicklungsetappen oder drei Typen Barthscher Christologie und zeigt, daß wir es bei Barth mit einer Christologie der Auferstehung, der Menschwerdung und der Versöhnung zu tun haben. Es geht aber hierbei nicht um eine rein pluralistische Auffassung, sondern um eine reale und biblisch begründete Pluriformität. Zugleich signalisiert der Autor den wirklichen und auch den weiteren möglichen Einfluß jeder der drei „speziellen Christologien" auf die katholische Auslegung der Christologie.

Im zweiten Teil gibt er einen zusammenfassenden Überblick über die Lehre und ihre Verbindung mit der katholischen Christologie. Zuerst zeigt Nossol, daß sowohl die wichtigsten formalen Elemente (Pluriformität) als auch die inhaltlichen Elemente (Heilsgeheimnis, Gott in Christus, dynamische Einheit der „Wirklichkeit Jesu Christi", die österliche Dimension der Gegenwart Jesu Christi heute) der Barthschen Christologie in der Bibel verankert sind und ebenso die Lehre christologischer Konzilien berücksichtigen wie dem integralen Charakter des Christusgeheimnisses die Treue bewahren wollen. In diesem Kontext ist es angebracht, auf Barths originale Konzeption zurückzugreifen, um eine katholische „integrale Christologie" anzubahnen. Man kann hoffen, daß so verstandene Christologie auch für die Ökumene von Bedeutung wäre, „weil sie weit konkreter und systematischer Barths Überzeugung und Anliegen zum Ausdruck brächte: ‚Wir alle glauben anders, aber wir glauben an keinen anderen'".

Am Schluß des Buches folgt eine mehrere Seiten umfassende Bibliographie, eine Zusammenfassung in der deutschen Sprache und ein Personenregister. Das Buch kann man als ein weiteres deutliches Symptom dafür begrüßen, daß die Sintflut jener Zeiten, in denen katholische und protestantische Theologen entweder nur polemisch gegeneinander oder in unverbindlichem Pazifismus, aber meist gar nicht, miteinander reden wollten, immerhin im Sinken ist.

Leonard Górka SVD

Jan Milic Lochman, Wegweisung der Freiheit. Abriß der Ethik in der Perspektive des Dekalogs. GTB 340. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1979. 159 Seiten. Kart. DM 9,80.

„Christliche Ethik gründet im Geschenk konkreter heilsgeschichtlicher Befreiung; sie geschieht und entfaltet sich als Praxis verbindlicher Freiheit" (29). Dieser Satz des Basler Systematikers faßt zusammen, worum es ihm geht: die Zehn Gebote als die „zehn großen Freiheiten", die Magna Charta einer Befreiungsgeschichte auszulegen. Lochman knüpft damit an die Tradition der tschechischen Reformation an, desgleichen aber an Theologen wie K. Barth und P. L. Lehmann, die den alt-

testamentlichen Lobpreis des Gesetzes (wie im 119. Psalm) mit der Vorordnung des Evangeliums und der Einordnung in das Exodusgeschehen begründet haben. Solche Ethik des Bundes ist Ethik der Gnade, Ethik als Antwort der Dankbarkeit (wie im Heidelberger Katechismus) und so auch und in dieser Reihenfolge also: „Wagnis der Freiheit" (25).

Damit sind bereits viele Bezüge genannt, in deren Zusammenhang das Buch, dessen aktualisierende Gebotserklärungen verständlich, abgewogen und auch für den Unterricht hilfreich sind, gelesen und diskutiert werden kann. Lochman stellt sich dem Einwand, der Dekalog sei doch ein vorchristlicher und vorneuzeitlicher Text, heute daher weitgehend untauglich. Dieser Einwand setze aber ein fragwürdiges Vorverständnis voraus, die Unterstellung nämlich, daß die Zehn Gebote zeitlose und allgemeine Gesetze seien. Gegenüber einem derartigen moralistisch-legalistischen Menschen- und Weltverständnis macht er geltend, daß sie ihren konkreten Ort in der Vergegenwärtigung jenes Bundes am Sinai haben: als Bewahrung und Bewährung der uns von Gott geschenkten Freiheit und so dann auch im Kontext des Neuen Bundes als Bewahrung und Bewährung der Freiheit, zu der uns Christus freigemacht hat. Dieses stets offene „Ringen um wahres Verständnis der Freiheit eines Christenmenschen" (17) sucht den Weg zwischen einem gesetzlichen (nomistischen; Druckfehler S. 18, 4. Zeile) und einem libertinistischen Mißverständnis.

Fraglich bleibt hingegen die Annahme einer heilsgeschichtlichen Parallele von Exodus- und Ostergeschehen (21), die die Interpretation bestimmt. Es empfiehlt sich deshalb, über die im Buch (leider mit unvollständigen Angaben) vermittelten Literaturhinweise hinaus etwa einen ganz anderen, stärker die Dialektik von mosaischem Gesetz (als Institution) und Bergpredigt (als Ruf in die personale Verantwortung) thematisierenden Aktualisierungsversuch wie den D. von Oppens (Das personale Zeitalter, Stuttgart 1960) zu vergleichen. Reizvoll dürfte auch ein Vergleich dieser „Wegweisung der Freiheit" mit den vom Rat der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegten „Wegweisungen zum Leben" sein (Grundwerte und Gottes Gebot, Gütersloh 1979).

Hermann Ringeling

ÖKUMENISCHE BEGEGNUNG

Niels Hasselmann (Hrsg.), Kirche im Zeichen der Einheit. Texte und Überlegungen zur Frage der Formen kirchlicher Einheit. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1979. 62 Seiten. Kart. DM 5,80.

Der Ökumenische Studienausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes hat sich mit Zeichen der Kirche, Zeichen kirchlicher Einheit und Modellen kirchlicher Einheit auseinandergesetzt. Als Ergebnis wird ein Studienbuch vorgelegt, mit dem der Herausgeber hofft, „auch den ökumenischen Partnern gerecht geworden zu sein". Es bietet einige biblische und kirchengeschichtliche Texte dieses Jahrhunderts und beschäftigt sich mit der Beziehung zwischen Einheit und Wahrheit. Ausgangspunkt sind ekklesiologische Fragen unserer westlichen Welt, strukturell gesehen bestimmt „Glauben und Kirchenverfassung" das Bild. Vergleicht man das Büchlein mit dem „Ökumenischen Katechismus", dann zeigt sich, daß im vorliegenden stärker systematisch als historisch vorgegangen

wird. Ein Neuansatz ist unverkennbar, der allerdings unter dem stark lutherischen Akzent nicht voll zur Geltung kommt. Neben der konziliaren Gemeinschaft auf Ortsebene wird die versöhnte Verschiedenheit ausführlich behandelt, die von einer stärkeren konfessionalistischen Basis ausgeht. Trotz der soliden theologischen Arbeit ist deshalb zu vermuten, daß dieses Studienbuch vor allem von lutherischen Gemeinden und Kirchen im deutschsprachigen Bereich entsprechend verwandt wird.

Walter Müller-Römheld

Karl-Heinz Fleckenstein, Für die Kirche von morgen. Ein Gespräch mit Kardinal Suenens. Verlag Neue Stadt, München 1979. 196 Seiten. Geb. DM 22,80.

Der Kardinal aus der ökumenisch traditionsreichen Erzdiözese Mecheln (1962-1979) hat beim Zweiten Vatikanischen Konzil einen unauslöschlichen positiven Eindruck hinterlassen. Die Antworten auf die stellenweise etwas naiven Interview-Fragen lassen die geistige Kraft dieses ungewöhnlichen Kirchenführers ahnen, sie zeigen sein Engagement für die charismatische Erneuerung und die ökumenische Bewegung. Aufschlußreich sind seine Vorstellungen vom Diakonat und sein Verständnis von Amt und Petrusdienst. Suenens gibt Einblick in die Konzilsberatungen, ohne dabei Geheimnisse zu verraten, er läßt den Leser an seinen Begegnungen mit seinen Partnern teilnehmen. Durch diese zeitgeschichtlich bedeutsamen Elemente ist der Band über eine stark mariologisch gefärbte Heiligenvita deutlich hinausgewachsen und macht ihn für ökumenisch interessierte Leser zu einer aufschlußreichen Lektüre.

Walter Müller-Römheld

Peter Neuner, Döllinger als Theologe der Ökumene. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 19.) Ferdinand Schöningh-Verlag, Paderborn-München-Wien-Zürich 1979. 264 Seiten. Kart. DM 42,—.

Die vorliegende Arbeit von Peter Neuner wurde 1978 als Habilitationsschrift im Fach Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München angenommen. In ihr spiegelt sich die Wiederentdeckung der Bedeutung Döllingers für das gesamtökumenische Anliegen in Verbindung mit einer allgemeineren Rehabilitierung des 1871 von der großen Exkommunikation betroffenen, langjährigen Lehrers dieser Fakultät, wie sie sich seit dem II. Vatikanum im Kreis katholischer Theologen um Heinrich Fries anbahnte. Zugleich geschah dies im weiteren Zusammenhang mit dem in der Mitte unseres Jahrhunderts erwachten Interesse am vorangegangenen. Zeichen wissenschaftlicher Hinwendung darauf sind verschiedene Reihenwerke, darunter die Serie des Grazer Styria-Verlages „Wegbereiter heutiger Theologie", in der schon 1969 von Johann Finsterhölzl „Ignaz von Döllinger" erschien mit verblüffend aktuellen Auszügen aus Döllingers Schriften; dazu die gewichtige, von der Fritz-Thyssen-Stiftung geförderte Reihe „Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts". In dieser erschien, 1975 posthum von Johannes Brosseder nach dem frühen Tode Finsterhölzls herausgegeben, dessen umfangreiche Dissertation „Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum", ein Grundstein für die weitere heutige Döllingerforschung.

Als wissenschaftlicher Assistent bei Heinrich Fries Nachfolger Finsterhölzls

setzt Peter Neuner bei der Stelle ein, bis zu der sein Vorgänger gelangte: der Krise in Döllingers Leben und Schaffen durch das Ereignis des I. Vatikanums, und durchmißt das noch offene Feld in vier Schritten:

Ein erster Teil behandelt Döllingers Entwicklung vor dem Konzil: „Döllinger als Apologet der römisch-katholischen Kirche" im sich zu Beginn der 60er Jahre abzeichnenden Wandel von der Polemik zur Dialogbereitschaft (18-59).

Der zweite Teil „Döllinger und das Vatikanische Konzil" zeigt die Gründe der seither nicht mehr aufgegebenen radikalen Ablehnung des Konzils und geht mit bemerkenswerter Sachlichkeit und auch Ausführlichkeit ein auf das damit verbundene Entstehen der altkatholischen Kirche (60-135). Dabei behandeln die 17 letzten Seiten die bis heute immer wieder aufgeworfene Frage „War Döllinger Altkatholik?" Das Ergebnis lautet: „Sicher wollte die altkatholische Kirche, auch als die Kirch-Werdung abgeschlossen war, nicht eine ‚Kirche ohne Rom' sein. Tatsächlich aber ist aus dem geistesgeschichtlichen Altkatholizismus, dem Döllinger vorbehaltlos zuzurechnen ist, eine konfessionelle Größe geworden. Der Übergang dazu war nach 1870 fließend, und Döllinger ist, um in dem Bilde zu bleiben, das er selbst zeichnete, aus dem Schiff nicht ausgestiegen, als es dahin trieb. Aber an dem Ort, an dem es landete, wurde er nicht heimisch. Döllinger war zweifellos Altkatholik, aber eben" (nach einer Selbstzeichnung seines nächsten altkatholischen Gefährten, Professor Franz Reusch, anläßlich der Krise um die Abschaffung der Zölibatsverpflichtung durch die fünfte altkatholische Bonner Synode 1878) „ein Altkatholik à la Döllinger" (131). Von daher und in diesem Sinn sind die beiden letzten Teile inhaltlich „altkatholisch" bestimmt, d.h. sie berichten überwiegend von geschichtlich und sachlich mit der altkatholischen Bewegung verbundenen Vorgängen. So behandelt der dritte Teil „Döllingers Bemühungen um die Wiedervereinigung der Kirche" (136-223) Döllingers sieben Münchner Museumsvorträge im ersten Quartal 1872 „Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen" und die beiden Bonner Unionskonferenzen der folgenden Jahre.

Und der vierte Teil „Döllingers Bemühungen um die Einheit der Kirche und ihre weitere Wirksamkeit" (223-253) gibt unter dem sehr weitgefaßten Titel konkret nur — und dies begreiflicherweise, „da Döllinger nach dem Scheitern der Bonner Unionskonferenzen sich aus der theologischen Tagesproblematik weitgehend zurückzog" (222) — immerhin auf knappen dreizehn Seiten einen Überblick über „die Unionsbemühungen in der altkatholischen Kirche", eines Zeitraums von mehr als hundert Jahren: im Verhältnis zu der anglikanischen, evangelischen, orthodoxen und römisch-katholischen Kirche. Den Abschluß bildet im Sinne einer Döllingers innerstem Antrieb entsprechenden prophetischen, ökumenischen Theologie ein Blick auf die „Prinzipien der Unionsbemühungen Döllingers in der gegenwärtigen Theologie": Nächstenliebe und Toleranz, Vielfalt und Anerkennung, Einheit auf der Basis der alten Kirche.

Es folgen — ohne Sachregister —: Quellen- und Literaturverzeichnis, Abkürzungen und Personenregister (256-265).

Generell kann gesagt werden: Hier wird für die Schließung einer Lücke im neuzugewinnenden Döllingerbild Material geboten, das zeigt, in welchem Ma-

ße gerade im Blick auf die so vielfach gehemmte ökumenische Bewegung Döllinger noch heute zu deren Avantgarde gehört.

Werner Küppers

ORTHODOXIE

Athenagoras Kokkinakis, Gebet und Glaube des Volkes Gottes. Eine Darlegung des orthodoxen Glaubens. (Theologie und Leben, Bd. 39.) Kyrios-Verlag, Freising 1977. 132 Seiten. Brosch. DM 12,50.

Anastasios Kallis, Orthodoxie — Was ist das? (Orthodoxe Perspektiven, Bd. 1.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979. 94 Seiten. Brosch. DM 9,80.

Was ist Orthodoxie bzw. orthodoxe Kirche, wie sieht der Glaube dieser Kirche aus, worin besteht ihre Eigentümlichkeit und welchen Beitrag hat sie im heutigen ökumenischen Gespräch zu leisten? Auf diese und ähnliche Fragen versuchen die obengenannten Titel zweier orthodoxer Autoren eine Antwort zu geben.

Der erste Titel ist die deutsche Übersetzung durch den Verfasser dieser Zeilen der 1975 in englischer und griechischer Sprache erschienenen Originalausgaben der „Thyateira Confession". Der Autor, jahrelang Erzbischof der Orthodoxen Kirche in Großbritannien, legt hier die wichtigsten Artikel des orthodoxen Glaubens dar anhand des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente, des Vaterunsers, der Zehn Gebote und der Seligpreisungen. Hinzu kommt ein weiterer Abschnitt, der den ökumenischen Beziehungen gewidmet ist. Das Besondere dieser Ausgabe ist: Sie ist erstens aus den Erfahrungen eines ökumenisch aufgeschlossenen orthodoxen Bischofs entstanden, der in der Diaspora wirkte und die Notwendigkeit der gegenseitigen, authentischen Information erkannte. Sie legt zweitens Wert darauf, den orthodoxen Glauben in allgemeinverständlicher Sprache auszudrücken, so daß nicht nur theologisch qualifizierte Fachleute, sondern ein breiterer Kreis von Gläubigen diesen verstehen und nachvollziehen können. Gerade für Nicht-Orthodoxe und für die Gemeindearbeit kann dieses Buch eine wichtige Hilfe und Orientierung sein im Dialog mit den Orthodoxen in der Bundesrepublik Deutschland.

Dasselbe Ziel, wenn auch methodisch anders angelegt, verfolgt auch A. Kallis, orthodoxer Theologieprofessor an der Universität in Münster, mit dem zweiten Titel „Orthodoxie — Was ist das?". Es geht ihm darum, ein „jenseits der Realität liegendes Bild der Orthodoxie", das im Westen entworfen wird, zu korrigieren, ein Bild, in dem die Orthodoxie „als eine bloß kultische Gemeinschaft... dargestellt wird. Diese Schwärmerei wirkt im Hinblick auf die Begegnung mit dieser Kirche als einer lebendigen Wirklichkeit hinderlich, denn sie sperrt den Weg zur Gegenwart der Orthodoxie..." (8). So werden in den zwei ersten Abschnitten Begriffe wie „Orthodoxie", „Ostkirche", „griechische Orthodoxie", „katholisch" und geschichtliche Vorgänge über das „Werden der Orthodoxie" aus der Sicht eines orthodoxen Theologen erklärt und geschildert. Im Mittelpunkt dieser Schrift stehen jedoch Fragen der Ekklesiologie, der Glaubenswahrheit, der Bildtheologie und der Liturgie (Abschnitte II-VI), während Abschnitt VII Gedanken zur orthodoxen „synodalen Gemeinschaft" bringt. Die Arbeit wird mit einer Übersicht über die orthodoxen Kirchen in der Welt und in der Bundesrepublik Deutschland abgeschlossen.

Auch von dieser Schrift kann gesagt werden, daß sie als eine Einführung in die orthodoxe Theologie und Kirche, geschrieben von einem im Westen lebenden orthodoxen Theologen, der in der Lage ist, sich in der westlichen Sprache und Denkweise auszudrücken, eine wichtige Orientierungshilfe im Gespräch mit den Orthodoxen sein kann.

Kritisch sei jedoch hier angemerkt: Auch der nichtorthodoxe Theologe wird leicht feststellen können, daß in den obengenannten Schriften Positionen vertreten werden, die mit einem überkommenen Bild von der Orthodoxie nicht immer übereinstimmen. Das gilt z.B. für die Abendmahlsfrage in der Schrift von Kokkinakis und für Fragen der Ekklesiologie (Autorität und Verbindlichkeit von Konzilien) in der Schrift von Kallis.

Doch gerade hier liegt das Proprium einer dynamisch und vor allem dialogisch verstandenen orthodoxen Kirche, die sich auf dem Weg zu ihrem großen Konzil befindet.

Athanasios Basdekis

Hans-Dieter Döpmann, Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart. Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Wien — Köln — Graz 1977. 375 Seiten und 48 Bildseiten. Leinen DM 42,—.

Hans-Dieter Döpmann besitzt die Gabe der einprägsamen und anschaulichen Darstellung. Das macht seinen Abriß der Geschichte und Gegenwart der Russischen Orthodoxen Kirche zu einem so wertvollen Buch. Der Leser erhält eine wissenschaftlich zuverlässige Information und gewinnt ein Bild, das ihm gegenwärtig bleibt. Personen und Ereignisse treten vor ihn hin. Er sieht die russische Kirche, nach der Annahme des Christentums durch Wladimir, ihre Gestalt suchen und finden, sieht ihr Mönchtum sich entwickeln, auch ihre theologische und geistige Bildung. Er erlebt Krisen, Reformen und Abspaltungen mit und erhält einen Eindruck von dem spannungsvollen Miteinander und Gegenüber von Staat und Kirche in der russischen Orthodoxie. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Döpmann der Zeit nach der russischen Oktoberrevolution sowie der Gegenwart. Auch wenn an dieser Stelle die Ergebnisse der westeuropäischen Forschung das Bild erst vervollkommnet hätten, so tritt doch der Weg der russischen Kirche immerhin noch deutlich genug hervor: ihr Festhalten an der Vielfalt ihres geistlichen Erbes, ihre Treue zum traditionellen Glauben bei gleichzeitigem Bemühen um Offenheit und Verantwortungsbereitschaft für die Probleme der Gegenwart. Eine ökumenische Orientierung kennzeichnet deutlich das gegenwärtige Bewußtsein der Russischen Orthodoxen Kirche, und die Darstellung Döpmanns, die uns den Weg durch die Geschichte dieser Kirche erschließt, trägt dazu bei, die Beziehungen zwischen der russischen und den westlichen Kirchen auf eine gute und vertiefte gegenseitige Kenntnis zu stützen.

Richard Boeckler

P. Erwin Immekus SAC, Die Russisch-Orthodoxe Landpfarrei zu Beginn des XX. Jahrhunderts nach den Gutachten der Diözesanbischöfe. (Das östliche Christentum, Neue Folge, Bd. 30.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1978. XVI und 284 Seiten. Brosch. DM 49,80.

In den ersten Jahren des 20. Jhs. setzte in der Russischen Orthodoxen Kirche ein innerer Erneuerungsprozeß ein, der wegen der Revolutionsereignisse von 1917 bisher viel zu wenig bekannt und

erforscht ist. In ausführlichen „Gutachten der Eparchialbischöfe über die Frage einer kirchlichen Reform", die für den Ausschuß geschrieben wurden, der ein künftiges Landeskonzil vorbereiten sollte, beschrieben die Hierarchen sehr detailliert den Zustand der Pfarrgemeinden und unterbreiteten zahlreiche Verbesserungsvorschläge. P. Erwin Immekus benutzte diese Gutachten als Hauptquelle für seine Dissertation, die vom Päpstlichen Orientalischen Institut 1960 angenommen worden war und erst 1978 im Druck erschien. Da in den dazwischen liegenden 18 Jahren nur wenige Arbeiten zur russischen Kirchengeschichte der beiden Jahrzehnte vor 1917 erschienen sind, ist die Untersuchung nicht veraltet, ein Literaturnachtrag in der ohnehin sehr knappen Bibliographie wäre aber doch wünschenswert gewesen.

Der Vf. behandelt im kurzen 1. Teil einige allgemeine Fragen. Der 2. Teil ist dem Mangel an Gotteshäusern, besonders in den neuindustrialisierten und neubesiedelten Gebieten, und dem oft sehr schlechten baulichen Zustand der Kirchen gewidmet. Im 3. Teil zeigt der Vf., wie bedeutungslos Gottesdienste und Sakramente für große Teile der Landbevölkerung gewesen sind und wie mangelhaft oft gepredigt wurde, wobei die enge Verflechtung von Staat und Kirche (Predigtzensur!) und die schlechte Ausbildung der Prediger zur Hauptsache dafür verantwortlich waren. Über den Priestermangel, das Ungenügen der Ausbildungsstätten, die schlechte materielle, soziale, rechtliche und sittliche Lage des Pfarrklerus gab es sehr viele berechtigte Beschwerden der Bischöfe (Teil 4). Im 5. Teil „Das Pfarrvolk" geht es um das oft spannungsreiche Verhältnis zwischen Klerus und Laien, die schlechte wirtschaftliche Lage des Pfarrvolkes und das gleichzeitige Ungenügen der karitativen Arbeit der Kirche, um die Bemühungen des Klerus, den tiefen Bildungsstand und die ebenso tiefe Sittlichkeit der Gemeindeglieder zu heben und anderes mehr. In einem knappen 6. Teil ist vom Verhältnis des Gemeindeklerus zu Dekanen, Bischöfen und zur kirchlichen Verwaltung die Rede.

Dem Vf. ist es gelungen, aufgrund der wenig bekannten Quellen ein anschauliches, lebendiges Bild vom Zustand der russischen orthodoxen Landgemeinden zu Beginn unseres Jahrhunderts zu zeichnen. Da viele der behandelten Probleme in den orthodoxen Kirchen bis auf den heutigen Tag nicht gelöst werden konnten, kommt dieser historischen Untersuchung auch eine aktuelle Bedeutung zu.

Erich Bryner

LITURGIE

Hermann A. J. Wegman, Geschichte der Liturgie im Westen und Osten. Aus dem Niederländischen übersetzt von Michael Grütering. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1979. 300 Seiten. Kart. DM 38,—.

Geschichte des Gottesdienstes kann auch ökumenisch dargestellt und verstanden werden, wie die vorliegende Untersuchung sehr deutlich beweist. Ökumenisch jedenfalls in dem Sinne, daß durch die geschichtliche Darstellung der Entwicklung des Gottesdienstes Erkenntnisse gewonnen werden, die das Sich-zueinander-Finden der Kirchen einsichtig werden läßt und neue Wege eröffnet. Denn zwischen dem Glauben und seinen Ausdrucksformen, zwischen Sprache und Zeichen besteht ein wesentlicher Zusammenhang, gilt doch für alle Kirchen der Satz: Glaube und Theologie müssen ihren Ausdruck im Gottes-

dienst und im gottesdienstlichen Leben finden. „Im Ritus wird das Innerliche, das Seelenleben einer Gemeinschaft sichtbar, hörbar, faßbar" (13). Methodisch gesehen, ist die Studie eine „Analyse von Abläufen der Gottesdienste in den verschiedenen Zeitabschnitten" (13) mit dem Ziel, einige grundlegende „konstante Entwicklungslinien" (Gesetzmäßigkeiten) des Gottesdienstes im Westen und im Osten aufzuzeigen, z.B.:

Die Entwicklung von der Pluralität zur Einheit,

Die Entwicklung von Freiheit und Improvisation zum Gebrauch einheitlichen überlieferten Textmaterials,

Die Entwicklung von Einfachheit und Durchschaubarkeit zur Überfülle, Undurchschaubarkeit und zum Überfluß,

Die Entwicklung von alten Elementen zu neuen Errungenschaften usw.

Die Untersuchung läßt zwar die Gesamtentwicklung der gottesdienstlichen Feier der Kirche deutlich hervortreten, doch wird sie aufgrund ihres wissenschaftlichen Charakters nur einem kleinen Fachkreis zugänglich bleiben. Als ökumenisches Angebot jedoch dürfte sie dem interessierten Leser sehr hilfreich sein.

Athanasios Basdekis

ENTWICKLUNGSPOLITIK

Klaus von Bismarck/Hans Maier (Hrsg.), Entwicklung — Gerechtigkeit — Frieden. Dokumentation des Entwicklungspolitischen Kongresses 1979. Kirchen im Gespräch mit Parteien und gesellschaftlichen Gruppen. Chr. Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979. 412 Seiten. Kart. DM 27,50.

„Dies Konzept eines Dialogprogramms kennzeichnet einen Versuch der Kirchen, über mehrere Jahre und unter nicht unerheblichem Kraft- und Zeitaufwand einen Weg zueinander wieder freizuschaufeln, der für viele mit enttäuschenden gegenseitigen Erfahrungen in den letzten Jahren verschüttet worden ist", so kennzeichnete Klaus von Bismarck in seiner kurzen Einführung Thema und Aufgabe des entwicklungspolitischen Kongresses im Januar 1979 in Bonn, zu dem die katholische und die evangelische Kirche Vertreter des Staates und der großen gesellschaftlichen Gruppen eingeladen hatten. Dieser Band dokumentiert alle Ansprachen, Referate und Predigten des Kongresses und berichtet über alle Diskussionen, auch die Arbeitsgruppen. Auf diese Weise ergibt sich ein vollständiges Bild der Diskussionslage: Spitzenvertreter der Parteien und der großen Wirtschaftsorganisationen äußern sich neben Kirchenvertretern zu den wichtigsten entwicklungspolitischen Themen, sie markieren Gemeinsamkeiten, aber auch unterschiedliche Positionen. Besonders interessant wird das zum Beispiel am Thema der Befreiungsbewegungen, der Gewaltanwendung, der Menschenrechtsverletzungen und des Demokratieverständnisses. Spezielle Aufmerksamkeit verdienen die Referate von Roy Neehall, der das Thema aus der Sicht der Kirchen in Entwicklungsländern behandelte, und von Karl Osner, der die Sicht der Kirchen in der Bundesrepublik darstellte. In beiden Referaten zeigt sich, wie sehr die Kirchen in den letzten Jahren gelernt haben, sich zu diesem brisanten Thema trotz aller konfessionellen Verschiedenheiten gemeinsam zu äußern.

Für die weitere Diskussion des Entwicklungsthemas ist dieser Dokumentationsband eine entscheidende Hilfe. Er ermöglicht jedem Interessierten einen

raschen Überblick, einen Einstieg in einzelne Themenkreise und eine Orientierung über den Diskussionsstand mit anderen gesellschaftlichen Gruppen und bietet damit notwendiges Arbeitsmaterial für die Fortsetzung des Dialogprogramms.

Warner Conring

ARBEITSHILFEN UND INFORMATION

Handbuch Religiöse Gemeinschaften. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungsgemeinschaften, Neureligionen. Für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften im Auftrage des Lutherischen Kirchenamtes hrsg. von Horst Reller. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1979. 2. Aufl. 839 Seiten. Geb. DM 64,—.

Das Handbuch Religiöse Gemeinschaften steht jetzt bereits in einer zweiten Auflage zur Verfügung. Naturgemäß waren die Möglichkeiten der Überarbeitung begrenzt. Sie wurden dennoch weitmöglichst genutzt, um Aktuelles nachzutragen, gelegentliche Korrekturen einzufügen und um die Konzeption des Buches durchsichtiger zu machen. Weitergehende Veränderungen wären ohnehin erst in einer späteren Auflage möglich gewesen. Aber auch so besticht dieses wichtige Informationsbuch wieder durch seine Präzision, durch seine Sachlichkeit und durch die übersichtliche Anlage, die ein leichtes Auffinden des Gesuchten ermöglicht.

Richard Boeckler

Anton Schulte, Evangelisation praktisch. Mit Anmerkungen zu einer deutschen „Theologie der Evangelisation". (TELOS 1157) Bandow-Verlag, Moers 1979. 256 Seiten. Kart. DM 19,80.

Das Missionarische Jahr 1980 hat der Evangelisation zweifellos neue Impulse gegeben — in der Theorie wie in der Praxis. Ein Zeugnis dafür ist eine Reihe neuerer Veröffentlichungen zum Thema, unter denen das Buch von Anton Schulte insofern unsere besondere Aufmerksamkeit beanspruchen darf, weil hier ein Mann der Praxis das Wort ergriffen hat, der seine Arbeit ständig theologisch reflektiert. Zwar ist es nicht die Absicht des Verfassers, eine abgerundete „Theologie der Evangelisation" vorzulegen — er will nur „Anmerkungen" dazu machen —, aber was in diesen Anmerkungen steht, ist nicht nur biblisch klar begründet, sondern auch in der langjährigen Erfahrung dieses bewährten Evangelisten vielfach erhärtet. Der Schwerpunkt des Buches liegt freilich auf der „Evangelisation praktisch", wie der Titel des Werkes lautet. Dazu bietet Anton Schulte beachtenswertes und inhaltreiches Material, wobei alle wichtigen Themen der Evangelisation zur Sprache kommen: die evangelistische Veranstaltung, der evangelistische Vortrag, der Ruf zur Entscheidung, das seelsorgerliche Gespräch, die organisatorischen und publizistischen Fragen im Zusammenhang mit der Evangelisation. So ist ein Buch entstanden, dessen geistlich-theologische Grundlagen in der Bibel gegründet sind, dessen praktische Anweisungen aber zugleich mit Offenheit und Entschlossenheit auf die Herausforderungen der Zeit eingehen. Eine Fundgrube für Evangelisten, aber auch für Gemeindepfarrer, die die Evangelisation als wesentliches Element des Gemeindeaufbaus erkannt haben.

H.-H. Ulrich

Helft den Menschen glauben. Band 1: Vom Zeugnis der Christen — eine Ermutigung. Herausgegeben von der

Katholischen Glaubensinformation Frankfurt unter Mitwirkung der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1979. 95 Seiten. Kart. DM 9,80.

Seit der Enzyklika „Evangelii nuntiandi" Papst Paul VI. und dem Würzburger Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" ist in der katholischen Kirche einiges in Bewegung geraten im Sinn evangelistischer Verkündigung. Was früher fast ausschließlich Werk der volksmissionarischen Ämter und der evangelischen Freikirchen war — Evangelisation! —, das entdeckt die katholische Kirche zunehmend auch als ihre Aufgabe und die ihrer Mitglieder.

Die Katholische Glaubensinformation Frankfurt hat unter Mitwirkung der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz ein Heft herausgebracht, das Mut machen möchte, vom Glauben Zeugnis zu geben: „Helft den Menschen glauben." In vier Kapiteln wird das Thema entfaltet: Wem den Glauben bezeugen; Wer soll den Glauben bezeugen; Warum den Glauben bezeugen; Was wir im Glauben bezeugen. Die Kapitel sind didaktisch gegliedert, so daß sie gut als Lektionen in Religionsunterricht, Bibelkreisen und Jugendarbeit zu gebrauchen sind. Das Heft versteht sich als eine Art missionarischer Grundkurs. Weitere Hefte mit praktischen Anleitungen zum Zeugnisgeben sind in Vorbereitung. Nicht nur katholische Christen, auch Evangelische werden viel daraus lernen können. Ausdrücklich verbinden die Herausgeber sich mit dem „Missionarischen Jahr 1980": „Ein ökumenisches Anliegen, das alle Christen angeht und nicht auf 1980 beschränkt sein kann" (10).

Leider erfährt der Leser erst im letzten Kapitel, was das für ein Glaube ist, von dem Zeugnis zu geben ist (Was wir im Glauben bezeugen). Dieses Kapitel vom „fides quae" sollte besser am Anfang stehen. Der nichtkatholische Leser brauchte dann nicht 70 Seiten lang zu warten, um endlich zu erfahren, was er von Anfang an schon vermutete, nämlich: Miteinander haben wir dasselbe, denselben zu bezeugen, IHN, Jesus Christus: „Er ist das zentrale Ereignis in der Geschichte Gottes mit den Menschen" (80).

August Jung

Theologische Realenzyklopädie. Bd. IV, Lfg. 3/4 (Asylrecht [Forts.] — Augsburger Religionsfriede). S. 321-640; Lfg. 5 (Augsburger Religionsfriede [Forts.] — Autobiographie). S. 641-813. Walter de Gruyter&Co., Berlin — New York 1979. Kart. Subsk.preis DM 76,—, bzw. DM 38,—.

Die vorgenannten Lieferungen, die den IV. Band abschließen, enthalten wiederum eine Reihe gewichtiger thematischer Schwerpunkte von monographischer Geschlossenheit. Genannt seien nur: Atheismus, Auferstehung, Aufklärung, Augsburger Bekenntnis, Augustin und ökumenisch orientierte Abhandlungen wie Athos und Australien. Beim Augsburger Bekenntnis hätte man sich über das 16. Jahrhundert hinaus einen Abriß der Wirkungsgeschichte dieses grundlegenden Bekenntnisses der Reformation bis hin zu den substantiellen Grundfragen der gegenwärtigen CA-Diskussion gewünscht. Das hätte auch der erfreulichen ökumenischen Zusammenarbeit entsprochen, die schon in der Auswahl der Mitarbeiter an zahlreichen Abhandlungen sichtbar wird.

Kg.

MARTIN NIEMÖLLER

Martin Niemöller, Briefe aus der Gefangenschaft. Konzentrationslager Sachsenhausen (Oranienburg). Mit Dokumentenanhang. Herausgeber Wilhelm Niemöller. Ludwig Bechauf Verlag, Bielefeld 1979. 205 Seiten. Leinen DM 32,—.

Dem ersten, die Haftzeit in Moabit umfassenden Band (vgl. ÖR. 3/1975, S. 419) ist jetzt der zweite gefolgt, der die Briefe Martin Niemöllers aus dem Konzentrationslager Sachsenhausen (1938-41) enthält, wiederum sorgfältig ediert und mit erläuternden Anmerkungen versehen von seinem Bruder Wilhelm. Was auch diese, meist sehr persönlich gehaltene und fast ausschließlich mit seiner Frau geführte Korrespondenz kennzeichnet, ist die teilnehmende und fürsorgende Liebe Martin Niemöllers zu den ihm anvertrauten Menschen in Familie und Gemeinde, aber auch im näheren und weiteren Lebens- und Freundeskreis. Mag dieses vielleicht mehr die Zeitgenossen von damals interessieren, so gewinnt doch das, was hier aus einem tief im biblischen Wort verwurzelten, wenn auch keineswegs selbstsicheren Glauben heraus gelebt und bezeugt wird, zeitlose Beispielhaftigkeit für jeden, dem es um die Bewährung seines Christseins auch in den dunkelsten Stunden ernst ist.

Kirchengeschichtlich aufschlußreich und klärend sind die Abschnitte, die die freiwillige Meldung Niemöllers zum Militärdienst bei Kriegsausbruch betreffen, und mehr noch seine jahrelangen Erwägungen eines Übertritts zur katholischen Kirche, wobei theologische Fragen von auch heute nocht nicht ausdiskutierter ökumenischer Relevanz zur Sprache kommen.

Kg.

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Pfarrer Ans van der Bent, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Dr. Richard Boeckler, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Pfarrer Dr. habil. Erich Bryner, CH-8211 Dörflingen / OKR Warner Conring, Postfach 210220, 3000 Hannover 21 / Propst Dr. Heino Falcke, Dalbergsweg 21, DDR-502 Erfurt / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg / Ks. dr. Leonard Górka SVD, ul. Jagiellońska 45, 20-950 Lublin 8, skr. proczt. 1110 Polen / Pastor August Jung, Am Komer 55, 5860 Iserlohn-Letmathe / Prof. Dr. Werner Küppers, Paul-Lechler-Str. 11, 7400 Tübingen / Wolfgang Lienemann, Schmeilweg 5, 6900 Heidelberg / Dr. Paul Löffler, Rupertistr. 67, 2000 Hamburg 52 / Prof. Per Lønning, Institutt for Kirkehistorie, Postboks 1023, Oslo 3 / ORK Albert Mauder, Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover / Dr. Walter Müller-Römheld, Am Hang 10, 6370 Oberursel / Pfarrer Heinz Ohme, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Trutz Rendtorff, Linastr. 3, 8000 München 71 / Prof. Dr. Hermann Ringeling, Steinauweg 3, CH-3007 Bern / Dr. Klaus Schmidt, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Traute Schroeder, Im Neuenheimer Feld 328, 6900 Heidelberg / Karl Steckel DD., Haydnstr. 7, 7290 Freudenstadt / Pfr. Dir. Heinrich-Hermann Ulrich, Postfach 476, 7000 Stuttgart / Dr. W. A. Visser't Hooft, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 20.

Der einleitende Artikel des norwegischen Professors Per Lønning, eines der profiliertesten Mitglieder des Zentralausschusses des ÖRK, bietet eine differenzierte Analyse der ökumenischen Situation an der Schwelle der 80er Jahre. Ein solcher — kritisch wertender und sichtender — Gesamtüberblick wird vielen willkommen sein, denen das ökumenische Geschehen unserer Tage fast undurchschaubar zu werden droht, zumindest aber zu eigener Urteilsbildung verhelfen, auch wenn man die Akzente hier und da ein wenig anders zu setzen geneigt sein sollte.

Auf dem Hintergrund der bevorstehenden Konferenzen dieses Jahres, insbesondere der auf Weltebene geplanten Antirassismus-Konferenz in Driebergen im Juni, wollen die Beiträge von Wolfgang Lienemann und Ans van der Bent (Übersetzung von Helga Voigt) gelesen und durchdacht werden.

Der weiteren Auswertung der vorjährigen Boston-Konferenz dienen die Abhandlungen von Heino Falcke, Traute Schroeder und Trutz Rendtorff. Gerade die Ausführungen von Trutz Rendtorff machen deutlich, daß wir in der evangelischen Christenheit der Bundesrepublik noch weit davon entfernt sind, uns den Herausforderungen der von der Boston-Konferenz aufgeworfenen Probleme ernsthaft zu stellen.

Die verantwortliche Mitwirkung der Kirchen an Friedensaufgaben und einer vorwärtsweisenden Friedenspolitik ist in diesen Monaten erneut zum Bewußtsein gekommen. Darum ist der Vortrag von Dr. Ernest A. Payne über die Friedensbemühungen englischer und deutscher Kirchenvertreter in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg mehr als eine historische Reminiszenz, sondern von erheblicher Aktualität für vergleichsweise ähnliche Krisen und Gefahren unserer unmittelbaren Gegenwart. Zugleich nehmen wir mit dieser Veröffentlichung Abschied von einer der prägenden Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung in den letzten drei Jahrzehnten. Die Übersetzung verdanken wir OKR Claus Kemper.

Wie sehr der ökumenische Gottesdienst noch weiterer theologischer Klärung bedarf, beweist die Stellungnahme von Albert Mauder (unter der Rubrik „Das aktuelle Gespräch") zu dem Aufsatz von Hans-Jörg Urban in ÖR 1/1980 S. 30 ff.

Die „Dokumente und Berichte" werden eröffnet mit der in einer Serie zum „Fall Küng" erschienenen Betrachtung des früheren Generalsekretärs des ÖRK, W.A. Visser't Hooft. Sie ist die Antwort auf eine Frage des „Journal de Genève", die zwei katholischen und zwei protestantischen Theologen unterbreitet wurde. Wir hoffen, mit diesen beachtenswerten Gedankengängen auch in unserer Zeitschrift einen ersten Beitrag zur Versachlichung der in diesem Zusammenhang aufgekommenen ökumenischen Spannungen zu geben. Um eine ausführliche Erörterung der ökumenischen Relevanz des „Falles Küng" zu einem späteren Zeitpunkt sind wir bemüht.

Den Abschluß bildet ein Bericht von Heinz Ohme über das erste theologische Gespräch zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche.

Kg.

KIRCHE — LEBENSRAUM FÜR JUGENDLICHE?

Michael Graff/Heinz Tiefenbacher (Hrsg.)

Kirche — Lebensraum für Jugendliche?

Beiträge zum Spannungsfeld Jugend — Religion — Kirche

ca. 160 S. Kst. ca. DM 19.80

Ob Jugendliche mit dieser Gesellschaft und somit auch mit unserer Kirche noch etwas anfangen können und wollen, wird derzeit höchst unterschiedlich beurteilt. Wo die einen von der Selbstausbürgerung einer resignierten, ja „verlorenen Generation" (Kurt Sontheimer) sprechen, sehen andere seit geraumer Zeit einen „neuen Frühling der Kirche" bei Jugendlichen (Roger Schutz).

Ein klassischer Reibungspunkt gerade auch im kirchlichen Spannungsfeld ist die Einstellung zur Sexualität. Der Religionspädagoge Wolfgang Bartholomäus plädiert für eine Vertrauen schenkende, einfühlsame Haltung kirchlicher Erzieher, um Jugendlichen bei der Kultivierung von Sexualität helfen zu können.

In diesem Band sind acht wichtige Beiträge zum Spannungsfeld Jugend — Religion — Kirche vereinigt. Allen Skeptikern zum Trotz zeichnen sich neue Annäherungen ab. Grundvoraussetzung ist ein partnerschaftlicher Stil im Umgang mit Jugendlichen.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Zum Rassismus im südlichen Afrika:

Hans W. Florin (Hrsg.)
Gewalt im südlichen Afrika
147 Seiten 1971 DM 7,50

Reinhard Brückner
Südafrikas schwarze Zukunft
Die Jugendunruhen seit 1976 — ihre Ursachen und Folgen
135 Seiten, 8 Bildseiten 1977 DM 5,—

Markus Braun
Das schwarze Johannesburg. Afrikaner im Getto
297 Seiten, 8 Bildseiten, 4 Karten 1973 DM 18,—

EKD und Kirchen im südlichen Afrika
Das Problem der kirchlichen Einheit im Rassen-Konflikt. Dokumente und andere Texte zusammengestellt und eingeführt von Klaus Kremkau
epd Dokumentation Band 12, 325 Seiten 1974 DM 12,—

Anti-Rassismus-Programm der Ökumene
Dokumentation einer Auseinandersetzung zusammengestellt und kommentiert von Klaus-Martin Beckmann
epd Dokumentation Band 5, 261 Seiten 1971 DM 9,80

Ökumene im Kampf gegen Rassismus
Ein erster Anfang. Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Bekämpfung des Rassismus. Bericht über die ersten fünf Jahre von Elisabeth Adler mit einem Geleitwort von Philip Potter und einem Beitrag von Gerd-Rainer Fendler zur Diskussionslage in der BRD
epd Dokumentation Band 14, 166 Seiten 1975 DM 8,—

Was geht die evangelischen Christen in Deutschland die Südafrikafrage an?
Eine Handreichung. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD. Besorgt von Werner Hoerschelmann
58 Seiten 1978 Einzelpreis DM 2,— (Mengenpreise)

Verlag Otto Lembeck
Leerbachstraße 42 · 6000 Frankfurt am Main 1

Zum Thema: Muslime unter uns

Johan Bouman

Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah

Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion

1980. ca. 350 Seiten, Subskr. Preis bis 15. April 1980: DM 32,—, später: DM 36,—

Christentum und Islam wollen mit der von ihnen gestalteten Wahrheit eine Botschaft für die ganze Menschheit anbieten. Die Verkündigungen beider Religionen lassen sich deshalb nicht absolut getrennt sehen. Die Tradition von Judentum, Christentum und Islam hat nicht mit untergeordneten Nebensächlichkeiten zu tun, sondern reicht tief in die Ursprünge der alttestamentlichen Verkündigung zurück. Bouman, Professor für Religionsgeschichte an der Universität Marburg, bietet aus einer reichen wissenschaftlichen und existentiellen Erfahrung des Islams eine vergleichende Untersuchung der Religionen an, die heute so eng und unausweichlich verbunden sind, und zeigt die zugrundeliegenden unterschiedlichen Deutungen der Heilsgeschichte und göttlichen Wirkens.

Zusammenleben mit Muslimen

Eine Handreichung — Im Auftrag des Kirchlichen Außenamtes herausgegeben von Jürgen Micksch

2. Aufl. 1980. 55 Seiten, DM 2,80 (Mengenpreise)

Die Handreichung hat sich zum Ziel gesetzt, eine Hilfestellung zum Verstehen der muslimischen Mitbürger in der Bundesrepublik zu geben.

Muslime — unsere Nachbarn

Beiträge zum Gespräch über den Glauben von Willi Höpfner, Gerhard Jasper, Paul Löffler und Ulrich Schoen

Im Autrag der Kommission „Gemeindedienst für Weltmission und Ökumene" des Deutschen Evangelischen Missionsrats

3. Aufl. 1980. 62 Seiten, DM 2,80 (Mengenpreise)

Eine Deutung der religiösen Vorstellungswelt muslimischer ausländischer Mitbürger als Hilfe für das Gespräch in unserem Land.

Gastarbeiter werden Bürger

Handbuch zur evangelischen Ausländerarbeit herausgegeben von Jürgen Micksch

1978. 189 Seiten, DM 9,80

Dieses Handbuch der evangelischen Ausländerarbeit stellt theologische Gesichtspunkte, Ausländerbetreuung, Sozialarbeit, orthodoxe Ausländerkirchen, Begegnung mit Muslimen, Vorschläge zur Verbesserung des Aufenthaltsrechts, die Planung eines Tages des ausländischen Mitbürgers, ausländische Arbeitnehmervereinigungen, illegale Ausländerbeschäftigung umfassend und systematisch dar. Ein ausführlicher Dokumentarteil, ein Literaturverzeichnis und ein Sachregister machen den Band zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für alle, die mit ausländischen Arbeitnehmern oder Mitbürgern in Kontakt kommen.

Verlag Otto Lembeck · Leerbachstr. 42 · 6 Frankfurt 1

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,—

34 Das Opfer Christi und das Opfer der Christen. Bericht über das siebte theologische Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 10. Juni 1976 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain. Hsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland 238 Seiten, DM 29,80/Bez. 24,80

35 Bangalore 1978. Sitzung der Komm. für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hsg. von G. Müller-Fahrenholz 272 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 92 Seiten, DM 15,80/Bez. 13,80

Sonderdruck aus Nr. 27: Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt. Hsg. von G. Müller-Fahrenholz 4. Aufl., 51 Seiten, DM 6,80/Bez. 6,—

Verlag Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt/M. 1

Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen*

VON HEINRICH FRIES

Vorbemerkung: Der Begriff dogmatische Relevanz ist im weitesten Sinn zu verstehen. Gemeint ist der bestimmende, wirksam gewordene und normative Charakter der betreffenden Ergebnisse im Raum der Kirchen. Die folgenden Ausführungen berücksichtigen besonders *den Bereich der römisch-katholischen Kirche.*

I. Voraussetzungen

Voraussetzung für eine mögliche dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche ist

a) Die Anerkennung der Notwendigkeit einer Zuordnung und Kooperation von Theologie und Leitung der Kirche, von Theologen und Bischöfen. Ferner von Übereinkunft darüber, daß Theologie einen spezifischen Dienst am Glauben der Kirche hat. Diese These wird zwar nirgends bestritten, aber ihre konkrete Verwirklichung ist teilweise zum Problem geworden.

b) Eine weitere Voraussetzung ist die These, daß die Theologie in, mit und unter ihrem Selbstverständnis als kirchliche Theologie ihre Arbeit nicht als bloße Delegation von seiten des kirchlichen Lehramts in dem Sinn versteht, daß sie das Gewordene und Bestehende nur zu wiederholen, zu bestätigen oder zu rechtfertigen hat oder daß sie Weisungen über theologische Methoden oder zu erwartende Ergebnisse entgegenzunehmen oder bestimmte Interessen zu vertreten habe. Die Theologie hat eine spezifische und selbständige Aufgabe in der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens und der Glaubenden. Sie hat — paulinisch gesprochen — den Dienst der „Erkenntnis" und der „Auslegung".

c) Eine Voraussetzung ist ferner ein Verständnis der Kirche als einer Lerngemeinschaft, in der kein Glied zum anderen sagen kann: „Ich bedarf deiner nicht." Lehren und Hören, ecclesia discens et docens gehören unlöslich zusammen.

* Referat auf der Tagung des katholischen und evangelischen theologischen Arbeitskreises in Schloß Friedewald vom 25.-28. März 1980.

d) Eine Bedingung für die dogmatische Rezeption der Ergebnisse theologischer Gespräche ist das Verständnis von Kirche als Volk Gottes auf dem Weg, als Instrument des Heils, nicht als das Heil selbst. Daraus folgt, daß die Kirche unvollendet bleibt, eine ecclesia semper reformanda ist, die stets bereit sein muß, sich aufzumachen, umzukehren, in den Zeichen der Zeit einen Ruf Gottes zu sehen und zu hören und darauf zu antworten: ursprungsgetreu, situationsgemäß, zielbewußt.

e) Als letzte Voraussetzung sei genannt die mit der ecclesia semper reformanda gegebene ökumenische Verpflichtung einer jeden Kirche, d.h. das Bewußtsein, daß der bis jetzt bestehende Zustand getrennter Kirchen nicht sein soll, daß er Schuld und Ärgernis ist und nach Überwindung der Trennung ruft. Im Dienst dieser Verpflichtung müssen alle theologischen Erkenntnisse und Ergebnisse willkommen sein, die diesem Ziel dienen — eben die Ergebnisse theologischer Gespräche, die von ökumenischen Gruppen und Arbeitskreisen erarbeitet und vorgelegt werden und sich als Dienst an der Ökumene verstehen. An verbalen Beteuerungen dazu fehlt es nicht. Papst Johannes Paul II. erklärte in der Türkei: „Die Trennung der Kirchen ist ein Skandal und ein Hindernis für die Verbreitung des Evangeliums. Es ist unsere Pflicht, uns mit der göttlichen Gnade dafür einzusetzen, um die Trennung möglichst bald zu überwinden." Vor dem römischen Einheitssekretariat erklärte er vor kurzem: „Unerläßlich ist der brüderliche Dialog unter den Theologen, die sich um eine theologische Erneuerung bemühen."

Aber es ist die Frage zu stellen — die weltweite, auch ökumenische Reaktion auf den Entzug der missio canonica für Hans Küng zeigt es —, ob nicht die ökumenische Arbeit erschwert wurde, ob sich nicht das „Klima" verändert hat, ob nicht in der römisch-katholischen Kirche eine Tendenz erkennbar wird, Klarheit, Ordnung, Geschlossenheit, Abgrenzung und Vollständigkeit zur entscheidenden Profilierung ihrer selbst zu machen und den ökumenischen Dialog in Schranken zu halten.

Dabei ist es schwer vorstellbar, wie es angesichts der dogmatischen Entscheidungen des Ersten Vatikanums schon in absehbarer Zeit zu einer Einigung mit den orthodoxen Kirchen kommen soll.

Aus dem Gesagten folgt: Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche bestimmt sich nach dem Maß, wie die Kirchen die ökumenische Verpflichtung und ihre viatorische Existenz ernst nehmen und sich ihr ständig verantwortlich wissen.

II. Die bereits erfolgte Rezeption

a) Das *Zweite Vatikanische Konzil* war die dogmatische Rezeption der Ergebnisse theologischer Gespräche zuvor. Das im Zusammenhang mit dem Konzil errichtete Sekretariat für die Einheit der Christen ist gleichsam die Institution gewordene Fortsetzung solcher Gespräche. Darunter darf auch die Arbeit und das Ergebnis unseres ökumenisch-theologischen Arbeitskreises gerechnet werden. Es ist bekannt, daß Kardinal Jägers Erfahrungen mit diesem Kreis entscheidend dazu beigetragen haben, daß dieses Sekretariat gegründet wurde.

Die Einladung von Beobachtern der evangelischen Kirche, die von diesen vielfach wahrgenommenen, aber auch erbetenen Gespräche sind in das Konzil eingegangen, das ein ökumenisches war über die Bestimmungen des Codex iuris canonici hinaus. Die dogmatische Rezeption der Ergebnisse theologischer Gespräche ist an vielen Konzilstexten erkennbar: an der *Konstitution über die Kirche* „Lumen gentium", wo das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den anderen Kirchen anders als zuvor bestimmt wurde; als Versuch, die Treue zu sich selbst mit der Offenheit zu den anderen Kirchen zu verbinden; in dem Wort von „subsistit in" und mit der Beschreibung der ekklesialen Realität der anderen Kirchen, ohne die Konstruktion einer psychologisierenden votum- und desiderium Ekklesiologie.

Eine Rezeption erfolgte ferner in der *Konstitution über die göttliche Offenbarung,* die nicht mit dem Begriff Offenbarung, sondern mit dem Wort: „Wort Gottes" beginnt, die die normative Bedeutung der Schrift über alle ihr folgenden Traditionen betont, wenn auch die traditionskritische Bedeutung der Schrift noch zu wenig zur Geltung kam zugunsten einer Tendenz, die Zusammengehörigkeit von Schrift-Tradition-Kirche-Lehramt zu betonen. Trotzdem wird dieser Text als ökumenisch bedeutsamer Text angesehen.

Ganz besonders greifbar ist die Rezeption der Ergebnisse theologischer Gespräche im *Ökumenismusdekret,* wo das Anliegen des Ökumenismus deutlich artikuliert, wo von der Schuld auf beiden Seiten gesprochen wird und von der vom Geist Gottes getragenen ökumenischen Bewegung, wo davon die Rede ist, daß die gesamte Theologie einschließlich der historischen Fächer in ökumenischem Geist vermittelt werden soll. Bedeutsam ist das Prinzip von der „Hierarchia Veritatum" je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens. „So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle in diesem brüderlichen Wettbe-

werb zur tieferen Erkenntnis und zu deutlicherer Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden."

Das Prinzip von der Hierarchia Veritatum ist kein Selektions-, sondern ein Interpretationsprinzip sowie ein Prinzip hinsichtlich der Heilsbedeutung von Inhalten des Glaubens als Hilfe für den ökumenischen Dialog. Dieser wird neben der Forderung der inneren Bekehrung aller und dem gemeinsamen Gebet aus dem „Neuwerden des Geistes" ausdrücklich als notwendig erachtet. Seine Basis ist das: „par cum pari agit".

Gerade in seinem Ökumenismusdekret ist das Zweite Vatikanum, das faktisch soviel von den Ergebnissen theologischer Gespräche in sich aufgenommen und verwirklicht hat, auch zum Anstoß für die weitere theologische Arbeit geworden. Das geschah in den bis heute die Diskussion beherrschenden Themen, die im Artikel 22 formuliert wurden: „Die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten, von der Liturgie und von den Ämtern der Kirche sind notwendig Gegenstand des Dialogs."

Diese Aussage hat sich als richtig und motivierend erwiesen bis zur Stunde. Sie thematisieren das ökumenisch-theologische Gespräch. Wenn dies geschieht, dann bedeutet dies, daß es des Gesprächs bedarf, um zu einer Lösung zu kommen. Es heißt aber auch, daß es möglich ist, durch Gespräche zu einer Lösung zu kommen. Denn sonst hätte es keinen Sinn, Gespräche zu führen.

b) Die Synode von Würzburg

Eine weitere wichtige dogmatische Rezeption der Ergebnisse theologischer Gespräche sehe ich in der katholischen Synode von Würzburg, als repräsentative Versammlung der katholischen Kirche in der Bundesrepublik. Sie hat nicht nur programmatisch das „Ökumenische" als grundlegende Perspektive aller Themen und Beratungen bestimmt, sie hat auch in einer eigenen ökumenischen Kommission wichtige Aussagen gemacht, die nicht denkbar und möglich gewesen wären ohne die Rezeption der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen evangelischer und katholischer Kirche. Dabei übernimmt die Synode wichtige Passagen des Konzils — verständlich, wenn es darum ging, das Konzil für die katholische Kirche in Deutschland lebendig zu vermitteln.

Bedeutsam dabei ist die Ausgangsbestimmung des ökumenischen Weges von der Kirche am Ort, womit immer auch Ökumene am Ort gegeben ist. Ebenso bedeutsam ist die Rezeption der ökumenischen Basisformel durch die Synode als maßgeblichem Grund aller Einheit des Glaubens.

Nicht minder bedeutsam erscheinen mir als Zeichen der Rezeption die Aussagen über die Geschichtlichkeit jeder Glaubensaussage zusammen mit der These, daß Glaubenssätze Stufen der geschichtlichen Entwicklung des Glaubensverständnisses sind. Zwischen überliefertem Glaubensbewußtsein und neuen Erfahrungen des Glaubens kann es zu Konflikten kommen. Sie müssen ausgehalten und aufgearbeitet werden. Dabei haben die Bischöfe und die Amtsträger in der Kirche ihren einheitstiftenden Dienst wahrzunehmen. Konflikte sollen alle Beteiligten zu der Frage veranlassen, „ob die Überzeugung des anderen nicht doch innerhalb des gemeinsamen Glaubens ihren Platz hat". Ökumenisch höchst wirksam scheint mir folgende Überlegung der Synode zu sein: „Es ist jedoch zu fragen, inwieweit es für die Einheit im Glauben unerläßlich ist, daß sämtliche Entfaltungen und Ableitungen, die in der Geschichte des Glaubens und der Dogmen aus der Offenbarung erhoben wurden, von allen Christen in gleicher Weise bejaht werden müssen. Die katholische Kirche verlangt das selbst von ihren Mitgliedern nicht, sondern begnügt sich mit der einschlußweisen Zustimmung zum Glauben der Kirche. Eine Einigung im Glauben ist dort nicht möglich, wo eine Kirche sich genötigt sieht, eine verbindliche Lehre der anderen als dem Evangelium widerstreitend zu verurteilen. Im Gespräch zwischen den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist jedoch zu prüfen, ob eine Einigung im Glauben in der Weise möglich ist, daß eine Kirche die besondere Tradition der anderen als legitime Entfaltung der Offenbarung respektieren und anerkennen kann, auch wenn sie diese für sich selbst nicht übernehmen will (z. B. Heiligenverehrung, Sakramentalien, Ablaß)."

Schließlich erscheint mir wichtig und ein Zeichen der Rezeption die Beschreibung vom ökumenischen Ziel in den Worten: „Die Synode hofft auf eine Entwicklung, in der bisher trennende Gegensätze abgebaut und überwunden und bisher getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu Trägern einer legitimen Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden."

Aus alledem wird für den praktischen Teil des Beschlusses der Grundsatz aufgestellt: „Ökumenisch" sei eine notwendige Dimension aller Lebensäußerungen der Kirche aufgrund ihrer Katholizität. Daraus ergibt sich die Aufgabe, „überall da gemeinsam zu handeln, wo nicht die Glaubensüberzeugung, eine notwendige Rücksichtnahme auf die eigene Glaubensgemeinschaft oder Gründe der Vernunft (z. B. größere Wirksamkeit) dem entgegenstehen".

Von den praktischen Hinweisen will ich hervorheben die Aussage über die konfessionsverschiedene Ehe: „Ein besonderes Augenmerk gebührt denjenigen Partnern einer konfessionsverschiedenen Ehe, die diese Ehe be-

wußt als eine Chance für eine vertiefte Gemeinschaft im Glauben verstehen. Ihre Erfahrungen können die ökumenischen Bemühungen am Ort befruchten."

Geradezu paradigmatisch ist die auf der Synode behandelte und bis zur Erschöpfung diskutierte Frage nach der *Abendmahlsgemeinschaft.* Dabei werden prinzipiell aus den Aussagen des Ökumenismusdekrets die Konsequenzen gezogen, die auch im Ökumenischen Direktorium als Anweisungen begegnen. Allerdings gab es auf der Synode eine kleine Öffnung in der Frage der Teilnahme von Katholiken am evangelischen Abendmahl. Die Schwierigkeit merkt man dem fast gequält klingenden Text an — aber zugleich ist er ein Neues: Er bezieht gerade in dieser Frage die Entscheidung des Gewissens in das praktische Verhalten ein und sieht darin keinen Abfall vom katholischen Glauben.

Wenn Konzil und Synode so ausführlich besprochen werden als Ereignisse, wo zweifellos nach Form und Inhalt eine Rezeption der Ergebnisse theologischer Gespräche erfolgte, dann geschah es aus einer sich mir aufdrängenden *Sorge* — sie ist keineswegs die Sorge aller Katholiken —, daß die großen Ereignisse Konzil und Synode und ihr unübersehbarer Impuls aus dem Bewußtsein und dem Gedächtnis verschwinden, daß man sie nicht als geschichtliche Initiativen betrachtet, die wirksam werden, die Frucht bringen sollten, sondern als *Episoden,* in deren Wesen es liegt, daß sie vorübergehen, deren Schicksal es ist, daß sie vergessen werden. Dem fügt man hinzu: Nach alledem, was wir nach Konzil und Synode an Turbulenzen erfahren haben, ist das Schicksal des Vergessenwerdens nicht unerwünscht.

Dagegen ist zu fragen: Was will oder was bewirkt derjenige, der Konzil und Synoden zu verschwindenden bzw. zu beseitigenden Episoden macht? Er will eine Kirche der Geschlossenheit, eine Kirche, die unter sich bleibt, die sich selbst darstellt und ständig auf sich selbst blickt. Er will eine Kirche der Einheit ohne Vielfalt, deren Urbild die geschlossene Marschkompanie ist, eine Kirche der Sicherheit und Vollständigkeit, die vergißt, daß sie auf dem Weg ist, daß ihr Glaube ein Gehen in Schatten und Bildern ist.

Wer Konzil und Synoden zu Episoden macht, der qualifiziert den Dialog als Geschwätz und hält jede Form der Begegnung für Verrat oder Ausverkauf. Er plädiert für den immer neu zu betonenden Gegensatz zwischen der römisch-katholischen Kirche und allem, was außerhalb ihrer liegt.

Wer Synode und Konzil zu Episoden macht, der hält das Wort ecclesia semper reformanda für unkatholisch. Wer keine Erneuerung will, der will auch keine Ökumene, er hält sie für eine Sache von unsicher gewordenen Katholiken oder für eine Profilneurose derer, die es angeblich nötig haben.

Wer Konzil und Synode zu Episoden macht, der beeinträchtigt oder verhindert die ökumenische Rezeption.

III. Die neuen Ergebnisse

Wieweit die Ergebnisse der theologischen Gespräche unseres Arbeitskreises dogmatisch relevant geworden sind, ist nicht leicht zu sagen. Bis vor einigen Jahren wurden die Ergebnisse unserer Tagungen nicht öffentlich bekannt und zugänglich gemacht. Trotzdem sind sie indirekt relevant geworden in allem, was bisher gesagt wurde, nicht zuletzt deshalb, weil Mitglieder des Arbeitskreises dabei beteiligt waren. Das gilt für das Konzil wie für die Würzburger Synode.

Im Folgenden seien einige Dokumente auf ihre dogmatische Relevanz befragt, Dokumente, die ökumenisch heute bedeutsam gewordene Themen zum Inhalt haben.

a) Texte über das Amt in der Kirche

Hier sind zu nennen das sog. „Malta Papier": Das Evangelium und die Kirche; die Gespräche von Dombes; die Gespräche der amerikanischen Dialoggruppe über „Eucharist and Ministry" und schließlich das sog. „Ämtermemorandum" der Ökumenischen Universitätsinstitute. Für die Beurteilung ist es wichtig, daß die Gruppen verschiedenartig zusammengesetzt waren. Das gibt ihnen ein verschiedenes ekklesiales Gewicht. Dieses ist allerdings nicht ganz leicht zu bestimmen. Es sind — das gilt für Amerika und Malta — „kirchliche Gespräche mit kirchlich nicht verbindlichen Ergebnissen". Das bedeutet: Die beteiligten Kirchen bringen zum Ausdruck, daß sie sich als Ganze und nicht nur in isolierten Gruppen in den Prozeß des ökumenischen Dialogs eingelassen haben. Ferner: Die Gesprächspartner genießen das Vertrauen ihrer Kirche, sie sprechen, wenn nicht im Auftrag, so im Sinne ihrer Kirche. Die Ergebnisse sind auf Rezeption zumindest angelegt, um mit entsprechender Aufmerksamkeit und Bereitschaft von den Kirchen und ihren leitenden Gremien beachtet und beantwortet zu werden.

Demgegenüber basiert das Ämtermemorandum auf der Grundlage der betreffenden Leiter der Institute und ihrer Mitarbeiter: Sie tragen also keinen offiziellen Charakter.

Dementsprechend war die Rezeption der Texte schon formal sehr verschieden. Die Papiere von Malta und Dombes sowie die der amerikani-

schen Gruppe wurden im allgemeinen freundlich aufgenommen. Das Memorandum bekam, um in der Fußballsprache zu reden, von vornherein „die rote Karte". Die Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz hat das Memorandum äußerst kritisch beurteilt und mit der These beschlossen: „Das Memorandum kann nicht als weiterführender Beitrag zur ökumenischen Frage gesehen werden."

Der Unterschied der Thesen des Memorandums zu den Dokumenten von Malta, Dombes und Amerika liegt einmal darin, daß im Memorandum von theologischem Konsens die Rede ist, in den übrigen Papieren von Teilkonsens und Konvergenz in der Amtsfrage, ferner darin, daß das Memorandum die Petition an die Kirchenleitungen nicht eigens ausspricht. Aber ihre Verfasser bringen ihre Intention in dem Brief vom 15. Februar 1973 klar zum Ausdruck: „Die Autoren wissen, daß die amtliche Anerkennung der Ämter schließlich durch die zuständigen Kirchenleitungen erfolgen muß. Aber sie wollen eine solche Anerkennung theologisch vorbereiten und die Diskussion darüber fördern."

In der Sache selbst konvergiert das Memorandum mit dem Dokument aus den USA: „Wir sehen in der Tat keinen überzeugenden Grund, der gegen die Gültigkeit dieses Amtes spricht. Deshalb fragen wir die Autoritäten der römisch-katholischen Kirche, ob die sich aus dem Einheitsgebot Christi ergebende ökumenische Dringlichkeit nicht fordert, daß die römisch-katholische Kirche die Gültigkeit des lutherischen Amtes und entsprechend die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den eucharistischen Feiern der lutherischen Kirchen anerkennt."

Und das Dokument von Dombes, das als „ausgestreckte Hand" bezeichnet wurde im Unterschied zum „Tritt gegen das Schienbein" durch das Memorandum, erklärt: „Das Bemühen der Kirchen umzudenken muß nun zu einem Wort gegenseitiger Anerkennung sowie zu Entscheidungen führen, die sie selbst betreffen und die einen sakramental bedeutsamen Akt der Wiederversöhnung ermöglichten. Anerkennung und Wiederversöhnung schließen einander ein und fordern sich gegenseitig."

Eine solche Bitte wäre ganz unmöglich, wenn sie nicht jene Grundlage hätte, daß, wie das Memorandum sagt, einer Anerkennung der Ämter theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege steht.

Eine Rezeption in dieser Frage des Amtes — auch und gerade in der vom Memorandum vorgelegten Fassung — stellt ein Votum der *Arnoldshainer Konferenz* dar. Es heißt da:

„Die Konferenz nimmt die Intention des Memorandums auf und regt daher verbindliche Gespräche von Beauftragten beider Kirchen im Bereich

der Bundesrepublik Deutschland an, die klären sollen, ob im Verständnis des Evangeliums eine zureichende Übereinstimmung zwischen unseren Kirchen besteht, die es ihnen ermöglicht, sich auch gegenseitig die Freiheit unterschiedlicher theologischer Erkenntnis und kirchlicher Struktur zuzugestehen, ohne damit die Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi aufzuheben."

Eine weitere dogmatische Relevanz in dieser Frage konnte ich nicht feststellen. Der Weg zu einer praktischen gegenseitigen Anerkennung der Ämter in den Kirchen scheint mir immer noch weit und vielfach behindert zu sein.

Ich möchte diesen Abschnitt mit zwei Zitaten von Karl Rahner beschließen, entnommen dem neuesten 14. Band seiner Schriften zur Theologie. Er trägt den bezeichnenden Titel: In Sorge um die Kirche. „Muß nicht die Frage der gegenseitigen Ämteranerkennung mit viel mehr theologischer Energie und Zuversicht auf eine großzügige und mögliche Lösung weitergetrieben werden, als es bisher in zu viel Angst und zu wenig theologischer Phantasie (wenn man so sagen darf) geschehen ist? Bedingt nicht solches und vieles andere, wenn es gesehen und seine Realisation angebahnt wird, sehr erhebliche Strukturwandlungen in der katholischen Kirche, die als möglich gesehen und wegen der künftigen Gesellschaft angebahnt werden müssen, damit möglichst eine Christenheit in dieser künftigen Gesellschaft bestehen und ihre Aufgabe erfüllen kann?"

Der andere Gedanke: „Hier scheinen mir die Amtsträger auf beiden Seiten herausgefordert zu sein; sie können nicht dauernd die Theologen auffordern, ökumenisch weiterzumachen, und selber mehr oder weniger nichts tun. Mir scheint, daß heute die entscheidenden Initiativen und Taten auch in der Dimension der Wahrheit vom heutigen Stand der Sache her von den Amtsträgern in den Kirchen gefordert wären."

b) Abendmahl

Das Thema Eucharistie — Abendmahl mit seinen theologischen Implikationen und seinen praktischen Konsequenzen hat auch diesen Kreis schon oft und intensiv beschäftigt. Es kehrt in allen genannten Dokumenten wieder. Die Frage des Amts und des Abendmahls ist unlösbar verbunden.

Das neueste, die früheren Erkenntnisse und Ergebnisse zusammenfassende und integrierende Dokument ist die Schrift: „Das Herrenmahl" der gemeinsamen Römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommis-

sion. Es stellt eine Art dogmatischer Rezeption dar und tendiert danach, in einem noch größeren und intensiveren Maße rezipiert zu werden.

Bedeutend scheint mir dabei im 1. Teil das „Gemeinsame Zeugnis", daß Christus, der Herr, der Einladende und der Gastgeber ist, daß das Herrenmahl Anamnese des ganzen Versöhnungshandelns mit Gott ist. Wichtig ist die Verständigung über *das Opfer:* „So wenig wir aus eigener Kraft Gott ein wirkliches Opfer darbringen können, so sehr sollen wir durch die *Kraft Christi* in sein Opfer *hineingenommen werden"* (18). „Außer Christus haben wir keine Gaben, keine Anbetung, kein Opfer, das wir von uns aus Gott darbringen können" (59). Bemerkenswert sind die Überlegungen über die Weise der Gegenwart Christi im Abendmahl (unter Aufarbeitung der bisherigen theologischen Nomenklatur); überraschend ist die Konvergenz in der Frage der Dauer der Gegenwart und ihrer Auswirkung auf die Praxis: „Gemeinsam bekennen katholische und lutherische Christen, daß die eucharistische Gegenwart des Herrn Jesus Christus auf den gläubigen Empfang ausgerichtet ist, daß sie gleichwohl nicht nur auf den Augenblick des Empfangs beschränkt ist und daß sie ebenso nicht vom Glauben des Empfangenden abhängt, so sehr sie auf diese hingeordnet ist."

Das Dokument *Das Herrenmahl* äußert sich über den Zusammenhang von eucharistischer Gemeinschaft und konkreter Glaubensgemeinschaft der Kirche. Es ist davon die Rede (72), daß die eucharistische Gemeinschaft die konkrete Glaubensgemeinschaft fordert und fördert. Dabei dominiert der Gedanke der Forderung; der Gedanke, daß Eucharistie auch Gemeinschaft fördert, kommt demgegenüber wenig zur Geltung, wie übrigens in sämtlichen katholischen Äußerungen in dieser Frage.

Zustimmend wird der Satz aus dem Malta-Papier zitiert: „Eine Abendmahlsfeier, an der glaubende Getaufte nicht teilnehmen dürfen, leidet an einem inneren Widerspruch und erfüllt deshalb schon in ihrem Ansatz die ihr vom Herrn gestellte Aufgabe nicht" (73). Dem entspricht jedoch eine verschiedene Praxis und die darin liegende verschiedene dogmatische Rezeption: Die Lutheraner meinen, daß schon jetzt gelegentliche Kanzelgemeinschaft und gelegentliche gemeinsame eucharistische Feiern befürwortet werden können unter dem Leitmotiv der Gastfreundschaft und der Gastbereitschaft. Diese Bestimmung ist auch in die pastorale Handreichung der VELKD aufgenommen worden. Die katholische Praxis untersagt eine gemeinsame Feier von Katholiken und Lutheranern, „jedoch kann zur katholischen Eucharistiefeier wegen ausreichender Gründe der Zutritt gestattet werden" (Nr. 72 mit Berufung auf das Ökumenische Direktorium).

Immerhin soll die bereits erwähnte, in der Synode von Würzburg beschlossene Möglichkeit der Teilnahme eines Katholiken am evangelischen Abendmahl „seinem Gewissen folgend" noch einmal angesprochen werden.

Bei der These von der Eucharistie als *Förderung und als Ausdruck der konkreten Glaubensgemeinschaft* ist ferner zu bedenken, daß es von römisch-katholischer Seite das Angebot einer möglichen Abendmahlsgemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen und der altkatholischen Kirche gibt, obwohl eine volle Gemeinschaft im Glauben nicht vorhanden ist, blickt man auf die dort strikt abgelehnten Dogmen des Ersten Vatikanums. Hier steht das Abendmahl nicht am Ende aller Wege, es ist das Sakrament auf dem Weg zur vollen Einheit. Dabei entsteht die Frage: Warum soll dies nur für das Verhältnis zur orthodoxen Kirche gelten?

Höchst problematisch bleibt angesichts der Tatsache der priesterlosen katholischen Gemeinden, die am Sonntag auf die Eucharistiefeier verzichten müssen und statt dessen einen Wortgottesdienst mit Kommunionaustei-lung abhalten, die nach wie vor bestehende Regelung der katholischen Kirche, daß ein ökumenischer Gottesdienst keinen Ersatz für den katholischen Gottesdienst am Sonntag darstelle, auch wenn dieser ein Wortgottesdienst sei. Hier fehlt die Rezeption des theologisch Erkannten und praktisch oft Vollzogenen. Welches vorkonziliare Eucharistieverhältnis dieser Bestimmung zugrunde liegt, sei eigens erwähnt.

c) Das Papsttum

Auch das Papsttum ist Gegenstand ökumenischer Gespräche gewesen — auch in diesem Kreis vor etlichen Jahren. Vergleicht man die Ergebnisse unseres Gesprächskreises mit den Ergebnissen der Lutheran-Roman Catholic Dialog Group in den USA über den päpstlichen Primat, so ist eine klare Entwicklung nach vorne festzustellen. Ich brauche das Dokument — das Ergebnis jahrelanger Reflexion — in diesem Kreis nicht vorzustellen. Wichtig ist der Abschnitt: „Ausblick auf die Erneuerung der Strukturen des Papsttums". Die Kriterien der Erneuerung sollen nach den Prinzipien der legitimen Vielfalt, der Kollegialität und der Subsidiarität bestimmt sein. Das sind, so meine ich, Prinzipien des Papsttums selbst, mindestens seit dem Zweiten Vatikanum.

Der päpstliche Primat soll so verstanden und vor allem so wahrgenommen werden, „daß dieses Amt unmißverständlich dem Evangelium und der

Einheit der Christen dient und daß die Ausübung seiner Vollmacht die christliche Freiheit nicht behindert".

Wenn man nach der dogmatischen Rezeption dieser Ergebnisse theologischer Gespräche fragt, dann könnte man sagen: Die letzten Päpste sind bemüht gewesen, diesen Prinzipien gemäß ihr Amt zu verstehen und wahrzunehmen, nicht zuletzt die dem Papst darin zugesprochene Aufgabe und Verantwortung für die Einheit der Christen. Ganz ausdrücklich versteht der jetzige Papst sein Amt so, zumal im Blick auf die orthodoxen Kirchen, wo er eine Einheit erhofft — schon bis zum Jahr zweitausend. Ob allerdings der von ihm bis jetzt erkennbare eingeschlagene Kurs diesem Ziel dienen wird, ist eine offene Frage.

Das von der Arbeitsgemeinschaft der ökumenischen Universitätsinstitute im letzten Jahr vorgelegte Symposium über das *Papsttum als ökumenische Frage* hat keine Thesen formuliert, hat aber die Erörterung des Problems gefördert, zumal in der Verhältnisbestimmung von Papsttum und biblischem Zeugnis, sodann in der Erkenntnis, „daß ein Amt der Einheit nötig ist: als Zeichen und als Werkzeug für das Bleiben in der Wahrheit, das der Kirche verheißen ist. Eine Instanz also, auf die sich — wie Y. Congar sagt — im Falle eines status confessionis die Blicke richten können" (325).

Die Frage der Unfehlbarkeit päpstlicher Lehrentscheidungen ist durch den mit Berufung auf sie begründeten Entzug der missio canonica für Hans Küng neu erwacht, innerhalb und außerhalb der römisch-katholischen Kirche. Sie hat zu einer wohl unerwartet heftigen Reaktion geführt. Die in Küngs bekannter Anfrage enthaltenen Thesen von wahren und zugleich falschen Sätzen, von a priori unfehlbaren Sätzen, die nach seiner Meinung mit dem Ersten Vatikanum gegeben sind, sind theologisch höchst umstritten; sie waren auch Gegenstand einer lebhaften theologischen Diskussion. Darin hätten sie auch verbleiben sollen und auch können. Ich meine nur: durch den Entzug der missio sind die Fragen selbst noch nicht beantwortet. Welche zusätzlichen Anfragen noch kommen werden, wird das Gespräch mit den orthodoxen Kirchen zeigen. Auf jeden Fall wird man sagen müssen: Das Gespräch über diese Frage ist nach dieser Maßnahme schwerer geworden. Der Ausblick auf den schon genannten Termin 2000 eröffnet vielleicht neue Möglichkeiten.

d) Die Confessio Augustana

Schließlich ist noch zu reden von der möglichen dogmatischen Rezeption der Ergebnisse theologischer Gespräche über die CA, die diesen Kreis, aber

nicht nur diesen, seit Jahren beschäftigen und die im letzten Jahr zu gemeinsamen Thesen geführt haben. Sie wurden der Öffentlichkeit bekannt gemacht, eine besondere Reaktion außer der „Kenntnisnahme" habe ich nicht feststellen können.

In ihrem Hirtenwort zu der diesjährigen Woche für die Einheit der Christen haben die deutschen Bischöfe der CA in folgenden Worten gedacht:

„Das Jubiläum des evangelischen *Augsburger Bekenntnisses* kann uns helfen, uns auf unsere gemeinsame Verantwortung für das Christuszeugnis zu besinnen. Vor 450 Jahren haben evangelische Christen in der Confessio Augustana ihren Glauben vor Kaiser und Reich bekannt. Dabei wollten sie im Dienst der Einheit das Verbindende betonen. Allzu lange haben sich beide Seiten in der Folge mehr mit dem Trennenden befaßt. Es ist an der Zeit, mit Dank gegen Gott alles zu bejahen, was sich in diesem Bekenntnis wie im heutigen Zeugnis unserer evangelischen Brüder an christlicher Substanz findet. Freuen wir uns, daß wir nicht nur einen Teilkonsens in einigen Wahrheiten entdecken können, sondern eine Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten. Das läßt uns die Einheit auch in den Bereichen unseres Glaubens und Lebens erhoffen, in denen wir bis zur Stunde noch getrennt sind. — Es entspricht der Lehre und dem Leben Jesu, daß das christliche Zeugnis in der Lehre und im Leben geschieht."

Die CA beschäftigt die Leitung und die Gläubigen beider Kirchen; die Frage der Anerkennung ist von der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes positiv aufgenommen worden. Der eben erschienene evangelisch-katholische Kommentar zur CA ist ein erstaunliches ökumenisches Ereignis, das nach vorne weist und Hoffnung gibt. Die Feiern in Augsburg im Juni dieses Jahres werden von evangelischer und römisch-katholischer Kirche begangen — wie man hört unter Anteilnahme von Kardinal Willebrands als Präsident des Einheitssekretatiats und von Kardinal Ratzinger sowie vielen Bischöfen.

Zu einer förmlichen *Anerkennung* der CA als Ausdruck katholischen Bekenntnisses wird es allerdings nicht kommen — wobei Anerkennung bedeutet: das Bekenntnis von Augsburg als legitime Darstellung des gemeinsamen christlichen Glaubens ansehen und gelten zu lassen, also zu sagen: Dieses Bekenntnis bezeugt auf seine Art und in seiner Sprache den gleichen Inhalt des Glaubens, zu dem sich die katholische Kirche bekennt; es ist eine legitime Ausprägung der gemeinsamen christlichen Wahrheit. Das Neue bestünde darin, daß die nach wie vor bestehende Verschiedenheit nicht mehr kirchentrennend ist, sondern Ausdruck einer legitimen Vielfalt in einer Einheit.

Dazu wird es wohl nicht kommen: Inzwischen sind zu viele Bedenken von vielen Seiten und auch Ängste formuliert worden. Ich nenne die von Joseph Kardinal Ratzinger, Bedenken, die mich allerdings nicht überzeugen können, hinsichtlich seiner Beschreibung des Subjekts der Bekenntnisschriften, seiner Deutung der sog. Mißstände im 2. Teil der CA, insbesondere auch den Vorschlag, den Begriff Anerkennung möglichst aufzugeben und statt dessen den Dialog weiterzupflegen. Für eine Einheit durch Einigung ist der Begriff Anerkennung nach meiner Meinung unverzichtbar.

Dennoch wird das Geschehen von Augsburg von großer Wichtigkeit sein, sicher kein Weg zurück, sondern eine Bewegung nach vorne als Bewußtwerden der Notwendigkeit der recht verstandenen Einheit der Kirche auf dem Grund der großen Gemeinsamkeit in den zentralen Inhalten des christlichen und kirchlichen Glaubens, in der, wie es die Thesen im vorigen Jahr formulierten, Rezeption der *evangelischen* Anliegen und der *katholischen* Intention der CA. Es wird zu keiner umfassenden Anerkennung kommen, aber eine solche kann wirksam vorbereitet werden. Dies wird geschehen in einem kirchlichen und ökumenischen Gesamtbewußtsein. So wird Augsburg ein Ereignis werden, in das vieles eingehen wird, was in den theologischen Gesprächen erarbeitet und erkannt wurde. Augsburg wird ganz sicher seinerseits auch eine Art Rezeption darstellen und werden, hinter die man nicht mehr zurückgehen kann.

Es wird zu einem besseren Verstehen führen, vielleicht auch zu einer Umkehr der Herzen, was nach dem Zweiten Vatikanum die Seele der ökumenischen Bewegung ist; es wird Mißverständnisse und Berührungsängste abbauen, es wird unsere Horizonte erweitern und ein Gefühl dafür vermitteln, daß Verschiedenheiten bleiben können, ohne trennend zu sein. Das so sehr kultivierte „Noch nicht" wird wieder ein Stück abgebaut werden. Augsburg wird auch eine neue Form von Irreversibilität zukommen. Wir können darin — das kann man heute schon sagen — auch eine Frucht unserer Arbeit erkennen, die in Jahren heranreifte und deshalb — trotz aller Widrigkeiten und Nöte — nicht umsonst war.

Orthodoxe Soziallehre und innerweltliche Askese

VON DEMOSTHENES SAVRAMIS

I.

Die Feststellung von Max Weber, daß „der moderne Mensch im ganzen selbst beim besten Willen nicht imstande zu sein pflegt, sich die Bedeutung, welche religiöse Bewußtseinsinhalte auf die Lebensführung, die Kultur und die Volkscharaktere gehabt haben, *so* groß vorzustellen, wie sie tatsächlich gewesen ist",[1] gilt in besonderer Weise für den europäischen Osten, und zwar konkret für die Länder und Kulturen, die sich ausschließlich unter dem Einfluß ostkirchlicher Religiosität entwickelt haben. Dies liegt auch darin begründet, daß sich in der sonstigen Literatur kein Versuch findet, die Verbindungen geistiger und wirtschaftlicher Entwicklung des ostkirchlichen Raumes aufzuzeigen.[2]

Die Liebe Max Webers zur *Wahrheit*[3] und sein gelungener Versuch, die Askese „durch die Soziologie an die Wirklichkeit heranzuführen"[4], sind zwei Fakten, die für die Ostkirche von großer Bedeutung sein könnten. Deshalb liegen Sinn und Aufgabe dieses Aufsatzes, der vom Beitrag und der Methode Max Webers ausgeht, darin, zu einem besseren Verständnis und einer kritischen Betrachtung der außerweltlichen Askese bzw. Weltfremdheit der Ostkirche in bezug auf ihre realsoziologische Wirkung anzuregen.

Dabei kann es nicht meine Aufgabe sein, die wirtschaftliche und soziale Entwicklung des ostkirchlichen Raumes in allen Einzelheiten zu verfolgen, zu analysieren und die kausalen Zusammenhänge seiner Religiosität zu interpretieren. Dies wäre die Aufgabe eines Gelehrten, der diese Forschung als sein Lebenswerk anfassen würde, da es sich hier um ein äußerst kompliziertes und vielschichtiges Problem handelt. Das einzige Ziel dieses Aufsatzes liegt eher darin aufzuzeigen, wie wertvoll die Thesen und die Methode Webers für ein solches Unternehmen sein könnten. Deshalb dienen die Darstellungen ostkirchlicher Religiosität und der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung der Völker, die im ostkirchlichen Raum leben — vor allem Griechenland, das als einziges freies orthodoxes Land in Osteuropa überlebte —, hier nur als Beispiele und werden nur dann in Anspruch genommen, wenn es notwendig erscheint, um an ihnen die Bedeutung Max Webers für die religionssoziologischen Untersuchungen der Ostkirche besser zu erläutern.

II.

Wer sich nicht sowohl in die Prädestinationslehre „als dogmatischen Hintergrund der puritanischen Sittlichkeit im Sinn methodisch rationalisierter ethischer Lebensführung“[5] wie auch in das Menschenverständnis der Ostkirche einarbeitet, wird leicht und ohne viel Überlegungen, wie es manchmal der Fall gewesen ist, behaupten, daß es im ostkirchlichen Raum keine ökonomische Entwicklung gab, die der in den kapitalistisch höchst entwickelten Kulturländern entspricht, weil eben in diesem Raum die Prädestinationslehre fehlte.[6] Diese Vereinfachung der Problematik ist m.E. grundlegend falsch, und zwar im Lichte einer kurzen Betrachtung des Menschenverständnisses der Ostkirche.

Dabei wäre „der Fatalismus logisch als Konsequenz der Prädestination deduzierbar. Die *psychologische* Wirkung war aber infolge der Einschaltung des ‚Bewährungsgedankens‘ die gerade umgekehrte“[7]. Ebenso aber wäre die frohe Sicherheit logisch als Konsequenz des Menschenverständnisses der Ostkirche deduzierbar. Die *psychologische* Wirkung war aber infolge der *außerweltlichen Askese* gerade die umgekehrte. Um diese These zu beweisen, daß die Prädestinationslehre als unbedingt notwendige Voraussetzung für die ökonomische Entwicklung der orthodoxen Welt ausgeschaltet werden kann, will ich kurz die Lehre vom Menschen in der Ostkirche darstellen.[8]

Im griechischen Alten Testament heißt es im 1. Kap. Genesis Vers 27: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem *Bild* und nach unserer *Ähnlichkeit.*“ Ebenso in der Vulgata: „Faciamus hominem ad *imaginem* et *similitudinem* nostram.“[9] Die griechischen Kirchenväter interpretieren diese Stelle, daß das Bild in *Vernunft, Freiheit* und *Liebe* besteht. Basilios der Große sagt, daß das Bild bedeutet, der Mensch kann Gott potentiell ähnlich werden.[10] Noch mehr Gewicht hat die Lehre der griechisch-orthodoxen Kirche, daß die göttliche *eikon* (= Bild) nicht völlig verdorben ist, sondern nur verdunkelt und abgeschwächt. Schon hier sehen wir, daß in der protestantischen Theologie die Rechtfertigungslehre im Vordergrund steht, nach der der Mensch infolge der Erbsünde als *gänzlich* verdorben gilt und der Rechtfertigung vor Gott bedarf. In der Ostkirche herrscht die *optimistische* Auffassung, daß der Mensch imstande ist, sich selbst zu erneuern, zu verklären, zu vollenden, ja sogar zu vergotten. Während der Calvinismus eine so stark pessimistisch gefärbte Auffassung von Gott und dem Menschen entwickelte, daß *Milton* gezwungen war zu sagen: „Mag ich zur Hölle fahren, aber solch ein Gott wird niemals meine Achtung erringen“[11], besitzt

die Ostkirche eine Lehre, die von einem starken Glauben an die Liebe Gottes und an die Verwandtschaft der menschlichen mit der göttlichen Natur getragen wird. Es folgt daraus, daß der orthodoxe Mensch aufgrund der Lehre seiner Kirche mit einem Enthusiamus und einem Gefühl der Sicherheit in der Gestaltung der Welt ausgestattet wird, daß ihn *logisch* zum Mitarbeiter Gottes in seinem Geist machen müßte.

Der orthodoxe Mensch wäre viel mehr als Träger des asketischen Protestantismus geeignet, eine innerweltliche Askese zu entwickeln, da seine durch die Sünde nur schwächer gewordenen göttlichen Eigenschaften der *Vernunft,* der *Freiheit* und der *Liebe* ihn zu einer Pflichtauffassung führen müßten, die wir in der innerweltlichen Askese finden.[12] Nun erhebt sich die Frage: Wieso wurde die optimistische Auffassung vom Menschen in der orthodoxen Kirche *nicht* zur Trägerin einer wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Entwicklung in den orthodoxen Ländern? Nehmen wir zur Klärung zunächst die Antwort auf die Frage: „Wie kann ich meiner Seligkeit gewiß werden?" vorweg.[13] Sie ist von großer Wichtigkeit, wobei die Vergottungslehre[14] der Ostkirche eine entscheidende Rolle spielt.

Schon Ireneos betrachtete die Vergottung (= theosis) des Menschen als Endzweck der Erschaffung des Menschen.[15] Die klassische Formulierung finden wir jedoch bei Athanasios dem Großen, der lehrt: Gott wurde Mensch, damit wir auch Götter werden können.[16] Diese Lehre von der Theosis des Menschen finden wir bei den meisten der griechischen Kirchenväter. Für unseren Zweck ist jedoch folgende Beobachtung wichtig. Während diese Lehre bei Gregorios Palamas (gest. 1359), der einer der Hauptvertreter eines asozialen bzw. antisozialen und weltfremden Christentums war, eine besondere Rolle spielt, wird der Gedanke der Theosis von Basilios dem Großen sehr vorsichtig vorgetragen, und von Johannes Chrysostomos läßt sich nur sagen, daß „ihm dieser Gedanke nicht ganz fremd geblieben ist"[17]. Die beiden zuletzt genannten Kirchenväter sind aber die Hauptträger orthodoxer Sozialethik und -lehre.

Obwohl das Wort Vergottung befremdend auf uns wirkt,[18] besagt die Lehre von der Vergottung des Menschen noch nicht, daß der Mensch nicht in der Welt und für die Welt leben muß. Der Sinn der Theosis ist die *Erhebung* der menschlichen Natur *in die Sphäre* der göttlichen und ihre spirituelle mystische Vereinigung mit Gott. Freilich liegen hier schon Ansätze zur Notwendigkeit einer außerweltlichen Askese und einer Weltablehnung. Aber die endgültige Phase der Weltablehnung setzte erst in dem Moment ein, als man die Welt aus der Sphäre des Göttlichen auszuschließen versuchte.

Für unsere Untersuchung bleibt dabei wichtig, daß die Hauptcharakteristika der Theosis, nämlich die Überwindung des Materiellen und die Spiritualisierung des Lebens nicht in der Welt, sondern in der Einsamkeit und im Kloster verwirklicht wurden. Damit entstand ein einseitiger Spiritualismus und die Preisgabe der Welt, d.h. eine „Verschiebung des Gleichgewichts zwischen dem Transzendentalismus, d.h. der Hinneigung der Kirche auf ihre Verbindung mit der himmlischen Welt, und der Aufgabe einer christlichen Erneuerung der Welt zugunsten des Transzendentalismus“[19].

Der optimistische Charakter des Menschenverständnisses der Ostkirche *konnte* zu einer Kraft der Erneuerung der Welt werden, und er *konnte* die Leistungen in der Welt befürworten. Die ostkirchliche Soteriologie jedoch, die die Welt miteinbezieht, wurde durch einseitige Askese und Mystik eine außerweltliche Soteriologie, die zu einer inneren Verbindung mit der Leistung in der Welt keine Möglichkeit offen ließ. Der Optimismus, der sich aus dem Menschenverständnis der Ostkirche ergibt, führte zu einer *Gefühls*religiosität und einer Sentimentalität, die z.B. die Worte eines jungen griechischen Theologen widerspiegeln: „Innnerhalb der orthodoxen Kirche atme ich den Duft (=aroma) der Heiligkeit“[20] oder: „In diesem Leben lebe ich zwar wie ein Mensch, ich benehme mich jedoch wie Gott.“[21]

Der grundlegende Unterschied von realsoziologischer Bedeutung zwischen der Ostkirche und dem asketischen Protestantismus liegt in der Form der Askese. Auf der einen Seite (Westen) haben wir eine *aktive* Askese, ein gottgewolltes *Handeln* als Werkzeug Gottes; auf der anderen Seite (Ostkirche) den kontemplativen Heils*besitz* der Mystik, „der ein ‚Haben‘, nicht ein Handeln bedeuten will und bei welchem der einzelne nicht Werkzeug, sondern ‚Gefäß‘ des Göttlichen ist, das Handeln in der Welt mithin als Gefährdung der durchaus irrationalen und außerweltlichen Heilszuständigkeit erscheinen muß“[22].

III.

Die Frage „wie kann ich meiner Seligkeit gewiß werden?“ führt je nach den zwei möglichen Lösungen entweder zur Aktivität oder zur Passivität. Der Calvinismus beantwortete diese Frage mit einem „Ja“ zur Welt, während die Orthodoxie sich zu einem „Nein“ zur Welt entschloß. Damit nahm die christliche Mystik im Bereich der östlichen Orthodoxie Formen an, „in der die Welt und sogar der Nächste gänzlich aus dem Blick des Gläubigen heraustritt“[23]. Während der Calvinist durch die innerweltliche Askese Mitschöpfer und Mitgestalter des gesellschaftlichen und ökonomischen Lebens

wurde, blieb der orthodoxe Mensch durch die außerweltliche Askese rein rezeptiv, indem er im Sinne eines religiösen Individualismus die Idee der Vergottung nicht für die Gesellschaft, wie es sein *könnte,* sondern *nur* für sich selbst in Anspruch nahm.

Die „Unio mystica" mit der Gottheit wurde das Hauptcharakteristikum und der Hauptzweck der ostkirchlichen Askese, und das orthodoxe Mönchtum entfernte sich auf dem Berg Athos von seinen sozialen Grundlagen, die in den Regeln Basilios des Großen festgelegt worden waren.[24] Zwei Erscheinungen auf dem Berg Athos, die Entstehung der hesychastischen Bewegung [25] und die Idiorythmie[26], vertraten ein *Lebensideal,* das dem Wesen der von Basilios dem Großen entworfenen Klostergemeinschaft widersprach. Die hesychastische Bewegung forderte durch ihren berühmten Vertreter Gregorios Palamas[27], den ich schon in Verbindung mit der Theosis-Lehre erwähnte, als einziges Ideal die Vollendung der Sehnsucht nach der *vita contemplativa,* wobei jedes Interesse an der Welt und ihren Problemen erstarb. Besonders wichtig aber für unsere Untersuchung ist die Tatsache, daß statt *„Gebet* und *Arbeit"* nunmehr eine neue Synthese *„Gebet* und *Ruhe"* proklamiert wurde.

Die „innerliche Kontinuität zwischen außerweltlicher Mönchsaskese und innerweltlicher Berufsaskese"[28] konnte im ostkirchlichen Raum nicht bestehen.[29] „Die welthistorische Bedeutung der mönchischen Lebensführung im Okzident in ihrem Gegensatz zum orientalischen Mönchtum beruht darauf: Sie war im Prinzip schon in der Regel des Heiligen Benedikt, noch mehr bei den Cluniazensern, wiederum mehr bei den Zisterziensern, am entschiedensten endlich bei den Jesuiten emanzipiert von planloser Weltflucht und virtuosenhafter Selbstquälerei." Also trug im Okzident *auch* die außerweltliche Askese einen *rationalen* Charakter, der sich in der ostkirchlichen außerweltlichen Askese nicht durchsetzen konnte. Allerdings ist es bedauerlich, daß Max Weber[30] die asketischen Schriften Basilios des Großen nicht kannte. Er hätte dort sehen können, daß das „planvolle Wollen", das er im westlichen Mönchtum entdeckte und die für die realsoziologischen Wirkungen im Westen so wichtige Idee des „ora et labora" schon bei Basilios auftaucht.

Es trifft allerdings nicht zu, daß „ora et labora" ein dem Westen zuzurechnendes Phänomen und Prinzip ist, das es im Osten nicht gegeben hat. Ein Grund liegt auch darin, daß wir daran gewöhnt sind, die Entwicklung im Osten und Westen *parallel* und *unabhängig* voneinander zu betrachten, wobei Ost und West als entgegengesetzt verlaufende Richtungen gesehen werden. Wenn wir diese traditionelle Art des Denkens jedoch einmal

durchbrechen würden, würden wir eine *lineare* Entwicklung verfolgen können, die bis hin zur Entdeckung des „ora et labora" im Neuen Testament führt und die uns eine innerliche Kontinuität zwischen der außerweltlichen Askese Basilios des Großen und der innerweltlichen Askese des asketischen Protestantismus aufweisen könnte.

Die Methode Max Webers und seine Untersuchungen leiten uns an, zwischen außerweltlicher rationaler Askese (aktive Mönchsaskese), außerweltlicher planloser Askese (passive Mönchsaskese) und innerweltlicher Askese zu unterscheiden. Im Westen fand die aktive Mönchsaskese als innerweltliche Askese im Calvinismus einen Träger der christlichen Askese in der Welt. In der Ostkirche dagegen wurde die aktive Mönchsaskese auf dem Berg Athos durch eine asoziale bzw. antisoziale passive Mönchsaskese abgelöst. Damit verschwand die christliche Askese hinter den Türen der Klöster, und sie ging realsoziologisch betrachtet verloren.

Es ist also nicht die ursprüngliche, von Basilios dem Großen entworfene ostkirchliche außerweltliche Askese, die die Entstehung einer innerweltlichen Askese in der orthodoxen Welt verhinderte, sondern es war die später auf dem Berg Athos entstandene Idee des mystischen Heilsbesitzes, die die Entwertung der Welt und ihres Treibens verursachte. Diese Entwertung konnte als einzige konsequente Haltung nur eine endgültige äußerliche Weltflucht bewirken.[31] Die außerweltliche Askese als Heiligung außerhalb des weltlichen Lebens und die innerweltliche Askese als strenge Befolgung einer vom Glauben getragenen Verantwortung und Heiligung im weltlichen Leben bildeten sich im Westen nicht zu Gegensätzen aus.

Die christliche Askese konnte im Westen in ihrer innerweltlichen Form auf den Markt und in den Alltag getragen werden, weil es den entsprechenden Träger dieser Askese gab. Die außerweltliche Askese in der Ostkirche dagegen verlor jede innerliche Kontinuität zu den Grundsätzen der Askese Basilios des Großen, die innerweltlich hätte werden können. Sie war nicht mehr in der Lage, die wichtigsten Voraussetzungen der innerweltlichen Askese, ein Berufsethos und die Richtlinien für einen christlichen Lebensstil in der Welt zu vermitteln. Das griechische Wort „askesis", das im Altertum die positive Bedeutung der körperlichen Abhärtung des Sportlers und in der Philosophie die sittliche Zuchtübung beinhaltet hatte, dient nun einer negativen Haltung zur Erreichung positiver religiöser Ziele. Im Westen dagegen wurde durch die innerweltliche Askese die „askesis" zu einer Haltung zur Erreichung positiver Ziele sowohl religiöser wie auch wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art. U. a. beweist dies der Satz der Askese „ent-

sagen sollst du, sollst entsagen" und seine Wandlung ins positiv-kapitalistische „erwerben sollst du, sollst erwerben".[32]

IV.

Nun haben wir deutlich zwei Gegensätze herausgearbeitet: einerseits die innerweltliche Askese, in deren Fall die Welt zu einer dem religiösen Virtuosen auferlegten „Pflicht" wird, und andererseits die ostkirchliche außerweltliche Askese, die die Welt aufgab zugunsten der „vita contemplativa".

An Hand der Eigenart der Heilsmethodik des asketischen Protestantismus und ihrer realsoziologischen Wirkung läßt sich nun im Vergleich die realsoziologische Wirkung der durch die ostkirchlich außerweltliche Askese erfolgten Preisgabe der Welt besser verstehen.

Die Welt ist „das einzige Material, an welchem das eigene religiöse Charisma durch rationales ethisches Handeln sich bewähren muß, um des eigenen Gnadenstandes gewiß zu werden und zu bleiben. Als Gegenstand dieser aktiven Bewährung werden die Ordnungen der Welt für den Asketen, der in sie gestellt ist, zum ‚Beruf', den es rational zu erfüllen gilt".[33] Der Beruf und die rationale Systematisierung der eigenen persönlichen Lebensführung sind die Haupteigenschaften des asketischen Protestantismus, die die innerweltliche Askese zur Ursache wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschrittes werden lassen.

Der asketische Protestantismus behandelt den Beruf als ein Mittel der Bewährung, und die eifrige Berufserfüllung dient als Erkennungszeichen des Gnadenstandes[34]; „der erwählte Christ ist dazu — und nur dazu — da, den Ruhm Gottes in der Welt durch Vollstreckung seiner Gebote an seinem Teil zu mehren, Gott aber will die soziale Leistung des Christen, denn er will, daß die soziale Gestaltung des Lebens seinen Geboten gemäß und so eingerichtet werde, daß sie jenem Zweck entspreche. Die soziale Arbeit des Calvinisten in der Welt ist lediglich Arbeit ‚in maiorem gloriam Dei'. Diesen Charakter trägt daher auch die *Berufs*arbeit, welche im Dienst des diesseitigen Lebens der Gesamtheit steht."[35]

Im Rahmen der ostkirchlichen Askese sieht dagegen der Asket in dem *kontemplativen* Leben die höchsten Stufen der Übernatur oder Gnade erreicht, und er fühlt sich innerlich nicht mehr den Forderungen des aktiven Lebens verpflichtet, sondern er betrachtet sie lediglich als Vorstufe zur *höheren* übernatürlichen Sittlichkeit. Die Arbeit wird ihm zur Last. *Gregorios Palamas* als Vertreter passiver Mönchsaskese erstrebt einen Weg, ohne Arbeit zu leben, ohne jedoch das *Nötigste* zum Leben zu entbehren. Dieses

Problem löste er dadurch, daß ihm die Jungfrau Maria im Traume versprach, daß die Hesychasten leben würden, ohne arbeiten zu dürfen.[36] An die Stelle einer religiösen Schätzung des Handelns[37] (Westen) tritt eine religiöse Rechtfertigung der Tatenlosigkeit (Osten).

Allerdings erleben wir hier im Bereich von Arbeit und Beruf wiederum die Entfernung der ostkirchlichen Askese von ihren ursprünglichen Idealen, die die Tatenlosigkeit ablehnten.[38] Basilios der Große betrachtete den Müßiggang als schädlich und böse, und es genügte ihm, die Worte des Apostels Paulus zu zitieren, „daß der nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen".[39] An Hand dieses konkreten Beispiels läßt sich die schon erwähnte innerliche Kontinuität zwischen aktiver außerweltlicher Askese des Ostens und der innerweltlichen Berufsaskese des Protestantismus ablesen.

Basilios schreibt: „Was brauche ich noch zu sagen, welch ein Übel die Trägheit ist, da der Apostel ausdrücklich befiehlt, daß der, der nicht arbeitet, auch nicht essen soll" und „wie jedem die tägliche Nahrung nötig ist, ebenso nötig ist ihm auch, daß er nach Kräften arbeite."[40]

Ungefähr dasselbe meint Benedikt[41], wenn er schreibt, daß die Mönche dann „in Wahrheit Mönche sind, wenn sie gleich unseren Vätern und den Aposteln von der Arbeit ihrer Hände leben". Somit entstand im Osten eine reine Gefühlsreligiosität, die dazu führte, daß der einzelne nie die Fähigkeit entwickelte, im Blick auf die Wirklichkeit dieser Welt eine religiös bedingte systematische Selbstkontrolle zu üben.

V.

Die Gefühlsreligiosität jedoch, die als Folge der passiven, außerweltlichen Askese im ostkirchlichen Raum herrscht, zeigte noch eine andere wirtschaftlich und realsoziologisch gesehen negative und schwerwiegende Wirkung. Sie verhinderte die *rationale Systematisierung* und *Gestaltung* der eigenen persönlichen Lebensführung und dementsprechend des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens. Die ostkirchliche Welt, die oft Rationalismus und Rationalisierung mit Unglauben gleichsetzt, wird von irrationalen Kräften beherrscht, die den ökonomischen und gesellschaftlichen Alltag beeinflussen und die jede Entwicklung einer rationalen innerweltlichen Lebensführung abschneiden. Denn der „innerweltliche Asket" ist ein Rationalist in dem Sinn der Ablehnung alles ethisch Irrationalen, sei es Künstlerischen, sei es persönlich Gefühlsmäßigen innerhalb der Welt und ihrer Ordnung. So lebte und lebt der orthodoxe Mensch in ethischer Hinsicht gewissermaßen von der Hand in den Mund. Allerdings haben zu die-

ser Situation in den orthodoxen Ländern auch andere *nichtreligiöse* Faktoren beigetragen. Dazu gehört z. B. die Tatsache, daß die orthodoxen Länder, vor allem Griechenland, jahrhundertelang unter fremder Herrschaft standen sowie die noch weithin erhaltene Agrarstruktur dieser Länder.

Eine einseitige spiritualistische, kausale Kultur- und Geschichtsdeutung der Entwicklung in den orthodoxen Ländern ist nicht meine Absicht. Dennoch ist die Wirkung der orthodoxen Religiosität überall im wirtschaftlichen und sozialen Leben des ostkirchlichen Raums nicht zu übersehen. Hier nur ein konkretes Beispiel dieser Wirkung. Der berühmte Archäologe Heinrich Schliemann schrieb schon im Jahre 1868 in seinem Reisebericht über Ithaka: „Ein großes Unglück, welches Ithaka mit ganz Griechenland gemein hat, ist der Umstand, daß außer den 52 Sonntagen jährlich 97 Festtage, also im ganzen 149 Tage gefeiert werden. Dieser ungeheure Mißbrauch ist natürlich ein großes Hindernis für die Entwicklung der landwirtschaftlichen und gewerblichen Industrie."[42] Ähnliches schreibt Müller-Armack: „Die einer sittlichen Beziehung entbehrende Stellung zur Arbeit macht es wohl auch verständlich, daß die *Zahl* der *kirchlichen Feiertage* im Südosten so wuchern konnte, daß sie fast die Zahl der Arbeitstage übertrifft. Nach Otto von Franges arbeitet der Bauer in Serbien[43] durchschnittlich nur 160 Tage, der Rest entfällt auf die Feiertage bzw. auf die schlechte Jahreszeit. Dazu kommt eine Fülle örtlicher Patronatsfeste, die mit den Sonntagen zusammen insgesamt 160 Feiertage im Jahr ergeben. Eingerechnet die Zeit, in der im Winter nicht gearbeitet werden kann, ergibt sich für Bulgarien eine durchschnittliche Jahresarbeit von 120 Tagen für den Bauern."[44]

Dies ist nur eine Seite der Wirkung der Religion auf die wirtschaftliche Entwicklung der orthodoxen Länder. Im Lichte der Methode Max Webers leicht aufzuzeigen ist ebenfalls die kausale Beziehung der Gefühlsreligiosität der orthodoxen Menschen zu dem *Abenteuerkapitalismus,* der die einzige Form des Kapitalismus im Osten geblieben ist. Fragen wir nach den Gründen dieses auffälligen Phänomens, so bietet sich als Antwort folgende Feststellung Max Webers an, die er für die asiatische Sekten- und Heilandsreligiosität getroffen hat: „Es fehlte gerade das für die Ökonomie des Okzidents Entscheidende: die Brechung und rationale Versachlichung des *Trieb*charakters des Erwerbsstrebens und seine Eingliederung in ein System rationaler innerweltlicher Ethik des Handelns, wie es die ‚innerweltliche Askese' des Protestantismus im Abendland vollbracht hat."[45] Die schrankenlose Erwerbsgier des orthodoxen Menschen bleibt ein Erwerbstrieb, der mit allen Mitteln befriedigt wird.

Es fehlt eine christliche Auffassung des Berufes und eine Forderung asketischer Lebensführung, und somit gibt es keinen direkten christlichen Einfluß auf die Entwicklung des kapitalistischen Lebensstils. So ging das Erwerbsleben innerhalb der orthodoxen Welt seinen eigenen Weg, ohne ethische Prinzipien, und setzte sich als Abenteuerkapitalismus durch. Auch dieser Fall zeigt, wie sich die von seiten der Ostkirche erfolgte Aufgabe der aktiven Askese zugunsten der passiven auswirkte. Ein Vergleich der sozialethischen Lehre der Vertreter der ostkirchlichen aktiven Askese mit den Prinzipien des asketischen Protestantismus läßt wie auf dem Gebiet der Arbeit und des Berufes, so auch auf dem Gebiet des Erwerbslebens und der Verteilung des Reichtums viele Ähnlichkeiten entdecken.

Die Überzeugung des Puritanismus z. B., daß der Mensch nur „*Verwalter* der durch Gottes Gnade ihm zugewendeten Güter" ist[46], findet sich auch bei den großen Kirchenvätern der Ostkirche Basilios dem Großen[47] und Johannes Chrysostomos[48]. Letzterer vertritt an einer Stelle[49] auch die Auffassung, die für den Puritanismus eine Gewißheit war, daß Gott die Seinigen gerade in diesem Leben auch in materieller Hinsicht zu segnen pflege.[50] Als Argument gegen diejenigen orthodoxen „Asketen", die den Lebensstil des innerweltlichen Asketen des Westens als „materialistisch" ansehen, ist die Feststellung der übereinstimmenden Urteile des asketischen Protestantismus über den *Genuß* des Reichtums und des *Luxus* mit Johannes Chrysostomus wichtig. „Güter heißen deshalb Güter, weil man Gutes damit stiften soll, Besitz ist *Gebrauch*, nicht Eigentum"[51], schreibt Chrysostomos. Allerdings gibt es auch hier wie bezüglich der Arbeitslehre und der Berufskonzeption Unterschiede zwischen dem asketischen Protestantismus und den großen Kirchenvätern, die eine Sozialethik schaffen wollten.

Diese Unterschiede sind aber m. E. dadurch zu erklären, daß z. B. Johannes Chrysostomos nicht die positiven Seiten des Erwerbslebens, des Besitzes und seines Gebrauches darstellen wollte. Er wollte vielmehr die aus der Habsucht und der Geldgier, d. h. aus dem Mammondienst jeder Art entstehende Ungerechtigkeit bekämpfen. Dazu hatte er allen Anlaß, da er in einer Gesellschaft lebte, die durch eine gesteigerte ungleiche Verteilung der Güter und eine Anhäufung der Reichtümer in wenigen Händen, begleitet von einer rücksichtslosen Ausbeutung der wirtschaftlich Schwachen geprägt war. Die große Armut, die das gesellschaftliche Bild seiner Zeit kennzeichnete[52], erklärt auch, daß er — im Gegensatz zum asketischen Protestantismus — das *Almosen*geben[53] zur Haupttugend erhob.

Daß ausgerechnet in einem orthodoxen Land wie Griechenland *Armut* und *Luxus* so kraß nebeneinander existieren können, ist darauf zurückzu-

führen, daß im ostkirchlichen Raum das Entscheidende fehlte: „die asketisch bedingten, rationalen Antriebe". Durch die Preisgabe der Welt zugunsten einer passiven außerweltlichen Askese auf dem Berg Athos geriet die Sozialethik und -lehre der großen Kirchenväter, die *nie* zu einem System entwickelt worden war, in Vergessenheit.

Für die heutige griechisch-orthodoxe Kirche jedenfalls, in der es fast überhaupt keine betriebliche Sozialpolitik gibt, erscheint die Beobachtung interessant, daß z. B. die orthodoxe Kirche und ihre Vertreter sich gegen Angriffe, die sie als asozial bezeichnen, verteidigen wollen durch den Hinweis, daß die orthodoxe Kirche auf dem Gebiet der *sozialen Fürsorge* vieles geleistet habe.

Man übersieht dabei, daß eine hochentwickelte Gesellschaft nicht *Almosen* gibt, sondern Sozialpolitik betreibt. Zugleich beweist die Haltung der Kirche und der Mangel an betrieblicher Sozialpolitik die Gefühlsreligiosität der orthodoxen Völker, die die sozialen Probleme gefühlsmäßig (Almosen) und nicht systematisch und rational (Sozialpolitik) in Angriff nehmen. Die großen Leistungen der orthodoxen Kirche auf dem Gebiet der sozialen Fürsorge und ihre positive Stellung zum Almosengeben erbringen den Beweis, daß die *sozialen Leistungen* zu den Erlösungswegen dieser Kirche gehören.[54] Es handelt sich aber hier einerseits um den Weg, den die *aktive* außerweltliche Askese, die später durch die *passive* ersetzt wurde, befolgte, während andrerseits besonders heute diese sozialen Leistungen der Kirche zusammenhanglos und ohne Koordination erfolgen.

Die Gefühlsreligiosität der orthodoxen Kirche, die sich immer eng mit dem Staat verband[55] und von ihm abhängig bleibt, konnte zu keiner Rationalisierung der staatlichen Entwicklung beitragen. Mit diesem Phänomen ist auch eng die Tatsache verknüpft, daß in dem einzigen freien orthodoxen Land, in Griechenland, die Organisation eines *Fachbeamtentums* auf viele Schwierigkeiten stößt. Der Nepotismus herrscht in diesem Land anstelle einer verantwortungsvollen Besetzung der Ämter, und er macht die Beamten von Personen und Politik abhängig. Damit verhindert er die *Amtstreue,* die einem unpersönlichen *sachlichen Zweck* gelten soll.

Im Gegensatz zur Synthese von Handeln und Verantwortungsgefühl des asketischen Protestansismus konnte die passive ostkirchliche außerweltliche Askese weder zu einer verantwortlichen Tätigkeit anleiten noch eine innerweltliche Heiligenaristokratie hervorbringen. Im ostkirchlichen Raum fehlten jene „psychologischen Antriebe", welche die Lebensführung richtungweisend bestimmten und die das Individuum festlegen.[56] Der einzelne ist dort nicht gezwungen, seine Seligkeit selbst zu schaffen; sie wird durch

die Kirche, die als Heilsanstalt die Seligkeit in ihren Sakramenten spendet, garantiert.[57] Oft wird von seiten der orthodoxen Kirche das Argument verwendet, daß die Kirche alle Gebiete des alltäglichen Lebens *allein* durch die Kraft ihres sakramentalen Lebens durchdringen kann und sie der Vorwurf der Vernachlässigung sozialer und sozialethischer Probleme nicht treffen könne.

Die Parole „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott"[58] gilt für den orthodoxen Menschen nicht. Als Resultat kommt es zu einem Sonntagschristentum, zu einer weiteren Stabilisierung der Gefühlsreligiosität, und das Phänomen der „Entzauberung der Welt" tritt nicht auf, was ohne die Rationalisierung des Alltags auch unmöglich ist. Deshalb tritt in den Fällen, wo die intellektuelle und moralische Kraft, d.h. die Persönlichkeit des orthodoxen Menschen sich nicht durchzusetzen vermag, die Einsamkeit als Verlockung auf. Das Ergebnis ist die Entstehung zweitrangiger Mönchsgemeinschaften und die quantitative Vermehrung des Mönchtums, das wiederum die „Veralltäglichung des Charismas" nach sich zieht. Dieses Phänomen ist in voller Konsequenz in Byzanz zu studieren.[59]

Damit wird aber der Verzicht des Menschen auf eine Beteiligung an der Stärkung der menschlichen Ordnung durch sein Handeln in der Gesellschaft zu einer Tugend erhoben. So schreibt ein griechischer Mönch z.B. — wohlbemerkt im Jahre 1961 und nicht etwa im byzantinischen Zeitalter —, daß für das orthodoxe Mönchtum das einzige Ideal Gott und sein Reich ist, wobei er zugleich die westliche Welt anklagt wegen ihres „Aktivismus" und ihrer „Vergottung" der Arbeit. Noch konkreter spricht er mit Stolz davon, daß auch die besten unter den Mönchen des Ostens *keinen Wert darauf legten, sich der Gesellschaft* nützlich zu erweisen, und er erwähnt die produktive Tätigkeit der Mönche des Westens mit einer gewissen Verachtung.[60] Die außerweltliche Askese kümmerte sich nicht um die Welt, die Welt ihrerseits verlor die Askese aus ihrem Blickfeld. Dies blieb aber nicht ohne Folgen, die wir auch im Volkscharakter der Griechen entdecken können. Die innerweltliche Askese arbeitete daran, den Menschen zu einer *Persönlichkeit* zu erziehen und *Ordnung* in seine Lebensführung hineinzubringen. Die orthodoxe Kirche aber versuchte, die Menschen *nur* durch ihr sakramentales Leben zu beeinflussen.

Eine Spaltung zwischen *Lehre* und *Lebensführung* tritt ein, wie wir es u.a. im Spiegel der neugriechischen Volkslieder bemerken. Einerseits negiert die von der außerweltlichen Askese getragene Lehre die Welt[61], andererseits bricht als fundamentale Empfindung im griechischen Volkslied die Bejahung des Lebens durch.[62] Dies kommt am besten im folgenden Tanz-

lied zum Ausdruck: „Freut euch, ihr Jungen, freut euch, ihr Mädchen, denn der Tag geht allmählich zu Ende, und Charon zählt unsere Tage einen nach dem andern. Fühle den Tanz und laß alles sonst fahren, die schwarze Erde wird uns verschlingen ... Diese Erde, die wir unter den Füßen haben, sie wird uns alle verschlingen ... Diese Erde, die uns verschlingen wird, laßt uns sie im Tanze stampfen."[63] Unwillkürlich werden wir erinnert an 1 Kor 15,32, wo der Apostel Paulus die Worte des Dichters Menander zitiert „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot", um zu zeigen, daß der Glaube der Korinther an die Auferstehung geschwunden ist. Diese Gesinnung und Lebensführung lassen sich offensichtlich weder mit irgendeiner Askese noch mit der Bemühung um ein ordentliches Leben vereinbaren. Ebenso deutlich ist, daß diese Lebensführung nichts mehr mit der *Lehre* der orthodoxen Kirche gemein hat.

Somit blieb die Religiosität der orthodoxen Völker — die im übrigen in vielen orthodoxen Ländern, vor allem in Griechenland, ungebrochen stark ist — ein reiner Volksglaube, der oft zum Aberglauben herabsank und der den einzelnen nicht zu einer Persönlichkeit erziehen konnte. Die von seiten der außerweltlichen Askese erfolgte Preisgabe der Welt und ihr Verzicht auf eine Tätigkeit zur Erneuerung der Welt zugunsten des Transzendentalismus verursachte eine *diesseitig* ausgerichtete Volksreligiosität, die mit allen Mitteln, auch des Aberglaubens, ein glückliches Leben *in dieser Welt* anstrebt. Dies wird aber nicht dadurch erreicht, daß man seine Lebensführung planvoll *ordnet,* sondern dadurch, daß man gewisse, von der Tradition diktierte religiöse Pflichten und Formalitäten erfüllt. Ein weiteres Resultat dieser gefühlsbetonten Religiosität ist eine *Sensibilisierung des Gewissens,* die einen reichen Griechen veranlassen kann, in einem Augenblick des Enthusiasmus einem Armen riesige Summen zu geben, während ihm andererseits nie bewußt geworden ist, daß Steuerzahlen eine ethische Pflicht ist.

Die negativen realsoziologischen Wirkungen der Preisgabe der Welt lassen sich vor allem in Griechenland auch darauf zurückführen, daß hier der politische Bürgerstand als soziales Gebilde der Stadt jahrzehntelang fehlte, was wiederum die Entstehung einer rationalen innerweltlichen Ethik verhinderte. Die Verstädterung Griechenlands ist aber jetzt in vollem Gange, und in Verbindung mit ihr treten folgende neue Entwicklungen in Erscheinung. 1. Eine von *Laien* getragene „neugriechische christliche Bewegung", die viele Ähnlichkeiten hat mit dem asketischen Protestantismus, 2. Eine Wiederbelebung der Gefühlsreligiosität und der Weltablehnung und 3. die Säkularisierung.

Alle drei Phänome erlauben folgende Schlüsse: 1. Daß eine innerweltliche Askese im Rahmen der Ortskirche *möglich* ist, da sie dem *Wesen* der Orthodoxie nicht widerspricht, 2. daß der Traditionalismus immer noch einer rationalen Gestaltung des Lebensstils im Wege steht und 3. daß die Verweltlichung des Christentums und die Säkularisierung nicht durch einseitige Spiritualisierung des Lebens verhindert werden kann. Eine ausführliche Betrachtung der oben genannten drei Phänomene würde sicherlich mehrere interessante religionssoziologische Untersuchungen anregen. Hier möchte ich jedoch nur kurz folgende abschließende Bemerkungen machen:

a. Zum Phänomen der Wiederbelebung der Gefühlsreligiosität und der Weltablehnung ist nur zu sagen, daß ihre Anhänger den Kontakt mit der Realität des Lebens völlig verloren haben. Mit Parolen wie etwa „die einzige Hoffnung für die verlorene Menschheit bleibt die Orthodoxie", deren Wesen und wahrer Charakter auf dem Berg Athos gesehen wird, vertiefen diese Menschen die Kluft zwischen der sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit, d. h. zwischen dem Alltag und den noch existierenden geistlichen Kräften Griechenlands. Indem sie sich von irrationalen Kräften antreiben lassen, betrachten und bekämpfen sie jeden Laien, der sich durch Kritik und Handeln der Realität annehmen will und der vor allem das rationale Denken vom Westen übernehmen will, als „Fremdkörper" innerhalb der Orthodoxie. Damit wird die Entstehung eines von ethischen Prinzipien getragenen Alltags erschwert, und die Erneuerung der Gefühlsreligiosität und der Weltablehnung kann die Lebensführung des einzelnen nicht beeinflussen oder in Ordnung bringen, da sie beide die Plan- und Systemlosigkeit des Alltagsmenschen eher erleichtern als erschweren, wie die Feststellungen Max Webers bezüglich der realsoziologischen Bedeutung einer nach religiöser Schätzung des sittlichen Handelns systematisch durchgebildeten *Methode rationaler Lebensführung* zeigen.

b. Was das *Phänomen der Säkularisierung* anlangt, so möchte ich nur auf eine Tatsache hinweisen. Sowohl die *innerweltliche wie auch die außerweltliche Askese führten und mußten zur Säkularisierung führen. Während im Westen* die säkularisierte Welt Werte und Tugenden übernahm, die die deutlichen Früchte des asketischen Protestantismus sind und die weiterhin auch im religiösen Sinne positiv einwirken können, *besteht in Griechenland die Gefahr,* daß man dort das Kind mit dem Bade ausschüttet. Da es im ostkirchlichen Raum keine Tradition einer von religiösen Überzeugungen getragenen Methode rationaler Lebensführung gegeben hat, kann die Entzauberung der ostkirchlichen Welt, die der Säkularisierung und der Begeg-

nung mit dem Westen folgt, dàzu führen, daß alle ethischen und metaphysischen Werte als nutzlos erachtet werden.

Die neue Wertung des Lebens aufgrund konkreter Vorstellungen über Geld, Konsum und Prestige, die herrschende Plan- und Systemlosigkeit und die ungerechte Verteilung der Güter sind Kräfte, die leicht dazu führen können, daß, wenn angesichts der harten Realität dieser Welt auch die Gefühlsreligiosität schwindet, die Religion überhaupt als überflüssig betrachtet wird. Die asoziale und antisoziale Haltung der Religion — d. h. in unserem Fall die Weltfremdheit der orthodoxen Kirche — kann zu einer antireligiösen Haltung der Gesellschaft führen, wie es bereits in allen orthodoxen Ländern mit Ausnahme Griechenlands, vor allem aber in Rußland der Fall war.

Während im Westen die Religion in neuen Formen in der Welt und für die Welt wirkt und Einfluß nimmt, weil dort die Säkularisierung eine Menschwerdung des Menschen bedeutet, die den Menschen befreit von allen Bevormundungen und ihn sich selbst und seinen Mitmenschen verantwortlich verpflichtet, wieder Mensch zu sein, besteht im Osten die Gefahr einer säkularisierten orthodoxen Welt, wo es dann weder Heilige noch Menschen geben wird, weil die *irrationale* Idee der „Vergottung" des Menschen durch die Weltflucht abstrakt, irreal und antisozial *wirkt.* Die Gefahr, daß der Mensch dort zum Unmenschen wird und daß er im Namen gewisser *„Ismen"* sich zum Feind des Mitmenschen entwickelt, ist groß. Dafür seien als Beispiel die orthodoxen Länder erwähnt, die unter der kommunistischen Herrschaft leben.

ANMERKUNGEN

1 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., Tübingen 1920-21, I, 25 (weiterhin als GAzRS zitiert).

2 So A. Müller-Armack, Zur Religionssoziologie des europäischen Ostens, in: Religion und Wirtschaft, Stuttgart 1959, 331.

3 René König, Max Weber 1864-1920, in: Die großen Deutschen: Deutsche Biographie, Berlin 1957, 4 Bde., 410.

4 So R. König, a.a.O. 419.

5 GAzRS I, 124.

6 S. ähnliche Äußerungen bei A. Müller-Armack, a.a.O. 354.

7 GAzRS I, 111 Anm. 4.

8 S. dazu von russischer Seite: B. Zenkowsky, Das Bild vom Menschen in der Ostkirche, Stuttgart 1951, und P. Verkhowsky, Die Lehre vom Menschen im Lichte der orthodoxen Theologie, in: Evangelische Theologie 11 (1952) 310-323; von griechischer Seite: P. Bratsiotis, Das Menschenverständnis in der griechisch-orthodoxen Kirche, in: Theologische Zeitschrift 6 (1950) 376-382, und J. Karmiris, Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche, in: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, hrsg. von P. Bratsiotis, Bd. 1, Stuttgart 1959, 15-112.

9 Vgl. dazu P. Bratsiotis, Genesis I, 26 in der orthodoxen Theologie, in: Evangelische Theologie 11 (1951/52) 228-297.

10 Vgl. J. P. Migne, Patrologia cursus completus, series Graeca (weiterhin als P. G. zitiert) 30, 22.

11 Zit. nach Max Weber, GAzRS I, 91.

12 Zum Verständnis dieses Gedankens können auch die Erläuterungen Joh. Dieckmanns dienen, die er in seiner Kölner Dissertation: Max Webers Begriff des „modernen okzidentalen Rationalismus" (Düsseldorf 1961) auf S. 75-77 zum Thema „der Pflichtbegriff Kants in Zusammenhang mit der Pflichtauffassung in der innerweltlichen Askese" macht.

13 Von dieser Frage „gingen *alle* religiösen Bewegungen aus, welche breitere Schichten erfaßten" (so Max Weber, GAzRS I, 106, Anm. 1).

14 Zu dieser Lehre der Ostkirche vgl. von russischer Seite: Borodine-Lot, La doctrine de la deification dans l'Eglise Grecque jusqu'au XIe siècle, in: Revue de l'histoire des religions, CV (1932), CV I (1932) und CV II (1933); von griechischer Seite: P. Bratsiotis, Die Lehre der orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen, Brüssel 1961, von römisch-katholischer Seite: Jules Gross, La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs, Paris 1938, und von evangelischer Seite: K. Bornhäuser, Die Vergöttlichungslehre des Athanasius und des Johannes Damascenus (1903).

15 Vgl. z.B. P. G. 72, 1120.

16 P. G. 25, 192.

17 So Bratsiotis, a.a.O. 5.

18 Mit Recht spricht die römisch-katholische Theologie lieber von „Gnade", „adoptio", „regeneratio" und „vita nova" und vermeidet das Wort Theosis. Auch Bratsiotis (a.a.O. 12) gibt zu, daß „das Wort Theosis ein starkes und westlichen Ohren vielleicht befremdliches Wort ist".

19 So E. Benz, Geist und Leben der Ostkirche, Hamburg 1957, 176.

20 A. Theodorou, Das Wesen der Orthodoxie, Athen 1961 (griech.) 8.

21 A.a.O. 9.

22 So E. Benz, a.a.O. 176.

23 Zu einem besseren Verständnis der ostkirchlichen Mystik vgl. das Buch von Vladimir Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961.

24 Reg. Fusius Tractatae, in: P. G. 31, 889-1052, und Reg. Brevius Tractatae, in: P. G. 31, 1051-1306.

25 H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 322 Anm. 1 und 364 Anm. 1.

26 Literatur siehe dazu in: Pl. de Meester, De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam, Vatikan 1942, 78-81.

27 Zu Gregorios Palamas vgl. H. G. Beck, a.a.O. 712 ff. Dort auch weitere Literatur.

28 GAzRS I, 116 ff, 117 Anm. 2 und 168 Anm. 1.

29 D. Savramis, Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums, Leiden-Köln 1962, 87 ff.

30 S. Anm. 24.

31 Vgl. auch entsprechende Äußerungen Max Webers zur asiatischen Sekten- und Heilandsreligiosität, GAzRS II, 366.

32 GAzRS I, 190 Anm. 1.

33 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Aufl., hrsg. von J. Winkelmann, I, 329.

34 Ähnlich bei Max Weber, GAzRS I, 200, wo die Arbeit im *Beruf* als das *„einzige* Mittel",des Gnadenstandes sicher zu werden, bezeichnet wird. Vgl. auch GAzRS I, 134.

35 GAzRS I, 100. Das Wort „sozial" wird von Weber hier „im Sinn der Betätigung innerhalb der politischen, kirchlichen und anderen Gemeinschaftsorganisationen" verstanden (a.a.O. Anm. 1).

36 P. G. 151, 579-580.

37 „Denn es hat vielleicht nie eine intensivere Form religiöser Schätzung des sittlichen *Handelns* gegeben als die, welche der Calvinismus in seinen Anhängern erzeugte" (GAzRS I, 112-113).

38 Vgl. dazu D. Savramis, Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums, Leiden-Köln 1962, 39 ff.

39 2 Thess 3, 10.

40 P. G. 31, 1012.

41 Die Regel des Heiligen Benedikt aus dem Lateinischen übersetzt von P. Pius Bihlmeyer, in: Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Bardenheuer/Schermann/Weymann, K. Bd. 20, München 1914, 298 (Kap. 48).

42 Ithaka, der Peleponnes und Troja, Darmstadt 1963 (Neudruck) 43.

43 Allerdings sind hier die Zustände in Serbien und Bulgarien vor der kommunistischen Herrschaft zugrunde gelegt.

44 Religion und Wirtschaft, 363.

45 GAzRS II, 372.

46 GAzRS I, 189 ff. Vgl. auch a.a.O. 176.

47 „Was du zur *Verwaltung* empfangen hast, das beanspruchst du als dein Eigentum?", so fragt er die Reichen (P. G. 31, 276 ff).

48 Vgl. z. B. P. G. 58, 558.

49 Vgl. auch P. G. 31, 288.

50 GAzRS I, 180.

51 P. G. 62, 556.

52 Über die Zahl der Reichen und Armen in Konstantinopel spricht Johannes Chrysostomos an zwei Stellen. Einerseits (P. G. 60, 97) erwähnt er 100000 Christen und 50000 Arme, wobei er allerdings die Heiden mitzählt. An anderer Stelle (P. G. 58, 630) führt er aus, daß es 10% Reiche, 10% Arme und 80% Mittelklasse gebe.

53 Vgl. dazu O. Plassmann, Das Almosen bei Johannes Chrysostomos, Münster 1961.

54 „Wie groß eure Sünde auch sei, Almosengeben wird sie alle bedecken", sagt Johannes Chrysostomos in seiner VI. Homilie über Titus, und er verbindet damit die Idee der „redemptio animi" eng mit einer sozialen Leistung, nämlich dem Almosengeben. (Vgl. dazu noch P. G. 60, 750, 49, 293 und 58, 510) Basilios der Große (P. G. 31, 300 und 32, 1265) dagegen wendet sich gegen den Mißbrauch der Idee der redemptio animi durch Almosengeben. Von der Verbindung der sozialen Tätigkeit der Mönche mit dem Gedanken der Erlösung vgl. D. Savramis, Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums, a.a.O. 25.

55 Zum besseren Verständnis der eigenartigen Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche im ostkirchlichen Raum sollte man gewisse Beobachtungen Max Webers zur „Kreaturvergötterung" heranziehen. (Vgl. dazu GAzRS I, 154 Anm. 3, 173-174 Anm. 3 und 187-188).

56 GAzRS I, 86.

57 Über die Wirkung der Sakramentsgnade vgl. GAzRS I, 114 ff und 144 Anm. 1.

58 GAzRS I, 111.

59 S. dazu Savramis, a.a.O. 52 ff und 58 ff.

60 Nektarios Chadzimichalis, Orthodoxes Mönchtum und die Welt unserer Zeit (griech.), in: Gregorios Palamas 44 (1961) 324 und 325.

61 Diese Negierung der Welt findet einen beredten Ausdruck in der Beerdigungsfeier der Ostkirche. Dort heißt es u. a. „Wo bleibet Gold und Silber? Alles ist Staub, alles ist Asche, alles ist Schatten." Über die Bedeutung ähnlicher Überzeugungen für die ethische Verwerfung der empirischen Welt vgl. GAzRS I, 568 und 571.

62 Vgl. dazu El. Platis, Die neugriechische Volksdichtung, in: Die Volkskultur der südosteuropäischen Völker, Südosteuropa Jahrbuch 6 (1962) 55.

63 Vgl. N. Politis, Auswahl neugriechischer Volkslieder, Athen 1932, 233 bzw. El. Platis, a.a.O. 57.

Zur Problematik der Konsensus-Texte über Taufe, Eucharistie und Amt

Überlegungen und Perspektiven

VON GERASSIMOS KONIDARIS

Es ist die feste Überzeugung der orthodoxen katholischen Kirche, daß die Einheit der Kirche nur durch bilaterale Verhandlungen zwischen jeweils zwei Kirchen zustande kommen wird. Denn die Einigung in Fragen der Ekklesiologie, welche die Voraussetzung für die Einheit der Kirche in Wort und Sakrament bildet, ist eine der schwierigsten Aufgaben. Begriff und Einheit der Kirche sind so große Probleme, vielleicht die schwierigsten in der Theologie und im ökumenischen Gespräch überhaupt. Wenn dagegen mehrere Kirchen und Konfessionen, ja sogar Denominationen über dieses Thema diskutieren, ist es unmöglich, zu gemeinsamen annehmbaren Ergebnissen zu kommen. Darum hatte die orthodoxe Kirche bereits 1920 durch die berühmte Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats „An alle Kirchen der Welt ..." in ihrem Programm die Forderung aufgestellt, daß die Einheit der Kirche durch bilaterale Verhandlungen gefördert werden sollte. Bezogen auf den Ökumenischen Rat der Kirchen würde dies heißen, daß er diese Überlegungen der orthodoxen Kirche in sein Programm aufnehmen und fördern sollte, was auch zum Teil geschehen ist.

Von der Problematik aber, die in wichtigen Fragen der Trinität und der Einheit der Kirche steckt, ist nur die erste auf der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi (1961) mit großer Mehrheit zum Abschluß gekommen. Auch sollte der Einfluß der ökumenischen Bewegung auf die Einbeziehung des römischen Katholizismus und die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie die Intensivierung der Einheitsbestrebungen zwischen Ost- und Westkirche nicht unerwähnt bleiben. Der ökumenische Dialog ist im Gange, und wir sind gezwungen, immer vor Augen zu haben, daß das Christentum gegenüber den anderen Weltreligionen in die Minderheit geraten ist; daß die Aufforderung des Herrn an seine Jünger, „damit sie eins seien", ein Befehl für alle Kirchen und Christen bleibt.

Innerhalb des Evangeliums aber ist und bleibt die Frage nach der Wahrheit von fundamentaler Bedeutung. Irenäus von Lyon faßte diese Frage so zusammen:

— Das Christentum ist die Wahrheit über Gott, die Welt und das Heil der Menschheit in Jesus Christus,

— die Kirche aber ist der Inbegriff des Christentums. Die vier Sakramente, Taufe, Firmung, Priesteramt und Eucharistie sind von fundamentaler Bedeutung für die Existenz der Kirche.

Daher muß meines Erachtens der ökumenische Dialog ein theologischer Dialog über die christliche Wahrheit sein, welche in Schrift und Tradition, die als apostolisch-kirchlich gelten, enthalten ist. Es ist dabei festzuhalten, daß die Heilige Schrift die geschriebene Tradition der Kirche bildet. Damit ist aber nichts gegen die theologische Wissenschaft und deren Notwendigkeit für die Wahrheitsfindung gesagt worden, sondern gegen eine freie Theologie, die keine wissenschaftliche Begründung aufweist. In Anbetracht der Kontinuität der einen Kirche bildet diese Identität von Kirche, Schrift und Tradition das Fundament unseres Glaubens. In diesem Prozeß der Wahrheitsfindung im ökumenischen Dialog sind für uns drei Tatsachen von entscheidender Bedeutung, die auch für die Bewertung der drei Konsensus-Texte maßgebend sind:

a. Das bedeutendste Ergebnis verantwortlichen kirchlichen Handelns im 2. Jahrhundert war die Zusammenstellung der meisten alt- und neutestamentlichen Bücher im Kanon, die von allen Theologen anerkannt wird. Das Neue Testament ist somit das Buch der Kirche. Leider vergißt man dabei, daß dieses verantwortungsvolle Werk von mehreren Bischöfen unabhängig voneinander verfaßter Kirchen zustande gebracht wurde. Der Kanon, welcher die historische und heilbringende Offenbarung Jesu Christi enthält, ist in einer Zeit schwieriger innerer und äußerer Kämpfe entstanden. Historischer Sinn und historisches Gewissen aber über die christliche Wahrheit waren das entscheidende Moment in dieser Richtung. Daher kann es einen Gegensatz zwischen den neutestamentlichen Verfassungsgrundlagen und der Kirche, die den Kanon bildete, nicht gegeben haben.

b. Bis zum 3. Jahrhundert hat es Ortskirchen ohne Parochien (ἐνορίαι), Ortsgemeinden, gegeben.

c. Die Verbindung von Priesteramt und Eucharistie bildete das Fundament für den Begriff und die Einheit der Kirche. Dies bezeugen auch die Quellen des Neuen Testaments und der frühen Kirche bis zu Irenäus und Hippolyt. Diese Einheit hatte die Kirche in den schweren inneren und äußeren Kämpfen nicht nur gerettet, sondern auch im 3. und Ende des 4. Jahrhunderts zum Sieg geführt.

Zur Klärung der Frage nach Methode und Interpretation der Quellen sind folgende Beobachtungen von entscheidender Bedeutung:

a. Auf der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bangalore (1978) hat man in dem 3. Unterausschuß bei der Besprechung

der Frage nach der Einheit der Kirche angenommen, daß man mit den Büchern des Neuen Testaments allein in der Frage der Ämter der Kirche bei der Benutzung verschiedener termini technici, wie οἱ πρεσβύτεροι, ὁ πρεσβύτερος, ἐπίσκοποι καί διάκονοι, ὁ ἐπίσκοπος καί οἱ ἐπίσκοποι, οἱ ποιμένες usw., nicht auskommen könne. Die Schwierigkeit bei der Ermittlung der Entstehung der Dreigliederung der Ämter in der „Episkope" ist gegeben wegen der Mannigfaltigkeit der benutzten Termini, aber auch wegen des Vorhandenseins von Charismatikern in der frühen Kirche. Deshalb kommt es dabei wesentlich darauf an, die richtige Methode anzuwenden. Das Studium der vier Sakramente, Taufe, Firmung, Priesteramt und Eucharistie bzw. Bischofsamt und Episkopat, welches in Bangalore angeordnet und in Jamaika vom Zentralausschuß des ÖRK angenommen wurde, braucht unbedingt die Anwendung dieser wissenschaftlich begründeten Methode.

b. Aufgrund eingehender wissenschaftlicher Forschung und Erfahrung ist hier zu unterstreichen, daß wegen des fragmentarischen Charakters der Quellen der beiden ersten Jahrhunderte *diese alle zusammen genommen und beurteilt werden müssen.* Denn jede dieser Quellen trägt das Ihre dazu bei, sich ein Bild von der Einheit der „katholischen Ortskirche" zu machen (vgl. für diese Benennung Ignatius von Antiochien und das Martyrium des Polykarp von Smyrna 110-156). Es darf außerdem nicht vergessen werden, daß eine Revolution im Amt gegen Ende des ersten, Anfang des zweiten Jahrhunderts unmöglich war, weil die demütigen Führer der Kirchen dazu nicht fähig waren.

Die bischofsverfaßten Ortskirchen bildeten eine Abendmahlsgemeinschaft, eine „koinonia", während die Häretiker bereits im zweiten Jahrhundert aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen wurden. Davon ist schon in den Quellen von a-koinonia (ἀ-κοινωνισία)[1] die Rede. Deshalb war eine Interkommunion ausgeschlossen; auch war dieser Terminus gar nicht bekannt. Das Bischofsamt als Faktor der geschichtlichen Entwicklung der Kirche und die Idee der Nachfolgeschaft der Apostel im Amt war schon gegeben. Die Zeugnisse dafür sind, wegen des fragmentarischen Charakters der Quellen aus dieser Zeit, spärlich und bilden eben deshalb den Gegenstand wissenschaftlicher Kontroversen seit dem 16. Jahrhundert. Diese Kontroversen haben ihren Anfang in der Reformation und dauern bis heute an. So wurden in bezug auf Ignatius von Antiochien falsche Begriffe (z. B. monarchisches Episkopat) angewendet und für den Westen eine kollegiale Verfassung der Presbyter angenommen. In Wirklichkeit jedoch geschah folgendes: Die termini technici in der Verfassung der Ortskirchen

von Ost und West waren in den ersten beiden Jahrhunderten noch nicht festgelegt. Um die Jahrhundertwende jedoch des 1. Jahrhunderts war das Wort „Ho Episkopos" für den Westen für Gott bestimmt (I. Klemens 59,3), während im Osten dieses Wort den vorstehenden Presbyter in Antiochien bezeichnete. Diese Wandlung geschah im Westen erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts. Am Ende aber des 2. Jahrhunderts gerieten viele termini technici, so z. B. „οί πρεσβύτεροι", „οί ἐπίσκοποι", als Ausdruck sowohl für die Ämter des Bischofs als auch für die unter ihm stehenden Presbyter in Vergessenheit. Dabei war die Bezeichnung „Ho Presbyteros" ein Wort, welches die römischen Bischöfe bezeichnete. Sie hießen auch *Proestotes,* wie uns Justin in seiner Apologie darlegt. Irenäus von Lyon, Zeugnis für diese Entwicklung, ist für uns ebenfalls von großer Bedeutung wie auch folgende Gegebenheiten in der Geschichte der Benutzung solcher termini technici.

Als im 16. Jahrhundert Ortsgemeinden, d. h. Parochien, aus der römisch-katholischen Kirche ausgetreten waren und das Bischofsamt abgeschafft hatten, nahmen sie aus dem NT die Termini Presbyter oder Pastoren an. Zudem suchten diese Ortsgemeinden ihre Autorität zu erweitern und zu verstärken. Ihrer Meinung nach lag die Einheit der Kirche in der Taufe und in der Eucharistie. Die Problematik dieser Einheit ist und bleibt bis auf den heutigen Tag eine der schwierigsten Aufgaben. Adolf von Harnack hatte recht, als er in der Kontroverse mit *Sohm* sagte: „ Auf keinem anderen Gebiet der Kirchengeschichte ist der Gegensatz der konfessionellen und der geschichtlichen Betrachtung so groß wie auf dem der ältesten Verfassungsgeschichte und des kirchlichen Rechtes."[2]

Sprach- und Traditionsgefühl im weitesten Sinne des Wortes führten ebenfalls zur Ermittlung der wahren Begebenheiten der Ortskirchen im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter. Die urkirchliche Form des Bischofsamtes wurde hauptsächlich unter dem Namen des Bischofs selbst erhalten. Diese Tatsache ist in der Tradition des zweiten Jahrhunderts in Ost und West geblieben, wie auch die urkirchliche Verbindung von Priesteramt und Eucharistie. Auch der Klemensbrief sowie die Briefe von Ignatius und die Didache bezeugen diese Tatsache. Die Bezeichnung, Erwähnung des Namens der Vorsteher einer Ortskirche (z.B. Klemens *von* Rom oder Polykarp *von* Smyrna) beinhaltet die apostolische Nachfolgerschaft. *Diese ist aber örtlich beschränkt.*

Auch die Verbindung von Orthodoxie und Amt ist im zweiten Jahrhundert bezeugt, so z. B. bei Hegesipp und Irenäus. Die negative Stellungnahme des Ökumenischen Patriarchats[3] und der Kirche von Griechenland[4] ist

mit der Ablehnung des dritten Textes über das Amt begründet, doch weist die ablehnende Antwort dieser zwei orthodoxen Kirchen eine unterschiedliche Methodik und Begründung auf. Die Kommissionen der Kirche von Griechenland für „Dogmatische und Kanonische Fragen" und „Innerkirchliche Beziehungen" waren sich darüber einig, daß die drei Konsenstexte des Ökumenischen Rates der Kirche nicht angenommen werden können. Dabei ist die innere Struktur der Stellungnahme der Griechisch-Orthodoxen Kirche wohl begründet, wobei die Frage des Priesteramtes für die Existenz der Kirche als fundamental angesehen wird. Deshalb ist Punkt 1 der Stellungnahme der Kirche von Griechenland von entscheidender Bedeutung.

Es fragt sich nun aber, welches sind Rolle und Aufgabe des ÖRK und seiner Kommission für Glauben und Kirchenverfassung neben den bilateralen Verhandlungen der offiziellen Vertreter der Kirchen? Autorisierte Vertreter von Kirchen jedoch, die solche bilateralen Gespräche zu führen haben, brauchen nicht nur theologische, sondern auch zusätzliche Hilfe und Forschungsarbeit aus dem Bereich der Kirchengeschichte. Sie brauchen wissenschaftlich begründete Abhandlungen, ernsthafte Beiträge zu Fragen der Einheit der Kirche und nicht zuletzt zu anstehenden konkreten Fragen über Taufe, Eucharistie und Amt. Sind also diese Texte, die wir vor uns haben, geeignet, solche Hilfe zu leisten? Tritt hier eine gründliche Behandlung der Wahrheitsfrage zutage, so wie sie in der Schrift und der Tradition der Kirche enthalten ist. Ist die *Akribie* in diesen Texten zu finden? In dogmatischen Fragen aber suchen wir gerade diese Akribie wie auch in Fragen nach der Verfassung in der frühen Kirche. Geben also diese Texte Klarheit in Fragen, die uns scheiden? Stützen sie sich auf Studien, die den einzelnen Fragen gewidmet sind?

Die Stellungnahme der Orthodoxen Kirche von Griechenland beantwortet diese Frage mit einem eindeutigen und klaren Nein. Solche Texte sollten Meinungsverschiedenheiten klar behandeln und jene Kirchen erwähnen, die anderer Meinung sind. Eine zu allgemein gehaltene Betrachtungsweise ist deshalb nutzlos. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß gemeinsame Texte sehr schwierig auszuarbeiten sind. Außerdem unterstreicht die Forderung des Ökumenischen Patriarchats aus dem Jahre 1952, wonach Diskussionen und Verhandlungen über dogmatische Fragen vermieden werden sollten, die Tatsache, daß diese Frage auch heute noch ihre Berechtigung hat.

* *
*

Nun befinden wir uns durch die Besprechung der drei Konsensustexte am Scheideweg. Die Schwierigkeit in der Behandlung dieser Frage über Begriff und Einheit der Kirche ist gegeben, weil wir zugeben und bekennen müssen, daß eine gemeinsame Ekklesiologie unmöglich ist, wie anfangs gesagt wurde. Es gibt ungefähr 300 Mitgliedskirchen und Organisationen innerhalb des ÖRK, wobei manche gegen Trinitätslehre, Taufe und Eucharistie sind. Deshalb stellt sich hier gleich die Frage, wie können alle diese Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eine gemeinsame Ekklesiologie finden? M.E. steckt dahinter die große Frage nach der Verwirklichung des Protestantismus, die im Grunde genommen die größte Frage der Konfessionen des Westens ist. Glücklicherweise aber wird anerkannt, daß Jesus Christus eine Kirche stiften wollte und auch gestiftet hat, etwa im Gegensatz zu dem, was K. Müller in seiner Kirchengeschichte vertreten hat. Diese Überzeugung bildet einen festen Ausgangspunkt für unsere Arbeit, präziser gesagt: eine Vorarbeit für bilaterale Verhandlungen der Kirchen, da wir nicht in der Lage sind, einen gemeinsamen dogmatischen Text auszuarbeiten. Über diese Wirklichkeit müssen wir uns besinnen.

In Bangalore wurde glücklicherweise auch beschlossen, daß wir die vier Sakramente (Taufe, Firmung, Eucharistie und Priesteramt) zusammen mit der Frage des Bischofsamtes sowie ihre Zusammenhänge zu studieren haben. Die Quellen aber, angefangen vom Neuen Testament bis Cyprian, müssen, wie gesagt, als Ganzes genommen und beurteilt werden, weil eben der fragmentarische Charakter dieser Quellen uns zur Anwendung dieser Methode zwingt. In den Quellen der zwei ersten Jahrhunderte sind die Voraussetzungen, *die als Existenzbestimmungen der einen Kirche* bezeichnet werden können, enthalten. Auf ihr beruht auch die Überzeugung der katholischen orthodoxen Kirche, daß das Amt nicht bloßes Amt der Ortskirche war und ist, sondern das Sakrament der Kirche darstellte; daß dieses Amt gerade in seiner Verbindung mit der Eucharistie göttliches Recht war und ist und dieses mit dem sakralen Recht verband. Die Einheit der Kirche stützte sich darauf, denn es bestand eine Identifizierung des kirchlichen Priesteramtes mit dem Priestertum in Christus. Die Einsetzung der Amtsträger in der Eucharistie ist für das erste Jahrhundert schon bezeugt, so z.B. bei Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien und in der Didache, die mindestens zwei Generationen von 40-110 nach Christus, also die dunkelste Zeit, vertreten.

Für uns ist es ebenfalls unzweifelhaft, daß Behauptungen wie: Einführung des monarchischen oder Monoepiskopats am Anfang des 2. Jahrhunderts im Osten und um die Mitte des 2. Jahrhunderts im Westen, wo kolle-

giale Verfassung bis um die Mitte des 2. Jahrhunderts herrschte, wissenschaftlich unhaltbar sind. Davon abgesehen, muß der Tatsache Rechnung getragen werden, daß wir bei ökumenischen Verhandlungen als Vertreter von Kirchen sitzen und keine freie Theologie treiben. Auf diesem Hintergrund ist also die Frage aufzuwerfen: Welchem Zweck dienen Konsenstexte, die von Theologen angefertigt werden, die nur ihre persönlichen Meinungen, nicht aber unbedingt die Positionen ihrer Kirchen widerspiegeln?

*

* *

Meine Meinung ist deshalb, daß der ÖRK die Wiedervereinigung der Kirche nicht zustande bringen kann. Denn es ist von vornherein als gegeben zu erachten, daß die Konsenstexte auch keinen Dienst für bilaterale Verhandlungen zwischen den Kirchen leisten können. Es sind, wie gesagt, theologische Ausführungen und gleichsam „ökumenische Theologie" und Politik mit dem Ziel einer Vorwegnahme der wiederherzustellenden Einheit der Kirche. Wir müssen zugeben, daß die Einheit der Kirche heute nur eine Vision der Zukunft ist, weil eben Probleme dahinterstecken, wie in den §§ 23 und 31-32 des 3. Abschnittes im Text über das Amt, die nicht leicht zu überwinden sind. Ihre Lösung bedarf deshalb der Zusammenarbeit von *autorisierten Vertretern* der Kirchen, welche zugleich Kenner verschiedener theologischer Disziplinen sind: Kirchenhistoriker und Kirchenrechtler, Neutestamentler und Liturgiegeschichtler, Dogmatiker und Dogmengeschichtler. Alle diese müssen sich gut in den Quellen der ersten drei Jahrhunderte auskennen.

* *

*

Die vor uns liegenden Texte sind auch wissenschaftlich unbrauchbar, so wie auch der Teil des Memorandums der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute über die altkirchlichen Verhältnisse unbrauchbar ist. Für uns katholisch-orthodoxe Christen ist es außerdem unmöglich, Vertreter anderer Kirchen in ihren Stellungnahmen zu korrigieren, wie beispielsweise im vorliegenden Text über das Amt. Deshalb erwähne ich an erster Stelle hier einen Grundsatz:

Es gibt für uns ein sakramentales Amt mit dem Bischof an der Spitze als Nachfolger der Apostel. Von dem Vorhandensein dieses Grundsatzes hängt die Gültigkeit der Eucharistie ab. Wenn dieser Grundsatz nicht akzeptiert wird, kann es eine fruchtbare Diskussion und Theologie für die Kirchen nicht geben. Die katholische orthodoxe Kirche des Ostens und die römisch-katholische Kirche des Westens sind sich darüber einig.

Erst die Annahme dieser Verbindung von Eucharistie und Priesteramt macht eine gemeinsame Theologie möglich und kann für die Vertiefung des Mysteriums der Kirche fruchtbar sein (so z.B. bei Y. Congar oder dem orthodoxen Theologen Johannes Zizioulas zu lesen).

Die drei Konsensustexte weisen einen Einfluß anderer Traditionen auf und sind für die Einigungsbestrebungen innerhalb des Protestantismus sehr nützlich. Gleichsam sind sie als Fragestellungen auch für Probleme, die uns beschäftigen, von Bedeutung, doch für verantwortliche Gesprächspartner, die als offizielle Vertreter ihrer Kirchen die bilateralen Verhandlungen führen, sind die Konsensustexte nur von sekundärer Bedeutung. Darüber hinaus ist bei uns Orthodoxen die Bezeichnung „Konsensus" üblich nur im Bereich der Dogmatik als *„Consensus Patrum"*, aber unbrauchbar im Bereich der Einigungsbestrebungen im ökumenischen Gespräch als Bezeichnung von Ergebnissen. Auch ist die gegenseitige Anerkennung der Ämter nicht möglich, wie der Kommentar und die Kritik des Ökumenischen Patriarchats im letzten Absatz seiner Stellungnahme zu den drei Konsensustexten begründet.

*

* *

Nach diesen Ausführungen ist man geneigt, die Frage zu stellen: Was schlagen Sie positiv vor! Meine Antwort darauf läßt sich wie folgt zusammenfassen:

Lassen Sie die drei Konsensustexte, so wie sie sind, und übergeben Sie diese dem Studium der Theologen, damit sie einer wissenschaftlichen Prüfung unterzogen werden können, wobei als Ausgangspunkt nur die Wahrheitsfrage bleiben muß. In diesem Zusammenhang möchte ich an die Geschichte der Entstehung der drei Texte in Accra (1974) erinnern. Als ich mich damals an den Vorsitzenden der Kommission über meine negative Stellungnahme äußerte, erhielt ich vom Präsidenten und KollegenVater John Meyendorff die Antwort, daß ich das Nein nicht zu sagen brauchte, *denn diese Texte wären als Material* zum Studium für die Kirchen bestimmt. In Wirklichkeit aber enthalten diese Texte nicht nur Material, sondern stellen Probleme und Behauptungen auf, zumal diese den Kirchen als Konsensustexte vorgelegt wurden. Als solche aber sind sie für uns unannehmbar. Sie geben uns nur Anstoß für wissenschaftliche theologisch-dogmatische Untersuchungen. Wie viele noch und wie groß die Probleme sind, brauche ich nicht im einzelnen darzulegen. Ich nenne deshalb nur einige Beispiele, die unter der Voraussetzung in Betracht gezogen werden können, daß nämlich die Anwendung der oben aufgeführten Methode des

Zusammennehmens und Beurteilens aller Quellen der zwei ersten Jahrhunderte (apostolische Sukzession, Kanon des NT, Taufsymbole, Belebung des Synodalsystems in der Nachahmung der Apostolischen Synode) eine Notwendigkeit ist. Anderenfalls ist ein wahrhaft kirchliches Resultat und Endergebnis über Glauben und Verfassung der Kirche nicht möglich.

Wenn wir also unter diesen gutbegründeten Voraussetzungen § 31 des Textes über das Amt lesen, müssen wir auf den Gedanken kommen, daß die Bischöfe „samt den Presbytern"[5], welche im zweiten Jahrhundert den Kanon des NT geschaffen haben und als Quellen zur Erforschung des Bischofsamtes zu sehen sind, nicht wußten, daß das Neue Testament verschiedene, ja gegensätzliche Verfassungen aufweist. Denn „das monarchische Episkopat" ist nach protestantischer Auffassung — im Gegensatz zu dem, was viele Theologen heute behaupten — erst im 2. Jahrhundert vom Osten in den Westen eingeführt worden. Diese Annahme würde zu dem Resultat führen, daß jene bischofsverfaßten Kirchen unbewußt nicht einen Kanon des Glaubens der Kirche festlegten, sondern Sprengstoff in das Fundament der Kirche legten, der dann im 16. Jahrhundert auch explodierte. Dieser Gedanke — ad absurdum geführt — ist von Bedeutung, weil er zu der Annahme der Notwendigkeit führt, daß neue und gründliche Studien für diese Zeit betrieben werden müssen. Wir sind gezwungen, mit Sprach- und Traditionsgefühl die Quellen neu zu untersuchen, um die Wurzeln der Einheit der Kirche zu ermitteln. Die philologisch-historische Forschung zeigt, daß in Wirklichkeit die Verfassung der Kirche, geboren und geformt in der Eucharistiefeier, schon in der ersten apostolischen Generation ihre einheitliche Fassung erhielt. Trotz des Vorhandenseins von Charismatikern an verschiedenen Orten (die Didache bezeugt drei Hauptbenennungen von Aposteln, Propheten und Lehrern), ist die Führung der Ortskirchen in Jerusalem, Antiochien und sodann in Kleinasien, Rom und Griechenland vor den 70er Jahren in den Händen der Apostel und ihrer Mitarbeiter, den Presbytern, also permanenten Ämtern, gewesen, die dann erstmals in Ephesos auch *Episkopoi* benannt wurden. Die Stabilisierung aber der termini technici war von Anfang an sehr schwierig und mußte den Ortsgewohnheiten angepaßt werden. Dieser Prozeß dauerte 160 Jahre, bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts, wobei Irenäus von Lyon an der Grenze dieses Stabilisierungsprozesses und der Theologie über das Bichofsamt und die Nachfolgerschaft der Apostel steht. Diese sind als Tatsachen in der Geschichte der Ortskirchen anzusehen. Dies ist meine feste Überzeugung, die den Glauben der katholisch-orthodoxen Kirche begründet und die negative

Stellungnahme der Orthodoxen Kirche von Griechenland zu den drei Konsensustexten auch stützt.

ANHANG

Schreiben der Heiligen Synode der Kirche von Griechenland an den Generalsekretär des ÖRK Philip Potter

Betr.: Stellungnahme zu den drei Konsensustexten des ÖRK über Taufe, Eucharistie und Amt — Accra 1974

Lieber Herr Dr. Potter,

nach der letzten erbaulichen Begegnung in Athen, von der sich unsere Kirche vieles erhofft, betrachten wir es als notwendig, Ihnen die Bemerkungen unserer Kirche zu den drei Texten über Taufe, Eucharistie und Amt vorzulegen.

1. Unsere Kirche kann die Existenz des Priestertums – ἱερωσύνη — (oder des Dienstamtes) dort nicht akzeptieren, wo die apostolische Nachfolge durch Handauflegung und der apostolische, orthodoxe Glaube der Sieben Ökumenischen Konzilien der Ungeteilten Kirche nicht gewahrt wurde.
2. Unsere Kirche kann die Gültigkeit von Taufe und Eucharistie dort nicht akzeptieren, wo ein solches Priestertum fehlt.
3. Unsere Kirche glaubt, daß die Eucharistie nur an diejenigen gegeben werden kann, die den orthodoxen Glauben bekennen. Deshalb ist es für unsere Kirche unmöglich, eine Interkommunion zu anderen Kirchen oder kirchlichen Körperschaften oder Personen, die solchen Körperschaften angehören, zu haben. Für die Orthodoxen ist der gemeinsame Kelch die Besiegelung der Einheit im Glauben.
4. Schließlich kann unsere Kirche Texten, wie den vorliegenden drei Konsensustexten nicht zustimmen, in denen der orthodoxe Glaube nicht deutlich ausgedrückt oder bekannt wird.

Athen, August 1978

In der Liebe Christi
der Metropolit von Kitros
BARNABAS
Vorsitzender der Synodalkommission
für innerorthodoxe und innerchristliche
Beziehungen.

ANMERKUNGEN

1 Eusebius, Kirchengeschichte, V, 16,10 und V, 24, 9-7.

2 Vgl. J. Konidaris, Warum die Kirche von Antiochia den „Proestota Presbyteron" als „ho Episkopos" bezeichnete; Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung in den zwei ersten Jahrhunderten, in: Münchener Theologische Zeitschrift, 4/1961, 269 ff.

3 Vollständiger Originaltext der Stellungnahme des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel zu den Accra-Konsensustexten in: Episkepsis (griechisch) 8 (1977) Nr. 174/2.

4 Die Stellungnahme der griechisch-orthodoxen Kirche ist am Schluß dieses Aufsatzes abgedruckt; Originaltext in: Theologie (griechisch), 49 (1978) 773 f.

5 Ignatius von Antiochien, Phil., 4.

Partizipation — Die unbekannte Größe im neuen Programm der ökumenischen Sozialethik

VON HORST ZILLESSEN

1. Das Problem der Zielsetzung von Partizipation

In der Diskussion über das neue Programm der ökumenischen Sozialethik, die „gerechte, partizipatorische und lebensfähige (verantwortliche) Gesellschaft", stößt das Stichwort „partizipatorisch" gleichermaßen auf besonderes Interesse wie auf große Ratlosigkeit, was darunter in diesem Zusammenhang zu verstehen sei. Von Anfang an war dabei das Interesse durch Widerspruch genährt. Dieser richtete sich zunächst nicht gegen den Realitätsbezug der Partizipationsforderung, indem er also Zweifel an deren Durchführbarkeit angemeldet hätte. Umstritten waren vielmehr vor allem die Zielsetzungen, die mit der Forderung nach einer stärkeren Beteiligung der Bevölkerung an politischen Entscheidungen verbunden wurden.

Den ersten und entscheidenden Akzent setzte hier der Bericht des Beratungsausschusses[1], den der Zentralausschuß des ÖRK zum Programmschwerpunkt „Grundlagen einer gerechten, partizipatorischen und verantwortbaren Gesellschaft" eingesetzt hatte. In diesem Bericht, der auf der Sitzung des Zentralausschusses im Januar 1979 auf Jamaika vorgelegt wurde, wird festgestellt, daß immer mehr Gesellschaften durch ungerechte Strukturen und mangelnde Mitbestimmung gekennzeichnet und von den Folgen der Verantwortungslosigkeit bedroht seien. Gleichzeitig würden sich aber auch mehr und mehr Menschen der bestehenden Ungerechtigkeiten bewußt und träten für ihre Rechte auf Eigenidentität, Würde und Selbstbestimmung ein. „Basisbewegungen fordern die das Volk beherrschenden Machtstrukturen heraus, die sowohl die wirtschaftliche, politische und technologische Entwicklung als auch die damit verbundenen Entscheidungen kontrollieren."[2]

Aus dieser Beschreibung der heutigen geschichtlichen Wirklichkeit heraus wird Partizipation als „integrierter Teil des Kampfes um Gerechtigkeit" verstanden. Da nun die Kirchen und die Christen in diese geschichtliche Realität eingebunden sind, können sie sich angesichts des Kampfes um mehr Gerechtigkeit und Mitbestimmung nicht auf eine neutrale Beobachtungs-

station zurückziehen. In dem Bericht wird daher folgerichtig der Schluß gezogen, es sei das Ziel des Programmschwerpunktes „gerechte, partizipatorische und lebensfähige (verantwortbare) Gesellschaft", „dazu beizutragen, daß sich die Christen aktiv an dem Prozeß der geschichtlichen Veränderung der Gesellschaft beteiligen, ein Prozeß, der den Menschen mehr Gerechtigkeit, mehr Würde und größere Entfaltungsmöglichkeiten bringen soll"[3].

Es kann kaum verwundern, daß der Bericht des Beratungsausschusses schon in Jamaika sehr umstritten war. Abgesehen von manchen anderen Einwänden, die gegen ihn erhoben worden sind — die Vorstellung, daß in einem kirchlichen Papier Christen zur aktiven Gesellschaftsveränderung aufgerufen werden, muß nicht nur bei konservativen Kirchenführern erhebliches Unbehagen auslösen. Hier wird eine in unserer Gesellschaft weitverbreitete Furcht vor „Systemveränderern" angesprochen, die rationale Auseinandersetzungen mit den tatsächlichen Zielsetzungen der Partizipationsforderung sehr erschwert. In dieser Furcht vermischt sich die begründete Sorge um den Bestand eines hochkomplexen Sozialsystems mit der dumpfen Angst vor Veränderungen im gesellschaftlichen Gefüge, deren Folgen für die jeweilige soziale Schicht nicht absehbar sind.

Selbst in einer demokratisch verfaßten Gesellschaft, in der alle Staatsgewalt, d.h. alle politische Macht vom Volk ausgeht (Art. 20 GG), stößt das Thema „Partizipation" auf Vorbehalte, wenn und soweit damit ausdrücklich politische Strukturveränderungen angestrebt werden. Dabei kann über die Notwendigkeit solcher Veränderungen, wie im folgenden dargelegt werden wird, eigentlich kein Zweifel bestehen. Denn — wie schon Edmund Burke, der Theoretiker des englischen Konservatismus im 18. Jahrhundert, festgestellt hatte — ein Staat, dem die Mittel zur Veränderung fehlen, entbehrt die Mittel zu seiner Erhaltung.

Die Einführung der Partizipationsforderung in die ökumenische Sozialethik hat allerdings nicht nur Vorbehalte oder Widerspruch ausgelöst. Viele erblicken darin eine zeitgemäße Wiederanknüpfung an das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft" (1948) und begrüßen die Forderung ebenso wie die mit ihr verbundene Zielsetzung. Sie sind freilich weithin ratlos, wenn nach der Bedeutung von Partizipation im Zusammenhang von Gerechtigkeit und Überlebensfähigkeit sowie schließlich nach der konkreten Gestalt einer partizipatorischen Gesellschaft gefragt wird.

Die Weltkonferenz in Boston hat genaugenommen nichts dazu beigetragen, diese Ratlosigkeit zu beseitigen oder auch nur zu verringern. Generalsekretär Potter hatte zwar in seiner Eröffnungsrede an einigen Beispielen

zu zeigen versucht, „daß Partizipation beitragen kann zu einer gerechteren Machtverteilung auf dem Wege zu einer überlebensfähigen Gesellschaft." Er hatte zugleich betont, daß die Frage, wie Wissenschaft und Technik als Instrumente politischer Macht Strukturen sozialer Kontrolle ermöglichen können, die vom Volk mitbestimmt werden, das Hauptthema der Weltkonferenz sei.[4] Aber rückblickend kann nur festgestellt werden, daß die Konferenz an diesem Punkt ihr Thema verfehlt hat. Das einzige Referat, das ausdrücklich auf das Partizipationsthema einging, hielt die schwedische Staatssekretärin Kerstin Aner: „Für eine basisdemokratische Kontrolle von Wissenschaft und Technik." Auch sie ist freilich über eine allgemeine Begründung des in dem Titel ihres Referats enthaltenen Appells nicht hinausgelangt. In den Sektionsberichten lassen sich einige knappe Hinweise auf die Notwendigkeit und die Bedingungen für eine verstärkte Partizipation finden, insbesondere im Bericht der Sektion VII.[5] Aber auch sie bestätigen letztlich nur die Schlußfolgerung, daß bei der Ausfüllung des ökumenischen Programms das Thema „Partizipation" bisher vernachlässigt worden ist.

Bereits in der Schlußdiskussion in Boston ist nachdrücklich darauf hingewiesen worden, daß an diesem Punkt die Weiterarbeit schwerpunktmäßig ansetzen sollte. Im Folgenden soll daher versucht werden, einige Ausgangspunkte, Problemfelder und Bedingungen einer wirksamen Partizipation zu beschreiben. Im Hinblick auf die ökumenische Diskussion muß dabei angemerkt werden, daß das Thema „Partizipation" nur innerhalb eines bestimmten soziokulturellen und politischen Bezugsrahmens angemessen behandelt werden kann. Er ist im vorliegenden Fall definiert durch die Bedingungen einer entwickelten Industriegesellschaft sowie einer parlamentarischen Demokratie.

2. Definition und politische Begründung

Unter Partizipation oder Bürgerbeteiligung soll die Teilnahme des Bürgers an den für seinen Lebensvollzug wichtigen politischen oder administrativen Entscheidungen verstanden werden, wobei „Teilnahme" sich sowohl auf die Entscheidung selbst als auch auf die Entscheidungsvorbereitung, d.h. die Willensbildung im politischen und die Planung im administrativen Bereich beziehen kann. In einer weiterreichenden Definition umfaßt „Partizipation" auch die Mitwirkung des Bürgers an der Erfüllung öffentlicher Aufgaben.[6] Aber diese Ausweitung kann hier außer Betracht bleiben, weil das entscheidende Problem, welches die Partizipationsforde-

rung auslöst, in der Struktur der politischen und administrativen Entscheidungsverfahren liegt. Sofern diese Verfahren wesentliche Bedürfnisse und Interessen nicht oder nicht angemessen berücksichtigen, wird von den Betroffenen Partizipation als Instrument verstanden, um durch Teilnahme am Entscheidungsprozeß den eigenen Ansprüchen Geltung zu verschaffen. Solche Teilnahme kann sich in Form von Bürgerinitiativen, Demonstrationen, Sitzstreiks, Boykottmaßnahmen oder sonstigen Aktionen spontan und punktuell vollziehen — oder in Form von öffentlichen Anhörungen, Bürgerversammlungen, Bürgerausschüssen, Bürgergutachten oder Anwaltsplanung geordnet und kontinuierlich erfolgen. In beiden Fällen weist sie über die traditionelle Vorstellung hinaus, die politische Beteiligung in der parlamentarischen Demokratie auf die Auswahl von Repräsentanten beschränkt.

Der politische Ausgangspunkt für die Erweiterung des Beteiligungsanspruchs läßt sich in unterschiedlichen Begründungszusammenhängen nachweisen. Die Notwendigkeit von mehr Partizipation kann einerseits aus einem demokratietheoretischen Ansatz abgeleitet werden, nach welchem der Gedanke der Selbstbestimmung — der neben dem der Verfassungs- und Rechtsstaatlichkeit zum Grundbestand demokratischer Ordnungsvorstellungen gehört — stärker betont werden muß, wenn die politische Rolle des Bürgers nicht auf eine bloße Akklamation eingeengt werden soll.[7] Unter der Bedingung der gesellschaftlichen Verfaßtheit menschlichen Lebens, erwächst denn aus der Idee der Selbstbestimmung die Forderung nach Partizipation. — Diese kann andererseits aufgrund einer politischen Analyse auch mit strukturellen Problemen der Demokratie sowie mit aktuellen Funktionsdefiziten der Parteien begründet werden. Beide Problemfelder legen den Schluß nahe, daß das parlamentarische Regierungssystem der Bürgerbeteiligung bedarf, um Politik auf Dauer zustimmungsfähig zu erhalten.[8]

Ein dritter Begründungszusammenhang besteht in dem grundsätzlichen Problem der Herrschaftslegitimierung im demokratischen Staat, der hier in einer knappen Zusammenfassung erläutert werden soll. — Herrschaft, die auf eine bestimmte Dauer gestellte Ausübung von Macht, muß sich — wenn sie nicht bloß Zwangsherrschaft sein will — auf eine gesellschaftlich anerkannte Überzeugung gründen, nach welcher die Entscheidungen, zumindest aber die diesen zugrunde liegenden Rechtfertigungen allgemein und unzweifelhaft gültig sind. Legitimität von Herrschaft ist dann gegeben, wenn die Herrschaftsunterworfenen grundsätzlich bereit sind, „in-

haltlich noch unbestimmte Entscheidungen innerhalb gewisser Toleranzgrenzen hinzunehmen"[9].

Das Entstehen und Bestehen von Legitimität läßt sich sowohl auf inhaltliche als auch auf formale Kriterien zurückführen. Herrschaft wird zum einen dann als legitim angesehen, wenn sie in ihren politischen Zielen wie in der von diesen her gestalteten gesellschaftlichen Entwicklung sich auf einen Kernbestand gemeinsamer Werte, Überzeugungen und Interessen bezieht. Ein solcher Kernbestand sicherte in vielen Staaten des Mittelalters und sichert heute z. B. im Iran die spontane und weithin fraglose Geltung politischer Herrschaft. Im demokratischen Sozialstaat wird diese inhaltliche Legitimation jedoch erheblich erschwert. Zum einen reduziert der weltanschauliche Pluralismus sowohl die Erfahrung normativer Gebundenheit als auch die Bereitschaft dazu; zum anderen führt die Ausdehnung der Staatstätigkeit ständig zu Konflikten über die Inhalte politischer Entscheidungen, denn „der Staat, der alles machen muß, macht am Ende notwendigerweise das eine auf Kosten des anderen"[10]. Inhaltliche Legitimation aufgrund spontaner Geltungserfahrung muß daher heute ersetzt werden durch eine Legitimation, die auf bewußter Zustimmung und willentlicher Übereinkunft gründet.

Zum anderen legitimiert sich Herrschaft aus der Anerkennung einer formalen Berechtigung des Herrschaftsanspruches. Diese wurde früher in der Erbfolge der Herrscherhäuser gesehen, sie findet heute ihre Begründung in der Wahl als Form der Herrschaftsverleihung. Diese formale Legitimation ist freilich nicht völlig von der inhaltlichen zu trennen. Die entscheidende Frage: „Wie ist es möglich, wenn nur wenige entscheiden, die faktische Überzeugung von der Richtigkeit oder der verbindlichen Kraft dieses Entscheidens zu verbreiten?"[11] kann nur so beantwortet werden: Die Überzeugung gründet in der Erwartung, daß die Form (das Verfahren) der Entscheidung grundsätzlich sicherzustellen vermag, daß diese den inhaltlichen Ansprüchen der Betroffenen Rechnung trägt.

Im Liberalismus des 19. Jahrhunderts verstand man denn auch die Wahlen zunächst als einen Modus der direkten Interessenwahrnehmung der Bürger im politischen Bereich. Die Repräsentierten sollten ihre — noch relativ eng umschriebenen — politischen Interessen bei den Repräsentanten wiederfinden können. Das war aufgrund der sozialen Identität beider Gruppen anfangs wohl auch der Fall. Mit der Ausdehnung des Wahlrechts auf breitere Bevölkerungskreise gewann dann eine andere Interpretation der Wahlen an Boden. Sie geht davon aus, daß die Wahlen vor allem eine leistungsfähige Regierung ins Amt setzen sollen, wobei durch die Konkur-

renz der Parteien das Gemeinwohl sich gleichsam als Ergebnis eines Marktprozesses von selbst ergibt. Die Wähler entscheiden bei der Wahl nicht nach Sachprogrammen, sondern geben den Politikern einen Vertrauensvorschuß, um dann bei der nächsten Wahl kontrollieren zu können, ob ihr Vertrauen berechtigt war.

Beide Deutungen der formalen Legitimierung durch Wahlen stoßen heute auf erhebliche Probleme. In dem Maße, in dem die staatlichen Funktionen der Verteilung des Sozialprodukts und der Daseinsvorsorge in den Vordergrund treten, haben politische Entscheidungen so viele Interessen zu berücksichtigen, daß deren angemessene Vertretung oft gar nicht möglich oder von den Interessenten nicht wahrnehmbar ist. Für viele Bürger ist daher über die unmittelbare Interessenvertretung nur noch sehr schwer Legitimität herstellbar. — Da mit zunehmender Zahl und Reichweite politischer Entscheidungen auch die politische und administrative Regulierung privater Lebensverhältnisse wächst, sind auch immer weniger Bürger bereit, darauf zu vertrauen, daß aus der Konkurrenz der Parteien sich eine im Verhältnis zu den Belangen des Gemeinwesens angemessene Wahrung ihrer eigenen Interessen ergibt.

Der Bedeutungsverlust der formalen Legitimation durch Wahlen hängt nicht zuletzt mit strukturellen Problemen des politischen Entscheidungsverfahrens zusammen. Die Entscheidungsgegenstände sind in einem modernen Industriestaat so zahlreich, so komplex und so interdependent, daß die Entscheidungsvorbereitung durch die Verwaltung eine immer größere Bedeutung erhält. Die gewählten Repräsentanten können das, was die Verwaltung vorbereitet hat, in der Regel nur noch akzeptieren oder ganz ablehnen; vor allem im kommunalen Bereich sind sie zu eigenständiger politischer Gestaltung kaum noch in der Lage.[12]

Die wachsende Zahl und Reichweite politischer Entscheidungen bei gleichzeitigem Einflußverlust der Abgeordneten und der Machtzuwachs der Verwaltung zwingen zu neuen Antworten auf die Legitimationsfrage. Die Erwartung, daß politische Entscheidungen relevante gesellschaftliche Bedürfnisse zu befriedigen vermögen, ist nur dann realistisch, wenn neben den Wahlen weitere Wege der Vermittlung zwischen diesen Bedürfnissen und den politisch bzw. administrativ Zuständigen geschaffen werden. Beteiligung der Betroffenen an der Entscheidungsvorbereitung und — soweit die Entscheidungskompetenz de facto bei der Verwaltung liegt — an der Entscheidung selbst kann einen Ansatz für die Lösung des Vermittlungsproblems darstellen.

Über die Interessenverbände findet solche Beteiligung seit langem statt. Aber ihre Vermittlungsfunktion ist aus drei Gründen relativ begrenzt. Erstens entwickeln sie oft ein von den Interessen und Bedürfnissen ihrer Mitglieder „autonomes" Verbandsinteresse[13]; zweitens sind viele Interessen nicht verbandsmäßig organisiert, z.T. auch nicht organisierbar — und zwar um so weniger, je allgemeiner sie sind —; drittens halten angesichts der negativen Folgen der industriellen Entwicklung viele Bürger politische Entscheidungen für so „lebenswichtig", daß sie ihre Interessen selbst und un-vermittelt vertreten wollen.

Unter diesen Bedingungen erscheint die Ausweitung des Beteiligungsanspruchs als durchaus begründet. Partizipationsorientierte Entscheidungsverfahren begünstigen die formale Legitimation von Herrschaft, weil sie die Betroffenen davon überzeugen können, daß deren Wertvorstellungen und Interessen im Entscheidungsprozeß berücksichtigt werden. In dem Maße, in welchem die Entscheidung dann tatsächlich mit diesen Wertvorstellungen und Interessen übereinstimmt, verstärkt das Verfahren auch die inhaltliche Legitimation aufgrund konkreter Zustimmung. Das wird sicher nur in Ausnahmefällen geschehen können. Entscheidend ist die formale Legitimation, das Vertrauen in die Sinnhaftigkeit partizipationsorientierter Entscheidungsverfahren.

3. Bedingungen und Erfahrungsberichte von Partizipation

Die Forderung nach mehr Partizipation an politischen Entscheidungen stößt in der Bundesrepublik — wie die wachsende Zahl der Bürgerinitiativen, neuere Gesetzestexte und auch Stellungnahmen der politischen Parteien belegen[14] — sowohl bei der Bevölkerung als auch bei Politikern auf breite Zustimmung. Diese wird freilich nur dann dauerhaft sein, wenn bei der Verwirklichung dieser Forderung die wesentlichen Bedingungen und Probleme bedacht werden, die sich in diesem Zusammenhang stellen.

Damit ist zunächst der angestrebte Umfang von Bürgerbeteiligung angesprochen. Die Forderung schießt weit über das realisierbare Ziel hinaus, wenn sie die Beteiligung aller an allen Entscheidungen zum Inhalt haben sollte. Eine massenhafte freiwillige Beteiligung ist, das zeigen alle Erfahrungen in den westlichen Demokratien, außerhalb von Parlamentswahlen nicht zu erwarten — und auch die Wahlbeteiligung beträgt selten mehr als 80%. Beteiligung in Form der Mitgliedschaft in den politischen Parteien wird sogar nur von etwa 7% der Wahlbürger praktiziert, wovon wiederum nur ein Bruchteil tatsächlich mitarbeitet.

Diese Zahlen werden häufig der Partizipationsforderung als Einwand gegenübergestellt. Er ist sicher insoweit berechtigt, als er auf das Problem der Bereitschaft (Motivation) zu politischer Beteiligung verweist. Diese Bereitschaft ist sehr unterschiedlich entwickelt, und auch das beste Partizipationsmodell kann politische Apathie nicht völlig beseitigen. Aber es kann Bedingungen schaffen, die zu politischer Beteiligung anregen, so daß eine zunächst nur latent vorhandene Bereitschaft in konkretes Engagement mündet. Das Beispiel der Bürgerinitiativen zeigt, in welchem Umfang die Bereitschaft zu politischer Beteiligung davon abhängt, daß der einzelne

— sein unmittelbares Betroffensein durch politische oder administrative Entscheidungen erkennt,
— rechtzeitig und sachgemäß über alle zu erwartenden Vor- und Nachteile sowie die ungeklärten Fragen informiert wird,
— die sachlichen und zeitlichen Anforderungen für eine wirksame Beteiligung zu überschauen vermag und nicht zuletzt
— Handlungs- und Einflußmöglichkeiten entdeckt, die ein politisches Engagement sinnvoll erscheinen lassen.

Beteiligungsverfahren, die diese Voraussetzungen berücksichtigen, ermöglichen zugleich eine plausible Antwort auf die Frage, wie der „einfache" Bürger die Kompetenz erlangen kann, um angesichts der gegebenen Komplexität der Entscheidungsgegenstände sich so zu beteiligen, daß das Entscheidungsverfahren effektiv bleibt. Denn im Prozeß der Beteiligung wird dann einerseits durch Beschaffung und Verarbeitung entsprechender Informationen das Sachwissen der Beteiligten erhöht, die zudem auch noch wichtige Verhaltens- und Handlungserfahrungen erwerben; andererseits steigt durch die Beteiligung von sachlich gut informierten Betroffenen auch die Effektivität der Entscheidung, weil die Entscheidungsträger auf diese Weise wichtige zusätzliche Informationen erhalten. Auch wenn Partizipation die Entscheidungsprozesse verlängert und damit oft auch verteuert, stellt sich über die größere Qualität der Entscheidung letztlich doch häufig eine höhere Effektivität ein.

Schließlich muß Bürgerbeteiligung so geregelt werden, daß sie nicht nur die „Sozialaktiven" anspricht, die immer schon in Parteien, Verbänden, Vereinen und auch in den Kirchen die entscheidenden Positionen besetzen. Vielmehr muß sichergestellt werden, daß neue Partizipationsformen dazu beitragen, die demokratischen Entscheidungsstrukturen für bisher unterrepräsentierte Interessen und sozial benachteiligte Gruppen zu öffnen. — Die gesellschaftliche und politische Praxis sowie auch die politikwissenschaftliche und soziologische Partizipationsforschung haben inzwischen eine Fül-

le von Erkenntnissen darüber geliefert, wie die genannten Bedingungen zu erfüllen und die Probleme zu lösen sind. Die eingangs vermerkte Ratlosigkeit darüber, wie die Partizipationsforderung des ökumenischen Programms konkretisiert werden kann, läßt sich zumindest im Hinblick auf wichtige Teilbereiche der Politik relativ leicht beheben.

Praktische Erfahrungen mit unterschiedlichen Partizipationsmodellen und -verfahren liegen vor allem im Bereich der Kommunalpolitik vor. Neben spontaner Beteiligung in Form von Bürgerinitiativen werden — z. T. auf der Basis der erwähnten gesetzlichen Regelungen — sehr verschiedene Formen verfahrensmäßig geordneter und kontinuierlicher Bürgerbeteiligung praktiziert.[15] Relativ weit entwickelt sind auch die Beteiligungsformen in der Umwelt- und Energiepolitik; hier ist zudem auf einen unter kirchlicher Mitarbeit vorgelegten Partizipationsentwurf hinzuweisen, der das bei der Genehmigung von umweltbelastenden Industrieanlagen vorgesehene Verfahren neu regeln soll.[16]

Auch die Erfahrungen mit Partizipation in den Bereichen „Bildungspolitik" sowie „Sozial- und Gesundheitspolitik"[17] könnten in die Konkretisierung des ökumenischen Programms einbezogen werden. Sehr viel schwieriger ist freilich dessen Forderung einzulösen, für die Entwicklung von Wissenschaft und Technik partizipationsorientierte Entscheidungsverfahren einzuführen. Die Notwendigkeit einer intensiven Weiterarbeit in diesem Bereich ist um so nachdrücklicher zu betonen, als ihm für die Lösung des Partizipationsproblems eine Schlüsselfunktion zukommt. Die Technologie ist heute das entscheidende Instrument zur Sicherung politischer oder wirtschaftlicher Machtverhältnisse. Sie bestimmt auf diese Weise zum einen mittelbar, aber aufgrund der direkten etwa sozialen und ökologischen Folgen ihres Einsatzes zum anderen unmittelbar die Lebens- und Arbeitsbedingungen des einzelnen. Von den meisten Bürgern wird freilich die wissenschaftlich-technische Entwicklung zumeist als ein „automatisch" sich vollziehender Prozeß einfach hingenommen — ungeachtet der Tatsache, daß die technologische Entwicklung von Menschen gewollt und gesteuert wird, von Menschen in den Entscheidungsgremien von Staat und Wirtschaft: Die einen haben dabei die äußere und innere Sicherheit sowie die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit von Staat und Gesellschaft im Auge, die anderen die Maximierung von Wachstum und Gewinn.[18] Beide verbinden damit zugleich das Ziel, die eigene Macht- und Einflußbasis zu erhalten und wenn möglich auszubauen.

So legitim diese Einflußnahme einerseits ist, so notwendig ist doch andererseits eine demokratischen Ansprüchen genügende öffentliche Kontrolle

der technologischen Entwicklung. Denn der Einsatz von Wissenschaft und Technik fördert nicht nur Sicherheit, Leistungsfähigkeit und Rentabilität, sondern er eröffnet auch Manipulations- und Lenkungsmöglichkeiten und schafft Abhängigkeitsverhältnisse, die eine demokratische Ordnung im Kern gefährden.

Auch von politisch Verantwortlichen wird inzwischen erkannt, daß über die Vor- und Nachteile neuer Technologien angemessen diskutiert werden muß, „ehe ihr großtechnischer bzw. kommerzieller Einsatz vor der Tür steht und entsprechende ‚Sachzwänge' Fakten schaffen, die der politischen Entscheidung voraneilen"[19]. Es kann freilich nicht nur um einen öffentlichen Dialog im Sinne einer Informationsstrategie gehen. Was gegenwärtig unter der Überschrift „Technologieakzeptanz" erörtert wird, darf nicht auf die Frage hinauslaufen, wie die teils zögernde, teils Widerstand leistende Bevölkerung dazu gebracht werden kann, die offizielle Technologiepolitik letztlich doch nur zu akzeptieren. Vielmehr sind Verfahren der Bürgerbeteiligung in Entscheidungsprozesse einzufügen, deren Ergebnisse hinsichtlich des zu beschließenden Technologiekonzepts tatsächlich noch offen sind.

Die meisten der vorliegenden Ansätze für Partizipation an technologiepolitischen Entscheidungen werden diesem Anspruch noch nicht gerecht. Eine entsprechende Untersuchung in den USA und in Westeuropa ergab, daß die verschiedenen Partizipationsformen meist der besseren Verständlichkeit einer bereits festgelegten Politik dienen und nur sehr selten der Technologiepolitik eine andere Richtung geben können.[20] Es gilt also, diese Ansätze weiterzuentwickeln zu einer wirklichen Partizipation am Entscheidungsprozeß — eine Aufgabe, zu deren Lösung das ökumenische Programm einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft einen wichtigen Beitrag leisten könnte.

4. Der Zusammenhang von Partizipation, Gerechtigkeit und Überlebensfähigkeit

Es kann im Rahmen dieser Problemübersicht nicht auf Einzelfragen oder Modelle der Partizipation in den verschiedenen Politikbereichen eingegangen werden. Für die weitere Ausfüllung des ökumenischen Programms erscheint es zunächst auch sinnvoller, noch die Frage aufzunehmen, wie Partizipation mit den beiden anderen Programmschwerpunkten „Gerechtigkeit" und „Überlebensfähigkeit" zusammenhängt.

Im Verteilungs- und Daseinsvorsorgestaat der Industriegesellschaft hängt soziale Gerechtigkeit in erheblichem Umfang von politischen und administrativen Entscheidungen ab. Diese regeln, welche Bedürfnisse nach staatlichen Leistungen befriedigt, welche Ansprüche auf materielle Versorgung und Existenzsicherung erfüllt werden. Da die Bedürfnisse und Ansprüche meist größer sind als die Möglichkeiten ihrer Befriedigung und zudem oft die einen nur auf Kosten der anderen zu realisieren sind, müssen sie im Entscheidungsprozeß gegeneinander abgewogen werden. Nun sind aber auch bei „staatlichen" Entscheidungen Menschen im Spiel, die durch Argumente (und auch auf andere Weise) beeinflußbar sind.[21] Selbst wenn man unterstellen könnte, daß sie gewillt sind, alle Ansprüche möglichst gleich zu behandeln — die subjektive Bereitschaft allein ist für deren Durchsetzung nicht ausreichend. Maßgebend sind letztlich die Macht- und Einflußverhältnisse im Entscheidungsprozeß.

Angesichts der oben erwähnten Probleme der Interessenvertretung in der parlamentarischen Demokratie müssen daher neue, auf die Partizipation der Betroffenen abzielende Entscheidungsverfahren als eine wesentliche Voraussetzung für mehr soziale Gerechtigkeit angesehen werden. Unter der Bedingung der gesellschaftlichen Verfaßtheit menschlichen Lebens erwächst soziale Gerechtigkeit weniger aus gutem Willen als vielmehr aus „guten" Verfahren, d.h. aus einer Form der Entscheidung, die darauf angelegt ist, möglichst alle betroffenen Interessen, Bedürfnisse und Wertvorstellungen angemessen zu berücksichtigen. Diese Schlußfolgerung sollte einer christlichen Anthropologie, die von der Sündhaftigkeit und also von den „Defekten" des Menschen ausgeht, nicht allzu fremd sein.

Partizipation kann sicher Gerechtigkeit nicht vollkommen verwirklichen, sie kann Konflikte nicht ausschalten und auch einseitige Interessendurchsetzung auf Kosten und zu Lasten Dritter nicht völlig verhindern. Aber sie erhöht die Chancen für mehr soziale Gerechtigkeit, denn sie schafft — in Abwandlung eines Grundsatzes ökumenischer Sozialethik — „Gerechtigkeit durch Strukturen".

Wenn schließlich in diesem Zusammenhang das Thema „Überlebensfähigkeit" auftaucht, dann ist damit vor allem die Frage zu verbinden, was Partizipation dazu beitragen kann, der bedenkenlosen Ausbeutung der Natur und ihrer zunehmenden Belastung mit Schadstoffen zu begegnen sowie das Ausmaß menschlicher Eingriffe in ökologische Zusammenhänge zu verringern. Soweit es sich dabei nicht um unvermeidbare Begleiterscheinungen der industriellen und zivilisatorischen Entwicklung handelt, sind die Gründe für die Bedrohung der Überlebensfähigkeit nicht zuletzt in ei-

ner vorwiegend materiellen Wertorientierung zu suchen. Sie hat das Wachstum der Wirtschaft und des Wohlstandes zum alles überragenden Ziel erhoben.

Die Ursachenforschung kann sich freilich mit diesem Ergebnis nicht zufriedengeben. Vielmehr ist danach zu fragen, in welchem Umfang die problematisierten gesellschaftlichen Normen strukturell bedingt sind. Ohne auf diese Frage im einzelnen einzugehen, kann festgestellt werden, daß in den westlichen Industriegesellschaften die steigenden Konsummöglichkeiten als Ersatz für partiell vorenthaltene soziale Gerechtigkeit und politische Gleichheit wahrgenommen wurden. Die ständige Verbesserung der allgemeinen Lebensbedingungen erweckte zumindest den Anschein eines allmählichen Ausgleichs der sozialen Gegensätze bzw. machte diese in den Augen der Benachteiligten erträglicher. Die Forcierung des wirtschaftlichen Wachstums auf Kosten der Umwelt erwies sich daher als eine sinnvolle Strategie zur Stabilisierung des sozialen und politischen Status quo.

Auf Dauer gesehen ist diese Strategie aber nicht dazu geeignet, die Überlebensfähigkeit unserer Gesellschaft zu erhalten. Das gilt zum einen im Hinblick auf die begrenzte Belastungsfähigkeit des Ökosystems, der natürlichen Umwelt. Zumal in den Ballungsgebieten zeigen sich bereits Grenzen wirtschaftlichen Wachstums. Zum anderen ist fraglich, ob das politische System überleben kann, wenn die Wachstumsraten — wofür alle Daten zur Zeit sprechen — drastisch zurückgehen und/oder nicht mehr in vollem Umfang für eine Steigerung des Lebensstandards zu Verfügung stehen. In dem Maße, in dem politische Zustimmung sich aus der Steigerung des materiellen Wohlstandes herleitet, erweisen sich die Grenzen des Wachstums auch als Grenzen der Demokratie.

Die Sicherung der Überlebensfähigkeit erfordert unter diesen Bedingungen, die strukturellen Voraussetzungen zu ändern, die in der Vergangenheit eine einseitig materielle Wertorientierung begünstigt haben. Erst wenn Konsumsteigerungen nicht mehr als Ausgleich für soziale und politische Defizite dienen müssen, kann rational und ohne allzu große politische Zwänge überdacht werden, wo was wachsen soll, kann die Automatik des rein quantitativen Wachstums durchbrochen werden. Das aber bedeutet, die gesellschaftliche und politische Ordnung ist in Richtung auf mehr soziale Gerechtigkeit und größere politische Gleichheit zu verändern, konkret: Die eklatanten Unterschiede in der Einkommens- und Vermögensverteilung[22] müssen verringert und die gruppen- und schichtenspezifischen Privilegien bei der Einflußnahme auf politische und administrative Entscheidungen abgebaut werden.

Partizipation kann diese Richtungsänderung einleiten und bestehende Ansätze dazu fördern, weil und sofern sie an den Strukturen ansetzt, um die sozialen und politischen Defizite auszugleichen. Dieser Weg über partizipationsorientierte Entscheidungsverfahren ist sicher langwierig und hat viele Widerstände und Rückschläge zu überwinden. Zudem besteht stets die Gefahr, Partizipation als Instrument der Systemstabilisierung so einzusetzen, daß damit lediglich die auffälligsten Schwächen kaschiert werden, aber eben nichts grundsätzlich geändert wird.

Gleichwohl ist dieser Weg von grundsätzlicher Bedeutung, denn die praktischen Erfahrungen mit Partizipation zeigen, daß sie eine Eigendynamik entwickelt, die sich dem Versuch eines manipulativen Mißbrauchs zu einem erheblichen Teil entzieht. An der Wirkung der Bürgerinitiativen im Umweltschutz läßt sich ablesen, daß Partizipation mit dem Verfahren auch die Inhalte von Politik verändern und damit einen wesentlichen Beitrag zur Überlebensfähigkeit unserer Gesellschaft leisten kann.

Nicht zu vernachlässigen ist in diesem Zusammenhang auch die Wirkung von Partizipation auf individuelle Werthaltungen, auch wenn deren strukturelle Voraussetzungen die entscheidende Rolle spielen. Wenn die Überlebensfähigkeit wesentlich davon abhängt, daß die gesellschaftlich vorherrschende materielle Wertorientierung zugunsten einer mehr solidarischen abgebaut wird, dann ist es sicher nicht unerheblich, in welchem Umfang Partizipation zu neuen Einstellungen und Verhaltensweisen beiträgt.

Eine größere Solidarität gegenüber den Mitmenschen wie gegenüber der Natur erfordert offenbar mehr als nur moralische Appelle. Die Fähigkeit, vorausschauend und gemeinwohlorientiert Ziele zu bestimmen und Entscheidungen zu fällen, hat offenbar etwas mit der praktischen Lebenserfahrung zu tun. Das bedeutet negativ formuliert: „Wer über nichts zu entscheiden hat als über die Verwendung seines Monatseinkommens, dem schrumpft in der Tat das Bewußtsein auf diejenige Dimension, auf die die Gesellschaft es durch diese Entscheidung festlegt."[23] Die Klage vieler Politiker über die mangelnde Solidarität in großen Teilen der Bevölkerung fällt also auf sie selbst zurück, denn ihr Anspruch auf politische Allzuständigkeit behindert die Entwicklung einer partizipatorischen Gesellschaft und damit die Entwicklung von mehr Solidarität.

Der Bezug auf die Lebenserfahrung meint positiv gewendet, daß die Partizipation an Planung und Durchführung politischer Entscheidungen es den Beteiligten ermöglicht, sich dabei der Situation ihrer sozialen und natürlichen Umwelt und der von dort gestellten Herausforderungen bewußt zu werden. Durch die eigene Praxis, durch die Beteiligung an Ent-

scheidungen, die für eine größere Zahl von Menschen verbindlich sein werden, lernen sie erkennen, wie kurzfristige und langfristige, individuelle und allgemeine, materielle und immaterielle Bedürfnisse und Interessen zusammenhängen. Aus der Erfahrung des Beteiligt- und Verantwortlichseins lernen sie dann Ziele zu entwickeln, die über den eigenen Horizont hinausreichen. Durch Partizipation wird ihnen letztlich Solidarität als soziale Norm einsichtig.

Partizipation, die Beteiligung des Bürgers an den für sein Leben in Gesellschaft wichtigen Entscheidungen, ist damit Voraussetzung und zugleich wesentlicher Bestandteil einer gerechten und überlebensfähigen Gesellschaft. Die Gesellschaft wird durch Partizipation verändert — in der Tat, aber verändert, um zu überleben.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. den Text des Berichts in: epd-Dokumentation Nr. 7, Frankfurt 1979, 35-54.
2 A.a.O. 37.
3 A.a.O. 38.
4 Vgl. Philip Potter, Wissenschaft und Technik: Der Standort der Kirchen, in: epd-Dokumentation, Nr. 36, Frankfurt 1979, 9.
5 Vgl. Faith and Science in an Unjust World, Vol. 2: Reports and Recommendations, ed. by Paul Abrecht, Genf 1980, 118-120.
6 Vgl. Michael J. Buse und Wilfried Nelles, Formen und Bedingungen der Partizipation im politisch/administrativen Bereich, in: Ulrich von Alemann (Hrsg.), Partizipation — Demokratisierung — Mitbestimmung, Opladen 1975, 41.
7 Vgl. Gisela Zimpel, Selbstbestimmung oder Akklamation? Politische Teilnahme in der bürgerlichen Demokratietheorie, Stuttgart 1972.
8 Vgl. dazu jüngst Horst Zilleßen, Partizipation — Bürgerinitiativen, in: Kampf um Wörter? Politische Begriffe im Meinungsstreit, hrsg. von Martin Greiffenhagen, Bonn 1980 (erscheint demnächst).
9 Niklas Luhmann, Legitimation durch Verfahren, Neuwied 1969, 28.
10 Hartmut von Hentig, Die Wiederherstellung der Politik, Stuttgart — München 1973, 103.
11 Niklas Luhmann, a.a.O. 27.
12 Vgl. dazu die vom Europarat veröffentlichte Untersuchung Conditions of local democracy and citizen participation in Europe, Straßburg 1977, 36: „Generally speaking, ... there is an increasing tendency towards the delegation of responsibilities from the deliberating to the executive body."
13 Vgl. Ferdinand A. Hermens, Verfassungslehre, Frankfurt 1964, 195.
14 Zu der Zahl der Bürgerinitiativen vgl. Wolfgang Rüding, Bürgerinitiativen im Umweltschutz. Eine Bestandsaufnahme der empirischen Befunde, in: Bürgerinitiativen in der Gesellschaft, Villingen — Schwenningen 1980, 133 ff. Gesetzliche Regelungen für Bürgerbeteiligung finden sich im Bundesbaugesetz (§ 2a), im Städtebauförderungsgesetz (§ 4) und im Bundesimmissionsschutzgesetz (§ 10). Zu den Stellungnahmen der Parteien vgl. u.a. den Beschluß des Bundesfachausschusses Innenpolitik der CDU „Bürgerbeteiligung in der Gemeinde", Bonn, August 1979.

15 Eine umfassende Übersicht bietet Alfred Kögler (Hrsg.), Bürgerbeteiligung und Planung, GEWOS-Schriftenreihe. Neue Folge, Heft 12, Hamburg 1974. Zum Modell einer „Organisation für lokale Bürgerbeteiligung", das spontane und kontinuierliche Beteiligungsformen integriert, vgl. Horst Zilleßen, Selbstbegrenzung und Selbstbestimmung, in: Neuer Lebensstil — verzichten oder verändern?, hrsg. von Karl Ernst Wenke und Horst Zilleßen, Opladen 1978, 154 ff.

16 Vgl. Horst Zilleßen, Beteiligung des Bürgers an Entscheidungsprozessen in der Energiepolitik und in der Umweltpolitik, in: Wilfried Nelles/Reinhard Oppermann (Hrsg.), Partizipation und Politik. Beiträge zur Theorie und Praxis politischer Partizipation, Göttingen 1980, 213 f.

17 Vgl. dazu die Beiträge in: Wilfried Nelles/Reinhard Oppermann, a. a. O. 267 ff. und 367 ff.

18 Vgl. dazu Michael Maccoby, Wer schafft neue Technologien und warum?, in: Technologie und Politik, hrsg. von Freimut Duve, Heft 1, Reinbek 1975, 12 f. sowie Michael Th. Greven, Technologische Entwicklung und aktive Zukunftsgestaltung im Kapitalismus, in: Technologie und Politik, Heft 6, Reinbek 1976, 45.

19 Der Bundesminister für Forschung und Technologie (Hrsg.), Bundesbericht Forschung VI, Bonn 1979, 18. Auf diesen Zusammenhang wird hier in einer erfreulich selbstkritischen Auswertung des vom Bundesforschungsminister durchgeführten „Bürgerdialog Kernenergie" aufmerksam gemacht.

20 Vgl. Dorothy Nelkin, Michael Pollak, Public Participation in Technological Decisions: Reality or Grand Illusion?, in: Technological Review, August/September 1979, 55 f. Die Autoren kommen zu dem Schluß: „Actually, such procedural conditions are not likely to produce consensus, but they may reduce public mistrust and hostility toward political and administrative institutions in order to at least allow détente. Our conclusion, in fact, is that détente is a more appropriate and realistic goal", a. a. O. 64.

21 Gaetano Mosca, ein „Klassiker" der Politikwissenschaft, schrieb dazu: „Wenn wir in unserem Europa von der Tätigkeit des Staates sprechen, dann meinen wir in Wirklichkeit die Tätigkeit von Ministern, Abgeordneten und Beamten; sie sind gewiß lauter gute Leute, aber trotz allem Verantwortungsgefühl, aller Disziplin und allem Korpsgeiste doch nur Menschen mit allen Vorzügen und Schwächen; vortreffliche Leute, die aber wie alle Menschen Augen haben, die sich je nach Bedarf öffnen und schließen, und Hände, die sich öffnen und schließen und sich sogar schmieren lassen können. Auch sie können durch Anmaßung, Schlamperei, Geldgier und Eitelkeit sündigen. Auch sie haben ihre Neigungen und Abneigungen, ihre Freundschaften und Gegnerschaften, ihre Leidenschaften und Interessen ...", in: Die herrschende Klasse, Bern 1950, 140.

22 Vgl. dazu Horst Mierheim und Lutz Wicke, Die personelle Vermögensverteilung in der Bundesrepublik Deutschland, Tübingen 1978, S. 58 und 72 f. Am Jahresende 1973 besaß ein Fünftel aller Haushalte annähernd vier Fünftel des gesamten privaten Nettovermögens (78%); 80% der Haushalte verfügten nur über 14% des Produktivvermögens (einschließlich Aktien).

23 Klaus Horn, Zur Überwindung politischer Apathie, in: Demokratisierung in Staat und Gesellschaft, hrsg. von Martin Greiffenhagen, München 1973, 214.

Die sozialethische Diskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen ist durch viele wichtige Anregungen und Beiträge von *Heinz-Dietrich Wendland* bereichert worden. Das war deshalb möglich, weil er von Anfang an seine sozialethischen Überlegungen in den Horizont der ökumenischen Diskussion stellte. Welche Rolle den Kirchen beim „raschen sozialen Umbruch" in den Entwicklungsländern zufällt, dieser Frage nachzugehen, war ihm genauso wichtig wie die Klärung der Aufgabe der Kirche in der eigenen säkularen Industriegesellschaft. Die Ökumene war für ihn immer eine entscheidende Dimension seiner sozialethischen Reflexion. Aufmerksam hörte Heinz-Dietrich Wendland auf die Stimmen in der Ökumene, ohne je seine eigene theologische Position, die sich dem reformatorischen Erbe verpflichtet wußte, preiszugeben. Entscheidende Anstöße für mein eigenes theologisches und ökumenisches Denken verdanke ich Heinz-Dietrich Wendland. Als Dank und Gruß zum 80. Geburtstag des Jubilars sei ihm der nachfolgende Beitrag gewidmet.

Zum Verhältnis von Entwicklungsdienst und Mission der Kirche

VON GÜNTER LINNENBRINK

1. In der ökumenischen Entwicklungsdiskussion wird seit einigen Jahren in zunehmendem Maße nach der Rolle und dem Auftrag der Kirche im Kampf der Armen für eine menschenwürdigere Gesellschaft gefragt.

Hintergrund dieser Frage ist die Erkenntnis, daß es trotz aller entwicklungspolitischen Anstrengungen auf seiten der Geber- und Empfängerländer von Entwicklungshilfe nicht gelungen ist, die wirtschaftliche, soziale und politische Marginalisierung der breiten Massen in ihren jeweiligen Ländern zu beseitigen. Im Gegenteil: Es ist nicht übertrieben, wenn festgestellt wird, daß die soziale Kluft zwischen arm und reich in den meisten Entwicklungsländern eher größer geworden ist. Eine Reihe von Gründen sind dafür zu nennen:

a) Es war ein Irrtum der liberalen, am wirtschaftlichen Wachstum in Bruttosozialprodukt-Prozenten orientierten Entwicklungstheorie und -praxis, daß sich so etwas wie ein „trickle down effect" des angesammelten Wohlstandes in einigen industrialisierten Zonen auf die umliegenden Regionen und Menschen, die darin wohnen, ereignen würde. Statt dessen hat diese Konzentration auf bestimmte dynamische Wachstumspole lediglich regionale Wohlstandsinseln für wenige Privilegierte geschaffen.

b) Das Fehlen einer sozialen und wirtschaftlichen Rahmengesetzgebung, die für einen Ausgleich zwischen den wirtschaftlich und politisch Mächtigen auf der einen Seite und dem großen Heer der Armen und Besitzlosen sorgt, hat dazu geführt, daß von einer sozialen Start- und Chancengerechtigkeit aller Bewohner eines Landes im Wirtschaftsprozeß nicht die Rede

sein kann. Es gilt vielmehr das Gesetz, daß der Stärkere alle Vorteile auf seiner Seite hat.

c) Von wenigen Ausnahmen abgesehen sind in den meisten Entwicklungsländern die politischen Eliten nur gering an einer Umverteilung des Wohlstandes interessiert. In Verbindung mit der wirtschaftlichen und militärischen Macht in ihrem Lande sind sie eher darauf aus, ihren Status zu sichern oder zu verbessern — und das trotz des Vorhandenseins großer Entwicklungspläne für ihr Land.

d) Eine unheilvolle Rolle spielt auch die Doktrin der „nationalen Sicherheit". Änderungen in der sozialen und wirtschaftlichen Ordnung des Landes, die sich zugunsten der breiten Massen und zu Lasten der privilegierten Schichten auswirken könnten, geraten unter das Verdikt, die nationale Sicherheit des Landes zu gefährden. Die Folge davon ist, daß Bewegungen, die eine soziale und wirtschaftliche Änderung der Verhältnisse anstreben, zu Feinden des eigenen Landes erklärt werden, die es notfalls mit militärischen Mitteln zu bekämpfen gilt. Es ist daher nicht von ungefähr, daß in der Mehrheit der Entwicklungsländer das Militär die dominierende Position innehat und die Stärkung der militärischen Macht eine hohe Priorität in den Haushaltsplänen dieser Länder einnimmt. Dieses wiederum kommt den Interessen jener Industriestaaten zugute, die eine am Export orientierte Rüstungsindustrie besitzen.

e) Das gegenwärtige Weltwirtschaftssystem begünstigt im hohen Maße die Industriestaaten. Sieht man von dem Energiefaktor (Öl, Erdgas) ab, so sind die meisten Entwicklungsländer um das Überleben ihrer Menschen willen gezwungen, die immer teurer werdenden Investitionsgüter aus den Industriestaaten mit den dürftigen eigenen Einnahmen ihrer eigenen, meist noch aus den Zeiten des Kolonialismus wenig diversifizierten Wirtschaftsproduktion zu bezahlen, was zu einer immer höheren Verschuldung der nicht Erdöl produzierenden Entwicklungsländer führt.

f) Die große Macht multinationaler Konzerne und ihr überlegenes technologisches „Know how" versetzt sie in die Lage, die für sie günstigen Bedingungen bei der Frage der Ansiedlung in den Entwicklungsländern auszuhandeln. Die Aussicht, solche Unternehmen ins Land zu bekommen und einige zusätzliche Arbeitsplätze für das Heer unqualifizierter Arbeitsloser zu bekommen, läßt viele Entwicklungsländer ihre vielleicht vorhandenen Bedenken überwinden. Daß solche Unternehmen nur in sehr begrenztem Umfang ihre Produktion auf die Bedürfnisstruktur des Landes ausrichten, in dem sie zu Gast sind, ist wiederum verständlich, weil der Markt für den Absatz der Produkte nur selten dort ist, sondern auf dem Weltmarkt.

Diese Gründe haben dazu geführt, daß eine sich verschärfende Kritik auf zwei Ebenen laut wird:
an den wirtschaftlichen und politischen Beziehungen zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern und
an den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen im jeweils eigenen Land.

Was die internationalen Beziehungen angeht, so wird von den Entwicklungsländern mit Nachdruck die Forderung nach einer *neuen internationalen Weltwirtschaftsordnung* gestellt, die für alle am Weltwirtschaftsprozeß beteiligten Parteien eine Chancengleichheit herstellen soll (vgl. die verschiedenen UNCTAD-Konferenzen und ihre Forderungskataloge!).

In diese Stimmen, die eine neue internationale Wirtschaftsordnung fordern, mischen sich auch jene, die ausgehend von der Dependenztheorie zugleich auch eine radikale Kritik an der eigenen Gesellschaftsordnung üben, wiewohl sie im Konzert der Entwicklungsländer eine Minderheit sind. Nach dieser Theorie wird die nationale und die internationale kapitalistische Gesellschaft als ein System der sich wechselseitig bedingenden Beherrschung und Abhängigkeit angesehen. Machteliten in den Entwicklungsländern und in den Industriestaaten und deren sich ergänzende Interessen bedingen die Fortdauer eines Zustandes, der auf der einen Seite Überentwicklung (Industriestaaten und Wohlstandsinseln in Entwicklungsländern) und auf der anderen Seite Unterentwicklung produziert. Multinationale Konzerne, die herrschenden Parteien bzw. ihre Repräsentanten und das Militär werden als diese Machteliten ebenso angesehen wie Gewerkschaften u. a. in den Industriestaaten. Das Ergebnis dieses Wechselspiels der Machteliten sei die ständige zunehmende Verarmung der Massen. Aufzuheben sei diese Abhängigkeit nur durch eine entsprechende politische Organisation der verarmten Massen auf dem Land und in den Slums der Städte. Dies wiederum sei nur möglich im Gefolge einer an den Zielen des Sozialismus orientierten Revolution.

Aber auch jene, die dieser Theorie nicht anhängen, weil sie u. a. die komplexe Struktur der Entwicklungsproblematik zu wenig differenziert darstellt und insbesondere auch die Wichtigkeit kultureller, ethnischer, religiöser Faktoren, um nur einige zu nennen, nicht ausreichend berücksichtigt, setzen sich auf nationaler Ebene für eine grundlegende Transformation der sozialen und wirtschaftlichen Ordnung ein, um der zunehmenden Verarmung der Massen zu begegnen.

Es ist wichtig, diesen Hintergrund zu kennen, wenn man die ökumenische Entwicklungsdiskussion und die dort aufgetauchte Frage nach dem

spezifischen Auftrag der Kirchen im Entwicklungsprozeß bzw. Entwicklungskonflikt richtig verstehen will. Es ist also nicht eine willkürliche oder ideologisch motivierte Entscheidung in der ökumenischen Diskussion, wenn die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Armen so eine zentrale Bedeutung gewinnt. Vielmehr handelt es sich um eine aktuelle und unvermeidbare Herausforderung für die Kirchen und ihren Entwicklungsdienst. Aber nicht nur für diesen. Denn die Antwort auf die Frage nach Auftrag und Ziel der christlichen Mission kann nicht losgelöst von dem sich zuspitzenden Entwicklungskonflikt, wie er oben geschildert wird, gegeben werden. Warum das so ist, werde ich weiter unten erläutern.

2. Auf der letzten Vollversammlung des ÖRK in Nairobi im Dezember 1975 wurde erklärt:

„Der Entwicklungsprozeß sollte als befreiender, auf Gerechtigkeit, Selbstvertrauen und wirtschaftliches Wachstum gerichteter Vorgang verstanden werden. Er ist vorwiegend ein Kampf des Volkes, in dem die Armen und Unterdrückten die treibenden Kräfte und unmittelbaren Nutznießer sind und sein sollten.

Von diesem Standpunkt aus gesehen, ist die Aufgabe der Kirchen und des Weltrats der Kirchen, den Kampf der Armen und Unterdrückten für Gerechtigkeit und Selbstvertrauen zu unterstützen. Drei Hauptarbeitsgebiete wurden dem Weltrat der Kirchen für diese Arbeit zugewiesen:

— Kontakte zu Organisationen der Armen und Volksbewegungen zu Unterstützungszwecken herzustellen. Internationales Netz.
— Experimentelle Initiative zu ergreifen, um einigen armen Gemeinden zu helfen, zur Kirche der Armen und Unterdrückten zu werden, indem sie gegen ihre eigene Armut und Unterdrückung ankämpfen.
  Die Wichtigkeit theologischer Betrachtungen wird in diesem Zusammenhang besonders betont.
— Kampf um Änderung der Unterdrückungs-Systeme auf allen Ebenen.

Das Interesse für eine neue internationale Wirtschaftsordnung erfordert Aktion, Studium und die Vervollkommnung neuer Lebensstile." (Ökumenischer Rat der Kirchen: V. Vollversammlung Nairobi, Dezember 1975. Vor-Hearing über „Gerechtigkeit und Entwicklung".)

In diesen Sätzen ist der Kirche ein eindeutiger Standort im Entwicklungskonflikt zugewiesen: an der Seite der Armen. Für das konkrete Entwicklungsengagement bedeutet das, die Entwicklungsprojekte und -programme der Kirchen so auszurichten, daß sie den Armen zugute kommen, und zwar in der Weise, daß die Armen befähigt werden, ihre Interessen selbst durchzusetzen. Für ein bestimmtes Bewässerungsprogramm, das aus kirchlichen

Entwicklungsmitteln finanziert wird, bedeutet diese Zielangabe z. B., daß die Klärung der Rechts- und Besitzverhältnisse für die Benutzer der Wasserstellen integraler Bestandteil des Programms ist, ja diese erst im Interesse der in jener Region wohnenden armen Bauern geregelt werden müssen, ehe das Programm durchgeführt wird.

Es bedeutet ferner, daß Kirchen Selbsthilfebewegungen unterstützen, die sich im Kampf um Landrechte gegen Großgrundbesitzer befinden, um ein anderes Beispiel zu nennen.

Die Begründung für diese Form des kirchlichen Entwicklungsengagements ist aber nicht nur aus den Erfahrungen der Entwicklungspraxis abgeleitet. Unter Hinweis auf biblische Aussagen über die besondere Rolle der Armen als Adressaten des Heilswillens Gottes werden Kirche und Theologie aufgefordert, diesen Platz an der Seite der Armen als den ihnen von Gott und Christus angewiesenen zu erkennen. So heißt es in der CCPD-Broschüre „Towards a Church in Solidarity with the Poor", die als Diskussionsbeitrag für die Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK im August 1980 bestimmt ist:

52. „...Im Alten Testament ist Gott der Gott jener, die in Not sind. Er stellt sich an die Seite derer, die keinen Helfer haben. Der Tempel ist das Haus Gottes, wo die Armen Schutz und Gerechtigkeit finden (Ps 68). Gott ist der, der sie gerecht spricht und sie rettet (Ps 34,6).
Das bedeutet nicht, daß die Bibel die Armen idealisiert. So sind die Armen beispielsweise nicht fromm, weil sie arm sind. Kein Romantizismus ist ihnen gegenüber gestattet. Weil jedoch Gott auf ihrer Seite ist, stellen sie ein Motiv dafür bereit, daß Gottes Gerechtigkeit und Liebe offenbar wird (vgl. Joh 5,1-9; 9,1-7).
Jesus verkündet die frohe Botschaft der Errettung als einer, der selbst arm ist; er war „sanftmütig und demütig" (Mt 11,29). Das sind Schlüsselworte der Bibel, um die Armen zu charakterisieren. Und Jesu stellvertretende Armut (vgl. Phil 2,7, Mt 25,31 ff) schafft eine neue Gemeinschaft, die nicht auf Stolz und Besitz, sondern Gnade und Liebe gegründet ist."

An dieser Stelle und auch an vielen anderen ökumenischen Dokumenten der letzten Monate — auch für die Weltmissionskonferenz in Melbourne im Mai dieses Jahres — wird das Verhältnis der Kirche zu den Armen im Licht der biblischen Heilsbotschaft theologisch reflektiert. Dabei kommt den Ansätzen jener „Theologie der Befreiung", wie sie insbesondere im lateinamerikanischen Kontext ausgebildet worden ist, eine große Bedeutung zu. Nach diesem Ansatz nehmen Kirche und Theologie an dem als Emanzi-

pation verstandenen historischen Prozeß teil, sei es in Zustimmung oder Ablehnung. Auf jeden Fall sind sie in ihn verwickelt. Für Kirche und Theologie kommt es nun entscheidend darauf an, den ihnen von der Heiligen Schrift zugewiesenen Ort in diesem Prozeß einzunehmen. Dabei wird auch Front bezogen gegen einen theologischen und kirchlichen Dualismus, der Heils- und Weltgeschichte voneinander trennt und, wie behauptet wird, zu einer spiritualistischen Reduktion der Wirklichkeit führt. In Aufnahme der Exodus- und messianischen Tradition wird statt dessen die Zusammengehörigkeit von Heils- und Weltgeschichte betont und die Geschichte selbst als der Kampfplatz für das Heils- und Erlösungswerk Gottes beschrieben. „Biblischer Glaube ist vor allem ein Glaube an einen Gott, der sich in den geschichtlichen Ereignissen offenbart und erlösend in die Geschichte eingreift" (Gustavo Gutierrez, Theologie der Befreiung, 141).

Was das Verhältnis der Kirche zu den Armen und der Armut betrifft, so haben Gedanken dieses katholischen Befreiungstheologen Eingang in das ökumenische Denken gefunden. G. erklärt in seiner „Theologie der Befreiung" programmatisch: „Armut muß für unsere Kirche die Funktion des Zeugnisses haben, von dem die Glaubwürdigkeit unserer Verkündigung des Evangeliums abhängt" (a.a.O. 269). Dabei wird „Armut" in einem doppelten Sinne verstanden als *„geistige Armut"*, die als „totale Disponibilität vor dem Herrn" (282) beschrieben wird, und als „materielle Armut", die als Folge der Unterdrückung, Ausbeutung und Entrechtung der breiten Massen des Volkes definiert wird.

Armut im materiellen Sinne wird als „Übel" und „Skandal", ja als Ausdruck von „Sünde, d. i. Verneinung der Liebe" angesehen. Um gegen dieses Übel überzeugend zu kämpfen, ist es nötig, die Armut auf sich zu nehmen als Engagement im Sinne von Solidarität und Protest: „Christliche Armut ist als Ausdruck von Liebe Solidarität mit den Armen und Protest gegen die Armut" (a.a.O. 283).

Es ist nur folgerichtig, wenn um der Authentizität und Integrität des Zeugnisses willen von der Kirche gefordert wird:

„Nur wenn die Kirche die Armut als solche zurückweist und arm wird, um gegen sie zu protestieren, wird sie in der Lage sein, das zu predigen, was ihr eigen ist, ‚geistige Armut' nämlich, d. h. die Offenheit von Mensch und Geschichte gegenüber der von Gott verheißenen Zukunft" (a.a.O. 285).

Für die theologische Beschäftigung mit dem Problem der Armut und Armen ist Mt 25,31-46 von besonderer Bedeutung. Wenn die Kirche ihre Identität in Jesus Christus findet — nach dem Grundsatz „ubi Christus ibi ecclesia" —, so sei Christus nicht nur im Wort und Sakrament, sondern

auch in den Armen und Unterdrückten präsent. Von der Kirche im gegenwärtigen Zustand kann jedoch nach Meinung vieler Theologen der Befreiung, u. a. auch des Methodisten Miguez Bonino (Buenos Aires), nicht behauptet werden, daß sie sich in den Armen erkennt. „Sie mag die Armen als einen sehr wichtigen Bestandteil der Welt ansehen, erkennt sich als Kirche aber nicht in ihnen, und auch die Armen erkennen Christus nicht in der Kirche. Aber dies ist die Situation verlorener Identität oder eine Selbstentfremdung der Kirche...

Eine Kirche, die nicht die Kirche der Armen ist, stellt ihren kirchlichen Charakter ernstlich in Frage. Daher wird dies zu einem ekklesiologischen Kriterium" (Miguez Bonino, in: Gute Nachricht für die Armen, 32).

3. Die Konzentration in der ökumenischen Entwicklungsdebatte auf die Armen als entscheidende Träger eines die breiten Massen begünstigenden Entwicklungsprozesses hat parallel dazu geführt, Wesen und Auftrag der Kirche ebenfalls von der Perspektive dieser Armen neu zu definieren. Dabei wird dem biblischen Zeugnis von der Rolle der Armen im Erlösungswerk Gottes mit seinen Menschen verständlicherweise besonders große Aufmerksamkeit gewidmet. In dieser Beschäftigung lediglich eine theologische Rationalisierung entwicklungspolitischer Erfahrungen und Einsichten zu sehen ist möglich, träfe aber mit Sicherheit nicht das Selbstverständnis und die theologische Seriosität derer, die diese biblische Tradition für die Kirche heute aktualisieren möchten.

Wenn das Verhältnis der Kirche zu den Armen von wesentlicher Bedeutung für die Ekklessiologie wird, so ist es nur folgerichtig, daß auch die Frage nach Auftrag und Ziel der Mission der Kirche in diesem Rahmen gestellt wird. Nun kann aber Auftrag und Ziel der Mission der Kirche nicht abgelöst von der tatsächlichen Gestalt der Existenz der Kirche als Institution im Geflecht der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnisse diskutiert werden. Gerade wenn daran festgehalten wird, daß die Botschaft vom Heil für den Menschen nicht eine bloß jenseitige Dimension hat, sondern Heil hier und heute in Christus angeboten wird, ist es verständlich, wenn Spuren dieser Heilszueignung auch auf der Ebene der gesellschaftlichen Wirklichkeit erkennbar werden müssen. Mit anderen Worten: Es besteht nicht die Absicht, etwa im Sinne einer falschen Alternative, den missionarischen Auftrag der Kirche, Menschen zum Glauben an Christus als ihren Erlöser und Herrn zu rufen, zugunsten des Entwicklungsdienstes der Kirche abzuschwächen oder gar ganz aufzukündigen.

Vielmehr wird im Interesse der Überwindung einer Dichotomie zwischen Heils- und Weltgeschichte die Notwendigkeit der Einheit des christlichen

Zeugnisses in Wort und Leben der Kirche und ihrer Glieder um der Integrität der Heilsbotschaft willen betont. Eine Kirche, die in ihrem Verhalten erkennen läßt, daß sie von dem Wohlwollen oder der Duldung der Mächtigen abhängig ist, die wiederum ein Interesse daran haben, die sie begünstigenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse aufrecht zu erhalten, läßt eine solche Kirche, selbst wenn ihre Botschaft von der Erlösung über jeden dogmatischen Zweifel erhaben ist, in den Ohren und Augen jener, die unter den gegenwärtigen Zuständen leiden, unglaubwürdig sein. Und damit wird für sie die Botschaft vom Heil selbst fragwürdig. Was die Mission unserer Kirche betrifft, die zu den reichen Kirchen in den westlichen Industriestaaten gehört, kann sie daher bei ihrem Auftrag, Menschen zum Glauben zu rufen, nicht davon abstrahieren, daß sie von den Menschen in den Entwicklungsländern als Teil eines wirtschaftlichen und politischen Systems angesehen wird, das die Kluft zwischen arm und reich größer werden läßt. Die Kirche, die Entwicklungsdienst betreibt, und die Kirche, die Mission treibt, ist in den Augen der Menschen in den Entwicklungsländern ein- und dieselbe Kirche. Und sie fragen, ob diese Kirche sich auch in ihrem Zeugnis und Dienst gegenüber den Menschen ihres eigenen Landes mit der notwendigen Beharrlichkeit und Radikalität dafür einsetzt, daß die Armen wieder Vertrauen zu der biblischen Botschaft vom Heil gewinnen können.

Wenn der Eindruck entsteht, daß die Rolle der Kirche in den Industriegesellschaften im wesentlichen darin besteht, die eigene Gesellschaft und die Menschen dort religiös zu stabilisieren, gerät die Integrität der Kirche und der Botschaft, die sie verkündet, in Zweifel. Diese Integrität kann auch nicht dadurch wiederhergestellt werden, daß der religiös stabilisierenden Funktion im eigenen Land ein besonders starkes überseeisches Entwicklungs- und Missionsengagement korrespondiert. Dieses erscheint dann eher als eine Entlastung von der Verpflichtung, auch im eigenen Land die Unteilbarkeit des christlichen Zeugnisses in Verkündigung und Dienst zu praktizieren. Denn eine Verkündigung der Kirche, die sich als eine Bestätigung der gesellschaftlichen Verhältnisse auswirkt, die das Gefälle zwischen arm und reich auf der internationalen Ebene unangetastet lassen, setzt sich dem begründeten Verdacht aus, christliche Nationalreligion zu sein, nicht aber die partikulare Gestalt der universalen christlichen Botschaft.

Eine der wichtigsten Aufgaben im ökumenischen Dialog der Kirchen zwischen Nord und Süd scheint mir daher zu sein, die partikulare Gestalt der christlichen Botschaft, wie sie durch Kirche und Mission in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Kontext vertreten

wird, in einem dem Partner einsichtigen und erkennbaren Zusammenhang zu der Universalität dieser Botschaft deutlich werden zu lassen. So scheint mir auch die eigentliche theologische Aufgabe in dem gemeinsamen Bemühen um eine Ekklesiologie zu liegen, in der die von niemandem bestrittene Tatsache, daß die ökumenische Dimension zum Wesen der Kirche gehört, für die konkrete Gestalt des christlichen Gehorsams ihre Bedeutung gewinnt. Diese Debatte halte ich für zukunftsweisender als jene, die um die Frage geht, ob Glaube in Ethik aufgelöst bzw. das Wohl Vorrang gegenüber dem Heil bekommt. Wo diese Tendenz besteht, ist dagegen um des biblisch-reformatorischen „sola fide — sola gratia" willen Einspruch zu erheben. Jedoch ist die Beantwortung der Frage, was Kirche zur Kirche macht, die ökumenisch entscheidende Aufgabe.

Auf der Tagesordnung für diesen Dialog sehe ich folgende Punkte:

(1) Die Kirche und ihr Verhältnis zu den Armen. Hier wird es um die Frage gehen, was die Kirche zu predigen und wie sie zu leben hat, damit die Armen in ihr Christus erkennen können. Dabei ist es ein theologisch fragwürdiges Unterfangen, den Armen eine besondere „heilsgeschichtliche Rolle" zuzuweisen und sie aus Adressaten der Verkündigung zu privilegierten Trägern oder gar Repräsentanten des Christus zu machen.[1]

Die Konsequenz ist, daß auf diese Weise die Armut zu einer „nota ecclesiae", der Arme zum Christus praesens in der Geschichte wird und das Armsein zu einer religiösen Leistung „coram Deo" werden kann.

Vielmehr muß es darum gehen, daß die Kirche in Verkündigung und Praxis nicht als religiöser Garant gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Interessen angesehen werden kann, die eine Aufrechterhaltung bestehender ungerechter Verhältnisse im Verhältnis zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern wie auch zwischen Herrschenden und Unterdrückten in den jeweiligen Ländern selbst anstreben. Daß es dann Aufgabe der Kirche ist, diese Verhältnisse scharf zu kritisieren und eine Änderung zu fordern, versteht sich von selbst. Von selbst sollte sich aber auch verstehen, daß die Kirche kein anderes Mittel als das selbst gelebte Beispiel einsetzen darf, um die Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft zu stützen. Ihre Aufgabe ist es nicht, ein politisches Programm zur Umverteilung der Macht zu entwerfen oder gar selbst als politische Partei aufzutreten. Daß ihr Einsatz für soziale Gerechtigkeit politisch wirkt und politisch gewertet wird, das wird die Kirche in Kauf nehmen müssen.

(2) Die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen.

Von entscheidender Bedeutung ist die Frage, wieweit die „Koinonia" neben der Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakra-

mente als eine gleichgewichtige „nota ecclesiae" anzusehen ist. Dabei ist die „Koinonia" auf zwei verschiedenen, aber miteinander zusammenhängenden Ebenen angesprochen: auf der Ebene der Ortsgemeinde wie auf der Ebene der Kirchen im Rahmen der Ökumene. Die „Koinonia" wäre das Kriterium, mit dessen Hilfe vorhandene soziale, politische, rassische und wirtschaftliche Differenzierungen der Glieder der Kirche in ihrer positiven oder negativen Auswirkung auf den Zusammenhalt der Gemeinde Jesu Christi zu bewerten sind.

(3) Die biblische Tradition und ihre Aktualisierung für das Leben der Kirche.

Die Frage der sachgemäßen Hermeneutik der biblischen Botschaft scheint mehr und mehr zu einer Schlüsselfrage im Verhältnis der Kirchen untereinander und bei der Suche nach dem Auftrag der Kirche zu werden. Nicht selten werden biblische Aussagen aus dem ihnen zugeordneten Zusammenhang gerissen und zu „dicta probantia" für aus anderen Quellen gespeiste Positionen herabgewürdigt. Genauso oft wird jedoch auch eine spezifische Auslegungsgeschichte und die davon ausgegangene Wirkung für das Selbstverständnis von Kirche und Theologie mit der biblischen Tradition in eins gesetzt. So wenig wir als Erben der Aufklärung die historisch-kritische Methode der Auslegung zugunsten einer vor-kritischen Auslegung der biblischen Botschaft werden aufgeben dürfen, so wenig ist jedoch zu verlangen, daß nur dieser Zugang zu der biblischen Tradition Anspruch auf sachgemäße Auslegung der Schrift erheben darf. Worauf es ankommt ist, daß das „Allein aus Glauben und allein aus Gnade" Richtschnur der Auslegung bleibt, damit Glaube nicht zu einem Werk wird und der Mensch auf ewig verloren ist.

In dem gemeinsamen Bemühen um die Auslegung der Schrift ist jedoch m. E. ein weiteres hermeneutisches Problem zu beachten: Wieweit beeinflussen die jeweiligen gesellschaftlichen, politischen und sozialen Bedingungen, in denen Kirchen sich befinden, die Auslegung? Diesen Kontext gemeinsam herauszuarbeiten und kritisch zu hinterfragen, gehört ebenfalls zu dem sachgemäßen gemeinsamen Umgang mit der Schrift.

Die Frage nach dem Verhältnis von Entwicklungsdienst und Mission der Kirche hat von den aktuellen entwicklungspolitischen Problemen zu einigen grundsätzlichen theologischen und ekklesiologischen Problemen des ökumenischen Dialogs geführt. Ich bin der Meinung, daß, so wichtig der praktische Beitrag im Entwicklungsdienst der Kirche und die missionarische Praxis der Kirche ist, die Reflexion auf die ekklesiologischen und theologischen Implikationen dieser beiden Lebensäußerungen der Kirche

notwendig ist. Sie hilft mit, falsche Alternativen zu überwinden und Mißverständnisse abzubauen.

ANMERKUNGEN

[1] Die Auslegung von Mt 25,31-46 in dem von G. Gutierrez und anderen vorgelegten Sinn ist exegetisch umstritten. Schließlich ist von theologischer Bedeutung, daß denen, die sich den Armen zugewandt haben, erst im *Nachhinein* gesagt wird, daß ihnen darin Christus begegnet ist. Daraus eine christologische Aussage a priori zu machen, verfehlt gerade die exegetische und theologische Pointe dieser Stelle: die Spontaneität der Hilfe.

J. L. Hromádka und die ökumenische Bewegung*

VON JOSEF SMOLIK

In der Einleitung ist es nötig, den Begriff des Ökumenismus zu klären. Dieser Begriff ist so vieldeutig, daß er zu einem verschwommenen, für viele Fachtheologen schwer annehmbaren Begriff wird. Darum will ich das Spektrum dieses Begriffs in einzelne Farben einteilen. Einige dieser Farben sind wirklich theologisch sehr matt, andere haben jedoch ihre biblische Tiefe.

In meinen Ausführungen benutze ich den Begriff *Ökumenismus* in mehreren Bedeutungen, die ich durch Adjektive oder spezielle Bezeichnungen zu differenzieren versuche. Ich gehe von dem ökumenischen Bewußtsein aus, daß Christen und Kirchen zusammengehören. Dieses ökumenische Bewußtsein verfolge ich im ersten Teil: „Zwei Motive des ökumenischen Bewußtseins bei Hromádka". Im zweiten Teil: „Das Jahrhundert des Ökumenismus" kommt die dialektische Spannung zwischen dem „Ökumenismus von innen" (dem „teuren Ökumenismus"), der durch den Glauben und den Willen Jesu bestimmt ist, und dem „Ökumenismus von außen" (dem „billigen Ökumenismus"), der durch das missionarische und praktische Interesse motiviert wird, zum Ausdruck. Daneben finden wir bei Hromádka den „globalen Ökumenismus", der sich auf die ganze bewohnte Erde — Oikumene — erstreckt.

Im Schlußteil „Neue Perspektiven" will ich versuchen, die ökumenische Bewegung, in der die erwähnten Auffassungen sich vermischen, von der

* Referat gehalten auf der 2. Theologischen Konsultation des Arbeitskreises „ČSSR" in Gnadau vom 16. bis 19. November 1979

Wirklichkeit der Kirche zu differenzieren und die biblisch-theologische Begründung anzudeuten. Wir enden bei der konziliaren Auffassung des Ökumenismus.

I. Zwei Motive des ökumenischen Bewußtseins bei Hromádka

Der tschechische Protestantismus trägt seit der Zeit seiner Erneuerung vor zweihundert Jahren das Schicksal der Minderheit. Die Art und Weise, wie sich Minderheiten mit ihrer nicht leichten Situation auseinandersetzen, kann zwei Formen haben: Die Minderheit versucht, sich am Leben zu erhalten, indem sie sich aus der Gemeinschaft, in der sie lebt, aussondert, sich durch Traditionen abkapselt und so die ihr anvertrauten Güter erhält. Es gibt allerdings Beispiele dafür, daß die Minderheit in die Gesellschaft eindringt und sie tief beeinflußt.

Der tschechische Protestantismus vom Ende des vorigen Jahrhunderts ist eine komplizierte Erscheinung. Beide Motive kommen in ihm zum Vorschein, das Motiv der Geschlossenheit, das zum selbstgerechten Moralismus führt, und ebenso das Motiv der Sendung, das ganze Volk zum Reformationserbe zurückzubringen. Schon Č. Dušek erkannte aber, daß das Programm der Evangelisation des ganzen Volkes, wie er es bei seiner Einführung in Köln (1864) proklamiert hat, nicht verwirklicht werden kann. Die Protestanten fangen an, sich mit ihrer Rolle der Minderheit eher durch eine bestimmte Absonderung auseinanderzusetzen, als „Fremde in ihrem Volk", wie das Hromádka einmal formuliert hat. Noch heute begegnen wir im Protestantismus bestimmten Zügen der Exklusivität und der Überheblichkeit, die in der Minderheitsmentalität wurzeln.

Wenn sich die Protestanten zu Hause als Fremdlinge empfanden, erhöhte diese Tatsache ihr Interesse an den ökumenischen Beziehungen über die Grenzen ihres Landes hinaus, die sich nach dem Kaiserpatent 1861 geöffnet hatten. Diese Beziehungen warten auf ihre Bearbeitung. Das Material für diese Bearbeitung ist reich. Der tschechische Ökumenismus trägt bis heute diesen doppelten Charakter: Die Spontaneität in der Beziehung zu den Brüdern im Ausland und die gemäßigte Zurückhaltung gegenüber den Kirchen zu Hause.

Die Anfänge des ökumenischen Bewußtseins bei Hromádka haben ihr spezifisches Moment darin, daß sie sich — meiner Meinung nach — nicht auf der sich über die Grenzen des Landes hinausgehenden Breite erstrecken, sondern ihre tiefen Motive zu Hause haben.

Schon in der Kindheit und im Konfirmandenalter Hromádkas kann man ein besonderes Durchdringen der nationalen und religiösen Traditionsformen beobachten, was aus Hromádka den Mann auf der Grenze machte, den Mann der Versöhnung, der Integration, des Gesprächs. „Mein Geburtsdorf", schreibt Hromádka, „liegt in Nordostmähren, an der Grenze zwischen mährischer Walachei und Kravaria. Nicht sehr weit sind die Grenzen zwischen Mähren und Schlesien mit Teschen. Mein Dorf gehört schon in den Bereich, wo der polnische Akzent anfängt. Der Mensch von Laschei unterscheidet sich schon durch sein äußeres Aussehen von dem Menschen aus der Walachei. Die geistliche Tradition verband jedoch unsere Protestanten mit den Dörfern in der Walachei sehr eng." Hromádka macht auch auf die pietistischen Einflüsse aufmerksam: Aus Teschen „beeinflußten unsere Dörfer die pietistischen Strömungen, die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts bis zur Toleranz (1781) stark die geistliche Atmosphäre der geheimen Protestanten gefärbt haben. Die Kirche in Teschen zog die geheimen Protestanten an und stärkte sie in ihrem geistlichen Leben. Es soll erwähnt werden, daß gerade aus unserem Gebiet Christian David nach Sachsen gekommen ist, wo er mit dem Grafen Zinzendorf zum Begründer der Herrnhuter Gemeine wurde."

Die Gemeinde von Hodslavice, aus der Hromádka stammt, hatte sehr nahe Beziehungen zu den Slowaken. Hromádka erinnert daran, daß die große Gestalt von Jiri Tranovsky den Tschechen, Polen und Slowaken gehört. „Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, habe ich den Eindruck, daß ich in meiner jüngsten Jugend eher ein slawisches als ein ausgesprochen tschechisches Bewußtsein hatte. Polen, Slowaken und Tschechen bildeten für mich ein Ganzes." Dies ermöglichte die gemeinsame Reformationstradition, die in der Familie Hromádkas als das Vermächtnis von František Palacký lebendig war. Meister Jan Hus kann in den jüngsten Erinnerungen Hromádkas nicht fehlen.

Zum tieferen Bewußtwerden und breiteren Entfalten dieser Motive kommt es bei Hromádka erst später. Ihre Identifikation ist noch eine Forschungsaufgabe. Unser Bild der eigentlichen Quellen der Offenheit Hromádkas, seiner dialogischen Existenz, wäre allerdings nicht vollständig, wenn wir nicht gleich am Anfang eine Tatsache erwähnten, die sein ganzes Leben lang sozusagen seine homiletische Konstante bildete. Diese Konstante war schon in seiner Jugend und blieb sein ganzes Leben lang der deutsche Nationalismus und seine Folgen, besonders für die Lage des Volkes und der Kirche bei uns.

Hromádka knüpfte auf diese Weise kritisch an den größten tschechischen Historiker, seinen Vorvater František Palacký, an, der den Sinn der tschechischen Geschichte in dem dauernden Streit des Deutschtums und des böhmischen Elements gesehen hat. Hromádka interpretierte allerdings Palacký im Geiste seines ökumenischen Ansatzes so, daß „zum Wesen der tschechischen Geschichte das kritische und positive Ringen der Tschechen mit der deutschen Kultur gehört".

Das zweite Motiv des ökumenischen Bewußtseins Hromádkas waren die Begegnungen mit dem Weltprotestantismus in der Zeit seiner Studien im Ausland. Die Breite von Troeltsch faszinierte ihn: „Die Analysen der kirchlichen Formen Westeuropas und der angelsächsischen Welt ermöglichten Troeltsch auch einen breiten politischen Blick und die Erkenntnis alles dessen, was an der deutschen Tradition und an dem deutschen Volk gefährlich war, nicht nur für das deutsche Volk selbst, sondern auch für das ganze Europa und die kulturelle Welt. Etwas aus dieser Breite spürte ich schon als Student vor dem Ersten Weltkrieg."

Die Breite von Troeltsch weckte bei Hromádka das ökumenische Bewußtsein der liberalen Prägung, das sich von den konfessionellen Grundlagen freimacht, womit sie die Annäherung der Christen auf der Position des liberalen Evangeliums von Harnack und auf der Basis der gemeinsamen praktischen Aufgaben ermöglicht. Bei uns brachte dieses ökumenische Bewußtsein die Früchte in der Entstehung der Kirche der Böhmischen Brüder, indem es die Überbrückung der konfessionellen Unterschiede möglich machte. Dieser Ökumenismus wurde in der Bewegung „Praktisches Christentum" fortgesetzt.

Es ist beachtenswert, daß J. L. Hromádka (ähnlich wie Karl Barth) zu dieser Auffassung des Ökumenismus sehr bald einen kritischen Standpunkt eingenommen hat, der im Laufe der Jahre immer profilierter wurde. Auf der Generalsynode im Jahre 1918 hören wir aus dem Votum Hromádkas Töne, die eine indirekte, noch nicht völlig klare Kritik der damaligen ökumenischen Atmosphäre darstellen: „Vorerst melden wir uns bewußt zur biblischen Frömmigkeit. Die Bibel ist für uns das Buch der Ereignisse Gottes, aus denen alle großen religiösen Erscheinungen in unserem geistlichen Bereich stammen und in denen sich der Wille der Wahrheit und der Liebe Gottes machtvoll manifestiert..." „Unsere Kirche muß mehr sein, als nur eine Organisation für die Pflege des religiösen Lebens. Sie muß eine Gemeinschaft sein, durch die Gott arbeitet und Christus menschliche Herzen belebt; unsere Kirche muß den Ausdruck der Bruderschaft darstellen, den Ort, wo Leute durch unsere Liebe überwältigt und gedrängt werden, diese

Liebe und diese Bruderschaft in gesetzlichen, politischen und sozialen Formen zu verkörpern."

Nach zehn Jahren legt Hromádka die Revision unserer Vereinigung vor: „Die Motive der Weltreformation, der Reformation Calvins und Luthers kamen nicht zur Geltung; unsere Kirchen haben sich eher auf der Oberfläche als auf Reformationsgrundlagen vereinigt. Aber auch unsere Reformation war nicht unsere Lehrerin in ihrer vollen Tiefe. Die Vorwürfe von Karafiát sind nicht ohne Ursachen." Der „Ökumenismus von innen" kommt in dieser Revision vor. Er entwickelte sich bei Hromádka im Gespräch mit dem „Ökumenismus von außen".

II. Das Jahrhundert des Ökumenismus

Wenn wir den ersten Jahrgang der „Christlichen Revue" aus dem Jahre 1927 öffnen, werden wir in einen ökumenischen Wirbel hineingeworfen, der in der damaligen Zeit bedeutende Persönlichkeiten in die ökumenische Bewegung hineingezogen hat. Die ökumenische Thematik überwiegt in den ersten Jahrgängen der Revue eindeutig. Der Leser wird in das Ringen der ökumenischen Bewegung, die sich in den Konferenzen für „Glauben und Kirchenverfassung" und „Praktisches Christentum" organisiert, in das Gespräch mit dem Katholizismus und mit der Orthodoxie hineingeführt. Hromádka kämpft sich immer klarer zum „teuren Ökumenismus" des Glaubens durch. Er schreibt im Jahre 1928: „Entweder betrachten wir die Frage der Einheit nur als eine sittliche und kulturelle Notwendigkeit — und dann ertrinken wir in einem flachen Relativismus, oder es handelt sich wirklich um eine apostolische Kirche Christi, und dann sehen wir so viele Hindernisse und Streitfragen, daß unser Blick des Glaubens — trotz aller eifriger praktischer Arbeit — in die entfernte Zukunft zielt, vielleicht bis an das Ende der Tage, an dem die Einheit der Kirche verwirklicht sein wird." Die Protestanten können das nicht aufgeben, was ihnen anvertraut wurde: den Nachdruck auf „das Wort Gottes als die Autorität über die Kirche, den Artikel von der Rechtfertigung aus Glauben allein und die Freiheit des Glaubens (die freilich etwas anderes ist als die Freiheit) der Überzeugung". „Der christliche Ökumenismus kann nicht aus den kulturellen und politischen Voraussetzungen, sondern nur durch den Glauben begriffen werden."

Woher stammte dieser Ansatz bei Hromádka, der ihn von seinen Kollegen an der Fakultät unterschied? Eine gründliche Forschung muß erst gestartet werden, damit wir diese Frage beantworten können. Hromádka gibt an, daß die Frömmigkeit der Gemeinde in Hodslavice bis zum Toleranzpa-

tent durch den Pietismus aus Teschen beeinflußt war, der den Hauptakzent auf das Opfer Christi legte. Diesen Akzent finden wir bei Hromádka später, wenn er sich zu Jan Karafiát als zu dem Theologen bekennt, der auf ihn theologisch den größten Einfluß hatte. Cyril Horák zieht daraus die Folgerung, daß ein Zusammenhang in der pietistischen Frömmigkeit seiner Kindheit mit seinem späteren Verhältnis zu Karafiát besteht. Die Dissertationsarbeit Pavel Filipis über die Predigten Hromádkas bis zu seiner Tätigkeit als Pfarrer in Šonov zeigt, daß bei Hromádka eine Neigung zum Mystizismus zu finden ist, aber die pietistische Botschaft erscheint bei ihm in dieser Zeit nicht.

Das Studium der Einflüsse des Pietismus auf Hromádka konnte zwar die Gründe seiner Option für Karafiát enthüllen. Diese Einflüsse genügen jedoch nicht, das ökumenische Bewußtsein Hromádkas zu erklären. Die Motive dieses Bewußtseins würde ich in Hromádkas Verhältnis zum tschechischen Reformationserbe suchen. Dieses Erbe soll auf dem nationalen und internationalen Forum verteidigt werden. Dieser Nachdruck auf die tschechische Reformation verhinderte es, daß Hromádka sich nur auf den pietistischen Individualismus beschränkt. Er ermöglichte ihm, das unverkürzte Evangelium von der Rechtfertigung, das die Reformation und der Pietismus gemeinsam betonten, in die Tiefe und Breite des Reformationsringens und der ökumenischen Bemühungen einzusetzen. Der Ökumenismus Hromádkas brachte eine Synthese und eine Vertiefung jener Akzente, die isoliert in dem vergangenen Jahrhundert zur Trennung innerhalb der reformierten Kirche und zur Entstehung anderer protestantischer Kirchen führten.

Bei der Frage nach den Wurzeln des „teuren Ökumenismus" bei Hromádka taucht noch ein Motiv auf, das auf die Zukunft ausgerichtete eschatologische Motiv. Die Gestalt von Abraham, der in die Zukunft hineinblickt (Hebr 11,9-10), ist eine beliebte Gestalt Hromádkas — lange vor 1948. In der eschatologischen Bewegung des Glaubens, dem kommenden *Herrn* entgegen, erscheint die Frömmigkeit als „der Abschied, als Herausgehen aus der scheinbaren Sicherheit ... aus der traditionellen, massivliturgischen Frömmigkeit, aus der Gleichgültigkeit, Untätigkeit und Trägheit". Dieser Glaube klärt sich auf seinem Wanderweg, und so nähert er sich dem *Herrn* und den Brüdern und Schwestern in einer Kirche Christi.

Ein Beweis, wie ernst Hromádka den „teuren Ökumenismus" genommen hat, sind seine ökumenischen Studien des Katholizismus und der Orthodoxie, die neben der Philosophie Masaryks und des Ringens um die

theologische Orientierung bei uns die Grundbereiche seiner Arbeit bildeten.

Hromádka eröffnete in den zwanziger Jahren den nicht leichten Kampf um die kritisch-positive Einschätzung des Katholizismus. Er mußte die durch das liberale Zeitalter (von der Zeit Schleiermachers her) gebildeten Vorurteile, die durch die enge Verbindung der katholischen Kirche mit der österreichischen Monarchie noch verstärkt wurden, überwinden. Sein Ansatz war theologisch von dem Bestreben ausgegangen, die tiefsten Motive der katholischen Theologie und Frömmigkeit zu verstehen und zu interpretieren.

Ohne sich durch negative Züge verunsichern zu lassen, findet Hromádka in der katholischen Tradition Beispiele der tiefen Frömmigkeit und des theologischen Ausdrucks der Grundbotschaft des Evangeliums (Inkarnation). Er kommt zu dem Schluß, daß der fruchtbare Dialog mit dem Katholizismus nur auf der Grundlage der Reformationstheologie möglich ist. Von daher kommen die ernstesten Fragen und kritischen Bemerkungen an die Adresse des Katholizismus: „Das Gewissen, tief durch das Schuldbewußtsein getroffen, läßt sich durch das sakramentale Fluidum nicht stillen — und die eigenen Werke machen den Gläubigen nicht sicher, daß sie eine wirkliche Genugtuung darstellen." Die Auffassung des Lehramtes im Katholizismus ist freilich auch unannehmbar, weil sie dem Wort nicht die genügende Freiheit gibt.

Als Papst Pius XI. durch die Enzyklika vom 6. 1. 1928 die nichtkatholischen Vereinigungsbestrebungen ablehnte, sah Hromádka darin eine Aufforderung, die evangelische Theologie zur Reformation zurückzurufen.

Als den weiteren Bereich seines Studiums führt Hromádka in seiner kurzen Biographie die Orthodoxie an. Sein Interesse an der Orthodoxie hat mehrere Motive. Die Revolutionsereignisse in Rußland haben Hromádka seit dem Augenblick angezogen, als er als Soldat in Galizien das Zeugnis der Augenzeugen von der russischen Revolution hörte. In seinen Erinnerungen ist das Interesse an der Orthodoxie von einem breiteren Interesse eingerahmt, wie der Titel des Kapitels „Die Orthodoxie und die Sowjets" zeigt. Wenn wir jedoch sein Buch „Christentum im Denken und Leben" lesen, werden wir überrascht, wie tief Hromádka zu den theologischen Wurzeln der Orthodoxie durchgedrungen ist. Durch seine Arbeit hat er bei uns und in der Ökumene den Prozeß der Rehabilitation der Orthodoxie angefangen. Bisher wurden die eindeutig negativen Thesen von A. Harnack für gültig gehalten, der — wie Hromádka schreibt — „die Orthodoxie aus dem christlich-heidnischen Zusammenwachsen" als eine Religion zweiten Ranges

betrachtete, die der inneren Erneuerung und der dynamischen Entwicklung unfähig ist.

Durch das tiefe Studium der orthodoxen Theologie und Philosophen (Arsenjew, Bulgakow, Berdjajew, Chomjakow, Zankow, Florenskij u.a.), für deren Studium sich Hromádka schon in dieser Zeit die Kenntnis der russischen Sprache aneignet, enthüllt er den Kern der Orthodoxie, das heißt für ihn das Evangelium. Hromádkas Analysen der Orthodoxie tragen den Charakter des protestantischen Theologen, der sich mit der Auffassung des Wortes Gottes auf der sittlichen und katechetischen Ebene und mit dem Mangel an der Betonung des Opfers Christi in der Eucharistie nicht zufriedengeben kann. Die echte christliche Botschaft in der Orthodoxie geht ihm jedoch nicht im Platonismus oder in den negativen Zügen der orthodoxen Frömmigkeit verloren. Das Bekenntnis zur Orthodoxie in den dreißiger Jahren war ein mutiger Bekenntnisschritt. Die Studie J. Siwarskys von Bischof Gorazd zeugt davon, daß die offizielle Einstellung der Orthodoxie gegenüber in der Ersten Republik programmatisch negativ war; die Frage der Orthodoxie wurde auf die kirchlich-politische Ebene heruntergespielt.

Hromádka ließ sich in seinem Verhältnis zum Katholizismus und zur Orthodoxie von keinen äußerlichen Rücksichten beeinflussen, die die Einstellung der Protestanten bestimmten, sondern orientierte sich ausschließlich an dem christlichen Erbe, an dem lebendigen Evangelium in diesen großen Traditionen. Der „teure Ökumenismus" ist den äußeren Einflüssen gegenüber frei.

In diesem Zusammenhang wird die ökumenische Grundmethode Hromádkas deutlich. Es ist die Methode des theologischen Ja. Hromádka sucht in den christlichen Traditionen, aber auch in den geschichtlichen Bewegungen die positiven Werte des Evangeliums oder Werte, die zum Evangelium Affinität haben. Er entscheidet sich nach diesen Werten, ohne sich durch negative Erscheinungen, die er nicht übersieht, bestimmen zu lassen. Diese positive Methode gewinnt in der Ökumene die Oberhand über die komparative oder selektive Methode, die mit den Unterschieden arbeiten.

Hromádka macht sich die ökumenische Frage nicht dadurch leichter, daß er sie aus der Welt absondern und nur innerhalb der ekklesiologischen Dimension lösen möchte. Er knüpft mit dem Kreis seiner Mitarbeiter (Rádl, Šouček, Jeschke, Dobiáš) das Gespräch mit der Welt an, um für sich selbst und für die Kirche die Orientierung in der geschichtlichen Lage zu suchen. Diese Orientierung fand er auf dem Hintergrund des Heranwachsens des deutschen Nationalismus und der daraus resultierenden Bedrohung der

Kirchen und des ganzen Europas im Nachdruck auf das Wort Gottes (der Besuch K. Barths in der Tschechoslowakei 1935) und in der Gemeinde. Er projizierte allerdings diese Orientierung ins öffentliche Geschehen, indem er seelsorgerlich helfen wollte. Eine seiner Fragen war, wie hängt der Glaube an Jesus Christus mit der Orientierung in der Welt und der ganzen Ökumene zusammen? Zwischen beiden besteht kein direkter Zusammenhang. Darum war das Thema der Predigten Hromádkas nie die Orientierung in der Welt, sondern die Taten Gottes. Seine Predigten — ähnlich wie die Predigten Luthers — können heute noch gebraucht werden, weil in ihnen Christus und seine Vergebung in der Mitte steht. Die Orientierung in der Welt kann nicht direkt vom Wort Gottes abgeleitet werden, sie ist eine Sache der Vernunft, der Glaube hat jedoch auch sein Wort dabei.

Die Orientierung in der Welt ist eine seelsorgerliche Sache, sie hat nicht direkt mit der Dogmatik zu tun. Darum können sich Christen ertragen, die sich in ihren Ansichten über die Welt unterscheiden. Hromádka jedoch stellte die Frage, ob es möglich ist, an Christus zu glauben und dabei faschistische oder antikommunistische Orientierung zu unterstützen.

Für die praktische Verwirklichung dieses „globalen Ökumenismus", der bei Hromádka in die Friedensarbeit überging, haben zwei Bewegungen in der Ersten Republik die Grundlage geliefert: Die Konstanzer Union und der akademische YMCA (CVJM). Die Konstanzer Union war Initiator der Gründung der Federation, später des Bundes Evangelischer Kirchen in der Tschechoslowakei, die das Patronat über viele ökumenische Unternehmungen, Weltkonferenzen etc. bei uns hatte. Hromádka beteiligte sich bei allen diesen Aktionen.

Ein Beweis dafür, daß Hromádka mit der ekklesiologischen und globalen Auffassung des Ökumenismus ernst rang, war seine Stellungnahme bei der Jugendkonferenz in Ostrau 1922. Damals stellte sich Hromádka dagegen, die Jugendarbeit aus der Kirche auf die organisatoriche Basis des CVJM zu überführen. Er bestand darauf, daß diese Arbeit in der Kirche bleibt; er fürchtete, daß ihre geistige Tiefe im CVJM leiden könnte. Damals wurde er überstimmt. Er nahm die Entscheidung an und arbeitete loyal in dem akademischen CVJM, dessen Organ die „Christliche Revue" (Krest'anská Revue) war. Der CVJM stellte ein klassisches Beispiel des „globalen Ökumenismus" dar, indem er für alle Konfessionen und Konfessionslosen offen war. Seine Beziehung zu den Kirchen war — unter dem Einfluß von Hromádka — keinesfalls negativ, obwohl für mich die Frage bleibt, ob auf der Plattform des CVJM seinerzeit der Unterschied zwischen der eschatologischen Ebene der Kirche und der Ebene der Welt gemacht

werden konnte und ob genügend klar gesehen wurde, daß das Leben der Kirche primär nicht durch das Geschehen in der Welt, sondern durch das Geschehen des Wortes innerhalb der Kirche bestimmt werden muß.

Damit kommen wir zum zentralen Problem, zum Problem der Kirche und der ökumenischen Bewegung, das wir im dritten Teil verfolgen werden.

III. Neue Perspektiven

Der ökumenische Strom, der seit den zwanziger Jahren aus verschiedenen Richtungen an Stärke zunimmt und der seine Lebendigkeit vor der Weltöffentlichkeit durch die Konferenzen in Oxford und Edinburgh in den dreißiger Jahren manifestiert, gerät in die Stromschnellen des Zweiten Weltkrieges und verschwindet im Untergrund. Diesen ökumenischen Anfängen stellte sich der deutsche Nationalismus in den Weg, der die Verbindung der deutschen Kirche mit der Ökumene zerrissen hat und für den Ökumenismus als die organisierte Bewegung einen Todesstoß bedeutete. Auf der anderen Seite öffnet dieser Angriff des Faschismus durch das Barmer Bekenntnis den Christen Europas die Augen für die Wirklichkeit des Wortes, das der einzige Grund der Kirche und des Ökumenismus sein kann, und vereinigte die Christen Europas in der Friedensfürbitte, die zum Bekenntnisakt der Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung wurde. Die Artikel Hromádkas in der Christlichen Revue aus den dreißiger Jahren sind ein Zeugnis dafür, wie bald er die theologische Bedrohung der Kirchen in Europa erkannte und sie auf der theologischen Ebene enthüllte. Dazu kamen die Kontakte mit seinen Freunden zu Hause (Kommunisten) und im Ausland, die auf derselben Linie standen. Die Ökumene geriet in die Illegalität, und für Hromádka gab es keinen anderen Ausweg, als mit Hilfe von Visser't Hooft in die Vereinigten Staaten zu gehen, als sich die nazistische Polizei für den ökumenischen Untergrund zu interessieren begann.

Hromádka lebte und wirkte in den USA als der Mann, den seine ökumenischen Freunde — sicher auch unter dem Eindruck des Briefes von Karl Barth vom Jahre 1938 — für den Repräsentanten des geistlichen Kampfes hielten, der in Europa geführt wurde. Hromádka hörte nicht auf, sich an diesem Kampf weiter zu beteiligen, soviel es ihm der Aufenthalt in den neutralen Vereinigten Staaten möglich machte. Hromádka ist der Theologe, auf dessen Wort Visser't Hooft, Reinhold Niebuhr, J. C. Bennett, E. Blake, K. Barth, P. Tillich viel gaben. Unter seinem Katheder, auf verschiedenen

Konferenzen begegnen wir den Männern, die dann in der Ökumene wichtige Rollen spielten: K. Bridston, R. Shaull, Ph. Potter, K. H. Ting u. a.

Als der deutsche Faschismus die Niederlage erlitten hatte, öffnete sich der ökumenischen Bewegung der Weg aus dem Untergrund, auf dem Bonhoeffer, Schönfeld und viele andere, so auch die Sekretäre des CVJM (Jaroslav Šisusa und Jaroslav Velenša) gegangen und gestorben sind. Es war kein leichter Weg für die Zukunft. Die deutschen Brüder, die gleich nach dem Krieg in Stuttgart — zusammen mit den Brüdern aus Großbritannien, Frankreich und der Schweiz — zusammenkamen, um ihre Schuld vor der ökumenischen Öffentlichkeit in dem Stuttgarter Schuldbekenntnis zu bekennen, legten — wie ich überzeugt bin, und die Memoiren von Visser't Hooft bestärken mich in dieser Überzeugung — die theologischen Grundlagen des „teuren Ökumenismus" in Europa. In Stuttgart wurde damals eine Kirche sichtbar, die nur aus der Vergebung und Gerechtigkeit Gottes in Christus in der Versöhnung der Brüder lebt. Dies war die Grundlage, die organisatorischen Strukturen kamen später in Amsterdam.

Von Stuttgart bis Amsterdam waren es nur drei Jahre, aber diese genügten schon, um diesen Grundstandpunkt der Buße und Versöhnung zu relativieren. Es waren Bestrebungen aufgetaucht, die die ökumenische Bewegung und das Christentum überhaupt in der Linie der eisernen geschichtlichen Logik mit der westlichen christlichen Zivilisation gleichsetzen wollten, letzten Endes gegen den „atheistischen" Osten. Die geschichtliche Bedeutung Hromádkas sehe ich darin, daß er in dieser Zeit, in der in Amsterdam — menschlich gesprochen — um die Zukunft der Beziehungen der Kirchen in Europa und in der Welt um die Ehre des Namens Gottes gerungen wurde — wie das Hromádka selbst formulierte —, in der die Gefahr bestand, die trüben Erfahrungen des Krieges ohne Buße und ohne Versöhnung zu übergehen, daß er sich in diesem Augenblick mit seiner prophetischen Entschlossenheit in seiner Rede in Amsterdam gegen diese Gefahr stellte, die theologische Grundlage der ökumenischen Bewegung betonte und die Zukunft des Evangeliums mit der Zukunft der westlichen Zivilisation gleichzusetzen verhinderte. Diese Gleichsetzung hätte bedeutet, daß die Christen, die sich mit dieser Zivilisation nicht einverstanden erklärten, abgeschrieben worden wären.

Diese Einstellung Hromádkas, der Karl Barth beipflichtete — nicht E. Brunner —, und die den Respekt von Niebuhr und Bennett hervorrief, wurde zum Gegenstand heftiger Angriffe, die in der Zeit der Krisis in Korea an Intensität zugenommen haben. In den folgenden Jahren haben diese Angriffe langsam an Intensität verloren, bis die damalige Position Hro-

mádkas prinzipiell von der ökumenischen Bewegung angenommen wurde.

Man muß jedoch gleich dazu sagen, daß diese Position, an deren Sieg nach dem Zeugnis Visser't Hoofts, E. Blakes, Ph. Potters Hromádka den Hauptanteil hatte, immer noch errungen werden muß. Die hundertjährige organische Verflochtenheit des Protestantismus mit der angelsächsischen Zivilisation, die Tatsache, daß dieser Protestantismus Jahrzehnte programmatisch und finanziell die ökumenischen Bewegungen getragen hat, wirken in der Richtung der geschichtlichen Logik, gegen die sich Hromádka gestellt hat. Die Position Hromádkas gewinnt allerdings immer stärkere Unterstützung durch den Einfluß der Kirchen in den sozialistischen Ländern, besonders der orthodoxen Kirchen, deren Eintritt in die Ökumene Hromádka vorbereitete, und durch die Stimmen der Christen aus der Dritten Welt. Die Frage der Vergebung und der Versöhnung in Europa als Frage der Anwendung der Botschaft von der Rechtfertigung aus dem Glauben an die europäische homiletische Situation, die an das Stuttgarter Schuldbekenntnis anknüpft, lag Hromádka am Herzen, als er Martin Niemöller zu uns einlud und er Kontakte mit Helmut Gollwitzer, H. J. Iwand, Werner Schmauch u. a. gesucht hatte. In den Begegnungen mit diesen Brüdern erlebten wir unter den Kanzeln, von denen das Wort der Buße erklang, die Teilhabe an der Einen Heiligen Katholischen Kirche. Hier sind auch die Wurzeln der Christlichen Friedenskonferenz zu suchen. Hromádka war sicher der letzte, der nicht gewußt hätte, wie viele Motive und Schwierigkeiten mit dieser Friedensarbeit zusammenhängen würden; ihm ist jedoch nie das Wesentliche verlorengegangen — die Begegnung mit den Brüdern im Vertrauen, die eine neue Atmosphäre schafft. Aus der Korrespondenz Iwands mit Hromádka treten gerade diese Momente heraus. Iwand schreibt an Hromádka am 12. 7. 1957: „Und wenn wir so etwas schaffen könnten, so einen Kreis von ein paar deutschen und ebenso ein paar slawischen Menschen, die in einem echten Mit- und Nebeneinander dieser beiden Stammesarten die Zukunft vorbereiteten, mit einer aufgrund dieser Freundschaft neu erblühenden Kultur — das wäre die wahre Erneuerung unseres Kontinents, die nach 1918 fällig war und von den Nationalisten und Faschisten verzögert und verhindert wurde ... Hier — im Durchbruch über diese schreckliche Haß-und Mordgrenze hinaus — sehe ich heute den wahren Fortgang der BK, ihre eigentliche politische Bewährung."

Wenn uns der ökumenische Weg, auf dem die Vergebung und die Versöhnung geschieht, auf dem die Grundlagen des Friedens in Europa gelegt werden, anspricht, erhebt sich die Frage, die in die Zukunft zielt: Vergessen wir nicht in diesem Bemühen den Himmel, das persönliche ewige Leben? In

einer anderen Form kann die Frage auch so lauten: Wie verhält sich die ökumenische Arbeit zu dem Leben der Kirche, zu der Verkündigung des Evangeliums? Die konservativ-evangelikalen Kreise stellen diese Frage zusammen mit den Orthodoxen in großer Dringlichkeit.

Ich bin der Meinung, daß Hromádka uns hilft, auch diese Frage zu verstehen. In meinen Ausführungen versuchte ich, die Begriffe „Ökumenismus", „ökumenisch", die mehrdeutig und oft verschwommen sind, durch verschiedene Adjektive zu präzisieren, mit deren Hilfe es möglich war, den Ökumenismus zu qualifizieren. Wir verfolgen bei Hromádka, wie sein ökumenisches Bewußtsein wuchs und er allmählich ins Gespräch und in die Konfrontation mit dem „billigen Ökumenismus" eintrat. Hromádka, der aktiv in der Bewegung „Glauben und Kirchenverfassung", nicht in „Praktisches Christentum" mitgemacht hat, hörte nicht auf, zu unterstreichen, daß der wahre Ökumenismus nur „von innen her" aus dem Glauben möglich ist. Die wahre Annäherung und Vereinigung der Kirchen kann nicht von außen her kommen; sie kann nur vom Wort her, von der Gegenwart des lebendigen Christus, vom Wirken des Heiligen Geistes her kommen. Durch keine organisatorischen, noch weniger machtpolitischen Mittel kann man den Erfolg der ökumenischen Bestrebungen erreichen.

Wenn wir diese Grundthesen Hromádkas konsequent durchdenken, kommen wir zu dem Punkt, der uns als die ökumenische Aufgabe vorschwebt; auf diesem Punkt ist es nötig, die Kirche einerseits und die ökumenische Bewegung andererseits zu unterscheiden. Hromádka machte diese Unterscheidung sehr konsequent: Die ökumenischen Konferenzen waren für ihn der Ort des ökumenischen Ringens, aber — wie das vor Amsterdam K. Barth geschrieben hat — die theologische Existenz der Kirche und die Frage der Einheit des Volkes Christi entscheiden sich letzten Endes in der Gemeinde. Die orthodoxe Theologie erarbeitet diese Fragen in der ökumenischen Bewegung theoretisch. Hromádka behandelt diese Fragen nicht theoretisch, in seiner Praxis gibt es viele Anstöße zu ihrer Lösung.

Ich las seine Biographie mit der Absicht, etwas von seiner Arbeit im Ökumenischen Rat, über die ökumenischen Konferenzen, über Amsterdam und Dulles zu erfahren. Ich wurde enttäuscht. Ich fand keine wörtliche Erwähnung dieser Punkte. Statt dessen verwandeln sich seine Memoiren unter der Hand in breite, den Laien verständliche Erklärungen, in denen er seelsorgerlich den Weg der Buße und der Hoffnung zeigt, den wir in der Gemeinschaft mit den Christen aus anderen Ländern gehen sollen. Durch immer neue Erklärungen versucht er, die Gemeindeglieder teilnehmen zu lassen an dem, was in dem ökumenischen Ringen erkämpft wurde. Im Hin-

tergrund ist das Bewußtsein, daß die Sache Christi in den Gemeinden entschieden wird, daß die in der ökumenischen Gemeinschaft erlebte Einheit erst dann die wahre Einheit ist, wenn die Gemeinden und die Kirchen in sie hineingezogen werden, wenn die ökumenische Bewegung nicht mehr nötig ist.

Das Entscheidende geschieht in den Gemeinden in der Verkündigung des Wortes, das zur Buße, zum Glauben und zum ewigen Leben ruft. Hromádka macht uns allerdings auf eine Frage aufmerksam, die das Grundproblem in der Diskussion zwischen Visser't Hooft, dem Repräsentanten der „protestantischen" Ökumene, und dem Metropoliten Nikodim, dem Verfechter der „orthodoxen" Ökumene, bildete. Es ist die Frage, wie bildet sich die Einheit der Kirche, und wo wird sie lebendig? Es ist die Frage nach dem „ekklesiologischen" Charakter der ökumenischen Bewegung.

Der Unterschied zwischen Visser't Hooft und Nikodim bestand darin, daß Nikodim die Realität der Einheit als die Realität verstand, die voll erst auf dem Konzil aller Kirchen möglich ist, zu dessen Einberufung die ökumenische Bewegung beitragen sollte. Visser't Hooft meint, daß die Einheit schon in der Arbeit der ökumenischen Bewegung geschieht, daß diese konkrete, von Genf aus organisierte Bewegung den „ekklesiologischen" Charakter hat.

Hromádka ist in diese theologischen Diskussionen nicht mehr eingetreten. Ich finde bei ihm jedoch Akzente in der gegenseitigen Komplementarität, wobei ich bei ihm den Akzent auf die Kirche hierarchisch höher als den Akzent auf das charismatische Erlebnis der Einheit im Rahmen der ökumenischen Bewegung sehe. Dieses Erlebnis stellt nur einen Schritt im Prozeß des Zusammenwachsens in die konziliare Einheit dar. Hromádka hörte jedoch nicht auf, diese Schritte hoch einzuschätzen, indem er von ihnen die Neubelebung in der Kirche, auch von der echten Friedensarbeit, erwartete.

Biblisch dürfen wir uns auf diejenigen Stellen der Apostelgeschichte und der Episteln stützen, in denen die Freude am Evangelium als ein Funke, der aus einer Gemeinde oder aus einem missionarischen Bereich in einen anderen überspringt, in der Einheit des Leibes Christi, des totus Christus, ihren Platz hat. Die theologische Einsetzung dieser charismatischen Erscheinungen in die hierarchische Struktur der Kirche — wie dies in der Apostelgeschichte (nach E. Käsemann) geschieht — fordert weiteres Durchdenken für die ökumenische Praxis, wie sich der konziliare Ökumenismus darum bemüht.

Hromádka gehörte zur Generation der Pioniere der ökumenischen Bewegung. Wir sind ihm für vieles dankbar. Die ökumenischen Kontakte der

Kirchen aus den sozialistischen Ländern sind durch sein Ringen vorgezeichnet. Dieses Ringen war nicht leicht. Es war in ihm sicher vieles, was verlorengeht, es waren in ihm jedoch Momente, die auf den Sieg Christi zielten und die in der Herrlichkeit seiner Ankunft offenbart werden.

Das Ringen Hromádkas in der Ökumene stellt eine Verpflichtung dar: durch systematische theologische Arbeit in die Fragen der Einheit und der Sendung der Kirche Christi einzudringen, dem Provinzialismus nicht zu verfallen. Wenn wir in unserer geschichtlichen Erfahrung charismatische Gaben vom Heiligen Geist bekommen haben — und ich bin sicher, daß es so ist —, dann haben wir sie nicht für uns allein, sondern darum, damit wir sie in die Gemeinschaft der Kirche Christi hineintragen, in dieser Gemeinschaft selbst lernen und unsere Leiber und unseren Geist als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer hingeben — als Schuldner aller — in großer Dankbarkeit; denn wir haben viel erhalten!

„Dein Reich komme"

Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980

Am Ende der Weltmissionskonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen, die vom 12.—24. Mai 1980 in Melbourne/Australien stattfand, stehen mehr Fragen als Antworten. Im Unterschied zur letzten Routinesitzung der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK in Bangkok Anfang 1973 sind die Ergebnisse nicht sensationell und werden wohl auch nur dann Kontroversen heraufbeschwören, wenn einzelne Punkte der Konferenzaussagen als typisch und allgemeinverbindlich bezeichnet werden. Die Fülle der Aussagen von Melbourne bedarf einer sorgfältigen Analyse, der Berichtsband wird Anfang September 1980 vorliegen und Gelegenheit dazu geben. Im Folgenden geht es um erste Eindrücke und um einen eher faktischen als wertenden Bericht.

Bangkok und Melbourne

Die Weltmissionskonferenz 1980 steht in einer Kontinuität seit 1910, sie ist aber eher auf die früheren, als auf die letzte Regelsitzung der Kommission in Bangkok zu beziehen. Von der letzteren unterschied sie sich erheblich in Atmosphäre und Inhalt. War die Konferenz in Bangkok ein Fest von Christen in einem nichtchristlichen Land, so atmete die in Melbourne den nüchternen Geist eines angloamerikanisch geprägten Kontinents, der durch den Versammlungsraum, die Turnhalle der Universitätsoberschule (University High School) noch verstärkt wurde. Zwar betonten die morgendlichen Andachten und die geistliche Besinnung zwischen den Debatten und die Bibelstudiengruppen die Gemeinschaft, aber es blieben doch eine gewisse Distanz und (auch akustische) Schwierigkeiten, einander richtig zu verstehen. Die Konferenz war kein dionysisches Fest, hatte wenig künstlerische Akzente, abgesehen von der Musik, und auch das liturgisch-szenische Element allmorgendlicher Kreuzeinbringung hat keine einhellige Zustimmung gebracht und Gemeinsamkeit geschaffen; es war u. a. Anlaß zur Debatte über Weiß als Farbe der Reinheit in westlichen Vorstellungen.

Trotz einer geradezu provokativen Nichtbeachtung durch die örtliche Presse, die in deutlichem Gegensatz zum internationalen journalistischen Interesse stand, wurde dieses Treffen mit mehr als sechshundert Teilnehmern, davon 260 Delegierten, zu einem geistlichen Ereignis für die australischen Christen. Die Konferenz gab zwei Ministern Gelegenheit, ein öffentliches Bekenntnis ihres Glaubens abzulegen. In der offiziellen Begrüßung verwies der Innenminister Australiens (Minister for Home Affairs), R. J. Elliott, auf seine Mitgliedschaft im Christlichen Verein junger Männer und der Vereinigenden Kirche Australiens. Elliott vertrat die Überzeugung, daß die Welt die Kirche heute mehr denn je für die Versöhnung brauche. „Die Welt hält die Kirche für irrelevant, aber die Kirche war nie relevanter als heute", sagte dieser maßgebliche australische Politiker. Der Minister für Wasser und Forsten des Bun-

desstaats Victoria, F. J. Granter, bekannte sich ebenfalls als Christ und benutzte die Gelegenheit zu einer direkten Fremdenverkehrswerbung.

Ein Festgottesdienst in der katholischen St. Patricks-Kathedrale mit dem römisch-katholischen Erzbischof Francis Little, Melbourne, und dem anglikanischen Präsidenten des Australischen Kirchenrates, Bischof Graham Delbridge, bezog auch eine australische liturgische Tanzgruppe zu Orgelmusik ein. Mit diesem Gottesdienst am Himmelfahrtsabend wurde zugleich die Gebetswoche für die kirchliche Einheit in Australien eröffnet. Bibellesungen in verschiedenen Sprachen, ein reiches liturgisches und musikalisches Programm füllten den pompösen englisch-neugotischen Dom, bevor einer der Delegierten, der griechisch-orthodoxe Bischof Dr. Anastasios Yannoulatos seine Predigt über den Aufschwung der menschlichen Natur hielt. Ob der größere Teil der Besucher und der Konferenzteilnehmer dem Bischof in die Höhen orthodoxer Spiritualität zu folgen vermochte, erscheint fraglich. Die Vergöttlichung des Menschen, die Himmelfahrt Christi als Öffnung von Gottes Reich für die Menschheit — das sind Gedankengänge, denen vielleicht die zahlreichen griechischen Einwanderer in Australien zustimmen, die die den Nöten der Welt zugewandten pragmatischer denkenden anderen Christen aber wohl kaum verstehen konnten. „Die Annahme menschlicher Natur durch Christus und ihre Erhöhung wurde ontologisch vollendet durch den erstgeborenen Bruder, unseren Herrn. Gerade dieses Ereignis bildet den Gipfel der Herrlichkeit menschlicher Natur." Die Menschen seien eingeladen, „an Christi Wirklichkeit teilzuhaben, um ‚mit ihm verherrlicht zu werden' (Röm 8,17)". Mit dieser Geistigkeit entfernte sich Yannoulatos weit von sonstigen Aussagen der Konferenz, er steht jedoch unter den Orthodoxen damit nicht allein da. Diese Sätze sind auf der Konferenz also auch gesagt worden, neben dem Aufschrei über das Leiden der Menschen in Südkorea, Südafrika, dem Protest gegen die Zurücksetzung der Ureinwohner u. a. Dieser „Christus in Herrlichkeit" der Predigt ist das andere Extrem einer durchaus evangeliumsgemäßen Deutung. „Dieses Teilhaben an seiner Herrlichkeit strahlt fortwährend auf die ganze Welt aus" — auch dieser Ton weltentrückter Glaubenswirklichkeit bester orthodoxer Tradition gilt für Melbourne.

Der andere allgemeine freudige Höhepunkt dieser zwei Wochen war das „Fest des Glaubens" in der Festhalle von Melbourne, eine Evangelisationsveranstaltung großen Ausmaßes und überraschend für eine Konferenz dieser Größe. Die Halle mit 7000 Sitzplätzen quoll über von Menschen aller Altersgruppen. Im Mittelpunkt stand eine Predigt von Generalsekretär Philip Potter, ein stark persönlich gefärbtes Bekenntnis zu Christus, die wieder zeigte, daß er in der englischen Wesensart zu Hause ist und auch die Australier deshalb richtig anzusprechen weiß. Das dreistündige Programm enthielt viel Musik und Gesang, Sündenbekenntnis und Bibellesungen. Eine ungewöhnliche Gemeinde hatte sich in einer Halle versammelt, die eigentlich Sport-, darunter Boxveranstaltungen dient. Mit dem Einsammeln der Kollekte ging die Verteilung von Lego-Steinchen einher, jeder erhielt ein verschieden geformtes und gefärbtes Stück. Einzeln nutzlos und beim Zusammensetzen nur einer Farbe meistens langweilig, sollten diese Teile das Wesen der Kirche zeigen: aus Formen und Farben zusammengesetzt, ergibt sich ein schönes und nützliches Ganzes.

Der Unterschied zu Bangkok lag also in der stärkeren Hinwendung zur Öffentlichkeit, in dem nüchterneren Stil der Arbeit und in einer besonders starken Berück-

sichtigung von Orthodoxen und Evangelikalen in den Veranstaltungen und Gruppen. Themen wie Dialog mit anderen Religionen, Moratorium für die Kirchen der Dritten Welt und Entwicklungshilfe wurden in Melbourne dagegen höchstens am Rande erwähnt. Die Weltmissionskonferenz in Melbourne knüpfte bewußt — das zeigte sich in den programmatischen Plenumsvorträgen von Philip Potter, Emilio Castro und Emidio Campi — an die Tradition früherer Veranstaltungen an.

Gottes Mission und die Kirche

Mit der Betonung der missionarischen Verpflichtung der Kirche und mit dem Vertrauen auf Gottes Mission in dieser Welt wird auf Gedanken der Weltmissionskonferenz 1952 in Willingen zurückgegriffen. Auch dort war die Kirche als Träger der Mission bezeichnet worden. Die Integration von Kirche und Mission begann sich von da ab zu verstärken und zu beschleunigen. In Neu-Delhi wurde auf der Dritten Vollversammlung des ÖRK 1961 die Verbindung zwischen Internationalem Missionsrat und ÖRK hergestellt, die endgültig in Melbourne abgeschlossen erschien.

Generalsekretär Philip Potter hat in seiner Rede nicht nur die Vorwürfe gegen die Missionstheologie des ÖRK zu entkräften gesucht, sondern auch die positiven Elemente aus den Bangkok-Ergebnissen, nämlich die Aussagen über Erlösung und Bekehrung aufgegriffen. Potter zeigte aber auch, daß soziale Fragen und der politische Charakter ökumenischer Aussagen von Anfang an in den drei ökumenischen Strömungen bewußt und enge Verbindungen stets vorhanden waren. Die Konferenz in Melbourne bewies, daß die Fusion verwirklicht ist. Die Weltmissionskonferenz war frei, sich ganz ihren eigenen Aufgaben zuzuwenden, sie behandelte bis auf einen Beschluß über die Zahl der Delegierten bei künftigen Konferenzen dieser Art ausschließlich missionstheologische Fragen.

Die Ergebnisse legen die Frage nahe, ob die Verkirchlichung der Mission sich als fruchtbar erwiesen hat. Der enge Zusammenschluß von Kirche und Mission hat nicht den missionarischen Charakter der institutionellen Kirche verstärkt, sondern offenbar mehr den institutionell kirchlichen Zug der Mission. Das Vertrauen in die Mission der Kirche mag zwar orthodoxen Vorstellungen entgegenkommen, gerade die an der Kirche geübte Kritik hätte aber Zweifel an der Wirksamkeit einer wesentlich auf Gottesdienst und Sakrament beruhenden Mission der Kirche aufkommen lassen müssen. Ist das Ergebnis von Melbourne nicht ein Rückzug auf die Komm-Struktur von Kirche, also missionsstrategisch gesehen eine Negation einer Kirche für andere?

Die zentrale Rolle der Eucharistie für missionarisches Wirken der Kirche findet sich vor allem im Bericht der Sektion III über „Das Zeugnis der Kirche vom Reich Gottes", an dem maßgeblich Orthodoxe und Evangelikale mitgearbeitet haben. Der Eucharistie als Zeugnis des Gottesreichs und der Erfahrung göttlicher Herrschaft ist ein besonderer Abschnitt gewidmet. Die Sektionsgespräche wurden jeweils durch Diskussionsbeiträge im Sektionsplenum und in den Untersektionen eingeleitet, in Sektion III gehörte zu den Referaten u.a. das des Kimbanguisten Bena-Silu, der auch in der Eucharistiefeier ein Zeugnis der Kirche für das Reich Gottes sieht. Mit dieser Feier rufe auch seine missionarisch aktive Kirche mit etwa fünf Millionen Mitgliedern zur Hinwendung zu Christus auf. Das Vertrauen in die Kraft dieses Sakraments für die missionarische Arbeit seiner Kirche wird allerdings geschwächt,

wenn weiter aus seinen Ausführungen zu entnehmen ist, daß diese Kirche nur dreimal jährlich an festen Daten Abendmahl feiert. Stärker überzeugt das orthodoxe Eintreten für die Eucharistie als missionarisches Erlebnis. Allgemein läßt sich anmerken, daß dieses sakramental bezogene, gottesdienstliche und damit statische Missionsverständnis ebensowenig für eine aktive Verkündigung, für einen Aufruf zur Annahme der Botschaft ausreicht, wie der rein sozialethische Ansatz.

Mag der Bekehrungscharakter der Eucharistie in einer zunehmend geistlich bewußten Gemeinde auch recht positiv zu bewerten sein, so scheiden sich schon am Begriff Eucharistie, noch mehr aber an deren theologischem Verständnis die Geister. Welche missionarische Wirkung kann deshalb ein sakramtentaler Akt haben, der in der Kirche zu einem Symbol der Trennung, der Uneinigkeit geworden ist. Wird die Erfahrung der Vereinigung mit Christus im Altarsakrament bei den Orthodoxen (und bei den Katholiken) nur nachgeplappert, oder ist hiermit eine Zielvorstellung gegeben, die dann aber einer ernsthaften Bemühung um Aufnahme und Verwirklichung in den Kirchen bedürfte? Die Ergebnisse der Konferenz in Melbourne sind Vorlagen für die nächste Vollversammlung des ÖRK, dort muß dieser Frage weiter nachgegangen werden. Zwar wurde die wachsende Einheit im Verständnis des Herrenmahls unterstrichen, noch ist aber der missionarische Charakter des Mahls bisher durch unsere Trennungen ernstlich gefährdet, wenn nicht aufgehoben.

Die missionarischen Erwartungen, die nicht nur die orthodoxen Kirchenführer in den Gottesdienst setzten, schlossen die kritische Betrachtung der Kirchen nicht aus. Die Beteiligung der Kirche an der Ausbreitung und Ausübung politischer Macht und an wirtschaftlichen Strukturen macht sie abhängig und schränkt ihre schöpferischen, befreienden und dienenden Möglichkeiten ein. Wort und Tat müssen bei der Kirche übereinstimmen, damit sie glaubwürdig Zeugnis für den gekreuzigten Christus ablegen kann. Soweit die Kirchen über Macht verfügen, sollen sie diese zugunsten der Armen und zur Befreiung von Unterdrückung ausnutzen. Obwohl von den Orthodoxen immer wieder auf ein Verständnis von Kirche als Leib Christi und als von Christus gestiftete Einrichtung hingewiesen wurde, überwiegt in den Ergebnissen der Konferenz ein Verständnis von Kirche als einer von Schwächen behafteten menschlichen Struktur.

Die missionarische Berufung der Kirche

Philip Potter sprach von einer „lebendigen Tradition der Besinnung auf die missionarische Berufung der Kirche", und er ist selbst ein Beweis für diese Tradition, weil er vorwiegend in der kirchlichen Jugend- und in der Missionsarbeit tätig war. Die missionarischen Vorstellungen haben sich gewandelt, die Erwartungen von Christen in Ländern der Dritten Welt sind heute auf Unterstüzung ihrer eigenen Missionsarbeit gerichtet. Deutlicher Ausdruck dieser anderen Erwartungen findet sich in einer Erklärung von Kirchen im Südpazifik, die daneben auch andere Punkte wie Atomtest, Touristik u.ä. enthält: „Wir sind darüber besorgt, daß die Pazifik-Region von manchen Kirchen als ein Klassenraum für Mission angesehen und benutzt wurde. Wir lehnen das scharf ab und wollen den Kirchen dieser Konferenz deutlich machen, daß wir von den Kirchen nicht durch ihre Missionsprogramme ausgenutzt werden wollen. Die Verstärkung der missionarischen Aktivität der etablierten Kirchen und unabhängiger Missionsgesellschaften im Pazifik wird von den

dort lebenden Menschen zunehmend als eine Bedrohung ihrer Kultur, ihrer Gemeinden und ihres Lebens angesehen."

Dieser Weltmissionskonferenz wird vorgeworfen werden, daß sie zu der Missionstätigkeit, also zur Praxis einer auf Bekehrung angelegten Verkündigung, zu wenig ausgesagt habe. Überspitzt ausgedrückt: Bangkok habe eine falsche, Melbourne keine Missionstheologie entwickelt. Das ist angesichts der Leitvorstellung von Gottes Mission kaum stichhaltig. „Gott ist der wahre Missionar", sagte Philip Potter in seinem Plenumsvortrag. Das Thema missionarische Verkündigung ist in allen Sektionen zu finden: die missionierende Kraft der Basisgemeinschaften und Kleingruppen in den Sektionen I und IV; Daniel von Allmen, Präsident der Basler Mission, behandelte die Probleme der Aussendung in seinem Sektionsvortrag in Sektion II; Paul Fueter verwies auf die Möglichkeiten der Bibelmission in Sektion III. Dennoch zeigt sich an der Verstreutheit der Angaben, daß Missionsstrategie angesichts „abnehmender Begeisterung und schwindendem Eifer für die Mission" (Soritua Nababan, Vorsitzender, in seinem Einführungsreferat) keine zentrale Rolle spielte. Es gab viele nützliche Anregungen, u.a. auch zur heilenden Mission in der Nachfolge Christi, bezeichnend aber für die Grundhaltung ist der Hinweis von Allmens auf Mt 9,37: „Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige" — Auftrag der Christen in der Mission ist ernten, nicht säen. War der ständige Hinweis auf Gottes Mission, der in der Missionsgeschichte nicht neu ist, in diesem Fall nicht auch ein bequemer Ausweg aus einer schwierigen Situation?

Anstoß zur Mission geben Kreuzestod und Auferstehung Christi, das wurde wiederholt bekannt und bezeugt, deutlich auch von dem syrisch-orthodoxen Metropoliten Mar Osthathios, der sagte, der „kostbare Tod Christi ist die Antriebskraft, die das Rad der Mission ins Rollen bringt". Seine Charakteristik von Mission lautete: „Der Missionsbefehl bestand darin, zu heilen, Dämonen auszutreiben und zu predigen und damit den ganzen Menschen zu erhöhen." Mar Osthathios sieht die Notwendigkeit der Mission, denn „die ganze Welt wartet auf die gute Nachricht von der heilenden Liebe des dreieinigen Gottes". Hier, wie an anderer Stelle, wird der Heilige Geist als Träger des Missionarischen angesehen. Im Zeitalter charismatischer Bewegungen ist das eine angemessene Aussage und zeitlos gültig. Neu war vielleicht nur, daß dieser Teil der Mission nach all den Jahrzehnten eines Aufbaus missionarischer Einrichtungen und Strukturen nachdrücklich betont wurde.

Mission wendet sich dem ganzen Menschen zu, das ist die Erkenntnis, die auf der Weltkonferenz in Melbourne am stärksten betont wurde. Das nahe Kommen des Gottesreiches für die ganze Welt ist vor allem gute Nachricht für die Armen und für die Unterdrückten. Dieser Aspekt stand im Mittelpunkt der Diskussion neben der Frage, was die Verheißung des Gottesreichs den Christen und Kirchen in bestimmten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Situationen an Verpflichtungen auferlegt. Gemeinsamkeit gab es im beispielhaften Verständnis bestimmter Schlüsselstellen des Alten und Neuen Testaments; in der Anwendung auf die unterschiedlichen Lebensbedingungen von Christen in konkreten Gesellschaftsstrukturen bestanden dann aber keine Übereinstimmungen. Alle sehen die Mitte in der Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Herrn, beurteilen ihre kirchliche Lage in ihrem Staat und ihrer Gesellschaft aber verschieden. Wie üblich bei ökumenischen Konferenzen stellen Delegierte aus dem Ostblock ihre kirchliche Lage als einwandfrei dar,

ihre Welt ist nach ihrer öffentlichen Darstellung die beste aller Welten. Wie vor allem die Diskussion über die sowjetische Intervention in Afghanistan zeigte, verteidigen russische Orthodoxe und Baptisten ihren Staat und empfinden es als Provokation, wenn andere Delegierte ihnen darin nicht zu folgen bereit sind. Die Verurteilung wurde mit knapper Mehrheit verhindert. Eine zweite, deutlich konturierte Gruppe unter den Delegierten waren die Lateinamerikaner, die durch einige glänzende Redner, u.a. Julia Esquivel und Emilio Castro im Plenum und Joaquim Baeto in Sektion I wertvolle Beiträge leisteten. Von dieser Seite wurde vor allem die politische Haltung der reichen Staaten und Kirchen verurteilt, einschließlich der eigenen Länder. Ist bei den Orthodoxen Mission vor allem die Verkündigung ewiger Wahrheiten, so sind die lateinamerikanischen Protestanten und Katholiken Prediger eines Evangeliums, daß schon jetzt und hier gerechtere Strukturen ermöglichen muß, um glaubhaft zu wirken. Für die Theologen aus Nordamerika und Europa, genannt seien hier nur Ernst Käsemann, John V. Taylor und Krister Stendhal, ging es in Melbourne zunächst einmal um die Aussage vom Reich in der Bibel, darüber hinaus — vor allem bei Käsemann und einigen Amerikanern — um eine Kritik an den eigenen Kirchen und Staaten, am eigenen Überfluß. Diese Art Sündenbekenntnis mag bei Christen unserer Länder mit Zustimmung oder Abneigung zur Kenntnis genommen werden; daß es in Melbourne einen nachhaltigen Eindruck hinterließ, ist nicht festzustellen.

Die missionarische Berufung der Kirche wirkt in eine bestimmte gesellschaftliche und kulturelle Situation hinein, eine Verbindung, die verschieden stark betont wurde. Emilio Castro hat die Verbindung zwischen Christi Botschaft und unserer eigenen Tradition damit gekennzeichnet, daß „der Same des Evangeliums vom Reich in die Seele unserer Kultur gesät wird. ...Dort wird das Evangelium seine Aufgabe als Salz, als Sauerteig, als Licht erfüllen, indem es den gesamten Bezugsrahmen und die Struktur des Lebens unserer Nationen verändert, bereichert und evangelisiert." Auch Castro betont die Notwendigkeit der Buße, stellt aber die Hinwendung zu Christus in den Kontext einer Mitarbeit in der Gesellschaft, in der eigenen Nation und Kultur. In Melbourne zeigte sich eine Rückwendung der missionarischen Aufgabe in die eigene örtliche Situation an. Auch darin scheint sich eine alte Forderung, nämlich „Mission in sechs Kontinenten" zu erfüllen. Was sich in den Berichten an Intentionen zeigt, sind bisher aber nur Andeutungen, abgeschwächt durch die weitgehende Löschung konkreter Hinweise.

Das Reich Gottes

Mit der Bitte des Vaterunsers war zugleich die Frage nach dem Charakter des Reiches gestellt, um das wir damit bitten. Für Käsemann hat Gottes Königsherrschaft in Jesu Wort und Werk bereits angefangen, es steht nicht erst für die Zukunft bevor.

Für ihn ist Jesus Heiland „schlechthin aller Menschen", und auch Mar Osthathios bestätigt das: „Das Evangelium vom Reich ist nicht die Teilwahrheit der Teilkirche, sondern die ganze Wahrheit der ganzen Menschheit, weil Christus, der Logos, überall wirkt, um alle Menschen zum fleischgewordenen Logos zu bringen." Über das in Christus verwirklichte Reich Gottes wird gesagt, daß es, obwohl vom

Jenseits kommend, durch und durch diesseitig ist. Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, es umfaßt die ganze Schöpfung.

Die Konferenz stand von ihrer Vorbereitung an unter dem Motto eines Evangeliums für die Armen. Inwieweit haben sich die Hoffnungen auf verbindliche Aussagen dazu erfüllt? Dazu bedarf es einer Analyse der Sektion I: Gute Nachricht für die Armen. Der Sektionsbericht ist in seiner letzten Fassung nur wenig geändert worden, obwohl der Begriff der Armut und die Frage nach den Reichen im Evangelium nicht eindeutig geklärt wurden. Mar Osthathios meinte, daß die Sünde des reichen Mannes im Evangelium in nichts anderem bestand, als daß er zuließ, daß Lazarus arm blieb. Gott bevorzugt die Armen, besagt der Bericht, Gott urteilt zugunsten der Armen. Aber unter den Kategorien von Armut finden sich neben der Armut an Lebensnotwendigem auch die Armut inmitten materiellem Reichtum und freiwillige Armut durch den Verzicht auf Reichtum und Sicherheit. Im Sektionsbericht wird die „allgemeine Überzeugung" geteilt, daß Gott für die Menschheit das Lebensnotwendige und die Fülle des Lebens wolle (Joh 10,10). Armut ist also kein Schicksal, die Kirchen werden zum Kampf dagegen auf internationaler und nationaler Ebene aufgerufen. Vor allem sollen sich die Kirchen der Armen und Benachteiligten innerhalb ihrer Kirchen annehmen.

Es gab eine starke, wenn auch nicht unwidersprochene Tendenz, sozialistische Gesellschaftsmodelle als dem Evangelium gemäßer zu beurteilen als andere. Mar Osthathios, als Metropolit seiner Kirche in einer hierarchisch herausgehobenen Stellung, trat für die klassenlose Gesellschaft ein. Auch Käsemanns Kritik an seiner Kirche, die vor dem goldenen Kalbe tanze, fehlte die Überzeugungskraft, wenn es ihm als einem maßgeblichen Lehrer deutscher Theologen nicht gelungen ist, diese Entwicklung zu beeinflussen. Der japanische Theologe Kosuke Koyama meinte: „Wenn der Reiche zum Armen sagt: ‚Selig sind die Armen', dann ist das unverantwortliches Geschwätz." Auch das Ringen um eine gemeinsame Aussage in Melbourne konnte nicht die tiefe Kluft verdecken, die zwischen Christen in den verschiedenen Ländern besteht. Wer die Armenviertel, die Slums von Kalkutta, Manila oder Hongkong nicht erlebt hat, für den ist „Armut" nur ein Wort. Wer nach Melbourne gekommen war, konnte teilweise zwar überzeugend für die Betroffenen, nicht aber als selbst Betroffener sprechen. Das galt auch für Julia Esquivel, für die Repräsentantin der australischen Ureinwohner Joyce Glague und für diejenigen Delegierten, die sich für eine vollkommenere Partnerschaft zwischen Mann und Frau in der Kirche einsetzten. Eine entsprechende Empfehlung an den Ökumenischen Rat der Kirchen wurde verabschiedet, nachdem eine Korrektur am negativen Bild der Rolle der jüdischen Frau vorgenommen worden war. Im Konferenzgeschehen haben die zahlreich vertretenen Frauen keine herausgehobene Rolle gespielt, waren aber voll beteiligt. Der Versuch der Konferenzleitung, drei Prozent Behinderte unter den Delegierten zu haben, erwies sich als ein völliger Fehlschlag.

Gerechtigkeit und Menschenrechte

Der Herr des Reiches ist auch der Richter, d.h. er ist derjenige, der Gerechtigkeit schafft. Daniel von Allmen setzt diesen Gedanken fort: „Gerechtigkeit findet nur in der Liebe ihre richtige Erfüllung, denn Liebe erfaßt den ganzen Menschen." Der Schweizer Theologe behauptete in seinem Vortrag vor der Sektion II, daß der Be-

griff der Befreiung bei Paulus keine geringere Rolle spiele, als der der Rechtfertigung. Seine Frage, ob nicht die Befreiung in neuer Unterdrückung ende, ist eine allgemeine Frage der Konferenz gewesen. Wohin führt die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Wohlergehen, wohin die Beseitigung der Armut, wenn Christus das Evangelium den Armen gebracht hat? Was bedeutet die Bitte um das Reich, wenn sie nur durch die Armen ausgesprochen werden kann?

Die Menschenrechtsverletzungen während der Konferenztage in Südkorea und Südafrika (Schülerunruhen), in Lateinamerika und Afghanistan bewegten die Delegierten, starke Aufmerksamkeit fanden aber auch die Ureinwohner des Landes, die etwa ein Prozent der Bevölkerung stellen. Sie hatten Gelegenheit, ihre Probleme — vor allem die der Landrechte — darzustellen. Die Kirchen sind sich dieser Aufgabe voll bewußt, und es wurde als ein wenig unfair empfunden, daß trotz einer bereits vorliegenden Erklärung der australischen Kirche über geplante Maßnahmen von der Konferenz ein weiteres Papier verabschiedet wurde, dessen Inhalt darüber nicht hinausging. Die Ureinwohner Australiens sind eine kleine Minorität, vor allem gemessen an den großen Einwanderergruppen z.B. der Griechen und Türken. Es wurde deutlich, daß sich die Kirchen Australiens ihrer Aufgaben bewußt sind und daß sie vor allem zur Zweihundertjahrfeier der Einwanderung 1988 auf die Lage der Ureinwohner nachdrücklich hinweisen wollen.

Gegen Ende der Konferenz wurde eine Erklärung verabschiedet, die helfen mag, das Mißvergnügen an ökumenischen Stellungnahmen zu politischen Weltproblemen zu lindern. Die Erwähnung bestimmter Länder in den Resolutionen, heißt es darin, beziehe sich auf aktuelle Ereignisse. „Wir sind uns jedoch darüber im klaren, daß es andere Länder gibt", heißt es weiter, „in denen auswärtige Mächte militärisch intervenieren und in denen Regierungen unschuldige Menschen unterdrücken, ausplündern, ins Gefängnis werfen und töten. Einige dieser Länder und Völker könnten wir identifizieren. Andere wagen wir jedoch nicht zu nennen aus dem einfachen Grund, daß eine solche öffentliche Identifizierung durch die Konferenz die Position und selbst das Leben vieler unserer Brüder und Schwestern in Gefahr bringen könnte, von denen einige an dieser Konferenz teilnehmen.Wir bekennen deshalb unsere Unfähigkeit, so prophetisch zu sein, wie wir sein sollten..." Diese Erklärung ist mit Erleichterung und Beifall aufgenommen worden, und sie gilt rückwirkend und für die Zukunft. Gerade auf dem Gebiet der Menschenrechte ist die Verständigung schwierig, zumal jede nationale Gruppe auf diesem Gebiet nicht nur ihre Kirche, sondern auch ihren Staat verteidigt. In unserem Urteil über die Haltung der sowjetischen Delegierten sollte ein wenig von den Erfahrungen der dreißiger Jahre mitschwingen, wenn wir um Verständnis ringen. Die Brüder aus dem Osten gehen von ihren Kenntnissen, Erfahrungen und Erwartungen aus, die wir nicht nachvollziehen können. Ihre Stellungnahme ist deshalb zwar unrichtig, aber wohl kaum unaufrichtig.

Walter Müller-Römheld

Im Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche

Zum VIII. Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxie und der Evangelischen Kirche in Deutschland in Odessa, Oktober 1979

Zum achten Mal kamen offizielle Delegationen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 10. bis 13. Oktober 1979 zu theologischen Gesprächen zusammen. Tagungsort war diesmal das Geistliche Seminar der Russischen Orthodoxen Kirche in Odessa, dessen Professoren und Studenten an der feierlichen Eröffnungssitzung teilnahmen. Dieses VIII. Gespräch kann in mancher Hinsicht als ein Markstein auf dem Weg der theologischen Begegnung zwischen beiden Kirchen gelten.

Rückblick auf zwanzig Jahre Dialog

Beide Gesprächsdelegationen haben während ihrer Begegnung in Odessa mit Bedacht an die Tatsache erinnert, daß die Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland fast auf den Tag genau vor zwanzig Jahren mit dem I. offiziellen Gespräch in der Evangelischen Akademie Arnoldshain vom 27. bis 29. Oktober 1959 begonnen wurden (von diesem ersten Tagungsort her haben diese Dialoge den Namen „Arnoldshain-Gespräche" erhalten).[1] Gleichzeitig konnte daran erinnert werden, daß vor knapp 25 Jahren, nämlich im April 1955, zum ersten Mal nach dem Zweiten Weltkrieg eine offizielle kirchliche Delegation aus der Russischen Orthodoxen Kirche unter Führung des damaligen Leiters ihres Kirchlichen Außenamtes, Metropolit Nikolai von Kruticy und Kolomna, auf Einladung der Evangelischen Kirche im Rheinland einen Besuch in Deutschland gemacht hatte, nachdem Besuchsreisen des damaligen Leiters des Kirchlichen Außenamtes der EKD, D. Martin Niemöller, und des damaligen Präses der EKD-Synode, Dr. Gustav W. Heinemann, beim Patriarchen der Russischen Orthodoxen Kirche in Moskau vorangegangen waren.[2] Zusammen mit dem Gedenken an den Ausbruch des Zweiten Weltkriegs vor 40 Jahren, durch den aufgrund des deutschen Einfalls in die Sowjetunion auch die Stadt Odessa in Mitleidenschaft gezogen wurde, gaben diese Daten vielfältigen Anlaß zur Rückschau auf die bisherigen Begegnungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD und zu ihrer Auswertung für den weiteren Weg des Dialogs zwischen beiden Kirchen.

Bei einem solchen Rückblick ist einerseits nicht zu verkennen, wie sehr die Begegnung zwischen beiden Kirchen und ihr theologisches Gespräch seit 20 Jahren in den Zusammenhang der jüngeren Geschichte beider Völker mit ihren Belastungen und immer noch andauernden Spannungen hineingehören, zu deren Aufarbeitung auch die Kirchen ihren Beitrag leisten können und in mancher Hinsicht auch geleistet haben. Andererseits wurde deutlich, welchen Wert der theologische Dialog für beide Kirchen hat, nicht zuletzt für die Russische Orthodoxe Kirche, und welches Maß an Offenheit zwischen beiden Kirchen im Laufe der beiden vergangenen Jahrzehnte entstanden ist. Ausdrücklich wurde daher in dem gemeinsamen Resümee am Ende der Begegnung in Odessa festgestellt, daß beide Delegationen „in tiefer Dankbarkeit ... auf einen zwanzig Jahre hindurch gegangenen Weg der Annäherung und wach-

sender gegenseitiger Kenntnis zurückblicken." Wenn sie dabei gleichzeitig „die große Bedeutung dieser Gespräche für die weitere Entwicklung guter Beziehungen zwischen den beiden Ländern" betonen, so ist damit aufs neue eine Überzeugung zum Ausdruck gebracht, die die Arnoldshain-Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland von Anfang an geprägt haben. Sie besagt, daß die christlichen Begegnungen und theologischen Gespräche zwischen beiden Kirchen zur Klärung von Glaubensfragen und zur Gewinnung von kirchlicher Gemeinschaft zugleich auch ein Beitrag zur Erneuerung des Verstehens zwischen unseren Völkern und dadurch auch ein politischer Dienst für den Frieden und für den Abbau von Spannungen zwischen beiden Ländern sind. Die Erörterung theologisch-kirchlicher Sachfragen und das Mitbedenken der konkreten politischen Lebenssituation, in der die Kirchen Gottes Gerechtigkeit und Gottes Frieden zu bezeugen haben, gehörten daher auch dieses Mal miteinander zusammen.

Es lag auf dieser Linie eines theologischen Gespräches unter bewußter, wenn auch nicht immer ausgesprochener Berücksichtigung der politischen Gegenwartsprobleme, wenn die Gesprächsteilnehmer in Odessa in ihrem Dialog über „Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes" (so das Gesamtthema dieses VIII. Arnoldshain-Gespräches) nicht nur die wechselseitige Frage nach der theologischen Wahrheit gestellt haben, sondern daß sie sich auch auf einen kirchlich glaubwürdigen und politisch wirksamen Einsatz der Christen für die Festigung des Friedens unter den Völkern in unserer Zeit angesprochen haben; eine kritische Frage, die freilich nicht ausdiskutiert, geschweige denn befriedigend für beide Seiten beantwortet werden konnte. Doch waren beide Delegationen darin einig, daß es sich bei einem Gespräch über die christliche Hoffnung auf eine „Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes" nicht allein um die Erörterung der allgemeinen, grundlegenden Aspekte der theologischen Eschatologie handeln kann. Es muß dabei auch um die Bedeutung des Themas „für die nahe Zukunft" und um „seine Aktualität für das Leben heute" gehen, „in dessen verschiedenen Situationen die Christen ihrer Berufung gemäß handeln sollen", wie es in dem schon erwähnten Resümee heißt.

Gefestigtes Einvernehmen

Zwei Tage vor Beginn des theologischen Gespräches in Odessa besuchte die EKD-Delegation das Kloster Sagorsk und nahm an den dortigen Gottesdiensten aus Anlaß des Festtages des Heiligen Sergius von Radonez (8. Oktober) teil. Im Anschluß an den Gottesdienst wurde sie zusammen mit einer gleichzeitig anwesenden römisch-katholischen Bischofsdelegation aus Ungarn vom Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Rußland zu einem festlichen Essen empfangen, zu dem auch der stellvertretende Vorsitzende des Rates für religiöse Angelegenheiten beim Obersten Sowjet eingeladen worden war. Die dabei ausgetauschten Grußadressen gaben beiden Seiten die Gelegenheit, auf Geschichte und Bedeutung der Arnoldshain-Gespräche und auf das Thema des bevorstehenden Dialogs in Odessa hinzuweisen.

Am folgenden Tag gab der Leiter des Kirchlichen Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, Metropolit Juvenalij von Kruticy und Kolomna, in seiner Wohnung ein Mittagessen für die Delegationen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD für das Gespräch in Odessa. Die bei diesem sehr familiären Zusam-

mensein gehaltenen Reden und die über Tisch geführten Gespräche offenbarten einen außerordentlichen Grad an herzlicher Gemeinschaft und an gegenseitigem Einvernehmen. Offensichtlich ist durch die kontinuierliche Begegnung von einzelnen Personen und kirchlichen Delegationen aus beiden Kirchen im Laufe der vergangenen Jahrzehnte ein Klima des Vertrauens und der Zuwendung zueinander entstanden, das auch durch den Wechsel der Generationen von den Begründern der Gespräche zu ihren heutigen Nachfolgern nicht beeinträchtigt zu sein scheint. Die Arnoldshain-Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD sind eine feste Tradition geworden und sollen nach beiderseitigem Willen auch in Zukunft zielstrebig weitergeführt werden.

Die weiteren Schritte

Dieser gemeinsame Wille zur zielstrebigen Fortsetzung des theologischen Dialogs wurde bei dieser Begegnung im Hause von Metropolit Juvenalij an folgenden drei Punkten deutlich. Zunächst kam es zwischen beiden Delegationen im Vorgriff über das noch bevorstehende VIII. Theologische Gespräch zu einer Einigung über das Thema des nächstfolgenden Gespräches. Es handelt sich um die Frage des geistlichen Amtes in der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der apostolischen Sukzession und des Bischofsamtes. Damit ist ohne Zweifel das schwierigste, aber auch das zur Zeit wichtigste theologische Kontroversthema im ökumenischen Gesamtgespräch bezeichnet. Nur wenn es hier zu einer Einigung kommt, wird es einen wirklichen Fortschritt zu kirchlicher Einheit hin geben können. Es war offensichtlich, daß dieser Themenwunsch für die weiteren Arnoldshain-Gespräche einem besonderen Anliegen der Russischen Orthodoxen Kirche entspricht. Doch hat sich das Thema des kirchlichen Amtes nicht nur in den multilateralen und bilateralen ökumenischen Lehrgesprächen als das eigentliche Problem herausgestellt. Es ist auch in der Abfolge der Arnoldshain-Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD nach der Behandlung der Taufe (Arnoldshain IV in Leningrad 1969[3]) und der Eucharistie (Arnoldshain VI in Sagorsk 1973[4] und Arnoldshain 1976[5]) an der Reihe.

Zweitens brachten beide Delegationen übereinstimmend zum Ausdruck, daß sie die theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD als einen Beitrag zum allgemeinen ökumenischen Gespräch über theologische Fragen betrachten. Daher liegt ihnen daran, die Arnoldshain-Gespräche noch stärker als bisher als einen Beitrag zum theologischen Gesamtgespräch in der ökumenischen Bewegung durchzuführen und fruchtbar zu machen. Hier ist einerseits an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK zu denken, deren Arbeit an einer theologischen Verständigung über Taufe, Eucharistie und geistliches Amt gefördert werden müsse, da nur so ein gemeinsames Wachsen der getrennten Kirchen auf volle kirchliche Gemeinschaft hin möglich wird. Andererseits ist aber auch an das in Aussicht genommene theologische Lehrgespräch zwischen der Gesamtorthodoxie und dem Lutherischen Weltbund zu denken, das zur Zeit von einer gemeinsamen Kommission vorbereitet wird.[6] Hier geben die bilateralen Gespräche zwischen Einzelkirchen die Möglichkeit, Beiträge zu diesem Gesamtdialog zu leisten und seine Ergebnisse später aufzunehmen und zu verarbeiten.

Schließlich deutet die Wahl des schwierigen Themas vom geistlichen Amt für das nächste Arnoldshain-Gespräch darauf hin, daß die bisherige Reihe der theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD genügend Fortschritte in theologischer wie auch menschlicher Hinsicht erbracht hat, daß nun ein solch vielschichtiges Problemfeld in Angriff genommen werden kann; eine Aufgabe freilich, die mehr als einen einzigen Gesprächsgang erforderlich machen wird.

So gibt das VIII. Theologische Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD im Oktober 1979 in Odessa nicht nur aus den äußeren Gründen eines zwanzigjährigen Jubiläums Anlaß zu Rückblick, Auswertung und Ausblick. Nach dem Urteil der EKD-Delegation konnte ein neuer Schritt auf dem Weg des Dialogs zwischen beiden Kirchen getan werden. Es ist ein zugegebenermaßen langer Weg, der freilich nicht allein das theologische Gespräch umfaßt. Vielmehr gehören das Wachsen im gemeinsamen Gebet, die Vertiefung der menschlichen Zuwendung der handelnden Personen zueinander und die geistliche Begegnung mit den Gemeinden in der Schwesterkirche gleichermaßen und notwendigerweise mit dazu.

Theologisches Gespräch und gemeinsames Gebet

Für die Orthodoxe Kirche sind Feier des Gottesdienstes und gemeinsames Gebet angesichts der besonderen gesellschaftlichen Lebensbedingungen, in denen sie sich vorfindet, besonders hervorgehobene Weisen, den christlichen Glauben zu bezeugen und zu bewahren. Nicht nur aus diesem Grunde gehörten Gebet und Teilnahme am Gottesdienst zu den grundlegenden Elementen des theologischen Gespräches in Odessa. Wenn man bedenkt, daß — übrigens nach der Überzeugung aller christlichen Kirchen — das Glaubensgeheimnis der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen vollgültig letztlich im Gottesdienst erfahren wird, daß kirchliche Einheit im eigentlichen Sinne eine von Gott zu erbittende, weil von Gott zu gebende geistliche Wirklichkeit ist und daß sie erst in der vollen gegenseitigen Teilnahme an der gottesdienstlichen Sakramentsfeier gültige Gestalt gewinnt, wird man ermessen und würdigen können, warum Gebet und Gottesdienst während der Tage des theologischen Dialogs in Odessa eine gleichwertige Rolle neben dem theologischen Sachgespräch hatten. Die EKD-Delegation nahm beispielsweise an einem Abendgottesdienst der Studenten des Geistlichen Seminars teil und hörte einen von ihnen eine nach Form und Inhalt beeindruckende Predigt halten. Umgekehrt waren die Professoren und Studenten des Seminars mithörende und mitbetende Teilnehmer am evangelischen Predigt- und Abendmahlsgottesdienst der EKD-Delegation. Immer wieder gab es bei der Begegnung mit der Gemeinde im orthodoxen Gottesdienst die Möglichkeit, ein geistliches Grußwort an die Gläubigen zu richten und dadurch eine Brücke christlicher Gemeinschaft zwischen der fernen Evangelischen Kirche in Deutschland und den Gliedern der Russischen Orthodoxen Kirche am Ort zu schlagen.

Wie am Anfang dieses theologischen Gespräches mit der Russischen Orthodoxen Kirche der Besuch der Gottesdienste am St. Sergius-Tag in Sagorsk stand, so am Ende die Teilnahme am großen Gemeindegottesdienst zum Fest „Fürbitte der Mutter Gottes" in der Metropolitan Kathedrale zu Odessa. Hier wurden die Delegierten der EKD durch den Leiter der russisch-orthodoxen Delegation, Metropolit Filaret von Minsk, eingeladen, an einer von ihm zelebrierten Priesterweihe im Altarraum

der Kathedrale hinter der Bilderwand als mitbetende Zeugen teilzunehmen. Sie empfingen dabei genauso wie die mitwirkenden Priester der Russischen Orthodoxen Kirche den Bruderkuß der Gemeinschaft von dem neugeweihten Priester. Dies alles verdeutlicht, daß es auf dem Wege zur Gewinnung und Vertiefung kirchlicher Gemeinschaft nicht nur um die Klärung von theologischen Lehrfragen gehen kann, sondern daß es sich ebenso um die gegenseitige geistliche Begegnung, um das Wachsen im gemeinsamen Gebet und das wechselseitige Teilgeben am gottesdienstlichen Leben handeln muß. Dann fügen sich im konkreten Vollzug einer solchen kirchlichen Begegnung in eindrücklicher Weise das gemeinsame Sprechen zu Gott im Gebet, das Gespräch miteinander über die theologischen Lehrfragen, die hörende und betende Teilnahme am gottesdienstlichen Leben der anderen Kirche und die geistliche Anrede an ihre Gläubigen in Predigt oder Grußwort zu einem Ganzen geistlich-theologischer Gastfreundschaft zusammen, die sicher nur zeichenhaft, fragmentarisch und unvollkommen auf die erhoffte volle kirchliche Gemeinschaft vorausweist, von den Beteiligten aber als ein großes Geschenk erfahren wird und ohne Zweifel eine Voraussetzung für allen weiteren Fortschritt auf das Ziel der Einheit hin ist.

Insgesamt gibt die Teilnahme an orthodoxen Gottesdiensten dem evangelischen Christen und Theologen manchen Anlaß zu ungewohnten Gedanken, nicht nur im Blick auf das Wechselverhältnis von theologischem Dialog und gottesdienstlicher Gemeinschaft. Da sahen wir in der Kathedrale von Odessa eine mitfeiernde, mitbetende und mitsingende Gemeinde vor der Bilderwand, die einerseits zwar eine Trennung vom Allerheiligsten bedeutet und — mit ihren geöffneten Türen (Symbol der Kommunikation Gottes mit den Menschen!) — doch andererseits auch wieder den Zugang zu ihm ermöglicht. Beides gehört doch auch in unsere eigene evangelische Glaubenserfahrung hinein: Gottes Verborgenheit vor uns Menschen und seine Zuwendung zu uns in der Offenbarung; die Trennung alles Menschlichen von der Wirklichkeit des Heiligen Gottes einerseits und Gottes Kommen zu uns Menschen in seinem Wort und in seinen Sakramenten andererseits.

Die Frage nach den Heiligen

Überhaupt die Rolle der Bilder im orthodoxen Gottesdienst und in der orthodoxen Frömmigkeit: Verbirgt sich dahinter nicht die für uns immer wieder ungelöste Frage nach der Gestaltwerdung des christlichen Glaubens in der Welt, nach dem Sichtbarwerden und nach der Erfahrbarkeit des Evangeliums mitten in unserer Lebenswirklichkeit? In der Begegnung mit der Spiritualität der Orthodoxie empfindet man als Christ des Abendlandes, wie stark doch der christliche Glaube für die protestantische Theologie im Westen — vielleicht erst in den letzten zwei Jahrhunderten — eine Sache gedanklicher theologischer Auseinandersetzung geworden ist. Demgegenüber trat in Predigt und kirchlichem Unterricht die Unterweisung im christlichen Glauben als Nachfolge, als Gestaltung unseres Lebens nach dem Evangelium in den Hintergrund. Die Bilderverehrung in der orthodoxen Kirche stellt uns evangelische Christen aber genaugenommen mit erneuter Dringlichkeit die Frage, wie denn das Evangelium bei uns im kirchlichen Leben und im persönlichen christlichen Lebensvollzug sichtbare Gestalt gewinnt, zeichenhaft, aber für andere Menschen erfahr-

bar. Damit ist freilich nichts anderes als das theologische Thema der Heiligung und die kontroverse Frage nach den Heiligen umrissen.

So ist es nicht unverständlich, wenn auch für evangelische Ohren zunächst ungewohnt und ungewöhnlich, daß während des VIII. Theologischen Gesprächs zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD im Rahmen des Gesamtthemas von beiden Seiten ein Referat über „Die Heiligen als Zeichen der Erfüllung von Gottes Verheißung für den Menschen" gehalten worden ist. Der Vortragende auf seiten der russisch-orthodoxen Delegation, Professor Aleksej Osipov, theologischer Lehrer an der Moskauer Geistlichen Akademie, hat es am Ende seines Vortrages ausdrücklich begrüßt, daß in den Arnoldshain-Gesprächen nun eine Stufe erreicht ist, die es ermöglicht, „die theologische Problematik auf einem höheren Niveau als dem rein lehrhaften zu studieren", nämlich auf der Ebene des geistlichen Lebens. Er meinte damit, daß die Klärung theologischer Lehrfragen zwischen den Kirchen nur ein Anfang in ihrem Dialog miteinander sein kann. Das eigentliche Ziel kirchlicher Begegnung müsse der geistliche Erfahrungsaustausch, die gegenseitige Förderung im Glauben und im geistlichen Leben und damit die gegenseitige Hilfe auf dem Wege zu immer größerer Heiligkeit und Gottesähnlichkeit in Christus sein. Schon die Schwierigkeit, diese geistlichen Gedanken und Glaubenserfahrungen der Orthodoxen Kirche in einer uns angemessenen und zugänglichen theologischen Sprache auszudrücken, weist die Notwendigkeit des weiteren Gesprächs über die Frage des geistlichen Lebens als der Verwirklichung des christlichen Glaubens nach; ein Problem, dem nach Meinung von Professor Osipov im ökumenischen Dialog größere Aufmerksamkeit geschenkt werden muß. Denn „die Einheit in den theologischen Ansichten ist noch nicht die Einheit im geistlich-religiösen Sinn". Und „theologische Rechtgläubigkeit ohne die entsprechende Lebensgestalt ist kein wahrer christlicher Glaube". Das sind Feststellungen, über die schwerlich zu streiten ist, die aber Kontroversen auslösen werden, sobald konkrete Folgerungen aus ihnen für die uns gewohnte Weise, Theologie zu treiben und zur Geltung zu bringen, gezogen werden sollen.

Thesen zum Thema der Heiligen

Die von den Professoren Aleksej Osipov und Georg Kretschmar im Anschluß an ihre Referate über „Die Heiligen als Zeichen der Erfüllung von Gottes Verheißung für den Menschen" verfaßten Thesen zeigen in beispielhafter Weise, wie schwierig und zugleich wie fruchtbar es ist, wenn ein kirchlich-theologisches Kontroversthema, das sich für die evangelische Kirche bisher nur im kritisch-polemischen Gegenüber zur römisch-katholischen Kirche gestellt hat, im Dialog mit der östlichen Orthodoxie aufgegriffen wird. Diese Thesenreihe ist kein Konsensusdokument, sondern der Versuch, nach einer ersten, allzu knappen Gesprächsrunde trotz unterschiedlicher Glaubenserfahrung, kirchengeschichtlicher Führung und theologischer Sprache zu einem gemeinsamen Ausgangspunkt für das weitergehende Gespräch zu finden. Aber auch in dieser bescheidenen Zielsetzung werden die Thesen nicht unumstritten sein. Gerade deswegen sind sie aber der eingehenden Diskussion wert. Sie lauten folgendermaßen:

1. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, das heißt, in ihr wird Gottes Verheißung erfüllt, der sich ein heiliges Volk aus allen Völkern erwählt (Ex 29,6; Lev

19,2). Diese Sammlung der Kirche zielt auf das Heil der ganzen Menschheit durch das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi.

2. Gottes Verheißung für den Menschen besteht darin, daß Er seinen ursprünglichen Schöpferwillen gegen Sünde und Tod durchsetzt und den Menschen nach seinem Bilde und dem Bilde des Erlösers Jesus Christus gänzlich umgestaltet und erneuert.

3. Diese Verheißung findet ihre volle Erfüllung im Reiche Gottes. Sie hebt an in der Kirche durch die Teilnahme am Heiligen Geist in den Sakramenten, in der Verkündigung, im Glauben, im wahren geistlichen Leben der Christen.

4. Die Heiligkeit der Christen ist nicht nur moralische Vollkommenheit, wie wir sie auch außerhalb der Kirche finden, sondern hat ihren Grund in Gott. Evangelische Theologie spricht hier von der Rechtfertigung. Orthodoxe Theologie kann die Heiligkeit auch als ontologische Eigenschaft beschreiben, aber als „die Eigenschaft, die nichtweltlichen Energien eigen ist" (P. Florensky).

5. Orthodoxe Tradition ist es, in den Anweisungen zum geistlichen Leben das Fortschreiten des Gläubigen in seiner immer engeren Teilhabe am Heiligen Geist in verschiedenen Stufen zu beschreiben. Das Ziel der Heiligung ist es, Gott ähnlich zu werden (Gen 1,27; 1Petr 1,15; 1Joh 3,2). Die entscheidenden Kennzeichen dieses Weges sind Demut und Liebe im immer neuen Kampf gegen die Sünde. Die Verletzung dieser Ordnungen, also der Demut der Liebe, des Gehorsams gegen den Willen Christi, führt den Christen von Gott fort (1Joh 2,4-6). Auch evangelische Tradition kennt zwar Anweisungen zum geistlichen Leben. Evangelische Christen werden aber von der Erfahrung und den Ordnungen der Orthodoxie viel zu lernen haben.

6. Gemeinsam sagen wir, daß in der Umgestaltung des Christen zum „neuen Menschen" (Eph 4,24) der gleichsam natürliche Zustand nach dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes kraft seiner Verheißung in seinem Sohn erreicht wird. So ist der Christ auf dem Weg der Heiligung kein Mensch „von dieser Welt", d.h. der gefallenen Welt, und doch ein vollwertiger Bürger dieser Welt. Er ist kein Knecht der Sünde und der trügerischen Lüste (1Joh 2,16) und hat doch weiter gegen Sünde und Anfechtung zu kämpfen. Er ist „fleischlich" und „geistlich" (1Kor 3,1-3) und wächst dabei auf das Ebenbild dessen zu, der uns geschaffen hat (Kol 3,8-14). Menschen, die — bei aller bleibenden Anfechtung — auf diesem Wege besonders weit vorangeschritten sind, nennen wir „Heilige" im besonderen Sinn. Obgleich wir übereinstimmen, daß es viele Wege zur Heiligkeit gibt, in allen Berufen, die Christen in der Welt ausüben, gehört zum Weg der Heiligung der Christen immer die Askese — reformatorische Theologie sagt hierfür gern: das Kreuz — und ist der Weg der Heiligen im besonderen Sinn Verwirklichung eines besonderen Rufes Gottes.

7. Die Heiligen, die nicht von dieser Welt sind und doch in ihr stehen, bleiben auch auf besonderen Wegen der ganzen Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen in wechselseitiger Fürbitte und in wechselseitigem Dienst verbunden. Die Erfahrung der Geschichte lehrt, daß sie auch Hilfe und Antwort für die jeweiligen Probleme der ganzen Christenheit, ja der Gesellschaft gaben. So verwirklicht sich die Verheißung des Herrn: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen" (Mt 6,33).

8. Die Heiligen, deren die Kirche im Gottesdienst gedenkt, sind die Glieder des Gottesvolkes, von denen wir glauben, daß sie in der Vollendung der Gottesgemein-

schaft leben. Das ist kein abgeschlossener Kreis. Sie zeigen uns das Ziel der Verheißung Gottes für den Menschen. Wir sind uns darin einig, daß die Heiligen Vorbilder für den Glauben sind, nicht immer in den jeweiligen Besonderheiten ihres Lebensweges, die auf je ihre Geschichte bezogen sind, aber darin, daß sie Glauben hielten, den Lebenskampf der Heiligung bestanden und Gott ihnen Gnade gegeben hat. Über rechte und falsche Verehrung der Heiligen haben wir noch nicht gesprochen, aber wir sind uns gewiß, daß die Fürbitte der Heiligen für das ganze Gottesvolk durch die Grenze des Todes nicht aufgehoben ist und daß in der Kirche das Gedenken der Heiligen nicht schwinden darf, zur Ehre des Dreieinigen Gottes, der sie uns als Zeichen der Erfüllung seiner Verheißung gegeben hat.[6]

Die ökumenische Aufgabe

Zum ersten Mal in der Geschichte der Arnoldshain-Gespräche gaben sich die Russische Orthodoxe Kirche und die EKD Einblick in ihre Teilnahme an der Studienarbeit des ÖRK, und zwar anhand der Frage, welche Aufnahme die sog. Accra-Papiere der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (genauer gesagt: die „vereinbarten Erklärungen" zu Taufe, Eucharistie und Amt) in beiden Kirchen gefunden haben. Damit wurden erstmalig in einem bilateralen Dialog der EKD mit einer anderen Kirche die kirchlichen Stellungnahmen zu einem ökumenischen Dokument besprochen, das aus einem multilateral-theologischen Gespräch hervorgegangen ist. Dabei ergab sich für beide Delegationen auch die Möglichkeit eines Austausches über das Verständnis ökumenischer Verantwortung im allgemeinen und im Blick auf die Arbeit des ÖRK im besonderen. Wörtlich heißt es dazu in der entsprechenden Thesenreihe:

„Wir stimmen grundsätzlich darin überein, daß in der Förderung eines Konsenses über Taufe, Eucharistie und Amt das wesentliche Ziel und die wichtigste Aufgabe des Ökumenischen Rates liegen muß. Die Einheit der Kirche in der einen Taufe, in der Gemeinschaft am Tisch des Herrn und im Amt unter Auftrag und Verheißung des Herrn darf durch keine anderen Aufgaben und Ziele verdrängt oder gar ersetzt werden. Denn ohne Konsens in dem, was für die Einheit der Kirche wesentlich ist, kann es auch keine wahre und Erfolg versprechende Einheit im Zeugnis und Dienst der Kirche vor der Welt geben."

Freilich muß dem Konsensusprozeß im Ökumenischen Rat der Kirchen zugleich ein verbindlicher Rezeptionsprozeß auf seiten der einzelnen Mitgliedskirchen und auf der Ebene der örtlichen Gemeinden entsprechen. Eine solche geduldige Rezeptionsbewegung, durch die der ökumenisch gewonnene Lehrkonsensus in den einzelnen Kirchen nicht nur aufgenommen, sondern auch geistlich vertieft werden könnte, ist die Voraussetzung für wirkliche Fortschritte auf dem Wege der Kirchen zur Einheit, für das Heranreifen eines ökumenischen Bewußtseins, für eine Erneuerung der theologischen Lehre und für ein geistliches Zusammenwachsen der verschiedenen kirchlichen Traditionen. In diesem Zusammenhang wurde besonders von russisch-orthodoxer Seite auf die Problematik einer allgemeinen ökumenischen „Konsensustheologie" hingewiesen, die sich die Frage nach der Einheit in der Wahrheit nicht radikal stellt und bei der bestehende Unterschiede beschreibend nebeneinandergestellt, aber nicht entscheidend aufgearbeitet und überwunden werden.

Wenn der sorgfältigen und geduldigen Arbeit an einem theologischen Konsensus von beiden Gesprächsdelegationen Priorität gegeben wird, so bedeutet das aber nicht eine Leugnung der doppelten Aufgabe der ökumenischen Bewegung, nach der Einheit aller Christen in einer Kirche zu suchen und gleichzeitig glaubwürdig und wirksam für eine gerechte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens in der Welt der Völker und Staaten einzutreten. Es war beeindruckend zu sehen, wie gerade die Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche darauf bestanden, daß es für die Kirche und für jeden einzelnen Christen auf dem Wege der Nachfolge Jesu bei aller Abweisung eines unbiblischen Fortschrittsoptimismus und trotz der Beeinträchtigung menschlichen Handelns durch die Sünde selbstverständlich sein und bleiben muß, die weltlichen Hoffnungen der Menschen ernst zu nehmen und sich entschieden für Gerechtigkeit unter den Menschen und Frieden auf Erden einzusetzen. Sie müssen „in praktischer Verwirklichung" das Gebot der Liebe erfüllen und dem einzelnen Menschen wie auch der menschlichen Gesellschaft „uneigennützig dienen". Die Hoffnung auf das endzeitliche Kommen des Reiches Gottes muß durch vorläufige, aber deswegen nicht weniger entschiedene Worte und Taten der Gerechtigkeit und des Friedens in der Gegenwart und im Blick auf die nahe Zukunft bezeugt werden, wenn die Botschaft der Kirche vom Evangelium für die Menschen in einer säkularisierten Welt glaubwürdig werden soll. Damit war die Zeugnissituation einer christlichen Kirche in der sozialistischen Umwelt umrissen. Verborgen und verhalten, aber dennoch spürbar stand in diesen Augenblicken die Frage im Raum, wie denn eine Kirche in einer Gesellschaft, die sich grundsätzlich zu den Werten und Überlieferungen des Christentums bekennt, die Botschaft vom kommenden Gottesreich angesichts der konkreten Gegenwartsprobleme ausrichtet. Es gehört nicht zuletzt zum Ertrag eines theologischen Dialogs zwischen zwei Kirchen in unterschiedlichen Lebenssituationen, zumal wenn er über die christliche Zukunftshoffnung geführt wird, daß man an die verschiedenen Wege erinnert wird, die den Kirchen je nach den ihnen gegebenen Möglichkeiten offenstehen, das Evangelium in ihrer Welt zu bezeugen.

Heinz Joachim Held

ANMERKUNGEN

1 Das I. Arnoldshain-Gespräch vom Oktober 1959 ist in dem Studienheft Nr. 3 des Kirchlichen Außenamtes „Tradition und Glaubensgerechtigkeit", Luther-Verlag, Witten 1961 dokumentiert. Vgl. auch den Abdruck des entsprechenden Resümees in: Ökumenische Rundschau, 9. Jahrgang, 1960, 26-28.

2 Über den Besuch von Metropolit Nikolai im April 1955 bei der Evangelischen Kirche im Rheinland vgl. „Kirche in der Zeit" 10. Jahrgang, 1955, 72-73; über den im selben Jahr erfolgten Gegenbesuch einer Delegation der Evangelischen Kirche im Rheinland unter der Leitung des damaligen Präses D. Heinrich Held vgl. „Kirche in der Zeit" 10. Jahrgang, 1955, 189-193.

3 Vgl. Studienheft 6 (hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD), „Taufe — neues Leben — Dienst", Luther-Verlag, Witten 1970.

4 Vgl. Studienheft 8 (hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD), „Die Eucharistie", Luther-Verlag, Bielefeld 1974.

5 Vgl. Studienheft 10 (hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD), „Das Opfer Christi und das Opfer der Christen", Beiheft 34 zur Ökumenischen Rundschau, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1979.

6 Die Vorträge, die Vortragsthesen und das Gesprächsprotokoll des VIII. Theologischen Gespräches in Odessa werden in Kürze in einem Beiheft zur Ökumenischen Rundschau veröffentlicht werden.

Charismatische Erneuerung — Herausforderung für die Kirche?

I. Das Erscheinungsbild

1. Charismatische Aufbrüche sind so alt wie die Christenheit. Die christliche Kirche verdankt ihre Entstehung einem charismatischen Aufbruch, nämlich dem ersten Pfingstfest. Die Ausbreitung der christlichen Kirche könnte auch als Ausbreitung einer „charismatischen Bewegung" beschrieben werden. Durch die ganze Kirchengeschichte hindurch begegnen uns charismatische Aufbrüche. Ich möchte nur einige erwähnen, zum Beispiel die Montanisten in Kleinasien, die Franziskaner in Italien, die vorreformatorischen Bewegungen in verschiedenen Ländern, die Camisarden in Frankreich, dann die großen Erweckungsbewegungen, vor allem in England, in den USA, aber auch in Rußland, und nicht zuletzt die katholisch-apostolischen Gemeinden. All das waren charismatische Aufbrüche mit zum Teil außerordentlich weitreichenden Wirkungen.

2. In unserem Jahrhundert begann ein erster charismatischer Aufbruch am 1. Januar 1901 in Topeka, Kansas (USA), innerhalb der aus dem Methodismus hervorgegangenen Heiligungsbewegung. Dieser Aufbruch wurde von den Mutterkirchen und auch von den anderen Kirchen im allgemeinen nicht akzeptiert und führte deshalb zu einer eigenen Bewegung mit eigener Kirchen- und zum Teil Sektenbildung, der sogenannten „Pfingstbewegung". Die Pfingstbewegung hat sich seither weltweit ausgebreitet und ist heute der am schnellsten wachsende Zweig der Christenheit. Man schätzt, daß etwa 30 bis 40 Millionen Glieder zur Pfingstbewegung gehören.

Die Pfingstbewegung ist jedoch ein außerordentlich vielschichtiges Gebilde. Manche Pfingstkirchen gehören heute zum Ökumenischen Rat der Kirchen, andere sind Gegner aller ökumenischen Zusammenschlüsse. Der wohl interessanteste Zweig sind die unabhängigen afrikanischen Kirchen oder manche Aufbrüche pfingstlicher Natur in Südamerika.

Ein zweiter charismatischer Aufbruch in unserem Jahrhundert begann 1960 in den USA, zunächst bei Anglikanern (Episcopalians), dann aber auch bei Lutheranern und Reformierten und anderen historischen Denominationen. 1967 wurde die katholische Kirche von dieser charismatischen Bewegung erfaßt, wo sie sich am stärksten entwickelte. Seither breitet sich diese Erneuerung in der ganzen Welt aus. Viele Hunderttausende von Christen (wahrscheinlich ist die Millionengrenze längst überschritten) in der ganzen Welt bekennen sich heute zur charismatischen Erneuerung — darunter viele Tausende von Pfarrern und Priestern, zahlreiche Bischöfe und Erzbischöfe. Wortführer der katholisch-charismatischen Erneuerung ist Léon Kardinal Suenens, der 1975 von Papst Paul VI. dazu beauftragt wurde. Auch der neue Papst, Johannes Paul II., war als Erzbischof von Krakau mitverantwortlich für die Ausbreitung der charismatischen Erneuerung in Polen (dort ereignet sich zur Zeit ein starker charismatischer Aufbruch innerhalb der katholischen Kirche).

Aber auch dieser innerkirchliche Aufbruch, der sich seit etwa 20 Jahren ereignet, ist keineswegs ein einheitliches Gebilde. Deshalb ist es immer schwierig, wenn man über „charismatische Erneuerung" spricht, weil jeder ein anderes Bild vor Augen hat und man nicht ganz genau weiß, welches Vorverständnis beim einzelnen vorhan-

den ist. Es gibt innerhalb dieses innerkirchlichen charismatischen Aufbruchs Gruppen, die nur noch ganz lose mit der Kirche verbunden sind und deren eigentliches „charismatisches" Leben sich in einem freien, meist überkonfessionellen Gebetskreis ereignet. Daneben gibt es aber auch streng kirchlich oder ordensmäßig eingebundene charismatische Aufbrüche und mancherlei Zwischenstufen.

3. Die Frage ist nun: Worum geht es eigentlich bei diesen charismatischen Aufbrüchen, bei der charismatischen Erneuerung? — Das gemeinsame Kennzeichen ist die Wiederentdeckung und das Praktizieren der Gnadengaben, von denen im Neuen Testament vor allem bei Paulus die Rede ist, unter anderen etwa die Gabe der Krankenheilung, der Prophetie und des Sprachenredens. Diese Gaben treten in charismatischen Aufbrüchen wieder stärker in Erscheinung, wahrscheinlich deshalb, weil hier ein gewisser Nachholbedarf zu bestehen scheint.

Und wie kommt es, daß sich diese charismatische Erneuerung heute so schnell und so weltweit ausbreitet? Zunächst ist zu sagen: Die Welt ist überschaubarer geworden. Das ist anders als in früheren Jahrhunderten. Was heute in Amerika passiert, kann man morgen schon in Afrika und in Asien erfahren. Es gibt außerdem Promotoren, das heißt Menschen, die daran interessiert sind, die „charismatische Erneuerung" zu fördern. Aber diese Promotoren hätten keinen Dauererfolg, wenn nicht irgendwo ein Grundbedürfnis vorhanden wäre, wenn ihre Botschaft nicht irgend etwas im Menschen zum Klingen brächte und sie aufhorchen ließe. Ich denke, daß der Grund für das geistliche Erwachen unserer Tage in einer dreifachen Sehnsucht liegt:

Es ist zunächst die Sehnsucht nach echtem geistlichen Leben als Reaktion gegen ein Christentum, das sich vor allem im Verstand abspielt und die Höhen und Tiefen des menschlichen Lebens mit ihrem Lachen und Weinen, mit ihrer Freude und ihrer Trauer nicht gebührend berücksichtigt.

Es ist zweitens die Sehnsucht nach wirklicher Gemeinschaft. Hier meine ich nun nicht eine „warme Atmosphäre", sondern eine Gemeinschaft, in der die Gaben und Anlagen des einzelnen ernstgenommen werden, das heißt, der einzelne Christ wird als eine so geprägte Person ernstgenommen und sinnvoll in den Dienst gestellt. Das wäre eine Reaktion gegen ein Christentum, das die sogenannten „Laien" zu Statisten abstempelt, während die Hauptamtlichen alle Fäden in der Hand zu halten scheinen.

Und drittens ist es eine Sehnsucht nach Kraft als Reaktion gegen ein Christentum, das die im Neuen Testament bezeugten Wunder und Krafttaten uminterpretiert oder leugnet, so daß die Frohe Botschaft schließlich nur noch aus theologischen und philosophischen Richtigkeiten besteht.

II. Wie reagieren die traditionellen Kirchen auf diese charismatischen Aufbrüche?

Man muß zunächst einmal sagen: Die Kirchen machen es sich diesmal nicht leicht, sondern sie nehmen — von Ausnahmen abgesehen — diese charismatischen Aufbrüche sehr ernst. Das ist nicht selbstverständlich. Wir haben es oft genug im Laufe der Kirchengeschichte erlebt, daß die Amtskirche sehr pauschal und sehr einseitig über solche Aufbrüche geurteilt hat. Das ist diesmal nicht der Fall. Es gibt heute mehr als 100 zum Teil sehr ausführliche und wohldurchdachte offizielle Gutachten von Bischofssynoden und anderen kirchenleitenden Gremien aus der ganzen Welt.

In einem der Gutachten heißt es zum Beispiel (Gutachten der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland):

„Mit Aufmerksamkeit und Hoffnung blicken wir auf die charismatische Erneuerung zahlreicher christlicher Gemeinden in der Welt. Viele Menschen hungern nach Gemeinschaft und nach einem neuen Geist, ohne daß sie schon einen Weg dahin sehen. Hier zeigt sich nach unserer Erkenntnis, daß der ganze Mensch mit seinem Denken, Fühlen und Handeln von Gott in Anspruch genommen ist. Nur um den Preis der Verfehlung seines Lebenssinnes kann er sich diesem Anspruch entziehen. Darum bitten wir Gott, er möge das Werk der Erneuerung seiner Kirche mit ihren Gemeinden auch in den charismatischen Bewegungen und durch sie vorantreiben."

Wir merken, wie behutsam und wohlwollend das charismatische Geschehen in diesem Gutachten ernstgenommen wird. Professor Kilian McDonnell, ein führender Ökumeniker der katholischen Kirche, hat gerade eine sorgfältige Dokumentation dieser kirchlichen Gutachten erstellt. Das Manuskript hat über 1000 Seiten. Aber nicht nur die einzelnen Synoden, sondern auch der Vatikan und der Ökumenische Rat der Kirchen befassen sich mit den charismatischen Aufbrüchen. So hat zum Beispiel der Vatikan von 1971 bis 1976 mit Vertretern der Pfingstbewegungen und der charismatischen Erneuerung einen Dialog geführt. Über die einzelnen Sitzungen werden thesenartige Berichte erstellt. Der Schlußbericht umfaßt 46 zum Teil sehr ausführliche und durchgefeilte Thesen, in denen klar formuliert wird, was gemeinsam ausgesagt werden kann und wo Verschiedenheiten erkennbar sind.[1]

Im Ökumenischen Rat der Kirchen sind wir ebenfalls dabei, uns der Herausforderung der charismatischen Erneuerung zu stellen. Ich wurde zu diesem Zwecke als Beauftragter für Fragen der charismatischen Erneuerung in den ÖRK berufen. Wir haben ein erstes Papier entworfen, an dem Vertreter der Kirchen und der charismatischen Erneuerungsbewegung aus der ganzen Welt mitgearbeitet haben und das als Grundlage für weitere Diskussionen dienen soll. Dieses Papier trägt den Titel: „Auf dem Wege zu einer im Heiligen Geist erneuerten und geeinten Kirche." — Es geht uns darum, daß sowohl den traditionellen Kirchen als auch den charismatischen Erneuerungsbewegungen ein gemeinsames Ziel vor Augen gemalt wird. Wenn ein charismatischer Aufbruch wirklich ein geistgewirkter Aufbruch sein will, dann kann er als Ziel nur eine im Heiligen Geist erneuerte und geeinte Kirche haben und nicht irgendeine Sondergruppe oder eine Sonderspiritualität. Es gilt aber auch das andere: Wenn eine Kirche wirklich Kirche Jesu Christi sein will, dann kann sie als Ziel auch nur eine im Heiligen Geist erneuerte und geeinte Kirche haben.

III. Inwiefern ist diese charismatische Bewegung überhaupt eine Herausforderung für die Kirchen?

Nun, einfach deshalb, weil Vertreter der charismatischen Bewegung behaupten, sie hätten die neutestamentlichen Charismen (Gnadengaben) wieder entdeckt und würden sie — im Gegensatz zu den traditionellen Kirchen — auch tatsächlich praktizieren. Wenn das richtig ist, dann ist es natürlich eine Herausforderung für die Kirchen, die sie eigentlich an ihrem Nerv treffen müßte. Wenn das wahr ist, daß die

[1] Dieser Dialog ist ausführlich beschrieben in: A. Bittlinger, Papst und Pfingstler. Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 16, Peter Lang-Verlag, Bern 1978.

Gnadengaben, die Gott seiner Gemeinde gegeben hat, damit sie in dieser Welt existieren kann, in der Kirche nicht mehr oder nicht mehr so praktiziert werden, wie es eigentlich sein sollte, dann müßte in den Kirchen allerdings eine ernsthafte Neubesinnung einsetzen.

Natürlich muß man auch die Behauptung der Charismatiker einschränken! Nicht alles, was in charismatischen Aufbrüchen als „charismatisch" oder „geistlich" bezeichnet wird, ist tatsächlich auch charismatisch und geistlich. Eine asiatische Redensart sagt: „Die menschliche Seele ist wie ein Kranich und wie eine Wasserschildkröte." Damit ist gemeint, daß die Seele so hoch fliegen und so tief tauchen kann, daß man sie kaum noch sieht, das heißt, daß die menschliche Psyche ein enormes Potential hat, das geweckt werden kann (und z. B. in mancherlei asiatischen Meditationsformen bis hin zur Schmerzlosigkeit und anderen erstaunlichen Phänomenen führt). Es gilt deshalb zunächst festzustellen: Allein vom Phänomen her ist überhaupt nichts charismatisch oder geistlich, sondern bei allen Phänomenen kann es sich um Möglichkeiten der menschlichen Psyche handeln. Das gilt es zunächst abgrenzend zu sagen gegen manche Wundersucht und Leichtgläubigkeit, die es ja überall gibt. Man kann außerdem auch auf mancherlei Übertreibungen und Fehlentwicklungen hinweisen, die in charismatischen Aufbrüchen immer wieder vorkommen. Aber damit kann man natürlich nicht die eigene Geistlosigkeit entschuldigen, denn dem Mißbrauch wird nicht durch den Nicht-Gebrauch gewehrt, sondern nur durch den rechten Gebrauch! Nicht-Gebrauch ist im Gegenteil oft die Ursache des Mißbrauchs. Das heißt also: Die Kirche kann und darf nicht bei der Kritik stehenbleiben, sondern sie muß sagen und zeigen (nicht nur sagen!), was sie unter einem biblischen Charisma versteht und wie ein solches Charisma zu praktizieren ist.

Es geht also zunächst darum, daß wir klar und verständlich sagen, was das Neue Testament meint, wenn es vom Charisma redet. Das Wort „Charisma" kommt von der griechischen Wurzel „car", die sowohl „Freude" als auch „Schenken" bedeutet. Von dieser Wurzel kommt das Wort „charis" gleich Gnade, und Gnade heißt deshalb „frohmachendes Schenken". Die Endsilbe „ma" bedeutet im Griechischen, daß etwas konkret wird und Gestalt annimmt. Wenn die „charis", das frohmachende Schenken Gottes, konkrete Gestalt annimmt, dann nennt man das „Charis-ma". Charisma ist also ein frohmachendes Geschenk, ein Geschenk, das so konkret ist, daß man es sehen und hören kann, so wie es in der Pfingstgeschichte heißt, daß der von Jesus ausgegossene Geist das ist, „was ihr seht und was ihr hört" (Apg 2,33). Ein unsichtbarer, nur „geglaubter" Geist regt die Kirchen nicht sonderlich auf. Wenn aber jemand, wie Petrus, behauptet, daß man den Geist „sehen und hören" kann, dann bedeutet das eine echte Herausforderung, vor allem dort, wo man nichts sieht und nichts hört.

Wie wird nun dieses „frohmachende Geschenk" Gottes sichtbar und hörbar? Indem der Mensch „charismatisch" handelt! Was heißt das? Ich will eine Definition versuchen:

Charismatisch handeln heißt, daß ein Mensch sich so von Gottes Gnade ergreifen läßt, daß er dadurch zu seiner schöpfungsmäßigen Originalität befreit wird und daß er seine Anlagen und Gaben so in Dienst stellt, daß andere dadurch froh werden.

Diese Definition macht deutlich: Charismatisch handeln heißt — den dreieinigen Gott ernst nehmen, nämlich Gott den Vater ernst nehmen durch Ernstnehmen der

Schöpfung, Gott den Sohn ernst nehmen durch Ernstnehmen der Erlösung, Gott den Heiligen Geist ernst nehmen durch Ernst nehmen der Kirche.

Darüber wollen wir jetzt ein wenig nachdenken:

1. Daß der Mensch durch Gottes Gnade zu seiner Originalität befreit wird heißt: die Schöpfung ernst nehmen. Gott hat jeden Menschen als ein einmaliges, unwiederholbares Original geschaffen. Keiner von uns ist doppelt. Wenn er doppelt wäre, wäre er überflüssig. Jeder von uns ist eine ganz spezielle Schöpfung Gottes, deshalb können wir den anderen letztlich nicht beurteilen. Deshalb hat letztlich jeder seine ganz spezielle, von Gott gegebene Aufgabe. Wir können letztlich nicht sagen, was die Aufgabe des anderen ist. Jeder steht in einer unmittelbaren Beziehung zu Gott. Also: Jeder Mensch ist als ein einmaliges Original von Gott in diese Welt gestellt, und unsere Aufgabe in dieser Welt besteht darin, daß wir als solche Originale unser Menschsein verwirklichen und uns von Gott in diesem Menschsein gebrauchen lassen. Es geht deshalb zunächst darum, daß wir ja sagen zu uns selbst, daß wir nicht auf andere schielen und sagen: „Ich wäre aber lieber so wie die Grete oder wie der Hans." — Es geht darum, daß wir uns so annehmen, wie wir sind, mit unseren Eigenarten, mit unseren vielleicht schwierigen Führungen, mit unserer Erbmasse, mit unserer Erziehung, mit all dem, was an uns und durch uns geschehen ist. Es gilt ja zu sagen zu unseren Möglichkeiten und zu unseren Grenzen. Wenn wir uns so, wie wir sind, Gott zur Verfügung stellen, dann dürfen wir gewiß sein, daß Gott das Wenige, das wir haben, nimmt und genau das daraus macht, was jetzt für andere und für den Aufbau des Reiches Gottes notwendig ist. Wir können dabei immer und immer wieder neu erleben, daß sich das Wunder der Brotvermehrung wiederholt: Gott nimmt das Wenige, das wir ihm zur Verfügung stellen, in seine gestaltenden Hände und macht viel daraus! So wie Jesus bei der Speisung der 5000 das genommen hat, was vorhanden war, nämlich die paar Brote und Fische, und hat daraus Nahrung für alle gemacht, so nimmt Gott das Wenige, was wir sind und haben, und macht viel daraus, nämlich das, was gerade notwendig ist. Gott ist immer noch der Schöpfer. So wie Gott durch seinen Geist aus einem Erdenkloß einen Menschen geschaffen hat und dadurch den Erdenkloß weit über seine natürlichen Möglichkeiten hinausgehoben hat — obwohl wir Menschen, was die Mineralien betrifft, immer noch ein Erdenkloß sind und nicht darüber hinauskommen —, so befreit Gott uns Menschen erneut durch seinen Geist, so daß wir zu einer Gnadengabe für andere werden. Der ganze Mensch, so wie er ist, ist also eine Gnadengabe Gottes für die andern.

In einem Aufnahme-Gebet, das von Christen einer Bruderschaft gebraucht wird, heißt es: „Wir danken dir, unser Gott, daß du uns diesen Bruder gegeben hast und daß alles, was er erfahren und erlebt hat, Gutes und Trauriges, nun auch für uns da ist."

Zunächst ist also jeder einzelne Mensch ein Charisma für den andern. Wenn es zu einem Miteinander von Christen kommt, hat jeder etwas beizutragen, schon allein durch sein Dasein. Dann kommt natürlich noch hinzu, daß wir uns gebrauchen lassen, so daß Gott unsere Anlagen und Fähigkeiten — wie groß oder gering sie auch sein mögen — in Dienst nimmt und er dadurch Heil für andere wirken kann.

Das ist also das erste: Charisma ernst nehmen heißt — die Schöpfung ernst nehmen und damit Gott, den Vater ernst nehmen.

2. Charisma ernst nehmen heißt zweitens, die Erlösung ernst nehmen — und damit Gott den Sohn, nämlich Jesus Christus, den Erlöser, ernst nehmen.

Es ist das bleibende frohmachende Geschenk der Reformation, daß sie in einer unüberhörbaren Nachdrücklichkeit darauf hingewiesen hat, daß der Mensch nicht durch seine eigenen Verdienste, nicht durch sein eigenes Tun gerecht wird, sondern durch die Gnade, die uns durch Jesus Christus geschenkt wird. Diese Wahrheit wurde den Christen in der Reformationszeit in einer unerhörten Nachdrücklichkeit nahegebracht. Immer und immer wieder wurde der Satz des Apostels Paulus zitiert: „Wir werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Jesus Christus geschehen ist" (Röm 3,24). Besonders durch das Liedgut der Reformationszeit wurde den Gläubigen diese Wahrheit ins Herz gesungen: „Es ist das Heil uns kommen her aus Gnad und lauter Güte..."

Ich habe den Eindruck, daß die Christenheit diese Botschaft weitgehend verstanden hat — nicht nur die Christen in den Kirchen der Reformation, sondern auch in anderen Kirchen. Die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden ist längst wieder Allgemeingut aller Christen und aller Konfessionen geworden.

Um so erstaunlicher ist es, daß selbst viele reformatorische Kirchen den zweiten Schritt nicht mehr so selbstverständlich gehen. Während gelehrt wird, daß das Christ*werden* ganz aus Gnaden geschieht, ist dies nicht mehr so eindeutig, wenn vom Christ*sein* die Rede ist. So sehr wir betonen, daß der Mensch aus Gnaden gerechtfertigt und erlöst wird, so wenig betonen wir, daß der Mensch auch aus Gnaden als Christ lebt und handelt, sondern hier setzt sehr oft wieder der alte Aktivismus und das Selbermachen ein. Vielleicht sagen wir: „Ja, aber unser christliches Tun ist doch nur ein Dank für die Erlösung!" Ob „Dank" oder nicht, das kann eine Vokabel sein. Das Entscheidende ist, ob wir meinen, *wir* müßten etwas tun, oder ob wir erkennen, daß auch unser Leben und Tun als Christen nichts anderes ist als ein Leben aus Gnade. Das gilt auch für das Handeln der Kirche. Sind wir wirklich der Meinung, daß kirchliche Organisation und Gemeindeaufbau nur in der Abhängigkeit von Gott geschehen kann — als Geschenk Gottes? Oder meinen wir nicht doch in der Tiefe unseres Herzens und vor allem in der Praxis, daß *wir* planen, organisieren, schaffen und wirken müssen? Vielleicht können wir sogar für den Beweis der Richtigkeit, daß *wir* das tun müssen, darauf hinweisen, daß wir etwas zustande gebracht haben, daß es tatsächlich Fortschritte gegeben hat in der Kirche. Ich bestreite nicht, daß wir etwas zustande bringen. Es fragt sich nur, ob es auch das ist, was Gott durch uns tun wollte — oder ob es nicht doch wieder ein babylonischer Turm ist, der Verwirrung und keine Heilung bringt!

Charisma ernst nehmen heißt deshalb, nicht nur beim Christwerden mit der Gnade Gottes rechnen, sondern auch beim Christsein — auch im kirchlichen Leben und Handeln. Das bedeutet doch nichts anderes, als es zu lernen, von Jesus so abhängig zu werden, daß er trotz unserer Begabung und trotz unseres Organisationstalentes selber seine Kirche bauen kann. Charisma ernst nehmen heißt also sich von der Gnade Gottes abhängig wissen, die Erlösung und damit Jesus Christus ernst nehmen.

3. Charisma ernst nehmen heißt schließlich, die Kirche — und damit den Heiligen Geist — ernst nehmen. Es gab im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder zwei Möglichkeiten, die Kirche *nicht* ernst zu nehmen, nämlich indem man entweder das Amt nicht ernstgenommen hat oder daß man die Charismen, die Gnadenga-

ben, nicht ernstgenommen hat. Schon bald nach der Zeit des Neuen Testaments setzte eine Entwicklung ein, in der das Amt mehr und mehr an Übergewicht gewann. Die Meinung setzte sich durch, daß mit der Beauftragung zu einem bestimmten Amt auch die notwendigen Charismen verliehen würden. Das führte dazu, daß man meinte, man könnte getrost alle Charismen den Amtsträgern überlassen. So wurde in den Kirchen schließlich der verhängnisvolle Gegensatz sichtbar zwischen „Laien" und „Geistlichen", wobei man unter den „Geistlichen" die Amtsträger verstand. Das ist natürlich ein Zerrbild der Kirche des Neuen Testaments! Das hat man auch immer wieder gemerkt, und so hat zuweilen eine Gegenbewegung eingesetzt. Man besann sich auf die Charismen und sagte dann: „Wozu brauchen wir eigentlich überhaupt noch besondere Ämter? Wir sind doch alle Priester vor Gott. Wir sind doch alle von Gott begabt!" Wo immer aber entweder das Amt die Charismen oder umgekehrt die Charismen das Amt verdrängten, wurde die Kirche nicht ernstgenommen. In der Kirche gehört beides zusammen. Das Zusammenwirken von Charisma und Amt könnte man mit dem Zusammenspiel von Motor und Steuerrad beim Auto vergleichen. Ein Auto, das nur einen Motor hat, aber kein Steuerrad, ist gefährlich. Die Kirchengeschichte hat immer wieder gezeigt, daß solche ungesteuerten Charismen Unheil anrichten. Es ist deshalb verständlich, daß in Situationen, wo es viele Charismen gibt und der Motor kräftig läuft, das Steuerrad eine große Bedeutung gewinnt. Es ist jedoch fatal, wenn mit der Aufwertung des Steuerrades gleichzeitig der Motor abgewertet wird. Sicherlich ist es sehr viel einfacher und ungefährlicher, wenn ein Auto nur ein Steuerrad hat und keinen Motor, dann kann man in aller Seelenruhe steuern, aber es fährt auch nichts!

Ich verstehe es gut, wenn heute kirchliche Amtsträger Angst haben vor einem charismatischen Aufbruch und einer charismatischen Erneuerung. Wenn nämlich der Motor wieder anfängt zu laufen, wird es schwieriger zu steuern. Dann muß man Fahrunterricht nehmen. Das brauchte man vorher nicht. Steuern wird zwar schwieriger, aber das Autofahren wird schöner. Motor und Steuerrad gehören zusammen. Ein Motor ohne Steuerrad ist ziellos, ein Steuerrad ohne Motor sinnlos. Kirche ernst nehmen heißt deshalb, die Gaben aller Glaubenden und die besonderen Berufungen ernst nehmen.

Nun habe ich den Verdacht, daß viele zustimmen, wenn ich das so sage. Aber möglicherweise bedeutet eine solche theoretische Zustimmung nicht viel. Gewiß, es leuchtet ein, daß man Charisma und Amt ernst nehmen muß und daß beide zusammengehören wie Motor und Steuerrad. Wenn man aber ein wenig bohrt und fragt: „Was verstehen Sie eigentlich unter Amt und was heißt für Sie das Amt ernst nehmen?", dann wird die Antwort schon etwas schwieriger. Die einen verstehen darunter die Pfarrer, Dekane, Bischöfe, Kirchenpräsidenten usw., also Menschen, die kirchlich ordiniert und geweiht sind — ob sie diese Menschen tatsächlich ernst nehmen, ist noch eine andere Frage. Andere dagegen verstehen darunter besonders bevollmächtigte Diener, gewaltige Propheten, oder Menschen, die eine besondere Gabe zur Krankenheilung haben, begabte Evangelisten oder begnadete Hirten und Lehrer. Sie meinen also ein „charismatisches Amt". Es genügt deshalb nicht, wenn wir sagen: „Charisma und Amt gehören zusammen", sondern: „Amt" ernst nehmen heißt sowohl das kirchliche als auch das charismatische Amt ernst nehmen. Da wird es manchmal schwierig, aber auch schön und verheißungsvoll.

Wir merken also, wo der Heilige Geist ist, da gibt es nicht nur Vielfalt und Freiheit der Charismen, sondern auch — und jetzt zitiere ich Paulus — „Wohlanständigkeit und Ordnung" (1Kor 14,40).

So bedeutet Charisma ernst nehmen die Kirche und damit den Heiligen Geist ernst nehmen.

Charismatische Erneuerung — eine Herausforderung für die Kirche?

Ich bin, in der Tat, der Meinung, daß die charismatische Erneuerung eine Herausforderung für die Kirche darstellt. Diese Herausforderung annehmen, heißt die Charismen ernst nehmen. Und die Charismen ernst nehmen, das heißt nicht weniger als den dreieinigen Gott ernst nehmen.

IV. ÖRK-Konsultation für charismatische Erneuerung

Während der Konsultation, die vom 8.-13. März 1980 in Bossey stattfand, beeindruckte vor allem das Eröffnungsreferat von Philip Potter, in dem er u.a. betonte, die charismatische Erneuerung sei ein Weg zum Ziel der ökumenischen Bewegung. Sie führe Menschen der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften zusammen. Darüber hinaus sei die charismatische Erneuerung ein Band zwischen den Kirchen der Reformation, der römisch-katholischen Kirche, den konservativen Evangelikalen und den Orthodoxen. Die charismatische Erneuerung ermögliche weiterhin einen Dialog zwischen den verschiedenen Kulturen.

„Gott hat uns zu einem Pfingsten gerufen, das nicht so spektakulär ist, wie das erste, aber nicht weniger machtvoll."

Die 50 Konsultationsteilnehmer (offizielle Vertreter der Mitgliedskirchen, der römisch-katholischen Kirche und charismatischer Erneuerungsbewegungen) waren aus der ganzen Welt gekommen. Im Schlußbericht der Konsultation heißt es: „Die Freude, die wir gemeinsam erfahren haben, kann das geschriebene Wort allein nicht zum Ausdruck bringen. In der Begegnung mit unseren Schwestern und Brüdern, im antwortenden Schweigen unserer eigenen Herzen und im Gespräch miteinander haben wir mit Erstaunen wahrgenommen, was sich in unseren Tagen auf der ganzen Welt ereignet."

Als Elemente einer „im Heiligen Geist erneuerten und geeinten Kirche" wurden u.a. genannt:

— neue Offenheit für die heilende Kraft und Herrschaft Jesu,
— Verlebendigung der Kirche in der konkreten Ortsgemeinde,
— Spontaneität, Offenheit, Freiheit und Freude in Lobpreis und Anbetung,
— neues Interesse an der Bibel als Gottes lebendigem Wort,
— tiefere Erfahrung der Realität und Heiligkeit Gottes,
— neues Interesse am Dienst der Laien in der Kirche,
— neuer Antrieb zum Zeugnis in der Kraft des Geistes.

Im Anschluß an die Konsultation tagte vom 13.-15. März der verantwortliche ÖRK-Ausschuß der Abteilung „Erneuerung und Gemeindeleben". Er beschloß u.a. die Herausgabe eines Dokumentenbandes über diese Tagung in Bossey und eine erneute Begegnung zwischen Kirchen und Charismatischer Erneuerung im Herbst 1981.

Arnold Bittlinger

Auf dem Weg zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens

Vorwort

Gemeinschaft im Glauben bildet den Kern der Gemeinschaft, die die Kirchen wiederherzustellen suchen. Wie kann eine solche Gemeinschaft zustande kommen? Der hier veröffentlichte Text ist ein Versuch von einigen Theologen verschiedener Traditionen, eine gemeinsame Antwort auf diese Frage zu geben.

In ihrem vierten offiziellen Bericht (1975) hat die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen der Studie über die Einheit der Kirche Priorität gegeben. Im darauffolgenden Jahr beschloß sie, eine gemeinsame Reflexion über das Thema „Die Einheit der Kirche: Ziel und Weg" zu beginnen im Blick auf weitere Fortschritte bei der Suche nach sichtbarer Einheit in dem einen Glauben und in der einen eucharistischen Gemeinschaft. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe vertraute die Organisation dieser Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung an mit der Bitte, daß die Ergebnisse der Gemeinsamen Arbeitsgruppe vorgelegt werden sollten.

Das erste zu behandelnde Thema war Einheit im Glauben. Wenn wir von der Einheit sprechen, berufen wir uns darauf, daß es notwendig ist, den gemeinsamen apostolischen Glauben zu bekennen; aber wir verstehen nicht alle diese Bezugnahme in derselben Weise. Ein Kolloquium zu diesem Thema wurde in Venedig abgehalten (12.—16. Juni 1978), und der Bericht dieser Konsultation wurde der Gemeinsamen Arbeitsgruppe auf ihrer Sitzung in Le Louverain (Neuchâtel, Schweiz) im Februar 1979 unterbreitet. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe sprach den Wunsch aus, den Text einer Reihe von Theologen auf beiden Seiten vorzulegen und ihn dann im Licht der eingegangenen Bemerkungen und Vorschläge zu revidieren.

Der hier vorliegende Text ist das Ergebnis dieses Verfahrens. Jede Anstrengung wurde unternommen, die kritischen Bemerkungen von etwa 50 Theologen, die auf den Entwurf des Textes geantwortet hatten, einzuarbeiten. Der Bericht wird nun hier veröffentlicht in der Hoffnung, daß er Anlaß sein möge zu einer fruchtbaren Debatte über dieses zentrale Thema bei der Suche nach der Einheit.

Im Blick auf die Übereinstimmung, die wir anstreben, muß die Diskussion natürlich noch weiter vertieft werden. Das gegenwärtige Dokument dient als Arbeitsvorlage, die den gegenwärtigen Stand dieser Diskussion widerspiegelt. Es wurde von Theologen verschiedener Konfessionen verfaßt, die es sich zum Ziel gesetzt hatten, die wichtigsten Punkte aufzuzeigen, die in der Debatte noch weiter behandelt werden müssen.

Die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bangalore (1978) erkannte die Dringlichkeit dieses Themas an und beschloß, in den kommenden Jahren die Diskussion noch weiter zu vertiefen.

Pierre Duprey — Lukas Vischer

I. Einheit im Glauben

Das letzte Jahrzehnt könnte als äußerst wichtige Phase bei der gemeinsamen Suche nach der von Christus gewünschten Einheit bezeichnet werden. Bedeutende Fortschritte sind in wesentlichen Bereichen erzielt worden: wachsendes Verständnis füreinander, Achtung der verschiedenen Traditionen, gemeinsame Verpflichtung zum Dienst an der Welt im Namen des Evangeliums, gemeinsame Bemühungen im Blick auf Evangelisation. Noch wichtiger ist trotz all der ungelösten Schwierigkeiten, daß Konsensuserklärungen hinsichtlich wesentlicher Punkte nicht nur als Ergebnis von bilateralen Gesprächen, sondern sogar auf der Ebene der christlichen Kirchen und Gemeinschaften allgemein ausgearbeitet wurden. Besonders zu erwähnen sind hier die Konsensustexte über Taufe, Eucharistie und Amt, die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet worden sind; eine Revision dieser Texte ist augenblicklich in Bearbeitung.

Dies gibt Anlaß zur Hoffnung. In der Tat kann die sichtbare Einheit bei unserem gegenwärtigen Stand der Trennung nur wiederhergestellt werden, wenn jede Kirche sich in der Zuwendung zu Christus entscheidet, Buße zu tun als eine Gemeinschaft sündiger Christen. Ihre Buße wird aber nur wahrhaftig sein, wenn sie den Willen einschließt, das zu tun, was die vollständige Wiederherstellung der Gemeinschaft von ihr verlangt: Bekehrung durch eine ständige Rückkehr zu dem Ursprung, der Christus ist, beharrliche Bemühungen zur Läuterung und die ehrliche Bereitschaft zur Veränderung. Solche Bußbereitschaft kann für die Einheit nur konstruktiv sein, wenn sie dazu führt, den anderen ihre eigenen charakteristischen Güter anzubieten und von den anderen das zu empfangen, was ihr selber fehlt.

Folglich muß sich im Kern einer solchen Bußfertigkeit das Verlangen finden, sich über eine gemeinsame Erklärung des Glaubens zu einigen, die es den Kirchen nach jahrhundertelanger gegenseitiger Ausschließung gestatten wird, sich einander als wahre Brüder und Schwestern anzuerkennen, in Gemeinschaft zu leben und sich gemeinsam der Mission ohne irgendwelche Hintergedanken zu verpflichten. Denn der Glaube äußert sich in verschiedener Weise: liturgisches Leben, katechetische Unterweisung, ausdrückliche Verkündigung des Wortes und Zeugnis vor der Welt sind die wesentlichsten. Denn wirklich zu glauben, schließt ein Leben in Treue zu Christus ein, d.h. die eigene Existenz ihm zu unterwerfen und jegliche Handlung unter seine Autorität zu stellen. Wo immer Christen im Namen ihres Glaubens gemeinsam Stellung nehmen oder gemeinsam für Werte einstehen, die vom Evangelium empfohlen werden, stellt deshalb eine solche gemeinsame Aktion ein Bekenntnis ihres Glaubens dar. Aber sie müssen auch wissen, wer derjenige ist, an den sie glauben; wer der Gott ist, von dem er Zeugnis ablegt; was der konkrete Inhalt des Heils ist, das er bringt. Die konkreten Ausdrucksweisen des Glaubens an Christus sind an lehrmäßige Ausformulierungen gebunden und ihnen gewissermaßen auch unterworfen, die das Wesentliche des christlichen Mysteriums interpretieren und über alle Worte hinaus das darstellen, was man *regula fidei* nennt. Diese stellt das Verständnis des Evangeliums durch die Kirche dar. Die volle ekklesiale Gemeinschaft fordert dann, daß man den Glauben gemeinsam nicht nur in Gebet, Handeln und Zeugnis bekennt, sondern auch in dogmatischen Formulierungen. Mit diesen beschäftigen wir uns hier vor allem. Nichtsdestoweniger werden wir versuchen, sie nicht von der ganzen Dynamik der gemeinsamen Suche nach der Einheit zu isolieren. Ebenso wie

eine Theologie „im Vollzug" normalerweise der Formulierung der Lehre vorangeht, führt die Gemeinschaft in gemeinsamer Verpflichtung im Namen des Glaubens zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens. Indem man die Wahrheit lebt, kommt man zum Licht.

II. Der apostolische Glaube

Die wesentlichen Elemente des christlichen Mysteriums sind uns durch das Zeugnis der apostolischen Gemeinschaft bekannt, das uns in der Schrift überliefert wird. Sie sind die Frucht des Evangeliums und des Wirkens des Geistes in der Frühkirche. Einerseits bezeugen sie das, was die apostolische Kirche unter dem Mysterium Christi verstanden hat. Andererseits jedoch kann die Wahrheit, die sie überliefern, nur voll im Kontext des Lebens der Ur-Gemeinde verstanden werden, die festhielt an der Lehre der Apostel, an der Gemeinschaft der Brüder, an dem Brotbrechen und dem Gebet (Apg 2,42). So können wir sagen, daß wir als Christen durch die apostolische Tradition (die *paradosis* des *kerygma*) existieren, wie sie in der Schrift bezeugt und in und durch die Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt wird. Tradition in diesem Sinne wird gegenwärtig in der Verkündigung des Wortes, in der Verwaltung der Sakramente und im Gottesdienst, in christlicher Unterweisung und in der Theologie, in der Mission und im Zeugnis, das die Christen durch ihr Leben für Christus ablegen (cf. Montreal 1963, Sektion II, 45-46).

Nach der maßgebenden apostolischen Periode sah sich die Kirche — Trägerin des Geistes, aber auch der Geschichte verpflichtet — dazu geführt, den Glauben, den sie von den Aposteln erhalten hatte, zu erläutern. Was sie in ihrer Liturgie lebte und wovon sie Zeugnis ablegte, manchmal bis an den Rand des Martyriums, mußte sie in Begriffen zum Ausdruck bringen, die es ihr gestatteten, ihre Einheit zu bewahren und Rechenschaft ihrer Hoffnung abzulegen. Damals ging sie in einer besonderen Kultur auf, die von den Begriffen einer griechischen Philosophie geprägt und abhängig von politischen Situationen war. Das Bemühen jedoch, in diesem neuen kulturellen und historischen Kontext einen angemessenen Ausdruck ihres Glaubens zu finden, war ein wesentlicher Beitrag für die Folgezeit ihrer Geschichte. Indem sie den Glauben formulierte, hat sie das christliche Erbe bereichert. In der Tat führte der Geist damals die Kirche dazu, die Elemente, die für ihre Gemeinschaft mit dem apostolischen Glauben notwendig waren, deutlicher zum Ausdruck zu bringen.

Diese aufbauende Periode ist diejenige der Väter, der Symbole, der Entstehung der großen Liturgien und der großen Konzile. Die konziliaren Definitionen über den Gott-in-Dreieinigkeit und die Person Jesu Christi im besonderen haben der Kirche, indem sie den Glauben vor entstellenden Abweichungen schützen, eine klare Erfassung der Punkte vermittelt, die den Kern ihres Verständnisses des christlichen Mysteriums bilden. Gewiß, zu jeder Zeit lebt und wächst die Kirche im Heiligen Geist und erbaut sich so in Nächstenliebe und im Glauben. Ja mehr noch, seit ihren Trennungen haben sich die Kirchen, jede für sich, entweder konziliare Dekrete oder Bekenntnisse gegeben, denen sie eine wirkliche Autorität zuerkennen. Diese Autorität jedoch bleibt immer nicht nur der Autorität der Schrift unterworfen, sondern auch der Autorität der Dokumente, die universal rezipiert wurden und die den Kern des Glaubens betreffen, den die Kirche seit dieser als grundlegend qualifizierten Periode besitzt.

Das Neue Testament selbst legt Zeugnis ab von der Weise, wie die apostolische Kirche in den verschiedenen Kontexten und Situationen den Inhalt des Glaubens, der zum Heil notwendig ist, verstanden hat. Kurze Behauptungen — wie „Jesus ist der Herr" — werden in den ausführlichen Glaubensbekenntnissen deutlicher gemacht. So legen die beiden Verse des Römerbriefes den Akzent auf das Ereignis des Todes und der Auferstehung als den Kern des Glaubens: „Wenn du mit deinem Mund bekennst, daß Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott von den Toten auferweckt hat, dann wirst du gerettet werden" (10,9-10). Ein Text wie Joh 3,16 besteht besonders auf dem Ursprung und dem Ziel des Glaubensmysteriums, d.h. auf der Liebe des Vaters und auf dem ewigen Leben: „So hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verlorengehen, sondern das ewige Leben haben." In einem anderen, vielleicht liturgischen Kontext (Eph 1,3-23) nimmt der Ausdruck des Glaubens eine solche Weite an, daß er eine Erinnerung an die Heilsgeschichte einschließt, die bereits die Wurzeln des trinitarischen Bekenntnisses in sich trägt und in eine Vision der Kirche, des Leibes Christi, mündet, in Erwartung auf die Erfüllung.

In dieser apostolischen Periode und der darauffolgenden aufbauenden Periode erklären die kulturellen Kontexte und die historischen Situationen diese Verschiedenheit der Art und Weise, wie das Mysterium verstanden wird, und der Formen, die dann das Bekenntnis des einen Glaubens annimmt. Das Bekenntnis des Glaubens der Kirche trägt in sich die Verheißung Jesu, diejenigen zu retten, die ihn vor der Welt bekannt haben (Lk 12,8-9). Es trachtet danach, den Eintritt jedes Christen in das Heilsgeschehen möglich zu machen. Dazu kommt aber das Verlangen nach einer liturgischen Verkündigung des Glaubens durch die Gemeinschaft, die zum Gottesdienst versammelt ist. Daraus entstehen die Taufbekenntnisse, die gleichsam das liturgische Siegel auf der Katechese sind und das Gelernte in seinen entscheidenden Punkten aufnehmen. Schon bald fordert die Leugnung zentraler Glaubenspunkte in der Gemeinschaft — bereits zur Zeit des Neuen Testamentes — Erklärungen wie 1Joh 4,2-3 im Blick auf den gnostischen Einfluß heraus: „Jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus als Mensch gekommen ist, der ist von Gott; doch jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, der ist nicht von Gott." Die Predigt von Petrus am Pfingsttag ist durch den jüdischen Kontext entscheidend beeinflußt. Die klassischen Glaubensbekenntnisse wiederum sind unterschiedlich gemäß den Umständen, unter denen sie entstanden sind: das apostolische Glaubensbekenntnis kommt aus der Taufliturgie, während das nizänische Glaubensbekenntnis (Konstantinopolitanum) in der Absicht verfaßt wurde, Abweichungen des traditionellen Glaubens zu verhindern. Aber alle bestehen auf der Person und dem Werk Jesu. Das Heil ist — durch die Sündenvergebung und das Kommen der neuen Welt, die die Auferstehung ins Leben ruft —, so sagen sie, das Ziel der Ankunft des fleischgewordenen Gottes. Indem diese Bekenntnisse in die Tauf- und später in die Abendmahlsliturgie aufgenommen wurden, werden sie auch für das Weiterbestehen der Tradition von Bedeutung. Sie werden in der Tat zum Zeichen und Test der Treue gegenüber dem Inhalt des apostolischen Glaubens werden.

Das Entstehen von Irrlehren und auch die Notwendigkeit, das Evangelium im Zusammenhang mit neuen Kulturen zum Ausdruck zu bringen, verpflichteten die Kir-

chen bald, die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses zu Jesus, dem Herrn und Heiland, zu erschließen. So bekräftigen sie, daß er wahrer Gott und wahrer Mensch ist — zwei Wesen, vereint in einer Person. Das wird das Werk der großen Konzile. Vom Gott des Glaubens sagen sie, daß er eine in drei Personen ist. Die Kirche bekräftigt außerdem, daß sie von Pfingsten bis zur Parusie den Auftrag hat, Instrument des Geistes zu sein, um die Menschheit zu befreien durch Vergebung der Sünden und die Begründung eines neuen Lebens, besonders aber durch die Predigt des Wortes und die Feier der Sakramente des Herrn.

Nichtsdestoweniger ist der Glaube, der sich hier in den Symbolen oder konziliaren Erklärungen niederschlägt, auch derjenige, der im Leben der Gemeinschaft zum Ausdruck kommt, sich dort nährt und vertieft. Die Glaubensformeln finden ihre Bedeutung nur, wenn sie mit der Gesamtheit der christlichen Erfahrung verbunden sind. Das ist übrigens der Grund, warum man in der Periode, die wir als die aufbauende bezeichnen, einmütig anerkannt hat, daß die Treue zu Christus im Sinne der eindeutigen Zustimmung zu den dogmatischen Behauptungen par excellence in dem eucharistischen Gedächtnismahl, dem Sakrament der Gemeinschaft am Leib Christi, bekannt wird. Als Hüter des Glaubensgutes hat das apostolische Amt die Funktion, Gewährsmann des Bandes zwischen der eucharistischen Feier jeder Gemeinschaft — und damit auch ihres Glaubens — und derjenigen anderer Gemeinschaften zu sein, und somit auch des Bandes zwischen allen und der apostolischen Gemeinschaft.

Da sie unaufhörlich vom Schisma bedroht wurde, hat die christliche Gemeinschaft von Anfang an Spannungen und selbst auch Spaltungen erfahren. Später haben sie verschiedentlich zu grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten darüber geführt, wie die Gemeinde sich als Kirche wahrnimmt und ihr Wesen versteht. Noch immer sind sich die Kirchen nicht darüber einig, worin die volle Offenbarung des Planes Gottes für sie besteht. Tatsächlich gestehen einige den sichtbaren Elementen, besonders den Sakramenten, eine wesentliche Bedeutung zu, während andere der Meinung sind, daß die unsichtbare Realität der Gnade allein wesentlich ist — selbst in der Zeit von Ostern bis zum endgültigen Beginn der Herrschaft Gottes. Diese Divergenzen sind außerdem eng verbunden mit verschiedenen Meinungen über die Rechtfertigung. Man muß jedoch zugeben, daß dies die Kirchen nicht daran gehindert hat, sich als Träger des Geistes zu verstehen, die beauftragt sind, der Welt das Heil zu bringen. Trotz der Trennungen hat Christus ihnen nicht seine Gnade entzogen, und die Taufe, die in Treue zur apostolischen Tradition vollzogen wird, führt alle Gläubigen in seinen ekklesialen Leib ein. Aber die Tatsache bleibt bestehen, daß der Skandal unserer Trennungen den Willen Gottes für sein Volk ernsthaft verletzt und so eines der größten Hindernisse für die Glaubwürdigkeit unseres Zeugnisses darstellt.

IV. Die Form eines Glaubensbekenntnisses heute

Die alten Glaubensbekenntnisse und die großen konziliaren Erklärungen waren oft die Antwort auf eine Herausforderung. Solche Herausforderungen entstanden entweder durch Spannungen zwischen einem angemessenen Ausdruck des Glaubens und den neuen Kulturen oder sie ergaben sich aus inneren Problemen der christlichen Gemeinschaft. Man mußte sowohl der Katholizität der Botschaft des Evangeli-

ums, die für die gesamte Menschheit aller Zeiten sowie aller Orte bestimmt ist, treu bleiben als auch ihrem authentischen Inhalt, besonders was die Person Jesu angeht, die Offenbarung der heilenden Gnade Gottes. Die Glaubensformeln bringen so Klarheit in die christliche Existenz, indem sie ihr ihren tiefsten Ursprung und Sinn ins Gedächtnis rufen. Gleichzeitig ermöglichen sie es jeder Gemeinschaft, den inneren Zusammenhalt zu bewahren und in Übereinstimmung zu sein mit der Gesamtheit der christlichen Gemeinschaften, trotz aller Versuchung der Trennung oder gar der Kirchenspaltung.

Heute findet sich die Kirche vor analoge Schwierigkeiten gestellt. Sie ergeben sich sowohl aus dem neuen Bewußtsein der Kirchen für die enge Verbindung mit den Kulturen, in denen sie Wurzel gefaßt haben, als auch aus der Situation der Trennung, in der wir heute leben. Die Kirche muß entdecken, wie sie so aus dem Glauben leben kann, daß sie die Erwartungen trifft, auf die Völker und Menschen heute ihre Hoffnung gesetzt haben, und wie dieser Glaube einstimmig verkündet werden kann, indem man die Trennungen überwindet. Zwei Aufgaben drängen sich hier in der Tat auf. Es wird von der Kirche verlangt, daß sie den traditionellen Glauben in neuen Formen verkündet als Antwort auf die neuen Lebensbedingungen der Menschheit; aber sie kann dies nicht in glaubwürdiger Form tun, ohne sich auf das Zeugnis ihrer Einheit im Bekenntnis zu Christus zu stützen. Um darüber hinaus aus der Sackgasse herauszufinden, in die die konfessionellen Trennungen geführt haben, bedarf sie eines Glaubens, der auf dieser grundsätzlichen Ebene das gegenseitige Vertrauen zwischen den Kirchen wiederherstellt und Verdächtigungen oder Hintergedanken beseitigt. Denn der Zustand der Uneinigkeit, durch eine lange Vergangenheit von Polemiken verstärkt, macht uns unsicher, ob wir in wesentlichen Punkten übereinstimmen, weil wir befürchten, daß eine Meinungsverschiedenheit bei der Interpretation eine noch tiefere Uneinigkeit hervorrufen kann, die den Glauben selbst erreicht.

In unserer Welt wird der apostolische Glaube heute von allen Seiten herausgefordert. Diese Infragestellung betrifft zuerst den Glauben an einen Schöpfer-Gott, der die Welt zu ihrer Vollendung führt. Ohne das Wissen um das göttliche transzendente Mysterium, das aber trotzdem im Herzen der Welt gegenwärtig ist mit der Macht, sie zu versöhnen und zu erneuern, indem er sie zur Vollendung führt, würde der christliche Glaube seine Grundlage verlieren. Denn es ist dieses Mysterium des transzendenten Gottes, das sich der Welt durch Jesus Christus in seiner Kirche vergegenwärtigt. Ebenso wird diese Wahrheit heutzutage durch die praktische Haltung, vielleicht noch mehr durch die Theorie des Atheismus in Frage gestellt, die allgemein verbreitet ist, die die sichtbare und endliche Welt als die einzig sichere Realität ansieht, auf die die Menschheit zählen kann. Die Kirchen müssen daher das Wort des Glaubens wiederholen, das seit der apostolischen Gemeinde weitergegeben worden ist und Licht in diese Situation bringt. Aber sie müssen es in einer neuen Art zum Ausdruck bringen, die unsere Zeitgenossen vor der Illusion einer Emanzipation von jeglicher Abhängigkeit (derjenigen von Gott inbegriffen) bewahrt und auch vor dem Traum der Vollendung durch menschliche Kräfte allein. Für den Glauben führt diese Illusion zum Verlust der wahren Freiheit, da er weiß, daß die Person nur vollkommen frei ist im Rahmen ihrer Verbindung zu Gott. Weil die Kirche weiß, daß der Mensch nur wirklich er selbst ist unter der Gnade Gottes, behauptet sie auch,

daß die gemeinschaftliche Berufung der Menschheit nicht integral zufriedengestellt werden kann in der sozialen und politischen Gemeinschaft (mit den sich daraus ergebenden Veränderungen), sondern in dem Königreich Gottes. Erwartet im Zusammenhang mit der Auferstehung der Toten, ist es geheimnisvollerweise schon gegenwärtig unter den Zeichen des sakramentalen Lebens. Gelegentlich werden Elemente der christlichen Tradition, sogar der Glaube selbst, durch die politischen Mächte oder durch die rechts- oder linksgerichteten Bewegungen für Zwecke benutzt, die mit dem Geist des Evangeliums unvereinbar sind. Es liegt deshalb viel daran, all das, was sich solchem Mißbrauch widersetzt, sichtbar zu machen. Aber hier reichen einfache Proteste oder vage Anschuldigungen nicht mehr aus. Es bedarf eines festen und präzisen Ausdrucks der evangelischen Überzeugung und dessen, was sie unterstützt.

Andere Bedürfnisse der heutigen Welt können die Kirchen dazu führen, den Aspekten der apostolischen Tradition, die in der Vergangenheit nicht ausdrücklich zum Gegenstand der Glaubensbekenntnisse geworden sind, ein neues Ansehen zu geben. Christusbekenntnis heißt den notwendigen Zusammenhang herstellen zwischen der christlichen Erlösung und der Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden in unserer heutigen Welt, heißt die Diskriminierungen abschaffen und so das Reich Gottes ankündigen, das durch Jesus ins Leben gerufen wurde. Das kann zur Priorität werden, sobald es sich darum handelt, die Würde des Menschen in Gebieten oder Situationen zu verteidigen, in denen sie bedroht ist. Es ist allerdings klar, daß dieses verbale Bekenntnis nur authentisch ist, wenn es in Worten das aussagt, was in der Aktivität der ekklesialen Gemeinschaft Ausdruck findet, d.h. in den Bemühungen überall in der Welt für die Einführung dieser Gerechtigkeit und für die Achtung der Menschenrechte. Es handelt sich hier tatsächlich um das Bekenntnis desselben apostolischen Glaubens, aber unter seinem existentiellen Aspekt, ohne den die Glaubensbekenntnisse der Vergangenheit kaum Bestand hätten. Das Christusbekenntnis der Tat ist die logische Konsequenz, wo wir den Glaubensartikel von Gott dem Schöpfer und von der Inkarnation („propter nos homines et propter nostram salutem") ernst nehmen.

So bleibt es jeder Kirche überlassen, nicht das traditionelle Bekenntnis neu zu verfassen, sondern das apostolische Glaubensbekenntnis in seinem kulturellen Kontext oder in seiner geschichtlichen Situation zu interpretieren. Es ist jedoch klar, daß die Kirche darauf bedacht sein muß, nicht die persönliche *communio* mit Gott in den Schatten zu stellen, in die der Glaube um Christi Mysterium willen mündet. Denn der Glaubensakt hält sich nicht bei Formulierungen auf, die in intelligenter Weise dem Mysterium Gottes und seines Heils Ausdruck verleihen oder ein evangelisches Verhalten diktieren. Sein Ziel ist Gott selbst jenseits aller Bilder und Vorstellungen, die unser begrenztes Denken aufgrund der Offenbarung formt. Die apostolischen Texte stellen uns den Glauben als eine vitale Dynamik vor, durch die die ganze Person (Geist, Herz, Wille) in Jesus Christus ihren Gott anerkennt und ihren Retter im Heiligen Geist empfängt, und indem sie ihn empfängt, vertraut sie sich ihm in allem an, was sein Mysterium mit sich bringt und was es verheißt. Er gibt sich an uns hin, und wir, durch die Gnade des Heiligen Geistes, werden befähigt, uns ihm zum Opfer darzubringen. Bekehrung und Fügsamkeit im Geist finden hier ihren Ursprung.

Und so erklären sich die gemeinsamen Bemühungen der Kirchen, die neue Schöpfung, deren Herr der auferstandene Christus ist, schon jetzt aufleuchten zu lassen.

V. Einheit des Glaubens und Gemeinschaft der Kirchen

Seit der Vollversammlung in Nairobi hat sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung besonders auf das Thema der „konziliaren Gemeinschaft" als Endergebnis des ökumenischen Suchens konzentriert, da diese die Kirchen in einer authentischen Gemeinschaft zusammenhält. Um dieses Ziel zu erreichen, hat man von der vorrangigen Verpflichtung aller Kirchen gesprochen, sich für die Vorbereitung eines Konzils einzusetzen. Wenn man aber darauf besteht, daß dieses Konzil wirklich ökumenischen Charakter und die Tragweite der ersten Konzile haben soll, ist es notwendig, daß die teilnehmenden Kirchen sich zuvor gegenseitig im selben Glauben, in derselben Taufe, in derselben Eucharistie anerkennen und die Gleichwertigkeit ihrer jeweiligen Ämter zugeben. In diesem Sinne könnte man eine Versammlung der Versöhnung ins Auge fassen als Schlußstrich aller Vorbereitungen, auf die wir uns bereits eingelassen haben. Wenn erst einmal der Konsensus über Taufe, Eucharistie und Amt vollständig hergestellt und von allen Kirchen angenommen ist, wird er ein vielversprechender Schritt auf diesem Wege sein.

Aber eine solche Versöhnung macht es auch erforderlich, daß die Kirchen ihre Suche nach einem authentischen Konsensus in bezug auf den Glauben erfolgreich beendet haben im Vorgriff auf den Augenblick, wenn es ihnen möglich sein wird, „einmütig mit einem Munde Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus" (Röm 15,6) zu bekennen. In dem gegenwärtigen Kontext muß das Glaubensbekenntnis ökumenisch sein, um irgendeinen Einfluß auszuüben und als sichere Basis für das Zeugnis zu dienen. Zugegeben, solange das Glaubensbekenntnis sich nicht bei den Vorschlägen, denen die gläubige Intelligenz zustimmt, aufhält, sondern die transzendente Wirklichkeit erreicht, die die Worte zum Ausdruck zu bringen versuchen, kann der Glaube Trennungen oder konfessionelle Streitigkeiten überwinden. Das macht die Glaubensunterschiede jedoch nicht unwesentlich, ebensowenig wie es uns von der Aufgabe entbindet, die Unterschiede aus der Welt zu schaffen, wenn die Kirchen wirklich den ernsten Willen haben, auf den Heilsplan Gottes zu antworten nach dem Wort Jesu, „daß alle eins seien, damit die Welt glaube, du hast mich gesandt".

Im Rahmen dieser Suche nach einem Konsensus über den Glauben muß auch der Wille da sein, die anderen Kirchen zu verstehen und sie nicht länger zu verbannen, ohne jedoch darauf zu verzichten, die objektiven Gründe zu entdecken, die zeigen, daß sich diese oder jene Grundposition einer Kirche der Wahrheit des Glaubens widersetzt. Die Auslegung des apostolischen Glaubens im Blick auf den besonderen Kontext darf nicht die Einheit des kirchlichen Glaubens zerstören. Sie sollte im Gegenteil aussprechen, was die Kirche in der Zeit ihrer Entstehung als wesentlich ansah; und die Kirchen in anderen Regionen — besonders diejenigen, die zum Aufkommen neuer Christenheiten in der nicht-westlichen Welt beigetragen haben — sollten dann auch bereit sein, dieses Bekenntnis mitzuverantworten. Diese Anerkennung des wahren Glaubens, womöglich auch unter Formen, die so nicht von ihnen hinterlassen wurden, ist Teil ihrer Bekehrung zu den konkreten Forderungen der

Einheit unter Bedingungen, wie sie uns von jetzt ab vorgegeben sind. Sie stellt auch eine Gemeinschaft im Mysterium dessen dar, der „reich war und arm wird", damit er den Willen des Vaters erfülle.

Außerdem muß man akzeptieren, nicht mehr als das zu verlangen, was eine wahre Gemeinschaft fordert, die sich auf das stützt, was man als wesentlichen Kern des christlichen Glaubens bezeichnen kann. Damit verstehen wir eine Gemeinschaft, die zumindest implizit all das enthält, ohne das das in Jesus Christus offenbarte Mysterium unabänderlich entstellt oder so verarmt wäre, daß die Grundüberzeugung der apostolischen Gemeinschaft ihre Bedeutung verlieren würde. Die Kirchen, die den Inhalt des Glaubens in ausführlicheren Formulierungen zum Ausdruck gebracht haben, brauchen sich nicht a priori von anderen Kirchen abzugrenzen, deren dogmatische Traditionen weniger explizit sind, als würden sie das ganze christliche Erbe aus freiem Antrieb oder aus perverser Berechnung verraten. Sie vertrauen auf das Implizite und das Leben, das daraus entsteht. Andererseits müssen sich die Kirchen, die in ihren dogmatischen Aussagen und in ihrem sakramentalen Leben zurückhaltend sind, hüten, a priori die anderen Kirchen, die in ihren Glaubensformeln und Riten ausdrucksvoller sind, als diejenigen zu betrachten, die die Reinheit des Glaubens durch fremde oder parasitische Beigaben verunreinigen. Sie dürfen die Frage nicht leugnen, sondern sollten sie offen lassen. Die Kirchen müssen dann eindeutig die Punkte in ihren Lehrsystemen festlegen, in denen sie von anderen Kirchen eine ausdrückliche Bestätigung verlangen, damit die Einheit, die Gott selbst seiner Kirche geben will, auf der Ebene des Glaubens Realität wird. Und sie sollten auf der anderen Seite auch die Aspekte genau bezeichnen, die implizit bleiben können, ohne daß deshalb die Einheit des Glaubens radikal gefährdet ist. Wenn die Kirchen erst einmal versöhnt sind, werden sie zusammen in der Erfüllung der Wahrheit wachsen.

Die Vielfalt der lehrmäßigen Ausdrucksweisen bedeutet nicht notwendigerweise einen Riß im Glauben. Nur das, was den apostolischen Glauben leugnet oder ihm widerspricht, sollte als ein Hindernis für die ekklesiale Gemeinschaft angesehen werden. Außerdem widersetzt sich die Einheit im Glauben nicht der Zulassung einer Vielfalt von Traditionen, von lehrmäßigen Betonungen, von nicht nur theologischen Synthesen, sondern erfordert sie sogar oft. So zeigt sich die Transzendenz des Glaubensgutes und seines unerschöpflichen Reichtums.

Schlußbemerkung

Wir haben unsere gemeinsame Verpflichtung zur Weltevangelisation betont wie auch die Bereitschaft zum Kampf für die „Welt, wie Gott sie will". Hier erfahren Christen schon das Mysterium der einen Glaubensgemeinschaft, obgleich sie es noch nicht angemessen in den lehrmäßigen Übereinstimmungen zum Ausdruck bringen können. Da sie schon auf diese Weise der „konziliaren Gemeinschaft" verpflichtet sind, können sich die Kirchen von jetzt an in einer doxologischen Erklärung ihres Glaubens vereinigen, nämlich in dem Hymnus, der am Beginn des Epheserbriefes (1,3-23) steht, selbst wenn sie ihre Suche nach lehrmäßigen Übereinstimmungen noch weiterführen. Falls sich der Glaube direkt an Gott wendet, bringt die doxologische Sprache dies auch klar zum Ausdruck, genauso wie es auch die Worte der dogmatischen Symbole tun. Dieser inspirierte Text, der zu unserem gemeinsa-

men Erbe gehört und der die Wahrheit des Glaubens aufnimmt, indem er lehrmäßigen Streitigkeiten aus dem Wege geht, könnte zu einem ersten Segen unserer ökumenischen Zusammenkünfte und zu dem gemeinsamen Glaubensbekenntnis werden, dessen Forderungen wir noch klarer zu erfassen suchen.

(Aus dem Französischen übersetzt von Renate Sbeghen)

Chronik

Über die Weltmissionskonferenz in Melbourne vom 12.-24. Mai berichten wir auf S. 342.

Die ÖRK-Konsultation über charismatische Erneuerung vom 8.-13. März in Bossey wird in einem Bericht auf S. 359 behandelt.

Eine erste auf Patmos und Rhodos veranstaltete Zusammenkunft der gemeinsamen theologischen Kommission, deren Einsetzung im Dezember vergangenen Jahres von dem Ökumenischen Patriarchen Demetrios I. und Papst Johannes Paul II. beschlossen worden war, brachte keine Annäherung zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxie. Das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes und das Problem der mit Rom unierten Ostkirchen erwiesen sich dabei als Haupthindernisse. Drei Unterausschüsse sollen die nächste Sitzung in etwa zwei Jahren in Venedig vorbereiten.

Vom 16.-21. Juni fand in Noordwijkerhout (Holland) eine internationale Kirchenkonferenz über die Bekämpfung des Rassismus in den 80er Jahren statt, auf der die verstärkte Fortführung des Anti-Rassismusprogramms des ÖRK gefordert wurde.

Die Presbyterianische Kirche in Irland hat ihren Austritt aus dem ÖRK beschlossen, da der ÖRK „nicht auf der Schrift, sondern auf der wechselseitigen Duldung von Wahrheit und Irrtum" gegründet sei. Schon 1978 hatte die Generalversammlung der Kirche die Mitgliedschaft im ÖRK suspendiert.

Über 12000 Jugendliche aus etwa 50 Ländern haben an den Gottesdiensten der Karwoche und der Ostertage in der ökumenischen Brüdergemeinschaft von Taizé teilgenommen.

Unter dem Thema „Vertrauensbildung im Bereich der Helsinki-Signatarstaaten — Aufgaben für die Kirchen" fand vom 29. Mai bis 3. Juni in El Escorial bei Madrid die IV. Nach-Helsinki-Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) statt.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und Berlin (West) hat sich in einem Brief an die Gemeinden für einen neuen Lebensstil eingesetzt. Der Text kann bei der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/Main, Postfach 17 4025 angefordert werden.

Von Personen

Der neue Erzbischof von Canterbury, Robert A. K. Runcie, übernahm den Vorsitz im Britischen Kirchenrat.

Der Generalsekretär der Niederländischen Reformierten Kirche und frühere Direktor der Kommunikationsabteilung des ÖRK, Albert van den Heuvel, hat zum 1. Mai alle kirchlichen Funktionen niedergelegt und die Leitung der sozialistischen Hörfunk- und Fernsehgesellschaften VARA in Holland übernommen.

Pfarrer Tilman Schmieder (Ludwigsburg) wurde neuer Generalsekretär

der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin West.

Der Leiter des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD in Bochum, Dr. Horst Zilleßen, wurde zum Präsidenten der neuen Universität Oldenburg gewählt.

Der Gründer und Prior von Taizé, Roger Schutz, wurde am 12. Mai 65 Jahre.

Am 21. Mai vollendete Pastor Günther Gloede (Berlin-Friedrichshagen), dessen in zwei Bänden veröffentlichte Kurzbiographien ökumenischer Persönlichkeiten („Ökumenische Profile", Stuttgart 1961/63) weite Verbreitung erfahren haben, sein 70. Lebensjahr.

Am 3. Juni starb Sir Kenneth Grubb, der von 1946-68 den Vorsitz der ökumenischen „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten" führte, im Alter von fast 80 Jahren.

Der Mitherausgeber der „Ökumenischen Rundschau", Prof. Dr. Werner Küppers, Mitbegründer der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und langjähriger Stellv. Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, starb am 22. Juni in Tübingen im 75. Lebensjahr (siehe „Nachwort der Schriftleitung").

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. Juni 1980)

„Eine evangelikale Verpflichtung zum einfachen Lebensstil" idea-Dokumentation, Nr. 4/80.

Schöpfung, Verantwortlicher Umgang mit der Schöpfung, Armut und Reichtum, Die neue Gemeinschaft, Persönlicher Lebensstil, Internationale Entwicklung, Gerechtigkeit und Politik, Evangelisation, Die Wiederkunft des Herrn, Unser Entschluß. Die Stichworte kennzeichnen den Inhalt dieses wichtigen Dokuments, das im März in Hoddesdon bei London von einer Internationalen Konsultation zum einfachen Lebensstil verabschiedet wurde. Veranstalter dieser Konsultation war die Arbeitsgruppe Ethik und Gesellschaft der Theologischen Kommission der Evangelischen Allianz auf Weltebene zusammen mit der Arbeitsgruppe Theologie und Ausbildung des Lausanner Komitees für Weltevangelisation. Die Verpflichtung unterstreicht u.a. den engen Zusammenhang von christlichem Zeugnis, persönlichem Lebensstil und politischem Einsatz. Zum persönlichen Lebensstil beispielsweise heißt es: „Unser christlicher Gehorsam fordert einen einfachen Lebensstil unabhängig von den Bedürfnissen der anderen. Trotzdem macht die Tatsache, daß 800 Millionen Menschen völlig mittellos sind und daß etwa 10.000 jeden Tag an Hunger sterben, jeden anderen Lebensstil unhaltbar" (4). Und weiter zum Thema „Gerechtigkeit und Politik": „Armut und übermäßiger Wohlstand, Militarismus und Waffenindustrie, die ungerechte Verteilung von Kapital, Land und Bodenschätzen sind Fragen der Macht und der Machtlosigkeit. Ohne eine Machtverschiebung durch strukturelle Veränderung können diese Probleme nicht gelöst werden (5) ... Persönliche Verpflichtung zur Änderung des eigenen Lebensstils ist wirkungslos ohne politische Aktionen zur Änderung ungerechter Strukturen; aber politischen Aktio-

nen ohne persönliche Verpflichtung fehlt es an Lauterkeit (6)."

Das Dokument erhält eine noch erhöhte Bedeutung im Licht der Weltmissionskonferenz von Melbourne, die alle Christen und Kirchen zum „einfachen Lebensstil als Voraussetzung für eine glaubwürdige Verkündigung" aufgerufen hat.

Weitere Beiträge zum Lebensstil-Thema:

„Neuer Lebensstil aus christlicher Verantwortung", Brief der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 10/August 1980 (Vorausdruck).

„Die Lebensstilbewegung. Eine Zwischenbilanz", Themenheft der Zeitschrift Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, April 1980. Darin u.a.: Karl Ernst Wenke, „Lebensstil-und Alternativbewegung", 144-157; Hans Matthöfer, „Wachstumsgrenzen — Die Wirtschaft und die Lebensstilfrage", 157-172; Hans-Otto Hahn, „Neuer Lebensstil der Reichen — Gerechtigkeit für die Dritte Welt", 172-179; Kristi Ringard, „Zukunft in unseren Händen", 180-185; Rüdiger Schloz, „Die Ökumenische Initiative: Eine Welt", 186-189; Heinz Köllermann, „Neuer Lebensstil und Beratung", 205-210; Wolfgang Belitz, „Gemeindearbeit am kleinen Netz", 220-226; Renate Kunze-Loerke/Dieter Loerke, „Abkehr von traditionellen Erwartungen. Lebensstil einer Großstadtgemeinde", 227-229.

Klaus Schmidt, „Die Zusammenarbeit der christlichen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland", Una Sancta, 1/1980, 12-22.

Bilaterale Kontakte der beiden „Großkirchen", multilaterale Zusammenarbeit auf Bundes- und regionaler Ebene: der Überblick über die vielfältigen Kontaktgespräche und bilateralen Ausschüsse, über Arbeitsgemeinschaften und Räte christlicher Kirchen zeigt, daß auf nationaler und regionaler Ebene die organisatorische Entwicklung der Ökumene in der Bundesrepublik zum Abschluß gekommen ist. Und auch auf örtlicher Ebene, wo immer noch neue Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen gegründet werden, werden sich diese doch im Rahmen der bereits bestehenden Christenräte bzw. Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen halten. Ist damit „die Struktur geschaffen, in der alle Kirchen in unserem Bereich ökumenisch zusammenarbeiten können" (20)? Ja — die Frage ist nur, wie diese Struktur „in Zukunft mit Inhalt gefüllt wird, wie sie tatsächlich zu einer Struktur werden kann, die die Einheit der Kirchen fördert" (20). Das sollte nicht nur durch die bessere Darstellung und Bewußtmachung der bereits erreichten Gemeinschaft unter den Kirchen geschehen. Es sollte sich auch in der Vertiefung dieser Gemeinschaft und im gemeinsamen Zeugnis bewähren. Konkret: „Arbeitsgemeinschaften werden die Einheit fördern, wenn sie zur Rezeption des ökumenischen Dialogs (der ja zunächst auf hoher fachlicher Ebene erarbeitet wird) beitragen; wenn sie in den Gemeinden die pastorale Zusammenarbeit fördern" (22). Und weiter: „In dem Maße, in dem die Kirchen durch ihre Zusammenarbeit in Arbeitsgemeinschaften nicht nur auf dogmatischem Gebiet, in Lehrfragen, sondern auch auf ethischem Gebiet zu einem gemeinsamen Bekenntnis kommen, werden sie auch ein gewichtigeres Wort in der öffentlichen Diskussion um die wei-

tere Gestaltung des politischen und sozialen Lebens sprechen können. Gerade das Missionarische Jahr 1980 könnte hierzu ein guter Anlaß sein" (ebd.).

Wird es also weitergehen? „Die aufgezeigten Perspektiven lassen hoffen, daß das Wort von der ökumenischen Stagnation an der Wirklichkeit vorbeigeht. Zu offensichtlich sind die Möglichkeiten, wo unter den Kirchen und Gemeinden in Deutschland noch deutlicher die bestehende Einheit sichtbar gemacht werden kann, wo diese Einheit im Bekenntnis, im Gebet und in der Seelsorge noch vertieft werden kann, wo das gemeinsame Zeugnis vor der säkularisierten Umwelt noch wirksamer werden kann. Gerade eine nüchterne und realistische Sicht des gegenwärtigen Standes der Ökumene in Deutschland eröffnet einen hoffnungsvollen Ausblick auf die Zukunft ..." (ebd.).

Zur Weiterführung des Themas:

„Ökumenisches Gespräch über das Selbstverständnis der Pastoren. Eine Dokumentation der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Hamburg", Una Sancta, Heft 1/1980, 73-87.

Michael Roesler, „Katholischer Ökumenismus im Dilemma zwischen ekklesiologischem Konflikt und Stagnation?", ebd., 35-46.

Ferdinand Schulte Berge, „Nichttheologische Konfliktfelder der Ökumene", ebd., 23-25.

Ökumene zwischen Hoffnung und Enttäuschung: „Der steinige Weg zur Einheit". Anfragen an die großen Kirchen. Interviews mit Lohse, Scheele, Zahrnt und Kasper, epd-Dokumentation, Nr. 21/1980.

Wilhelm Holtmann, „Reformierte und katholische Gemeindeglieder: gegeneinander — nebeneinander — miteinander?", Reformierte Kirchenzeitung Nr. 4, 15. April 1980, 99-102.

Leo Scheffczyk, „Petrus und Maria. Hindernisse oder Helfer auf dem Wege zur Einheit?", Catholica, Heft 1, 1980, 62-75.

Mit dem Thema sollen „zwei der schwierigsten Kontroverspunkte aufgenommen und gerade nicht umgangen werden, selbst um den Preis einer möglicherweise am Ende sichtbar werdenden Unvereinbarkeit der Glaubensauffassungen" (62). Und vielleicht sind es sogar mehr als bloße Kontroverspunkte; denn Petrus und Maria, „unbeschadet ihres Charakters ihrer einmaligen Personalität und Geschichtlichkeit", sind „Prinzipien der katholischen Glaubenswirklichkeit", „Konzentrationspunkte der gesamten Struktur des Katholischen" (63): Petrus, indem sich in ihm das Autoritative der Heilszuwendung darstellt, Maria, indem sie das Prinzip des Empfangens verkörpert, das Prinzip „innerer Spontaneität oder lebendiger Erschlossenheit für das Heil" (70). Oder: „Sieht man im apostolischen Amt ein Weitergehen und repräsentierendes Weiterbestehen der männlichen Hauptesstellung Christi im Heilsgeschehen oder, anders ausgedrückt, das Prinzip der autoritativen Verfügung des Heils, so darf man in Maria das Prinzip der lebendigen, geisthaften Verfügbarkeit der Kirche als Empfängerin und Austeilerin des Heiles dargestellt sehen" (ebd.).

Petrus also und Maria — was sind sie: „Hindernisse oder Förderungskräfte für die Einheit" (74)? Die Antwort muß davon ausgehen, daß beide Prinzipien sich in der Kirche durchdringen, „daß die ganze Kirche sowohl petrinisch als auch marianisch ist" (71). Dann aber läßt sich „die Koexistenz der beiden Prinzipien" in einer Weise konkretisieren, die

— entgegen evangelischen Besorgnissen — einen möglichen Widerspruch zum Prinzip des „solus Christus" ausschließt: „Im Hinblick auf das Petrusamt wäre zu sagen: es kann sich, marianisch durchformt und belebt, nicht als Herrschaftsinstanz des Glaubens und der Gläubigen verstehen, sondern es muß prinzipiell seine auf Christus zurückgehende Autorität in der Haltung des marianischen ‚fiat', das heißt z.B. auch dem Wort untergeordnet gebrauchen. Hinsichtlich der Stellung Marias besagt die hier getroffene Zuordnung: Maria ist, wenn man sie als geistige Lebensmacht versteht und einführt, ungeachtet der sich daraus in Kult und Frömmigkeit ergebenden Folgerungen, die evangelischem Denken hypertroph anmuten können, keine mit Christus konkurrierende Instanz. Systematisch ausgeführt könnte man sagen: Wenn Marias Stellung und Tun nicht einmal mit dem Amt in der Kirche konkurriert, sondern es sozusagen innerviert, kann sie natürlich erst recht nicht mit demjenigen konkurrieren, der am Ursprung des Amtes steht, nämlich Jesus Christus" (74 f).

Paul A. Crow, Jr., „Unity Mission Thruth: Education for Ecumenism in the 1980s, Mid-Stream, No. 1, January 1980, 68-73.

Die Spannung läßt sich nicht mehr verdrängen: „Während die Kirche in ihrer regionalen Struktur und Gestalt zunehmend Beachtung fordert, sehen wir uns mehr und mehr irritiert, wenn von den Aufgaben der Weltökumene die Rede ist. Beginnen wir uns aus der ökumenischen Verantwortung fortzustehlen" (69)? Die Zeichen ökumenischer Auflösung sind unübersehbar, die Herausforderungen für eine ökumenische Ausbildung deshalb unbestritten. Aber gerade hier zeigt sich das Dilemma: Weiß man denn überhaupt eindeutig, was man mit dem Wort „Ökumene" meint? „Siebzig Jahre schon trägt eine Bewegung diesen Namen, und immer noch fehlt uns die allseits anerkannte Definition, die uns für ein gemeinsam anerkanntes Ziel motivieren könnte" (70). Und weiter: Welches wären die wesentlichen Elemente, welches die wesentlichen Bereiche ökumenischer Bildungsarbeit? Drei Aspekte wären zu nennen — unter allen dreien auch zeigt sich, wie sehr die Praxis unseres kirchlichen Alltags unserem offiziellen Bekenntnis zur Einheit hohnspricht. Es sind dies:

— der globale Anspruch des christlichen Glaubens — halten wir Christen ihn nicht zurück in einem parochialen Bewußtsein?
— die sichtbare Einheit der Kirche — machen wir sie nicht unauffindbar, wenn wir auf der einen Seite nur die theologischen Trennungen von früher zu überwinden suchen und uns auf der anderen ausschließlich mit den gesellschaftlichen Konflikten wie Rassismus, Sexismus oder Nationalismus befassen?
— die Suche nach der christlichen Wahrheit — versperren wir selbst uns nicht den Blick, wenn unsere Rechtgläubigkeit nicht mehr den Weg in die Praxis, die Praxis nicht mehr den Weg in die Rechtgläubigkeit sucht und findet?

„Unser wirkungsvollstes Zeugnis geschieht dann, wenn die Kirche ihre Botschaft wirklich inmitten der Welt ausrichtet ..." (73).

„Einheit, Mission, Wahrheit: Irgendwo auf diesem Feld wird die ökumenische Bildung im beginnenden Jahrzehnt die nächsten Schritte tun müssen" (ebd.).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

„Alle unter einem Christus. Gemeinsame Erklärung zum Augsburger Bekenntnis", Lutherische Monatshefte, Heft 4, April 1980, 234-243.

Wolfgang Beinert, „Konfessionelle Grunddifferenz. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie (II)", Catholica, Heft 1, 1980, 36-61.

Peter Bläser, „‚Dein Reich komme'. Exegetische Anmerkungen zu dem Dokument der Weltmissionskonferenz", KNA-Ökumenische Information, Nr. 21/22, 21. Mai 1980, 5-8.

Michael Czerny, „Puebla: Step into the 1980s", the ecumenist, Vol. 18, No. 1/November-December 1979, 1-5.

Ulrike und Wolfgang Eistert, „Konfessionsverschiedene Ehe. Chance, Aufgabe und Quelle der Freude", ökumene am ort, Nr. 3, März 1980, 11-16.

„Frauen in der Männerkirche?", Concilium, Heft 4, April 1980 (ganzes Heft).

Wilhelm Gundert, „Einheitsübersetzung des Neuen Testaments — Ökumenischer Text: Eine lange Geschichte mit mancherlei Gefährdungen", MD des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 2, März/April 1980, 30-33.

Hans-Otto Hahn, „Für menschenwürdige Lebensverhältnisse. ‚Brot für die Welt' — Versuch einer Standortbestimmung", Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 8, 2. April ausgabe 1980, 141-144.

„Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der deutschen Bischöfe", Die Deutschen Bischöfe, Nr. 26, 28. April 1980 (ganzes Heft).

Daniel F. Martensen, „Zum Konsens gefordert. Eine erste Analyse lutherischer und anderer Stellungnahmen zu den Erklärungen der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt", LWB-Report, Nr. 8, April 1980 (ganzes Heft).

Gerhard Müller, „Die Confessio Augustana am Vorabend ihres 450jährigen Jubiläums", MD des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 2, März/April 1980, 23-24.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHES MITEINANDER

Chrysostomos Konstantinidis / Ernst Christoph Suttner, Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden. F. Pustet Verlag, Regensburg 1979. 150 Seiten. Kart. DM 12,80.

Endlich ist die seit langer Zeit angekündigte Handreichung erschienen, das Ergebnis und praktische Resultat der „Regensburger Ökumenischen Symposien" (seit 1969). Was man in diesen orthodox-katholischen Begegnungen theologisch diskutiert hat, wird nun dem orthodoxen und katholischen Klerus als pastorale Hilfe angeboten. Ziel dieser Handreichung, die von Kardinal Ratzinger und dem Metropoliten des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, Meliton von Chalkedon, durch ein doppeltes „Vorwort" eingelei-

tet wird, ist, „daß unser Klerus sich mit den Möglichkeiten vertraut macht, die es für das pastorale Zusammenwirken zwischen Katholiken und Orthodoxen gibt, aber auch mit den Grenzen, die man wahren sollte, damit nicht Mißverständnisse oder gar Streit aufkommen, wenn guter Wille zwar das Beste erstrebt, aber leider Fehler macht" (16).

Gegliedert wird die Handreichung in vier Abschnitte. Nachdem zunächst einiges darüber gesagt wird, was orthodoxe, altorientalische und katholische Gläubige sind (I), werden anschließend die eigentlichen Sachfragen behandelt: Gegenseitige Anerkennung der in beiden Kirchen gespendeten Sakramente bzw. die Frage der „Communicatio in sacris" (II), Möglichkeiten und Grenzen im Bereich des sakramentalen Lebens, wobei der Schwerpunkt auf die Eheproblematik gelegt wird (III). Der letzte Abschnitt (IV) ist besonderen Pastoralproblemen gewidmet, z.B. Religionsunterricht für orthodoxe Kinder, Konversion und Proselytismus oder rein praktische Hilfe für ein besseres „Sichzurecht-finden" orthodoxer und katholischer Geistlicher. Ein Anschriftenverzeichnis des orthodoxen und altorientalischen Klerus dient ebenfalls diesem Zweck.

Wenn man diese Handreichung aus der Sicht der orthodoxen Kirche betrachtet, ist man geneigt zu sagen, daß die Arbeit einerseits sehr gut, praktisch und hilfreich die vielfältige Problematik angeht, andererseits aber manches zu wünschen übrigläßt. Ungeachtet also der Zustimmung, die diese Handreichung aufs Ganze gesehen verdient, möchte ich meine Kritik an einigen Punkten verdeutlichen.

1. Auch wenn von den Verfassern sicherlich nicht beabsichtigt, ist allein der Titel der Handreichung irreführend. Mit „orthodox-katholischen Gemeinden" ist sicherlich nicht an eine neue Form ekklesiologischer Existenz von gemischten oder geeinten orthodox-katholischen Kirchengemeinden, sondern an Gemeinden als politische oder soziologische Größe gedacht. Aber gibt es solche „geschlossenen" Gemeinden, ohne daß zumindest auch evangelische Christen und Gemeinden vorhanden sind? Die Autoren der Handreichung selbst verneinen dies: „Zwar gab es Gegenden, die noch vor wenigen Jahrzehnten so gut wie geschlossen katholisch bzw. evangelisch waren, aber die Umsiedlungen nach dem Zweiten Weltkrieg haben dies fast überall beendet" (31).

2. Es darf nicht im Sinne von apologetischer Konfessionskunde gedeutet werden, wenn hier die Frage gestellt wird, warum im entsprechenden ersten Abschnitt gesagt wird, daß die orthodoxe Kirche die „eine heilige" (21) und nicht die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche" des Glaubensbekenntnisses ist? Ist es außerdem angebracht zu sagen, daß die orthodoxe Kirche in „einzelne Kirchtümer" (21) gegliedert ist? Warum wird nicht auch deutlich gesagt, daß dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel aufgrund konziliarer Beschlüsse der frühen Kirche und nicht aufgrund „historischer Umstände" (22) der erste Platz in der Orthodoxie zusteht?

Wenn auch der zweite Abschnitt über die gegenseitige Anerkennung der in der katholischen bzw. orthodoxen Kirche gespendeten Sakramente sehr informierend ist, gewinnt man z.B. in der Behandlung der Frage nach der Anerkennung des Sakraments der Taufe den Eindruck, als ob hier die Konversion, die ja im Mittelpunkt dieses Abschnittes steht, ein solches Ausmaß erreicht hat, dem man durch eine eingehende Darle-

gung der jeweiligen Position und Begründung zu begegnen meinte. In diesem Zusammenhang — und nicht nur in diesem Abschnitt — wird oft die zugegebenermaßen konservative Haltung und Praxis der Griechisch-Orthodoxen Kirche abgeschwächt und als nicht maßgebend angesehen. Warum wird die Haltung dieser Kirche unter Hinweis auf die Meinung eines Metropoliten aus dem Bereich der Russischen Orthodoxen Kirche abgeschwächt (48, Anm. 34)? Trägt man durch die Handreichung der Tatsache Rechnung, daß zwar die hiesige Griechisch-Orthodoxe Metropolie dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel jurisdiktionell untersteht, ihre Priester und ihre Gläubigen aber aus Griechenland stammen? Ähnliches wird auch von der hiesigen russischen Auslandskirche, die im deutschen Sprachraum nur eine Minderheit der orthodoxen Christen umfaßt, gesagt (53). Dem ist zwar zuzustimmen, aber was bleibt dann übrig, wenn die konservative Haltung der Griechisch-Orthodoxen Kirche, der Russischen Auslandskirche und die in ihrer Haltung anscheinend ähnliche Serbisch-Orthodoxe Kirche (52) als nicht maßgeblich erachtet werden?

3. In der Frage der „Communicatio in sacris" (55 ff) ist zunächst die vorsichtige und behutsame Behandlung dieses komplizierten und leicht zu Mißverständnissen führenden Problems hervorzuheben, als Communicatio in sacris im allgemeinen und im engeren Sinne hinsichtlich der Abendmahlsgemeinschaft. Die Anwendung des orthodoxen Prinzips der „Ökonomia" kann hier tatsächlich sehr hilfreich und für ein besseres Verständnis und gegenseitiges Kennenlernen förderlich sein, doch scheint mir die Empfehlung mißverständlich zu sein, „dem empfehlenden Prinzip den Vorrang vor dem verbietenden einzuräumen *und in aller Stille* ‚communicatio in sacris' zu üben" (62). Eine Präzisierung, daß hier die Frage der Abendmahlsgemeinschaft nicht gemeint ist, wäre erwünscht.

4. Wenn auch die Frage der Taufe von Kindern in (orthodox-katholisch) konfessionsverschiedenen Ehen in dem Kapitel über die Ehe gesondert behandelt wird, sind zumindest die Ausführungen im Kapitel über die Taufe fraglich. Die Kritik muß nämlich dort ansetzen, wo in solchen Fällen der nationale Aspekt des orthodoxen Ehepartners als ausschlaggebend angesehen wird (70/71). Denn es ist zwar nicht zu bestreiten, daß dieser Aspekt eine wichtige Rolle für die zu treffende Entscheidung beim orthodoxen Partner spielt, doch darf davon ausgegangen werden, daß die Zugehörigkeit zur orthodoxen Kirche das vorherrschende Motiv für die Taufe des Kindes in der orthodoxen Kirche ist.

Die vielschichtige Problematik in konfessionsverschiedenen Ehen, insbesondere hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe und der Taufe bzw. Erziehung der Kinder in solchen Fällen, wird ausführlich im Abschnitt über die Ehe (85-120) behandelt. Als Erläuterung der jeweils geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen ist dieses Kapitel sehr gut. Was hilft es aber dem katholischen Partner bzw. dem katholischen Elternteil, wenn er z.B. erfährt, daß „er zudem die schwere Verpflichtung (hat), das aufrichtige Versprechen abzugeben, nach Kräften alles zu tun, daß alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden" (107)? Denn auch dem orthodoxen Partner wird abverlangt, daß „die einer solchen (konfessionsverschiedenen) Ehe entstammenden Kinder in der orthodox-orientalischen Kirche getauft und nach

ihren Grundsätzen erzogen werden" (110) müssen? M. a. W.: Wir wissen, daß diese Frage in dem jetzigen Zustand nicht anders zu beantworten ist. Die beiden Pfarrer aber und noch mehr die betroffenen Eltern mit ihrem Gewissen allein zu lassen, wird sich als wenig hilfreich und pastoral erweisen.

5. Wenn im Mittelpunkt dieser Handreichung mehr oder weniger die bundesdeutsche Situation steht, so kann man hinsichtlich der Teilnahme von orthodoxen Christen an der Kommunion nicht mehr behaupten: „Es gibt herkömmliche Zeiten, zu denen die Gläubigen ihren Kommuniongang durchführen; an den übrigen Sonntagen des Jahres gibt es in der Mehrheit der orthodoxen Gemeinden keine Kommunikanten, es sei denn, aus außerordentlichen Gründen erbitte jemand ausdrücklich beim Priester Beichte und Kommunion" (77). Denn die Erfahrung zeigt, daß gerade hierzulande nicht nur Kinder, sondern auch Erwachsene öfter als in früheren Zeiten die Kommunion empfangen.

In dieser Rezension wurde versucht, einige Fragenbereiche der Handreichung aus der Sicht eines orthodoxen Theologen kritisch zu betrachten. Dies geschah auf der Basis persönlicher Erfahrungen mit der innerdeutschen (orth.-kath.) Ökumene und unbeschadet der Tatsache, daß der orthodoxe Mitherausgeber der Handreichung mein hochverehrter Hochschullehrer war. Es bleibt dennoch zu hoffen, daß dieses Buch das angestrebte Ziel erreicht und von katholischen wie orthodoxen Geistlichen und Laien benutzt wird.

Athanasios Basdekis

Ekkart Sauser, So nahe steht uns die Ostkirche. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1980. 204 Seiten. Paperback DM 29,80.

„Wie steht es ... mit der Kenntnis und Beachtung ostkirchlichen Lebens an unseren theologischen Ausbildungsstätten? Wie weit stellt sich der Seelsorgepriester und der aktive Laie dieser Problematik?" (7)

Diese eindringliche Frage des Vf. macht deutlich, worauf es im orthodox-katholischen Gespräch ankommt: Wenn in den Einigungsbestrebungen zwischen beiden Kirchen Fortschritte erzielt werden sollen, dann muß man bei den Ausbildungsstätten und den Lehranstalten ansetzen. „Was man nicht weiß, macht einen nicht heiß" (8), sagt der Vf. zutreffend. Noch mehr: „Es geht einfach nicht mehr an, die Kenntnis, Wertschätzung und richtige Einordnung des Phänomens der Ostkirche ... nur den Fachökumenikern zu überlassen" (9). Die Erfahrung aus der ökumenischen Arbeit hierzulande bestätigt die Feststellung des Vf., daß die „Priesteramtskandidaten und Laientheologen in ihrer Ausbildung sicher zuwenig, in vielen Fällen sogar buchstäblich nichts von Geschichte und Leben, Theologie und Frömmigkeit der Ostkirche hören" (8) und auch zu wenig oder gar nichts wissen.

Es handelt sich also hier um ein Buch, das sich in erster Linie an Theologiestudenten, Religionslehrer, ökumenische Arbeitsgruppen und interessierte Laien wendet. So wird in diesem Sinne in zwei Abschnitten Grundsätzliches über Geschichte, Theologie und Frömmigkeit der Ostkirche vermittelt, während in einem dritten Abschnitt eine kritische Beantwortung der Frage versucht wird, „was an der Ostkirche zu beherzigen ist" und was Nichtorthodoxen „nachzuvollziehen schwerfällt oder gar unmöglich ist" (177).

Ohne auf Detailfragen des Buches eingehen zu wollen, seien hier nur einige

kritische Anfragen aus der Sicht eines orthodoxen Theologen erlaubt:

Im Kapitel „Die Vielfalt der Ostkirche heute" (88 ff) findet man eine merkwürdige Bezeichnung bzw. Einteilung der „orthodoxen Kirchen"(!) in solche, „die noch nicht in vollkommener Gemeinschaft mit Rom stehen" (88) und die als „Nicht-Unierte"(!) bezeichnet werden, und andere „allgemein als Unierte" bekannte Kirchen. Wer die Problematik der unierten Kirchen kennt, wird sich über eine solche Einteilung wundern, am meisten sicher die Orthodoxen selbst. Offensichtlich fällt es einem römisch-katholischen Autor schwer, orthodoxe und auch sonst allgemein übliche Bezeichnungen und Termini zu verwenden. „Wogegen (erhebt) die Westkirche Vorbehalte" (177) im Hinblick auf die Orthodoxie, fragt sich der Autor. Wenn ein orthodoxer Theologe die in diesem Kapitel kritisch angeschnittenen Probleme betrachtet, so muß er manches entgegnen: Staatskirchentum z.B. oder Nationalismus können sicherlich negative Folgen haben. Doch hat sich gerade im Hinblick auf nicht wenige orthodoxe Kirchen die Verbindung von Staat und Kirche oder die Betonung des nationalen Prinzips als durchaus positiv erwiesen (z.B. in Griechenland, Konstantinopel, Zypern).

Auch wird man orthodoxerweise einer Reform des orthodoxen liturgischen Lebens zustimmen müssen, doch hier von einer Gefahr der „Selbstisolierung" und der „Dauerlähmung" (180/81) zu sprechen, scheint mir gerade hinsichtlich der Betonung des gottesdienstlichen Lebens im ökumenischen Miteinander als zumindest übertrieben.

Es muß jedoch zum Schluß gesagt werden, daß dieses Buch trotz der oben erwähnten kritischen Anmerkungen eine Lücke im gegenseitigen Kennenlernen füllen kann.

Athanasios Basdekis

CHRISTLICHES LEBEN UND ZEUGNIS

Hans-Joachim Mund (Hrsg.), Maria in der Lehre der Kirche. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1979. 112 Seiten. Kart. DM 14,80.

Die Mariologie ist in den letzten Jahren zunehmend als ökumenische Kontroversfrage erkannt, doch in den Dialogen mit der katholischen Kirche bisher kaum systematisch in Angriff genommen worden. Das ist um so verwunderlicher, da ja auch die zur Ökumene gehörende Orthodoxie schon durch Sergius Bulgakow 1927 in Lausanne (vgl. den Berichtsband von Sasse S. 269) dieses Problem in das zwischenkirchliche Gespräch eingebracht hat.

Um die Weiterführung des ökumenischen Dialogs geht es auch in dem von der „Hochkirchlichen Vereinigung" 1977 veranstalteten Vortragszyklus „Maria und die Kirche", dessen vier Referate in diesem Büchlein vorgelegt werden: Wolfgang Beinert „Maria im Geheimnis der Erlösung", Fairy von Lilienfeld „Maria im liturgischen Gebet der Orthodoxen Kirche", Reintraud Schimmelpfennig „Die Marienverehrung der Reformatoren" und Ulrich Wickert „Maria und die Kirche". Schriftstellen- und Personenregister bilden den Abschluß.

Trotz der thematischen Ungleichartigkeit der Beiträge ein begrüßenswerter Anstoß, sich mit diesem ökumenisch längst noch nicht ausgeloteten Bereich in Lehre und Frömmigkeit der großen Konfessionen intensiver zu befassen.

Kg.

Otto A. Dilschneider (Hrsg.), Theologie des Geistes. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980. 140 Seiten. Kart. DM 32,—.

Charismatische Aufbrüche und Bewegungen gibt es heute in allen Kontinenten. Eine Welle spiritueller Erneuerung, die durch die Kirchen, durch die Christenheit geht?Auf alle Fälle ein Phänomen, das die Theologen treffen müßte. Ist es nicht eine Theologie des Geistes, was uns fehlt? Eine Geist-Theologie, die das Ganze des christlichen Glaubens umfaßt, aktualisiert, interpretiert? Daß so etwas möglich, in Ansätzen auch schon erkennbar ist, zeigen die von Otto A. Dilschneider unter dem Stichwort „Theologie des Geistes" gesammelten Beiträge: Die Erfahrung des Geistes (Anna Marie Aagaard), Die Pneumatologie in der niederländischen Theologie (Hendrikus Berkhof), Die ethische Dimension des ‚pneuma hagion' (Wilhelm Dantine), Gnoseologie oder Verstehen im Geiste (Otto A. Dilschneider), Die Geisterfahrung als Erneuerung der Kirche (Heribert Mühlen), Hermeneutik als Fundament der Pneumatologie (Heinrich Ott), Wissenschaftliches Verstehen und existentielles Verstehen im Geiste (Walter Schmithals), Der Paraklet (Jan Veenhof).

Ob hier ein Ansatz sichtbar wird, dessen ökumenische Relevanz noch gar nicht abzusehen ist? Fangen wir an, wieder „trinitarische Theologie" zu lernen? „Für die zukünftige Entfaltung einer Theologie des Geistes" — so folgert Otto A. Dilschneider — „wird es von größter Bedeutung sein, daß sie von vornherein als trinitarische Theologie erkannt und behandelt wird. Daß also eine Darstellung und Ausarbeitung des dritten Glaubensartikels den ersten und zweiten Artikel miteinzubeziehen, ja sogar von ihnen auszugehen hat" (S. 8). Aber auch die andere Frage drängt sich auf: Inwiefern partizipiert solche theologische Arbeit dann selber „an dem Wehen des Geistes, das wir heute in allen Kontinenten wahrnehmen können? Muß sie nicht unmittelbar teilhaben an alledem, was heute in den Geistbewegungen geschieht?" (ebd.). Eine theologische Perspektive deutet sich hier an, bei der schon jetzt erkennbar ist, daß sie zu neuen, ungeahnten Einsichten führen wird.

Richard Boeckler

Richard Ziegert, Der neue Diakonat. Das freie Amt für eine missionarische Kirche — Bilanz einer französischen Bewegung 1959-1977. (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 41.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 241 Seiten. Kart. DM 48,—.

Mit bewundernswertem Fleiß hat der Vf. eine Fülle von Informationen aus der Geschichte und der Vorgeschichte der deutschen und vor allem der französischen Diakonatsbewegung zusammengetragen. In der evangelischen Kirche hatte bereits im 19. Jahrhundert J. H. Wichern versucht, den vom NT her für die Kirche vorgesehenen Diakonat als ordentliches Amt wiedereinzuführen. In der katholischen Kirche in Frankreich reichen die Wurzeln der Diakonatsbewegung ins frühe 20. Jahrhundert, besonders in seine 20er und 30er Jahre zurück. Damals erwachte das Bewußtsein von der missionarischen Aufgabe, die die Kirche der umgebenden Welt gegenüber wahrzunehmen hat. Mehrere Bewegungen, darunter die der Arbeiterpriester, entstanden. Sie stellten sich der genannten Aufgabe. Nach ihrem Scheitern bildete sich gegen Ende der 50er Jahre eine Diakonatsbewegung. Theologen wie Y. Congar und K. Rahner be-

gleiteten diese Bewegung durch ihre Reflexionen. Das Zweite Vatikanische Konzil griff die Idee auf und richtete den Diakonat als eigenes Amt in der Kirche wieder ein. Seitdem gibt es in der katholischen Kirche wieder Diakone.

Der Vf. begrüßt diese Tatsache; denn die Diakone vermögen das Evangelium oftmals direkter als die Priester und die Bischöfe über die engen Kirchengrenzen hinaus zu tragen. Andererseits bedauert er, daß die ursprünglichen Ideen der Initiatoren der Diakonatsbewegung (z.B. R. Schaller) sich nicht wirklich durchsetzen ließen. Sie hatten ihr Bild des Diakons in christologischer, nicht ekklesiologischer, in missionarischer, nicht binnenkirchlicher und hierarchischer Perspektive entworfen. Im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den kirchenamtlichen Verlautbarungen der nachkonziliaren Zeit behauptete sich — so der Vf. — jedoch das überlieferte, evangelischerseits nicht ohne weiteres akzeptable (Rechtfertigungslehre!) katholische Kirchenbild und verleibte sich den Diakonat ein. Die kirchenreformerischen Elemente, die dem ursprünglichen Bild des Diakonats eigen waren, hatten keine Chance, sich auszuwirken. In diesem Sinn ist die „Diakonatsbewegung" inzwischen zu Ende gegangen, obwohl es die Institution des Diakons nun gibt. In der Einschätzung, die der Vf. der faktischen Entwicklung des Diakonats in der katholischen Kirche zukommen läßt, kommen die unterschiedlichen Akzentsetzungen der katholischen und der evangelischen Kirchen- und Amtstheologie zum Ausdruck.

Werner Löser S.J.

Eberhard Bethge, Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970-1979. Chr. Kaiser Verlag, München 1979. 308 Seiten. Snolin DM 35,—.

Seinem ersten Aufsatzband „Ohnmacht und Mündigkeit" (1969) läßt Bethge diesen zweiten mit einem Titel folgen, der auf die Fähigkeit des Glaubens aufmerksam machen will, „den gegebenen Ort zu akzeptieren" (9). Beide Titel sind wie das Gros der unter ihnen gesammelten Studien orientiert am Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers. Und doch sucht Bethge die Orientierung des theologischen Denkens und christlichen Handelns nicht in der Vergangenheit, sondern aus der Vergangenheit (Bonhoeffer — Bekennende Kirche — Stuttgarter Schuldbekenntnis) in der Gegenwart (vor allem in den „Predigten und Reden") für die Kirche auf dem Weg in die Zukunft. Es ist geradezu aufregend, wie sich aus solcher geschichtsbewußten, aber nicht geschichtsverklärenden Orientierung z.B. 1973 Folgerungen aus einer Reise ziehen lassen mit der Frage „Bekennende Kirche in Südafrika?" (131 ff). „Widerstand und Terrorismus" (158 ff), auch das ein Thema, das nicht erst in unseren Tagen im wahrsten Sinne „aktuell" ist. Bethge betrachtet es aus der selbst miterlebten Erfahrung Bonhoeffers unter existentiell so ganz anderen Vorzeichen als heute heraus und gewinnt so — im Rückblick auf die Wirkungsgeschichte und ihren Ursprung — Einsichten in die heutige Problematik, die der heutigen Kirche so unbequem sein dürften wie der damaligen Bonhoeffers Schritt zur Gewalt (175 ff). „Theologie nach Bonhoeffer" — „Zeitgeschichte, Zeitgeschehen" — „Umdenken nach Auschwitz" — „Predigten und Reden" sind die einzelnen Abschnitte überschrieben, die mit einem wohltuenden „Lob des Pfarramts" (17 ff) eingeleitet und mit einem in seiner Prägnanz und theologischen Konzentration meisterhaften Epilog „Wer ist Jesus von Nazareth für mich?" (289) beendet werden.

Was ist ökumenisch an diesem Buch? Das Denken seines Autors; er redet selten von der Ökumene, denkt und lebt aber in ihr wie selbstverständlich. Bei Bonhoeffer theologisch-kirchliche Grenzüberschreitungen gelernt, lädt Bethge uns mit diesem Buch ein, die Ökumene als „den gegebenen Ort" des christlichen Glaubens zu akzeptieren. Für solche angemessenerweise unkonventionelle Wegweisung kann der Dank nur heißen: die Einladung annehmen!

Bernd Jaspert

Lukas Vischer, Fürbitte. Verlag Otto Lembeck/Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1979. 101 Seiten. Kart. DM 9,80.

Mit dem ökumenischen Fürbittkalender „Für Gottes Volk auf Erden" ist den Kirchen und Gemeinden wie auch den einzelnen Christen ein Instrument des geistlichen Ökumenismus in die Hand gegeben, durch das sie ihrer Solidarität mit den Glaubensbrüdern und -schwestern in aller Welt konkreten Ausdruck verleihen können. Der Kalender hat die Zustimmung und Unterstützung aller christlichen Kirchen im deutschsprachigen Raum gefunden, er liegt bereits ein Jahr nach seiner Veröffentlichung in dritter Auflage vor, er hat Eingang in den Gottesdienst vieler Gemeinden und Kommunitäten gefunden.

Wer die Bedeutung dieses Vorgangs in seiner theologischen Tiefe ausloten möchte, wer sich über das leicht zur Routine werdende regelmäßige Gebet für die Christen in aller Welt auf die Wurzel dieser Fürbitte, auf ihre Verankerung im Werk Christi besinnen möchte, der wird gerne und mit viel Gewinn nach dem Bändchen von Lukas Vischer greifen, der als Direktor der Kommission des ÖRK für Glauben und Kirchenverfassung selbst einer der Initiatoren des Kalenders war. Er wird die Rolle der Fürbitte durch die Heilsgeschichte hindurch verfolgen können: von Abraham über Moses, die Propheten, Priester und Könige des Alten Bundes, über Jesus Christus, den Fürbitter beim Vater, hin zur fürbittenden Gemeinde, die vor allem in der eucharistischen Feier als dem „privilegierten Ort der Fürbitte" (79) ihrer Berufung treu bleibt, wenn sie mit der Didache betet: „Gedenke, Herr, deiner Kirche ... und sammle sie in ihrer Heiligkeit aus den vier Winden ..."

Wer die geistliche Dimension der Ökumene — für sich persönlich und im Leben der Kirchen — in den Mittelpunkt seines Einsatzes für die Einheit aller Christen stellen möchte, der findet hier einen reichen Schatz.

Klaus Schmidt

Trevor Beeson, Mit Klugheit und Mut. Zur religiösen Situation in Osteuropa. Verlag Herder, Wien 1980. 346 Seiten. Paperback DM 38,—.

Die englische Originalausgabe „Discretion and Valour" (1974) wurde in dieser Zeitschrift bereits in H. 1/1975 S. 122 f. besprochen. Die jetzt im Abstand von fünf Jahren erschienene deutsche Übersetzung ist bewußt nicht auf den neuesten Stand gebracht worden, hauptsächlich deswegen, weil nach Ansicht des Herausgebers die inzwischen eingetretenen Ereignisse „nirgends zu tiefgreifenden Veränderungen geführt haben" (7). Darüber mag man geteilter Meinung sein — ebenso wie schon bisher über manche der mitgeteilten Fakten und die Deutung von Zusammenhängen. Aber dessen ungeachtet: daß hier im Bemühen um eine sachliche Beurteilung die Existenz christlicher Kirchen in den sozialistischen Ländern erkannt und anerkannt wird, bleibt ein

unbestrittenes Verdienst dieses Buches. Der Verzicht auf ein ausführliches Sach- und Namenregister — nur die behandelten Kirchen- und Kirchengemeinschaften werden aufgezählt — ist freilich bedauerlich und behindert die Erschließung des dargebotenen Materials nicht unerheblich.

Kg.

KIRCHENGESCHICHTE

Erwin Iserloh, Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1980. 214 Seiten. Snolin DM 17,80.

Im Jahre 1969 (2. Aufl. 1971) war in der Herder-Bücherei unter dem Titel „Kleine Reformationsgeschichte" ein Band erschienen, der zum geringeren Teil von Joseph Lortz, dem Altmeister der katholischen Luther- und Reformationsforschung, zum überwiegenden jedoch von Erwin Iserloh verfaßt worden war. Da dieser Band seit langem vergriffen war und der Herder-Verlag keine Neuauflage plante, hat Iserloh nunmehr den Teil, den er damals abgefaßt hatte, in überarbeiteter Form in einem anderen Verlag neu herausgebracht. Über weite Strecken hin ist der Text der Darstellung nicht geändert worden. Immerhin hat Iserloh seine Schilderung etwas gestrafft, zuweilen auch ergänzt oder korrigiert und neuere Untersuchungen mit berücksichtigt. So ist die Sicht der Reformation hier in allen wichtigen Punkten die gleiche wie in der früheren Publikation, aber eben auf den neuesten Stand gebracht.

Es ist zu begrüßen, daß damit angesichts der verschiedenen Jubiläen — 1980 die 450-Jahrfeier der Confessio Augustana und 1983 die 500. Wiederkehr von Luthers Geburtstag — eine profilierte Darstellung der Reformationsgeschichte aus katholischer Sicht wieder vorliegt. Iserloh ist seit langem durch eine große Fülle beachtlicher Untersuchungen zum Spätmittelalter sowie zur Reformation, dabei besonders zu Luther, hervorgetreten; besonders bekannt geworden war er durch seine Bestreitung der Historizität des Thesenanschlags, womit er freilich keineswegs eine neue konfessionelle Polemik beabsichtigt hatte. In seinem neuen Buch hat er sich ganz auf die Nachzeichnung der großen Linien konzentriert. Knappe Verzeichnisse wichtiger Daten am Beginn der einzelnen Paragraphen sowie ein ausgewähltes Literaturverzeichnis erhöhen die Brauchbarkeit des Buches.

Die Darstellung reicht von den Anfängen der Reformation über die verschiedenen Richtungen des „linken Flügels" sowie über Zwingli und Calvin bis hin zu den verschiedenen Ausprägungen des Protestantismus in den europäischen Ländern.

Bernhard Lohse

Maximilian Liebmann, Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation. Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 mit einer Bibliographie seiner Schriften. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 117.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1980. XVI und 480 Seiten. Kart. DM 135,—.

In dieser Grazer theologischen Habilitationsschrift wird die biographische Entwicklung von Urbanus Rhegius (1489-1541) bis zu seiner Übersiedlung von Augsburg nach Lüneburg dargestellt. Ein erster Teil informiert zu ausführlich auf fast 60 Seiten über die bisherige Rhegius-Forschung (z. B. G. Uhlhorn; F. Roth). Sodann führt der Verf. umsichtig in den Bildungsgang von der

Lateinschule in Lindau über Freiburg bis zu der Universitätszeit (Ingolstadt, Tübingen, Basel) ein. Die Lobeshymnen auf Johann Eck werden ebenso hervorgehoben wie die Protektion durch Johann Aventinus. Anschließend befaßt sich die Arbeit mit der Dompredigertätigkeit in Augsburg bis 1521/22, dann mit dem Kaplanat in Hall/Tirol. Höhepunkt der Untersuchung ist die Schilderung vom reformatorischen Wirken in Augsburg, worauf der Verf. fast die Hälfte des Umfangs der Arbeit verwendet. Die theologischen Schwankungen zwischen Luther und Zwingli werden gut belegt, auch auf andere Augsburger Prediger fällt gelegentlich der Blick. Einen Schwerpunkt gewinnt der Augsburger Reichstag von 1530, dessen Verlauf unter Berücksichtigung der Aktivitäten des Urbanus Rhegius nacherzählt wird. Dies geschieht in aller Breite, doch können gewisse Irrtümer der Forschung zweifellos richtiggestellt werden.

Die Darstellung ist mit großem Fleiß gearbeitet, könnte aber in theologischer Hinsicht manche Präzision vertragen. Der Stil einer wissenschaftlichen Abhandlung wird, wie schon aus dem Inhaltsverzeichnis hervorgeht, nicht immer durchgehalten. Ein besonderes Verdienst hat sich der Verfasser durch einige Exkurse zum literarischen Schaffen des Urbanus Rhegius sowie durch Erstellung einer Bibliographie (341-419) erworben. Bei der Durchsicht fiel mir auf, daß unter den süddeutschen Bibliotheken nicht die Bibliothek der Augustana-Hochschule Neuendettelsau erfaßt ist, die zwei Schriften aus den Jahren 1522/23 besitzt. Weitere Überprüfungen waren nicht möglich, doch fiel mir schon immer der außergewöhnlich große Bestand an Rhegius-Schriften in Nürnberg auf, die der Verf. auch registriert. Das Literaturverzeichnis weist die gedruckte Literatur umfassend nach; es fehlen einige noch ungedruckte Dissertationen zu Themen der bayerischen Reformationsgeschichte. Insgesamt handelt es sich um eine gründliche Arbeit, die im Jubiläumsjahr der Confessio Augustana auch aus ökumenischen Gründen dankbar begrüßt werden kann.

F. W. Kantzenbach

ASIATISCHES CHRISTENTUM

Douglas J. Elwood (Hrsg.), Wie Christen in Asien denken. Ein theologisches Quellenbuch. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt 1979. 320 Seiten. Kart. DM 28,—.

Der Herausgeber, Professor am Union Theological Seminary und am St. Andrew's Theological Seminary in Manila, stellt dem westlichen Leser mit diesem Sammelband eine Vielzahl von Modellen christlicher asiatischer Theologie und Praxis vor, die — von unterschiedlichen Positionen her — teils an die traditionelle westliche Theologie anknüpfen (R. Panikkar; L.A. de Silva), sie teils verwerfen (H. Nörenberg; M. M. Thomas) und teils die sozialrevolutionäre Komponente des Evangeliums betonen (C. C. Arevalo) oder auf Defizite des westlichen Christentums aufmerksam machen (J.Y. Lee; M. Doi).

Die einzelnen Beiträge, von denen einige nur Anstöße bieten (B. R. Ro) bzw. Aufrufe zur Begegnung sein wollen (EACC-Erklärung), sind von Vf. in den Kapiteln: Neuorientierung der christlichen Theologie in Asien (1) — Der Mensch in Natur und Geschichte (2) — Gott und Offenbarung (3) — Christus und christliches Leben (4) — Theologie der Mission (5) — Theologie des religiösen Pluralismus (6) — Theologie der Entwicklung und Befreiung (7) geordnet

worden. Dabei ist zweifellos Kap. 1 von grundlegender Bedeutung, weil es einerseits die Notwendigkeit einer Kontextualisierung der christlichen Theologie betont und andererseits die dabei auftretenden synkretistischen Gefahren nicht verharmlost. Wie groß die Möglichkeiten hier sind, beweisen J. Y. Lee's Ausführungen zum Yin-Yang-Denken, das er dem westlichen Entweder-Oder-Schema gegenüberstellt (25 ff.); wie groß die Schwierigkeiten hier sind, zeigt der Koreaner Bong Rin Ro, der — obwohl stark vereinfachend — die „charakteristischen Unterschiede zwischen Ost und West heute" darstellt (hier fehlen wichtige Begriffe wie „Person" bzw. „Nicht-Person", individuelles bzw. kollektives Verantwortungsbewußtsein etc.). Der Forderung nach einem universalen Gottes- und Menschenbild, wie sie in Kap. 2 und 3 erhoben wird, wird man nur zustimmen, wenngleich z. B. Lynn A. de Silva's Versuch, die buddhistische anattâ-Lehre mit dem neutestamentlichen Pneuma-Begriff zu verknüpfen, religionswissenschaftlich und theologisch unerlaubt ist: Man kann nicht einfach einen Pali-Begriff, der schlechthin mit „Nicht-Selbst", „Nicht-Person" zu übersetzen ist, auf den christlichen Pneuma-Begriff übertragen, der die Ewigkeit des göttlichen Geistes umschreibt. Hier liegen noo-spezifische Antinomien vor!

Kap. 6 und 7 deuten an, daß es zu einer interreligiösen Kommunikation kommen muß, in deren Verlauf man nicht mehr zwischen „Christen" und „Nichtchristen" unterscheiden wird, sondern lediglich auf der Grundlage von „Koinonia" und „Diakonia" eine „Proexistenz für die Welt" führt (Panikkar, 223 ff.); mehr noch: daß die Zukunft einer indigenen asiatischen Theologie in der „Entwicklung" liegt, d. h. in der Befreiung der Unterdrückten und im Engagement für die Armen; denn Gott selbst steht „auf der Seite der Schwachen, der Armen, derjenigen ohne Einfluß und Macht" (Arevalo, 277 f.). Darum müsse die Kirche „an der Entbehrung und Schwäche der Armen teilnehmen" und „Christus in Armut und Knechtschaft ... folgen; sie soll durch Taten der Selbsthingabe entlang der ganzen Entwicklungsfront dienen" (ebd. 281 f.; cf. Thomas, 313 f.).

Damit sind Richtung und Tendenz des Buches deutlich vorgezeichnet: Die asiatisch-christliche Theologie wird Wege gehen, die nicht immer die unseren waren und sind. Damit ist aber nicht der Bruch zwischen „westlicher" und „östlicher" Theologie besiegelt, wie H. Nörenberg in der Einleitung prognostiziert (VII). Die Frage: „Wie kann die, auch in den fernen Osten wirkende westliche Theologie von griechisch-hellenistischen Einflüssen, den Dogmen der Kirche, den Lehren der Kirchenväter und Reformatoren gereinigt werden?" (Nörenberg, ebd.), ist nicht die Frage der Mehrheit der Autoren, die sich sämtlich einer ökumenischen Theologie verpflichtet wissen und zur Kontinuität von Tradition und „Entwicklung" bekennen.

Peter Gerlitz

KIRCHE DER ARMEN

Julio de Santa Ana (ed.), Towards a Church of the Poor. The Work of an Ecumenical Group on the Church and the Poor. World Council of Churches, Genf 1979. XXIV u. 211 Seiten. Kart. DM 9,90.

Die 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi stellte fest, daß es zu den Aufgaben der Kirche Jesu Christi gehört,

sich für die Armen dieser Welt einzusetzen, wie es Christus selbst getan hat. Die Armen werden in diesem Buch, das von der CCPD-Kommission des ÖRK herausgegeben wurde, weltweit gesehen. Die armen Nationen werden den reichen entgegengesetzt, und ihre Armut wird auf den Kolonisierungs- und Industrialisierungsprozeß zurückgeführt, wobei allerdings ein allzu romantisches Bild der vorkolonialen Zeit gemalt wird, da auch in diesen Zeiten Armut und Unterdrückung bekannt war.

Die Analyse folgt dann der Dependencia-Theorie und sieht die Ursache im kapitalistischen Welt-System, das von den Führungsgruppen der kapitalistischen Industrieländer zusammen mit den Führungsgruppen der Entwicklungsländer beherrscht wird. Es wird zwar eingeräumt, daß es Regierungen, Kirchen, internationale Organisationen gibt, die etwas für die Armen und Unterdrückten tun wollen, aber auch sie hätten oft die Tendenz, die Armen als Objekte ihrer karitativen Bemühungen zu sehen. „Die gegenwärtige Situation wird durch die Reichen und Mächtigen geschaffen und aufrechterhalten. Deshalb sind sie und das System, das sie aufrechterhalten, das Problem" (XIX). Die Lösung wird also im Widerstand der Armen selbst gesehen, denen die Kirchen helfen, deren Forderungen sie vertreten können. Das wird an einigen konkreten Beispielen erörtert:

Die St. Mark's Kathedrale in Bangalore hat sich in den Slums engagiert, die Aymara Kirche in Bolivien, die von Methodisten gegründet wurde, repräsentiert eine unterdrückte Minderheit, andere Kirchen in Indonesien, im Süden der USA, in Mozambique, in Südkorea und in den Niederlanden (wo sie den Hausbesetzern helfen) haben sich in ihrer Arbeit nicht nur für, sondern auch mit den Armen engagiert. In den folgenden Kapiteln wird die Situation der Armen und der armen Völker beschrieben, wobei manchmal allzu sehr vereinfacht wird, so z.B. wenn gesagt wird, daß „die armen Nationen gezwungen werden, einen großen Teil ihres kärglichen Einkommens für Waffenkauf auszugeben, während die Mehrheit der Bevölkerung noch nicht einmal seine Grundbedürfnisse erfüllen kann" (26). Ohne Frage gibt es auch in der Dritten Welt Militärdiktaturen, die ganz freiwillig und ohne Zwang lieber Waffen für die Armee als Saatgetreide für die Bauern kaufen.

In einem interessanten Kapitel über Religion, Volkskultur und Armut wird die Ambivalenz kultureller Traditionen, die ebenso manipuliert werden können wie Fortschrittsideen, aber auch genuiner Ausdruck dessen, was das Volk fühlt und will, sein können, dargestellt. Was aber ist die Situation der Armen, die zur Kirche gehören, die in ihr leben? Einerseits sind sie Opfer bürgerlicher Kirchenstrukturen, andererseits beobachtet man überall, wie sie sich zu Worte melden und beginnen, mehr gehört zu werden als früher: die Pfingstkirchen in Lateinamerika, die Basisgemeinden in vielen europäischen und außereuropäischen Ländern, die Solidarität vieler Kirchen mit den Flüchtlingen sind Zeichen der Hoffnung.

Sehr problematisch ist das Kapitel „Aims of the struggle against Poverty", denn hier wird offen gesagt, daß „das Ziel des Kampfes gegen die Armut die Schaffung einer menschlichen Gesellschaft ist, wo es weder Unterdrücker noch Unterdrückte gibt" (84). Es steht außer Frage, daß wir danach streben müssen und daß die Kirchen sich darum zu wenig ernsthaft bemüht haben und bemühen, weil sie oft keine Konflikte

wagen, aber einem christlichen Verständnis, das weiß, daß es hier auf Erden niemals „gut" werden kann, ist klar, daß unser Kampf um Gerechtigkeit nicht das Reich Gottes schaffen kann. Diese verkürzte Eschatologie des Buches hat dann auch konsequenterweise zur Folge, daß auf den folgenden Seiten das Kollektiv-Eigentum an Land und Produktionsmitteln, die Kontrolle der Einkommensverteilung gefordert (85) und festgestellt wird, daß „die Marginalisierung der Armen" durch das Funktionieren der Gesetze der „freien Marktwirtschaft" hervorgerufen werde (86f). Eine differenzierte Betrachtung hätte berücksichtigen müssen, daß es auch Marginalisierung der Armen in sozialistischen Systemen gibt, in denen die Produktionsmittel in Gemeineigentum überführt wurden, und daß es soziale Marktwirtschaften gibt, die die Einkommensverteilung besser kontrollieren als manche sich „sozialistisch" nennenden Länder, deren Bürokratie sich erheblicher Privilegien erfreut.

Es soll nicht abgestritten werden, daß man, wie der auf S. 80 zitierte niederländische Politiker Jan Pronk, als Christ Sozialist sein kann, aber die Mängel auch sozialistischer Systeme sind zu bekannt, als daß man sie für ein Allheilmittel für die Armut in dieser Welt ansetzen könnte, wie es in diesem Kapitel allzu blauäugig getan wird.

Wenn dann zum Schluß noch ausgerechnet die sowjetrussische Agrarreform als vorbildlich hingestellt wird (91), dann kann man dem Herausgeber bescheinigen, daß er sich offensichtlich nicht systematisch mit der reichen Literatur über die verschiedenen Typen von Agrarreformen, erfolgreichen und erfolglosen, die es auf der Welt gibt, beschäftigt hat. Dazu reicht wohl nicht die Lektüre des zitierten sowjetrussischen Buches von Yuri Ivanov, The Road of Progress, Moskau 1977, aus.

Vieles von dem, was als Kritik und Forderung an die Kirchen gerichtet wird, ist berechtigt und einleuchtend, ebenso wie die Gegenüberstellung einer Theologie der Reichen und der Armen, wie wir sie immer wieder in der Kirchengeschichte angetroffen haben. Was aber wird nun den Kirchen konkret für ein verantwortliches Handeln vorgeschlagen? Es sind sieben Vorschläge, die hier nur als Denkanstoß referiert und nicht kommentiert werden sollen:

1. Die Kirchen sollen sich an der Seite der Armen und mit ihnen für mehr Gerechtigkeit einsetzen und ihre Handlungen an der Frage orientieren: Nützt es den Armen?

2. Die Bibel muß mit den Armen zusammen gelesen und ausgelegt werden, nicht für sie.

3. Die Kirchen sollen die Gruppe der Armen aufsuchen, die ihre eigene kontextbezogene Theologie entwickeln und dieser Theologie helfen und von ihr lernen.

4. Die Kirchen sollen den Kampf der Armen analysieren und Menschen ausbilden, die in diesem Kampf erfahren sind und ihn wirkungsvoll zu führen verstehen.

5. Die Kirchen sollen sich mit den Befreiungsbewegungen zusammentun, die für die Rechte der Armen eintreten.

6. Die Kirchen sollen durch action-reflection-Programme ihre altmodische Pädagogik ersetzen.

7. Die Kirchen sollen ihre Strukturen so reformieren, daß sie nicht den Kampf der Armen hindern, sondern ihn unterstützen.

Man muß sich klar darüber sein, daß die meisten dieser Forderungen auch von den Evangelikalen der Dritten Welt akzeptiert werden können, wie die Lau-

sanner Erklärung und andere Verlautbarungen aus der Dritten Welt im Gefolge dieser Erklärung erkennen lassen. Die Grenze liegt in vielen Fragen zwischen den wohlorganisierten Kirchen der Industrieländer (auch der östlichen) und den spontanen christlichen Bewegungen und Kirchen der Länder Asiens, Afrikas und Lateinamerikas.

Dieses Buch eignet sich vorzüglich für Gespräche zwischen Vertretern der Kirchen dieser Länder auf der einen Seite und Europas und der USA auf der anderen Seite. Man muß viele seiner Aussagen kritisieren, man kann es aber nicht einfach weglegen, denn die Fragen, die gestellt werden, stehen auf der Tagesordnung der internationalen Diskussion.

Gerhard Grohs

INFORMATIONS- UND STUDIENMATERIAL

Theologische Realenzyklopädie. Band V, Lfg. 1/2 (Autokephalie — Bauernkrieg). S. 1-320. — Lfg. 3/4 (Bauernkrieg — Bern). S. 321-640. Walter de Gruyter&Co., Berlin — New York 1979. Kart. Subskr.preis für Lfg. 1-4 zus. DM 152,—.

Die ersten vier Lieferungen des V. Bandes verdienten eine weit eingehendere Würdigung, als sie an dieser Stelle möglich ist. Nur auf einige ökumenische Aspekte sei hingewiesen. Dazu gehört der einleitende Artikel über die Autokephalie und die Abhandlung über die Autorität, die auch an aktuelle ökumenische Probleme heranführt. In dem Länderartikel „Baltikum" wird zwar die Zugehörigkeit der lutherischen Kirchen zum LWB, nicht aber ihr mindestens ebenso bedeutsamer Beitritt zum ÖRK (1962) erwähnt. Beachtlich ist auch die Darstellung der Baptisten (könnte nicht die mißverständliche Bezeichnung „Weltkirchenrat" grundsätzlich in diesem Standardwerk theologischer Forschung vermieden und durch den offiziellen Namen „Ökumenischer Rat der Kirchen" ersetzt werden?). Das Stichwort „Konzil von Basel — Ferrara — Florenz" wird im Zeichen der erneuten Annäherung zwischen Rom und der Orthodoxie besondere Beachtung verdienen. Genannt seien auch im ökumenischen Gespräch so wichtige Begriffe wie Bann, Barmherzigkeit, Beichte, Bekehrung und Bekenntnisschriften.

Unter den einzelnen Persönlichkeiten gewidmeten Artikeln seien Karl Barth, Augustin Bea, Benedikt XV. (dessen entscheidende ablehnende Rolle zu Beginn der ökumenischen Bewegung übrigens unerwähnt bleibt), Benedikt von Nursia, N.A.Berdjajew und Eivind Berggrav hervorgehoben. Die ökumenische Bedeutung des Letztgenannten — vor allem auch sein unermüdlicher Einsatz für die Abendmahlsgemeinschaft — scheint uns freilich zu kurz gekommen zu sein.

Kg.

Handbuch der kirchlichen katholisch-theologischen Bibliotheken in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin. 2. neubearb. und wesentl. erw. Aufl. erarbeitet und herausgegeben von Franz Rudolf Reichert im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken. K.G. Saur, München 1979. 176 Seiten. Geb. DM 48,—.

Dieses 1972 erstmalig erschienene Handbuch liegt jetzt in einer neubearbeiteten und wesentlich erweiterten Fassung vor (Stand vom 1. 1. 1978). Auch wenn sich ein ökumenisches Handbuch der kirchlichen Bibliotheken noch nicht verwirklichen ließ, so ist mit diesem Nachschlagewerk aus dem katholischen

Bereich doch eine Brücke der Informationsmöglichkeit geschlagen, die sich zur Verständigung in wissenschaftlicher Zusammenarbeit anbietet.

Kg.

Orientierung Ökumene. Ein Handbuch. Im Auftrag der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR herausgegeben von Hans-Martin Moderow und Matthias Sens. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1979. 342 Seiten. Geb. DM 24,—.

Jeder Kenner der Verhältnisse wird den Satz bestätigen können, mit dem Bischof D. Albrecht Schönherr sein Vorwort beginnt: „Von seiner Gründung an hat sich der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR der Ökumene verpflichtet gewußt." Ebenso gilt aber die Feststellung der Herausgeber, daß „bisher eine zusammenfassende Darstellung über die zahlreichen organisierten Arbeitsformen oder das Instrumentarium der ökumenischen Bewegung" fehlte. Diesem Mangel schafft das vorliegende Handbuch beispielhafte Abhilfe. Weiträumig angelegt und äußerst sorgfältig gearbeitet (auch was die Quellenbenutzung und Literaturauswahl betrifft) werden mit anerkennenswertem Geschick, selbst komplizierte Zusammenhänge durchsichtig zu machen, nach einer grundsätzlichen Einführung in die ökumenische Bewegung folgende Sachschwerpunkte gesetzt: Ökumenischer Rat der Kirchen, (dessen zahlreiche Aktivitäten sachkundig skizziert und dokumentiert werden); Regionale kirchliche Zusammenschlüsse (in den einzelnen Erdteilen); Andere christliche Zusammenschlüsse (z. B. Evangelische Allianz, Christlicher Studentenweltbund, Weltbund der Bibelgesellschaften usw.); Weltweite Konfessionsfamilien; Die römisch-katholische Kirche in der Ökumene; Ökumene in der DDR; Informationen im Überblick (Liste der Mitgliedskirchen und Nationalen Christenräte, Daten zu Personen, Zeittafel zur ökumenischen Bewegung, Allgemeine Literaturhinweise) und Register.

Daß die Blickrichtung sich von der Zweckbestimmung des Handbuchs her auf die Situation in der DDR konzentriert, läßt andererseits natürlich auch einige Wünsche offen (etwa hinsichtlich der Angaben über die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik, Basisgruppen, Gemeindezentren usw.). Mit den Christen in der DDR wissen wir uns aber in der Dankbarkeit für diese einzigartige Sammlung, Verarbeitung und Verknüpfung von ökumenischem Informations- und Arbeitsmaterial verbunden.

Kg.

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Im Auftrag des Ostkirchenausschusses der Evangelischen Kirche in Deutschland und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelm-Universität Münster herausgegeben von Peter Hauptmann. Bd. 23—1980. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 210 Seiten. Leinwand DM 36,—.

Die 23. Ausgabe des Jahrbuchs „Kirche im Osten" bringt nach drei Aufsätzen über „Kyrill und Method — Slawenlehrer oder Slawenapostel. Wirklichkeit und Legende" (Günter Stöckl), „Böhmen und Europa unter den Luxemburgern" (Ferdinand Seibt) und „Der Briefwechsel Heinrich Bullingers mit polnischen und litauischen Adligen" (Erich Bryner) eine umfangreiche Chronik aus dem kirchlichen Zeitgeschehen in Osteuropa mit 13 Beiträgen und einen

zusätzlichen Artikel über die 30jährige Tätigkeit der Hilfskomitees von Harald Kruska. Den Abschluß bildet ein Literaturbericht „Vom Kampf der Bekennenden Kirche in den deutschen Ostgebieten" von Peter Maser. Der bewährte Dienst einer intensiven Informations- und Studienarbeit über Geschichte und Gegenwart der osteuropäischen Kirchen findet auch in diesem Band seine Fortsetzung.

Kg.

Bibliographie Romano Guardini (1885-1968): Guardinis Werke, Veröffentlichungen über Guardini, Rezensionen erarbeitet von Hans Mercker. Herausgegeben von der Katholischen Akademie in Bayern. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn — München — Wien — Zürich 1978. XV u. 466 Seiten. Leinwand DM 78,—.

Hans Mercker bietet zunächst auf 160 Seiten die Primärbibliographie Romano Guardinis; daß er den chronologischen Aufbau gewählt hat, ist die einzig richtige Entscheidung. Jede andere Ordnung enthält zuviel subjektive Ermessensentscheidungen.

Die Primärbibliographie umfaßt 1849 Titel — darunter nicht nur Monographien und Aufsätze, sondern auch Vor- und Nachworte, Übersetzungen, sogar die Vorlesungsankündigungen, „um die Bezüge zwischen der akademischen Lehre und dem literarischen Schaffen deutlich werden zu lassen" (IX). Unter Nr. 1 ist vermerkt: „Michelangelo. Gedichte und Briefe. In Auswahl herausgegeben (u. übersetzt) von R. A. Guardini. Berlin: Pan 1907" (3). Als letzte Schrift ist die Schrift „Der Kreuzweg" im 337.—340. Tsd. erwähnt (1976). „Hinsichtlich der Primärbibliographie hat der Verfasser Vollständigkeit angestrebt." Er fügt jedoch — das wird jeder verstehen, der jemals eine Bibliographie erstellt hat — hinzu: „Daß es nicht gänzlich gelungen ist, ist ihm schon jetzt Gewißheit" (IX).

In der Sekundärbibliographie sind 2010 Titel aufgeführt; dieser Teil ist wie folgt gegliedert: Gesamtdarstellungen, Teiluntersuchungen, Einzeluntersuchungen, Ehrungen, Geburtstage und Gedenktage, Nachrufe, Romano Guardini-Preis, Verschiedenes (biographische Details u. ä.), Rezensionen. Das fächerübergreifende Denken entsprach der Benennung seines Lehrstuhls („christliche Weltanschauung"); „bibliographisch betrachtet, bedeutet dies, daß die Stimmen zu Guardini sich in einer unabsehbaren Fülle von Publikationsorganen verlieren" (IX). Die meisten Zufälligkeiten weist natürlich der Teil „Rezensionen" auf; immerhin sind an die tausend zusammengekommen.

Wertvoll ist der Registerteil; in ihm sind alle wichtigen Querverweise abgedruckt, besonders das „rotierte Sachtitelregister". Mit welchen Personen der neueren Zeit hat sich Romano Guardini vor allen anderen beschäftigt? Mit den Duldern, den großen Einsamen und Kranken: mit Pascal, Kierkegaard, Dostojewski, mit Hölderlin und Rilke, aber auch mit Mörike.

Das Sachtitelregister erschließt alle Publikationen, in denen „Liturgie" o. ä. im Titel genannt wird. Interessant ist es, daß Guardini in den Titeln das Wort „christlich" häufiger gebraucht als das Wort „katholisch". Die Stichworte „protestantisch" und „ökumenisch" freilich sucht man vergeblich. Unter „evangelisch" ist auf einen kaum bekannten Vortrag hingewiesen: „Evangelisches Christentum in katholischer Sicht. Vortrag vor einer evangelischen Gemeinde" (Una-Sancta-Rundbriefe, 13, 1958, 225-233).

Romano Guardini hat nie expressis verbis als Ökumeniker gewirkt; sein ganzes Werk ist geprägt durch tiefdringende Arbeit über den Gottesdienst. Aber er ist nicht nur liturgiewissenschaftlich ein großer Geist, sondern er weiß seine Arbeit tief in das Leben und Leiden der Menschen hineinzutragen. Ja, er ist durch seine Schrift „Vom Sinn der Schwermut" vielen Kranken und auch Ärzten ein Seelsorger gewesen. Insofern hat er weit über die katholische Kirche hinaus gewirkt und Bedeutung erlangt. Und damit ist er schließlich doch ein Ökumeniker — wenn auch im höhern Chor.

Die vorliegende Bibliographie wird Grundlage jeder künftigen wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Werk Romano Guardinis sein.

Karl-Fr. Wiggermann

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Pfarrer Dr. Arnold Bittlinger, CH-8216 Oberhollau 33 / Pastor Dr. Richard Boeckler, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Heinrich Fries, Friedenheimer Str. 151, 8000 München 21 / Pastor Dr. Dr. Peter Gerlitz, Martin-Donandt-Platz 7, 2850 Bremerhaven / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz-Hechtsheim / Präsident Dr. Heinz Joachim Held, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Pfarrer Dr. Bernd Jaspert, Martin-Luther-Platz 3, 6400 Fulda / Prof. Dr. F.-W. Kantzenbach, Meisenweg 14, 8806 Neuendettelsau / Prof. Dr. Gerassimos Konidaris, Alexandras Str. 120, Athen 705 / Landessuperintendent Dr. Günter Linnenbrink, Hannoversche Str. 32, 3070 Nienburg / Prof. Dr. Werner Löser SJ, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Bernhard Lohse, Wittenbergener Weg 40, 2000 Hamburg 56 / Dr. Walter Müller-Römheld, Am Hang 10, 6370 Oberursel / Prof. Dr. Dr. Dr. Demothenes Savramis, Masurenweg 8, 5300 Bonn-Tannenbusch / Dr. Klaus Schmidt, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Josef Smolik, Belgicka 22, Prag / Pfarrer Karl-Fr. Wiggermann, A. d. Tummelplatz 3, 5840 Schwerte 5 (Villigst) / Dr. Horst Zilleßen, Querenburger Höhe 294, 4630 Bochum.

Nachwort der Schriftleitung

Während der Drucklegung dieses Heftes erreichte uns die völlig unerwartete Nachricht, daß unser verehrter Freund und Bruder, Prof. Werner Küppers, seit 1952 auch Mitherausgeber der „Ökumenischen Rundschau", am 22. Juni in Tübingen verstorben ist. Sein Anteil am Aufbau der innerdeutschen Ökumene ist weit größer als seine bescheidene, aber stets beharrliche und zielbewußte Wesensart vielleicht nach außen hin erkennen ließ. In der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, zu deren Mitbegründer er zählte, wie auch im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß hat er durch sein großes Wissen und durch seine ökumenische Weite der Einheit der Kirche Jesu Christi in unserem Lande und weit darüber hinaus — nicht zuletzt in Dialoggesprächen und Kommissionen der von ihm vertretenen altkatholischen Kirche — unschätzbare Dienste geleistet. —

Der differenziert zu beurteilenden dogmatischen Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen geht Heinrich Fries im ersten Beitrag dieses Heftes nach, wobei auch die Confessio Augustana unter diesem Aspekt ins Blickfeld gerückt wird. In das Verständnis der orthodoxen Soziallehre führt der Artikel von Demosthenes Savramis ein, während Gerassimos Konidaris die orthodoxe Kritik an den sog. Konsensustexten über Taufe, Eucharistie und Amt vorträgt und begründet. Letztlich sollen und wollen aber auch diese beiden Untersuchungen die Basis der ökumenischen Gemeinsamkeit festigen.

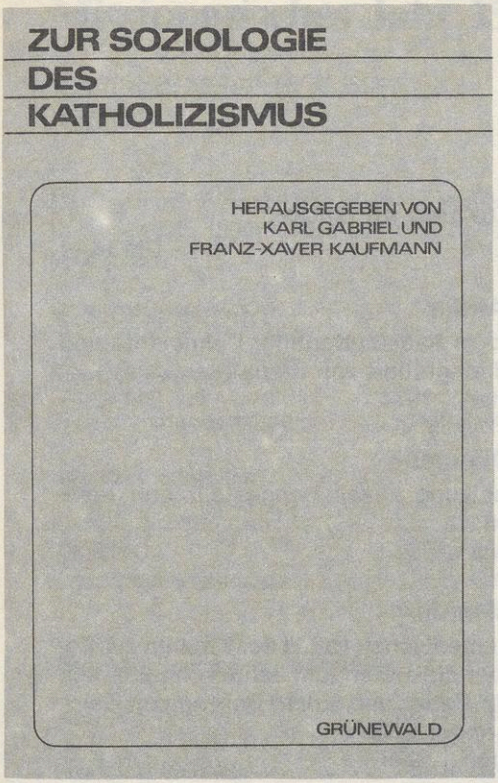
Auf der letztjährigen Konferenz in Boston fußen die weiterführenden Überlegungen von Horst Zilleßen zu dem Begriff der „Partizipation". Das aktuelle Thema „Entwicklungsdienst und Mission" behandelt Günter Linnenbrink in seinem Heinz-Dietrich Wendland zum 80. Geburtstag gewidmeten Aufsatz.

Der Geburtstag von Prof. J. L. Hromádka jährte sich im vergangenen Jahre zum 90. Male, sein Todestag zum 10. Male. Etwas verspätet soll diesem Gedenken der Vortrag seines Schülers Prof. Josef Smolik (Prag) gewidmet sein.

Unter „Dokumenten und Berichten" steht der Bericht über die Weltmissionskonferenz in Melbourne (Walter Müller-Römheld) an erster Stelle, aber auch das, was sich in dem VIII. Theologischen Gespräch der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche (H. J. Held) sowie im Bereich der charismatischen Erneuerungsbewegung (Arnold Bittlinger) abspielt, sollte Beachtung finden. Von der deutschen Übersetzung des Faith and Order-Papiers „Towards a Confession of the Common Faith", die wir in dieser Nummer bringen, haben wir einige Sonderdrucke herstellen lassen, die zum Preis von DM 1,— bei uns angefordert werden können.

Kg.

Soziologie des Katholizismus



Karl Gabriel / Franz-Xaver Kaufmann (Hg.)

Zur Soziologie des Katholizismus

ca. 200 S. Kt. Ca. DM 29,50

Die vorliegende erste gründliche Auseinandersetzung mit dem Katholizismus untersucht, wie die katholische Kirche auf die Herausforderung durch die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung reagiert hat und stellt die Frage nach Gegenwart und Zukunft des Katholizismus.

Ursula Boos-Nünning

Dimensionen der Religiosität

Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen

197 S. Kst. DM 25,—*

Insgesamt macht diese Untersuchung deutlich, daß die vorgefundene Religiosität nicht mehr unbedingt als kirchlich abhängig anzusprechen ist, da sie die formellen Erwartungen der Kirche nur noch untergeordnet berücksichtigen. Solange aber der Prozeß der Säkularisierung das subjektive Bewußtsein der einzelnen noch nicht erreicht hat, wird man durchaus für Religion und mehr oder weniger auch für Kirche eine Zukunftsbedeutung anzumelden haben.

Theologische Literaturzeitung

François Houtart / André Rousseau

Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?

316 S. Kst. DM 18,—*

Es mangelt nicht an Veröffentlichungen zu diesem Thema. Doch verdient das Buch besonderes Interesse, weil es nicht einseitig im Dienst einer Ideologie steht, sondern das Thema in differenzierter Weise angeht.

Hessischer Rundfunk

Roland Robertson

Einführung in die Religionssoziologie

Mit einem Vorwort von Laszlo Vaskovics

265 S. Kst. DM 34—*

Eine gute Zusammenfassung der religionssoziologischen Ergebnisse bieten Robertsons Ausführungen über die sozialen und kulturellen Konsequenzen der Religionen, die den Hauptteil seines Buches ausmachen.

Theologische Revue

* in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

MATTHIAS-GRÜNEWALD VERLAG · MAINZ

Zum Rassismus im südlichen Afrika:

Hans W. Florin (Hrsg.)
Gewalt im südlichen Afrika
147 Seiten 1971 DM 7,50

Markus Braun
Das schwarze Johannesburg. Afrikaner im Getto
297 Seiten, 8 Bildseiten, 4 Karten 1973 DM 18,—

EKD und Kirchen im südlichen Afrika
Das Problem der kirchlichen Einheit im Rassen-Konflikt. Dokumente und andere Texte zusammengestellt und eingeführt von Klaus Kremkau
epd Dokumentation Band 12, 325 Seiten 1974 DM 12,—

Anti-Rassismus-Programm der Ökumene
Dokumentation einer Auseinandersetzung zusammengestellt und kommentiert von Klaus-Martin Beckmann
epd Dokumentation Band 5, 261 Seiten 1971 DM 9,80

Ökumene im Kampf gegen Rassismus
Ein erster Anfang. Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Bekämpfung des Rassismus. Bericht über die ersten fünf Jahre von Elisabeth Adler mit einem Geleitwort von Philip Potter und einem Beitrag von Gerd-Rainer Fendler zur Diskussionslage in der BRD
epd Dokumentation Band 14, 166 Seiten 1975 DM 8,—

Was geht die evangelischen Christen in Deutschland die Südafrikafrage an?
Eine Handreichung. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD. Besorgt von Werner Hoerschelmann
58 Seiten 1978 Einzelpreis DM 2,— (Mengenpreise)

Kirchen im Kampf gegen den Rassismus
Eine Materialsammlung im Auftrag des Kirchlichen Außenamtes hrsg. von L. Coenen
104 Seiten 1980 Einzelpreis DM 4,50 (Mengenpreise)

Verlag Otto Lembeck
Leerbachstraße 42 · 6000 Frankfurt am Main 1

Jahrbuch Evangelische Mission 1980

Missionarisches Jahr 1980

Schriftleiter: Niels-Peter Moritzen

Das Jahrbuch Evangelische Mission 1980 befaßt sich vorwiegend mit dem „Missionarischen Jahr 1980". Diese Thematik findet sich auch in den Lesestücken aus Partnerkirchen.

AUS DEM INHALT

Schriftauslegung

Martin Ngnoubamdjum	Meditation über Römer 8, Vers 14

Aus Partnerkirchen

Elsbeth Strohm u.a.	Lesestücke aus verschiedenen Ländern Afrikas, Asiens und Ozeaniens
Emmanuel Abraham	„Jeder Gläubige ein Evangelist" — Eine missionarische Kirche in Äthiopien

Zum Missionarischen Jahr 1980

Siegfried Markert	Mit Paulus in die Metropolen — Kirche und Mission im Einzugsbereich der Stadt
Wolfgang Günther	Missionsauftrag heute in einer Metropole — Erlebnisbericht eines Großstadtpfarrers
Johannes Hasselhorn	Das Missionarische Jahr 1980 im ökumenischen und volkskirchlichen Kontext
Dokument	Christ aktuell — Missionarisches Jahr 1980 Theologische Grundlegung

Berichte

Literatur — Statistik — Anschriften

Umfang: 192 Seiten
Preis: DM 4,80, zuzüglich Porto, Mengenrabatte

Auslieferung:
Breklumer Druckerei Manfred Siegel, Breklum
Husumer Straße, Postfach 1220, 2257 Bredstedt

Zum Thema: Muslime unter uns

Johan Bouman

Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah

Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion

1980. ca. 300 Seiten, DM 36,—

Christentum und Islam wollen mit der von ihnen gestalteten Wahrheit eine Botschaft für die ganze Menschheit anbieten. Die Verkündigungen beider Religionen lassen sich deshalb nicht absolut getrennt sehen. Die Tradition von Judentum, Christentum und Islam hat nicht mit untergeordneten Nebensächlichkeiten zu tun, sondern reicht tief in die Ursprünge der alttestamentlichen Verkündigung zurück. Bouman, Professor für Religionsgeschichte an der Universität Marburg, bietet aus einer reichen wissenschaftlichen und existentiellen Erfahrung des Islams eine vergleichende Untersuchung der Religionen an, die heute so eng und unausweichlich verbunden sind, und zeigt die zugrundeliegenden unterschiedlichen Deutungen der Heilsgeschichte und göttlichen Wirkens.

Zusammenleben mit Muslimen

Eine Handreichung — Im Auftrag des Kirchlichen Außenamtes herausgegeben von Jürgen Micksch

3. Aufl. 1980. 55 Seiten, DM 2,80 (Mengenpreise)

Die Handreichung hat sich zum Ziel gesetzt, eine Hilfestellung zum Verstehen der muslimischen Mitbürger in der Bundesrepublik zu geben.

Muslime — unsere Nachbarn

Beiträge zum Gespräch über den Glauben von Willi Höpfner, Gerhard Jasper, Paul Löffler und Ulrich Schoen

Im Autrag der Kommission „Gemeindedienst für Weltmission und Ökumene" des Deutschen Evangelischen Missionsrats

3. Aufl. 1980. 62 Seiten, DM 2,80 (Mengenpreise)

Eine Deutung der religiösen Vorstellungswelt muslimischer ausländischer Mitbürger als Hilfe für das Gespräch in unserem Land.

Gastarbeiter werden Bürger

Handbuch zur evangelischen Ausländerarbeit herausgegeben von Jürgen Micksch

1978. 189 Seiten, DM 9,80

Dieses Handbuch der evangelischen Ausländerarbeit stellt theologische Gesichtspunkte, Ausländerbetreuung, Sozialarbeit, orthodoxe Ausländerkirchen, Begegnung mit Muslimen, Vorschläge zur Verbesserung des Aufenthaltsrechts, die Planung eines Tages des ausländischen Mitbürgers, ausländische Arbeitnehmervereinigungen, illegale Ausländerbeschäftigung umfassend und systematisch dar. Ein ausführlicher Dokumentarteil, ein Literaturverzeichnis und ein Sachregister machen den Band zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für alle, die mit ausländischen Arbeitnehmern oder Mitbürgern in Kontakt kommen.

Verlag Otto Lembeck · Leerbachstr. 42 · 6 Frankfurt 1

Dank an Willem Adolf Visser't Hooft

„Die Ehrung gilt der Person und Sache des ökumenischen Theologen, in dessen weltumfassendem und versöhnendem Werk die Vermittlung zwischen den Kirchen, die Verbindung zwischen den Völkern, die Gabe und Aufgabe der Christenheit inmitten und an der Menschheit hoffnungsvoll und neuzeitlich in Erscheinung trat und fortwirkt."
(Aus der Urkunde zur Verleihung des Hansischen Goethe-Preises 1977)

Lieber Wim!

Wenn ich Dir auch schon bei der schönen Feier am 17. August 1980 während der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates in Genf meine Segenswünsche zur Vollendung Deines 80. Lebensjahres am 20. September 1980 ausgesprochen habe, so möchte ich diese Wünsche doch noch einmal schriftlich wiederholen. Ich möchte mich gern der langen Reihe derer zugesellen, die mit Dir an Deinem Geburtstag Gott danken für Dein Leben und Dein Werk, und ich tue das in dem Bewußtsein, daß in der evangelischen Christenheit meines Landes — in Ost und West — viele Menschen Deiner in Ehrerbietung und Dankbarkeit gedenken.

Wenn Dir dies etwas zu „offiziell" klingt, dann will ich meine ganz persönlichen Wünsche und meinen ganz persönlichen Dank hinzufügen. Ich schulde Dir Dank für viele Jahre der Freundschaft, in der das Lernen auf meiner Seite eine ganz besondere Rolle gespielt hat. Ich habe in Deiner Nähe und unter Deiner Leitung sehr viel mehr gelernt, als ich in diesem kurzen Brief andeuten kann. Aber Du sollst wenigstens wissen, daß ich es weiß, was die Begegnung mit Dir für mich persönlich und für meinen Dienst in der Kirche Jesu Christi bedeutet hat.

Wenn ich über Dein Leben nachdenke, dann kann ich nur den Satz wiederholen, den Hanns Lilje anläßlich Deines 65. Geburtstages geschrieben hat: „Hier liegt einer der ganz seltenen Fälle vor, daß die Lebensgeschichte eines Mannes mit der Geschichte seines Werkes identisch ist. Auch in den schwierigen Auseinandersetzungen, denen die Fortführung der ökumenischen Arbeit ausgesetzt war, ist niemals ein Zweifel daran aufgetaucht, daß die gesamte bisherige Arbeit des Ökumenischen Rates (und nicht nur erst seit seiner offiziellen Gründung im Jahre 1948, sondern schon ein gutes Jahrzehnt davor) mit der Person Dr. Visser't Hoofts unlöslich verbunden ist, und daß man das eine nicht ohne das andere würdigen kann." Du wirst mit vielen gerade dafür Gott danken wollen, daß Leben und Werk bei Dir

durch die Gnade Gottes so zusammengefügt worden sind, und was Hanns Lilje vor 15 Jahren geschrieben hat, gilt ja weiter bis heute; auch Dein „Ruhestand" hat daran nichts geändert.

Einheit der Kirche, Erneuerung der Kirche, Gehorsam der Kirche, das hat Dich bewegt, dafür hast Du gelebt, und trotz aller Mühen und auch gelegentlichen Rückschläge bist Du an dem „einen Ruf", unter dem Du Dein Leben gesehen hast, nicht irre geworden. Ich finde immer noch bezeichnend, was Bernard Causton, unser früherer Kollege in Genf, als eine von Dir gegebene Beschreibung der ökumenischen Bewegung festgehalten hat: „Das Symbol des Ökumenischen Rates der Kirchen ist ein Boot, nicht sehr verschieden von jenem Boot, mit dem Petrus auf dem See Genezareth fischte. Das Schiff hat einen Mast, an dem Mast hängt die Rahe, die ein Kreuz bildet ... Nie vorher in ihrer ganzen Geschichte haben sich Christen mit so weitgespannten Glaubens- und Lebensunterschieden zusammengefunden, sich verpflichtet, beisammen zu bleiben, und es ausgesprochen, daß sie tatsächlich alle in demselben Boot sitzen. Dieses Boot ist auf seiner Jungfernfahrt. Noch kennen wir die Seetüchtigkeit des Fahrzeugs nicht und wissen auch nicht, ob es die große Fracht der Hoffnung wird tragen können, die von Christen der ganzen Welt hineingeladen worden ist. Es mag zu schwer befrachtet sein.

Das Schiff ist für eine unbekannte Bestimmung ausgefahren. Es bewegt sich vorwärts, von den Winden Gottes getrieben. Aber wir wissen auch nicht, was diese neue Gemeinschaft eigentlich bedeutet und welche Form sie schließlich annehmen wird. Die Schiffsbesatzung ist unerfahren, und ihre Mitglieder sprechen verschiedene Sprachen. Wir stimmen noch nicht überein hinsichtlich der Bedeutung der Kirche und des Herrenmahls. Und wir beginnen diese gefährliche Unternehmung mitten in den wüsten Stürmen der Geschichte und spüren das gebrechliche Fahrzeug unter unseren Füßen erzittern. Wir merken, wie es mit den Spaltungen der Politik, Kultur und Theologie kämpft, die uns entzweien wollen. Aber wir ergreifen das Kreuz in der Mitte des Bootes, denn dieses Kreuz hält uns zusammen und verkündet uns den Sieg Gottes über den Menschen."

Wenn Du so über die Kirche, ihre Einheit und ihren Gehorsam nachgedacht hast, dann hast Du Deiner Generation und denen, die nach ihr kommen, den Platz der Kirche und der Christen in der Welt deutlich angewiesen: „Der Dienst des Christen beschränkt sich also nicht auf die Kirche, aber er löst sich auch nicht von ihr. Denn die Kirche repräsentiert ‚das Werk des Dienstes' auf Erden in seiner Gesamtheit. Es gibt also keinen privaten christlichen Dienst. Der in der Welt zu leistende Dienst ist ein Be-

standteil des großen Werkes der Erneuerung der Welt, dessen Bote und Vortrupp die Kirche ist. So ist jeder Christ in seiner beruflichen Tätigkeit ein bevollmächtigter Diener der Kirche. Durch ihn ist die Kirche in dem Winkel der Welt gegenwärtig, in dem er arbeitet. Durch ihn soll die Kirche in der Unordnung des begrenzten Aufgabenbereiches, in dem er steht, die ewige Ordnung wiederherstellen!

Viele ‚Laien' werden beim Lesen der letzten Zeilen versucht gewesen sein, ironisch oder gar bitter zu lächeln. Nicht ohne Grund! Wie soll man ein Diener der Kirche Jesu Christi in der heutigen Geschäftswelt sein ... Die Aufgabe scheint unerfüllbar.

Und doch können wir sie nicht von uns weisen. Denn das würde nichts Geringeres bedeuten als das Nein zur Herrschaft Jesu Christi über unser Leben. Es kann nicht so weitergehen, daß wir Christen *und* Ärzte, Christen *und* Industrielle, Christen *und* Arbeiter sind! Es kann nicht so weitergehen, daß wir nur als Privatleute Christus unseren Herrn sein lassen, im Bereich unseres Berufes aber ‚wie die anderen leben'!"

Bei all dem — und das ist mir in den letzten Jahren an dem, was Du gesagt und geschrieben hast, besonders aufgefallen, — bist Du Dir der Gefahr eines jeglichen Triumphalismus bewußt gewesen. In Deiner Festrede anläßlich der Verleihung des Hansischen Goethe-Preises im Jahr 1977 hast Du besonders im Blick auf die Kirchen Europas von den Gefahren des Triumphalismus gesprochen: „Triumph ist ein altes Wort, aber Triumphalismus ist neu. Ich möchte meinen, daß es erst in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils in Umlauf kam. Das ist an sich bezeichnend. Es ist nämlich ein Wort mit kritischem Akzent, wie etwa Moralismus. Triumphalismus heißt, daß man seinen Lebenszweck darin sieht, erkannt zu werden als Sieger über alle möglichen Feinde und Konkurrenten. Es heißt, beweisen zu wollen, daß man unter allen Umständen der Stärkste ist. Es heißt, daß das Lebensziel eine ‚success story' ist. Es hat seine besondere Bedeutung auf kirchlichem Gebiet. Die triumphalistische Kirche hat Antwort auf jede Frage. Sie ist eine Kirche, die geistlich und weltlich herrschen will. Sie ist in der Sprache von Martin Luther eine Kirche, die eine theologia gloriae und nicht eine theologia crucis verkündigt. Sie ist eine Kirche, die nicht nur im Glauben, sondern auch im Sehen leben will. Sie ist eine Kirche, die die eschatologische Verheißung jetzt schon verwirklicht haben möchte."

Solcher Triumphalismus ist Dir von Grund auf zuwider, wohl nicht nur deshalb, weil Du ein reformierter Holländer bist, sondern weil Du die Heilige Schrift kennst. Mir ist erst jetzt in Deinem Vortrag vom 17. August 1980 vor dem Zentralausschuß deutlich geworden, wie empfindlich Du

schon damals in den Anfängen Deines Dienstes an diesem Punkt warst. Du hast die Väter der ersten Generation in der ökumenischen Bewegung in mancher Beziehung als zu triumphalistisch empfunden; auch wenn Du damals dieses Wort sicher noch nicht gekannt hast, denn ich vermute, Du hast recht, es ist in unseren Sprachgebrauch erst in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgenommen worden. Ich habe in mehreren neueren Wörterbüchern vergeblich dieses Wort gesucht, aber natürlich: was damit gemeint war, hat die Kirche zu allen Zeiten bedroht. Das hast Du gewußt, und ich bin davon überzeugt, daß die ökumenische Bewegung, soweit sie im Ökumenischen Rat der Kirchen repräsentiert ist, nur deshalb von größerer Gefahr bewahrt geblieben ist, weil Du diese Gefahr gekannt hast und mit denen, die sich der ökumenischen Bewegung verschrieben hatten, widerstanden hast, da die ökumenische Bewegung als Bußbewegung — und das ist sie ja von allem Anfang an gewesen — vergiftet wird durch jegliche Form von Triumphalismus.

Laß mich noch eines erwähnen. Gerade weil dieser Gruß für Dich aus dem Bereich der evangelischen Christenheit in Deutschland kommt, möchte ich — nicht Dich, sondern uns in unserem Lande — erinnern an das, was Du, als Du 70 Jahre alt wurdest, „Zum 25. Jahrestag der Stuttgarter Schulderklärung" geschrieben hast. Wenn der frühere niedersächsische Ministerpräsident, Hinrich Wilhelm Kopf, recht gehabt hat — und ich bin überzeugt, daß er recht gehabt hat —, „daß die Begegnung in Stuttgart der erste entscheidende Schritt dazu gewesen sei, Deutschland wieder einen Platz unter den Nationen der Welt zu geben", dann gebührt auch in diesem Zusammenhang Dir besonderer Dank, obwohl Du es nicht allein warst, der dem ersten Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland am 18./19. Oktober 1945 in Stuttgart als Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen begegnet bist.

In Deiner Autobiographie „Die Welt war meine Gemeinde" schreibst Du, daß es in Deinem Leben auch Zeiten gegeben hat, in denen Du müde geworden bist in Deinem Dienst. Die Formulierung, die Du dabei gebrauchst, enthält sicher eine Anspielung auf Mose in der Schlacht gegen die Amalekiter (Ex 17), und wenn Du an Mose denkst, wirst Du auch daran gedacht haben, daß Mose das Gelobte Land nicht selber betreten hat. Ich könnte mir vorstellen, daß Du, als Du Deinen Dienst für die Einheit der Kirche Jesu Christi begonnen hast, gehofft hast, es würde schneller gehen, die Einheit der Kirche darzustellen, und wenn Du nun, da Du alt geworden bist, siehst, wie der Dienst für die Einheit der Kirche und den Gehorsam der Kirche wirklich ist und wie wenig wir und die Kirchen für Einheit und

Gehorsam sich einzusetzen bereit sind, wirst Du Dich erinnern müssen an das, was Du andere gelehrt hast: Daß der Segen Gottes und seines Christus dennoch sicher ist und daß am Ende der Tage das heilige Jerusalem so schön und herrlich von Gott herabkommen wird, wie uns im vorletzten Kapitel der Heiligen Schrift der Seher Johannes beschreibt. Diese Erinnerung, die ja mehr eine Vorausschau ist, möge Dich geleiten und Dir immer von neuem Mut und Gewißheit geben darüber, daß ein langes Leben „unter dem einen Ruf" bei Gott gesegnet ist, in sich und für andere.

Ich grüße Dich in alter, dankbarer, brüderlicher Verbundenheit

Dein

Hans Heinrich Harms

Visser't Hooft als ökumenischer Theologe im Lichte seiner Dissertation

W. A. Visser't Hooft zum 80. Geburtstag gewidmet

VON HENDRIKUS BERKHOF

Über Visser't Hooft als Theologe ist meines Wissens wenig geschrieben worden. Das läßt sich zum Teil gut verstehen. Er hatte ja eine ganz andere Stellung als ein theologischer Universitätsprofessor, und er hat nie den Eindruck erwecken wollen, ein origineller Theologe zu sein. Im Gegenteil, immer wieder hat er seine Abhängigkeit in theologischen Sachen betont, ja öfters sogar überbetont. Das hat wohl sehr dazu beigetragen, diese Seite seines Wesens und Wirkens im Schatten zu lassen — was um so leichter möglich war, weil so viele andere Seiten seiner Lebensarbeit in erster Linie eine volle Beleuchtung verdienen.

Und doch darf es dabei nicht bleiben. Mehrere, vielleicht wohl viele, theologische Fakultäten haben ihn (vergeblich) für einen, meist wohl ökumenischen, Lehrstuhl zu gewinnen versucht. Man hielt ihn also auch innerhalb der Zunft gewiß für „professorabel". Seine eigene Bescheidenheit in dieser Hinsicht kann daher bestimmt nicht als ein objektives Urteil angesehen werden. Gewiß, Visser't Hooft ging auf systematisch-theologischem Gebiet eklektisch vor. In seiner Stellung hatte weder er selbst noch seine Umgebung ein Bedürfnis nach individualistischen Originalitäten, wie sie von Universitätsprofessoren erwartet werden. Jedoch, in der Wahl seiner

„Autoritäten" zeigte sich ein deutliches theologisches Anliegen, aber auch diesen Autoritäten folgte er in kritischer Distanz. Seine Methode war eklektisch, aber ein Eklektiker im landläufigen Sinne ist er nie gewesen. Er war ein selbständiger Denker, der in eigener Weise zusammenfügte, was er in anderen als Wahrheit empfand. Die andere, und wohl wichtigste und wirkungsvollste, Seite seiner Originalität lag in der Weise, in der er seine Einsichten funktionalisierte, was in seinem Fall bedeutete: sie als Bausteine für eine neue ökumenische Theologie über die Grenzen der Konfessionen und Kontinente hinaus zusammenfügen. Viele seiner veröffentlichten Vortragsreihen legen davon Zeugnis ab. Aus Erfahrung weiß ich, daß sie immer noch sehr hilfreich sein können, besonders wegen ihrer Verbindung von historischen und systematischen Gesichtspunkten. Kaum weniger wichtig, auch vom theologischen Gesichtspunkt her, sind viele Einzelreden und Ansprachen auf ökumenischen Tagungen. Im deutschsprachigen Gebiet darf man sich glücklich preisen, daß Hans Jürgen Schultz diese kleineren und oft nicht leicht zugänglichen Studien (zusammen mit Abschnitten aus größeren Vortragsreihen) gesammelt und übersetzt hat. Es ist eine zweibändige Ausgabe: I Die ganze Kirche für die ganze Welt, II Ökumenischer Aufbruch.[1] Vieles darin ist immer noch zu wenig ausgenutzt. Eine Studie über Visser't Hooft als Theologe scheint mir längst fällig zu sein.

Ich möchte hierzu einen Anstoß geben, indem ich die Frage stelle, in welcher Epoche es bei Visser't Hooft zur Bildung seiner theologischen Grundanschauungen kam und wie diese in ihrer ersten Gestalt ausgesehen haben. Die erste Hälfte dieser Frage hat er selbst in seiner Autobiographie, besonders in den Kapiteln 2-4, gegeben.[2] Daraus ergibt sich, daß die Jahre 1922-24 entscheidend waren. Die erste große Rolle spielte dabei der geistige Austausch im „Niederländischen Christlichen Studentenverein" (NCSV), wo ein begabter Nichttheologe (N. Stufkens) schon im Jahre 1922 begeistert die zweite Auflage von Barths „Römerbrief-Kommentar" vorstellte. Für Visser't Hooft wie für so viele andere in der jüngeren Theologengeneration wurde diese Lektüre zum Schock der Erkenntnis, obwohl es noch mehrere Jahre dauern sollte, ehe für ihn diese Erkenntnis der Punkt der Inspiration und der Integration für seine vielen anderen Erfahrungen wurde. Diese Erfahrungen begannen, als er in den Genfer Stab des Weltbundes der YMCA's berufen wurde. Zu seinem Referat gehörte die Arbeit unter den Schülern an Oberschulen, vor allem in Deutschland und Skandinavien. Das brachte ihn in enge Berührung mit zwei fast völlig entgegengesetzten Welten. Vorstand und Stab des Weltbundes waren von amerikanischen Christen beherrscht, welche fast alle Anhänger des Social-Gospel-Movement

waren. Diese Bewegung war in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts vorherrschend im amerikanischen Protestantismus. Aber ihre große Blütezeit war schon vorüber. 1918 starben kurz nacheinander der Anfänger der Bewegung, Washington Gladden, und ihr größter Theologe, Walter Rauschenbusch. Das Ende des Krieges hatte auch neue Fragen aufgeworfen. Der Niedergang des Social-Gospel-Movement setzte ein, zwar langsam und auf der kirchlichen Ebene vorläufig noch kaum spürbar. Der Krieg bedeutete ja nicht wie in Europa eine Erschütterung in den Grundfesten. Amerika hatte sich nur im letzten Jahr aktiv am Krieg beteiligt im Glauben — wie damals oft gesagt wurde —, durch die Beendigung dieses Krieges den Krieg überhaupt zu beenden. Dadurch stand das Jahr 1918 für die Amerikaner in einem positiven Licht, und die nachfolgenden Jahre zeigten statt des Zusammenbruchs eher ein Aufflammen des Optimismus und Aktivismus der Vorkriegszeit, allerdings jetzt weniger auf Sozialismus als auf Pazifismus ausgerichtet. Besonders in der Errichtung des Völkerbundes sahen viele ein großes Zeichen des sich nahenden und durch Menschenhände zu bauenden Gottesreiches.

Während der junge Visser't Hooft im Genfer Hauptquartier in dieser Atmosphäre arbeitete, begegnete ihm in der großen und lebendigen YMCA Deutschlands eine entgegengesetzte Welt. Hier saß ein Volk verzweifelt auf den Trümmerhaufen seiner Ideale, nur noch den nahenden „Untergang des Abendlandes" im Blick. Für die Christen, auch für die jüngeren, konnte diese düstere Stimmung natürlich nicht das letzte Wort bedeuten. Auch hier wurde nach dem Kommen des Gottesreiches ausgeschaut, jedoch nicht kraft, sondern trotz aller menschlichen Aktivität.

Wie man sich vorstellen kann, war ein Gespräch zwischen diesen Welten, in denen die Bibel von entgegengesetzten Erfahrungen her gelesen wurde, fast unmöglich. Visser't Hooft hatte bei vielen solchen Begegnungen sozusagen berufshalber eine führende und vermittelnde Rolle. Er wurde zwischen den beiden Gruppen hin- und hergerissen. Mit seiner eigenen Erfahrung und seiner „Römerbrief-Theologie" stand er auf der Seite der Deutschen, wies aber entschieden die sozialethische Passivität ab, die für viele daraus folgerte. Hier stand er auf der amerikanischen Seite, obwohl er der da gehuldigten theologischen Begründung nicht zustimmen konnte, ja sie als falsch ansah. Er bekam auch die Gelegenheit, an der ersten Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm 1925 teilzunehmen. Hier fand er diesen tiefen Gegensatz auf breitester Ebene wieder. Für ihn brachte die Konferenz keine wesentlich neue Erfahrung. Das Anliegen jedoch, die Kluft zu überbrücken, wurde ihm seitdem noch stärker aufs Herz ge-

bunden, besonders als er in den Diskussionen nach Stockholm die große Unkenntnis und das völlige Unverständnis für die jeweils andere Seite — auch bei führenden Theologen und Kirchenmännern — beobachtete. Das führte zu dem Entschluß, eine Dissertation zu schreiben, die eine Hilfe bei der Überbrückung der Kluft sein konnte. Das Thema lautete: Der Hintergrund des Social Gospel in Amerika.[3]

Wenn wir heute auf Visser't Hoofts Erstling zurückschauen, fällt sogleich auf, wie sehr wesentliche Eigenschaften seiner späteren Arbeit hier schon vorhanden sind: die Klarheit der Formulierung, die Kraft der Darlegung, die breite Beherrschung der Literatur in verschiedenen Sprachen. Besonders charakteristisch ist die Anlage des Buches, das überwiegend historisch ist. Der Verfasser taucht tief in die Theologiegeschichte Amerikas ein, um zu zeigen, wie es in dem puritanischen Amerika zu einer solchen Erscheinung wie des Social Gospel kommen konnte. Er unterscheidet im amerikanischen geistigen Leben drei Schichten: Puritanismus, Aufklärung und Erweckung (revivalism) und vergleicht ihre Kennzeichen mit denen des Social Gospel. Die Mitte des Buches bildet dadurch eine kurze fesselnde Theologiegeschichte Amerikas, die damals für die meisten europäischen Leser völlig neu gewesen sein muß (und ich befürchte: für viele auch jetzt noch ist). Während also das Buch hauptsächlich historisch angelegt ist, ist das Schlußkapitel „Die dem Social Gospel zugrundeliegende Theologie" systematischer Art, weil hier die Beschreibung in eine Beurteilung übergeht. Das ist typisch für Visser't Hooft: Sein großes historisches Interesse steht ganz im Dienste der Frage, zu welcher Stellungnahme wir jetzt gedrängt werden. Er studiert viele vorangegangenen Schritte, um zu wissen, in welcher Richtung der nächste Schritt gemacht werden muß. Darum stehen auch seine systematischen Bemerkungen im Dienste des verantwortlichen kirchlichen Handelns. So ist es bei ihm seitdem geblieben.

Uns interessiert also besonders das letzte Kapitel. Um seine Gedankenführung zu verstehen, müssen wir wissen, daß Visser't Hooft als Kern und Prüfstein des theologischen Gehalts im Social Gospel nicht, wie die meisten Anhänger sagen würden, die Lehre vom Reich Gottes betrachtet, sondern die Gottesauffassung (169). Über die Richtigkeit dieser Ansicht kann man verschiedener Meinung sein. Für unseren Zusammenhang ist diese Frage aber bedeutungslos. Wichtig ist nur die Frage, warum der junge Visser't Hooft dieses Kriterium als entscheidend ansieht. Das hat wohl mit seiner eigenen „Bekehrung" zur dialektischen Theologie zu tun, wodurch — nach seinem eigenen Zeugnis — der biblische Gott der lebendige Gott für ihn geworden war. Gott als der „ganz Andere", der uns sein Wort von Gericht

und Gnade mit Autorität zuspricht. Er ist das Zentrum allen Glaubens und allen Theologisierens. Diesen Gott als Mittelpunkt vermißte Visser't Hooft im Social Gospel. Durch die Kirchengeschichte ziehen zwei wesentlich verschiedene Gottesauffassungen (169-172). Die erste ist die des transzendenten, persönlichen, souveränen, heiligen Gottes, der uns erst in der Fleischwerdung des Wortes immanent wird. Das ist die prophetische, biblische, reformatorische Auffassung. Die zweite Auffassung ist mehr philosophischen Ursprungs. Darin ist Gott das Herz des Universums, der mit den Gesetzen und Normen unserer Welt zusammenfällt und ihr als unpersönliche Kraft innewohnt. Das ist die stoische, humanistische, idealistische Auffassung. Hier liegt ein Entweder-Oder vor, hier müssen wir uns entscheiden. In der Nachfolge Jesu Christi können wir uns nur für das erste entscheiden. Dieser „Theismus" war wesentlich für den Puritanismus, der aber durch und nach Jonathan Edwards immer mehr rationalisierende und humanisierende Beimischungen erlitt, wodurch der Weg für die stoische Gottesauffassung der Aufklärung geöffnet wurde, in der Gott immer mehr den menschlichen Bedürfnissen unterworfen wird. Auch die Erweckung hat die Immanentisierung Gottes gefördert. Durch Literatur und Wissenschaft im 19. Jahrhundert wurde dieser Prozeß erheblich beschleunigt. Im Social Gospel schließlich ist die prophetische Gottesauffassung ganz in die stoische über- und untergegangen. Visser't Hooft beeilt sich, gleich zu sagen: „Nicht alle Verfechter des Social Gospel haben die ganzen Folgerungen aus dieser Entwicklung gezogen" (174). (Das muß m.E. bestimmt von Walter Rauschenbusch gesagt werden, dessen Theologie einen bestimmten Gehalt an Prophetismus aufzeigt /s. auch 181/.) Bei den meisten aber ist Gott völlig „ethisiert". „Der Machtbereich eines persönlichen Gottes ist von dem Machtbereich ethischer Grundsätze ersetzt worden" (175). Gott und Mensch leben in „einer glücklichen Kameradschaft", in der sie zusammen an einer besseren Welt bauen. Die Sünde ist von uns aus überwindbar. Eine besondere Offenbarung ist unnötig. Die Folgerung lautet: „Ihr Gott ist mehr mit dem unpersönlichen Gott des Pantheismus verwandt als mit dem dynamischen Gott des christlichen Theismus" (180). Gleich darauf wird aber gesagt, daß diese Folgerung ja kaum vollauf gezogen wird, weil man vor klarem systematischen Denken zurückschreckt und lieber zwischen zwei entgegengesetzten Positionen in der Schwebe bleibt.

Dann nimmt der Gedankengang am Schluß noch eine neue persönliche, fast prophetische Wendung. Visser't Hooft spricht die Überzeugung aus, daß das Social Gospel alles, was es bewegte und sogar mehr, auch hätte tun und sagen können, wenn es den schwierigeren und unbeliebten Umweg

über „die tiefsten und beharrlichsten Elemente des christlichen Glaubens" gemacht hätte. Ihre Verfechter litten unter dem Gegensatz zwischen dem Irrealen und dem Realen. Um diese Kluft schleunigst zu überbrücken, „wagten sie den Vorgriff auf das Ideal und folgerten, daß es potentiell schon im Realen gegeben sei" (181). Sie vergaßen dabei, „daß die einzige Begründung, welche die Probe der harten sozialen Realität bestehen kann, genau der Überzeugung entstamme, daß der Mensch berufen ist, einer Macht absoluter Art zu dienen, welche weltliche und soziale Werte übersteigt" (181). Sie ließen den Menschen aber zwischen verschiedenen menschlichen Möglichkeiten wählen. Ein längeres Zitat möge die Stellungnahme noch klarer machen (183):

„Denn ein wahres ‚soziales Evangelium' — eine Botschaft, die den Menschenherzen ein Gefühl ihrer sozialen Verantwortung einprägt — muß auf einen Glauben an einen persönlichen Gott gegründet sein, welcher das vorbehaltlose Recht hat, ihre volle Treue zu fordern, weil Er der souveräne Herr allen Lebens ist. Allein angesichts eines Gottes, der von uns unterschieden ist, weil Er heilig ist und wir sündhaft sind, fängt der Mensch an, sich seiner Berufung inne zu werden. Es gibt keine Berufung ohne einen, der beruft. Wo Gott nicht als das ewige ‚Du' geglaubt wird, muß der Mensch auf seine eigene menschliche Realität zurückfallen. Und selbst das Beste dieser Realität ist schließlich Selbstliebe, Egoismus, Sünde. Der Mensch möge versuchen, seine Beziehungen zu Gott dadurch zu rationalisieren, daß er Ihn zum Garanten der Verwirklichung menschlicher sozialer Ideale macht, die Realität aber spottet seiner Versuche. Die Realität zeigt ihm, daß es im Menschen selber etwas gibt, das alle menschlichen Ideale vereitelt und das nur durch eine Tat Gottes selber überwunden werden kann. Es ist die Tragödie aller Rationalisierung Gottes, daß gerade der Gott, den die Menschen als den Eckstein ihres herrlichen Systems nachweisen wollten, genau in dem Augenblick, in dem sie Ihn einzufügen versuchen, verschwindet. Der Gott, den sie so sehr als die Dynamik ihres Idealismus brauchen, ist nicht länger eine Dynamik, sondern nur noch ein weiteres Ideal, der unzählbaren Liste menschlicher Ideale hinzugefügt, sobald Er in ihre humanitäre Weltauffassung einverleibt worden ist. Denn der einzige Gott, der eine ‚feste Burg' und eine Kraftquelle war und ist, ist der Gott der Propheten und Psalmisten und von Christus selber, Er, der nicht mit der Menschheit identisch ist, sondern der der Menschheit heiliger Vater ist."

Auf den Schlußseiten spricht Visser't Hooft die Erwartung aus, daß die amerikanische Theologie nach ihrer ersten ursprünglichen Leistung im So-

cial Gospel zu tieferen Auffassungen des christlichen Glaubens kommen wird. Es ist ein typischer Beweis der theologischen Intuition Visser't Hoofts, von der es in den kommenden Jahrzehnten so viele Beweise geben wird, daß er dazu auf das Erstlingswerk eines gewissen Reinhold Niebuhr hinweisen kann, „eines der am engagiertesten unter den sozial interessierten jüngeren amerikanischen Theologen" (185). Es handelt sich um dessen Schrift „Does Civilization Need Religion?", die kurz vor Visser't Hoofts Dissertation 1928 erschienen war.

Die Promotion fand am 26. Oktober 1928 an der Universität Leiden statt. Der Promotor war der Professor für Religionsphilosophie und Ethik, H. T. de Graaf, ein sehr liberaler, origineller Denker, der ein großes Interesse an sozialen Fragen hatte und zudem ein für damalige Verhältnisse ungewöhnlicher Kenner des Marxismus war. Seine immanentistische Wertphilosophie stand aber den Anschauungen seines Promovendus diametral gegenüber. Im (niederländisch geschriebenen) Vorwort dankt letzterer ihm für seine Hilfe und Kritik, „gerade dort, wo Ihre Einsicht sich häufig von den von mir niedergeschriebenen Meinungen unterschied". Die Promotion selber wurde für Visser't Hooft zu einer Enttäuschung; die Fragen der Professoren zeigten eine völlige Unkenntnis der theologischen Lage in Amerika. Auch dadurch zeigte sich, wie notwendig der Brückenschlag war, den Visser't Hooft mit seiner Dissertation beabsichtigte. Sie wollte eine Brücke bilden zwischen der amerikanischen und der deutschen Theologie, und tiefer noch: eine Brücke zwischen dem, was wir jetzt eine Theologie der Horizontale und eine Theologie der Vertikale nennen würden.

Vierzig Jahre später hielt Visser't Hooft als emeritierter Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen auf der Vollversammlung von Uppsala (1968) seine große Rede „Der Auftrag der ökumenischen Bewegung". Er beginnt sie mit der Erinnerung an Stockholm 1925 und dem damaligen Streit zwischen der eschatologischen und der sozialen Auffassung des Reiches Gottes. Weil sich eine ähnliche Spannung auch in Uppsala spürbar machte, widmete er ihr einen langen Abschnitt unter dem Titel „Kein horizontaler Fortschritt ohne vertikale Orientierung". Dieser Titel hätte auch umgekehrt lauten können. Visser't Hooft betrachtete aber die soziale Verantwortung der Kirchen von Anfang an (in den zwanziger Jahren meistens jedoch im Gegensatz zu den damaligen deutschen Theologen) als eine selbstverständliche Sache. Genau wie im Jahre 1928 war es auch jetzt wieder seine Sorge, daß die horizontalen Anstrengungen ohne die Rückkopplung auf das Evangelium des transzendenten Gottes verstanden würden. Im Blick auf das Programm „Die Einheit der Menschheit" sagte er darum:

„Die Menschheit ist eins — aber nicht aus sich selbst heraus oder wegen ihrer eigenen Verdienste oder Eigenschaften, sondern als Objekt der Liebe Gottes und seines erlösenden Handelns. Die Menschheit ist eins, weil sie einen gemeinsamen Ruf hat. Die vertikale Dimension ihrer Einheit bestimmt die horizontale Dimension."[4] Und etwas weiter sagte er: „Es muß uns klar werden, daß die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen."[5] Dieser Satz wurde in und nach Uppsala zu einem geflügelten Wort. Ich hörte Visser't Hooft sich darüber beklagen, weil die Tendenz des ganzen Abschnitts, dem Untertitel gemäß, umgekehrt war. Er hatte wieder einmal den Kampf zu führen, den er in seiner Dissertation geführt hatte. Seine Grundanschauung war dieselbe geblieben. Und es scheint, daß auch die ökumenische Lage dieselbe geblieben ist bzw. nach einem halben Jahrhundert zu ihrer Anfangssituation zurückgekehrt ist.

ANMERKUNGEN

1 W.A. Visser't Hooft, Die ganze Kirche für die ganze Welt, und Ökumenischer Aufbruch. Hauptschriften Band 1 und 2. Redaktion: Hans Jürgen Schultz, Stuttgart 1967.
2 Die Welt war meine Gemeinde, München 1972.
3 W.A. Visser't Hooft, The Background of the Social Gospel in America, Haarlem 1928. Übersetzung der Zitate im Text von mir. Ein amerikanischer Nachdruck erschien erst 1962 bei Bethany Press, St. Louis, Missouri.
4 Bericht aus Uppsala 68, Frankfurt 1968, 319.
5 Ebd.

Eine völlig verpflichtete Gemeinschaft

Zum 80. Geburtstag von Dr. Willem A. Visser 't Hooft

VON HEINZ JOACHIM HELD

Seit ihren Anfängen im vergangenen Jahrhundert weiß sich die ökumenische Bewegung unserer Tage dem Ziel verpflichtet, der Einheit der Kirche zu dienen und Wege zu einer vertieften Gemeinschaft aller Christen zu suchen. Dabei ist die Bitte Jesu in seinem hohenpriesterlichen Gebet: „Auf daß sie alle eins seien" (Joh 17,21) immer aufs neue verpflichtender Antrieb, maßgebende Leitlinie und ermutigende Verheißung für die ökumenischen Bemühungen gewesen. Doch eine genaue, gemeinsame Vorstellung darüber, welcher Art diese Einheit sei und wie sie auszusehen habe, läßt sich nur schwer gewinnen. Das kann nicht Wunder nehmen, da es sich bei der Einheit um eine Gabe Gottes an die Kirche und darum weit eher um einen Gegenstand des Gebetes als um das Ziel menschlicher Anstrengungen handelt. Die Einheit der Kirche hat mit dem Geheimnis der Gegenwart des Dreieinigen Gottes in ihr und mit ihrer Gemeinschaft mit ihm zu tun und läßt sich daher kaum begrifflich bestimmen. So kann es sich bei dem Versuch, das Wesen und die Gestalt der Einheit zu verstehen, die eines der entscheidenden Kennzeichen der Kirche ist, weniger um die Erarbeitung von Definitionen als darum handeln, sich ein Bild von der Einheit zu machen, die uns im Zeugnis der Heiligen Schrift vor Augen gestellt wird.

Betrachtet man das schon erwähnte Leitwort der ökumenischen Bewegung „Auf daß sie alle eins seien" in seinem engeren und weiteren Zusammenhang im hohenpriesterlichen Gebet Jesu, so wird zuerst einmal deutlich erkennbar, daß es sich nicht lediglich um eine „horizontale" Einheit aller Christen untereinander handelt. Vielmehr geht es Jesus um ihre völlige Einigung mit ihm selbst in seiner Gemeinschaft mit Gott: „So wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein." Diese völlige Gemeinschaft der Christen mit Jesus Christus wiederum soll dazu dienen, daß der Unglaube der Menschen überwunden wird und sie für den Glauben an Jesus gewonnen werden: „... damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast". Überhaupt muß diese Fürbitte Jesu für seine Jünger im Rahmen seiner Sendung durch Gott gesehen werden, die er mit seiner Erhöhung am Kreuz vollendet und an der er dann auch seine Jünger beteiligen wird: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so sende ich sie auch in die Welt" (Joh 17,18). Es ist offensichtlich, daß die hier von Jesus für die Kirche erbetene

„Einheit" mit der wirksamen und glaubwürdigen Erfüllung ihrer „Mission" zu tun hat. Zieht man andere Stellen des Johannesevangeliums zu Rate, so erkennt man, daß die eigentümliche Redeweise vom „Einssein" (Joh 10,30) oder vom wechselseitigen „Sein" des Vaters in dem Sohn und umgekehrt (Joh 14,10-11) das einzigartige Gemeinschaftsverhältnis bezeichnet, das zwischen dem Vater und dem Sohn besteht. Es drückt sich darin aus, daß die Werke und Worte des Sohnes die Werke und Worte des Vaters sind (vgl. Joh 5,19-23). Diese „Einheit" zwischen Vater und Sohn erweist sich mithin in der Sendung, die der Vater dem Sohn überträgt und die der Sohn gehorsam erfüllt und vollendet. So kann das „Einssein" der Jünger und aller Glaubenden nach ihnen mit Jesus in seiner vollkommenen Gemeinschaft mit dem Vater letztlich nur ihre immer völligere Teilhabe an der Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn und damit auch an der Sendung des Sohnes durch den Vater in die Welt meinen. Die Bildrede vom Weinstock und den Reben (Joh 15,1-8), in der die Redeweise vom wechselseitigen Ineinandersein und -bleiben auf die Gemeinschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern und das heißt doch mit seiner Kirche angewandt wird, weist den Zusammenhang von Einheit und Mission der Kirche ebenfalls nach. Die völlige Gemeinschaft der Jünger mit ihrem Herrn dient der Sendung, dem „Fruchtbringen". So ist das ökumenische Thema der Einheit zugleich verbunden mit der Frage nach der Treue der Kirche und aller Christen gegenüber dem Auftrag, den Christus von seinem Vater empfangen hat und an dem er seine Kirche beteiligt. Es ist daher keine Frage, daß die von Jesus Christus für seine Kirche im hohenpriesterlichen Gebet erbetene Einheit auf ihre Einigung mit ihm selbst in seiner Gemeinschaft mit Gott dem Vater und auf ihre Teilhabe an seiner Sendung in die Welt zu beziehen ist.

Dieser Zusammenhang von Einheit und Sendung der Kirche kommt in der Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen klar zum Ausdruck: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes." Das gemeinsame Bekenntnis zu Christus und der Wille zur gemeinsamen Erfüllung des Sendungsauftrags der Kirche bilden die grundlegenden Kennzeichen der Gemeinschaft der im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen selbst möchte nach den Worten seiner Gründungsversammlung in Amsterdam 1948 „den Kirchen, die ihn gebildet haben und seine Mitglieder sind, als ein Werkzeug dienen, mit dessen Hilfe sie ihren gemeinsamen Gehorsam gegenüber Jesus Christus

zusammen bezeugen und in Angelegenheiten, die ein vereintes Handeln erfordern, zusammenarbeiten können".[1] Er ist Werkzeug der Einheit der Kirchen, nicht schon ihr Modell oder ihre Verkörperung. Er hat sich aber nach den Worten seiner Verfassung zur Aufgabe gesetzt, „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube". In dieser Formulierung aus dem Jahre 1972, die von der Fünften Vollversammlung in Nairobi 1975 bestätigt worden ist, findet sich eine klare Anspielung auf die Worte Jesu in seinem hohenpriesterlichen Gebet („damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast"). Die Einheit der Kirche ist kein Selbstzweck, sondern dient der Erfüllung ihrer missionarischen Aufgabe, nämlich die Menschen vom Evangelium zu überzeugen und zum Glauben an Christus zu führen. Auf diesen missionarischen Aspekt der ökumenischen Aufgabe der Einheit hat der nun achtzigjährige erste Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Willem A. Visser 't Hooft, vor kurzem in seiner Ansprache vor dem Zentralausschuß des ÖRK in Genf im August dieses Jahres hingewiesen: es gehe um eine „Einheit, die sichtbar und spürbar genug ist, um die Menschen zu überzeugen, daß diese geeinten Christen das Geheimnis der Versöhnung kennen und den Zustand der Trennung und Entfremdung im Leben der Menschheit überwunden haben".[2]

Freilich greift die eben erwähnte Bestimmung der Verfassung des ÖRK in ihrem Sachgehalt zugleich auf einen gewichtigen Text der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 zurück, in dem der Versuch gemacht wird, ein Bild von der Einheit zu entwerfen, zu der Gott die getrennten Kirchen ruft. Dieser Text aus dem Bericht der damaligen Sektion Einheit lautet folgendermaßen:[3]

„Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich im Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie ist zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können,

wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft.

Wir glauben, daß wir für solche Einheit beten und arbeiten müssen."

Im Mittelpunkt dieser Umschreibung der „Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist" steht die Wendung von der „völlig verpflichteten Gemeinschaft", in welche der Heilige Geist „alle an jedem Ort" führt, die getauft sind und Jesus Christus als Herrn und Heiland bekennen. Dieser bedeutsame ökumenische Text ist immer wieder beschworen worden, hat aber offensichtlich im Laufe der Jahre nicht die Bedeutung erlangt, die man ihm seinerzeit zuerkannt hatte. Um so bezeichnender ist es, daß der Gedanke einer völlig verpflichteten Gemeinschaft zur Umschreibung der Einheit, zu der Christen unter dem Evangelium berufen sind, gerade in jüngster Zeit in anderem Zusammenhang wieder aufgegriffen worden ist. So hat der jetzige Generalsekretär des ÖRK, Dr. Philip Potter, seinen Rechenschaftsbericht vor dem Zentralausschuß in Genf im August 1980 unter den Leitgedanken der Gemeinschaft gestellt. „Wir sind eine Gemeinschaft (community) von Glaubenden, zusammengerufen (called in common), um untereinander und mit der Welt in Gemeinschaft zu treten (communicate) in Kommunion (communion) mit dem Dreieinigen Gott." Unter Verweis auf die Grundbedeutung der lateinischen Ursprungsworte für Gemeinschaft (community), nämlich „miteinander verbinden, einander stärken und beistehen, einander dienen und miteinander teilen", macht Philip Potter mit Leidenschaft die Grundwahrheit geltend, die sowohl eine menschliche Erfahrung wie biblisches Zeugnis ist, daß nämlich die Menschen „von-, mit- und füreinander leben, daß sie zur wechselseitigen Teilhabe untereinander verpflichtet sind". Und auch Visser 't Hooft umschreibt die Gemeinschaft, die im Leibe Christi herrschen soll, in seinem oben genannten Vortrag als „vollständige Gegenseitigkeit und Gemeinsamkeit", als „völlige Solidarität", welche freilich für die Kirchen in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates noch immer recht ferne Ziele seien.[4] Es lohnt sich, hier die Erläuterung zu der Aussage von der „völlig verpflichteten Gemeinschaft" in die Erinnerung zu rufen, die sich in dem oben zitierten Text aus dem Jahre 1961 findet. Es heißt dort:

„Das Wort ‚Gemeinschaft' (koinonia) wurde gewählt, weil es aussagt, was die Kirche in Wahrheit ist. ‚Gemeinschaft' setzt eindeutig voraus, daß die Kirche nicht lediglich eine Institution oder Organisation ist. Sie ist die Gemeinschaft derer, die durch den Heiligen Geist zusammengerufen sind und in der Taufe Christus als Herrn und Heiland bekennen. Sie sind darum Ihm und untereinander ‚völlig verpflichtet'. Eine solche Gemeinschaft be-

deutet für diejenigen, die daran teilhaben, nichts Geringeres als einen erneuerten Willen und Geist, eine volle Beteiligung am gemeinsamen Lob und Gebet, miteinander geteilte Buße und Vergebung, miteinander geteilte Leiden und Freuden, gemeinsames Hören auf das gleiche Evangelium und Antworten im Glauben, Gehorsam und Dienst, Sich-vereinigen in der einen Sendung Christi in der Welt, eine sich selbst vergessende Liebe zu allen, für die Christus starb, und die versöhnende Gnade, welche alle Mauern der Rasse, Hautfarbe, Kaste, Stammeszugehörigkeit, des Geschlechtes, der Klasse und Staatsangehörigkeit zerbricht. Diese ‚Gemeinschaft' bedeutet aber keine strenge Uniformität des Aufbaus, der Organisation oder der Leitung. Eine lebensvolle Mannigfaltigkeit kennzeichnet das gemeinsame Leben in dem einen Leib von einem Geist."[5]

Liest man diesen nun über zwanzig Jahre alten Text, so kann man sich nur schwer verbergen, daß er immer noch eine starke Aussagekraft besitzt und gerade angesichts der heutigen Herausforderungen eine besondere Aktualität erhält. Vor kurzem hat der leitende Bischof des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Dr. Albrecht Schönherr, sinngemäß zum Ausdruck gebracht, daß die beiden großen Themen unserer Zeit für die Kirche und für die ökumenische Bewegung die Frage der Armut und die Frage des Friedens seien. Beide Themen, die Überwindung von Hunger und Armut und der Einsatz für den Frieden in unserer Welt, sind im Grunde eine Herausforderung zu einem Leben in wirklicher Gemeinschaft, in einer „völlig verpflichteten Gemeinschaft", Leben in einer völlig verpflichteten Gemeinschaft, ist aber zugleich das zentrale ökumenische Thema der Einheit überhaupt. Läßt sich dieses Leitbild, diese Zielvorstellung sowohl für die Einheit der Kirchen im Glauben wie auch auf ihren Dienst für eine Ordnung des menschlichen Zusammenlebens in Gerechtigkeit und Frieden anwenden?

Es ist bemerkenswert, daß das griechische Wort für Gemeinschaft im Neuen Testament (koinonia) und seine Wortverwandten im neutestamentlichen Schrifttum sowohl im weltlichen wie im geistlichen Sinne, für die zwischenmenschliche Gemeinschaft wie für die Gemeinschaft im kirchlich-sakramentalen Verständnis verwandt werden. Auch von daher kann deutlich werden, daß die „geistliche" und die „weltliche" Dimension der ökumenischen Aufgabe bzw. der „Mission" der Kirche zusammengehören: die Bemühung um die Einheit der Kirchen im Glauben wie in der Liebe auf der einen Seite und der Gemeinschaftsbeweis mit allen Menschen zur Überwindung der Not und Ungerechtigkeit in der Welt auf der anderen Seite.

Im Philipperbrief des Paulus hat Martin Luther in seiner Bibelüberset-

zung die schöne Wendung von der „Gemeinschaft am Evangelium" (Phil 1,5) als Umschreibung für die Wirklichkeit des Gemeindelebens in Philippi gefunden, für welche Paulus Gott in seinen Gebeten dankt, weil darin „das gute Werk" sichtbar wird, das Gott in dieser Gemeinde angefangen hat und vollenden wird. Diese unvergleichliche Übersetzung Luthers „Gemeinschaft am Evangelium" bedarf freilich einer genaueren Umschreibung. Gemeinschaft am Evangelium bedeutet hier nämlich so viel wie Teilhaben, Teilnehmen, Anteilnehmen und Anteilgewinnen an den Gaben und Segnungen, aber ebenso auch an den Aufgaben und Verpflichtungen, den Freuden und Leiden, den Diensten und Lasten, die mit dem Bekenntnis zum Evangelium und seiner Verkündigung verbunden sind. Gerade dieser Gesamtzusammenhang kommt im Philipperbrief anhand des Vorkommens der Wortfamilie „Gemeinschaft" (koinonia) gut zum Ausdruck (vgl. Phil 1,5.7; 2,1; 3,10; 4,14-15).

Die Gemeinde in Philippi hat die Botschaft des Evangeliums von Christus angenommen und ist ihr vom ersten Tag bis zur Stunde zugetan und verbunden (1,5). Sie hat den Apostel in seinem Dienst der Evangeliumsverkündigung mit ihren materiellen Gaben mehrfach unterstützt und dadurch an der Ausbreitung des Evangeliums tätigen Anteil genommen (Phil 4,15-16). Sie hat sich nun erneut durch ihre Liebesgabe zu dem gefangenen Apostel in seiner Haft bekannt und damit an seiner „Gnade" Teil gewonnen, die offensichtlich darin besteht, daß Paulus die Gelegenheit und die Vollmacht empfängt, für das Recht und die Glaubwürdigkeit der Evangeliumsbotschaft in seiner ganzen Person, mit Leib und Leben, einzustehen (Phil 1,7). Gemeinschaft am Evangelium heißt demnach im Zusammenhang des Philipperbriefes ein Empfangen seines Segens durch den Glauben, das Mithelfen bei seiner Ausbreitung durch den missionarischen Dienst des Apostels und das solidarische Bekenntnis zu seinem gefangenen Zeugen und Prediger in einer menschlich schwierigen und kirchlich offensichtlich umstrittenen Situation (vgl. Phil 1,15-17).

Im Philipperbrief liegt uns damit eine Umschreibung der „völlig verpflichteten Gemeinschaft" vor, in welche die Gemeinde zu Philippi durch die Verkündigung des Evangeliums und seine Annahme im Glauben hineingeführt worden ist, eine völlig verpflichtete Gemeinschaft, die auch die Probe der Verfolgung und des Leidens besteht und bestehen soll. Nicht von ungefähr ist der Inhalt der apostolischen Mahnung in den beiden ersten Kapiteln des Briefes ein Aufruf zur Einheit, zu einer „völlig verpflichteten Gemeinschaft": „Nur lebt als Gemeinde, wie es dem Evangelium Christi entspricht, damit ihr ... in einem Geist fest steht und mit uns einmütig für den

Glauben an das Evangelium kämpft ... denn euch wurde geschenkt, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden. Ihr steht ja in demselben Kampf, den ihr an mir gesehen habt und von mir hört ... Macht meine Freude vollkommen und seid eines Sinnes, habt dieselbe Liebe, seid einmütig und einträchtig. Tut nichts aus Eigennutz oder Ruhmsucht, sondern in Demut achte einer den andern höher als sich selbst, und ein jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auf das, was dem andern dient" (Phil 1,27-2,4). Hier erscheint die Einheit der Gemeinde geradezu als der Inbegriff eines Lebens, „wie es dem Evangelium Christi entspricht" (Phil 1,27) bzw. „wie es der Gemeinschaft mit Christus Jesus entspricht" (Phil 2,5). Der Zusammenhang verdeutlicht zugleich, daß dieses Leben in der Einheit und damit in einer völlig verpflichteten Gemeinschaft die Quelle seiner Kraft und sein bestimmendes Maß, mithin das Geheimnis seiner Ermöglichung, in dem Christusweg findet, der allem menschlichen Handeln in dieser Sache vorausgeht und sich im Gottesdienst für die christliche Gemeinde als Zusage und Wegweisung erschließt. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß uns die Beschreibung dieses Christusweges der völligen Zuwendung zu den Menschen in der Gestalt eines Hymnus überliefert ist: „Obwohl er in göttlicher Gestalt war, ...entäußerte er sich selbst und nahm Knechtsgestalt an" (Phil 2,6-7). Die Wahrheit und Wirklichkeit einer Teilhabe an diesem Wege einer „völlig verpflichteten Gemeinschaft" übersteigt nicht nur unser Denken und Begreifen, sondern auch die Möglichkeiten einer Verwirklichung aus eigener Kraft. Die Wahrheit einer solchen Gemeinschaft mit Jesus Christus und der entsprechenden Teilhabe an seinem Weg kann einer christlichen Gemeinde letzten Endes nur in der Gestalt der Verheißung zugesagt, in der doxologischen Form des Hymnus bekannt und dann zeichenhaft in ihrem eigenen Leben sichtbar gemacht werden. Denn daran läßt der Zusammenhang zwischen dem Christushymnus und der Ermahnung der Gemeinde durch den Apostel keinen Zweifel: Das Bekenntnis des Glaubens zu Jesus Christus und seinem Weg für uns soll sichtbare, spürbare, erfahrbare Gestalt in einem Gemeindeleben gewinnen, das durch die völlige Zuwendung zueinander in der Liebe und durch das sorgsame Achten aufeinander gekennzeichnet ist.

Die Umschreibung des Bildes einer völlig verpflichteten Gemeinschaft in dem oben wiedergegebenen Text von der Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 lehnt sich ganz offenkundig auch an die Darstellung des urchristlichen Gemeindelebens in Jerusalem an, wie es im Anschluß an die Pfingstpredigt des Petrus am Anfang der Apostelgeschichte geschildert wird: „Sie blieben beständig in der Apostel Lehre, in der Gemeinschaft, im

Brotbrechen und im Gebet". Liest man die gesamte Schilderung (Apg 2,42-47), so wird man in der Tat sagen können, daß diese erste Gemeinde „durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt" worden ist, „die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich im Zeugnis und Dienst an alle wendet". Zwei Dinge fallen bei dieser Schilderung der Urgemeinde auf, die sich auch in dem Text von Neu-Delhi finden. Sie lassen sich einfach nicht übersehen. Zum einen: Eindeutig gehören das Hören auf das apostolische Evangelium, das brüderliche Teilen, die eucharistische Gemeinschaft und die Anrufung Gottes untrennbar in dem einen ganzheitlichen Vollzug eines Lebens aus dem Glauben unter der Leitung des Heiligen Geistes zusammen. Geistliches und Weltliches werden hier zwar unterschieden, aber nicht voneinander getrennt. Die Gemeinschaft im Glauben und die Gemeinschaft in den irdischen Gütern gehören zusammen. Zum zweiten: Es ist nicht zu übersehen, daß die „völlig verpflichtete Gemeinschaft" gerade und nicht zuletzt auch das brüderliche Teilen von Hab und Gut bedeutet und einbezieht bis hin zum teilweisen Verkauf der eigenen Besitztümer wo dies nötig war, um der Not der Armen zu wehren (vgl. Apg 2,45-46; 4,32-37). Es kann doch nicht von ungefähr sein, daß Paulus in der Apostelgeschichte beispielsweise in seiner Abschiedsrede von den Ältesten in Milet als letztes ein (sonst nicht überliefertes)Wort Jesu der nachapostolischen Kirche hinterläßt, das die Gemeinden von Besitzstreben und Habgier wegruft und statt dessen auf das brüderliche Teilen ihres Hab und Gut und auf die Armenfürsorge verpflichtet: „Ich habe weder Silber noch Gold noch Kleidung begehrt. Denn ihr wißt selber, daß diese Hände für meinen Unterhalt und für den meiner Begleiter gesorgt haben. Ich habe euch in allem gezeigt, daß man so arbeiten und sich der Schwachen annehmen muß im Gedenken an das Wort des Herrn Jesus, der selbst gesagt hat: Geben ist seliger als Nehmen" (Apg 20,33-35). Selbst wenn man einwenden wollte, daß die Schilderung des Gemeindelebens in Jerusalem idealtypisch und historisch gesehen keine volle Wiedergabe einer geschichtlichen Realität ist oder daß dieses Experiment urchristlicher Gütergemeinschaft in Jerusalem doch offensichtlich gescheitert ist, da Paulus später den Christen in Jerusalem mit Kollekten seiner eigenen heidenchristlichen Gemeinden helfen muß, so kann doch auf keinen Fall in Abrede gestellt werden, daß uns hier eine Botschaft verkündigt wird, der sich keine Gemeinde wirklich entziehen kann und darf. Das Leitbild der christlichen Gemeinde als einer „völlig verpflichteten Gemeinschaft" steht ja auch für Paulus selbst in Kraft. Daran

lassen beide Kollektenkapitel im 2. Korintherbrief (2Kor 8-9) keinen Zweifel. Sie sind von der Überzeugung bestimmt, daß auch weit voneinander entfernte Gemeinden unterschiedlicher ethnischer und religiöser Prägung in eine „durch den Heiligen Geist völlig verpflichtete Gemeinschaft" zusammengeführt worden sind. Maßgebend ist dabei wiederum das Leitbild der „Gnade unseres Herrn Jesus Christus: obwohl er reich war, wurde er doch arm euretwillen, damit ihr durch seine Armut reich werdet" (2Kor 8,9). Doch geht es nicht allein darum, daß der Überfluß der einen dem Mangel der anderen zugute kommen soll, damit deren Überfluß zu gegebener Zeit dem Mangel der einen abhelfen kann „und es so zu einem Ausgleich kommt" (2Kor 8,14). Es geht auch nicht lediglich um eine „materielle Hilfe", die in der Gemeinschaft des Glaubens unter Christen zweitrangig und damit weniger bedeutend wäre. Vielmehr kommt durch das Teilen der materiellen Güter die geistliche Gemeinschaft zwischen den Gemeinden in der Kirche erst wirklich zur Vollendung. Denn die Liebesgabe der Gemeinden in Mazedonien für die Glaubensbrüder in Jerusalem ist ein Glaubensakt in der Nachfolge Jesu und „füllt nicht nur den Mangel der Heiligen aus, sondern bringt auch reichen Segen dadurch, daß viele Gott danken. Denn für diesen treuen Dienst preisen sie Gott, weil ihr dem Bekenntnis zum Evangelium Christi gehorsam geworden seid und mit lauterem Sinn das Eure mit ihnen und dadurch mit allen geteilt habt. Und in ihrem Gebet für euch sehnen sie sich nach euch wegen der überschwenglichen Gnade, die Gott euch geschenkt hat" (2Kor 9,12-14). Das brüderliche Teilen irdischer Güter ist eine Konsequenz der geistlichen Gemeinschaft im Glauben an Christus und bringt diese Gemeinschaft auf ihr volles Maß. Auch die nachapostolische Zwölf-Apostel-Lehre geht von dieser geistlich begründeten Verpflichtung zum Teilen der irdischen Güter aus: „Wende dich nicht von dem Notleidenden ab, vielmehr sollst du alles mit deinem Bruder gemeinsam haben und sollst nicht sagen, daß es dein Eigen sei. Denn wenn ihr im Unvergänglichen Gemeinschaft habt, wieviel mehr gilt das dann für die vergänglichen Güter!" (Did 4,8). Entsprechend hatte es schon bei Paulus selbst geheißen: „Denn die Christen in Mazedonien und Achaja haben willig eine gemeinsame Gabe zusammengelegt für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem. Sie haben's willig getan und sind ja auch ihre Schuldner. Denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Anteil bekommen haben, ist es recht und billig, daß sie ihnen dafür mit leiblichen Gütern dienen" (Röm 15,26-27).

In dem schon mehrfach erwähnten Text von Neu-Delhi 1961 über die „Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist",

steht zu lesen: „Jede Kirche und jedes ihrer Glieder gehören Christus an. Weil wir zu ihm gehören, sind wir durch ihn mit Kirchen und Christen an allen Orten und zu allen Zeiten verbunden. Christen, die an ihrem Ort miteinander verbunden sind, sind gleichzeitig mit den Gläubigen an allen Orten eins. Als Glieder des einen Leibes teilen sie miteinander ihre Freuden und Leiden."[6] Damit werden wir über die Grenzen unserer eigenen Gemeinschaft hinaus in die weltweite Gemeinschaft der Christenheit gewiesen. Doch würde es zweifellos dem umfassenden Heilswillen Gottes und seiner Liebe zu allen seinen Geschöpfen zuwiderlaufen, wenn unser Blick sich nicht auf die gesamte Menschheit richten würde, auf alle, die Menschenantlitz tragen und nach dem Ebenbild Gottes geschaffen worden sind. Als der Generalsekretär Dr. Philip Potter in seinem Bericht auf der Sitzung des Zentralausschusses in Jamaika Anfang 1979 darauf aufmerksam machte, haben manche die Befürchtung ausgesprochen, daß hiermit der eigentliche und ursprüngliche Weg der ökumenischen Bewegung verlassen werde. Philip Potter hatte damals gesagt: „In den vergangenen dreißig Jahren haben wir die ökumenische Bewegung besser kennen- und verstehen gelernt. Während der ersten zwanzig Jahre hatte der Rat ein sehr klar umrissenes Mandat: die Förderung der Einheit der Kirche durch die Erneuerung der Kirchen in der Mission und dem Dienst an der Welt. In den letzten Jahren sind zwei Aspekte des Ökumenismus in den Mittelpunkt getreten. Wir verstehen Oikumene wieder in der ursprünglichen Bedeutung dieses Begriffs, nämlich als den gesamten bewohnten Erdkreis, der dem Herrn gehört (Psalm 24,1). Das gesamte menschliche Leben steht unter der Herrschaft Gottes und ist damit Anliegen der Kirchen. Wir sind gehalten, für die Einheit der Menschheit einzutreten, und dies bedeutet, daß wir uns in dem Kampf für eine gerechte Gesellschaft engagieren, in der die Schranken der Klasse, der Rasse und des Geschlechtes niedergerissen sind, in der die voneinander getrennten Völker und Nationen in Frieden versöhnt werden und in der die natürliche Umwelt zum Besten der Allgemeinheit verantwortlich bewahrt wird." Es ist nicht möglich, hier im einzelnen auf diese Aussagen zustimmend oder kritisch wertend einzugehen. Wohl aber kann darauf hingewiesen werden, daß sie Gedankengänge aufgreifen, die der erste Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Visser 't Hooft, in seinem Vortrag vor der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 über den „Auftrag der ökumenischen Bewegung" in aller Klarheit vorgetragen hatte. Angesichts der damals sich bereits abzeichnenden Schwierigkeiten im Blick auf eine wirksame Entwicklungspolitik und die damit verbundene Enttäuschung und Skepsis in der öffentlichen Meinung der westli-

chen Länder sagte Dr. Visser 't Hooft damals: „Die eigentliche Schwierigkeit liegt tiefer als die politische und wirtschaftliche Ebene. Sie hat ihre Wurzel darin, daß angesichts der Forderung der Geschichte nach einer einzigen verantwortlichen Weltgesellschaft die Menschen sich immer noch weigern, für ihre Mitmenschen Verantwortung zu tragen ... Was wir brauchen ist nichts weniger als ein neues Verständnis der Menschheit, neu im Vergleich mit der gegenwärtigen Lage, nicht in einem absoluten Sinn. Denn bei unserer aufgeregten Suche nach der Idee der universalen Menschheit ergeht es uns wie dem Forschungsreisenden, der ein neues Land suchte und sein eigenes entdeckte. In der Heiligen Schrift wird nämlich die Einheit der Menschheit mit Entschiedenheit proklamiert ... Deshalb haben die Christen bessere Gründe als irgendwer sonst, sich für die Einheit der Menschheit einzusetzen ... Mir scheint, daß uns in unserem gegenwärtigen Dilemma keine Resolution und kein Moralisieren hilft, wenn wir nicht zuerst für unsere Theologie, unseren Unterricht und unsere Predigt die klare biblische Lehre von der Einheit der Menschheit wiederentdecken und unseren Kirchen so eine tragfähige Grundlage für einen neuen Zugang zum Problem der weltwirtschaftlichen Gerechtigkeit und eine bessere und überzeugendere Motivation für die Entwicklungshilfe geben."[7] Und in diesem Zusammenhang fiel der dann immer wieder zitierte Satz von der sogen. ethischen Häresie. Gerade diese Aussage wurde von Dr. Visser 't Hooft in seiner bereits erwähnten Ansprache vor dem Zentralausschuß in Genf 1980 erneuert.[8] Damit hat er nicht allein die Herausforderung der Kirchen zu einer „völlig verpflichteten Gemeinschaft" mit allen Menschen bekräftigt, deren Leben von Armut, Ungerechtigkeit und Not gekennzeichnet ist, und dies ohne Ansehen ihrer Hautfarbe, Religion oder politischen Überzeugung. Es ist damit auch ein Anstoß gegeben, das Bild von der „Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist", wie es in Neu-Delhi 1961 gebilligt und den Kirchen „zum Studium und entsprechender Veranlassung" übermittelt worden ist, im Blick auf diese Gemeinschaftspflicht der Kirchen mit den Armen in der Welt zu lesen, zu deuten, ja zu ergänzen.

1 Zitiert aus der Erklärung des Zentralausschusses des ÖRK in Toronto 1950 über „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen" („Toronto-Erklärung"), nach: Hans-Ludwig Althaus, Ökumenische Dokumente, Göttingen, 1962, 104.

2 Vgl. S. 433 in diesem Heft.

3 Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des ÖRK, Stuttgart 1962, 130 f.

4 Vgl. S. 437 in diesem Heft.

5 Neu-Delhi 1961, a.a.O. 133 f.

6 Ebd. 136

7 Bericht aus Uppsala 1968, Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des ÖRK, Genf/Frankfurt am Main, 1968, 336 f.

8 Vgl. S. 438 in diesem Heft.

Rede von W. A. Visser't Hooft am 17. August 1980 in Genf

Wenn es stimmt, daß Weisheit mit dem Alter kommt, dann könnten Sie jetzt mit Recht von mir die weise Rückschau eines erfahrenen Staatsmannes erwarten. Doch ich halte es für mehr als zweifelhaft, daß wir mit zunehmendem Alter weiser werden. Sogar Goethe, der sehr von sich selbst überzeugt war, gab — als er die 80 überschritten hatte — zu, daß Älterwerden nicht unbedingt Hand in Hand geht mit größerer Einsicht, sondern daß es vielmehr größter Anstrengung bedarf, das in Einsicht und Intelligenz erreichte Niveau zu wahren. Der einzige Vorteil, den ältere Menschen für sich beanspruchen können, ist der, daß sie einen immer größeren Abschnitt der Geschichte überblicken — ebenso wie Bergsteiger einen immer besseren Überblick über die Landschaft zu ihren Füßen gewinnen, je höher sie steigen. Ich mache es mir deshalb zur Aufgabe, mit Ihnen gemeinsam auf die letzten sechzig Jahre zurückzublicken. Warum sechzig Jahre? Weil 1920 das Jahr ist, in dem die ökumenische Bewegung in Form permanenter internationaler Organisationen Gestalt annahm, und außerdem das Jahr, in dem ich meine ersten ökumenischen Erfahrungen sammelte.

Da wir in Genf zusammengekommen sind, haben wir auch einen guten Grund, an den Sommer 1920 zurückzudenken: hier und in der näheren Umgebung fanden drei wichtige Zusammenkünfte statt. Zunächst, auf der ersten, auf Schloß Crans der Familie van Berchem, trafen sich führende Missionare, um auf der Basis der sehr positiven Ergebnisse der Edinburgher Konferenz 1910 und angesichts der in den Kriegsjahren entstandenen Meinungsverschiedenheiten einen Plan für die künftige missionarische Zusammenarbeit auszuarbeiten. Sie empfahlen die Schaffung einer ständigen Organisation, aus der dann der Internationale Missionsrat entstand. Einige Wochen später kamen nahezu einhundert Kirchenführer im Hotel Beau Séjour in Champel zusammen, um sich Gedanken über eine Weltkonferenz für Praktisches Christentum zu machen. Wie sich später herausstellte, war dies die Geburtsstunde der Bewegung für Praktisches Christentum. Die dritte Tagung, deren Teilnehmer größtenteils die gleichen waren, fand im Hotel Athenée statt. Hier wurde eine permanente internationale Organisation für die Bewegung Glauben und Kirchenverfassung geschaffen, deren Grundstein bereits 1910 von Bischof Brent gelegt worden war.

Damals sah es so aus, als wären diese drei Organisationen bzw. Bewegungen zu verschieden, um an einen Zusammenschluß denken zu können.

Zusammenarbeit in der Mission, Einheit in Lehre und Kirchenordnung, gemeinsames Handeln im sozialen Bereich - dazu schienen verschiedene Ansätze notwendig. Doch gab es damals auch eine Handvoll Männer mit Weitblick und Phantasie, die auf ein umfassenderes Ziel zusteuerten. Darunter besonders drei Männer: einer aus dem Westen, einer aus dem Osten und einer aus dem Norden. Bereits auf der Missionstagung, als er sein Konzept für eine neue Missionsorganisation vorlegte, sagte J.H. Oldham, diese Organisation werde schon bald „ einem Gebilde weichen müssen, das der Anfang eines Zusammenschlusses der Kirchen sein könnte". Auf der Tagung für Praktisches Christentum mahnte Erzbischof Nathan Söderblom, die geplante Weltkonferenz dürfe nicht ohne die Schaffung eines ständigen Ökumenischen Rates zu Ende gehen. Und Metropolit Germanos, der Vertreter des Ökumenischen Patriarchats, lenkte auf der Tagung für Glauben und Kirchenverfassung die Aufmerksamkeit auf das kurz zuvor erschienene Rundschreiben seines Patriarchats an die Kirchen Christi in aller Welt, das sie zur Bildung einer Koinonia oder Liga der Kirchen aufrief. Es ist schon bemerkenswert, daß diese weitreichenden Ideen weder in Crans noch in Champel noch im Athenée diskutiert wurden. Sie schienen dem Reich der Chimären anzugehören. Es sollte noch siebzehn Jahre dauern, bis diese Vorstellungen als diskussionsreif erachtet wurden.

Ich war 1920 nicht in Genf, denn 19jährige Studenten waren nicht eingeladen. Doch habe ich meine ersten ökumenischen Erfahrungen im selben Jahr gesammelt. Nachdem ich einige Monate am Woodbrooke College in Selly Oak verbracht hatte, das sich bereits zu einem Zentrum für ökumenische Aktivitäten zu entwickeln begann, nahm ich an dem Vierjahrestreffen der Christlichen Studentenbewegung in Glasgow teil. Ein überwältigendes Erlebnis! Rund zweitausend Studenten, nicht nur aus Großbritannien, sondern auch aus vielen anderen Ländern, wurden hier zur Auseinandersetzung mit der internationalen Lage nach dem Ersten Weltkrieg gedrängt und aufgerufen, ihr Leben dem Wiederaufbau, der Versöhnung und der Befreiung zu widmen. Wir erfuhren, welchen Problemen sich die Länder in Asien und Afrika gegenübersahen; daß die Frage der Rassenbeziehungen das wichtigste Thema auf der Tagesordnung der modernen Welt sei und daß unsere Generation ihre Bemühungen hauptsächlich auf die internationalen Beziehungen konzentrieren müsse. Die ganze Welt mit ihren Krisen, Nöten und Chancen wurde für uns konkret. Damit allein gab sich die Konferenz aber nicht zufrieden, sondern ging den Dingen auf den Grund. Sie zeigte auf, daß das größte Bedürfnis der Welt wie auch unserer selbst das Bedürfnis nach Glauben an Gott war. Ich erinnere mich besonders deutlich

an zwei Redner: William Temple, damals Bischof von Manchester, sprach zum Thema „Die Universalität Christi" und J.H. Oldham über „Gott, die höchste Wirklichkeit". Beiden Männern war gemeinsam, daß sie von Gott nicht als von einer Idee oder unpersönlichen Kraft sprachen, sondern als dem lebendigen Gott, der die Initiative ergreift. Oldham zitierte darum in seiner Ansprache das berühmte Gedicht von Francis Thompson:

„That voice is round me like a bursting sea"
„Ah fondest, blindest, weakest
I am He whom thou seekest
Thou dravest love from thee, who dravest me."

„Wie die tosende See umbrandet mich diese Stimme"
„Ah, Liebster, Blind'ster, Schwächster
Ich bin es, den du suchest
Liebe spendest du dir durch deine Nähe zu mir."
(freie Übersetzung)

Einige Jahre danach, als Karl Barth so langsam meine rudimentäre Theologie zu erschüttern begann, wurde mir klar, daß Temple und Oldham mit dazu beigetragen hatten, den Weg für Barths theozentrische Botschaft zu ebnen. Natürlich konnte ich 1920 in Glasgow noch nicht ahnen, daß Oldham mich eines Tages bitten würde, das Amt des Generalsekretärs des (im Aufbau begriffenen) Ökumenischen Rates zu übernehmen, und daß mein erster Vorsitzender William Temple sein würde.

Ich muß diese Gelegenheit nutzen, von der Schuld zu sprechen, in der wir gegenüber der ersten Generation der Führer der ökumenischen Bewegung stehen, der Generation der Gründer und Pioniere, die die Bewegung in den 20er Jahren trugen. Jener Generation gehörte ich nicht an — diese Männer und Frauen waren mindestens 30 Jahre älter als ich —, doch ich lernte sie fast alle kennen, mit einer wichtigen Ausnahme: Robert Gardiner, der Laie, der der eigentliche Architekt der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung war und 1924 starb. Wie es scheint, bin ich nun der einzige noch lebende direkte Zeuge der Arbeit jener Menschen. Deshalb möchte ich Ihnen meine Ansichten über die noch heute gültige Bedeutung ihrer Arbeit mitteilen.

Ich möchte das nicht im Stile der Heldenverehrung machen. Meine, die zweite Generation, war eher zum Gegenteil versucht. Wir hatten die Tendenz, unserer Vorgänger ziemlich hart zu kritisieren. Wir hielten sie hin-

sichtlich der Rolle der Kirchen und der christlichen Kultur für zu triumphalistisch. Unter dem Einfluss von Karl Barth und Reinhold Niebuhr, den Leitbildern der zweiten Generation, hatten wir den Eindruck, daß sie mit ihrem sozialen Evangelium und ihren Bekenntnistheologien der ökumenischen Bewegung keine ausreichende biblisch-theologische Basis geschaffen hatten. Wir standen auch der Tatsache kritisch gegenüber, daß wir anstatt einer einzigen ökumenischen Organisation nun drei oder vier hatten. Wir brachten den Pionieren nicht genügend Dankbarkeit dafür entgegen, daß sie einen Anfang gemacht hatten, die Mauern der Isolation und der Entfremdung zu durchbrechen.

Welche Motivation hatten diese Pioniere? Ihre Gemeinsamkeit läßt sich, glaube ich, am besten mit einem ungewöhnlichen Wort ausdrücken, das in den zwanziger Jahren eine merkwürdige Rolle spielte: das Wort „panchristlich". Wer die Enzyklika Mortalium Animos aus dem Jahre 1928 gelesen hat, erinnert sich, daß in diesem Dokument die Befürworter der Zusammenarbeit und Einheit der Kirchen „Panchristen" genannt wurden. Als Söderblom dies las, war er der Ansicht, dieser ihm unbekannte Name sei eine Neuschöpfung zum Zweck, die ökumenische Bewegung ins Lächerliche zu ziehen. Tatsächlich kommt das Adjektiv „panchristianos" bereits in der Enzyklika von Konstantinopel aus dem Jahre 1920 vor. Es ist ein Wort, das in der griechischen Kirchensprache häufig für Unternehmungen gebraucht wurde, an denen Christen aller Glaubensrichtungen teilnahmen. Söderblom, der dies nicht wußte, antwortete: „Panchristlich bezeichne Christen, die für die Ganzheit und Gesamtheit des Evangeliums einstehen. Und genau das ist tatsächlich das Wesen unserer Bewegung. Wir wollen wichtige Elemente der christlichen Botschaft ernst nehmen, die in Vergessenheit geraten oder vernachlässigt worden sind. Die Enzyklika hat uns unabsichtlich einen Ehrentitel verliehen."

Die Männer und Frauen der ersten Generation verdienen diesen Titel. Sie sind vor allem Panchristen, weil es ihnen um das ganze Volk Gottes ging. Sie haben um die zutiefst anormale Situation gewußt, in der die Christen sich befinden. Wie können wir fortfahren, den Glauben an die Einheit der Kirche zu verkündigen, wenn wir im Grunde nichts tun, um diese Einheit sichtbar zu machen? Wir wissen wenig bis nichts über Christen anderer Glaubensrichtungen und Völker. Uns fehlt der wahre Sinn für christliche Solidarität. Die Kirchen stehen zueinander in Konkurrenz, als ob sie Fußballvereine wären, ohne daß sie sich der Unteilbarkeit der christlichen Sache in der Welt bewußt sind. Die panchristliche Antwort darauf lautet: Nach dem Neuen Testament gehört die Einheit zum Wesen der Kirche.

Nicht nur zu ihrem „bene esse", sondern zu ihrem „esse". Und gemeint ist nicht nur irgendeine platonische Einheit, sondern die Einheit, die sichtbar und spürbar genug ist, um die Menschen zu überzeugen, daß diese geeinten Christen das Geheimnis der Versöhnung kennen und den Zustand der Trennung und Entfremdung im Leben der Menschheit überwunden haben.

Die Panchristen sind also entschlossen, eine große Anstrengung zur Sammlung des Volkes Gottes zu unternehmen. Gardiner von Glauben und Kirchenverfassung findet einen Weg, um mit den Kirchen des Ökumenischen Patriarchats und des Patriarchats von Moskau in Verbindung zu treten und sendet dem Vatikan Briefe in vorzüglichem Latein. Brent kann auf der Tagung für Glauben und Kirchenverfassung 1920 in Genf den Delegierten zurufen: „Jetzt können wir sagen, daß wir einer jeden Kirche der Christenheit die Gelegenheit geboten haben, miteinander das Wagnis unseres Glaubens einzugehen." 1920, auf der Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Genf, muß Söderblom jene überzeugen, die zögerten, den Vatikan einzuladen. Ihnen sagt Söderblom schlicht: „Alle, die den Namen Christi bekennen, sollten sich im Hause des Christentums zuhause fühlen können."

Die zweite Gemeinsamkeit der Panchristen besteht darin, daß sie die universale Dimension des christlichen Glaubens wieder zu entdecken suchen. Die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1920 richtet sich „an alle Kirchen Christi, wo immer sie sein mögen". Im Aufruf zum Gebet der Genfer Tagung für Praktisches Christentum heißt es: Die Teilnehmer „rufen die Christen jedweder Tradition, Nationalität und Rasse ernst und feierlich auf, jetzt unablässig für das Kommen einer umfassenderen Einheit im Geist und im Handeln in der ganzen Kirche Christi in aller Welt zu beten".

Noch ist die angestrebte Universalität mehr Plan als Wirklichkeit, da es zu dieser Zeit kein zuverlässiges Kirchenverzeichnis gibt und erst wenige Kirchen in Asien und Afrika das erforderliche Maß von Autonomie für die Mitwirkung in der ökumenischen Bewegung erlangt haben. Dr. Mott, unermüdlich auf Reisen, weist den Weg in die Zunkunft; er organisiert Tagungen des Christlichen Studentenweltbundes in Tokio und Peking, und in Jerusalem wird die zweite Weltmissionskonferenz veranstaltet.

Panchristen sind sie auch, weil sie einstehen für die Ganzheit des Evangeliums. Ihr Motto ist: „Christus ist der Herr aller oder er ist nicht der Herr." Die Trennung zwischen geistlichem Leben und prophetischem Handeln zum Wohle der Gemeinschaft erkennen sie nicht an.

John R. Mott ist nicht nur der Gründer und Führer christlicher Weltor-

ganisationen, als der er für seinen Beitrag zur Völkerverständigung mit dem Weltfriedenspreis ausgezeichnet wird, sondern zugleich und vor allem Evangelist mit einer schlichten, christozentrischen Botschaft. Oldham warnt in „Christianity and the Race Problem" seine Zeitgenossen, daß die Beziehungen zwischen den Rassen das dominierende Thema der kommenden Jahre sein werden, zugleich ist er aber auch der Verfasser eines in weiten Kreisen benutzten Andachtsbuches.

Söderblom versucht während und nach dem Ersten Weltkrieg Brücken zu bauen zwischen den durch Haß und Mißverständnissen gespaltenen Völkern; auch er wird mit dem Friedensnobelpreis geehrt, doch heißt seine Losung, daß die wahre Einheit am Fuße des Kreuzes Christi zu finden ist. Temple schreibt einen Bestseller über „Christianity and the Social Order" und fordert fundamentale gesellschaftliche Veränderungen; aber in den arbeitsreichsten Jahren seines Lebens liefert er außerdem eine fundierte Auslegung des Johannesevangeliums. Brent ist einerseits der führende Kopf der Bewegung Glauben und Kirchenverfassung und der Einheit im Glauben, andererseits amerikanischer Delegationsleiter auf der Opiumkonferenz des Völkerbundes und vertritt seine pazifistischen Überzeugungen. George Bell tritt ein für Abrüstung und gegen die Bombardierung deutscher Städte, andererseits hat er den Anstoß gegeben zur Veröffentlichung eines bemerkenswerten ökumenischen Buches über Christologie. K. T. Paul aus Indien war maßgeblich an der Planung für die Kirchenunion in Südindien beteiligt und andererseits Sprecher der indischen Unabhängigkeitsbewegung auf der Round Table-Konferenz in London. Toyohiko Kagawa war Sozialprophet und Evangelist. Nikolai Berdjajew war ein zutiefst christlicher Philosoph und zugleich ein Meister, wenn es galt, die Sünden aller gegenwärtigen Gesellschaftssysteme und Ideologien zu analysieren.

Meiner Meinung nach ist diese dreifache Schwerpunktsetzung — die ganze Kirche, die ganze Welt und das ganze Evangelium — nicht bloß ein recht interessanter Aspekt unseres Erbes, sondern bleibender Wesenszug der ökumenischen Bewegung. Vernachlässigen oder ignorieren wir sie, dann verlieren wir unsere Identität. Immer wieder müssen wir uns fragen, ob wir unter diesen neuen und wesentlich veränderten Verhältnissen noch immer Anwalt der biblischen Ganzheitlichkeit sind. Sechzig Jahre sind eine lange Zeit in einer rasch sich verändernden Welt. Daher war es wohl kaum zu vermeiden, daß uns viel von der Abenteuerlust und dem Entdeckergeist der ersten Jahre verlorengegangen ist. Aber wir sollten uns darüber keine Sorgen machen. Die Tatsache, daß wir heute weniger populär sind, könnte sogar insofern ein Vorteil sein, als wir dadurch auf unsere eigentliche Beru-

fung zurückgeworfen werden. Wir sollten allerdings sehr darauf achtgeben, daß unsere Bewegung dieser Berufung treu bleibt. Lassen Sie mich an dieser Stelle einige Überlegungen anstellen zu den Aufgaben, die wir heute im Rahmen unseres Mandats zu erfüllen haben.

Was die Wiederherstellung der Fülle der Kirche in ihrer Einheit anbetrifft, so befinden wir uns heute in einer Phase des Zweifels und der Ungewissheit. Ich meine, es geht im wesentlichen um folgende zwei Fragen: Gehört das Problem der Einheit zu den Hauptanliegen der Kirchen? Und muß es sich notwendigerweise um eine kirchliche Einheit handeln?

Ich glaube, wir sollten mit aller Deutlichkeit bekräftigen, daß Einheit eine unverzichtbare nota ecclesiae ist. Sicherlich ist der Weg zur vollkommenen Einheit länger und auch hindernisreicher, als wir damals angenommen hatten. Dennoch besteht kein Grund zur Resignation. Denn wenn wir aufgeben oder erklären, die Einheit sei kein Ziel, das in der Geschichte erreicht werden könne, dann widersprechen wir damit den biblischen Aussagen zum Wesen und zum Auftrag des Gottesvolkes. Lassen Sie mich das an einem Beispiel erläutern. In Kapitel 17 des Johannesevangeliums betet Jesus: „... damit sie vollkommen eins sind und die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast". William Temple* schreibt dazu, hier werde das Wort „erkennen" verwendet, um deutlich zu machen, daß es der Welt nun gegeben sei, etwas zu sehen. „Dadurch daß die Jünger und ihre Bekehrten vollkommen eins werden, wird die Welt nach und nach in die Lage versetzt, das göttliche Wirken zu erkennen." Wir können es uns nicht leisten, ohne dieses machtvolle Zeugnis in die Welt hinauszugehen. In der Botschaft der Stockholmer Konferenz (1925) heißt es: „Gegenüber einer in sich uneinigen Christenheit (hat) die Welt die Übermacht." Dieser Satz kann leicht mißverstanden werden. Zyniker würden sagen: Seht ihr, die Christen bekommen es mit der Angst zu tun. Sie rücken zusammen, weil sie selbst nicht mehr an ihre Zukunft glauben. Der Satz ist jedoch unmißverständlich, wenn man ihn in Bezug setzt zum Verkündigungsauftrag der Kirche. Diese kann ihren Auftrag, alle Völker zu Jüngern zu machen, solange nicht erfüllen, wie die Kirchen durch ihre faktische Trennung im Widerspruch stehen zu ihrer Botschaft der Versöhnung und der Einheit.

Auch die zweite Frage, ob es sich nämlich bei der Einheit in Christus notwendigerweise um eine kirchliche Einheit handeln muß, ist in der gegenwärtigen Situtation von entscheidender Bedeutung. Viele Christen sind heute überzeugt, daß Einheit zwar sehr erstrebenswert sei, daß sie jedoch

* Der Verf. bezieht sich im engl. Originaltext auf die Bibelübersetzung und Kommentare von William Temple. Anm. d. Übers.

außerhalb der Kirchen verwirklicht werden könne. Ihrer Ansicht nach sind die Kirchen zu Institutionen geworden, denen es primär um ihren Bestand geht, wobei sie sich nur so wenig wie möglich verändern wollen. Sie bedauern den Beschluß von 1937, aus der verhältnismäßig unabhängigen ökumenischen Bewegung einen Ökumenischen Rat zu machen und sie damit praktisch der Kontrolle der Kirchen zu unterstellen. Sie meinen, ökumenische Fortschritte seien nur dort zu erwarten, wo Gruppen auf der Ortsebene — innerhalb wie außerhalb der Kirchen — spontan ökumenische Ideen zu verwirklichen suchen.

Ich bin nun durchaus nicht der Meinung, daß man auf diese außerkirchliche Ökumene mit einem Loblied auf die ökumenischen Errungenschaften der Kirchen reagieren sollte. Die Zeiten des Triumphalismus sind — hoffentlich endgültg — vorbei. Wir sollten uns aber darüber im klaren sein, daß — ähnlich wie damals, als die in der Jugendbewegung und in Missions- und Bibelgesellschaften vertretenen und damit von der Basis ausgehenden ökumenischen Gedanken den Weg bereiteten für die ökumenische Bewegung der Kirchen — daß wir also heute erwarten können, daß ökumenische Initiativen, die vor Ort oder außerhalb kirchlicher Institutionen entstanden sind, die ökumenische Bewegung lebendig erhalten, und zwar gerade dort, wo sie zu erstarren droht. Wenn man ökumenisches Handeln an der Basis oder außerhalb der Kirchen positiv bewertet, so bedeutet dies *nicht,* daß es *ohne* die Kirchen eine gesunde ökumenische Bewegung geben könne. Ich glaube mithin nicht, daß wir die Entscheidung von 1937 bedauern sollten. Unsere Vorgänger waren zu Recht der Überzeugung, daß die Verantwortung für die ökumenische Aufgabe in erster Linie bei den Kirchen liegen müsse. Nur so wird die ökumenische Bewegung geschichtliche Substanz erhalten. Eine völlig nicht-institutionelle oder sogar anti-institutionelle ökumenische Bewegung würde zwar ausgezeichnete theoretische Arbeit zur Frage der Einheit leisten können, doch wird sie wohl kaum zu konkreten Ergebnissen gelangen.

Es ist heute Mode, das Eingebundensein der Kirche in die Geschichte verächtlich zu machen, und diese Mode wird nicht nur außerhalb, sondern selbst in den Kirchen mitgemacht. Es sieht so aus, als seien selbst Kirchenleute mit Goethes Ausspruch einverstanden, die ganze Kirchengeschichte sei ein „Mischmasch von Irtum und Gewalt", nicht jedoch mit Calvin, der sie als eine Geschichte von lauter Auferstehungen bezeichnete.

Mir scheint, daß dieser Defätismus, der die Kirche für unfähig hält, sich zu erneuern, der Wahrheit nicht näher ist als der Triumphalismus, der für die streitende Kirche hier und jetzt das postuliert, was erst der triumphie-

renden Kirche der kommenden Zeit vorbehalten ist. Denn Defätismus hinsichtlich der Kirchen ist eine Form der Undankbarkeit. Paulus, der die Schwächen der Kirchen besser als jeder andere kannte, an die er seine Briefe richtete, beginnt fast jedesmal damit, Gott für ihr Bestehen, für ihren Glauben und ihre Treue zu danken. Als Männer und Frauen der ökumenischen Bewegung haben wir besonderen Anlaß, mit Dankbarkeit von den Kirchen zu sprechen. Sie haben in erheblichem Maße dem Ruf Folge geleistet, aus ihrer Isolierung herauszutreten, den Dialog aufzunehmen, einander zu helfen, gemeinsam menschlicher Not entgegenzutreten, miteinander Unterdrückung und Ungerechtigkeit anzuprangern. In unserer Zeit sind viele Namen zu der großen Wolke von Zeugen hinzugekommen, zu den Männern und Frauen der Kirche, die um des Glaubens Willen alle denkbaren Opfer gebracht haben. Ich halte es für ein großes Privileg, das es mir vergönnt war, mein Leben mit diesen Menschen zu teilen. Und ich weiß, daß es vielen von Ihnen ebenso geht.

Wie steht es um die zweite Dimension, die der ganzen Welt? Auf den ersten Blick könnte man meinen, daß wir uns um diesen Aspekt unseres Auftrages nicht weiter zu kümmern brauchen. Hat seit der Zeit, als unsere Bewegung mehr eine Oikumene der Absicht als der Wirklichkeit war, bis heute, da Männer und Frauen aller Kontinente und Rassen voll und ganz an der gemeinsamen Aufgabe mitarbeiten, nicht eine aufsehenerregende und bemerkenswert rasche Entwicklung stattgefunden? Ja, in dieser Hinsicht haben wir Fortschritte gemacht. Aber um voll und ganz ökumenisch zu sein, genügt eine weltweite Mitgliedschaft allein nicht: hinzu kommen muß ein Handeln gemäß des Grundgesetzes des Leibes Christi. Und wir haben noch einen weiten Weg vor uns, bis wir sagen können, unsere Koinonia stimme völlig überein mit der Beschreibung des Leibes Christi nach 1Kor 12, Röm 12, Eph 4. Diese vollständige Gegenseitigkeit, dieses rückhaltlose Teilen, diese völlige Solidarität, welche die Beziehungen der Glieder dieses Leibes kennzeichnen sollten, sind noch immer ferne Ziele, auf die wir uns nur langsam hinbewegen. Die Situation wird durch das starke neue Streben nach regionaler und kultureller Identität erschwert. Warum es so gekommen ist, ist relativ einfach zu verstehen. Beim weltweiten Aufeinandertreffen der Kulturen möchte jede sich mit den anderen messen können, aber viele haben lange unter fremder Herrschaft leben müssen und noch keine Zeit gehabt, eine eigene Lebensanschauung zu entwickeln. Es ist aber sehr wichtig, daß die Kirchen diesem kulturellen Selbstbestimmungsprozeß positiv gegenüberstehen. Damit das Evangelium vollkommen angenommen wird, muß es jede einzelne Kultur durchdringen und deshalb die besonde-

ren Maßstäbe und Mittel zur Kommunikation in diesen Kulturen anwenden. Dies stimmt auch mit dem ökumenischen Ziel überein. Für ein tadelloses Funktionieren der Ökonomie der Charismata wird der Gemeinsame Markt der geistlichen Gaben nur möglich sein, wenn alle beteiligten Kirchen ihren eigenständigen Beitrag leisten dürfen. Der Ökumenische Rat tat gewiß gut daran, die Gründung regionaler Zusammenschlüsse zu befürworten.

Wenn wir aber wirklich für das Evangelium als ein Evangelium für die ganze Welt einstehen, müssen wir auch die Kehrseite betrachten, daß uns nämlich unsere eigene kulturelle Prägung so sehr beschäftigt, daß wir die Universalität unseres Glaubens nicht mehr sichtbar machen. Unsere Kulturen dürfen nicht zu unseren Gefängnissen werden. Zu oft ist es in der Geschichte der Kirchen vorgekommen, daß sie sich so unkritisch mit ihrer Umwelt identifizierten, daß sie nicht mehr in der Lage waren, die Botschaft der Königsherrschaft Gottes zu verkündigen und prophetisch zu sprechen. Die ökumenische Bewegung bietet Gelegenheit, diese Versuchung zu überwinden, indem wir einander auf sie aufmerksam machen und zugleich einander drängen, Anwälte der universalen Kirche zu sein.

Die dritte Dimension betrifft das ganze Evangelium. Vor zwölf Jahren hatte ich anläßlich der vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala Gelegenheit, über dieses Thema zu sprechen. Zu meinem nicht geringen Erstaunen wurde ein Satz aus diesem Referat häufiger als jede andere schriftliche oder mündliche Äußerung von mir zitiert. Ich sagte: „Es muß uns klar werden, daß die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen." Mir schien dies eine in der ökumenischen Bewegung seit der Stockholmer Konferenz über Praktisches Christentum im Jahre 1925 anerkannte biblische Wahrheit zu sein. Aber das Echo auf meinen Satz ließ mich fragen, ob er richtig verstanden worden war. Einige Jahre später sagte ich deshalb: „Kirchenglieder, die leugnen, daß Gott die Menschen mit sich in Jesus Christus versöhnt hat, sind ebensosehr der Häresie schuldig wie jene, die am Kampf für Gerechtigkeit und Freiheit in der Welt nicht teilnehmen wollen und nichts tun, um ihren Brüdern in der Not beizustehen."

Da wir heute über das ganze Evangelium sprechen, möchte ich eine weitere Überlegung beisteuern. Unser Problem besteht nicht mehr nur in der Frage, ob sich das Evangelium ausschließlich auf das persönliche geistliche Leben und das Heil einzelner Menschen bezieht oder auch auf die Befreiung der Armen und Unterdrückten und dem Kampf gegen Ungerechtig-

keit. In der ökumenischen Bewegung herrscht grundsätzlich Einigkeit, daß beides zum Evangelium gehört. Unser Problem konzentriert sich vielmehr auf die Frage: Wo liegt der Kern der Sache?

In diesem Zusammenhang wird in unserer Zeit am häufigsten als neutestamentlicher Text das vierte Kapitel des Lukasevangeliums benutzt, in dem Jesus in seiner Predigt in der Synagoge von Nazareth das ganze Programm seines Wirkens entfaltet. Hier finden wir eine wunderbar umfassende Beschreibung des Evangeliums: „den Armen eine gute Nachricht, den Gefangenen die Entlassung, den Blinden das Augenlicht, den Zerschlagenen die Freiheit" (Lk 4,18). All dies wird von dem einleitenden Satz zusammengehalten: „Der Geist des Herrn ruht auf mir", und von dem Schlußwort: „Heute ist dies Wort der Schrift vor euren Ohren erfüllt." Mit anderen Worten: die Frohe Botschaft, das Evangelium, die Gute Nachricht lautet, wie Lukas an anderer Stelle sagt: „Denn er hat sein Volk besucht." G. B. Caird hat den schönen Satz geprägt: „Gott ist nicht nur der Drehbuchautor, der die Handlung für das Drama seines Erlöserwerks erdacht hat, er ist auch ein Schauspieler, der persönlich auf der Bühne erscheint und dessen Gegenwart die ganze Handlung ihrer Lösung zuführt." Damit stellt sich die Frage, ob all das, was wir in der ökumenischen Bewegung tun, wirklich Ankündigung der Gegenwart des Herrn Jesus Christus ist. Ist unser Ausgangspunkt in all unserem Bemühen um Gerechtigkeit in der Gesellschaft und unter den Rassen und um den Frieden ein ethischer Imperativ oder der große Indikativ: In Christus ist das Himmelreich gegenwärtig; *darum* habt ihr die Macht, die Welt zu verändern? Lassen wir uns in unserem Bemühen um die Einheit der Kirche von Überlegungen kirchlicher Vernunft oder von der überwältigenden Gewißheit leiten, daß der Herr der Kirche selbst sein Volk sammelt? Mit anderen Worten: Die Zukunft der ökumenischen Bewegung hängt davon ab, ob jede neue Generation neu entdeckt, daß die ökumenische Bewegung nicht uns, sondern dem Herrn der Kirche gehört.

Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen*

VON REINHARD SLENCZKA

Einleitung

Bei der Fünfzigjahrfeier der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne 1927 stellte Jürgen Moltmann in seinem Festvortrag 1977 folgende Forderung: „Nachdem die Theologen die kirchentrennenden Differenzen in der Lehre überwunden haben, ist es jetzt an der Zeit, daß die Kirchenleitungen ihren ökumenischen Auftrag verwirklichen und die entsprechenden Konsequenzen ziehen. Die Theologen würden sich selbst nicht mehr ernst nehmen, wenn sie die Kirchenleitungen nicht zu verbindlichen Schritten auffordern würden. Die Zeit der unverbindlichen Versuche, die Zeit der Kommissionen und Arbeitspapiere geht zu Ende. Die Zeit der verbindlichen Konsequenzen in gegenseitiger Anerkennung und wachsender Gemeinschaft muß beginnen." Nach den theologischen Gesprächen sei nun eine „Ökumene der Kirchenleitung und des Dienstes an der Tagesordnung", und dazu machte Moltmann den direkten Vorschlag: „Zum Abbau der Schranken und der Einseitigkeit des konfessionellen Zeitalters und zu ihrer Erneuerung im ökumenischen Zeitalter sollten die Kirchen ökumenische Synoden und Konzile einberufen."[1]

Vielen wird dies aus dem Herzen gesprochen sein, vermutlich auch manchem von uns, der Jahre hindurch einen nicht geringen Teil seiner Zeit Kommissionen gewidmet und auf Konferenzen verbracht hat und der einen nicht geringen Teil seiner Arbeitskraft für die Abfassung von Referaten und Ausarbeitung von Dokumenten investiert hat.

Bemerkenswert bei dem Zitat ist die Antithetik, die vermutlich auch für die Situation des für unsere Tagung gewählten Themas charakteristisch ist. Theologen und Kirchenleitung stehen einander gegenüber. Auf der einen Seite steht ein theologischer Arbeitsprozeß, der — nach verbreiteter Ansicht — zu einer weitgehenden oder sogar schon vollständigen Überwindung der kirchentrennenden Differenzen geführt hat. Auf der anderen Sei-

* 41. Tagung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen vom 24.-28. März 1980 in der Evangelischen Sozialakademie Schloß Friedewald.

te ergibt sich daraus die Forderung, dies nun in verbindlicher Form kirchlich zu verwirklichen. Dahinter steht die Vorstellung von einer Umsetzung der Theologie, verstanden als Theorie, in Praxis oder Wirklichkeit auf dem Wege einer kirchenamtlichen Bestätigung. Diese Art der Zuordnung von Theologie und Kirche findet sich nicht allein im Zusammenhang ökumenischer Arbeit. Sie ist eine weithin selbstverständliche Voraussetzung für das Selbstverständnis der Theologie im Rahmen der abendländischen Universitäten und der dafür charakteristischen Gegenüberstellung von wissenschaftlicher Erkenntnis und praktischer Verwirklichung bzw. Anwendung. Bei dieser Gegenüberstellung von Theologie und Kirche — ähnliches ist bei der Gegenüberstellung von Kirche und Gesellschaft zu beobachten — kann es leicht dazu kommen, daß Theologenprobleme zu theologischen Problemen hochstilisiert werden. Dann ist die Frage nach der dogmatischen Relevanz theologischer Arbeit lediglich eine Frage nach der Existenzberechtigung des Theologen und dem Erfolg seiner Bemühung.

Ob Absicht oder Zufall — es scheint wichtig, daß sowohl beim Gesamtthema dieser Tagung wie bei dem hier zu behandelnden Unterthema diese verbreitete Gegenüberstellung von Theorie und Praxis vermieden worden ist. Im Gesamtthema „Bekenntnis als historischer Text und ekklesiale Realität" stehen sich historische Vergangenheit und kirchliche Wirklichkeit gegenüber. Im Unterthema sollte das freilich sehr vage Stichwort „dogmatische Relevanz" von vornherein zum Ausdruck bringen, daß es bei dieser Frage im entscheidenden darum gehen muß, welche Beziehung unsere theologische Arbeit zum Dogma hat. Angesichts der mannigfaltigen und vermutlich auch in diesem Kreis gegensätzlichen Auffassungen vom Dogma und von den Dogmen soll hier von vornherein darunter das verstanden werden, was den Grund der Kirche bildet, nämlich Christus als das „Fundamentum" (1Kor 3,11) — und was von hier aus in der Kraft des Geistes den Inhalt und die Wirkung ihrer Verkündigung ausmacht, nämlich die Sammlung und Erbauung der zur Rettung aus dem Gericht berufenen Gemeinschaft. Von dem, was in dieser Weise die Wirklichkeit des Dogmas ausmacht, sollten die dogmatischen Definitionen unterschieden werden, die das Dogma nicht als Ergebnis, sondern so zum Gegenstand haben, daß sie es in bestimmter Front und Situation abgrenzen und schützen. Die Anspielung auf den 1. Korintherbrief ist in der Sache begründet; der Hinweis darauf mag weitere Ausführungen ersparen.

Im weiteren sollen nun nacheinander einige für das Gespräch über das Thema wichtig scheinende Informationen und Überlegungen vorgetragen werden. Dabei geht es um eine Einführung in das Gespräch, die eine gewis-

se Strukturierung, nicht aber eine Begrenzung liefern soll.

1. Überlegungen zum Begriff der Rezeption und Beispiele vollzogener Rezeption

Die Frage nach der dogmatischen Relevanz betrifft zunächst den Vorgang der Rezeption. Rezeption aber heißt ganz allgemein Annahme oder Aufnahme, ohne daß damit schon eine inhaltliche Bestimmung oder ein bestimmtes Verfahren gegeben wären. Da auch im ökumenischen Bereich sich viele Probleme nur deshalb stellen, weil ihre frühere, bisweilen auch ihre gleichzeitige Behandlung übersehen wird, soll wenigstens kurz und unter vorwiegend systematischen Gesichtspunkten einiges aus der recht umfangreichen Erörterung dieses Themas vorgeführt werden. Zu dem Begriff und darüber hinaus zu dem Vorgang der Rezeption gibt es zahlreiche neuere Untersuchungen von einzelnen Autoren, daneben aber auch eine ganze Reihe von Ergebnissen aus der Arbeit von Kommissionen und Tagungen. In allen Fällen ist immer wieder sehr gut die äußere Veranlassung zur Beschäftigung mit diesem Thema festzustellen. Neben diesen Untersuchungen aber, und das ist offenbar weniger bekannt, gibt es bereits in der ökumenischen Arbeit ganz verschiedene praktische Formen der Rezeption bzw. Rezeptionsvorgänge.

Zunächst ein Blick auf die Untersuchungen zur Rezeption.

Ohne allzuweit in die Vergangenheit zurückzugreifen ist zunächst daran zu erinnern, daß es sich hier auch in der Forschungsarbeit um ein ursprünglich kontroverstheologisches Thema handelt, dessen Spuren sich auch noch dort abzeichnen, wo man heute in der historischen Betrachtung und theologischen Überlegung eine Verständigung anstrebt. Die ganze Problematik ist unlösbar verbunden mit der Auseinandersetzung um die päpstliche Zentralgewalt und zumal um die Definition der Unfehlbarkeit von Entscheidungen des päpstlichen Lehramtes auf dem I. Vatikanischen Konzil: „... ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae ...".

Rein formal betrachtet ist eine solche lehramtliche Entscheidung geradezu die Idealvorstellung von einer Rezeption, bei der die Entscheidung Anspruch auf gesamtkirchliche Verbindlichkeit gewinnt in der vollen Übereinstimmung von Wahrheitsgehalt und Geltungsanspruch. Die Definition impliziert bereits die Rezeption. Die Faszination dieses Vorgangs wirkt selbst noch in der Kritik nach, und so ist es kein Wunder, daß selbst in evangelischen dogmengeschichtlichen Darstellungen die Vorstellung verbreitet ist, das Dogma bestehe in dieser Übereinstimmung von theologischer Formu-

lierung und autoritativer Promulgation. Dabei wird leicht übersehen, wie doch jede dogmatische Entscheidung und Abgrenzung auf der einen Seite am Ende langwieriger innerkirchlicher Konflikte steht, während es auf der anderen Seite gerade im Rückblick eine providentielle Zufälligkeit zu sein scheint, wie eine solche Entscheidung sich im kirchlichen Leben durchgesetzt hat. Von welchen Entscheidungen, von welchen Bekenntnissen kann man überhaupt sagen, sie seien theologisch formuliert und kirchenamtlich in Kraft gesetzt worden?

Es spiegelt den historischen Befund und zugleich die kontroverstheologische Situation, wenn am Ende des vorigen Jahrhunderts Rudolf Sohm in seinem „Kirchenrecht" (I, 1892) die These vertreten hat: „Die kanonisch organisierte Ekklesia war Trägerin nur der kanonischen (regelmäßigen) Handlung ... Trägerin der Rezeption aber war die unorganisierte Ekklesia."[2] In ähnlicher Front hat Albert Hauck 1907 in seiner Studie über „Die Rezeption und Neubildung der allgemeinen Synode im Mittelalter" auf die geschichtliche Vielfalt in Vollzug und Aufnahme kirchlicher Entscheidungen hingewiesen.[3] Vom geschichtlichen Befund wird so betont, daß die Rezeption eben nicht allein in dem formellen Akt einer Instanz bestehen kann, sondern im weiteren Sinne als ein Durchsetzungsprozeß in der Gesamtheit der Gemeinde und unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen anzusehen ist, der auf ganz verschiedene Weisen in Gang kommen kann.

Überlegungen und Beobachtungen in ähnlicher Front begegnen übrigens auch in der ostkirchlichen Theologie, wenn dort das Konzil als die entscheidende Instanz für eine kirchliche Rezeption betrachtet wird.[4] Ein wichtiges Anliegen bei den seit 1962 laufenden Vorbereitungen für ein panorthodoxes Konzil besteht darin, die Ergebnisse aus der ökumenischen Arbeit aufzunehmen und eine gemeinsame Stellungnahme der orthodoxen Kirchen zu erreichen. Unterschiedlich freilich sind in der orthodoxen Theologie die Meinungen, ob ein Konzil als ökumenische Instanz und Vertretung der Gesamtkirche anzusehen sei oder ob seine Ökumenizität erst aus der nachträglichen Rezeption durch die Gesamtkirche erwachse. Vor allem aus der russischen Theologie kommen jene Vorstellungen, nach denen die Konziliarität (sobornost') in erster Linie das pneumatisch-charismatische Wesen kirchlicher Gemeinschaft ausmache, das sich in Konzilen manifestiert, aber eben nicht erschöpft.

In jüngster Zeit sind durch das II. Vatikanische Konzil in vielen Kirchen und im Ökumenischen Rat der Kirchen zahlreiche Untersuchungen zu dem Begriff und dem Vorgang der Rezeption angeregt worden. Erinnert sei an

die Sammelbände „Die ökumenischen Konzile der Christenheit“[5], „Konzil und Evangelium“[6] sowie „Konzile und die ökumenische Bewegung“[7]. Grundlegend für die ganze neuere Diskussion sind auch Beiträge von katholischer Seite zum Thema der Rezeption von Heinrich Bacht, Alois Grillmeier und Yves Congar geworden.[8] In der jüngsten Debatte zum Thema wird auf die so erschlossenen Materialien immer wieder zurückgegriffen.[9]

In den letzten Jahren sind zu dieser Frage immer wieder Studienarbeiten und -tagungen durchgeführt worden. Besondere Bedeutung hat dafür das Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung“ (1973) gewonnen. In diesem Dokument wird der Begriff der Konziliarität, der bereits bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 verwendet worden war, eingeführt, und er dient hier einerseits zur Beschreibung für das Wesen der Zusammenarbeit und Begegnung, andererseits zur Bestimmung des Ziels der Einheit.[10] Die Vorstellung der Konziliarität verbindet so bereits die theologische Verständigung mit der kirchlichen Gemeinschaft. Infolgedessen ist die Rezeption dann nicht mehr ein besonderer Vorgang.

Ferner ist das Projekt „Ökumenische Methodologie“ zu nennen, das von dem Straßburger Institut für ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes 1974 durchgeführt worden ist.[11] Von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wird ein Forum über bilaterale Gespräche veranstaltet, das zum ersten Mal in Bossey im April 1978 und dann wieder in Genf im Juni 1979 zusammengetreten ist; eine dritte Tagung findet im Oktober 1980 statt.[12]

Die Fülle des historischen Materials sowie der theologischen Einsichten und Ergebnisse läßt sich natürlich nicht in einem Satz zusammenfassen. Wichtig scheint aber die in allen konfessionellen Unterschieden gemeinsame Erkenntnis, daß Aufnahme und Annahme nicht auf den Sonderfall einer institutionalisierten Rezeption durch Lehramt und/oder Konzil beschränkt werden können. Es geht auch nicht um die Unterscheidung von ecclesia docens und audiens, damit aber auch nicht um den Gegensatz von reflektierender Theologie und rezipierender Kirche. Vielmehr ist im weiteren Sinne an eine Rezeption als umfassender Prozeß zu denken. Das zum ersten Mal wohl von A. Grillmeier herangezogene Beispiel der jahrhundertelangen und bis ins 18. Jahrhundert anhaltenden Rezeption des römischen Rechts wird dazu gern als hoffnungsvolles Vorbild erwähnt.

Leicht kann es allerdings bei dieser Ausweitung dazu kommen, daß der Rezeptionsvorgang seine Konturen verliert. Jedenfalls sollte er nicht einfach in den Prozeß der Meinungsbildung oder Meinungserhebung überge-

hen, bei dem letztlich nur quantitative Erhebung und Durchsetzung das Kriterium bilden, weil man sich im ökumenischen Gespräch auf andere Kriterien der kirchlichen Aufnahme nicht verständigen kann. Kirchliche Rezeption muß vielmehr immer inhaltlich vom Wesen der Kirche als einer pneumatischen Gemeinschaft bestimmt und entsprechend beurteilt werden. Diese Gemeinschaft aber hat ihre erkennbare Gestalt in Lehre und Ordnung; sie hat also auch ihre Grenzen. Anderenfalls entartet die Rezeption zur Propaganda oder zur Demoskopie.

Man kann hier schon fragen, ob der Vorgang der Aufnahme und Zustimmung überhaupt willkürlich ist oder ob nicht vielmehr im Rückblick und damit jeweils erst vom Ergebnis her die Aufnahme und Entscheidung festgestellt wird. Die rückblickende historische Betrachtung, wie es dazu kam, bietet jedenfalls noch nicht die gegenwärtigen Möglichkeiten, wie man dazu kommt.

Beispiele von Rezeptionsvorgängen

Steht man nun in der ökumenischen Arbeit oft etwas resignierend vor der scheinbaren Erfolglosigkeit bei der Durchsetzung des Ertrages theologischer Gespräche, dann ist es nützlich und tröstlich, einen Blick auf die faktische und durchaus geordnete Rezeption zu werfen, die sich in der ökumenischen Bewegung vollzieht. Es ist keineswegs so, daß die ökumenische Arbeit und besonders die theologischen Gespräche gewissermaßen außer- und oberhalb der Gemeinde stattfänden und daß sie dann erst in einem besonderen Akt in die Praxis oder auf die Basis vermittelt werden müßten. Vielmehr läßt sich leicht zeigen, wie es durch die gesamte Geschichte der ökumenischen Bewegung Formen und Vorgänge von Rezeptionen gibt, in denen auch die bilateralen evangelisch-katholischen Gespräche einbezogen sind. Freilich muß man dazu sehen, was tatsächlich geschieht:

1. Bereits das *Konferenzverfahren* diente von Anfang an nicht nur der theoretischen Verständigung und Entscheidung, sondern es bildet in sich einen Prozeß breitester kirchlicher Beteiligung. Weithin entspricht das Verfahren der klassischen synodalen Hierarchie von der Ortsebene zur Weltebene. Was bis heute in der ökumenischen Bewegung geschieht, hat Bischof Charles Brent bei der Vorbereitung der Weltkonferenz von Lausanne 1927 so zusammengefaßt: „The preparation for the World Conference on Faith and Order is conference and conference and conference — local conference, regional conference, every kind of conference which will help Christians of different communions to understand one another."[13] Die

Vorbereitung der Lausanner Konferenz zog sich insgesamt über 17 Jahre hin. Wenn auch der Erste Weltkrieg einige Verzögerungen zur Folge hatte, so war diese Vorbereitungszeit ohnehin von vornherein auf eine möglichst breite Beteiligung der kirchlichen Basis angelegt. Wenig bekannt ist, daß auch nach Abschluß der Konferenz eine Art Rezeptionsvorgang durchgeführt worden ist, indem die beteiligten Kirchen zu offiziellen Stellungnahmen aufgefordert wurden.[14] In ähnlicher Weise und zum Teil noch wesentlich intensiver sind sämtliche anderen ökumenischen Konferenzen in einen solchen Studien- und Rezeptionsvorgang eingefügt.

Die bilateralen Gespräche bilden lediglich einen Sonderfall in diesem Verfahren, und von hier aus kann zweifellos zu Recht gesagt werden, daß sie nicht nur eine Voraussetzung, sondern Teil in einem Rezeptionsprozeß sind.[15]

2. Die *Repräsentanz* der Kirchen bei solchen Begegnungen enthält ebenfalls bereits ein Element der Rezeption. Die Theologengespräche stehen nicht allein, sondern auf sämtlichen Ebenen in vielen Bereichen neben verschiedenen Arten von Begegnung und Zusammenarbeit zwischen den Kirchen. Ohne das Bekannte im einzelnen auszuführen, wird daran deutlich, wie die Rezeption auch nicht auf den Bereich der Lehre begrenzt werden darf; vielmehr gehört dazu auch die Aufnahme und Gemeinschaft von Gliedern verschiedener Kirchen. Insofern betrifft die Rezeption zugleich die theologische Verständigung und die christliche Begegnung.

3. Die *Rezeption* im engeren Sinne, unter dem nach der dogmatischen Relevanz theologischer Gespräche gefragt werden soll, ist von jeher bereits im Verfahren der theologischen Arbeit angelegt. Nicht erst heute ist die theologische Studienarbeit im Ökumenischen Rat, in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß ein Studienprozeß, in dem mit großem Aufwand und Einsatz versucht wird, eine Verständigung in Aufnahme der verschiedenen Auffassungen und Rückgabe der erreichten Ergebnisse zur Stellungnahme zu erreichen. Der Studienprozeß impliziert bereits eine Rezeption. Dies läßt sich leicht an neueren Arbeitsergebnissen zeigen, obwohl es oft schon schwierig ist, die Stellungnahmen zu einzelnen Arbeitsergebnissen und darüber hinaus die Auswirkungen in der kirchlichen Praxis in den Blick zu bekommen.[16]

Neben diesem breiteren Prozeß einer Rezeption haben wir auch im evangelischen Bereich neuere Beispiele einer förmlichen Rezeption. Dies betrifft z. B. die „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa" (Leuenberger Konkordie) von 1973, die von rund 60 europäischen Kirchen offiziell durch die zuständigen Instanzen rezipiert worden ist.

Daneben gibt es im ökumenischen Bereich aber auch Beispiele umstrittener oder verweigerter Rezeption, wofür auf die Auseinandersetzungen um das Programm zur Bekämpfung des Rassismus in den letzten Jahren zu verweisen ist.

Ein Vorgang sollte in diesem Zusammenhang wenigstens erwähnt werden, weil er oft trotz seiner Bedeutung vergessen wird. Dies ist der Austausch und die Aufnahme von Kirchenliedern, von Gebeten, von Kirchenmusik, die gemeinsamen Texte für Vaterunser, Apostolikum und Nizänum, schließlich ganz neu die Einheitsübersetzung des Neuen Testaments — um nur weniges zu nennen. Man kann dies als eine geistliche Rezeption bezeichnen, die oft völlig anders verläuft als die theologische Begegnung. Beispiele dafür finden sich zu allen Zeiten.[17]

Alle diese Hinweise auf Bekanntes sollen lediglich zeigen, wie die theologischen Gespräche keineswegs der kirchlichen Wirklichkeit gegenüberstehen, sondern einen Teil darin bilden. Das heißt aber, sie sind auch Teil einer ekklesialen Realität, ein Stück praktizierter kirchlicher Gemeinschaft. Rezeption ist insofern keineswegs nur ein ungelöstes Problem, sondern ein umfassender, wirkungsvoller Vorgang von Begegnung, Zusammenarbeit und Gemeinschaft.

2. Theologische Kooperation und theologischer Konsens

Nach dem gerafften Überblick über den weiteren Zusammenhang sollen im Folgenden die Überlegungen ganz auf die speziellen Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen evangelischen und katholischen Theologen zugespitzt werden.

Seit 1965 befinden wir uns in einer neuen Situation, die auch von der Stellung und dem Verfahren unserer Arbeitsgemeinschaft her betrachtet werden sollte. Unser ursprünglich aus zwei Arbeitsgemeinschaften gebildeter Kreis hat seit seiner Gründung im April 1946 ununterbrochen und auf nunmehr 41 Tagungen fortlaufend der Aufgabe gedient, „im Glauben an die Eine Kirche jene theologischen Fragen zu studieren, die durch die Spaltung der Kirche hervorgerufen sind“[18]. Die gesamte Geschichte soll hier nicht rekapituliert werden; wohl aber ist es an der Zeit, die noch unter uns lebenden Gründer an ihre Chronistenpflicht zu erinnern.

Eine erste und die bisher einzige Bestandsaufnahme — dieser Kreis hat sich glücklicherweise selten mit sich selbst beschäftigt — wurde auf der 23. Tagung in Bossey vorgenommen. Herr Schlink gab damals einen Überblick, der anschließend unter dem Titel „Pneumatische Erschütterung?“

veröffentlicht wurde.[19] Der Grundgedanke bestand in dem Hinweis, daß die Einheit nicht einfach das Ergebnis theologischer Verständigung sein kann, sondern daß sie nur aus einem geistlichen Ereignis hervorgehen kann, das hinzu kommen muß. Neben dieser Bestandsaufnahme wurde damals von den Herren Fries und Brunner die Frage nach dem ekklesiologischen Status der jeweils anderen Kirche in der eigenen Sicht behandelt. Dies geschah in vor-vatikanischer Situation.

Nicht allein die Zahl, sondern auch die Bedeutung der auf den 41 Tagungen verhandelten Themen ist imponierend. Seit 1946 hat sich oft das Klima der zwischenkirchlichen Begegnungen verändert; zu keiner Zeit aber wurde die Zusammenarbeit in Frage gestellt. Immerhin hatte man angefangen, als nach den geltenden dogmatischen kanonischen Bestimmungen — das Monitum des Sanctum Officium „Cum Compertum" von 1948 und die Instructio „De motione oecumenica" von 1949 — der Begegnung und Zusammenarbeit sehr enge Grenzen gesetzt waren.

Gerade diese erste Zeit der, wie man heute rückblickend zu sagen pflegt, vorkonziliaren Zusammenarbeit ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie die im Dritten Reich erlebte geistliche Gemeinschaft eine wichtige Grundlage für eine Rezeption in gegenseitigem Annehmen und Aufnehmen begründet hat, wo die amtlichen Regelungen dem noch entgegenstanden.

Es mag sein, daß unser Kreis in seiner personellen Zusammensetzung wie auch in der Wahl seiner Themen einen Sonderfall darstellt, wo persönliches Einvernehmen, Nähe des theologischen Standpunktes und gelehrte Sachlichkeit die Realität dogmatischer Gegensätze und kirchenpolitischer Spannungen völlig zurücktreten läßt, wenn nicht von vornherein ganz ausschließt. Man könnte überlegen, ob sich hier nicht Gruppen oder Flügel begegnen, die sich in vieler Hinsicht verbunden wissen, unter Umständen auch in der Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen in der eigenen Kirchengemeinschaft. In der Tat sind die großen ethischen, sozialen und politischen Konfliktthemen unserer Kirchen und der heutigen Gesellschaft in diesem Kreis niemals behandelt worden, ja wohl auch niemals ausgebrochen. Selbst die aktuellen theologischen Konfliktthemen unserer Zeit kommen allenfalls einmal am Rande zur Sprache.

Trotzdem haben wir in der Geschichte dieses Kreises ein Beispiel, das in seinem Gewicht erheblich über jene zeitgenössischen Polarisierungen hinausgeht. Erinnert sei an das „Evangelische Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens" von 1950, das von evangelischen Mitgliedern dieses Kreises abgegeben worden war. Darin ging es nicht nur um vergangene Verschiedenheiten und deren Überwindung, sondern um ein

aktuelles Fundamentalproblem christlichen Glaubens. Die Bedenken wurden in aller Offenheit ausgesprochen und wohl von der anderen Seite in ebensolcher Offenheit aufgenommen. Damals ist in einem bestimmten Punkt ein Nein gesagt worden, das bis heute seine Gültigkeit behalten hat. Es ist ein Beispiel, an dem zu sehen ist, wie das Nein, so selten es ist und so schwer es fallen mag, einen Prüfstein für die dogmatische Relevanz theologischer Gespräche darstellt. Ohne Ja und auch Nein gibt es weder Dogma noch Einheit, weil es ohne dieses keine Wahrheit gäbe, die ja in dieser Zeit der Kirche immer dem Irrtum gegenübersteht und von ihm angefochten wird.

Die nachkonziliare und gegenwärtige Situation weist gewisse Veränderungen auf. Unser Kreis arbeitet weitgehend unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Nur vereinzelt werden Referate, niemals Berichte und nur gelegentlich Erklärungen veröffentlicht. Die Frage einer besonderen Rezeption der Gesprächsergebnisse scheint sich allerdings niemals gestellt zu haben. Dies heißt aber wohl, daß die Vermittlung und Aufnahme des theologischen Ertrags sich in unserem Fall durch die beteiligten Theologen unmittelbar vollzieht. Die Bedeutung und Wirkung unseres Kreises wird überhaupt erst faßbar, wenn man sieht, wie groß durch die Jahre hindurch die Repräsentanz der theologischen Universitätslehrer ist und in welchem Umfang theologische Einzelfragen, die keineswegs auf traditionelle Kontroverspunkte beschränkt blieben, behandelt wurden. Durch diese Begegnung von Theologen beider Kirchen hat sich bereits in eindrucksvoller Weise eine wechselseitige Rezeption der Theologie vollzogen. Daher hat die Kooperation von Theologen in sich bereits eine dogmatische Relevanz, die nicht erst auf besondere Vorgänge der Vermittlung angewiesen ist. Aus dieser Verschiedenheit von Wirkung und Wahrnehmung ist es aber dann wohl zu verstehen, daß unser Kreis nicht in der Bestandsaufnahme bilateraler Gespräche erscheint, weil man dort nur Gruppen mit Gesprächsergebnissen, nicht aber Gesprächsgemeinschaften aufgeführt hat.[21] Es gibt aber durchaus andere Beispiele einer solchen theologischen Kooperation, die nicht unmittelbar auf theologischen Konsens und praktische Kirchengemeinschaft abzielt. Dies gilt z. B. für die theologischen Gespräche, wie sie von der Evangelischen Kirche Deutschland mit verschiedenen orthodoxen Kirchen seit Jahren geführt werden.

Das neue Stadium nach dem Abschluß des II. Vatikanischen Konzils zeigt sich in erster Linie darin, daß die Zahl der bilateralen theologischen Arbeitsgruppen und Kommissionen erheblich vermehrt wurde, Methode und Zielsetzung haben sich dabei in bestimmter Weise verändert. In rascher

Folge und beachtlicher Zahl sind Gesprächsergebnisse vorgelegt worden, die in der Form Konsensdokumente darstellen. Der Inhalt konzentriert sich in erster Linie jeweils auf das Herrenmahl und das Amtsverständnis. Gegenstand dieser theologischen Gespräche ist also nicht eine allgemeine Behandlung von Lehrunterschieden in der Kooperation von Theologen, sondern eine Verhandlung über unmittelbar die Kirchengemeinschaft betreffende Punkte. Ein Lehrkonsens in diesen Themen zielt auf praktische Kirchengemeinschaft. Infolgedessen stellt sich mit der theologischen Übereinstimmung unvermeidlich die Frage der kirchlichen Anerkennung. Die Rezeption wird bei diesem notwendigen Schritt von der Übereinstimmung zur Gemeinschaft zu einem besonderen Problem. Es kann nicht bei einer bloßen Meinungsbildung in den Kirchen bleiben. Vielmehr erhebt sich nunmehr die Forderung nach verbindlicher Entscheidung.

3. Bedeutung und Problematik der Konvergenztheologie

In diesem Abschnitt geht es um ein einzelnes Moment in der Methode der neueren bilateralen Gespräche und der aus ihnen hervorgegangenen formulierten Ergebnisse. Es wird greifbar in dem neuerdings häufig verwendeten, jedoch — soweit ich sehe — niemals systematisch reflektierten Begriff der Konvergenz. Allem Anschein nach wird dieser Begriff überhaupt erst im Rahmen dieser Gesprächsergebnisse verwendet, für die er besonders geeignet scheint. Seine Funktion läßt sich am besten an ein paar Beispielen kurz vorführen:

Man spricht gleichbedeutend von „zunehmender Übereinstimmung" (increasing agreement), von „wachsendem Konsens", von „zunehmender Konvergenz" von „sachlicher Konvergenz" oder einfach von Konvergenz. In einem der Dokumente ist die Rede von einem „growing agreement on many of the aspects of eucharistic thought"[22]. Oder es heißt: „Mit Dank können wir eine wachsende Konvergenz in vielen Fragen feststellen, die bislang unser Gespräch belastet haben"[23] oder: „Der Dialog zwischen unseren beiden Traditionen hat in der Frage des Amtes bereits beachtliche Konvergenzen feststellen können"[24].

Ausführlicher wird der mit Konvergenz zusammengefaßte Vorgang in dem Vorwort zum „Ämtermemorandum" so beschrieben: „Durch die theologische Forschung und die Entwicklung des Glaubensbewußtseins haben in den letzten Jahren viele Kontroverslehren, die zwischen den Reformationskirchen und der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert als unüberwindliche Trennungsmauern erschienen, ihren kirchen-

trennenden Charakter verloren. Zwar ist der im Entstehen begriffene neue Konsens noch nicht verpflichtend formuliert und von den Kirchen offiziell rezipiert worden. Aber er wirkt sich bereits in beiden Kirchen als starke Ermutigung für das gemeinsame Christuszeugnis und den gemeinsamen Dienst in der Welt aus. Zwar gibt es noch manche theologische Meinungsverschiedenheiten und unaufgearbeitete Probleme, die durch Forschung und Dialog bereinigt werden müßten. Aber die Entwicklungen der letzten Jahre haben die Erwartung gestärkt, daß die theologische Forschung im Zusammenhang mit praktischer Erfahrung noch zu erheblich weiterführenden Klärungen gelangen kann."[25]

Völlig zutreffend wird daher auch neuerdings nicht bloß von Konsenstexten, sondern von Konvergenztexten gesprochen, oder es findet sich sogar die Gleichsetzung von „Konvergenz- und Konsenstexten"[26].

Der Begriff hat folgende Kennzeichen: Wörtlich bedeutet Konvergenz Zuneigung, geometrisch läßt sie sich darstellen mit zwei Linien, die auf einen gemeinsamen Berührungs- oder Schnittpunkt zulaufen. Dieser Punkt ist einzig durch den Verlauf der Linien bzw. der Bewegung bestimmt. Er ist nicht unabhängig davon vorgegeben, sondern in der Richtung der Linien eingeschlossen.

Von Konvergenz wird in diesen Dokumenten dort gesprochen, wo der Dissens verlassen und der Konsens noch nicht erreicht ist. So ist Konvergenz Ausdruck für einen Übergang, für eine erkennbare Entwicklung oder auch ein Wachstum.

Das gilt für verschiedene Ebenen. Geschichtlich betrifft es den Weg von der Zertrennung im 16. Jahrhundert zur Gemeinschaft heute. Theologisch-wissenschaftlich wird mit Konvergenz ein Erkenntnisfortschritt bezeichnet, der eine Verständigung auch dort ermöglicht, wo sie in früheren Zeiten ausgeschlossen schien.[27] Das ist also sowohl eine Sache des Verstehens wie auch der Verwirklichung. Es wird dabei aufgenommen, was die Erfahrung der Zusammenarbeit in unserem Kreis ebenfalls bestätigt: In der Exegese wie in der Kirchengeschichte lassen sich sehr leicht Übereinstimmungen erzielen, und Grundlage der Konvergenz im theologischen Gespräch ist in aller Regel eine Annäherung oder auch Übereinstimmung im exegetisch-historischen Bereich. Dies wird dadurch ermöglicht, daß man einmal die geschichtliche Bedingtheit bestimmter theologischer Aussagen und kirchlicher Entscheidungen hervorhebt.[28] Zum anderen wird aber auch versucht, den Interpretationsspielraum von gegensätzlichen und abgrenzenden Formulierungen auszumessen, wie wir das beispielsweise bei der Behandlung der Confessio Augustana und den Dekreten von Trient getan haben. Ein

weiteres wichtiges Element liegt darin, daß frühere Entscheidungen oder Scheidungen nun in einen weiteren Zusammenhang eingefügt werden. Ein Beispiel dafür bilden die Eucharistie-Dokumente, bei denen durchweg der reformatorische Konflikt um Meßpraxis und Opferverständnis eingefügt wird in den Gesamtzusammenhang nicht nur der Liturgie, sondern der Eucharistie-Frömmigkeit. So wird z. B. der Konfliktpunkt des Versöhnungsopfers integrierend aufgehoben durch die Augustinische Vorstellung von dem christologisch-ekklesiologischen Lebensopfer der Gemeinde.[29] Die Verständigung in den weiteren Bereichen von Gottesdienst und christlichem Leben läßt dann den geschichtlichen Konflikt in einzelnen Punkten zurücktreten. Das ist in verschiedenen Fällen der Sachverhalt einer Konvergenz, die nicht nur auf theologischer Erkenntnis, sondern zugleich auf christlicher Erfahrung beruht.

Die Konvergenz erweist sich mithin als technischer Ausdruck mit theologischem Gehalt. Der Vorgang einer Bewegung tritt an die Stelle des Vollzugs einer Entscheidung. Auf diese Weise kann durchaus etwas von der umgreifenden geistlichen Wirklichkeit christlicher Begegnung und Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht werden. Außerdem spricht daraus die Hoffnung, daß der angefangene Weg und die erzielten Ergebnisse weiterführen werden, selbst wenn das Endziel noch nicht erreicht, noch nicht sichtbar ist oder dogmatisch nicht präjudiziert werden soll. Die Taufe als Grund christlicher Gemeinschaft und der Leib Christi als Wesen der Gemeinschaft ist dabei die meist unausgesprochene theologische Voraussetzung. Rezeption im Zusammenhang dieser Vorstellung einer Konvergenz müßte dann wohl heißen, nicht einfach vergangene Entscheidungen und Scheidungen aufzuheben, sondern eine seither vollzogene Entwicklung zu konstatieren und anzuerkennen.

Die Vorstellung von der Konvergenz hat allerdings auch bestimmte Probleme, die mit gebotener Behutsamkeit als Fragen angedeutet werden sollen:

Besteht nicht die Gefahr, daß die Klarheit sowohl der Trennung wie der Gemeinschaft durch die Vorstellung vom Wachsen und von einer Bewegung weitgehend suspendiert bzw. neutralisiert wird?

Besteht weiter nicht die Gefahr, die von der reformatorischen Theologie eigentlich besonders deutlich empfunden werden müßte, daß unter der Vorstellung einer Konvergenz die kritische Distinktion von Gotteswort und Menschenwort, von Schrift und Tradition aufgehoben wird?

Besteht ferner nicht auch die Gefahr, daß gerade in der Breite der erstrebten Annäherung nun auch die Zahl der Differenzpunkte ins Unermeß-

liche wachsen kann? Man gerät in einen ökumenischen Maximalismus, bei dem der notwendige theologische Konsens in den kirchentrennenden Differenzen nunmehr quantitativ ausgeweitet wird auf den Gesamtbestand der christlichen Gemeinde, ihrer Frömmigkeit und ihres Lebenseinsatzes. Ist tatsächlich zu erwarten, daß aus der Quantität der Übereinstimmung die Qualität der Gemeinschaft erreicht wird?

Es ist nicht ganz leicht und berührt bisweilen schmerzlich, wenn Selbstverständliches hinterfragt wird, zumal in einem solchen Fall, wo es mit besonderen Erwartungen und Hoffnungen verbunden ist. Allerdings hat dieses Verfahren der Konvergenz auch ohne Verwendung des Begriffs in der Geschichte der ökumenischen Bewegung und besonders der Arbeit im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung ein Vorbild. Nachdem sich auf der Konferenz von Lausanne 1927 herausgestellt hatte, daß zwischen den getrennten Kirchen eine gemeinsame Vorstellung von dem Ziel christlicher Wiedervereinigung nicht zu erreichen war, formulierte man als neues Zwischenziel das Verfahren „to unify our theologies"[30]. Die Absicht dabei war, die getrennten kirchlichen und theologischen Traditionen in der geschichtlichen Bedingtheit ihrer Unterschiede zu erfassen und auf diese Weise in geschichtlicher Forschung und theologischem Gespräch zusammenzuführen. Mit der vor allem aus der anglikanischen Theologie naheliegenden traditionsgeschichtlichen Betrachtungsweise versuchte man so, die dogmatischen Gegensätze organisch zu umgreifen. Die spätestens bei der 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 konstatierte Krise der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung beruht letzten Endes in dem Scheitern dieses Verfahrens, bei dem die geschichtliche Aufarbeitung eben nicht zur Herstellung von Kirchengemeinschaft führte.

4. Consensus und Communio

In den neueren Arbeiten und Verhandlungen über ökumenische Methodologie und die Ergebnisse bilateraler Gespräche ist aus naheliegenden Gründen dieses Thema Consensus und Communio mehrfach behandelt worden. Unter Consensus verstehen wir üblicherweise die Lehrübereinstimmung, unter Communio die praktizierte Kirchengemeinschaft. Von vornherein sollte Communio im Sinne der neutestamentlichen „Koinonia" als die durch den Leib Christi unter den Christen begründete Gemeinschaft verstanden werden, die in der Taufe ihre Grundlage hat und im Herrenmahl ihren Ausdruck sowie ihre Erneuerung und Stärkung findet.

Der Schritt vom Consensus theologischer Verständigung zur Communio

in der praktizierten Kirchengemeinschaft bildet den Prüfstein für die Verwirklichung erreichter theologischer Übereinstimmung, mithin den Zielpunkt der Konvergenz. Nach aller Erfahrung — und das beginnt bereits bei Kirchen, die in der reformatorischen Tradition verbunden sind — erwachsen an dieser Stelle die größten Schwierigkeiten. Darauf konzentriert sich vielfach das ganze Thema der Rezeption im Sinne einer Verwirklichung. Hier treffen dann theologischer Fortschritt und kirchenleitende Zurückhaltung aufeinander. Hier ergeben sich Fraktionierungen in der Gemeinde. Nicht zuletzt häufen sich hier die Vorbehalte, die neuerdings wieder unter dem aus den dreißiger Jahren stammenden Begriff der „nicht-theologischen Faktoren" zusammengefaßt werden.

Außerdem treffen wir hier auf die Grenze zwischen der verbindlichen Gestalt der Lehre auf der einen Seite und der praktizierten Wirklichkeit in der Gemeinde auf der anderen Seite. In dem Dokument „Das Herrenmahl" sind bereits im Rahmen der theologischen Verständigung einige Beobachtungen aus der praktischen Sakramentsverwaltung aufgegriffen worden. Es ist uns aber wohl allen deutlich, wie zumal in unserer Zeit manche Erscheinungsformen in der Verwaltung des Abendmahls den Grundsätzen der Abendmahlslehre weitgehend widersprechen können.

Kommt man von der Vorstellung einer geschichtlichen Aufarbeitung kirchentrennender Differenzen her, dann ist das hier vorliegende Problem nicht ohne weiteres zu erfassen. Wir sind gewohnt, immer von der Theologie her auf die Praxis hin zu denken. Ferner ist die Ansicht weit verbreitet, die Differenzen zwischen den Kirchen seien in erster Linie ein Streit unter Theologen. Infolgedessen müßte von der Theologie und durch theologische Verständigung die Kirchengemeinschaft wieder ermöglicht werden. Verwunderung, Enttäuschung, Entrüstung werden wach, wenn sich diese Erwartung nicht erfüllt.

Könnte es aber nicht auch so sein, daß in diesem Fall die Reihenfolge verkehrt ist und daß die fundamentale Verwurzelung des theologischen Consensus und Dissensus in der Communio übergangen wird? Bei der exegetischen wie bei der historischen Betrachtung ist die gegenwärtige Gemeinschaft nicht im Spiel, und an vergangenen Konflikten ist man weder beteiligt noch von ihnen betroffen. Wie aber steht es mit aktuellen Konflikten und Mißständen?

Schon aus der Erfahrung ist zu erkennen, daß eine theologische Verständigung z. B. über die Abendmahlslehre, sei es über die biblische Begründung, sei es in der Klärung geschichtlicher Traditionen und Separationen zweifellos eine notwendige Voraussetzung, nicht aber ein hinreichendes

Mittel für die Herstellung von Gemeinschaft ist. Sachlich trifft an dieser Stelle die lehrmäßige Rezeption auf die praktische Rezeption bzw. susceptio in die Abendmahlsgemeinschaft. Nun ist nicht ohne Grund in den neueren Dokumenten jeweils schon das Kontroversproblem eingefügt in den Gesamtzusammenhang der eucharistischen Feier, dies mit dem Ziel, die Verschiedenheiten zu überwinden und die Gemeinsamkeiten bis hin zu Erfahrung und Aktionen wirksam werden zu lassen. Daß auch hier die Gefahr entsteht, durch Ausweitung in das Allgemeine, das Besondere zu verlieren, mag am Rande erwähnt werden.

Indes gibt es wohl kein Dokument, in dem einmal neben den Elementen eines theologischen oder spitituellen Consensus auch die pastoralen Aspekte der Entscheidung über Zulassung und Ausschließung bei der Sakramentsgemeinschaft behandelt worden wären. Auch bei den Dokumenten der Gruppe von Dombes, in denen zwischen einem Lehrkonsens und einem pastoralen Konsens in der Eucharistie unterschieden wird, ist dies nicht der Fall. Vielmehr ist es allgemein eine unausgesprochene Voraussetzung, daß die ökumenischen Bemühungen um Vereinigung getrennter Kirchen unter anderen Maßstäben stehen als die Entscheidung über Zulassung zur Sakramentsgemeinschaft und Ausschluß aus ihr innerhalb einer Kirchengemeinschaft.

Die pastorale Entscheidung, um die es dabei geht, bezieht sich vom Spender her auf die Zulassung zur Sakramentsgemeinschaft, vom Empfänger her auf das Hinzutreten. Bei diesen Entscheidungen geht es um Gültigkeit und Wirksamkeit, um Würdigkeit und Unwürdigkeit und mithin um Heil und Gericht.

Mindestens aus der Situation der evangelischen Gemeinden wird man in aller Offenheit feststellen müssen, daß Entscheidung und Unterscheidung dieser Art weder den Pfarrern noch den Gemeindegliedern geläufig ist. Manche Mißverständnisse in der Gegenwart und mancher Mißbrauch in der Vergangenheit führen natürlich auch sehr rasch zu einer Abwehr gegenüber solchen Überlegungen. In der volkskirchlichen Situation unserer Zeit wird weithin eine offene Kommunion praktiziert, indem bei jedem, der hinzutritt, die Gliedschaft durch die Taufe und die Bereitschaft zur Umkehr und zum Empfang der Vergebung vorausgesetzt wird. Schon deshalb tritt die pastorale Verantwortung kaum noch in Erscheinung und kann allein schon aus technischen Gründen schwerlich wahrgenommen werden.

Ob Ursache oder Folge — jedenfalls ist auch die Sakramentstheologie daher weniger mit den Fragen rechter Sakramentsverwaltung als mit den Problemen des Verstehens und der Aktualisierung beschäftigt. Daraus er-

wächst die verbreitete Erwartung, über eine Verständigung zur Gemeinschaft zu kommen bzw. aus erfahrener Gemeinschaft eine Verständigung abzuleiten. Auf diese Weise wird die Tatsache umgangen, daß eine echte Kirchentrennung eben nicht nur in äußeren Verschiedenheiten und geschichtlich bedingten Unterschieden besteht, sondern eine „excommunicatio" darstellt. Wiederherstellung der Gemeinschaft bedeutet unter dieser Voraussetzung Wiederaufnahme, Umkehr, Vergebung.

Recht und Notwendigkeit der exegetischen, historischen und theologischen Verständigung sind mit keinem Wort bestritten. Wohl aber ist es die Frage, ob die theologischen Gespräche von dieser pastoralen, praktischen Dimension kirchlicher Gemeinschaft absehen dürfen. Selbstverständlich stellt sich dieses Problem nicht bei allen Kirchen in ihrer Begegnung. Wohl aber gehört es zur dogmatischen Relevanz der theologischen Gespräche zwischen evangelischer und katholischer Kirche.

Gewiß kommt es dadurch zu einer Radikalisierung des ökumenischen Problems, indem der theologische Konsens mit der Entscheidung über die Communio verbunden wird. Ist es aber nicht umgekehrt auch so, daß in einer bestehenden Kirchengemeinschaft unter Umständen sehr gewichtige theologische und zahlreiche andere Gegensätze miteinander vereinbar sind, ohne daß darüber gleich die Gemeinschaft zerbrechen muß? Könnte es nicht also auch sein, daß wir für die Kirchengemeinschaft viel weniger theologische Verständigung brauchen, als es nach dem bisher eingeschlagenen Verfahren unvermeidlich scheint?

5. Gegenstand und Kriterien ökumenischer Rezeption

In diesem letzten Abschnitt sollen lediglich noch ein paar zusammenfassende und abschließende Überlegungen angestellt werden.

Unter vier Aspekten wurde die Frage nach der dogmatischen Relevanz unserer Gespräche und ihrer Ergebnisse vorgeführt: das Problem der Rezeption, das Verhältnis von Kooperation und Konsens, die Erscheinung der Konvergenztheologie und schließlich das Verhältnis von Consensus und Communio.

Es ist leicht einzusehen, daß die Aufarbeitung geschichtlicher Differenzen noch nicht die gegenwärtige Einheit zur Folge hat. Es ist ebenso leicht einzusehen, daß bei der Überwindung theologischer Unterschiede und Gegensätze niemals ein Umschlag von der Quantität in die Qualität zu erwarten ist. Wer hier Ergebnisse erwartet oder auch eine Rezeption fordert, muß enttäuscht werden, weil es sich nur um zwar notwendige, nicht aber

um hinreichende Voraussetzungen kirchlicher Einheit handelt. Unter Umständen geraten wir sogar, ähnlich wie in manchen Phasen der ökumenischen Bewegung insgesamt, in die Gefahr, einem Maximalismus theologischer Übereinstimmung zu erliegen, wie er nicht einmal innerhalb einer bestehenden Kirchengemeinschaft gefordert oder möglich ist.

Die echte dogmatische Relevanz beginnt erst dort, wo Consensus und Communio in ihrer Zusammengehörigkeit erkannt werden und nicht mehr in dem Verhältnis von Theorie und Praxis stehenbleiben. Es begegnet gerade im Zusammenhang ökumenischer Bewegung nicht selten ein undifferenziertes Reden von pneumatischer Wirklichkeit und pneumatischem Geschehen oder pneumatischer Bewegung, oft nur so verstanden, daß damit etwas bezeichnet wird, was sich der Konkretion entzieht und was vor allem dem Institutionellen widerspricht bzw. es transzendiert. Das mag ein idealisierendes Verständnis von Geistigkeit sein, bisweilen auch ein emotionales Verständnis von Begeisterung. Schriftgemäß ist das freilich nicht. Denn nach der Schrift schafft gerade der Geist Klarheit im Bekenntnis wie auch in der Abgrenzung der Gemeinschaft, dann aber auch in der Heilung und Wiederherstellung von Gemeinschaft. Hier liegt ein mögliches Thema für unsere Arbeit, das bisher nur einmal auf der 10. Tagung 1951 erörtert worden ist. Freilich dürfte es dann nicht einfach um eine „Lehre vom Geist" gehen, sondern um die Wirklichkeit des Geistes sowie um die Prüfung und Scheidung der Geister. Dies aber ist die entscheidende Stelle, an der die ökumenischen Bemühungen um kirchliche Gemeinschaft nicht als Sonderfall neben den pastoralen Entscheidungen über die Kirchengemeinschaft stehen.

Sowohl bei der Ausweitung der Vorstellung von Rezeption wie auch bei den Vorstellungen von Konvergenzen sehe ich bei aller ihrer Berechtigung doch auch die Gefahr, daß die theologisch begründete kirchliche Entscheidung in einen Prozeß aufgelöst wird, der lediglich von einer Normativität des Faktischen bestimmt ist. Echte geistliche Entscheidungen aber haben ein Ja und ein Nein, was am deutlichsten in der weithin vernachlässigten Vollmacht zu binden und zu lösen hervortritt, an der sich zeigt, was heilsentscheidend und in diesem Sinne Gemeinschaft begründend, aber so auch abgrenzend ist, weil das, was hier und jetzt geschieht, auch dann und dort gilt. In diesem Zusammenhang wäre dann zu bedenken, was wirklich kirchentrennend ist und was nicht.

Ich bin mir bewußt, daß ich mit diesen Hinweisen an Dinge rühre, die in unserer theologischen Arbeit und kirchlichen Praxis kaum eine Rolle spielen, die zudem in unserer volkskirchlichen Situation als unrealistisch und

nicht praktikabel angesehen werden. Vorherrschend ist weithin die Zielvorstellung einer theologischen Kultursynthese und einer kirchlichen Gesellschaftsintegration, die dann auch auf die ökumenische Arbeit übertragen wird.

Wer allerdings die Aufgabe unserer theologischen Gespräche nicht nur in einer historisierenden Vergangenheitsbewältigung und Traditionsvermittlung sieht, sondern auch den Blick auf die gegenwärtige Situation in den kirchlichen Gemeinschaften wirft, der weiß, daß es nicht nur die „abusus mutati", sondern auch immer neue „abusus mutandi" gibt, die heute dann auch zu neuen Vorbehalten zwischen den Kirchen führen, an denen sich auch neue Konfessionsschranken durch die bestehenden Grenzen hindurch entwickeln. Der Weg zur Einheit führt nicht linear in der Abfolge vom theologischen Consensus zur kirchlichen Communio. Die theologische Verantwortung für die kirchliche Einheit aber bedeutet immer eine Entscheidung, und das geht niemals, ohne daß dann auch Grenzen erkannt und gezogen werden. Dann aber ist überhaupt erst erreicht, was als dogmatisch relevant in theologischen Gesprächen angesehen werden kann.

ANMERKUNGEN

1 *Jürgen Moltmann*, Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens, ÖR 26 (1977) 287-313. 288. 295.

2 *Rudolf Sohm*, Kirchenrecht (*Binding*, Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft VIII, 1-2) I: Die geschichtlichen Grundlagen. Leipzig 1892, 130 f.

3 *Albert Hauck*, Die Rezeption und Neubildung der allgemeinen Synode im Mittelalter. Historische Vierteljahrschrift 10 (1907) 465-482.

4 *Reinhard Slenczka*, Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie (FSÖTH 9), Göttingen 1962, 125 ff. 233 ff.

5 *Hans Jochen Margull (Hrsg.)*, Die ökumenischen Konzile der Christenheit, Stuttgart 1961.

6 *Kristen E. Skydsgaard (Hrsg.)*, Konzil und Evangelium. Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil, Göttingen 1962; vgl. außerdem: *Peter Meinhold*, Konzile der Kirche in evangelischer Sicht, Stuttgart 1962.

7 Konzile und die ökumenische Bewegung. Studien des Ökumenischen Rates, Nr. 5, Genf 1968. Darin besonders der Beitrag von *W. Küppers*, Rezeption — Prolegomena zu einer systematischen Überlegung, 81 ff.

8 *Heinrich Bacht SJ*, Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche, Catholica 25 (1971) 144-167; *Alois Grillmeier*, Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion, Theologie und Philosophie 45 (1970) 321-352; *Yves Congar OP*, Die Rezeption als ekklesiologische Realität, Concilium 8 (1972) 500-514.

9 *Eckhard Lessing*, Konsensus in der Kirche, Theologische Existenz heute Nr. 177, München 1973; *Lukas Vischer*, Ökumenische Skizzen, Frankfurt 1972. Darin Bekenntnis und Rezeption, 42 ff; *Peder Højen*, Wahrheit und Konsensus, Kerygma und Dogma 23 (1977)

131-156; *Franz Wolfinger*, Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung von der Einsicht zur Verwirklichung, Catholica 31 (1977) 202-233; *Günther Gaßmann*, Rezeption im ökumenischen Kontext, ÖR 26 (1977) 314-327; *Yves Congar*, Fünfzig Jahre der Suche nach Einheit, ÖR 26 (1977) 269-286; *Kurt Schmidt-Clausen*, Die Rezeption ökumenischer Konsensustexte durch die Kirchen. Erwägungen zu künftigen Aufgaben der ökumenischen Bewegung, ÖR 27 (1978) 1-13; *Franz Wolfinger*, Rezeption — ein Zentralbegriff der ökumenischen Diskussion oder des Glaubensvollzugs? Ein Vergleich zweier Veröffentlichungen, ÖR 27 (1978) 14-21.

10 Vgl. zu diesem Dokument und Thema auch die Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses: *Richard Boeckler (Hrsg.)*, Interkommunion — Konziliarität. Zwei Studien im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses. Beiheft 25 zur ÖR, Stuttgart 1974, 128 ff.

11 *Peder Højen (Hrsg.)*, Ökumenische Methodologie. Dokumentation und Bericht, Genf 1978.

12 Forum II. The Report of the second Forum on Bilateral Conversations. Faith and Order Paper No. 96, WCC Geneva 1979.

13 *Charles Brent*, The Christian Way to Unity, Faith and Order Pamphlet No. 38, 1925, 7.

14 Diese Stellungnahmen wurden veröffentlicht in: *Leonard Hodgson (ed.)*, Convictions, London 1934.

15 *Peder Højen (Hrsg.)*, Ökumenische Methodologie, 16.

16 Als ein Beispiel neben vielen anderen, an dem auch katholische Theologen beteiligt sind, sei hier auf die sogenannten Accra-Dokumente verwiesen: *Geiko Müller-Fahrenholz (Hrsg.)*, Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt. Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt 1976². Dazu liegen inzwischen zwei Zusammenfassungen und Auswertungen von kirchlichen Stellungnahmen vor: 1. Churches on the Way to Consensus. A survey of the Replies to the Agreed Statements One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry, FO/77:3,1977. 2.Towards an Ecumenical Consensus on Baptism, Eucharist, Ministry. A Response to the Churches, Faith and Order Paper No. 84, Geneva 1977.

17 Wie sich selbst im Zeitalter der Gegenreformation eine solche geistliche Rezeption vollzieht, zeigt *Paul Althaus d.Ä.*, Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur, Gütersloh 1927, Nachdruck Hildesheim 1966.

18 Zitiert nach *Reinhard Mumm*, Gemeinsame Teilhabe am Reichtum Christi. Zur 30. Tagung des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen", Lutherische Monatshefte 6/1969, 277.

19 *Edmund Schlink*, Pneumatische Erschütterung? Kerygma und Dogma 8 (1962) 221-237.

20 Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens. München 1950. Dieses Gutachten war ausgearbeitet worden von *Edmund Schlink* unter Mitwirkung von *Günther Bornkamm, Peter Brunner, Hans Freiherr von Campenhausen* und *Wilfried Joest*.

21 *Nils Ehrenström, Günther Gaßmann (ed.)*, Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1959-1974, WCC Geneva 1975.

22 Accra Eucharistie-Dokument § 2.

23 Das Herrenmahl § 81.

24 Das Herrenmahl § 68.

25 Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute, München/Mainz 1973, 7.

26 *Georg Kretschmar*, Konvergenz- und Konsenstexte als Ergebnis bilateraler Dialoge über das hl. Abendmahl, ÖR 29 (1980) 1-21.

27 Vgl. dazu §§ 7, 14, 15 des Malta-Dokuments „Das Evangelium und die Kirchen".

28 Als Beispiel hierfür kann in der Leuenberger-Konkordie die Feststellung dienen, daß „die Verwerfungen der reformatorischen Bekenntnisse" „den Stand der Lehre" von heute nicht

mehr betreffen. Es heißt dann bezeichnend weiter: „Damit werden die von den Vätern vollzogenen Verwerfungen nicht als unsachgemäß bezeichnet, sie sind jedoch kein Hindernis mehr für die Kirchengemeinschaft." Auch in diesem Fall führt eine geschichtliche Entwicklung über eine kirchliche Entscheidung hinaus.

29 Vgl. die 37. Arbeitstagung des Ökumenischen Arbeitskreises vom 4. - 7.4.1976 in Bonn und mein Referat über „Opfer Christi und Opfer der Christen".

30 Vgl. dazu *W.T. Whitley (ed.)*, The Doctrine of Grace, London 1932, XI.

Die bilateralen Beziehungen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz

VON WILHELM GUNDERT

Wenn heute häufig vom Stagnieren der ökumenischen Zusammenarbeit zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche die Rede ist, so sollte darüber nicht vergessen werden, was für einen gewaltigen Aufschwung die ökumenische Bewegung seit dem II. Vatikanischen Konzil genommen hat. Das gilt auch für die bilateralen Beziehungen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Vor zwanzig oder fünfundzwanzig Jahren war „katholische Kirche" kein Thema, mit dem sich der Rat der EKD befaßt hat. Lediglich die Frage der fakultativen Zivilehe hat in den fünfziger Jahren einmal eine Rolle gespielt, ebenso das Telegramm, das Konrad Adenauer im Namen der Bundesrepublik zur Papstwahl an Johannes XXIII. richtete und in dem er den Segen Gottes „für unsere Kirche" wünschte, so als gäbe es in der Bundesrepublik nur die römisch-katholische Kirche. Aber sonst war weder in den Organen der EKD noch in ihren Amtsstellen von der katholischen Kirche die Rede, das Referat „katholische Kirche" kam im Geschäftsverteilungsplan der Kirchenkanzlei nicht vor.

Das heißt nicht, daß es auf der EKD-Ebene außerhalb der sogenannten verfaßten Kirche keine Zusammenarbeit gegeben hätte. Sie bestand bei den kirchlichen Werken der Jugend-, Frauen- und Männerarbeit, vor allem aber bei „Innerer Mission und Hilfswerk der EKD", dem späteren „Diakonischen Werk der EKD", das mit der Caritas bei der Bewältigung der Nöte, die die Folgen des Krieges den Menschen in unserem Land auferlegten, eng zusammenarbeitete. Sie begann beim Evangelischen Bund und seinem

Konfessionskundlichen Institut, der sich nach dem Zweiten Weltkrieg von seiner antikatholischen Geschichte löste, eine wissenschaftliche Arbeit betrieb und immer mehr Kontakte zu katholischen Persönlichkeiten und katholischen wissenschaftlichen Instituten herstellte. Auf Initiative von Kardinal Jaeger und Bischof Stählin begann 1946 eine theologische Zusammenarbeit: In der Woche vor Palmsonntag kommen seitdem jedes Jahr Theologieprofessoren und kirchenleitende Persönlichkeiten beider Kirchen zusammen und diskutieren theologische Grundsatzfragen, die zwischen den Kirchen anstehen, wobei oft genug erstaunliche Entdeckungen über die gegenseitige theologische Nähe gemacht werden. Zur theologischen Zusammenarbeit gehört auch die zwischen den beiden Weltkriegen entstandene Una-Sancta-Bewegung mit ihrem Zentrum in Niederaltaich, in der sich katholische und evangelische Christen für die Realisierung der Einheit der Kirche einsetzen. Schließlich gab es eine Zusammenarbeit auf publizistischer Ebene: Seit 1955 fanden evangelisch-katholische Publizistentreffen statt, bei denen sich evangelische und katholische Publizisten und Redakteure gegenseitig über kirchliche Angelegenheiten informierten und sich von leitenden Persönlichkeiten beider Kirchen informieren ließen, um in ihrer Arbeit über einen größeren Background verfügen zu können. Aber sonst lebte man weithin nebeneinander her, so als hätte es die Zeit gemeinsamer Verfolgung durch den NS-Staat und das Zusammenstehen zahlreicher evangelischer und katholischer Christen in Angst und Bedrückung nie gegeben.

Die offizielle bilaterale Zusammenarbeit der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz ist eine Frucht des Konzils. Aufgrund der Einladung zum Konzil, die ja zunächst ökumenischer klang, als sie gemeint war, richtete die Michaelsbruderschaft im Juni 1961 eine Denkschrift an die Landeskirchen und die EKD, in der im Blick auf das bevorstehende Konzil gefordert wurde festzustellen, was uns mit der römisch-katholischen Kirche eint, was uns dennoch von ihr trennt und was beide Seiten tun könnten, um sich näher zu kommen. Daraufhin hielt im Dezember 1961 Landesbischof Dietzfelbinger ein Referat vor dem Rat der EKD über das bevorstehende Konzil und die Eingabe der Michaelsbruderschaft. Der Rat überlegte eine mögliche evangelische Reaktion über eine eventuelle Einladung, beim Konzil durch einen Beobachter vertreten zu sein. Nachdem im Januar 1962 auch die Kirchenkonferenz diese Frage behandelt hatte, wurde Professor Edmund Schlink gebeten, die Verbindung zu dem kurz zuvor gebildeten „Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen" unter Leitung von Kardinal Bea für die EKD wahrzunehmen. Es wurde ferner aus Vertretern der

Landeskirchen, in deren Bereich die katholische Kirche stark war, ein Ausschuß gebildet, der sich mit dem bevorstehenden Konzil und mit dem Vorschlag der Michaelsbruderschaft befassen sollte. Daraus wurde später der Catholica-Ausschuß der EKD, der nicht selbst Gespräche mit der katholischen Kirche führt, sondern den Rat der EKD in Angelegenheiten der katholischen Kirche berät, ihm Vorlagen erarbeitet und der nach einer Erweiterung durch alle daran interessierten Landeskirchen der gegenseitigen Information und der Absprache über gemeinsames Vorgehen in den Landeskirchen dient. Dieser Gesprächskreis „Verhältnis zur katholischen Kirche", wie er zuerst hieß, trat im März 1962 in Mainz zu seiner ersten Sitzung zusammen. Gleichzeitig wurde in der Kirchenkanzlei ein Catholica-Referat eingerichtet. Damit hatte sich die EKD noch vor dem Konzil ein erstes Instrumentarium geschaffen, das das Konzil in Rom beobachten sollte und für Folgerungen im EKD-Bereich zur Verfügung stand.

Vor und während des Konzils hat Professor Schlink als Konzilsbeobachter dem Rat der EKD immer wieder berichtet. Auch die Kirchenkonferenz wurde durch ihn informiert. Dabei beschränkte er sich keineswegs nur auf die Berichterstattung, sondern machte aufgrund seiner Kenntnis der Konzilssituation und der Gespräche, die er mit einflußreichen katholischen Persönlichkeiten in Rom führen konnte, Vorschläge für eine künftige Zusammenarbeit der Kirchen in der Bundesrepublik. So schlug er beispielsweise nach der 3. Session vor, mit der katholischen Kirche in der Bundesrepublik über die Konditionaltaufe, die Mischehen, die Erstellung gemeinsamer liturgischer Texte und die Frage gemeinsamer Gottesdienste zu verhandeln. Er regte an, dazu auf der Ebene der Landeskirchen mit den Diözesen Verbindung aufzunehmen; denn auf der Ebene der EKD gab es damals noch keine institutionalisierte Gesprächsebene, wie sie später im Kontaktgesprächskreis zustande kam.

Neben Professor Schlink gab es auch andere Beobachter. Als Stellvertreter von Professor Schlink war von der 3. Session an Rektor Wolfgang Dietzfelbinger in Rom. Im Auftrag des Evangelischen Bundes beobachtete Gottfried Maron, der jetzige Präsident des Evangelischen Bundes und Professor in Kiel, das Konzilsgeschehen und berichtete laufend darüber. Johann Christoph Hampe war als evangelischer Theologe im Auftrag des Westdeutschen Rundfunks dabei und gab später eine kommentierte Dokumentation heraus.[1]

Da durch die Konzilsbeobachtung die katholische Kirche ins Blickfeld der EKD gerückt war und da der Beobacher neben mancherlei kritischen Anmerkungen doch viel Erfreuliches zu berichten wußte, vollzog sich lang-

sam eine Verbesserung des Klimas. Als am 21. Juni 1963 Giovanni Battista Montini als Paul VI. den Thron bestieg, richtete der Ratsvorsitzende, Präses Kurt Scharf, ein freundliches Schreiben an Kardinal Bea, nachdem ihm dieser das Ergebnis der Papstwahl offiziell angezeigt hatte.

Noch während des Konzils konnte am 21. März 1964 ein erstes Arbeitsergebnis des Catholica-Ausschusses veröffentlicht werden: „Das Wort des Rates der EKD zum derzeitigen Gespräch zwischen den Konfessionen". Das Wort, das an die Gliedkirchen der EKD und ihre Gemeinden gerichtet ist, ist nicht unmittelbar eine Antwort auf das Konzil, das ja damals noch in Gang war. Es umfaßt die gesamte ökumenische Bewegung einschließlich der Zusammenarbeit mit den protestantischen und orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen. Aber es geht stark auf das Konzil ein, wenn es etwa heißt: „Unter menschlichem Bemühen und Beten ist, wie wir glauben, Gottes Geist am Werk, die ganze Christenheit auf Erden zu sammeln ... Wenngleich die römisch-katholische Kirche bisher von der ökumenischen Bewegung Abstand gehalten hat, nehmen wir evangelischen Christen doch starken Anteil am Verlauf des II. Vatikanischen Konzils, in dem ein tiefgreifendes Ringen um einen neuen Weg des römischen Katholizismus sichtbar wird." Das Wort, das auch die sogenannte Vergebungsbitte des Papstes aufgreift, hat leider keinen starken Wiederhall in der Öffentlichkeit gefunden. Darum sei hier wenigstens daran erinnert, daß es dies gab.

Die erste Synodaltagung der EKD nach dem Ende des Konzils im Dezember 1965, die im März 1966 stattfand, befaßte sich mit dem Konzil. Dem politischen Druck folgend mußte die damals noch gemeinsame Synode der EKD an getrennten Orten in Berlin und in Potsdam tagen. In Berlin referierte Professor Edmund Schlink, in Potsdam Professor Ulrich Kühn. Durch den intensiven Einsatz von Referenten der Kirchenkanzlei und einzelnen Synodalen, die über ein gutes Gedächtnis verfügten — schriftliche Unterlagen zum vereinbarten Treffpunkt in Ostberlin mitzunehmen, war wegen der scharfen Kontrollen nicht möglich — kam es zu einer gemeinsamen „Entschließung der Synode der EKD zum Zweiten Vatikanischen Konzil", übrigens der letzten Entschließung einer Synode der EKD, die von Synodalen aus dem Bereich der Bundesrepublik und der DDR beschlossen wurde. In dieser Entschließung heißt es u.a.:

> „Die Synode weiß sich mit den römisch-katholischen Brüdern einig in dem Bekenntnis, daß der Glaube an Jesus Christus, den einen Hirten, die Hoffnung auf die eine Herde in sich beschließt. Mit der gesamten Christenheit beten wir darum, daß Gott die Einigung aller Kirchen herbeiführen möge zu der Zeit und in der Gestalt, die ihm gefällt. Wir sind überzeugt, daß wir nur durch die Kraft des Heiligen Geistes im gemein-

samen Hören auf sein Wort in Buße vor Gott und in gegenseitiger Vergebung zu einer fruchtbaren Annäherung kommen können.

Darum bejaht die Synode mit dem Konzil die Notwendigkeit, mit Demut, Sorgfalt und Liebe die andere Kirche, ihren Gottesdienst, ihre Lehre, Ordnung und Frömmigkeit besser zu verstehen als bisher, überkommene Fehlurteile zu revidieren und bei den anderen den einen wirkenden Christus und die ihnen zuteil gewordenen Geistesgaben zu erkennen."[2]

Bei den praktischen Fragen wird bedauert, daß „noch keine dem Geist des Ökumenismusdekrets entsprechende Mischehenpraxis herbeigeführt worden ist". Ein Gesprächskreis darüber wurde angeregt, ebenso ein regelmäßiger Austausch über alle gemeinsam interessierenden Fragen zwischen Beauftragten des Rates und der Deutschen Bischofskonferenz.

Diese Vorschläge waren nicht ohne vorherige Fühlungnahme mit katholischen Stellen in der Bundesrepublik zustande gekommen. Daher folgte als nächster Schritt die Bildung dieser beiden gemeinsamen Kommissionen.

Auf Einladung von Kardinal Jaeger trafen sich am 16. April 1966 vier Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz nämlich Kardinal Jaeger als Vorsitzender katholischerseits, Bischof Volk, Bischof Höffner, damals noch Bischof von Münster, und Bischof Stimpfle mit vier Vertretern der EKD: Landesbischof Dietzfelbinger als Vorsitzender evangelischerseits, Kirchenpräsident Sucker, Landessuperindendent Udo Smidt und Dr. Dr. Gustav Heinemann. Die Tatsache, daß zum erstenmal seit der Reformation offizielle Kontakte auf höchster Ebene zwischen den beiden Kirchen stattfanden, erregte großes Aufsehen. Fernsehen und Rundfunk waren bei diesem ersten Treffen in Fulda ständig dabei. Die Thematik war durch den Rat und die Deutsche Bischofskonferenz vorher vereinbart worden: Neben einem Rundgespräch über die geistige und geistliche Situation in der Bundesrepublik kamen auch ganz praktische Fragen zur Sprache wie die Bildung einer gemeinsamen Mischehenkommission, die Frage einer gemeinsamen Bibelübersetzung, die Vertriebenendenkschrift, die damals gerade viel Staub aufgewirbelt hatte, und im Zusammenhang damit, das gespannte Verhältnis zwischen der Katholischen und der Evangelischen Kirche in Polen.

Das war der Anfang des später so genannten Kontaktgesprächskreises. Er trat zunächst nur einmal jährlich zusammen, 1969 überhaupt nicht. Aber von 1970 an wurde daraus eine feststehende, zweimal jährlich tagende Begegnung, in der alle Fragen, die die beiden Kirchen bewegten, miteinander besprochen wurden. Ab 1973 übernahm katholischerseits Kardinal Hermann Volk den Vorsitz, evangelischerseits Bischof Hans Heinrich Harms. Die Mitgliederzahl wurde auf sechs Persönlichkeiten auf beiden

Seiten erweitert und mehrmals personell verändert. Zum Zweck der Vorbereitung der zweitägigen Tagungen, der Protokollierung und der Durchführung dessen, was vorgesehen war, wurden Sekretäre hinzugezogen, katholischerseits der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, zuerst Prälat Karl Forster, dann Prälat Josef Homeyer, zeitweilig auch der jetzige Kurienbischof Paul Josef Cordes, evangelischerseits der Referent der Kirchenkanzlei Oberkirchenrat Gundert. Durch die verhältnismäßig häufige Begegnung jedes halbe Jahr kannte man sich; es entstand ein Vertrauensverhältnis, das es erlaubte, auch schwierige und spannungsreiche Dinge in voller Offenheit zu besprechen. Besprochen wurde alles, was anstand: Theologische Fragen wie Mysterium Ecclesiae und „Fall Küng"; Fragen, die Staat und Kirche betrafen wie Religionsunterricht, § 218 und Sozialgesetzgebung; die Ergebnisse der aufgrund von Absprachen im Kontaktgesprächskreis gebildeten Kommissionen wie Kommission für konfessionsverschiedene Ehen, Kommission zur Eidesfrage, zu den Grundwerten, Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut und Arbeitgemeinschaft liturgische Texte; ferner Kirchensteuerfragen, Zusammenarbeit bei EDV und Statistik, Fragen des Übertritts von einer Konfession in die andere — kurz, es gab im Lauf der Jahre nichts, was im Verhältnis der Kirchen irgendwie relevant gewesen wäre und was in diesem Gesprächskreis nicht offen durchgesprochen worden wäre. Gerade weil man so gut zusammenarbeitete, wurden auch Bedenken laut, Bedenken der Art, daß sich hier eine Art Superkirche herausgebildet habe, die Beschlüsse fasse, von denen dann der Rat oder die Deutsche Bischofskonferenz nur unter Gesichtsverlust wieder abrücken könnten. Andere Bedenken hatten die Freundlichkeit des gegenseitigen Umgangs zum Inhalt. Sprach man im eigenen Lager noch vom deutlichen Protest gegen eine Entscheidung der anderen Seite, die man als unökumenisch empfand, so wurde daraus im Kontaktgespräch ein freundliches Verständnis für die Gründe, die die andere Seite veranlaßt hatten, wie geschehen, zu entscheiden. Trotz solcher Bedenken ist aber das Kontaktgespräch eine Institution geworden, die zum guten Verhältnis der beiden Kirchen in unserem Land wesentlich beiträgt und die Gewähr dafür gibt, daß nicht nur das Zusammenleben evangelischer und katholischer Christen leichter ist als in vielen anderen Ländern, sondern daß sich auf weite Sicht auch ein immer engeres Zusammenrücken beider Kirchen ergibt.

Die andere gemeinsame Kommission, von der in der Synodalentschließung die Rede war, war die Mischehenkommission. Darüber hatte es vorher lange Kontakte gegeben. Das Konzil hatte zwar die Mischehenfrage behandelt, aber aus Zeitmangel und wegen der differenten Ansichten unter

den Konzilsvätern keinen eigenen Beschluß gefaßt, sondern nur ein Votum an den Papst verabschiedet, der selbst in einem Motu Proprio die Entscheidung treffen sollte, und zwar noch vor einer Neufassung des kanonischen Rechts. Man war sich wohl im klaren darüber, daß letzteres eine lang dauernde Angelegenheit werden würde, mit Recht, denn daran wird noch heute gearbeitet. Am letzten Tag der EKD-Synode 1966 war in Rom die „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Mischehe" veröffentlicht worden. Angesichts der geschilderten schwierigen Abstimmung zwischen Berlin und Potsdam war es der Synode nicht möglich, darauf einzugehen, zumal der Wortlaut noch gar nicht vorlag und lediglich eine Meldung telefonisch durchgegeben wurde. Wäre sie früher bekannt gewesen, hätte sich wohl an dem Bedauern über das Fehlen einer dem Ökumenismusdekret entsprechenden Mischehengesetzgebung nichts geändert. Denn diese Instruktion, die zwar lange vorbereitet war, aber zum bevorstehenden Besuch des Primas der Anglikanischen Kirche, Erzbischof Ramsey, in Rom in höchster Eile in die letzte Fassung gebracht worden war — das geschah so eilig, daß der Unterzeichner, Kardinal Ottaviani, übersah, daß der Text die ursprünglich für eine Unterzeichnung durch den Papst vorgesehene Formulierung „Unser Vorgänger Johannes XXIII." enthielt — entsprach bei weitem nicht den Erwartungen, die die nichtkatholische Christenheit aufgrund des Konzilsverlaufs mit einer Neuregelung des Mischehenrechts verband. Wenn der nichtkatholische Ehepartner die katholische Eheschließung ablehnte oder der katholischen Kindererziehung nicht zustimmen wollte, so sollte der Fall durch den Ortsordinarius dem Heiligen Stuhl zur Entscheidung vorgelegt werden. Die Eheschließungsfeier in Anwesenheit eines „nichtkatholischen Religionsdieners" war untersagt. Ihm war lediglich gestattet, im Anschluß an die Eheschließungsfeier einen Glückwunsch und eine Ermahnung an das Brautpaar zu richten und mit den anwesenden Nichtkatholiken zu beten. Gegenüber den noch rigoroseren Bestimmungen des CIC war dies allerdings eine Erleichterung, so daß Ottaviani offenbar der Meinung war, dem anglikanischen Gast ein erfreuliches Gastgeschenk bereitet zu haben.

Das war der Stand, als der Rat und die Deutsche Bischofskonferenz eine gemeinsame Mischehenkommission beriefen. Sie trat am 15. Oktober 1966 unter Vorsitz von Professor Georg Hoffmann, evangelischer Vorsitzender, und Professor Audomar Scheuermann, katholischer Vorsitzender, in Frankfurt zusammen. Aber trotz redlichen Bemühens beider Seiten erbrachte das Gespräch nicht viel. Während die evangelischen Teilnehmer immer wieder auf die pastorale Situation angesichts der zahlreichen kon-

fessionsverschiedenen Paare in Deutschland hinwiesen, sahen die katholischen Teilnehmer, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ihre Aufgabe im wesentlichen darin, den Evangelischen klarzumachen, warum das katholische Mischehenrecht iure divino oder doch abgeleitet aus dem ius divinum so sein müsse, wie es ist. Schon nach der zweiten Sitzung — eine dritte war verabredet — sagte Kardinal Jaeger die Weiterarbeit der katholischen Mitglieder in dieser Kommission ab.

Die evangelische Seite gab nicht auf. Nachdem das Gespräch mit der katholischen Seite unmöglich geworden war, wurde eine Ehekommission der EKD gebildet, zunächst unter Vorsitz von Landesbischof Dietzfelbinger, später unter Vorsitz von Professor Georg Hoffmann, danach unter Professor Alfred Niebergall, die am Eheproblem im Hinblick auf die Mischehe arbeitete, um für den Augenblick gerüstet zu sein, an dem es wieder zu einem Gespräch kommen würde. Denn daß die Zeit auf eine Lösung drängte, die über Ottavianis Instruktion hinausging, war offensichtlich. Mischehenpaare begannen auf die Straße zu gehen und vor den Kirchentüren zu protestieren. Beim Katholikentag 1968 in Essen erklärte der Leiter des Podiumsgesprächs „Mischehe" unter dem stürmischen Beifall der Versammelten, daß das Mischehenrecht seine Funktion, Katholiken in ihrem Glauben zu schützen, heute nicht mehr wahrnehmen könne, und forderte seine Abschaffung. Eine große Anzahl von Mischehenkreisen entstand und erhob ähnliche Forderungen, Forderungen, die sich auch an die evangelischen Landeskirchen richteten, denn diese hatten als Reaktion auf die katholischen Restriktionen ebenfalls Rechte von Gemeindegliedern beschnitten, die sich nicht evangelisch trauen lassen oder ihre Kinder evangelisch erziehen wollten. Die Ehekommission erarbeitete die sogenannten „Erwägungen zum evangelischen Eheverständnis"[3]. Anlaß dafür war die Tatsache, daß in der gescheiterten Mischehenkommission der Vorwurf erhoben worden war, die evangelische Kirche habe kein klares Verständnis von Ehe und Trauung, so daß man mit ihr eigentlich darüber gar nicht reden könne. Daher formulierte der Ausschuß mit diesen „Erwägungen" einen evangelischen Konsens, der geeignet war, im künftigen gemeinsamen Gespräch klarzulegen, was evangelisches Eheverständnis ist.

Bevor es aber auf dem Sektor Mischehe weiterging, ist von drei anderen gemeinsamen Kommissionen zu berichten, die in den ersten Jahren nach dem Konzil gebildet wurden.

1. Schon vor Beginn des Konzils hat die Deutsche Bischofskonferenz dem Katholischen Bibelwerk den Auftrag erteilt, eine neue Übersetzung der Bibel zu erarbeiten. Als das Konzil die Verwendung der Muttersprache

in der Liturgie und die Übersetzung aus den biblischen Ursprachen anstelle der Vulgata zuließ, wurde dies allgemein als wichtige Aufgabe erkannt, so daß sich auch die deutschsprachigen Diözesen außerhalb der Bundesrepublik daran beteiligten, daher der Name „Einheitsübersetzung". Auch die evangelische Seite wurde zur Mitarbeit eingeladen. Im März 1965 kam es zu einem ersten Kontakt zwischen dem Direktor des Katholischen Bibelwerks, Professor Otto Knoch, und dem zuständigen Referenten der Kirchenkanzlei, Oberkirchenrat Wilhelm Gundert. Aber es dauerte lange, bis sich die EKD zur Mitarbeit entschloß. Erst zwei Jahre danach kam die Gemeinsame Übersetzerkommission zum ersten Mal in Berlin zusammen, um die Weihnachtsgeschichte zu übersetzen. Die an Spannung reiche Geschichte dieser gemeinsamen Übersetzung kann hier nicht dargestellt werden, jedenfalls gelang es trotz erheblicher Widerstände, das Neue Testament und die Psalmen gemeinsam zu übersetzen. Die Psalmen liegen seit 1971 vor, das Neue Testament seit 1979.[4]

2. Die Lutherische Liturgische Konferenz hatte schon seit langem Kontakte zu den liturgischen Instituten der katholischen Kirche und zu an Liturgiefragen interessierten Katholiken. In diesen Kontakten tauchte der Gedanke auf, das Vater Unser und andere liturgische Texte gemeinsam zu formulieren. Zu Gesprächen darüber wurde sie im Mai 1966 vom Rat der EKD autorisiert. Daraus entstand die sogenannte Arbeitsgemeinschaft für Liturgische Texte im deutschen Sprachbereich (ALT). Es handelte sich hier um eine multilaterale ökumenische Arbeit, an der Vertreter mehrerer Kirchen aller deutschsprachigen Länder einschließlich Elsaß und Südtirol beteiligt waren. Sie wurde evangelischerseits von Professor Christhard Mahrenholz, katholischerseits von Bischof Hermann Volk geleitet. Im November 1967 stimmten Rat und Kirchenkonferenz dem gemeinsamen verabredeten Vater Unser zu, von da an wurde es von den Landeskirchen entweder eingeführt oder zur Erprobung freigegeben, doch hat es sich im ganzen erstaunlich schnell durchgesetzt.

Danach ging es an die gemeinsame Formulierung der Glaubensbekenntnisse, des Apostolikums und des Nicaenums. Aber auch andere liturgische Stücke, die im lutherischen Gottesdienst vorkommen, wurden in eine gemeinsame Fassung gebracht: das Gloria in Excelsis, das Gloria Patri, das Agnus Dei und das Sanctus. Eine besonders wichtige Frage war bei den Glaubensbekenntnissen die Übersetzung des „catholicam". Alle evangelischen Kommissionsmitglieder bejahten theologisch gesehen die Übersetzung „katholisch", hielten es aber gleichzeitig wegen der eindeutigen Konfessionsbezeichnung („katholische" Schule, „katholisches" Pfarrhaus)

nicht für möglich, so zu übersetzen. Man versuchte es mit einem Junktim: Im Nicaenum, das die Katholiken öfter verwenden, sollte gesagt werden „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche", im Apostolikum, das die Protestanten öfter verwenden „die heilige, allumfassende Kirche". Die Mehrzahl der evangelischen Kirchen stimmte diesem Vorschlag zu, aber die Deutsche Bischofskonferenz lehnte ab. So mußte der Kompromiß gefunden werden, daß an dieser Stelle jede Kirche bei dem Gewohnten bleibt, katholische, oder christliche oder allgemeine christliche Kirche. Weitere Probleme können in der Kürze dieser Übersicht hier nicht dargestellt werden.[5] Die Deutsche Bischofskonferenz hat dem Arbeitsergebnis im März 1971, Rat und Kirchenkonferenz im April und Mai 1971 zugestimmt. Im Unterschied zur Deutschen Bischofskonferenz kann allerdings die EKD in liturgischen und gottesdienstlichen Angelegenheiten nichts anordnen. Daher wurde den Landeskirchen lediglich empfohlen, die Texte zur Erprobung einzuführen. Es kam zu erheblichen Protesten. Aber da niemand zu einer Änderung bereit war, haben sich diese Texte nach und nach durchgesetzt. Es dürfte heute kaum mehr eine Gemeinde geben, die nicht das Vater Unser und das Apostolikum in gemeinsam verabredeten Texten verwendet. Der langsame Prozeß der Rezeption auf evangelischer Seite hat allerdings die katholische Seite in Erstaunen versetzt, und die Tatsache, daß sie im Rahmen des angestrebten Kompromisses zu Änderungen des gewohnten Wortlauts bei liturgischen Stücken veranlaßt wurde, die in den evangelischen Gottesdiensten kaum verwendet werden, hat sie mit Recht verärgert.

3. Die dritte wichtige Kommission der ersten Jahre nach dem Konzil wurde durch ein Grußwort angeregt, das Weihbischof Paul Nordhues vor der Synode der EKD 1968 sprach. Er teilte dort mit, daß er von der Deutschen Bischofskonferenz mit der Bearbeitung des Einheitsgesangbuches aller deutschsprachigen Diözesen beauftragt sei, und lud die evangelische Seite zur Zusammenarbeit ein. Unter anderen Umständen wäre eine solche Anregung in einem Grußwort wohl unbeachet geblieben. Aber die Zeit war reif. Es kam zu Verhandlungen zwischen den Kirchen, nicht nur zwischen EKD und Deutscher Bischofskonferenz, sondern auch, ebenso wie bei der ALT, zwischen allen interessierten Kirchen des deutschen Sprachbereichs. 1969 konstituierte sich in Hildesheim unter Vorsitz von Professor Christhard Mahrenholz und Weihbischof Nordhues die Arbeitsgemeinschaft für Ökumenisches Liedgut (AÖL). In den katholischen Gesangbüchern standen schon immer eine ganze Anzahl von Liedern evangelischer Liederdichter und Komponisten; umgekehrt war das weniger der Fall, weil das deutsche Kirchenlied im Protestantismus höhere Bedeutung erlangt hatte als in

der deutschsprachigen katholischen Kirche. Aber diese Lieder waren verschieden eingesungen und unterschieden sich in Text und Melodie voneinander, wie dies vor der Schaffung des Evangelischen Kirchengesangbuchs auch innerhalb der einzelnen evangelischen Landeskirchen der Fall war. Die AÖL erstellte eine Sammlung alter und neuer Lieder, wobei die alten in eine gemeinsame Fassung gebracht wurden. 1971 war die Arbeit abgeschlossen; die Zustimmung der beteiligten Kirchen, 14 an der Zahl, wurden mit dem Datum „Pfingsten 1972" eingeholt. Im Frühsommer 1973 erschienen die „Gemeinsamen Kirchenlieder", ihre Auflage ist für ein Gesangbuch verhältnismäßig klein geblieben. Ihre Bedeutung aber besteht darin, daß die Mitarbeiter vereinbarten, sich dafür einzusetzen, daß in neuen Gesangbüchern diese gemeinsame Fassung verwendet wird. Eine solche Absichtserklärung haben die Leiter der 14 beteiligten Kirchen im Geleitwort zu den gemeinsamen Kirchenliedern unterschrieben. Keine Kirche ist verpflichtet, alle diese Lieder zu übernehmen, aber wenn sie ein in dieser Sammlung enthaltenes Lied in ihr Gesangbuch aufnimmt, dann in dieser Fassung. Nur so ist es möglich, mit der Zeit zu einem Stamm gemeinsamer Lieder zu kommen, die Christen aller Kirchen gemeinsam singen können. Die katholische Kirche hat sich im „Gotteslob" daran gehalten. Es wäre ein ökumenischer Affront, wenn sich die evangelische Kirche bei der Erarbeitung ihres neuen Gesangbuchs daran nicht halten würde. Stimmen, die in diese Richtung gehen, sind zu hören. Die AÖL, in der Zwischenzeit evangelischerseits unter Leitung von Professor Otto Brodde, erarbeitete als nächstes gemeinsame „Gesänge zur Bestattung", die von den Friedhofsverwaltungen gern übernommen wurden, da an Beerdigungen meistens Christen verschiedener Kirchen teilnehmen. Gegenwärtig wird an einer Sammlung von Trauungsliedern gearbeitet. Eine Sammlung von Kinderliedern liegt bereits fertig vor, doch ist die Zustimmung dazu noch nicht in allen Kirchen erfolgt.

Zurück zum Beginn der 70-er Jahre. Die Mischehenfrage stand an, nicht nur weil die konfessionsverschiedenen Paare nicht bereit waren, sich die Diskriminierungen länger gefallen zu lassen, sondern vor allem, weil die bisherige Regelung nicht mehr praktikabel war. Wäre Ottavianis Instruktion realisiert worden, so hätte sich der Heilige Stuhl im Jahr ihres Erscheinens 1966 allein aus der Bundesrepublik mit 40011 Eheschließungen befassen müssen; denn so viele Katholiken, die eine konfessionsverschiedene Ehe eingingen, ließen sich im Jahr 1966 evangelisch trauen, nicht gerechnet diejenigen, die auf eine kirchliche Trauung ganz verzichteten. Das kirchenstatistische Amt der EKD sorgte durch Sonderdrucke für die Verbreitung

der festgestellten, die Mischehe betreffenden Zahlen, wobei ihm die Tatsache zugute kam, daß 1968 eine Zusammenstellung der statistischen Zahlen der Deutschen Diözesen für die Jahre 1962-68 erschien (während die EKD ihre statistischen Zahlen jährlich veröffentlicht, geschah dies auf katholischer Seite damals nur in größeren Zeitabständen), so daß auf „katholische" Zahlen zurückgegriffen werden konnte. Der Umstand, daß Bischof Kunst aufgrund eines Besuches, den er zusammen mit Oberkirchenrat Gundert beim Papst und u.a. bei der Glaubenskongregation machte, diese Zahlen unmittelbar an die Glaubenskongregation schickte, hat zweifellos zur Erkenntnis beigetragen, daß eine Lösung des Problems dringend erforderlich war. Am 30. April 1970 erschien das päpstliche Motu Proprio „Matrimonia Mixta", das die neue Regelung brachte und den einzelnen Bischofskonferenzen weitgehende Entscheidungsmöglichkeiten einräumte, weil ja die Häufigkeit der Mischehe in den Ländern der Welt sehr verschieden ist. Die Bestimmungen des Motu Proprio dürfen wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Weniger bekannt dürfte sein, daß sich die Deutsche Bischofskonferenz bei der Ausarbeitung ihrer Ausführungsbestimmungen außerordentlich konziliant und ökumenisch aufgeschlossen zeigte. Sie lud nämlich einige evangelische Fachleute zu Gesprächen über die geplanten Ausführungsbestimmungen ein. Nun zeigte es sich, wie gut es war, daß in der Ehekommission ein eingespieltes Team von Fachleuten bereitstand, das sich überlegt hatte, was die katholische Kirche an ihrem Mischehenrecht ändern könnte, ohne grundlegende Prinzipien aufzugeben. Die Anregungen der evangelischen Gesprächspartner bewegten sich daher im Rahmen dessen, was der katholischen Seite möglich war, und wurden daher gehört, im Unterschied zu unerfüllbaren Maximalforderungen, die in jener Zeit von Mischehenarbeitskreisen erhoben wurden. Auch der Inhalt der Ausführungsbestimmungen, die am 1. Oktober 1970 in Kraft traten, darf als bekannt vorausgesetzt werden.

Die Türen für eine Zusammenarbeit waren damit geöffnet. Im Oktober 1970 wurden die nächsten Schritte im Kontaktgespräch ausführlich besprochen und Absprachen getroffen, die dann vom Rat der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz akzeptiert wurden. Als Folge dieser Absprachen kam es zum „Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen" vom 18. Januar 1971.[6] Es wurde ferner eine Kommission gebildet, die eine Ordnung für die kirchliche Trauung unter Mitwirkung des jeweils anderen Pfarrers erarbeiten sollte, was durch das Motu Proprio und die Ausführungsbestimmungen dazu möglich ge-

worden war. Diese Ordnung „Gemeinsame kirchliche Trauung", Regensburg und Kassel 1971, legte für die evangelische Trauung unter Mitwirkung des katholischen Pfarrers die Trauliturgie der EKU und der VELKD zugrunde, weil das die am meisten verbreitete Trauungsordnung ist. Da es aber 9 verschiedene Trauungsordnungen in den deutschen Landeskirchen gibt, ist es begreiflich, daß nicht alle Landeskirchen diese Ordnung verwenden. Das hat dazu geführt, daß in Baden und in einzelnen Gemeinden anderer Landeskirchen eine Trauungsordnung verwendet wird, die dem katholischen Pfarrer das für die katholische Eheschließung wesentliche, nämlich die Erfragung des Ehewillens, die Entgegennahme des Ehekonsens und die Ehesegnung überläßt, während der evangelische Pfarrer die Predigt hält. Nach katholischem Kirchenrecht sind diese Trauungen damit katholische Eheschließungen; eine Dispens von der Formpflicht ist nicht erforderlich.

Die wichtigste Entscheidung des Kontaktgesprächskreises aber war die Bildung einer gemeinsamen Kommission für konfessionsverschiedene Ehen von gemeinsamen Mischehen aus je 6 Vertretern beider Seiten, wobei sich die „Vereinigung Evangelischer Freikirchen" bzw. die „Evangelisch-methodistische Kirche" ebenfalls beteiligte. Diese Kommission sollte Empfehlungen für die Ehevorbereitung und für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Partnern erarbeiten. Die Kommission, die im März 1971 zum ersten Mal unter Vorsitz von Domdekan Alfred Weitmann, katholischer Vorsitzender, und Oberkirchenrat Wilhelm Gundert, evangelischer Vorsitzender, in Frankfurt zusammentrat, erarbeitete zunächst ein Flugblatt, das auch die evangelischen Gemeinden über die neue Mischehenregelung informieren sollte und das vom Konfessionskundlichen Institut in großer Auflage verbreitet wurde. Sie erarbeitete dann die „Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner", die im März 1974 veröffentlicht wurde. Die Arbeit war schwierig, weil die Absprache von Detailfragen, die hier notwendigerweise zur Sprache kommen mußten, eine nicht einfach zu erzielende Einigung verlangte. Als noch schwieriger erwiesen sich die danach erarbeiteten „Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien", weil man hier an so differenten Fragen wie der Teilnahme an Abendmahl und Eucharistie sowie an der Frage des Gottesdienstbesuches am Sonntag nicht vorbeigehen konnte. Es gelang schließlich 1978 einen von allen Gesprächspartnern bejahten Konsens zu erzielen, der im Kontaktgespräch mehrmals besprochen wurde. Im April 1979 stimmte der Rat der EKD trotz erheblicher Bedenken zu, ebenfalls im

April lehnte der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz wegen entgegenstehender Bedenken ab. Seitdem laufen Bemühungen, doch noch zu einer Einigung zu kommen.

Die neue Regelung des Mischehenrechts war deshalb von so großer Bedeutung, weil das seither geltende Mischehenrecht fast in jeder Gemeinde Familien gegeneinander in Gegensatz gebracht und zahlreiche Ehepaare seelisch schwer belastet hatte. Jetzt war der Kampf der Konfessionen gegeneinander auch an der Basis der Gemeinden weithin beendet. Vertrauen wuchs; man begann sich als Christen zu verstehen. Ein Zeichen dieser wachsenden Zusammengehörigkeit war das Ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg 1971. Für die künftige Entwicklung belastend erwies es sich allerdings, daß gegen den erklärten Willen des Bischofs von Augsburg Interkommunion gefeiert wurde. Die katholischen Sorgen um einen Identitätsverlust, die Ablehnung der Zulassung einer gastweisen Teilnahme an Eucharistie und Abendmahl für konfessionsverschiedene Paare, die der Straßburger Bischof Elchinger in seiner Diözese bereits gestattet hatte, und die Bedenken gegen die entsprechende Regelung der VELKD haben hier ihren Anlaß. Dennoch — an vielen Stellen begann die Zusammenarbeit oder sie wurde intensiviert. Die Landeskirchen oder mehrere Landeskirchen gemeinsam richteten Gesprächskreise mit den Dioözesen des gleichen Gebietes ein, Kirchenkreise und einzelne Gemeinden taten das gleiche. Die Kooperation an der Basis wirkte wieder zurück auf die Ebene der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz. Vor allem nach dem Ausbau des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz durch Prälat Josef Homeyer ergab sich eine Fülle von Kontakten. Seitdem halten auch die beiden Dienststellen, Kirchenkanzlei und Sekretariat, halbjährliche Besprechungen ab, bei denen, ähnlich wie im Kontaktgesprächskreis, eine Fülle von Fragen besprochen und Absprachen über gemeinsames Vorgehen getroffen werden. Überall gab es Kooperation oder auch gemeinsam tagende Kommissionen. Eine Übersicht darüber erstellte die Kirchenkanzlei und das Sekretariat in dem Band „Ökumenische Kontakte in der Bundesrepublik", der auf Wunsch des Kontaktgespräches zustande kam und 1974 veröffentlicht wurde. Diese Erhebung wurde bis jetzt nicht wiederholt, doch würde ihr heutiger Umfang zweifellos noch größer sein.

Ein wichtiges Ereignis der 70-er Jahre war die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland", zu deren acht Sitzungsperioden zwischen Januar 1971 und November 1975 die EKD mit vier Beobachtern eingeladen war. Zahlreiche bei der Synode behandelte Probleme standen auch in der EKD an oder wurden von der Synode unter Beachtung

entsprechender Regelungen aus dem Bereich der EKD bearbeitet. Die Beobachter hatten Gelegenheit, bei Vorlagen, die die evangelische Kirche besonders angingen, mit den Mitgliedern der Sachkommissionen Kontakt aufzunehmen und Gesichtspunkte zu äußern. Bei der Erarbeitung des Beschlusses „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" geschah dies sogar in einem offiziellen Gespräch mit der Sachkommission, zu dem Kardinal Jaeger einlud. Die Ergebnisse der Synode haben im evangelischen Bereich starke Beachtung gefunden, insbesondere der erwähnte Beschluß über die pastorale Zusammenarbeit. Als Antwort auf diesen Beschluß hat der Catholica-Ausschuß, der seit 1973 unter der Leitung von Bischof Hans Heinrich Harms steht, eine Stellungnahme erarbeitet, die dem Präsidenten der Synode, Kardinal Döpfner, bei der letzten Synodaltagung im Auftrag des Rates durch Bischof Harms überreicht wurde. Nach Abschluß der Synode gab das Konfessionskundliche Institut im Auftrag des Rates eine Auswertung der Synode heraus[7], in der neben einem kritischen Bericht auch Vorschläge für eine Weiterarbeit in der evangelischen Kirche gemacht werden. Da die Synode neue Möglichkeiten der Kooperation eröffnet hatte, gab der Rat dem Catholica-Ausschuß den Auftrag, die „Handreichung für evangelisch-katholische Begegnungen" neu zu fassen.[8] Diese Handreichung war 1967 und 1968 vom Catholica-Ausschuß erarbeitet worden zu einer Zeit, als zwar das Konzil beendet war, aber vielerlei Aktivitäten, die daraus folgten, noch nicht in Gang gekommen waren. Bei der Bearbeitung der Handreichung hat sich herausgestellt, daß sie wesentlich umfangreicher sein muß als die von 1968; sie ist zur Zeit noch in Arbeit.

Durch all diese Kontakte, Begegnungen, gemeinsamen Worte und Denkschriften und gegenseitigen Absprache über gemeinsames Vorgehen, ist das Vertrauen untereinander gewachsen. Das heißt nicht, daß es nicht gelegentlich auch zu Rückschlägen gekommen wäre, die zu Enttäuschungen führten. Dazu gehören die „Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie", durch die die Deutsche Bischofskonferenz einen Katholiken zum haupt- und nebenberuflichen pastoralen Dienst, also beispielsweise zum Religionslehrer, nur zuläßt, wenn er, sofern er eine konfessionsverschiedene Ehe eingeht, sich katholisch trauen läßt und seine Kinder katholisch erzieht. Für diesen Personenkreis wird also der Fortschritt, den „Matrimonia Mixta" und die Ausführungsbestimmungen dazu gebracht hatten, wieder rückgängig gemacht. Dazu gehört auch die „Pastorale Handreichung für ökumenische Gottesdienste", nach denen ökumenische Gottesdienste in

der Regel nur an Werktagen und, wenn am Sonntag, dann nicht am Sonntagvormittag stattfinden sollen. Nachdem durch gemeinsames Vater Unser, gemeinsame Übersetzung des Neuen Testaments und der Psalmen, gemeinsames Glaubensbekenntnis und gemeinsame Kirchenlieder alle Voraussetzungen für gemeinsame Gottesdienste und damit für ein Einander-näher-Kommen auf einem entscheidenden Gebiet christlichen Lebens erfüllt sind, ist das nur schwer verständlich.

Trotzdem — ein Zurück kann es nicht mehr geben.

Als Johannes Paul II. zum Papst gewählt wurde, richtete der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof Helmut Claß, ein Telegramm an Kardinal Höffner, indem es heißt: „Es ist unsere Bitte zu Gott, er möge Johannes Paul II. immer neu erfüllen mit der Kraft des Heiligen Geistes und seine verantwortungsschwere, weit gespannte Arbeit in seinen Dienst nehmen."

ANMERKUNGEN

1 Johann Christoph Hampe (Hrsg.), die Autorität der Freiheit, München 1967.
2 Bericht über die vierte Tagung der 3. Synode der EKD Berlin und Potsdam 1966, Amtsblattverlag Hannover 1970, 468.
3 Abgedruckt u.a. in Gemeinsame Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner, Würzburg/Gütersloh 1974.
4 Über die Geschichte dieser oft genug in Frage gestellten gemeinsamen Übersetzung berichtet Wilhelm Gundert im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, März/April 1980, 34ff; dort findet sich auch eine exegetische Würdigung von Werner Georg Kümmel.
5 Eine Darstellung findet sich in Alexander Völker, Gemeinsames Glaubensbekenntnis, Gütersloh 1974.
6 Abgedruckt u.a. in: Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner, Würzburg/Gütersloh 1974.
7 Katholische Synode evangelisch gesehen, Bensheimer Heft 50, Göttingen 1977.
8 Handreichung für evangelisch-katholische Begegnungen, Hamburg 1969.

„Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?"

Zwei Studienergebnisse, die zur Kritik herausfordern

VON RICHARD BOECKLER

Zwei neuere ökumenische Studienergebnisse fordern zur Kritik heraus. Es sind dies: der Arbeitsbericht des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses „Verbindliches Zeugnis als ökumenische Aufgabe" (1977) und der Report „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?"; in ihm hat eine Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen 1977 in Odessa ihre Ergebnisse und Empfehlungen zum Thema „Verbindliches Lehren" zusammengefaßt.[1] Beide Studienergebnisse bilden so etwas wie einen vorläufigen Schlußpunkt zu einer Diskussion, die 1974 begann, als die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf einer Sitzung in Accra dieses Studienprojekt in Gang setzte. Wie haben die beiden Dokumente das Ergebnis dieser Debatte formuliert? Haben sie einen Denkprozeß angestoßen? Ist das Problem des verbindlichen Lehrens in diesen Dokumenten so erfaßt worden, daß auch nur mit einiger Aussicht auf Erfolg ein gemeinsamer Lernprozeß in Gang kommen kann?

Wir beginnen mit dem Arbeitsbericht des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA-Bericht) und zeigen, in welchen Punkten dieser Bericht ein kritisches Urteil herausfordert. Dabei ist vorauszuschicken, daß der DÖSTA-Bericht von den beiden genannten Texten das am meisten abgerundete und in sich geschlossene Dokument ist. Er besticht durch die Schlüssigkeit seiner Systematik, durch die Klarheit und Eindeutigkeit seiner Aufgabenstellung. Und wenn gegen Ende des Berichts (25) gefragt wird, „ob es auf der Basis der gemeinsamen Elemente und des bereits bestehenden partiellen Konsensus zwischen den Kirchen nicht schon jetzt so etwas wie ein ‚Grundlehramt' (basic teaching ministry) geben kann, mit dem sich die verschiedenen Kirchen auch tatsächlich identifizieren können", dann ist diese Frage und der darin enthaltene Vorschlag aus einer strengen, gewissenhaft wertenden Analyse der verschiedenen kirchlichen Lehrstrukturen entwickelt worden.

Aber dieser so eindrucksvoll konzipierte Bericht läßt auf der anderen Seite überdeutlich die Desiderate hervortreten, die sich an eine Studie über „Verbindliches Lehren" richten. Drei Vorbehalte sind ihm gegenüber zu machen, die alle verdeutlichen, wie weit der Bericht hinter den Fragen zurückbleibt, die mit dem Stichwort „Verbindliches Lehren heute" angespro-

chen sind: Der Bericht verzichtet erstens auf eine Analyse der heutigen Situation christlichen Zeugnisses. Er hat zweitens die Frage nach dem Wandel, nach möglichen Modifikationen in den Lehraussagen ausgeklammert, und er übergeht drittens die Frage, was es denn zu bedeuten habe, daß viele Christen sich heute nur sehr auswahlweise mit dem identifizieren können, was ihre Kirche ihnen als Lehre anbietet.

Zunächst also das Absehen von der Situation christlichen Zeugnisses. Es ist der Punkt, dessen Fehlen im DÖSTA-Bericht am meisten überrascht. Hält der Bericht diesen Aspekt für irrelevant? „Dogmatisch gesprochen" — so heißt es (9) — „optiert der Bericht für ein primär ekklesiologisch orientiertes Verfahren." Das ist eine Vorentscheidung. Und sie bedeutet: Der Bericht reduziert die Fragestellung auf die Themenausschnitte: Schrift, Bekenntnis, Tradition, consensus ecclesiae, Amt. Etwa so: Wie verhalten sich für evangelisches Denken Schrift und Bekenntnis? Wie für die Orthodoxie Bewußtsein der Kirche, ökumenisches Konzil, Amt, Charisma? Wie bei den Katholiken Schrift, Lehramt, consensus ecclesiae?

Aber ob diese Fragen sich so einfach herauslösen lassen aus dem lebendigen Zeugniszusammenhang mit seinen spezifischen Herausforderungen an Kirchen und Christen? Die Antworten des DÖSTA-Berichts bleiben in dieser Hinsicht bemerkenswert steril. Sie haben etwas Abstrakt-Konstruiertes. So etwa, wenn wir (11) im Blick auf das römisch-katholische Verständnis erfahren, daß „die besonders seit Vaticanum II vielfach vertretene heilsgeschichtliche Denkweise eine eindeutige Überordnung der Heiligen Schrift sowie eine stärkere Hervorhebung des consensus ecclesiae gegenüber dem Lehramt erlaubt"; daß „der consensus ecclesiae dementsprechend der Schrift nachgeordnet ist, aber beide gleichwohl Elemente der Heilswirklichkeit sind"; daß schließlich „in diesem Rahmen das Lehramt als Auslegungsinstanz zu verstehen ist" und daß es, weil „mit dem Hirtenamt als dessen Höchstverwirklichung identisch", „an der Struktur der kirchlichen Einbindung des Hirtenamtes teilnimmt". Ist das alles mehr als ein Arrangement von Gedanken, ein dogmatisches Perlenspiel, das sich selber genügt?

Zur Verdeutlichung dieser Anfrage vergleiche man, wie der Report von Odessa sich zur Situationsproblematik stellt. Er wählt den offenen Ansatzpunkt. Er ist pragmatisch. Er sieht die Strukturen des Lehrvorgangs und die situative Vielfalt zusammen. Verschiedene Situationen des Zeugnisses kommen in den Blick. Situationen in Ostasien, in der DDR, in Zaire, in den säkularisierten Gesellschaften des Westens. Von der Kontinuität und der Identität heutiger Verkündigung mit dem apostolischen Zeugnis des Neuen Testamentes ist die Rede; aber ebenso auch von den neuen kirchlichen, ge-

sellschaftlichen und politischen Konstellationen, die von den Kirchen „nicht nur neue Antworten, sondern auch neue Wege des Antwortens" (209) verlangen. Die ganze Verbindlichkeitsproblematik tritt zutage, kirchlich-theologisch, historisch-kulturell, soziologisch-politisch. Eine offene Perspektive, eine weitgreifende Systematik, eine umfassende Argumentation.

Daß der DÖSTA-Bericht diese Weite der Perspektive nicht erreicht, daß er vielmehr umgekehrt den Situationsaspekt ausblendet, ist, methodisch gesehen, ein ausgesprochenes Defizit dieser Untersuchung. Aber es ist nur ein erstes Versäumnis. Das zweite hängt damit zusammen: Der Bericht klammert nicht nur die Situationsproblematik aus, er versäumt es auch, die Frage nach dem Wandel, nach möglichen und notwendigen Modifikationen in der Lehraussage zu stellen. Wie weit dürfen solche Modifikationen gehen? Wie weit sind sie berechtigt? Wie bestimmt sich in dieser Hinsicht der Charakter der christlichen Wahrheit, und wie müssen Lehrstrukturen konzipiert werden, wenn sie der Eigenart der christlichen Botschaft entsprechen sollen?

Man vergleiche auch hier wieder zur Verdeutlichung und Konkretion den Odessa-Report: Auch er hat diese Fragen längst nicht ausreichend reflektiert. Auch er muß weitergeführt werden in dieser Hinsicht. Aber er hält sich doch nach dieser Seite hin offen. Er stellt bestimmte Möglichkeiten von Kontinuität und Diskontinuität zur Diskussion: „Wandel und Veränderungen nur auf der niedrigeren Ebene der Terminologie, der Praxis, der Strukturen"? Oder „Wirkliche Veränderungen in der Lehre", die aber als „harmonische Entwicklungen oder organisches Wachstum" anzusehen sind? Oder noch weitergehend: „Kontinuität eher in der befreienden Botschaft des Evangeliums als in den verschiedenen Lehren", so daß „die Lehrpraxis und Lehrstrukturen geändert werden müssen, wenn sich neue Situationen ergeben" (212)? Jede dieser Alternativen würde eine andere Form des Lehrvorgangs präjudizieren.

Der DÖSTA-Bericht verfolgt diese Perspektive überhaupt nicht. Er postuliert einfach, daß „die Wahrheit des Evangeliums von der Kirche eine verbindliche Formulierung der Wahrheit in den wechselnden Weltsituationen fordert" (24); „daß für die kirchliche Lehre weitere Entscheidungen allgemein verbindlich werden, die in formeller und materieller Hinsicht über die altkirchlichen Symbole hinausgehen" (25); daß „lebendige Tradition" in der Kirche „eine ständige Überschreitung des ‚Alten' auf das ständig ‚Neue' bewirkt", da sonst „die existentielle Dimension der Wahrheit" verlorenginge (24). Eine Reflexion dieser Zusammenhänge kommt nicht

zustande. Sie braucht sich nicht auseinanderzusetzen mit Herausforderungen und Fakten, die für den Odessa-Report eine wichtige Rolle spielen, daß nämlich „Veränderungen, die vormals als Innovation und Verrat betrachtet wurden, in Wirklichkeit das getreue Zeugnis von der Vergangenheit sein können" (220); daß es eine Art „antizipatorischen Lehrens" gibt, wo „Heilige, Propheten, Theologen, kleinere Gemeinschaften usw. die Lehre vorwegnehmen, die die Kirche sich durch ihre entsprechenden Instrumente zu einem späteren Zeitpunkt zu eigen macht" (214); daß „man in der Kirche Raum lassen sollte für schöpferische Kraft und mutige Prophetie" (215).

Zwei wichtige Punkte also, die im DÖSTA-Arbeitsbericht unberücksichtigt bleiben: das Situationenproblem und die Frage der Modifikationen in der Lehrverkündigung. Aber noch der dritte Punkt kommt hinzu: die Frage der sogenannten „partiellen Identifikationen". Jedes Lehren sieht sich mit diesem Phänomen konfrontiert. Jede Verkündigung steht vor der Frage: Warum vermögen so viele Christen sich nur noch mit Teilen und Ausschnitten aus dem Lehrangebot ihrer Kirche zu identifizieren? Warum der häufige Protest gegen Formen verbindlichen Lehrens „von oben"? Warum das Betonen der „Erfahrung", der „Praxis" als einziger glaubwürdiger Quelle für die Weitergabe des Glaubens? Welche neuen, andersartigen, aber doch gemeinsamen Formen des Lehrens sind hier gefordert?

Auch hier bleibt der DÖSTA-Bericht im wesentlichen unbefriedigend. Sieht man einmal ab von den Ausführungen über „Das Beispiel von Kirchen in Asien und Afrika" (21 f.), wo „das glaubwürdige Bekennen in aktueller Situation" als Form verbindlichen Zeugnisses betont wird, so findet sich an keiner Stelle auch nur eine Andeutung dieses Problemzusammenhangs. Ist er für die Frage nach der authentischen Lehrstruktur irrelevant? Hatte es nicht sogar in den Vorbereitungstexten des DÖSTA-Berichts einiges an Gesichtspunkten zu dieser Frage gegeben? Oder war es belanglos, was der katholische Soziologe Arnold Zingerle[2] hierzu beigesteuert hatte, daß nämlich die modernen Gesellschaftssysteme mit ihren „abstrahierenden und depersonalisierenden Zügen" ganz neue Lehrweisen und Verbindlichkeitselemente nötig machen? Zingerle hatte diesen Komplex ausgeleuchtet. Von ihm konnte man erfahren, was es heißt: Alltagsleben unter der Herrschaft versachlichter, religiös-indifferenter Systeme", wo „spezifisch religiöse Werte die allgemeine, eine ganze Kultur bzw. Gesellschaft umfassende legitimatorische Funktion, die ihnen einst zukam, endgültig verloren haben" (96). Wo finde ich da Anhaltspunkte für glaubende Identifikation, wo wird mir die Aneignung des göttlichen Offenbarungswortes ermöglicht? Das sind quälend-drängende Fragen. Vielleicht wäre auch die

Lösungsmöglichkeit interessant, die Zingerle andeutet: Sein Hinweis auf die Kraft personal-modellhaften Handelns, die sich in „Modellen personaler christlicher Existenz" einen Ausdruck schafft (104, 110), oder auch der Hinweis auf gelungene Glaubenskundgaben einer einzelnen Religionsgemeinschaft, die, weil in einer vielleicht extrem herausfordernden Situation formuliert, als paradigmatisch für das Christliche schlechthin interpretiert und rezipiert werden können (9).

Vielleicht war das eine Spur? Vielleicht hätte eine intensive Reflexion hier die Perspektive öffnen können? Man kann nun gewiß nicht sagen, daß der Odessa-Report dieses Defizit ausfüllte. Aber in ihm wird das Problem doch gesehen, wird das Phänomen der bloß „partiellen Identifikationen" klar erkannt. Und gesehen wird auch unter dem Stichwort: „Wer lehrt in der Kirche?", daß repräsentatives Lehren der Kirche nicht möglich ist ohne diejenigen „Mitglieder der Kirche, die *persönliche Glaubwürdigkeit* durch ihre Worte und Taten als ‚Kommunikatoren' des Evangeliums haben, wie z. B. Heilige, Mönche, Theologen, Gründer neuer Bewegungen und Reformatoren" (213). „Viele unter ihnen" — so fügt der Report hinzu — „üben eine prophetische Funktion aus." Aber man wird zugleich auch Zingerle recht geben: „Die Stunden des Pneumatischen, des ‚Prophetenamtes' — das zeigt die Kirchengeschichte — unterbrechen nur selten den Alltag ‚gewachsener' organischer Gebilde, um sie in neue Bahnen zu lenken" (110).

Es sind also drei wichtige Aspekte, die der DÖSTA-Bericht unberücksichtigt läßt: der Situationsaspekt, die Frage des Wandels und das Problem der Teilidentifikationen. Keiner von ihnen kommt methodisch in den Blick. Während der Bericht sonst durch die straffe Systematik besticht, während er den ökumenischen Gesichtspunkt des Lehrens in die Mitte rückt und den interessanten Vorschlag eines „Grundlehramts" macht, bleibt er, was den lebendigen Kontext christlichen Zeugnisses angeht, einigermaßen theoretisch. Gedankliches Arrangement ohne Wirklichkeitsbezug? Konfessionsspezifische und konfessionsimmanente Fragestellungen, herauspräpariert aus dem Zusammenhang der speziellen Situationen und Herausforderungen verbindlichen Lehrens? Vielleicht von seiner letzten Intention her doch mehr als das. Aber methodisch gelang es nicht, das zu explizieren.

Soweit der Arbeitsbericht „Verbindliches Zeugnis als ökumenische Aufgabe". Ein nicht unproblematischer Text. Ein Text, der die komplexe Aufgabe verbindlichen Lehrens nur sehr partiell in den Blick bekommt. Aber nicht nur er fordert das kritische Urteil heraus. Kritisch, wenn auch in ganz anderer Hinsicht, will auch das zweite Dokument, der Odessa-Report „Wie

lehrt die Kirche heute verbindlich?", gelesen werden. Die Frage richtet sich auch hier an die Methode: Geht sie nicht nach der anderen, nach der pragmatischen Seite hin über das gebotene Maß hinaus? Während der DÖSTA-Bericht sich auf die bewährten Pfade ekklesiologisch-konfessioneller Fragestellungen zurückzieht, scheint der Odessa-Report eher auf die aktuellen Kontexte verbindlichen Lehrens fixiert, und am Ende stellt man sich die Frage: Bringt nicht diese lockere, kompilatorische Art, in der sich Gesichtspunkte, Probleme und Perspektiven aneinanderreihen, ein Übermaß an Unverbindlichkeit in diese wichtige ökumenische Studie? Die Frage will nicht verkennen, wie wichtig es für den Fortgang der Arbeit sein wird, daß Perspektiven und Fragestellungen zunächst und solange als möglich offen gehalten werden. Aber kann es hier nicht auch ein ängstliches „Des-Guten-Zuviel" geben? Der Report hat immerhin die konkrete Situation christlichen Zeugnisses fest im Blick. Auf welche Weise und mit Hilfe welcher Strukturen kann und soll in der Kirche verbindlich gelehrt werden? Sein Anliegen ist „das glaubwürdige Zeugnis der Kirche heute von der Botschaft Jesu Christi, wie sie von den Aposteln und der apostolischen Kirche verkündigt wurde" (208). Der ganze Problemkreis „verbindliches Lehren" kommt dabei in den Blick: die verschiedenen Vorstellungen, Weisen und Formen des Lehrens, die die Kirchen im Laufe der Geschichte entwickelt haben, aber ebenso auch die Vielfalt neuer Situationen, die politischen Herausforderungen, die Begegnungen mit anderen Kulturen, durch die vielen Kirchen, namentlich in der Dritten Welt, bewußt wird, „daß die Formen des Lehrens, wie sie sich in der europäischen Geschichte entwickelt haben, drastisch geändert werden müssen, wenn die Kirchen auf die Bedürfnisse der Kultur, in der sie leben, wirklich eingehen sollen" (209). Und entsprechend folgen Ansatzpunkte, Denkrichtungen einer Lösung. Etwa zum Themenkomplex „Kontinuität und Diskontinuität". Oder zur Frage: Wer lehrt in der Kirche? Oder zum Problem der Authentizität, zum Zusammenhang von Autorität in der Kirche und Autorität in der Gesellschaft. Oder zu den Stichworten Wandel, Pluralismus, Partizipation, Rezeption.

Aber die Frage gegenüber allen diesen Fragestellungen, Gesichtspunkten und Perspektiven bleibt dann doch letzten Endes die: Wo in dieser Vielfalt von Aspekten, Perspektiven und Denkanstößen wird die innerliche Verbindlichkeit transparent, die Verbindlichkeit der Sache, die etwas Verbindendes und eine Motivation bedeutet, auch über die Unterschiedenheit divergierender Stand- und Gesichtspunkte hinaus? Oder ist genug Motivation gegeben mit den drei Begründungen, die der Report für das Warum dieser Studie gibt: Daß die Differenzen in puncto verbindlichen Lehrens ei-

nes der größten Hindernisse auf dem Weg der Einheit sind; daß die Funktionen des Lehrens heute in fast allen Kirchen in eine Krise geraten sind; daß die wachsende Gemeinschaft und Interdependenz unter den Kirchen auch bei fortbestehender Trennung eine immer größere Verantwortlichkeit gemeinsamen Lehrens nötig macht? Wie, wenn die Überzeugungskraft dieser Argumente keineswegs in allen Kirchen gleich eingeschätzt wird?

An diesem Punkt rächt es sich, daß der Odessa-Report an keiner Stelle reflektiert, was denn eigentlich der Inhalt der Botschaft sei. Daß er keine Aussagen darüber wagt, wie der Inhalt des Evangeliums, diese eschatologische und befreiende Tat in Jesus Christus, möglicherweise auf die Strukturen und Formen verbindlichen Lehrens zurückwirkt. Könnte es nicht beispielsweise sein, daß von hier aus noch einmal ganz neu nachzudenken wäre über Wandel und Kontinuität, über das Problem der partiellen Identifikationen, über Pluralismus, Partizipation und Rezeption? Nach dieser Seite hin hätte sich der Report nicht nur offenhalten, er hätte hier dem weiteren Nachdenken deutlichere Impulse geben müssen. Und hier wären auch Orientierungen am Platz gewesen, wie gemeinsames verbindliches Lehren denn möglich, wie es praktizierbar ist in einer Phase der ökumenischen Bewegung, die sich selbst eindeutig als vorläufige, als vorkonziliare Phase definiert.

Ich breche hier ab. Der Studienprozeß hat gerade begonnen, und möglicherweise ist selbst sein Anfang vielfach nicht in das Bewußtsein der Kirchen getreten. Die Kritik soll deshalb die Notwendigkeit und die Bedeutung der hier besprochenen ökumenischen Arbeitsergebnisse nicht herabmindern. Beide Berichte ragen, jeder in seiner Art, über bisherige Annäherungen an das Thema heraus. Der eine durch die straff geführte Analyse, durch die konfessionsspezifische Eingaben vergleichbar und hinterfragbar werden; der andere durch die offene, in jeder Hinsicht pragmatische Orientierung über Fragestellungen und Perspektiven. Der eine führt zu den Fragen verbindlicher ökumenischer Gemeinsamkeit, der andere mehr in die ökumenische Gemeinsamkeit verbindlichen Fragens. Aber beide markieren sie eben auch die Gefahr eines Abweges: der eine, indem er über den vorgegebenen Formen des Lehrens die Situtation und die Aktualität des Zeugnisses aus dem Blick verliert, der andere, indem er den vielfältigen Situationen und Herausforderungen zuliebe die vorgegebene Verbindlichkeit der Tat Christi aus den Augen läßt. Hier sollte die Weiterarbeit ansetzen.

1 Verbindliches Lehren der Kirche heute. Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß und Texte der Faith and Order-Konsultation Odessa 1977, herausgegeben vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß, Beiheft 33 zur ÖR, Frankfurt 1978. — Arbeitsbericht des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses Seite 7-29; Odessa-Report Seite 208-227.

2 Arnold Zingerle, Soziologische Bemerkungen zur ökumenischen Diskussion über „Verbindliches Zeugnis", in: Verbindliches Lehren der Kirche heute, a.a.O. 93-113.

Melbourne — Mission und Eucharistie

VON PETER SANDNER

Über die Weltmissionskonferenz von Melbourne ist bei uns vor allem unter dem Aspekt der I. Sektion berichtet worden, die unter dem Thema stand: „Gute Nachricht für die Armen". Die Herausforderung der Armen für Theologie und Kirche ist in der Tat ein brennendes Problem der Ökumene, an dem auch die Mission nicht vorbeigehen kann. Darum hat sich Melbourne mit Recht dieser Thematik gestellt, ohne schon befriedigende Antworten auf diese Fragen geben zu können. Die Diskussion darüber hat bei uns erst begonnen. Wir können ihr gerade im Blick auf den missionarischen Auftrag der Kirche in der Welt von heute nicht ausweichen. Andererseits werden von der Mission her auch Gesichtspunkte einzubringen sein, die in einer bloß sozialethischen oder wirtschaftspolitischen Auseinandersetzung oft fehlen.

Aber Melbourne ist nicht allein vom Thema der Armen her zu verstehen. Der Vorwurf, diese Weltmissionskonferenz hätte sich im Grunde nur für sozialethische und politische Fragen interessiert, ist unbegründet. Melbourne hat ausführlicher und klarer als manche anderen ökumenischen Konferenzen über missionarische Verkündigung und Evangelisation gesprochen. Besonders in dem Kapitel über „Die Verkündigung des Wortes Gottes" ist immer wieder an die Ergebnisse der internationalen Konferenz für Weltevangelisation in Lausanne 1974 angeknüpft worden, und es findet sich darin z. B. ein eigener Abschnitt über die Bekehrung.[1] Diese Linie findet sich aber ebenso auch in den anderen Sektionen von Melbourne.[2]

So ist auf dieser 9. Weltmissionskonferenz erneut deutlich geworden, daß der Auftrag der Kirche in der Welt zwei Seiten hat, die nicht auseinandergerissen werden dürfen. Man könnte sie mit den Stichworten: persönli-

ches Zeugnis, Bekehrung, Glaube auf der einen Seite und ganzheitlicher Dienst, Gehorsam, Nächstenliebe auf der anderen Seite bezeichnen.

In Melbourne ist nun aber noch eine dritte Dimension der Mission hervorgehoben worden, die mit den Stichworten Gottesdienst, Gemeinschaft, Vorfreude umschrieben werden könnte und die in der Wirklichkeit vieler Kirchen der Ökumene verwurzelt ist. Wir können also von drei Dimensionen der Mission sprechen, die doch alle zusammengehören und einander ergänzen müssen: die kerygmatische, personale Dimension, die ethische, soziale und die liturgische, korporative.

Im Folgenden soll nur auf diese dritte Dimension eingegangen werden, wie sie sich in Melbourne dargestellt hat. Die beiden anderen Themenreihen werden damit nicht relativiert. Aber ohne Zweifel werden die Diskussionen über die Ergebnisse von Melbourne und Pattaya sich noch lange mit diesen Themen beschäftigen. Dagegen scheint es, daß die dritte Reihe in unserer kirchlichen und theologischen Tradition weniger Wurzelboden findet und darum leichter übersehen wird.

I.

1. Melbourne war keine Weltmissionskonferenz im herkömmlichen Sinn, sondern eine ökumenische Konferenz über Mission und Evangelisation, also nicht eine Tagung von Fachleuten der Weltmission, sondern von Vertretern von Mitgliedskirchen des ÖRK, die unter dem Thema „Dein Reich komme" gemeinsam über den Auftrag der Kirche in der heutigen Zeit nachdenken wollten.

Es war die dritte Konferenz dieser Art nach der Integration des Internationalen Missionsrates in den ÖRK. In Melbourne ist der innere Prozeß der Integration zu einem gewissen Abschluß gekommen. Alle wesentlichen geographischen und konfessionellen Gruppierungen der Ökumene sind jetzt in der Konferenz für Weltmission und Evangelisation vertreten und bringen ihre Erfahrungen und Traditionen, aber auch die Herausforderungen ihrer jeweiligen Umwelt in die Gespräche ein. Damit ist eine breite Basis für die Diskussion über die Mission der Kirche in aller Welt gegeben. Auf der anderen Seite besteht jetzt die Möglichkeit, das Anliegen der Mission auf alle Bereiche der weltweiten Kirche zu beziehen.

2. In Melbourne ist das vor allem an der starken Beteiligung der orthodoxen Kirchen sichtbar geworden. Seit mehreren Jahren gibt es in der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des ÖRK in Genf ein Sekretariat für orthodoxe Studien und Beziehungen, das von dem rumänischen

orthodoxen Theologen Professor Ion Bria wahrgenommen wird. Es hat in dieser Zeit nicht nur das Gespräch innerhalb der orthodoxen Kirchen über Mission und Evangelisation gefördert, sondern auch die Begegnung der nicht-orthodoxen Mitgliedskirchen des ÖRK mit der orthodoxen Spiritualität und Theologie verstärkt und für das Missionsverständnis fruchtbar gemacht. Die orthodoxen Kirchen haben in den letzten Jahren mehrere orthodoxe Konsultationen über die Mission gehalten[3] und zur Vorbereitung der Weltmissionskonferenz in Melbourne bereits 1978 eine eigene Arbeitsstudie vorgelegt.[4] In ihr nimmt „die Liturgie als Dynamik von Gottes Herrschaft" eine zentrale Stelle ein, und die Mission der Kirche wird von diesem Zentrum her verstanden: „Im Verlauf der Liturgie strahlt der Glanz des Heiligen Geistes den ganzen Ausdruck des Reiches auf die Kirche, die durch ihn versammelt ist. Die Liturgie ist die Fortsetzung von Pfingsten. Wenn alle Gläubigen kommen, um das Abendmahl zu empfangen, treten sie in die Herrlichkeit des Reiches ein. Unmittelbar nachdem sie mit ihm zusammen waren, der gekommen ist, dessen Ankunft sie aber von neuem erwarten, rufen sie aus: ‚Versichre uns, daß wir an dir noch wahrhaftiger teilhaben dürfen an dem Tag des Reiches, der ohne Nacht sein wird.' Alles ist uns in dieser Kommunion gegeben, und dennoch ist alles noch nicht vollendet, noch nicht erfüllt. Die Effizienz des Missionsbeweises der Kirche hängt von der Echtheit unserer Kommunion ab. Unsere Möglichkeit, der Welt das Licht des Reiches zu zeigen, entspricht dem Grad, in welchem wir es im eucharistischen Geheimnis erhalten."[5]

3. Auch die römisch-katholischen Beobachter haben auf allen Ebenen aktiv an den Gesprächen in Melbourne teilgenommen. In dem „katholischen Beitrag zu Melbourne 1980", der auf einer Konsultation des Einheitssekretariates im Juni 1979 erarbeitet wurde,[6] geht ein Kapitel auf „Die Feier des Reiches Gottes" ein und stellt darin fest:

„Die geheimnisvolle Wirklichkeit, die wir ‚Reich Gottes' nennen, ist eine Wirklichkeit, die mit menschlichen Begriffen nicht erfaßt oder ergründet werden kann. Aber sie wird dem Gläubigen wahrnehmbar, ja sogar mit Händen faßbar, wo immer die Kirche ihre Liturgie feiert, vor allem wo sie die Eucharistie begeht."[7]

4. Die Arbeitsgruppe über „Die Eucharistie als ein Zeugnis vom Reich Gottes und als Erfahrung der Herrschaft Gottes" umfaßte nun aber nicht nur Orthodoxe und Katholiken. Die überwiegende Mehrheit der Teilnehmer kam aus den verschiedensten protestantischen Kirchen. Für einige von ihnen ist der sonntägliche Abendmahlsgottesdienst jetzt eine Selbstverständlichkeit.[8] Darüber hinaus empfinden viele afrikanische und asiatische

Christen ohnehin die Tradition mancher westlicher Predigtgottesdienste als zu individualistisch und intellektualistisch und verlangen nach mehr Gemeinschaft, festlicher Freude und sakramentaler bzw. liturgischer Handlung.[9]

5. Im dritten Sektionsbericht von Melbourne[10] wird ausdrücklich auf die Erklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Taufe, Eucharistie und Amt" in Accra 1974 hingewiesen.[11] Aber sie lagen den Diskussionen in Melbourne nicht zugrunde. Es lag nicht in der Absicht von Melbourne, theologische Konsensuspapiere zu erarbeiten und darin an frühere Studien anzuknüpfen. Dazu war die Zusammensetzung der Gesprächsgruppen auch zu zufällig. Die Teilnehmer konnten bei der Anmeldung zwar ihre Präferenz für eine der vier Sektionen nennen, aber im Interesse einer möglichst ausgewogenen ökumenischen Zusammensetzung erfolgte die Aufteilung in die Untergruppen von Genf aus und wurde den Teilnehmern erst bei Beginn der Konferenz mitgeteilt. So war eine gründliche theologische Vorbereitung für das Thema kaum möglich. Demgemäß sind die Sektionsberichte nicht als theologische Konsensustexte oder als eine Art Konzilsdokumente zu betrachten, sondern als Niederschlag eines begrenzten, aber intensiven ökumenischen Gespräches. Nach der Zielsetzung der Konferenz bestand die Hauptaufgabe darin, den Vertretern der Kirchen, Missionsgesellschaften und nationalen und regionalen Räte „Möglichkeiten zur gemeinsamen Reflexion und Konsultation zu geben, die zu gemeinsamem Zeugnis führen".[12]

II.

1. Das Kapitel über „Die Eucharistie als ein Zeugnis vom Reich Gottes und als Erfahrung der Herrschaft Gottes"[13] bildet den fünften Teil des Berichtes der Sektion III unter dem Thema „Die Kirche bezeugt das Reich". Dieses Thema scheint ein gemeinsames Verständnis von Kirche, Mission und Reich Gottes vorauszusetzen. Im Sinne präziser theologischer Lehraussagen war das bei der großen Breite der vertretenen kirchlichen und theologischen Traditionen aber nicht zu erwarten. Trotzdem gab es ein erstaunliches Maß an gemeinsamen Grundüberzeugungen, die sich im Hören aufeinander allmählich herausschälten. Darum konnte festgestellt werden: „Obwohl wir mit einem unterschiedlichen Verständnis von Kirche selbst und von verschiedenen Traditionen des eucharistischen Gottesdienstes herkommen, können wir doch ein großes Maß an Einigkeit finden, wenn wir dieses Thema untersuchen."[14]

Bei der Vielfalt und Unterschiedlichkeit im Leben und Zeugnis der ver-

tretenen Kirchen hatte man von vornherein darauf verzichtet, eine erschöpfende Darstellung der Mission der Kirche zu versuchen. Man wollte vielmehr „nur ein paar Aspekte dieses Lebens und Zeugnisses betrachten, um zu erkennen, wie die Kirche effektiver die Kennzeichen Christi tragen und ein Zeichen des Reiches sein kann“[15].

Fünf solcher Aspekte werden dann untersucht: die Verkündigung des Wortes Gottes, der Koinonia-Charakter der Gemeinde, das Amt der Heilung, das gemeinsame Zeugnis und der eucharistische Gottesdienst.

2. „Im Zentrum des Lebens der Kirche steht die Eucharistie, die öffentliche Dankeserklärung für Gottes Geschenk in Christus, und die Teilhabe der Jünger am Leben Christi selbst. Sie ist ein Vorgeschmack des Reiches, der des Herrn Tod verkündigt, bis er kommt. Wir feiern die Eucharistie ‚in der Zeit dazwischen‘, indem wir uns Gottes Tat in der Geschichte wieder ins Bewußtsein rufen (anamnesis), die Gegenwart des auferstandenen Herrn erfahren und das große Fest am Ende vorwegnehmen, wenn Gott alles in allem ist.“[16]

In der Übersetzung des Begriffes Eucharistie als „öffentliche Dankeserklärung für Gottes Geschenk in Christus“ klingt die missionarische Blickrichtung bereits an. In den Stichworten Anamnese, Präsenz und Antizipation[17] wird dann der Gottesdienst zum Gesamtthema der Konferenz, dem Reich Gottes, in seiner dreifachen geschichtlichen Manifestation in Beziehung gesetzt. In der Eucharistie wird des Herrn Tod verkündigt, die Gegenwart des auferstandenen Herrn erfahren und das Fest des wiederkommenden Herrn als ein Vorgeschmack des Reiches gefeiert. In dem allen ist auch der Abendmahlsgottesdienst der Kirche eine Teil ihres Zeugnisses in der Welt, der mit seinen Mitteln und Möglichkeiten „das Licht und die Liebe seiner Herrschaft über das ganze geschaffene Universum widerzuspiegeln“ sucht[18].

3. Die Aufnahme der Begriffe Anamnese, Präsenz und Antizipation knüpft an das Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über die Eucharistie an[19], aber sie berührt sich zugleich mit den Themen, die in Melbourne in anderen Sektionen diskutiert wurden.

Auch die evangelistische Verkündigung der Kirche ist immer ein Stück Anamnese, Erinnerung und zugleich Vergegenwärtigung des Lebens und Werkes Jesu Christi. Wenn in Nairobi Evangelisation als das Nennen des Namens beschrieben wurde, so in Melbourne als das Erzählen der Geschichte Gottes in Christus. „Und diese Geschichte muß erzählt werden, da das Leben der gegenwärtigen Kirche die Liebe, Heiligkeit und Macht Gottes in Christus niemals umfassend offenbaren kann.“[20]

Die Identifikation Jesu mit den Armen, ja seine Gegenwart in den Armen, Schwachen und Leidenden nach Matthäus 25 ist das tiefste Motiv für das soziale Handeln der Kirche.

Die orthodoxe Arbeitsstudie zu Melbourne verwies ausdrücklich auf diesen Zusammenhang zwischen der Realpräsenz Christi in der Eucharistie und in den Armen, unter Berufung auf Johannes Chrysostomus, „der die Reichen und Mächtigen seiner Zeit (4. Jh.) daran erinnerte, daß Erbarmen mit den Armen auch eine heilige Liturgie ist, in welcher der Mensch der Priester ist und die in den Augen Gottes eine unvergleichliche Würde hat“[21].

Der Begriff der Antizipation schließlich spielte in dem Referat von John V. Taylor eine Schlüsselrolle: Mit ihm bezieht er das gesamte missionarische Handeln der Kirche auf das Reich Gottes: „Die Kirche ist ins Sein gerufen, um das Leben des Reiches Gottes in Vorwegnahme (Antizipation) seiner Ankunft zu leben.“[22]

4. Unter der Überschrift „Wort und Sakrament“ wird dann im ersten Abschnitt des Kapitels über die Eucharistie versucht, vom „wachsenden ökumenischen Konsensus“ aus Brücken zwischen den Kirchen des Wortes und den Kirchen des Sakramentes in der Ökumene zu schlagen: „Wir trachten danach, das gesprochene Wort hochzuschätzen, als habe es eine sakramentale Eigenschaft. Beim Predigen bitten wir den Geist, unsere ungeschliffenen Worte und Gedanken aufzunehmen und sie wirkungsvoll und liebevoll zu machen, so daß sie die Herzen unserer Hörer anrühren. Wir trachten danach, die Eucharistie als das Wort Gottes zu empfangen, das jeden Tag neu von Opfer und Sieg zu uns spricht. Wir glauben, daß wir, wenn unsere Kirchen diese beiden Aspekte christlichen Teilens (bzw. Mitteilens, Anm. des Verf.) zusammenhalten, sowohl den übertriebenen Intellektualismus einiger Predigttraditionen als auch den übertriebenen Ritualismus anderer vermeiden können, die sich völlig auf die Eucharistie konzentriert haben.“[23]

In den beiden folgenden Abschnitten wird dann die Kommunion in ihrer doppelten Beziehung auf die Sendung der Kirche bezogen, und zwar unter den Überschriften „Einheit mit Christus in seiner Sendung“ und „Einheit mit dem Volk Gottes in der Erfüllung der Sendung Christi“.

5. Über die Einheit mit Christus wird in diesem Zusammenhang nicht im Sinn einer privaten Frömmigkeit oder mystischen Innerlichkeit reflektiert, wie es in der Abendmahlsfrömmigkeit oft der Fall war, sondern Gemeinschaft mit Christus heißt konkret Gemeinschaft mit seinem Leiden. „Doch gerade in der Nacht, in der er verraten wurde, als Todesangst und Bedräng-

nis groß waren, bot er diese Speise an, so daß die Jünger ihre Einheit mit ihm erfahren konnten. Wir sind jetzt in einer Welt, wo sich die Todesangst vervielfacht und wo es keine leichten Wege zum Frieden gibt. In dieser Nacht des Verrats lädt uns Jesus immer noch ein, Brot und Wein mit ihm zu teilen, daß wir eins mit ihm sein mögen in aufopfernder Liebe."[24]

Hier sind Gedanken aus den Referaten von John V.Taylor und Geevarghese Mar Osthathios aufgenommen worden, die beide, unabhängig voneinander, Kol 1,24 aufgegriffen hatten und auf das Leiden, das Martyrium als Zeichen der Gemeinschaft mit Christus und als letzte Form des Zeugnisses (Martyria) eingegangen waren.[25] Osthathios verweist zweimal auf den indischen Märtyrer unserer Tage, Pater Mathews Mannaparampil, „der im Sterben sagte: ‚Bitte, tötet mich, aber nicht meine armen Brüder' ...Was Indien braucht, sind viele Pater Mathews, die das Kreuz tragen, damit die Harijans[26] die Krone tragen können"[27].

Hier wird das Wort von der sich selbst aufopfernden Liebe (sacrificial love) ganz unmittelbar auf das Leben der Christen in einer Welt der Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Armut bezogen. Mission kann sich in diesem Kontext nicht in einer verbalen Mitteilung erschöpfen, so wenig diese gering geschätzt werden darf[28]. Aber Mission heißt nicht nur, die Hoffnung auf das Reich mit anderen zu teilen, sondern bedeutet auch die Bereitschaft zur Hingabe des Lebens für andere in der Einheit mit Christus in seiner Sendung. So wird das Teilen des gebrochenen Brotes und des vergossenen Weines zum Zeichen für die buchstäblichste Teilnahme am Leiden und an der Auferstehung Christi.[29]

Wenn die in diesem Abschnitt des Sektionsberichtes angeführten Bibelstellen von der Teilhabe am Leiden sprechen und zur Freude darüber aufrufen, „daß ihr mit Christus leidet", dann sind dies für viele Christen in der Ökumene keine weit hergeholten historischen Hinweise auf Christenverfolgungen des ersten Jahrhunderts, sondern eine Wirklichkeit, in der viele Gemeinden und Christen unserer Tage selbst leben. Von daher ist es zu verstehen, daß der eucharistische Gottesdienst für solche Gemeinden keine weltfremde liturgische Feierlichkeit ist, sondern Höhepunkt der Woche, Mitte der Gemeinde, das Fest der Gemeinschaft und der Freude, das Christen miteinander und in Gemeinschaft mit ihrem lebendigen, gegenwärtigen Herrn feiern und darin Kraft und Ansporn für ihren Dienst und ihr Leiden in der Welt finden. Denn „in Christus hineingenommen (wörtlich: inkorporiert, Anm. d. Verf.) zu sein ... ist der einzige beständige Grund unserer missionarischen Tätigkeit in der Welt"[30].

6. Der nächste Abschnitt nimmt die andere Seite der Kommunion auf:

„Gemeinschaft mit Gott in Christus und Gemeinschaft mit dem Volk Gottes sind zwei Aspekte des einen Sakraments“[31]. Wie schon in dem Kapitel über die Gemeinde als lebendige Gemeinschaft auf Ortsebene[32] wehrt sich der Bericht auch hier gegen eine Spiritualisierung des Gemeinschaftsbegriffes. In den großen Ortsgemeinden vieler Volkskirchen besteht die Gefahr, daß die Gottesdienstbesucher als einsame Einzelpersonen daran teilnehmen, „jede auf ein innerliches Leben und auf ein persönliches Wort des Herrn erpicht“. Die Auflösung der Gemeinde in „eine Ansammlung isolierter Personen“ schwächt aber das Zeugnis der Gemeinde, denn der „Sinn für gemeinsames Handeln in der Welt“ geht dabei verloren.[33]

Das gleiche gilt für die Spaltungen innerhalb der Kirche, die „ein großer Skandal“ bleiben, trotz aller historischen Gründe, die wir für die Uneinigkeit anführen können. In diesem Zusammenhang wurde die Frage der Interkommunion und Interzelebration diskutiert, ohne daß man viel weitergekommen wäre. So erinnert der Bericht erneut an diese offene Wunde, weist aber auch auf den gemeinsamen Herrn hin, der uns alle einlädt: „Wenn Christus sein Volk zu seinem Fest einlädt, wie können wir es dann unterlassen, in voller Gemeinschaft mit all denen zu feiern, die ihn lieben und für immer sein sind? Wir bitten unsere Kirchen dringend, fortzufahren in der Suche nach der Einheit, die die Herrschaft Christi offenbaren wird.“[34]

In der Gesprächsgruppe über die Eucharistie wurden dann vier Beispiele dafür genannt, an denen die „Gemeinschaft des Volkes Gottes“ heute konkret werden muß:

a) Die Gemeinde muß nach Wegen suchen, wie unser gemeinsames Zeugnis in der Welt zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis und einer gemeinsamen Feier der Gegenwart Christi unter uns werden kann;

b) sie soll den Fortschritt überprüfen, den wir in allen Kirchen machen, um christlichen Frauen die Möglichkeit zu geben, ihre Berufung zu erfüllen und gleichberechtigt im Gottesdienst und in der Mission der Kirche mitzuarbeiten;

c) sie soll sicherstellen, daß die Gemeinschaft der christlichen Gemeinde eine echte Vielfalt umfaßt und sich niemand aufgrund seiner Rasse, Klasse, Herkunft oder Bildung aus der Gemeinde ausgeschlossen fühlt;

d) sie soll den Kindern die Teilnahme am eucharistischen Gottesdienst der Gemeinde ermöglichen.[35]

7. Der letzte Absatz des Eucharistie-Kapitels von Melbourne steht unter der Überschrift: „Die Eucharistie — Speise für Missionare“. Hier ist die Frage gestellt worden, ob der Gottesdienst der Gemeinde selber Mittel zur

Mission oder Methode der Evangelisation sein kann. Im Gespräch wurde deutlich, daß es hier in den einzelnen Regionen der Welt unterschiedliche Erfahrungen gibt. So wußten einige davon zu berichten, daß es Zeiten und Orte gibt, „wo allein die Tatsache des Zusammenkommens zur Feier der Eucharistie ein öffentliches Zeugnis sein kann". Das gilt gerade dort, wo die Christen in einer Minderheitssituation leben oder unter Anfeindungen und Behinderungen durch herrschende Religionen oder Ideologien leiden, bis dahin, daß der Gottesdienstbesuch Nachteile bringen oder unter Strafe gestellt werden kann. „Wir hören von jenen, die unter großen Risiken zusammenkommen und deren Mut ihrer Umgebung zeigt, wie kostbar dieses Sakrament ist ... Solch eine fröhliche Feier kann neue Hoffnung in zynischen und säkularen Gesellschaftsordnungen bieten. Am Tisch des Herrn gibt es eine Vision Gottes, die das menschliche Herz zum Herrn hinzieht."[36]

Aber nach Melbourne liegt der wesentliche Beitrag der Eucharistie für die Mission darin, daß sie „den Christen Leben gibt, so daß sie nach dem Bilde Christi gestaltet werden und so wirksame Zeugen für ihn werden"[37]. Von daher wird sie Speise für Missionare genannt, Wegzehrung der Kirche auf dem Wege, Stärkung in ihrem Kampf, Brot der Pilger. Das erinnert an Martin Luthers Wort über das Abendmahl im Großen Katechismus: „Darum ist es gegeben zur täglichen Weide und Futterung, daß sich der Glaube erhole und stärke, daß er in solchem Kampf nicht zurückfalle, sondern immer je stärker und stärker werde."[38]

Der gleiche Tatbestand ist in Melbourne auch mit dem Bild des Lichtes beschrieben worden. Die Christen können nur dann Licht der Welt sein, wenn sie sich immer wieder aufs neue von Christus, dem wahren Licht der Welt, entzünden und erleuchten lassen. „Die Osterfeier (z. B. in den orthodoxen Kirchen) macht das sehr anschaulich, wenn vom Priester Kerzenlicht an alle weitergegeben wird und von diesen allen in jedes Haus kommt."[39]

8. Wie wenig das Gespräch über die Eucharistie an den aktuellen Problemen unserer Zeit vorbeigehen wollte, die in den anderen Sektionen im Mittelpunkt standen, wird schließlich am letzten Abschnitt des Eucharistie-Kapitels deutlich. Hier wird „jeder christliche Pfarrer und jede christliche Gemeinde" ermutigt, die Beziehung zwischen dem Gottesdienst und dem jeweiligen konkreten Kontext herzustellen, in dem die Gemeinden oder einzelne Glieder leben:

„Wo ein Volk hart unterdrückt wird, da spricht die Eucharistie vom Exodus oder der Befreiung aus der Knechtschaft.

Wo Christen um ihres Glaubens willen benachteiligt oder eingekerkert

werden, da werden Brot und Wein zum Leben des Herrn, der von Menschen verworfen, aber zum Eckstein geworden ist.

Wo die Kirche sinkende Mitgliederzahlen feststellt und ihre Finanzen bedrückend sind, da versichert uns die Eucharistie, daß Gottes Geben keine Grenzen und die Hoffnung auf ihn kein Ende hat.

Wo Diskriminierung aufgrund von Rasse, Geschlecht oder Klasse eine Gefahr für die Gemeinschaft ist, befähigt die Eucharistie Menschen aller Art, teilzunehmen an der einen Speise und zu einem Volk gemacht zu werden.

Wo Menschen im Überfluß leben und ein leichtes Leben haben, sagt die Eucharistie ‚Wie Christus sein Leben teilt, so teile du mit dem Hungrigen, was du hast'.

Wo eine Gemeinde durch Politik, Krieg oder aufgrund geographischer Faktoren isoliert ist, vereinigt uns die Eucharistie mit dem gesamten Volk Gottes an allen Orten und zu allen Zeiten.

Wo eine Schwester oder ein Bruder dem Tode nahe ist, wird die Eucharistie zum Eingang in das Reich unseres liebenden Vaters.

So speist Gott sein Volk, wenn es das Geheimnis der Eucharistie feiert, so daß es in Wort und Tat bekennen kann, daß Jesus der Herr ist, zur Ehre Gottes des Vaters."[40]

9. Mit diesen konkreten Bezügen hat die Besinnung auf die missionarische Dimension des Gottesdienstes einen Beitrag zu den Diskussionen in den anderen Sektionen von Melbourne geleistet. Wenn wir über die Reichen und die Armen und das Reich Gottes sprechen, müssen wir als Christen diese Fragen bis in die Mitte unseres Glaubens hinein ausziehen, wie es in dem Satz geschieht: „Wie Christus sein Leben teilt, so teile du mit dem Hungrigen, was du hast." Der orthodoxe Theologe Osthathios hat mehrfach darauf hingewiesen, daß die Kommunion nicht nur ein Vorgang im geistlichen Bereich ist, sondern leibhafte Gestalt suchen muß, zu der auch das Teilen der Güter gehört. Müssen wir, so fragt er, die Mission heute nicht viel stärker als kenotische (selbstverleugnende) Mission verstehen? „Die Kenosis ist als ein freudiger Aspekt des Christentums zu betrachten und nicht als ein immer höherer Lebensstandard."[41]

III.

1. Melbourne erinnert uns mit diesem Kapitel wieder daran, daß Gottesdienst und Mission zusammengehören. Die Eucharistie, die Gemeinschaft mit Christus in der Gemeinde, ist Anfang, Mitte und Ziel der Mission. Die

Sendung der Gemeinde erfolgt ursprünglich[42] und immer wieder neu aus der Sammlung der Gemeinde um ihren im Gottesdienst gegenwärtigen Herrn heraus. Und die Sendung hat zum Ziel, Menschen in die Anbetung Gottes in Christus hineinzunehmen. Ohne diese gottesdienstliche Mitte kann das Handeln und Reden der Kirche leicht den Boden unter den Füßen verlieren.

Die Erinnerung an die Zusammengehörigkeit von Mission und Eucharistie kann uns in Europa vor allem von einer doppelten Verkürzung des Missionsverständnisses bewahren:

a) Sie kann uns helfen, einen individualistisch und intellektualistisch verengten Missionsbegriff biblisch zu erweitern und zu vertiefen. Unsere Mission in der Welt ist zuerst und vor allem Gottes Mission. Seine Gemeinde hat daran teil, sofern sie wirklich seine Gemeinde ist, die in der gottesdienstlichen Versammlung ihre Identität findet und von Gottes Gaben in Wort und Sakrament lebt. Von dieser Mitte her verstanden darf sich Mission so wenig auf die bloß verbale und intellektuelle Vermittlung von Lehraussagen und Glaubensinhalten beschränken, wie auf Planung und Organisation, Missionsstrategien und Evangelisationsmethoden oder den Einsatz von Mitteln und technischen Medien. Melbourne hat darauf hingewiesen, daß die Kirche ihr Zeugnis in der Welt oft dadurch behindert, daß sie sich als „exklusive Körperschaft" darstellt und u.a. „durch ihre Betonung der verbalen Ausdrucksformen" jene Menschen ausschließt, „die vorwiegend durch Bilder (images) aufnehmen ... die andere Formen des Ausdrucks hilfreicher finden"[43]. Die festliche Versammlung der Gemeinde um ihren Herrn hat als solche Zeugnischarakter. Durch ihr regelmäßiges Zusammenkommen im Namen des Dreieinigen Gottes weist die Gemeinde über sich selbst hinaus und bezeugt vor ihrer nichtchristlichen Umgebung, daß sie nicht aus eigener Kraft lebt, sondern aus der immer wieder aufs neue empfangenen Gabe und erfahrenen Gegenwart Gottes. „Dieses gemeinsame Zeugnis der Kirche für die Welt feiern wir mit Tanzen und Singen und indem wir miteinander essen. Im Feiern legen wir Zeugnis ab von der befreienden Kraft des Evangeliums."[44]

b) Die Verbindung von Mission und Eucharistie kann uns aber ebenso davor bewahren, in unserem vom Evangelium her motivierten Kampf gegen soziale, wirtschaftliche und sonstige Mißstände in der Welt in einen hektischen Aktivismus zu verfallen und uns in einem verbissenen Ringen mit Problemen zu verlieren. „Der gemeindliche Gottesdienst schützt unser Handeln in der Welt vor der Gefahr, Handeln der Welt wegen und nicht Gottes wegen zu sein. Es kann leicht sein, daß ein einzelner oder eine Grup-

pe so vollständig in der Aufgabe an der Welt aufgeht, daß er oder sie den Ursprung und das Ziel ihres Handelns übersieht oder vielleicht auch zu vergessen beginnt. In der Teilnahme am gottesdienstlichen Handeln wird unsere Aufmerksamkeit immer wieder auf Gott in Christus gezogen."[45]

2. Wie die Trennung zwischen Mission und Entwicklungshilfe, Verkündigung und sozialer Aktion künstlich und unsachgemäß ist, so auch die Trennung zwischen Gottesdienst und Mission, Gebet und Kampf, Leben und Arbeit. Nur beides zusammen macht den „wahren Rhythmus des christlichen Engagements in der Welt" aus. Melbourne warnt vor dem gegenseitigen Ausspielen zwischen den Christen, die im Namen Christi aktiv sind, und jenen, die in Gebet, Studium und Liturgie leben. „Soziales Handeln kann zum ungeduldigen Aktivismus werden, allein durch vage Ideale gestützt. Gottesdienst kann zum privaten Genuß werden, ohne aktives Interesse an anderen. Wir glauben, daß beide Aspekte der Jüngerschaft im christlichen Leben zusammengehalten werden müssen."[46]

3. Die kerygmatische, diakonisch-soziale und liturgische Dimension der Mission gehören also zusammen, so sehr auch die Eiferer und Sektierer aller Zeiten der Kirchengeschichte mit ihren schrecklichen Vereinfachungen immer wieder versucht haben, eine einzige Dimension für die allein wahre und alle anderen für Irrtümer und Irrwege der Mission zu halten. Es gehört zum Reichtum und Segen der Ökumene, daß sie uns vor der Überschätzung unserer eigenen Erfahrung und Tradition bewahrt, und wir lernen, einander zu inspirieren und korrigieren.[47] Die Erfahrungen der Väter und der Brüder in der weltweiten Christenheit lehren uns, daß Mission immer mehr ist als ein eindimensionales Geschehen. Sie ist der Raum, in dem Gott durch seine Gemeinde in dieser Welt handelt, ein Raum, der in die Breite und Länge und Tiefe führt.

In einem anderen Bild läßt sich der Auftrag der Mission mit drei konzentrischen Kreisen vergleichen:

— In der Mitte steht die gottesdienstliche Feier der versammelten Gemeinde. Sie ist als solche bereits eine missionarische Größe, auch ohne jede bewußte evangelistische Zielsetzung nach außen. Die Freude der Gemeinschaft und des Glaubens in Christus hat eine Ausstrahlungskraft, die auf die Quelle dieser Kraft hinweist.

— Die Offenheit der Gemeinde für die Außenstehenden, besonders für die Armen, Leidenden, Benachteiligten und Unterdrückten und ihr tätiger Einsatz für sie ist ein missionarisches Zeugnis, das ebenfalls für sich sprechen kann. Der Dienst an anderen aus der Betroffenheit und Hingabe Christi heraus verleiht dem Leben der Gemeinde Glaubwür-

digkeit inmitten der Welt, in der sie lebt.

— Die ausdrückliche Verkündigung des Wortes Gottes durch die Gemeinde reicht dann allerdings weiter als ihre Gemeinschaft und ihre Glaubwürdigkeit. Sie ist unersetzbar und unaufgebbar, denn die Kraft und die Wirksamkeit des Evangeliums ist immer größer als die seiner Zeugen. Darum bleibt Mission immer auch Sendung mit dem Wort über die Grenzen der Gemeinde hinaus.

ANMERKUNGEN

1 III, 1-10, in: Dein Reich komme. Bericht der Weltmissionskonferenz in Melbourne, Frankfurt/Main 1980. Die Numerierung bezieht sich auf die Sektionen bzw. ihre Unterabschnitte.
2 I,17; II,5, 23; IV,19.
3 Martyria-Mission. The witness of the Orthodox Churches today, ed. by Ion Bria, WCC Geneva 1980.
4 Zeitschrift für Mission (im folgenden ZMiss) Heft 3/79, 172ff.
5 ZMiss a.a.O. 174.
6 Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Februar 1980, Nr. 1; auch veröffentlicht in:Una Sancta 4/79, 269-282.
7 Materialdienst a.a.O. 14.
8 Hier sind außer den Anglikanern und einigen lutherischen Kirchen vor allem die Churches of Christ bzw. die Christian Church (Disciples of Christ) zu nennen.
9 Z.B. bei John Mbiti: African Religions and Philosophy, London 1969, 233f.
10 III, 28.
11 Beiheft Nr. 27 zur ÖR, Korntal 1975, 93-139; s. auch den Artikel von G.Gaßmann, in: ÖR 1975, 179ff.
12 Verfassung der Konferenz und Kommission für Weltmission und Evangelisation, in: Bericht aus Nairobi, Frankfurt/Main 1976, 355.
13 III, 28-31.
14 Erste Fassung des Berichtes der Untersektion, die dann der Kürzung im Plenum zum Opfer fiel.
15 III, 2.
16 III, 2.
17 In der englischen Urfassung des Berichtes sind diese Begriffe besser zu erkennen als in der deutschen Übersetzung.
18 III, 3.
19 A.a.O. 102ff.
20 III, 2.
21 ZMiss a.a.O. 179.
22 In epd-Dokumentation 26/80, 46.
23 III, 28.
24 III, 29.
25 John V. Taylor, in: epd-Dokumentation 26/80, 46-54, bes. 48.
26 Harijans (wörtlich: Volk Gottes) bezeichnet die Inder, die früher „Unberührbare" genannt wurden (Anm.d.Übers.).

27 epd-Dokumentation 26/80, 71 und 75.

28 Auch in Sektion I,16 ist ausdrücklich festgestellt worden: „Die Kirche Jesu Christi ist aufgerufen, die Gute Nachricht für die Armen zu verkündigen, so wie es ihr Herr in seinem Dienst getan hat, als er das Reich Gottes ankündigte. Die Kirchen können diese evangelistische Aufgabe nicht vernachlässigen. Die meisten Menschen auf der Erde sind arm und warten auf ein Zeugnis vom Evangelium, das wirklich „gute Nachricht" ist. Die Kirche Jesu Christi ist beauftragt, die Völker zu Jüngern zu machen..."

29 III, 29.

30 III, 29.

31 III, 30 a.

32 III, 11-16.

33 III, 30 a.

34 III, 30 c.

35 Diese vier Punkte sind aus Platzgründen nicht in die Endfassung des Berichtes aufgenommen worden. Vgl. aber zu a) III, 27; b) III, 8; IV, 13 d + e; c) III, 15 + IV, 4; d) III, 14.

36 III, 31 a.

37 III, 31 b.

38 In: Die Bekenntnisschriften der Ev. Luth. Kirche, Göttingen 1930, 712.

39 III, 31 b.

40 III, 31 c.

41 Osthathios a.a.O. 75 + 65.

42 Joh 20,19ff.

43 III, 15.

44 III, 24; vgl. auch die Lorenzer Ratschläge, in denen unter den Überschriften: Anstiftung zur Hoffnung, anders leben, solidarisch handeln, universal denken, Kinder nicht ausschließen und menschlich feiern ein neuer Zugang zum Abendmahl aufgezeigt wird. GTB 346, Gütersloh 1979.

45 Mission als Strukturprinzip. ÖRK Genf 1965, 189f.

46 III, 30 b.

47 Bericht aus Nairobi, a.a.O. 9.

Bericht über die Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 14.-22. August 1980 in Genf

Die diesjährige Zentralausschuß-Sitzung fand wieder in Genf statt und entbehrte deshalb der mannigfaltigen politischen Einflüsse, die in Jamaika durch die Rede des Premierministers Manley und die gespannte wirtschaftliche und soziale Lage des Inselstaats in die Konferenz hineinstrahlten.

Die Delegierten wohnten in dem modernen orthodoxen Zentrum in Chambésy oder im John-Knox-Center der Reformierten Kirchen oder im weiter entfernten Schloß Bossey, das als ökumenische Ausbildungsstätte des Ökumenischen Rates dient. Einige der Delegierten, insbesondere die Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche, wohnten in Genfer Hotels.

Die Akzente einer solchen Sitzung sind schwer vorauszusehen, doch hinterher relativ leicht zu bestimmen. Diesmal waren es 5 Themen, die die größte Aufmerksamkeit der Delegierten der Mitgliedskirchen fanden:

1. Das Arbeitspapier: Die Kirche und die Armen
2. Die Fortsetzung des Antirassismus-Programms
3. Die Debatte über die Ergebnisse der Bostoner Konferenz „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" (1979)
4. Die Vorbereitung der nächsten Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983
5. Die Rede, die Willem A. Visser't Hooft anläßlich seines 80. Geburtstages vor dem Zentralausschuß hielt.

Im Folgenden soll auf diese fünf Schwerpunkte eingegangen und zum Schluß sollen noch einige politische Fragen behandelt werden.

I. „Die Kirche und die Armen"

Der Ökumenische Rat hat seit langem ein besonderes Interesse für das Verhältnis der Kirche zu den Armen und Unterdrückten gehabt, das sich nicht nur im Antirassismus-Programm ausdrückte. Die Tatsache, daß sich im ÖRK die Vertreter von Kirchen der Dritten Welt und der Kirchen der Industrieländer zusammenfinden, hat das Problem der Armut, der Unterdrückung und des Hungers zu einem der Leitthemen werden lassen.

Eine Reihe von Konferenzen wurde abgehalten, deren Ergebnisse Julio de Santa Ana, der Direktor der Entwicklungsabteilung des ÖRK (CCPD) in drei Bänden (Good News to the Poor, 1977, Separation without hope? 1978 und Towards a church of the poor, 1979) herausgegeben hat. Auch die Weltmissionskonferenz in Melbourne, die im Mai 1980 stattfand, hatte dieses Thema ausführlich diskutiert. Es geht darum, „den Kirchen und ihren Mitgliedern zu helfen, ihre Solidarität mit den Armen und Unterdrückten in ihrer Theologie, ihrem Lebensstil und ihren Organisationsstrukturen zu verwirklichen", wie es die CCPD-Kommission formulierte.

Seitdem unsere Kirchen im 19. Jahrhundert die Arbeiterschaft weitgehend verloren haben, trotz des Widerspruches von Männern wie Bodelschwingh, Friedrich Naumann und Bischof Ketteler, ist wenig in dieser Hinsicht getan worden. Es wird im Rahmen der Diakonie viel *für* die Armen getan, aber was wird mit ihnen getan? Wo sind sie in unseren Gemeindekirchenräten und Synoden? Armut gibt es heute auf mindestens zwei Ebenen: Auf internationaler Ebene sehen wir die Kluft zwischen armen und reichen Nationen, und auf nationaler Ebene gibt es in allen Ländern, reichen und armen, denselben Abstand, der Arm und Reich trennt.

Armut hat es schon immer gegeben, aber die rasche Entwicklung von Technik und Wissenschaft hat es einerseits möglich gemacht, jedem Menschen seine Grundbedürfnisse zu erfüllen, andererseits eben das verhindert, indem sie einem Überkonsum auf der einen Seite einen Unterkonsum auf der anderen Seite gegenüberstellt. Dem Rüstungswettlauf kommt hier eine besonders fatale Rolle zu, indem er die verfügbaren Gelder „verpulvert". Eine Reihe von konkreten Vorschlägen wurde gemacht, die in der Ökumenischen Rundschau bereits veröffentlicht wurden (vgl. 29. Jg. Heft 3 (1980) S. 392-395). Auf dem Zentralausschuß war natürlich keine Gelegenheit, das Papier ausführlich zu diskutieren, doch wurde, nachdem der Kameruner Aron Tolen das Papier vorgestellt hatte, dem holländischen Wirtschaftswissenschaftler Prof. Harry de Lange und dem indischen Metropoliten Geevarghese Mar Osthathios Gelegenheit gegeben, dazu Stellung zu nehmen.

De Lange forderte in seinem Beitrag zu größerer Differenzierung auf, da man zwischen Armen und Unterdrückten unterscheiden müsse, denn nicht alle Armen seien unterdrückt und nicht alle Unterdrückten arm. Auch die Art der Unterdrückung sei von Gesellschaft zu Gesellschaft verschieden. Er empfahl, sich zunächst auf die Armen im materiellen Sinne zu konzentrieren, diejenigen, die ihre Grundbedürfnisse: Nahrung, Unterkunft, Ausbildung, Gesundheitsversorgung, nicht erfüllen könnten. Weiterhin wandte er sich dagegen, daß in einem Teil der Papiere der Grund des Übels allein in der freien Marktwirtschaft gesucht werde.

Sozial kontrollierte Marktwirtschaft, wie sie in vielen europäischen Ländern existiert, ist nicht weniger fähig, diese Probleme aufzugreifen wie sozialistische Systeme. Viele Probleme sind bisher weder von dem einen noch von dem anderen System befriedigend gelöst worden. Eine Ökonomie des Genügenden, die sich der Ökonomie des Mangels und der Ökonomie des Überflusses entgegensetzt, muß nach Ansicht de Langes noch entwickelt werden. De Lange wies auch auf die Schwierigkeiten hin, eine selbstzufriedene Bevölkerung dazu zu bringen, ihren fernen Nachbarn unter Opfern zu helfen. Es muß klar gemacht werden können, daß sie langfristig selbst davon profitieren, denn „was moralisch gut für den einen ist, kann nicht schlecht für den anderen sein".

Ganz anders argumentierte der belesene indische Metropolit Osthathios. Er wies auf die Ergebnislosigkeit aller bisherigen Bemühungen hin, das wachsende Elend einzudämmen. „Das Versagen der Kirche besteht darin, daß sie von Caritas, Paternalismus, Klassenbewußtsein ohne angewandte Brüderlichkeit besessen ist und es nicht wagt, offen zu sagen, daß der Reichtum Gottes — materiell und spirituell — für alle seine Kinder da ist." Er wies darauf hin, daß die Propheten des Alten Testaments und die Kirchenväter wie Basilius oft in Armut lebten und gegen Ausbeutung durch die Reichen kämpften. „Strukturelle Armut ist entwürdigend, während freiwillige Armut ehrt." Osthathios zitierte den russischen Philosophen Berdjajew, der

im Einklang mit christlicher Soziallehre die soziale Verpflichtung des Eigentums betonte,und rief zu einem „Programm gegen die Ausbeutung" (PCE) auf, das die Ausbeutung durch Individuen, Regierungen, Kirchen und transnationale Konzerne bekämpfen solle, indem es massiven Widerstand der Armen unterstützt und organisiert. Hier berief er sich auf die in Indien immer noch lebendige Tradition Mahatma Gandhis. Aber auch Jürgen Moltmanns Theologie der Hoffnung nutzte er als Grundlage für einen kühnen Versuch, zum Kampf gegen die Armut nicht durch fromme Reden, sondern durch Verzicht und passiven Widerstand aufzurufen.

Die bedächtige Rede des holländischen Wissenschaftlers kontrastierte auffallend zu dem leidenschaftlichen Appell des indischen Bischofs. Beide waren sich im Ziel einig, aber über die Wege wird man sich noch lange streiten. Doch während des Streits sollte man vieles praktisch erproben, denn nur die Erfahrung des Miteinanderredens und -teilens ermöglicht Veränderungen.

II. Das Antirassismus-Programm (PCR)

Die Vollversammlung in Nairobi hatte einen großen Konsultationsprozeß eingeleitet, der Kritikern und Verteidigern des Programms Gelegenheit geben sollte, das Programm zu evaluieren. Letzten Endes ist eine Bekräftigung des Programms herausgekommen, was angesichts des Erfolgs der vom PCR unterstützten Befreiungsbewegungen in Mozambique, Guinea-Bissau, Angola und vor allem Zimbabwe nicht verwunderlich ist.

Das Antirassismus-Programm unterstützt weiterhin humanitär auch Befreiungsbewegungen, die Gegengewalt gegen unterdrückerische Regime anwenden, ohne diese Gewalt gutzuheissen. Das Problem der Gegengewalt als ultima ratio blieb ungelöst, und ein Antrag des englischen Baptisten Dr. Russell, das Gewaltproblem im ÖRK weiterzudiskutieren, wurde vom Zentralausschuß mit Mehrheit angenommen.

Die Leitung der EKD wird mit diesem Beschluß leben müssen. Es wird so bleiben wie bisher: Die EKD wird keine Kirchensteuermittel an den Fonds geben, aber weiterhin den Armen und Unterdrückten dieser Welt zu helfen versuchen; so hat sie fast 5 Mill. DM in den letzten Jahren an Indio-Gruppen, die um ihre Gleichberechtigung kämpfen, vergeben.

Viele Glieder der EKD werden weiterhin Beiträge für den Fonds sammeln und leisten, so daß die deutschen Beiträge nach wie vor an dritter oder zweiter Stelle in der Spendenliste des Fonds stehen. Wir müssen einfach offen zugeben, daß, wie es der afro-amerikanische Delegierte McCloud formulierte, wir „nicht ohne Bedenken für oder gegen den Fonds" stimmen. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß, worauf englische, irische und deutsche Delegierte hinwiesen, auf der europäischen Konsultation in Amsterdam die Kritiker nicht so zu Worte kamen, wie sie es gewollt und verdient hätten. Auch wenn sie mehr Redezeit gehabt hätten, wäre das Ergebnis nicht anders.

Wilhelm Tell, Andreas Hofer und die Männer des 20. Juli 1944 sind Teil unserer Geschichte und Kultur wie Friedrich II. von Preußen, Maria Theresia von Österreich, Napoleon und Adolf Hitler.

Direkt darf die Kirche als Institution niemals Gewalt unterstützen, aber sie wird es nicht vermeiden können, sie indirekt zu unterstützen und Christen in beiden Lagern finden. Diese Diskussion wird weitergehen.

III. „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft"

Paul Abrecht, dieser bemerkenswerte Mann der ersten Stunde der Ökumene, der seit 30 Jahren unermüdlich versucht, Brücken zwischen Kirche und Wissenschaft zu bauen, hat mit einem Minimum an Geld und Personal 1979 die große Konferenz „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" organisiert, die 1979 in Boston im Massachusetts Institute of Technology (MIT) stattfand und deren Ergebnisse jetzt in zwei Bänden unter dem Titel „Faith and Science in an unjust world" veröffentlicht wurden. Zwei Wissenschaftler, die an dieser Konferenz teilgenommen hatten, trugen dem Zentralausschuß ihre Gedanken, Eindrücke und Forderungen in zwei bewundernswert kurzen und klaren Referaten vor. Prof. Dr. King, ein amerikanischer Mikrobiologe, wies auf die alarmierende Entwicklung der Naturwissenschaften und Ingenieurwissenschaften hin, die dazu führte, daß etwa die Hälfte aller Wissenschaftler direkt oder indirekt für die Rüstungsindustrie arbeitet. Er führte weiterhin aus, daß die Länder der Dritten Welt hilflos dem Ansturm moderner Technologie von multinationalen oder anderen Großorganisationen ausgeliefert sind, ohne daß die Auswirkungen auf das soziale und ökologische System auch nur annähernd so gut erforscht sind wie in den Industrieländern, wo man trotzdem Tag für Tag auf neue Wissenslücken stößt. Leidenschaftlich setzte er sich dafür ein, daß die Kirchen ihre Distanz zu den Naturwissenschaften aufgeben und den Wissenschaftlern, die oft vor ethischen Problemen stehen, die sie alleine nicht lösen können, Gelegenheit geben, über diese Fragen zu diskutieren und neue Wege zu finden, die unheilvollen Folgen einer manipulierten Wissenschaft zu erkennen und zu bekämpfen.

Die Nigerianerin Prof. Dr. Enilo Ajakaiye ging auf die besonderen Probleme ein, die sich den Wissenschaftlern in der Dritten Welt stellen. Sie klagte die Kumulation technischen und wissenschaftlichen Wissens in den Industrieländern an und zitierte die Erklärung der Bostoner Konferenz: „Wir verurteilen, daß die hochtechnisierten Industriegesellschaften Wissenschaft und Technik dazu eingesetzt haben und auch weiter einsetzen, ihre militärischen und wirtschaftlichen Interessen zu verfolgen, wodurch sie großes Leid über die Völker der Dritten Welt gebracht haben. Dabei bedienen sie sich des ideologischen Deckmantels der Sachlichkeit und wertfreien Wahrheitssuche."

Frau Ajakaiye verlangte ein Wissenschaftskonzept, das nur durch eine bessere Zusammenarbeit zwischen Naturwissenschaftlern und Sozialwissenschaftlern und Planern und die Einbeziehung der Kirchen und anderer Gruppen, die das Gesamtinteresse der Menschheit im Auge haben, entwickelt werden kann. Ebenso wie bei dem Dokument über die Kirchen und die Armen konnte der Zentralausschuß diese drängenden Fragen nicht ausführlich diskutieren, aber es war offensichtlich, daß alle Teilnehmer von diesen Überlegungen betroffen waren. Auch für die Bundesrepublik stellt sich die Frage, wie die Kirchen ihre Zusammenarbeit mit Organisationen wie der „Vereinigung Deutscher Wissenschaftler", die sich mit diesen Fragen beschäftigt, intensivieren kann.

IV. Die Vorbereitung der nächsten Vollversammlung in Vancouver 1983

Einen breiten Raum nahm leider die Debatte über das Thema der nächsten Vollversammlung ein, das schließlich nach endlosen Debatten „Jesus Christus — das

Leben der Welt" formuliert wurde. Den meisten Laien im Zentralausschuß waren die theologischen Spitzfindigkeiten unverständlich, und sie fragten sich, ob überhaupt ein Thema notwendig sei, da die Vollversammlung sich ohnehin mit den Themen des ÖRK beschäftigen müsse, also z. B. mit der Frage nach dem Verhältnis der Kirchen zu den Armen und Unterdrückten, zu Wissenschaft und Technik und den anderen Kirchen und Religionen. Interessanter war der Beschluß, bis Ende 1981 alle Programme des ÖRK abzuwickeln, soweit sie nicht aus sachlichen Gründen weitergeführt werden müssen, um dann einen Dialog mit den Mitgliedskirchen zu beginnen, der durch Reisen des Stabes, aber auch durch bilaterale Kontakte die Basis des ÖRK in die Arbeit einbeziehen soll. Keine neuen Programme will man also, sondern die Konsolidierung der neuen Arbeit.

In diesem Zusammenhang ist allerdings ein trauriges Faktum zu vermelden. SOPEDAX, das einzige Gremium, das sich kontinuierlich als „Entwicklungs-Kommission" des ÖRK und des Vatikans mit den Fragen der Beziehungen der Industrieländer zur Dritten Welt befaßte und von dem katholischen Pater Lucal und dem protestantischen Pfarrer Tschuy geleitet wurde, wird 1980 seine Arbeit beenden. Die im Vatikan zuständige Justitia et Pax-Kommission hatte zunehmend ihr Interesse an dieser Arbeit verloren, und auch der Ökumenische Rat setzt sich nicht mit dem Engagement dafür ein, das man erhofft hatte. Es wurde beschlossen, ein Stabsmitglied zu beauftragen, die Kontakte weiter zu pflegen und, von den guten Erfahrungen der „Gemeinsamen Kommission Kirche und Entwicklung" in der Bundesrepublik ausgehend, eine breitere Fundierung anzustreben, die die Geberorganisationen kirchlicher Entwicklungshilfe wie Caritas Internationalis und CICE einbeziehen. Dieser Gedanke sollte vor allem von der EKD in Zusammenarbeit mit der Deutschen Bischofskonferenz aufgegriffen und verfolgt werden. Die Verstärkung der ökumenischen Zusammenarbeit zwischen katholischer Kirche und evangelischen Kirchen braucht nun entscheidende Impulse von der Basis, da die obersten Instanzen allzu unbeweglich zu werden scheinen.

V. Die Ökumene und Willem A. Visser't Hooft

Der große alte Mann der Ökumene, W. A. Visser't Hooft, nahm die Gelegenheit seines bevorstehenden 80. Geburtstages wahr, in diesem Augenblick scheinbaren Stillstands der ökumenischen Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche, auf die 60 Jahre zurückzublicken, in denen nun der Ökumenische Rat besteht. Die zierliche, weißhaarige Gestalt am Rednerpult ließ manchen fürchten, ob er überhaupt in der Lage sein würde mit seiner leicht heiseren, mitunter zu versagen drohenden Stimme, sein Referat zu halten. Aber die Klarheit seiner Gedanken und die kluge Einschätzung der gegenwärtigen Situation ließ manchen wünschen, daß es mehr solche Reden und solche Menschen im Zentralausschuß geben möge.

Der Hauptpunkt seiner Ansprache war die Überzeugung, daß der ÖRK seine Identität verlieren würde, wenn er nicht weiter auf der *ganzen* Kirche, der *ganzen* Welt und dem *ganzen* Evangelium bestehen würde. Die Schwierigkeiten mit der katholischen Kirche, der neue Dialog mit den Wissenschaften, die Auseinandersetzung mit der Frage nach den Armen und Unterdrückten dieser Welt zeigen, daß diese drei Ziele nicht aus den Augen verloren werden. Doch die Unruhe der Basis über die

quälende Langsamkeit dieser Prozesse zeigt, daß der Ökumenische Rat noch nicht die richtige Form gefunden hat, diese Ziele zu verfolgen.

Aber viele fragen, ob der ÖRK noch das ganze Evangelium verkündet, ob er nicht das „social gospel" allzu sehr in den Vordergrund stellt. Visser't Hooft griff diese Frage am Schluß seiner Ansprache auf, indem er seinen eigenen Ausspruch, den er in Uppsala formulierte, ergänzte. Damals sagte er: „Es muß klar sein, daß Mitglieder unserer Kirchen, die ihre Verantwortung für die Bedürftigen in irgendeinem Teil der Welt verweigern, ebenso der Häresie schuldig sind wie diejenigen, die diesen oder jenen Glaubensartikel ablehnen." Diesen Satz ergänzte er durch den Satz: „Mitglieder der Kirche, die es abstreiten, daß Gott den Menschen in Christus mit sich versöhnt hat, sind der Häresie ebenso schuldig wie diejenigen, die sich weigern, am Kampf um Gerechtigkeit und Freiheit in der Welt teilzunehmen, und die nichts tun, um ihren Brüdern, die in Not geraten sind, zu helfen." Philip Potter, der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, dessen Amtszeit bis zum Jahre 1985 von dem Zentralausschuß bestätigt wurde, führte Visser't Hooft mit herzlichen und dankbaren Worten ein und wird in dieser fairen Ansprache seines Vorgängers manchen Stoff zum Nachdenken gefunden haben, zumal er selbst in seinem Bericht an den Zentralausschuß „Koinonia", christliche Gemeinschaft, zum Hauptthema machte.

VI. Politische Stellungnahmen des Zentralausschusses

Unter „Public Issues" werden die Erklärungen des Ökumenischen Rates verhandelt, die zu aktuellen politischen Fragen Stellung nehmen. Es gibt viele Zentralausschußmitglieder, die es sehr begrüßen würden, wenn weniger und seltener Stellung genommen würde, doch der Wunsch einzelner Kirchen und Organisationen nach öffentlicher Unterstützung in aktuellen Krisen ist so groß, daß diese problematische Tradition des ÖRK auch diesmal fortgesetzt wurde. Verständlicherweise sind es gerade diese Erklärungen, die die säkulare Presse interessieren und es für manche Journalisten überhaupt lohnend machen, an den langwierigen Verhandlungen des Zentralausschusses teilzunehmen.

Diesmal wurde wieder einmal ohnmächtig zur repressiven Politik der südafrikanischen Regierung Stellung genommen, aber auch zur Jerusalem-Entscheidung der israelischen Regierung, die ebenso die arabischen Christen betrifft wie die arabischen Muslime. Es ist kein Zweifel, daß dieser Beschluß der Regierung Begin zu den unglücklichsten Entscheidungen gehört, die in Israel in letzter Zeit getroffen wurden. Zur Religionsfreiheit wurde ein ausgewogener Beschluß gefaßt, aber zu den Menchenrechten leider wenig gesagt. Überraschend war es, daß der Zentralausschuß, mit knapper Mehrheit einer Anregung der Bostoner Konferenz folgend, für ein fünfjähriges Moratorium des Baus von Atomkraftwerken zustimmte, um Gelegenheit zu geben, darüber gründlich und ausführlich zu diskutieren. Es war ein Brasilianer, Manuel de Mello, der darauf hinwies, daß sein Land sich kostspielige Atomkraftwerke aus der Bundesrepublik angeschafft habe, obwohl es genügend Energiequellen habe, um sich weit über das Jahr 2000 hinaus zu versorgen. Andere Mitglieder aus Afrika und Asien waren unsicherer in der Beurteilung und befürchteten teilweise, daß ein Moratorium die Atom-Supermächte begünstige und die atomaren Habenichtse benachteilige.

Zu einem Eklat kam es, als es darum ging, den Beschluß des Exekutivausschusses zu bekräftigen, der unter dem Titel „Bedrohungen des Friedens" u.a. den Einmarsch sowjetischer Truppen in Afghanistan kritisierte. Die Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche versuchte das zu verhindern, doch kam schließlich ein Kompromiß heraus, ebenso wie in einer Erklärung, die die Atomrüstung der Großmächte kritisierte. Der Frieden im Zentralausschuß war gerettet, aber es war bereits jetzt zu sehen, daß die russisch-orthodoxe Delegation nicht mehr mit der Zurückhaltung der westlichen Kirchen und der Solidarität der Kirchen der Dritten Welt rechnen kann, wie sie es bisher konnte. Auch die russisch-orthodoxe Delegation mußte sich nun damit abfinden, überstimmt zu werden, da ihre Sonderstellung mehr und mehr abgebaut wird und sie ebenso behandelt wird wie andere Mitgliedskirchen. Entwicklungspolitisch wichtig ist eine Entschließung zur Welternährungssituation. Darin werden die Kirchen aufgefordert, nicht nur weiterhin in Katastrophensituationen zu helfen, sondern sich auch mit den komplizierten ökonomischen und politischen Fragen der Nahrungsmittelversorgung zu befassen. Der ÖRK „sieht ernste Gefahren in dem Gebrauch von Nahrungsmitteln als politische Waffe, in der Patentierung von Saatgutarten und landwirtschaftlichen Produktionsmethoden durch private Firmen und dem Einsatz von Nahrungsprodukten als alternative Energiequellen." Die Bundesregierung sollte mit Aufmerksamkeit die wachsende Kritik verfolgen, die aus den Ländern der Dritten Welt gegen die Landwirtschaftspolitik der EG, die Saumseligkeit, die von der FAO bereits 1974 geforderte Nahrungsmittelreserve von 10 Mill. t zu erfüllen, und die Tätigkeit der internationalen Agrarkonzerne kommt. Die Kirchen werden aufgefordert, die Politik ihrer Regierungen, zwischenstaatlichen Organisationen und transnationaler Konzerne genau zu beobachten, die Ergebnisse miteinander zu vergleichen, um geeignete Aktionen zu planen. Hier beginnt eine neue Aktivität des Ökumenischen Rates, die man ernst nehmen sollte.

Alles in allem war diese Zentralausschuß-Sitzung sehr viel ruhiger und entspannter als die Sitzung in Jamaika. Dazu trugen die gut besuchten Morgenandachten bei und der großartige Gottesdienst, der der Neuausgabe von Cantate Domino und der Frau des Generalsekretärs, Doreen Potter, gewidmet war, die so begeistert und kreativ an diesem Gesangbuch mitgearbeitet hatte und in diesem Jahre so tragisch einem Krebsleiden erlag.

Nicht die nun sich konsolidierenden Finanzen des ÖRK, nicht die Querelen um Verlängerungen der Amtszeit von Stabsmitgliedern standen im Vordergrund, sondern der Wille, verhärtete nationale und konfessionelle Fronten zu überwinden und sich den großen Fragen unserer zerrissenen und technisierten, die Natur bedrohenden Welt zu stellen.

Gerhard Grohs

Die orthodox-lutherischen Gespräche in Europa Ein Überblick*

Die Voraussetzungen für ein Gespräch zwischen orthodoxen und lutherischen Kirchen, wie es seit dem Beginn der Kontakte zwischen der EKD und dem Patriarchat Moskau geführt wird, waren nicht gerade günstig. Was sollte es erbringen, wenn etwa Erzbischof Ilarion (Troickij, gest. 1929) jede Möglichkeit einer Rettung in den getrennten Kirchen kategorisch ausschloß und es für unangebracht hielt, überhaupt nur von Christentum außerhalb der orthodoxen Kirche zu sprechen,[1] oder wenn auf der anderen Seite Adolf v. Harnack von der östlich-orthodoxen Kirche schreiben konnte: „Diese Kirche ist als Gesamterscheinung nach außen lediglich eine Fortsetzung der griechischen Religionsgeschichte unter dem fremden Einfluß des Christentums."[2]

Allein die Tatsache, daß seit 1959 in wachsender Zahl und Intensität orthodox-lutherische Gespräche geführt werden, läßt erkennen, welcher Fortschritt in den Beziehungen beider Kirchen gemacht werden konnte.

1. Die EKD im Gespräch mit der Russischen Orthodoxen Kirche

Das erste offizielle Gespräch „Tradition und Glaubensgerechtigkeit"[3] fand am 26.-29. Oktober 1959 in Arnoldshain/Taunus statt. Von daher erhielten die theologischen Gespräche bei den russischen Partnern den Namen „Arnoldshain I ff.", der dann von deutscher Seite übernommen wurde. Das erste Gespräch war — wie schon die Thematik zeigt — noch ganz von dem 1956 von Prof. Parijskij vorgelegten Fragenkatalog[3a] geprägt. Für eine so kurze Begegnung war die Thematik zwar zu umfangreich, doch kam gerade in dieser Überfrachtung etwas zum Ausdruck, was die Grenze, aber auch die besondere Chance aller bisher geführten bilateralen Gespräche ausmacht: Die Einheit der Kirche ist zwar ein Fernziel, das der zwischenkirchliche Dialog nicht aus den Augen verlieren darf, will er nicht im Unverbindlichen stehen bleiben. Die Tatsache aber, daß das unmittelbare Ziel der Gespräche Information und Verständigung, nicht Einheit ist, wirkt sich für das Gespräch selbst zunächst einmal entkrampfend aus. Man muß den eigenen Standpunkt nicht um jeden Preis behaupten, man muß den Partner nicht auf Lehren und Lebensformen festlegen, wenn das Gespräch offen ist und Korrekturen des eigenen Standpunkts wie der Sicht des Gesprächspartners möglich erscheinen. Ein Vergleich mit dem anglikanisch-orthodoxen und altkatholisch-orthodoxen Dialog zeigt die größeren Schwierigkeiten eines „verbindlichen" Dialogs — ungeachtet des Bewußtseins einer größeren Nähe der theologischen Standpunkte und der Frömmigkeitspraxis bei den Partnern dieser Gespräche.

Das zweite Gespräch, das vom 21.-25. Oktober 1963 in der Dreifaltigkeits-Sergij-Lavra in Zagorsk stattfand, beschränkte sich dagegen auf ein spezielles Thema, in dem es „Vom Wirken des Heiligen Geistes" in Gottesdienst, Sakramenten und Synoden handelte. Die Verengung der freilich immer noch sehr weiten Thematik zeigt

* Dieser Text lag der Vorbereitungskommission des Lutherischen Weltbundes für den Dialog mit den orthodoxen Kirchen vor, die vom 4.-10. 4. 1980 in der Orthodoxen Akademie auf Kreta tagte.

den Fortschritt. Die Phase allerersten Abtastens ist bereits abgeschlossen. Das Gespräch berührt nicht mehr eine Fülle von Problemen, die bei einer so kurzen Begegnung nur flüchtig behandelt werden können, sondern es wendet sich einem Problemkreis zu, der kontroverse Fragen enthält, ohne daß die Thematik selbst kontroverstheologisch formuliert ist. Gleichzeitig fühlt man sich ermutigt zu einem auf längere Dauer angelegten Dialog.

So kommt dem zweiten Gespräch in der Reihe der Begegnungen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Moskauer Patriarchat eine besondere Stellung zu. Hier begann ein gegenwärtig allerdings aufgegebener Zweijahreszyklus. Hier begann man auch die Ergebnisse in von beiden Seiten unterschriebenen Resümees und Thesen zu formulieren. Dabei konnten auch überraschende Gemeinsamkeiten festgestellt werden, so in Hinblick auf das Ziel der Gespräche, das zunächst einmal darin gesehen wurde, die „weitere Diskussion zu erleichtern und damit einen Weg zu öffnen für eine leidenschaftslose, objektive Untersuchung der Streitfragen im Geiste christlicher Freiheit und des Gehorsams gegen die göttliche Offenbarung".[4] In den Thesen des dritten Gesprächs wurde dieses Ziel auch christologisch begründet: „Jesus Christus ist Grund und Haupt der Kirche. Sie ist in ihm eine Einheit, und Er ruft alle Seine Jünger zur Bezeugung und Verwirklichung dieser Einheit. Daher darf sich die Begegnung von Christen aus getrennten Kirchen nicht beschränken auf gesellschaftliche Kontakte oder auf die Bekundung persönlicher oder zeitbedingter Sympathie bzw. Antipathie (...). Die Begegnung muß immer bestimmt sein von dem Bemühen um die Einheit in Liebe und Wahrheit."[5]

Dieses dritte Gespräch fand vom 3.-8. März 1967 im Kloster Höchst/Odenwald statt und behandelte das Thema „Versöhnung". Wieder war die Wahl des Themas insofern geschickt, als es zwar die kontroversen Fragen von Rechtfertigung, Erlösung und christlichem Friedensengagement mit einbezog, aber keinen strittigen Topos aufnahm. Daß auch bei einer solchen eigentlich nicht kontroversen Themenstellung vieles offen blieb, wurde auch in den gemeinsam verabschiedeten Thesen festgehalten: „Über die Frage, ob die Versöhnung eine sittliche Veränderung der Welt unabhängig vom Glauben hervorruft, konnte keine gemeinsame Aussage gemacht werden."[6]

Ein besonders hohes Maß an Übereinstimmung wurde im vierten Gespräch „Taufe — Neues Leben — Dienst", das vom 12.-19. September 1969 in der Geistlichen Akademie Leningrad stattfand, erzielt. Dabei konnte mit dem erreichten Maß an Übereinstimmung keineswegs von vornherein gerechnet werden. Denn die Anerkennung der außerhalb der Orthodoxen Kirche gespendeten Taufe ist in der Orthodoxie örtlich und zeitlich verschieden gehandhabt und — wenn sie praktiziert wurde — verschieden interpretiert worden. In Leningrad aber war die Gültigkeit der Taufe in den am Gespräch beteiligten Kirchen nicht strittig; auch die Immersions-, Infusions- und Aspersionstaufe wurden zwar nicht als in gleicher Weise sachgemäß, ausdrücklich aber als grundsätzlich gleichberechtigt bezeichnet.

Auch das Gespräch über das Thema „Der auferstandene Christus und das Heil der Welt", das vom 20.-28. Oktober 1971 im Berneuchener Haus, Kloster Kirchberg bei Horb am Neckar, geführt wurde, behandelte einen zwischen den am Gespräch beteiligten Kirchen im Prinzip unstrittigen Problemkreis. Während sich die Unterschiede in der Methode der Behandlung theologischer Fragen im Gespräch mit der Orthodoxen Kirche heute oft belastend auswirken, konnten sie bei diesem Gespräch

auch als Bereicherung empfunden werden. Das war besonders der Fall, als der Leningrader Theologe Prof. Erzpriester Liverij Voronov in seinem Referat „Das Dogma der Auferstehung in der Orthodoxie" die religionsphilosophischen Entwürfe von Vladimir Solov'ev und im Westen weithin zu Unrecht unbekannter Theologen wie V.I.Nesmelov (gest. 1918), A.Tuberovskij (gest. 1918), M.M.Tareev (gest. 1934), Georgij Florovskij (gest. 11. 8. 1979) und V.N.Losskij (gest. 1958) referierte und dieses Referat in durchaus schöpferischer Weise mit einem eigenen Entwurf abschloß. Überraschend war die bisher so noch nicht entdeckte Übereinstimmung in Sprache und Topoi in östlicher und westlicher Osterhymnik, die Metropolit Nikodim von Leningrad und Novgorod und Fairy v. Lilienfeld herausarbeiteten, wie denn die praktischen Frömmigkeitsäußerungen seit „Arnoldshain IV" stärker ins Blickfeld rückten.

Erst nachdem gegenseitige Kenntnis und gegenseitiges Vertrauen auch aufgrund der persönlichen Kontakte zwischen den personell ganz bewußt möglichst kontinuierlich bleibenden Delegationen zu einem Höchstmaß herangereift waren, wagte man für das 6. Gespräch, das vom 26.-29. November 1973 in der Dreifaltigkeits-Sergij-Lavra in Zagorsk stattfand, das Thema Eucharistie zu wählen. Die Wahl des Themas „Die Eucharistie" wurde weniger deswegen als Wagnis empfunden, weil die Gegensätze in dieser Frage nun in jedem Fall weitaus größer wären als in anderen Fragen — wohl mindestens für die *lutherische* Theologie kann das eigentlich nicht gelten —, wohl aber weil der Dissensus hier am schmerzlichsten empfunden wird.

Auch das Gespräch über die Eucharistie führte zu manchen erstaunlichen Ergebnissen. So konnten auch wesentliche gemeinsame Aussagen über die in der Eucharistie verwendeten Elemente gemacht werden: „Das Neue Testament zeigt uns, daß die Elemente Brot und Wein in der Eucharistie mit Leib und Blut untrennbar verbunden werden. Um das Wesen dieses Geheimnisses auszusagen, verwendet die orthodoxe Theologie die Termini ‚Umwandlung', ‚Umschaffung', ‚Transsubstantiation', die lutherische die Umschreibung, daß ‚in, mit und unter' Brot und Wein Leib und Blut gegeben werden."[7] Angesichts der in der Orthodoxen Kirche an sich nicht ursprünglichen, z.T. sogar heftig umstrittenen Festlegung auf die Transsubstantiation, die über die scholastisch geprägte Confessio Orthodoxa des Petr Mogila (1596-1646) Eingang in die orthodoxe Theologie gefunden hat, läßt diese Aussage eine erstaunliche Bereitschaft zur Konvergenz auch auf orthodoxer Seite erkennen. Die Transsubstantiation wird so interpretiert, daß die Wandlung die Kreatürlichkeit der Gaben nicht aufhebt, anders könnte sie nicht auch als untrennbare Verbindung beschrieben werden. Auf der anderen Seite schließt das Reden von einer untrennbaren Verbindung jenen leichtfertigen Umgang mit den Abendmahlsgaben aus, wie man ihn auf evangelischer Seite noch immer beobachten kann. Zwar wird hier keine Gleichberechtigung der verschiedenen Termini behauptet, wohl aber die wesentlich gleiche Intention der orthodoxen und lutherischen Aussagen anerkannt. Die evangelischen Partner haben hier in ihrer Tradition zwar durchaus vorhandene, aber z.T. verschüttete Möglichkeiten freigelegt und die Bindung der Realpräsenz Christi im Abendmahl, wohl lutherischer Tradition, nicht aber neueren protestantischen Trends entsprechend, an die *Elemente* bezeugt.

Nicht nur an dieser Stelle wurde deutlich, daß die gemeinsame Besinnung auf ein kontroverses Thema zur Besinnung auf Traditionen führen kann, die in der eigenen Kirche zwar vorhanden, aber in den Hintergrund gedrängt sind. Dies ist der Fall,

wenn in diesem Gespräch gegenüber individualistischer Verengung, für die es in beiden Kirchen zahlreiche Beispiele gibt, von beiden Seiten ein ekklesiales Verständnis der Eucharistie betont wurde; wenn die Eucharistie gemeinsam als „Mitte des christlichen Lebens" bezeichnet wurde, was sie im Protestantismus nun einmal in der Regel faktisch nicht ist; oder wenn die „Kommunion aller Feiernden" als „das Wesentliche des Sakraments" bezeichnet wurde, obwohl sie in der Orthodoxen Kirche eher die Ausnahme als die Regel darstellt. Hier zeigt sich einmal deutlich, wo die kirchliche Praxis die gewonnenen Erkenntnisse einholen müßte. Ein Ansatz zur Überwindung traditioneller Gegensätze im Rückgang auf die gemeinsame Tradition wurde auch für die Frage der Konsekration durch Einsetzungsworte oder Epiklese erkennbar: „Wir glauben, daß die Gegenwart Christi immer im Heiligen Geist widerfährt und daß die im Abendmahlsgottesdienst dargebrachten Elemente Brot und Wein kraft der Einsetzung Christi durch das Werk des Heiligen Geistes Eucharistie des Leibes und Blutes Christi werden." Indem die These im folgenden ausdrücklichen Bezug auf Irenäus von Lyon (adv.haer. IV 18,5) nahm, berief sie sich ausdrücklich auf ein in der Konkordienformel (SD VII 14) wiedergegebenes Väterzitat, das sie aber weniger partiell nutzte, als es die Konkordienformel getan hatte.[8]

Gegenüber den Gesprächen „Arnoldshain" IV-VI bedeutete das 7. Gespräch „Das Opfer Christi und das Opfer der Christen" vom 4.-10. Juni 1976 fraglos einen Rückschritt. Offenbar hatte „Arnoldshain" VI die möglichen Gemeinsamkeiten in den Aussagen über die Eucharistie — und um sie ging es auch in dem Gespräch — auch in bezug auf den Opfercharakter des Abendmahls zunächst einmal erschöpft. So konnten zwar auch neue gemeinsame Erkenntnisse gewonnen werden. Aber der Aufbruch in eine Neuentdeckung der gemeinsamen Überlieferung und Hoffnung hat sich erst in dem bisher letzten Gespräch, das vom 10.-13. 10. 1979 im Geistlichen Seminar Odessa über das Thema „Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes" geführt wurde, fortsetzen können. Die erzielte Einmütigkeit gipfelt in der Aussage: „Über rechte und falsche Verehrung der Heiligen haben wir noch nicht gesprochen, aber wir sind uns gewiß, daß die Fürbitte der Heiligen für das ganze Gottesvolk durch die Grenze des Todes nicht aufgehoben ist und daß in der Kirche das Gedenken der Heiligen nicht schwinden darf, zur Ehre des dreieinigen Gottes, der sie uns als Zeichen der Erfüllung seiner Verheißungen gegeben hat."[9]

2. Die Gespräche zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat

In vielem andersartig gestalteten sich die Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel.[10] Diese Gespräche sind auf der einen Seite von weitaus größeren Spannungen gekennzeichnet als die mit dem Patriarchat Moskau. Aber auf der anderen Seite konnte es hier gelegentlich zu einem Maß an Übereinstimmung kommen, wie das im Gespräch mit dem Moskauer Patriarchat selten ähnlich erreicht wurde.

Sowohl Konsens als auch Dissens wurden beim Gespräch zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel — im Unterschied zu den Gepflogenheiten aller anderen bilateralen Dialoge — niemals in gemeinsamen Thesen und erst in neuerer Zeit in einem Resümee festgehalten. In diesem grundsätzlichen Verzicht auf gemeinsame Thesen zeigte sich die Ten-

denz des Ökumenischen Patriarchats, den Stellenwert der 1966 von Patriarch Athenagoras I. spontan als „Dialog des Glaubens und der Liebe" bezeichneten Kontakte nicht zu hoch anzusetzen. Das Wort „Dialog" sollte einem verbindlichen Gespräch auf Weltebene in einer späteren Phase vorbehalten bleiben. Darauf hätten sich beide Seiten eigentlich leicht einigen können. Da im Verlauf des Gesprächs das Wort „Dialog" aber niemals ausdrücklich definiert wurde, erwuchsen aus der ursprünglichen Verwendung und späteren Ablehnung dieses Wortes Mißverständnisse und Schwierigkeiten, die die Gespräche zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD zwar nicht durchweg, aber immer wieder einmal neu belasteten. Eine weitere Schwierigkeit bestand darin, daß die Frage ungeklärt blieb, mit welchem Gegenüber die jeweiligen Partner zu sprechen hatten. Obwohl das Ökumenische Patriarchat z. T. ausgezeichnete Theologen zu den Gesprächen mit der EKD entsandte, schien es doch zuweilen so, als sollten die Kontakte auf das Niveau eines Gesprächs zwischen der EKD und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie herabgestuft werden. So verstand man — zweifellos nicht ganz richtig — z. B. die Tatsache, daß lediglich die erste Begegnung in Konstantinopel/Istanbul selbst, alle weiteren Begegnungen auf westeuropäischem Boden stattfanden. Auf der anderen Seite nahm man im Ökumenischen Patriarchat eher als in Moskau Anstoß an der Tatsache, daß der Hintergrund der im wesentlichen lutherischen Delegation von einem Bund von z. T. auch unierten und reformierten Kirchen gebildet wird und die evangelische Seite ihre konfessionelle Verankerung den orthodoxen Partnern nicht immer hinreichend klarmachen konnte.

Angesichts des Fehlens von gemeinsamen Thesen sind die Ergebnisse dieses Dialogs schwerer abzulesen als beim Gespräch zwischen EKD und Moskauer Patriarchat, nicht nur weil das Fehlen von solchen Thesen selbst die Ablesbarkeit der Ergebnisse erschwert, sondern auch weil ja bereits das Gespräch selbst mitgeprägt wird durch die Notwendigkeit zu prägnanten Formulierungen von Konsens und Dissens.

Fragt man nach Ergebnissen, so muß das erste Gespräch, das vom 16. bis 19. März 1969 in Konstantinopel/Istanbul unter dem Thema „Dialog des Glaubens und der Liebe" stattfand, von vornherein ausscheiden, da zu diesem Gespräch allein die deutsche Seite Referate erarbeitet hatte.

Den Charakter eines ersten Informationsgesprächs hatte statt dessen die zweite Begegnung „Christus — Das Heil der Welt" vom 4. bis 8. Oktober 1971 in Arnoldshain. In den neutestamentlichen Referaten waren hier die Fronten eigenartig vertauscht. Während von deutscher Seite ein nahezu einseitig von der reformatorischen Fragestellung geprägtes Bild gezeichnet wurde, wies das Korreferat des griechischen Partners (Metropolit Jakovos) auf die von der historisch-kritischen Schule herausgearbeitete Vielfalt der neutestamentlichen Aussagen vom Heil. Traditionell geprägt waren dagegen der an die evangelischen Partner gerichtete Vorwurf einer einseitig juridischen Auffassung vom Heil und die dagegen gesetzte Betonung des Lebenszusammenhangs, speziell der eucharistischen Dimension alles christlichen Redens vom Heil.

Der Tatsache, daß unterschiedliche Akzentuierungen in der Lehre vom Heil der Welt und vom Heil des Menschen in einem unterschiedlichen anthropologischen Ansatz wurzeln, trug das Thema der dritten Begegnung vom 2.-5. 10. 1973 in Chambésy (Schweiz) Rechnung: „Das Bild des Menschen in Orthodoxie und Protestantismus." Der alttestamentliche Vortrag trug wie selten sonst ein exegetisches Referat

bei den Gesprächen der EKD mit einer Orthodoxen Kirche dazu bei, Verständnis für die im Westen intensivere historisch-kritische Arbeit zu wecken. Dagegen fehlte ein Referat, das dazu verholfen hätte, die Anthropologie der lutherischen Reformation für den orthodoxen Partner verständlich zu machen, sie gleichzeitig orthodoxen Anfragen auszusetzen und so zu einer Klärung zwischen patristischem Erbe und reformatorischem Neuansatz beizutragen. Der Feststellung von evangelisch-lutherischer Seite, daß sich orthodoxe und lutherische Tradition in der Ablehnung des meritum-Gedankens und der Lehre vom donum superadditum einig wüßten, wurde auf orthodoxer Seite zwar nicht widersprochen. Die Schlußfolgerung aus dieser fundamentalen Gemeinsamkeit zu ziehen aber muß einem künftigen Gespräch vorbehalten bleiben.

Das 4. Gespräch über „Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl" vom 6.-9. 10. 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald war erschwert durch atmosphärische Probleme, die außerhalb der Thematik lagen. Ungeachtet dieser Probleme brachte die Begegnung ein überraschendes Maß an Übereinstimmung in Hinblick auf den eschatologischen Aspekt der Eucharistie, bei dessen Wiederentdeckung die westliche historisch-kritische Exegese und neuere Tendenzen in der orthodoxen Theologie konvergieren. An dieser Stelle begann dann auch etwas, was neben der Aufarbeitung klassischer Kontroversen häufiger Raum im Dialog mit der Orthodoxen Kirche haben sollte: das gemeinsame Nachdenken über eine Frage, bei dem beide Seiten Neuland entdecken und Vergessenes gemeinsam wiederfinden.

Das 5. und bisher letzte Gespräch vom 20.-24. 2. 1978 in der Griechisch-Orthodoxen Metropolie Bonn über das Thema „Eucharistie und Priesteramt" endete zum ersten Mal mit einem Kommuniqué, in dem es u.a. heißt: „Angesichts der Schwierigkeiten, die für beide Kirchen aus einer jahrhundertelangen Trennung erwachsen, wurde mit Dankbarkeit festgestellt, daß bei der Aussprache über die Vergegenwärtigung des einmaligen Opfers Christi in der Eucharistie und die Teilhabe des ordinierten Amtes am dreifachen Amt Jesu Christi annähernde Auffassungen vertreten wurden."[11] Diese fundamentale Einigung bietet günstige Voraussetzungen für ein Gespräch über die Amtsfrage, das damit freilich erst beginnen kann.

3. Das Gespräch zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche

Einen besonderen Charakter hat das seit langem vorbereitete, aber erst mit der Begegnung vom 19.-23. 11. 1979 im Tagungszentrum Hessenkopf bei Goslar in Gang gekommene Gespräch mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche[12]. Der besondere Charakter dieses Gesprächs liegt in folgendem:

1) Im Umfeld der rumänischen Orthodoxie leben lutherische und reformierte Christen, mit denen auf örtlicher Ebene bereits seit längerem der theologische Gedankenaustausch geführt wird.

2) Die Rumänische Orthodoxe Kirche versteht sich von ihrem sprachlichen und kulturellen Hintergrund her als Brücke zwischen östlicher und westlicher Christenheit.

3) Der Delegation der EKD gehörte — anders als bei den anderen theologischen Gesprächen — auch ein Vertreter aus reformierter Tradition an.

4) Vertreter aus den in Rumänien lebenden lutherischen und reformierten Kirchen nahmen am Gespräch als Beobachter teil.

Dadurch, daß aufgrund der bisher geführten Dialoge auf beiden Seiten eine größere Kenntnis des Partners vorausgesetzt werden konnte, kam es bei dieser ersten Begegnung bereits zu einem intensiveren theologischen Gedankenaustausch über das Thema „Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis". Folgendes Zitat aus dem Kommuniqué läßt das erstaunliche Maß an Übereinstimmung erkennen, das auf dieser ersten Begegnung gewonnen werden konnte: „Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes, deren Neues Testament der schriftliche Niederschlag der apostolischen Botschaft ist, wird in unseren beiden Kirchen hochgehalten und bestimmt den Gottesdienst der orthodoxen wie der evangelischen Kirche. Sie hat ihren Platz in der Kirche, nicht neben ihr, das prägt auch den Umgang der Christen mit der Bibel. In der Kirche gibt es neben der normativen apostolischen Tradition auch eine verbindliche explikative kirchliche Tradition. Kirchliche Traditionen wie die Bekenntnisschriften des 16./17. Jahrhunderts sind verbindlich, weil und soweit sie die apostolische Tradition im Zusammenhang der besonderen Probleme und Gefährdungen ihrer Zeit zur Geltung bringen."[13]

Die Tatsache, daß das zunächst nur langsam in Gang gekommene Gespräch zwischen EKD und Rumänischer Orthodoxer Kirche bereits 1980 fortgesetzt werden soll, zeigt den Grad der Ermunterung, den dieses erste Gespräch gebracht hat.

4. Die Gespräche zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und dem Moskauer Patriarchat

Seit dem Jahre 1974 führt die Russische Orthodoxe Kirche Gespräche mit dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, die analog zu den Gesprächen „Arnoldshain I ff." nach dem Ort der ersten Begegnung als „Zagorsk I ff."[14] bezeichnet werden. Der Weg zu diesen Gesprächen war durch die Gründung des DDR-Kirchenbundes geöffnet worden.

Von Anfang an war besonders die deutsche Seite darum bemüht, den eigenständigen Charakter dieser Gespräche zu unterstreichen und eine Doublette zu den Arnoldshainer Gesprächen der EKD zu vermeiden. Darum wurde eine Methode gewählt, die nicht so stark wie die „Arnoldshain"-Gespräche von den traditionellen Kontroverspunkten ausging, sondern von der aktuellen Verkündigung des Evangeliums. Diese Methode führte dazu, daß das erste Gespräch vom 8.-11. 7. 1974 in Zagorsk weniger vorbereitenden Charakter hatte als die jeweiligen ersten Gespräche in anderen Dialogrunden (mit Ausnahme der Gespräche Rumänisches Patriarchat und EKD). Über das Hauptthema der ersten Begegnung, die Verkündigung des Wortes Gottes, kann gesprochen werden, ohne daß sämtliche Kontroverspunkte vorher abgetastet werden. Im Gegenteil erhofft man, von diesem mehr aktuellen Ansatz her die strittigen Punkte aus einem neuen Blickwinkel anzugehen und so Lösungen zuzuführen. Auf die Dauer — so scheint es — wird sich aber der DDR-Kirchenbund in seinen Gesprächen mit der Russischen Orthodoxen Kirche auch der unmittelbaren Einbeziehung der traditionellen Kontroversen nicht entziehen können. Die Tatsache, daß gelegentlich das erste Gespräch als in den weiteren Gesprächen nicht wieder erreichter Höhepunkt bezeichnet wird, scheint jedenfalls darauf hinzudeuten. Zunächst jedenfalls konnten nicht zuletzt aufgrund der neu gewählten Methode

Scheingegensätze geklärt werden, die selten ausgesprochen, aber ständig mitgeschleppt werden. Angesichts dessen, daß die Orthodoxe Kirche weithin ausschließlich als Kirche des sakramentalen Kults, die evangelische als die des Wortes gesehen wird und sich z. T. auch selbst so darstellt, verdient die folgende Übereinkunft Beachtung: Beide Kirchen nehmen den Auftrag des Herrn zur Verkündigung des Evangeliums wahr und sind davon überzeugt, daß sich „in der Verkündigung des Wortes Gottes und in den Mysterien der Heiligen Kirche das gnadenhafte Wirken des Hl. Geistes" zeigt, und daß dieser Geist Gottes „in Erfüllung der untrüglichen Verheißung des Sohnes Gottes ... die Kirche und ihre Glieder ‚in alle Wahrheit führt' (Joh 16,13)".[15]

Das zweite Gespräch, das unter dem Thema „Das Reich Gottes als gegenwärtige und zukünftige Wirklichkeit" vom 12.-16. 9. 1976 in Erfurt stattfand, ließ Einmütigkeit darin erkennen, daß das Reich Gottes weder mit der Kirche noch mit der Welt identisch ist, daß die Kirche der Verwirklichung des Reiches Gottes dient und sein Nahen in ihr erfahren wird, daß dieses Reich aber auch zur Verwirklichung von Gerechtigkeit in der Welt aufruft. Die Beziehung von Kirche und Reich Gottes wurde dabei als wichtiges ökumenisches Thema bezeichnet.

Das dritte und vorläufig letzte Gespräch vom 1.-4. 10. 1978 setzte das zweite Gespräch organisch fort mit dem Thema: „Das heiligende Wirken der Gnade in der Kirche und durch die Kirche" — ein Thema, das auch an traditionelle Kontroverspunkte heranführte: Ekklesiologie, Lehre vom Amt und den Sakramenten. Besonders wichtig für die orthodox-lutherische Verständigung war die Aussage, daß auch der Glaube durch das Wirken der Gnade empfangen wird.

Im Jahre 1979 wurden auch Gespräche zwischem dem DDR-Kirchenbund und der Bulgarischen Orthodoxen Kirche aufgenommen.

Der Verf. konnte Material zu diesen Gesprächen aber bisher noch nicht erhalten.

5. Die Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands

Die Gespräche zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und der Russischen Orthodoxen Kirche[16] haben, obwohl sie sich über einen kürzeren Zeitraum erstrecken als andere orthodox-lutherische Kontakte zu einem größeren Maß an Annäherung geführt als alle anderen Gespräche. Patriarch Pimen hat dem in einem Vortrag zur 60-Jahrfeier der Wiedererrichtung des Moskauer Patriarchats am 26. 5. 1978 Ausdruck verliehen: „Besonders warme und enge Beziehungen bildeten sich bei uns mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands heraus, was durch die besondere uns so nahestehende ‚Orthodoxalität' (ortodoksal'nost') der Kirche Finnlands bedingt ist."[17]

Unter „Orthodoxalität" hat der Patriarch offenbar die konservative Ausrichtung des finnischen Luthertums verstanden, die besonders deutliche Bindung an das lutherische und damit auch an das altkirchliche Bekenntnis.

Daß diese größere „Orthodoxalität" (ortodoksal'nost'), die nicht umsonst von der Orthodoxie (pravoslavie) begrifflich unterschieden wird, auch gelegentliche Schwierigkeiten bereiten kann, zeigt z. B. die im 2. Gespräch getroffene Feststellung: „Lutherischer Auffassung ensprechend sind die Worte der Einsetzung der Eucharistie schöpferische Worte, die in sich selbst hinreichend sind dafür, daß die

Realpräsenz Christi in der Eucharistie hervortritt."[18] Ein weitreichender ökumenischer Konsens hat über diese der orthodoxen und altkirchlichen Tradition fremde Fixierung auf die Stiftungsworte hinausgeführt. Die „Orthodoxalität" der finnischen lutherischen Kirche hemmt an dieser Stelle das Einstimmen in den gefundenen Konsens. Insgesamt aber führte diese Grundhaltung zu einem Maß an Gemeinsamkeit, das über das in anderen Gesprächen gefundene hinausgeht.

Schon das 1. Gespräch, das vom 19.-22. 3. 1970 im Studienzentrum Sinappi bei Turku stattfand, wagten die beiden Delegationen über das in allen Gesprächen zentrale Thema „Eucharistie" zu führen. Einmütigkeit erzielt wurde in bezug auf den ekklesialen Charakter der Eucharistie, in bezug auf die Ablehnung der Interkommunion als Mittel zur Einheit, in bezug auf die „wesenhafte Gegenwart des Gottmenschen Christus,"[19] im Abendmahl, in bezug auf die Vereinigung des Christen mit Christus durch das Wirken des Hl. Geistes in der Eucharistie und in der grundsätzlichen Anerkennung des Opfercharakters der Eucharistie.

Den Geist der inneren Annäherung aber läßt besser noch die erste These zur Eucharistie erkennen: „Eucharistie ist das Mysterium,[20] vor dessen göttlicher Wesenheit die raffinierteste Theologie in ehrfurchtsvollem Erbeben verstummt und das durch den Glauben unter Mitwirkung des Hl. Geistes aufgenommen wird."[21] Die gemeinsame Sicht der Eucharistie als mysterium tremendum läßt verbleibende Unterschiede leichter ertragen. Umgekehrt läßt sich auch sonst beobachten, daß russisch-orthodoxer Widerspruch dort besonders heftig wird, wo diese Übereinstimmung nicht besteht. Angesichts solcher Grundübereinstimmung konnten es beide Seiten auch wagen, „in der Auffassung des Opfercharakters erhebliche Unterschiede"[22] zu konstatieren, ohne die Gespräche durch solche Offenheit zu gefährden.

Das 2. Gespräch vom 12.-16. 12. 1971 in der Dreifaltigkeits-Sergij-Lavra in Zagorsk setzte die erste Begegnung auch thematisch fort, wie überhaupt das konsequente Weiterspinnen einmal aufgenommener Fäden — selbst da, wo keine Einigung erzielt werden konnte — ein wesentliches Charakteristikum der finnisch-russischen Gespräche ist. Ausdrücklich nimmt das von beiden Seiten verabschiedete Resümee Bezug auf die nach der ersten Begegnung verbliebenen Kontroverspunkte: die Unterschiede im Verständnis der „wesentlichen" Gegenwart Christi und im Opferverständnis. Das Maß der im Gesprächsverlauf gewonnenen Übereinstimmung steht in einem sehr bemerkenswerten Verhältnis zu der Offenheit, mit der ein Dissens zunächst festgestellt wurde. Gemeinsam unterstrichen beide Seiten — ein lutherisches Anliegen aufnehmend — die Einmaligkeit des Kreuzesopfers Christi: „Die Eucharistie ist keine Wiederholung von Golgatha, sondern Ausdruck und Aktualisierung seines heilsamen Wesens und seiner rettenden Wirkung im Leben der Kirche und eines jeden Christen."[23]

Die schon im ersten Gespräch gefundene grundsätzliche Übereinstimmung über den Opfercharakter des hl. Abendmahls wurde in Aufnahme eines orthodoxen Anliegens nun folgendermaßen ausgedrückt: „Christus, der Sich auf Golgatha zum Opfer dargebracht hat, bringt Sich auch in der Eucharistie dar durch Vermittlung der Kirche."[24] Ohne eine hier fehlende Präzisierung wird dieser Satz indessen möglicherweise nur mit Mühe von anderen lutherischen Kirchen rezipiert werden können. Dagegen läßt die lakonische Feststellung „Die Lutheraner gebrauchen die Elemente des Sakraments außerhalb des Gottesdienstes nicht"[25] nicht erkennen, welches Maß an Neubesinnung die Frage der russischen Gesprächspartner nach dem Umgang mit

den eucharistischen Elementen in der finnischen Kirche ausgelöst hat.

Die raschen Fortschritte bei den ersten beiden Gesprächen gaben den am Dialog beteiligten Kirchen den Mut, bereits das 3. Gespräch teilweise der Frage des Amtes zu widmen, deren Behandlung, im orthodox-lutherischen Dialog als besonders schwierig geltend, sonst in der Regel länger hinausgezögert wird. Zentrale Anliegen beider Seiten wurden bei dem Gespräch, das vom 23.-28. 5. 1974 in Järvenpää/Finnland stattfand, aufgenommen. Im Unterschied zu früheren Aussagen einer an lateinischer Scholastik orientierten orthodoxen Theologie konnte die Delegation der finnischen lutherischen Kirche mit den orthodoxen Gesprächspartnern Einigung darüber erzielen, daß das Priesteramt der Kirche „nicht als Fortsetzung des alttestamentlichen Priestertums angesehen werden"[26] kann. Demgegenüber vertraten die lutherischen Gesprächspartner eine nicht aus dem allgemeinen Priestertum heraus entwickelte Amtslehre. Während einerseits die Verengung der nota „apostolisch" auf die Amtssukzession gemeinsam vermieden wurde, wurde andererseits die Lehre von der apostolischen Sukzession als „von der ungeteilten Kirche bewahrt"[27] bezeichnet. Sie schließe „sowohl die Ungebrochenheit der rechten apostolischen Lehre als auch die Sukzession der Weihe"[28] ein. Angesichts dieser weitreichenden Übereinstimmung wundert es nicht, daß in den allgemeinen Aussagen über „die christliche Lehre von der Erlösung", bei der die Rechtfertigungslehre nur implizit mit angesprochen wurde, ein Höchstmaß von Übereinstimmung erzielt werden konnte. Die Thesen zu „Glaube und Heiligung", die im Gesamtaufriß die Stelle einnehmen, an der im Rahmen einer rein lutherischen Thesenreihe von der Rechtfertigung die Rede wäre, können als beachtlicher Versuch gewertet werden, lutherische Anliegen in eine dem östlichen Denken stärker entsprechende Form umzugießen, ohne dabei Wesentliches preiszugeben.

Wieder in konsequenter Aufnahme der Anliegen des vorangegangenen Gesprächs stand die während der 3. Begegnung schon teilweise angesprochene Erlösungslehre im Mittelpunkt des 4. Gesprächs, das vom 12.-15. 4. 1977 in Kiew geführt wurde. Es führte u.a. zu der für beide Seiten überraschenden Feststellung: „Bis jetzt war die Meinung verbreitet, orthodoxe und lutherische Lehre würden beträchtlich divergieren. Im Gesprächsverlauf wurde indessen deutlich, daß die beiden wichtigsten Aspekte der Erlösung, die der Erörterung unterlagen, Rechtfertigung und Vergöttlichung, eine feste neutestamentliche Grundlage haben und in bezug auf beides eine breite Übereinstimmung der Ansichten Raum hat."[29] Während das Anliegen der lutherischen Formel simul iustus et peccator inhaltlich in der Aussage, auch nach der Taufe bleibe der Christ dennoch auch der alte Mensch, auch von orthodoxer Seite aufgenommen wurde, konnte für den Begriff Vergöttlichung eine den lutherischen Gespächspartnern annehmbare Interpretation gegeben werden: Vergöttlichung wurde als „Gemeinschaft (priobscenie) am göttlichen Leben"[30] bezeichnet. Die in der Darlegung der Lehre von Rechtfertigung und Vergöttlichung eingeflochtenen gemeinsamen Aussagen zum hl. Abendmahl legen folgende Vermutung nahe: Für diesen Dialog hat es sich offenbar bewährt, daß bereits ein weitgehender Konsens über die Eucharistie erzielt wurde, bevor die Erlösungslehre in einem eigenen Gespräch behandelt wurde. Insbesondere dem orthodoxen Partner scheint es wichtig, von Rechtfertigung und Vergöttlichung im Kontext des sakramentalen Lebens der Kirche zu handeln, das die gemeinsame Basis der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie impliziert. Bemerkenswert war bei diesem 4. Gespräch auch die ge-

meinsame Begründung der Kindertaufe mit dem stellvertretenden Glauben der Eltern und Paten (also nicht zuerst mit dem Kinderglauben) und die für die Anthropologie wesentliche gemeinsame Aussage: „Die Gnade vergewaltigt niemals den persönlichen Willen des Menschen, sondern wirkt durch ihn und zusammen mit ihm. Jeder Mensch hat die Möglichkeit, unter dem Beistand des Heiligen Geistes den Willen Gottes anzunehmen oder ihm Widerstand zu leisten."[31] Damit haben die lutherischen Partner zweifellos Anliegen des orthodoxen Synergismus aufgenommen.

6. Allgemeine Überlegungen

In den mit dem Moskauer Patriarchat geführten Gesprächen spielten sozialethische Fragen stets eine wesentliche Rolle. In den Gesprächen mit der EKD war solchen Themen jeweils ein Referat von beiden Seiten gewidmet. In den Gesprächen mit dem Bund Evangelischer Kirchen in der DDR und mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands nahmen sozialethische Fragen einen noch breiteren Raum ein. Die unterschiedliche geschichtliche Situation beider Seiten erschwert es den evangelischen Gesprächspartnern (das gilt auch für die Delegation der DDR-Kirchen), ein orthodoxes ganzheitliches Verständnis vom Heil stets sauber von politischen Pflichtübungen zu unterscheiden. Erinnern einzelne Ausführungen der russischen Gesprächspartner inhaltlich und terminologisch zuweilen an die Grundlinien sowjetischer Außenpolitik, so wäre es andererseits verfehlt, den Hintergrund aufrichtiger Friedenssehnsucht in einem Volk zu übersehen, das mehr Verluste im Zweiten Weltkrieg erlitten hat als alle anderen, und ein universales, wenn man will universalistisches Verständnis vom Heil zu verkennen, für das es schon frühere Ansätze in der orthodoxen Theologie gibt. Die Arbeit an sozialethischen Fragen geschieht darüber hinaus auf einem Gebiet, auf dem neben den Reichtümern der Tradition auch deren Lasten fehlen, auf dem darum auch wirklich *gemeinsam* gefragt werden kann. Insofern sind die sozialethischen Fragen im bilateralen Dialog von großer Wichtigkeit. Die Grundentscheidungen zwischen Orthodoxie und Luthertum sind indessen aufs engste verbunden mit der Aufbereitung der traditionellen Kontroversen. Da der sozialethische Aspekt überdies in den Gesprächen mit dem Ökumenischen Patriarchat nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt, sollte dieser Themenbereich den bilateralen Gesprächen vorbehalten bleiben.

Probleme für die Gespräche der EKD und des DDR-Kirchenbundes mit der Orthodoxie erwachsen auch daraus, daß die evangelischen Gesprächsteilnehmer außer im Gespräch mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche zwar sämtlich der lutherischen Tradition entstammen, in ihren Beiträgen aber jeweils einen Kirchenbund aus lutherischen und unierten, soweit es die EKD betrifft, auch aus reformierten Landeskirchen repräsentieren. Der lutherische Standpunkt der Gesprächsteilnehmer erleichtert fraglos in den meisten Fällen, wenn auch nicht immer, die Verständigung. Aber die Gesprächsteilnehmer müssen es sich nun auch gefallen lassen, daß sie auf Lehren, Praktiken und Überzeugungen angesprochen werden, die ihnen persönlich durchaus fremd sein mögen. Und die Begegnung mit der kirchlichen Wirklichkeit, namentlich in den unierten Kirchen, ruft bei den orthodoxen Gesprächspartnern gelegentlich das Gefühl einer Diastase zwischen theologischer Aussage und vorfindlichem kirchlichen Leben hervor. Gelegentlich sperren sie sich dann gegen eine begriffliche Verständigung, weil das Gefühl, sie könnte eine bestehende Differenz ver-

decken, stärker ist als die gewonnene gemeinsame Formel.

Der besondere Erfolg des finnisch-lutherischen/russisch-orthodoxen Dialogs liegt darin begründet, daß die hier umrissenen Probleme für die finnische Kirche nicht bestehen. Die finnisch-russischen Gespräche zeichnen sich aber noch durch einen anderen Umstand aus, der aus den Ergebnissen der Gespräche nicht unmittelbar abgelesen werden kann, für ihre Wirkung aber von entscheidender Bedeutung ist. Die Orthodoxie-Gespräche der EKD leiden ja darunter, daß ihre oft erstaunlichen Ergebnisse weithin unbeachtet bleiben, in neuerer Zeit durch eine Entscheidung des Rats der EKD zwar offiziell angenommen, aber in Theologie und Frömmigkeit nicht eigentlich rezipiert werden, zumal die vom Kirchlichen Außenamt der EKD herausgegebenen Dokumentationsbände in der Fülle kirchlichen und theologischen Schrifttums zu ersticken drohen. Die Gespräche mit dem Patriarchat Konstantinopel bleiben im griechischen Raum sogar fast völlig unbeachtet. In der griechischen kirchlichen Presse wird keine Dokumentation erstellt. In der russischen Priesterschaft wenigstens stoßen die Gespräche mit den Lutheranern insofern zwangsläufig auf größeres Interesse, als angesichts der geringen Publikationsmöglichkeiten des Moskauer Patriarchats publiziertes Material einfach nicht unbeachtet bleiben kann. In der finnischen lutherischen Kirche aber hat ein beispielloser Rezeptionsprozeß begonnen. Auf Pfarrerseminaren werden die geführten Gespräche vor- und nachbereitet. Jedem Gespräch geht so auch ein Prozeß der Meinungsbildung voraus, der dazu führt, daß die Aussagen der einzelnen Referate in weitaus stärkerem Maße von einem allgemeinen Konsens getragen werden, als das bei den Referaten anderer orthodoxer und lutherischer Teilnehmer am Dialog möglich ist.

Schwer abzumessen ist der offizielle Stellenwert der bisher geführten orthodox-lutherischen Gespräche. Diese Schwierigkeit liegt vor allem in der unterschiedlichen kirchlichen Struktur begründet. Jedoch stand bei allen Gesprächen von vornherein fest, daß es sich um Gespräche zwischen *Kirchen* und nicht allein um kirchlich unverbindliche Theologengespräche handelt. Darum ist man in der Mehrzahl der Gespräche dazu übergegangen, Thesen und Resümee nach Abschluß der Begegnung auch den jeweiligen kirchlichen Leitungsorganen zur Prüfung vorzulegen. Daß dies wieder allein angesichts der Tatsache, daß die Evangelische Kirche in Deutschland und der DDR-Kirchenbund Bünde von Kirchen, die finnisch-lutherische und die orthodoxen Kirchen aber „Ortskirchen" sind, unterschiedliches Gewicht hat, gehört zu den Problemen der evangelisch-orthodoxen Dialoge. Der nun wie auch immer zu beschreibende kirchliche Charakter der Gespräche kam u.a. darin zum Ausdruck, daß diese auch dazu führen sollten, die praktische kirchliche Wirklichkeit am Ort kennenzulernen. So schloß sich — wieder mit Ausnahme der zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat geführten Gespräche — traditionsgemäß eine Reise durch das jeweilige Gastland an mit dem Besuch verschiedener kirchlicher Institutionen und der Teilnahme am Gottesdienst in den Gemeinden oder gingen ihnen voraus. Gerade in diesem Stadium des zwischenkirchlichen Gesprächs, in dem „Information" immer noch Kernstück der Begegnung ist, ist diese Seite der Kontakte wesentlicher, unverzichtbarer Bestandteil des Dialogs.

Die größte Schwierigkeit des Gesprächs aber liegt in der unterschiedlichen theologie- und kirchengeschichtlichen Situation der am Dialog beteiligten Kirchen. Sehr spät hat die Orthodoxe Kirche scholastische Terminologie und Denkweise übernommen. Mag es zu dieser von Georgij Florovskij als „Pseudomorphose" kriti-

sierten Wandlung der orthodoxen Theologie schon frühere Ansätze gegeben haben, so hat sie sich doch hauptsächlich in der zweiten Hälfte des 17., in Rußland erst im 18. Jahrhundert vollzogen. Während aber selbst die römisch-katholische Theologie ein distanzierteres Verhältnis zu scholastischer Denkweise und Terminologie gefunden hat, klammern sich einige orthodoxe Theologen, vor allem in Griechenland und in der Sowjetunion, an eine Denkweise, die von den bedeutenderen der im Westen lebenden orthodoxen Theologen wie G. Florovskij, S. Bulgakov, N. Afanas'ev, I. Zizioulas, N. Nissiotis und Ch. Yannaras z. T. erbittert als unorthodox bekämpft worden ist. Offenbar gestattet die spezielle Situation der Russischen Orthodoxen Kirche und die Geschichte der griechischen Kirche in der Gegenwart hier nur ein sehr langsames Wiederfinden der ursprünglichen orthodoxen Tradition.

Das gilt nun auch für die historische Kritik. An den Geistlichen Akademien Moskau, St. Petersburg, Kiew, Kazan' ist von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an, gesteigert noch einmal von 1905-1917, ein Maß an historisch-kritischer Arbeit geleistet worden, das bis heute noch nicht recht gewürdigt worden ist. In den folgenden Katastrophen aber hat die russische Theologie den Gebrauch des Instruments historischer Kritik weithin verlernt. Und die griechische Theologie hat erst spät von diesem Instrument Gebrauch zu machen begonnen, ohne es in dem Maße einzusetzen wie die orthodoxe Theologie in Frankreich und Amerika. Was aber aus dem Unterschied der jeweiligen geschichtlichen Situation rührt, erscheint vielfach als konfessioneller Unterschied, wenn nicht als konfessioneller Gegensatz. Gerade aber wenn man von der orthodoxen Theologie auch Korrekturen abendländischer Fixierungen erwartet, können diese doch nur von einer Theologie erbracht werden, die falsch angesetzte oder verabsolutierte historische Kritik auch *überwinden,* nicht nur ablehnen kann.

Die unterschiedliche geschichtliche Situation trägt auch dazu bei, daß Klischeevorstellungen verabsolutiert werden, und zwar in bezug auf die eigene wie auch auf die andere Kirche. So stellt sich die Orthodoxe Kirche — die griechisch geprägte freilich weniger pointiert als die russische — in manchen ihrer Vertreter gern als eine Kirche dar, die kirchliche Sozialarbeit für Allotria hält, obwohl gerade die russische Orthodoxie um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert Ansätze kirchlicher Diakonie aufwies, die den Vergleich mit der diakonischen Arbeit im evangelischen Deutschland zur gleichen Zeit nicht zu scheuen brauchten. Umgekehrt verfestigt man auf evangelischer Seite — nicht in den am Gespräch beteiligten Delegationen, wohl aber in den für das mit den Gesprächen verbundene Besuchsprogramm verantwortlichen landeskirchlichen Stellen — zuweilen orthodoxe Vorstellungen von einem geistlich und liturgisch verarmten sakramentlosen aktivistischen Protestantismus, die zwar z. T. der gegenwärtigen geschichtlichen Situation, nicht aber den Grundlagen reformatorischen Christentums und auch nicht der ganzen gelebten Wirklichkeit entsprechen. Die von den orthodoxen Gesprächspartnern immer wieder zu beobachtende geistliche Aushöhlung versperrt ihnen aber den Blick für die theologischen und geistlichen Anliegen der Reformation.

Neben diesen und anderen Problemen, die den Dialog zwischen Orthodoxie und Luthertum belasten, bietet dieses Gespräch auch Chancen, die auch für den Dialog mit anderen Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen Kirche von Bedeutung sein könnten. Gegenüber einer vulgären Identifizierung von römisch-katholischer und orthodoxer Theologie muß zwar darauf verwiesen werden, daß eine solche

Identität nie bestand und, wo sie zu bestehen schien, der Orthodoxen Kirche daraus mehr Schaden als Nutzen erwachsen ist. Das wird man — etwa bei der Rezeption katholisch-scholastischer Denkformen und Theologumena — auch vom heutigen römisch-katholischen Standpunkt aus zugeben können. Daneben gibt es vor allem in den Denkstrukturen, aber auch in der geschichtlichen Situation, römisch-katholisch/protestantische Gemeinsamkeiten, die den größten Gegensatz nicht in den evangelisch-katholischen Lehrstreitigkeiten, sondern in den abendländisch-morgenländischen Unterschieden sehen lassen. Ist alles das bedacht, dann wird man auch von der größeren Nähe zwischen orthodoxer und römisch-katholischer Theologie und Frömmigkeit auf den meisten Gebieten sprechen können. Die Begegnung mit der Orthodoxen Kirche eröffnet nun insofern auch Chancen für den lutherisch-katholischen Dialog, als „katholische" Werte, die aus geschichtlicher Erfahrung heraus von evangelischer Seite beim römisch-katholischen Partner nur mißtrauisch betrachtet werden, beim orthodoxen Partner ohne die traditionellen Belastungen leichter akzeptiert werden. Schon von daher verdienten die orthodox-lutherischen Gespräche noch stärkere ökumenische Beachtung als bisher.

Karl Christian Felmy

ANMERKUNGEN

1 Karl Christian Felmy, Die Grenzen der Kirche in orthodoxer Sicht. Orthodoxes ekklesiales Selbstverständnis und die Gemeinschaft mit den Kirchen des Westens (= Evangelische Theologie, München 1977, 459-486) 465.

2 Adolf Harnack, Das Wesen des Christentums. 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin, Leipzig 1913, 138.

3 Die Gespräche der EKD mit dem Moskauer Patriarchat wurden in folgenden vom Kirchlichen Außenamt der EKD herausgegebenen Bänden dokumentiert: Tradition und Glaubensgerechtigkeit. Das Arnoldshainer Gespräch zwischen Vertretern der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche vom Oktober 1959, Witten 1961; Vom Wirken des Heiligen Geistes. Das Sagorsker Gespräch über Gottesdienst, Sakramente und Synoden zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche, Witten 1964; Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche, Witten 1967; Taufe — Neues Leben — Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche, Witten 1970; Der auferstandene Christus und das Heil der Welt. Das Kirchberger Gespräch über die Bedeutung der Auferstehung für das Heil der Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche, Witten 1972; Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das hl. Abendmahl zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche, Witten 1974; Das Opfer Christi und das Opfer der Christen. Siebtes Theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6.-10. Juni 1976 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain, Frankfurt 1979; vgl. Karl Christian Felmy, De Gesprekken van Arnoldshain = Het Christelijk Oosten, Nijmegen 1979, 229-239. Zum ganzen siehe: Athanasios Basdekis, Die Theologischen Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Orthodoxie, ÖR 2/1978, 223-253.

3a Tradition und Glaubensgerechtigkeit 76.
4 Vom Wirken des Heiligen Geistes 19 ff.
5 Versöhnung 21.
6 Versöhnung 23.
7 Die Eucharistie 23 f.
8 Die Eucharistie 24 f.
9 Aus den noch nicht veröffentlichten Papieren von Arnoldshain VIII. vgl. im letzten Heft der ÖR den Beitrag von Heinz Joachim Held, 350.
10 Die Gespräche der EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel wurden in folgenden, vom Kirchlichen Außenamt der EKD hrsg. Beiheften zur ÖR dokumentiert: Dialog des Glaubens und der Liebe. Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 16.-19. März 1969, Stuttgart 1970; Christus — das Heil der Welt. Zweites Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 4.-8. Oktober 1971, Stuttgart 1972; Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. Drittes Theologisches Gespräch zwischem dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 2.-5. Oktober 1973 in Chambésy/Schweiz, Stuttgart 1974; Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6.-9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald, Frankfurt 1977. Vgl. auch A. Basdekis, Anm. 3.
11 Aus den noch unveröffentlichten Papieren des 5. Gesprächs.
12 Dem Verf. wurde freundlicherweise Einsicht in die noch unveröffentlichten Konferenzpapiere gewährt. Vgl. Heinz Ohme, Erstes Theologisches Gespräch zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD, in: ÖR 2/80, 230.
13 Aus den noch unveröffentlichten Konferenzpapieren des Goslarer Gesprächs.
14 Vgl. Hermann Goltz, De Gesprekken van Zagorsk = Het Christelijk Oosten, Nijmegen 1979, 240-254. Der Verf. hatte verschiedentlich Gelegenheit zur Kenntnisnahme der auf den „Zagorsker" Gesprächen gehaltenen Referate. Im übrigen wird auf die vom Kirchlichen Außenamt hrsg. „Informationen aus der orthodoxen Kirche" (IOK) bzw. die Zeitschrift des Moskauer Patriarchats (ZMP) verwiesen. — Zagorsk I: IOK N. F. Nr. 4/1975-I 20-29; ZMP 1974/9,58-63; 1975/3,50-57; 1975/4,66-68; Zagorsk II: IOK N. F. Nr. 6/1977-I 28-32; ZMP 1976/12,50-55; Zagorsk III: ZMP 1978/12,52-62.
15 ZMP 1974/9,61.
16 Die Gespräche wurden in der Zeitschrift des Moskauer Patriarchats dokumentiert. Dankbar verwertet wurde ein bisher anscheinend unveröffentlicher Beitrag von Dr. Lorenz Grönvik, der finnisch-russische Lutherische-Orthodoxe Dialog. Manche Auskünfte verdankt der Verf. Herrn Dr. Grönvik sowie Herrn Dr. Jouko Martikainen. — Zur Dokumentation: 1. Gespräch: IOK N. F. Nr. 1/1972-I, 34-40; ZMP 1970/5,67-70; 2. Gespräch: ZMP 1972/2,47-58; 3. Gespräch: IOK N. F. Nr. 4/1975-I 8-19; ZMP 1974/8,67-71; 1974/10,59-63; 4. Gespräch: IOK N. F. Nr. 6/1977-I 32-34; ZMP 1977/9,55-59.
17 ZMP 1978/8,24.
18 ZMP 1972/2,57.
19 ZMP 1970/5,68.
20 Tainstvo.
21 ZMP 1970/5,68.
22 Ebd.
23 ZMP 1972/2,57.
24 Ebd.
25 Ebd.
26 ZMP 1974/8,68.
27 ZMP 1974/8,69.

28 Ebd. Ob beide Seiten hier wirklich dasselbe gemeint haben?
29 ZMP 1977/9,56.
30 ZMP 1977/9,57.
31 Ebd.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) an ihre Mitglieds- und Gastkirchen und ihre Gemeinden

Evangelisation — unser gemeinsamer Auftrag

Liebe Schwestern und Brüder!

Dein Reich komme! Diese Bitte aus dem Vaterunser verbindet Christen in aller Welt zum gemeinsamen Gebet, zur Verkündigung des Evangeliums und zur Erneuerung unserer Sendung. Wir können heute nicht mehr übersehen: Auch Deutschland ist Missionsland. Deshalb möchte die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen die Kirchen und Gemeinden unseres Landes zu gemeinsamer missionarischer Anstrengung ermuntern und ihnen die folgenden Gedanken zu unserem missionarischen Auftrag nahebringen.

1. Das Reich Gottes ist nahe

Seit Jesu Tod und Auferstehung ist die Herrschaft Gottes in dieser Welt aufgerichtet und drängt auf sichtbare Vollendung. Hefe ist in den Teig gegeben worden, aber sie muß ihn noch durchdringen. Samen ist in die Erde gesenkt worden, aber er muß noch überall aufgehen. Weizenkörner sind ausgesät, aber nur wo sie auf guten Boden fallen, werden sie Frucht tragen.

(Gebetswoche für die Einheit der Christen 1980)

2. Evangelisation — ein Gebot Jesu

Der Auferstandene gebietet den Jüngern: „Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe" (Mt 28,19). Er selbst, unser Herr und Erlöser, ist der allererste und größte Künder des Evangeliums. Der Apostel Paulus mahnt deutlich: „Wenn ich nämlich das Evangelium verkündige, kann ich mich deswegen nicht rühmen; denn ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündige!" (1 Kor 9,16)

3. Für ein wahrhaft christliches Zeugnis

Wir alle sind verpflichtet, das uns anvertraute Evangelium allen Menschen zu verkündigen und sie zum lebendigen Glauben an Jesus Christus zu führen. Unser Zeug-

nis ist nur dann echt, wenn es vom Zuspruch dieses Evangeliums geprägt ist:
— Seine Tiefe und eigentliche Quelle ist das Gebot der Liebe: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken ... Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (vgl. Mt 22,37 und 39; Lev 19,18 und Dt 6,5).
— Es ist darauf gerichtet, daß der Heilige Geist durch seine Gnade die Antwort des Glaubens bewirkt. Es achtet daher die freie Entscheidung und Würde derer, an die es sich wendet.
— Es dient dem wahren Ziel der Kirche: die Verherrlichung Gottes durch die Erlösung der Menschen. Es darf daher nicht dem Ansehen der Verkündiger dienen wollen.

4. Achtung vor unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen

Wir sind schwache und sündige Menschen und werden oft diesem hohen Anspruch des Evangeliums nicht gerecht. Daher geschieht es immer wieder, daß das christliche Zeugnis unglaubwürdig wird: wenn nämlich anstelle der Lauterkeit der Gesinnung eigennützige Motive treten, wenn die Christuswahrheit verkürzt oder gar verfälscht wird.

Da wir als getrennte Kirchen im skandalösen Zustand der Spaltung leben, sind wir leicht der Versuchung ausgesetzt,
— unser Zeugnis statt an die Nichtchristen an Glaubende aus anderen Kirchen auszurichten;
— mehr gegen die anderen Christen als mit ihnen zu lehren;
— nur das Trennende herauszustellen und das Verbindende zu unterschlagen;
kurz:
— das Evangelium nicht zur Ehre Gottes, sondern zum eigenen Ruhm zu verkündigen.

Das ist die Gefahr des Proselytismus, der die Glaubwürdigkeit unseres Zeugnisses bedroht.

Der Zustand der Spaltung in unterschiedliche christliche Gemeinschaften, die den Anspruch erheben, das wahre Erbe Jesu Christi darzustellen, erfordert von uns den Respekt vor unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen.

Deshalb akzeptieren wir die Möglichkeit des Übertritts von einer zu einer anderen Kirche, sofern er dem Gewissen und freien Entschluß des einzelnen entspringt.

Derselbe Respekt sollte auch gelten, wenn es um evangelistische Bemühungen unter sogenannten Namenschristen geht, d.h. um Menschen, die nominell einer Kirche angehören und nach ihrem eigenen Bekenntnis keine innere Glaubensbeziehung zu Christus mehr haben. Im Blick auf dieses Problem empfehlen wir, in Anlehnung an frühere ökumenische Dokumente, folgende Leitsätze zu beachten:
— Es steht keinem Menschen zu, über den Glaubensstand eines anderen zu urteilen.
— In allen Kirchen gibt es nominelle Christen, wenn auch — aufgrund unterschiedlicher Kirchenstrukturen — in unterschiedlichem Ausmaß.
— Alle Kirchen haben die Aufgabe, solche nominellen Christen zum lebendigen Glauben zu führen.
— Wir nehmen Abstand von jeder kirchlichen Maßnahme, die materielle oder soziale Vorteile anbietet, um die Kirchenangehörigkeit des einzelnen zu beeinflus-

sen oder auf Menschen in Zeiten der Hilflosigkeit und Not einen ungeziemenden Druck auszuüben.

— Wird ein nominelles Glied einer Kirche durch den Dienst einer anderen Kirche zum lebendigen Glauben geführt, sollte zunächst geprüft werden, ob das Verhältnis zur bisherigen Ortsgemeinde erneuert werden kann. Die evangelisierende Kirche oder Gruppe muß dabei von der Voraussetzung ausgehen, daß der Mensch, dem im Vollzug solcher Verkündigung Glauben geschenkt wird, diesen Glauben auch in der Kirche leben kann, mit der ihn bisher nur nominelle Mitgliedschaft verband. Die Vielfalt des Zeugnisses und die ökumenische Gesinnung gebieten uns, die Überzeugungen und die Praxis anderer Kirchen zu achten, auch wenn wir deren Auffassungen nicht teilen.

— Ist eine solche Verbindung nicht mehr vorhanden oder nicht mehr herzustellen, so darf „die Einladung in eine neue Glaubensbeheimatung ... nicht als Proselytismus mißdeutet werden" (Leitsätze zum Problem des Proselytismus im Missionarischen Jahr 1980), sondern als Erfüllung des Gebotes Christi: „Gehet hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!" (Mk 16,15)

— Wenn ein Glied einer Kirche in eine andere Kirche aufgenommen werden möchte, sollte es nach Möglichkeit zwischen den beteiligten Kirchen (Gemeinden) zu einer Fühlungnahme kommen; wenn es deutlich ist, daß Gewissensmotive und gute Gründe vorliegen, sollte man dem Betroffenen weder vor noch nach seinem Übertritt Hindernisse in den Weg legen.

— Die Achtung vor anderen Glaubensüberzeugungen schließt nicht aus, daß die Wahrheitsfrage das entscheidende Kriterium evangeliumsgemäßer Verkündigung sein muß.

5. Für ein gemeinsames Zeugnis

Als Arbeitsgemeinschaft von christlichen Kirchen bekennen wir den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland und trachten darum, gemeinsam zu erfüllen, wozu wir berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Nach unserer gemeinsamen Überzeugung bedeutet Evangelisation: Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes so zu bezeugen und zu vergegenwärtigen, daß Menschen dazu bewegt werden, sich ihm als dem Herrn und Erlöser anzuvertrauen und ihm in der kirchlichen Gemeinschaft zu dienen.

Wir sind uns dessen bewußt, daß es zwischen den Kirchen noch viele theologische Unterschiede gibt, die im brüderlichen Gespräch überwunden werden müssen. Das gilt auch im Hinblick auf Evangelisation und Kirchengliedschaft.

Trotz aller Trennungen verbindet und befähigt uns Jesus Christus, unser gemeinsamer Herr und Erlöser, zum gemeinsamen Zeugnis und Dienst. Er hilft uns nicht nur, unsere Unterschiede zu ertragen, sondern auch über die Konfessionsgrenzen hinweg sein Wort gemeinsam zu bezeugen. „Unsere gemeinsame Evangelisation wird um so fruchtbarer sein, je mehr alle Beteiligten in der Gewißheit je ihrer Glaubensbekenntnisse zusammenwirken" (Leitsätze zum Problem des Proselytismus im Missionarischen Jahr 1980). Dagegen wird die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses sehr geschwächt, „wenn die Verkündiger des Evangeliums unter sich durch vielfältige Spaltungen entzweit sind" (Evangelii nuntiandi, 77).

Der menschgewordene, gekreuzigte und auferstandene Christus ist unser Herr.

Sein Weg ist Gottes Weg; sein Wort ist Gottes Wort. Er ist Wahrheit, Liebe und Hoffnung. Jesus hat das Wort vom Vater empfangen und gibt es an uns weiter und macht uns so zu Trägern und Zeugen seines Evangeliums, damit wir untereinander im Glauben und in der Liebe eins sind, damit die Welt glaubt, daß er der Herr der Geschichte ist, daß es sein Wort ist, welches Heil und Erlösung bringt. Dieses Wort will durch die Kirche seine Herrschaft über die ganze Schöpfung ausbreiten, bis Christus selbst wiederkommt.

gezeichnet:
Bischof Prof. Dr. P.-W. Scheele, Würzburg
— Vorsitzender —

Die Stellvertretenden Vorsitzenden:
Bischof Augoustinos von Elaia, Bonn*
Bischof J. Brinkhues, Bonn
Bischof Dr. G. Heintze, Wolfenbüttel
Bischof H. Sticher, Frankfurt/Main

Oktober 1980

* Die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland kann die im Abschnitt 4 getroffenen Aussagen über die sogenannten Namenschristen aufgrund ihres Verständnisses von Taufe und Kirchengliedschaft, wie es in panorthodoxen Vereinbarungen zum Ausdruck kommt, nicht mittragen.

Seelsorge ökumenisch

In seinem Grußwort an die Teilnehmer des ersten internationalen Kongresses für Seelsorge und Beratung im Jahre 1979 in Edinburgh gedachte der Moderator der Generalsynode der Kirche von Schottland der ökumenischen Konferenzen von 1910 und 1937 in Edinburgh. Sicher bleibt es abzuwarten, ob der Kongreß von 1979 auch in der Rückschau in einer Reihe mit den anderen großen ökumenischen Versammlungen in der schottischen Hauptstadt zu sehen sein wird, aber schon jetzt läßt er sich als Markstein in der Zusammenarbeit von Christen verschiedener Kirchen auf allen Kontinenten zur Förderung von Seelsorge und Beratung erkennen.

Dem Kongreß in Edinburgh waren eine Reihe von internationalen Studienwochen vorausgegangen, in denen die ökumenischen Dimensionen der Seelsorgebewegung unserer Zeit unübersehbar waren.

1972 trafen sich in der Evangelischen Akademie Arnoldshain Seelsorger und Berater, Ärzte und Psychotherapeuten, Psychiater und Sozialarbeiter aus den Vereinigten Staaten, Westeuropa und der Bundesrepublik zu einem Erfahrungsaustausch über „Klinische Methoden der Seelsorgeausbildung". Damals war gerade die Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie gegründet worden, in der Seelsorger und Berater mit speziellen psychologisch orientierten Ausbildungen wie in Amerika, Großbritannien und den Niederlanden sich als Fachverband zusammenschlossen. In der Bundesrepublik wurden die ersten Versuche gemacht, das amerikanische Modell der klinischen Seelsorgeausbildung auf deutsche Verhältnisse zu übertragen. Wie Ärzte in einer guten medizinischen Ausbildung sollen Seelsorger den Umgang mit Menschen nicht zuerst aus Büchern lernen, sondern in der persönlichen Beziehung zu „lebenden menschlichen Dokumenten", wie einer der Väter der amerikanischen Seelsorgebewegung, Anton Boisen, geschrieben hat.

Bereits während der Studienwoche in Arnoldshain wurde erkennbar, daß eine Seelsorge, die sich an den Humanwissenschaften und an Methoden anderer helfender Berufe wie Psychotherapeuten und Sozialarbeiter orientiert, in der Gefahr steht, ihre eigene Identität zu verlieren. Daher standen im Mittelpunkt der ökumenischen Studienwoche 1975 in der Baptistischen Theologischen Hochschule in Rüschlikon in der Schweiz Beiträge zur „Ausbildung für den kirchlichen Dienst", die sich mit der religiösen Entwicklung des Seelsorgers und seinem Verhältnis zu der ethischen Tradition des Christentums befaßten. Gerade aus Ländern, in denen hochspezialisierte Seelsorger und Berater zunehmend psychologisches Verständnis für Menschen in Krisen und Konflikten ihres Lebens gewonnen haben, war der Wunsch zu hören, den Kontakt zu dem moralischen und geistlichen Kontext der Kirche nicht zu verlieren.

Der kirchliche Zusammenhang der internationalen Seelsorgebewegung wurde auf der nächsten Studienkonferenz 1977 in Eisenach unter dem Thema „Vertiefung der Seelsorge durch gemeinsames Lernen" bereits in der Zielsetzung angesprochen: „Die gemeinsamen Erfahrungen der Konferenzteilnehmer und der Kontakt mit den Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik sollen zur Vertiefung ihrer Seelsorge beitragen." Hinzu kam, daß der Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik bei der Vorbereitung für die Studienwoche mitwirkte und der Ökumenische Rat der Kirchen bei der Durchführung der Veranstaltung half. Die Anwesenheit eines Vertreters des Ökumenischen Rates der Kir-

chen gab auch Gelegenheit, über die Zusammenarbeit von Ökumenischem Rat und Kirchen in den verschiedenen Ländern nachzudenken. Ein Konferenzteilnehmer aus der Deutschen Demokratischen Republik berichtete aus dem Gespräch mit dem Vertreter der „Instanz, die in besonderer Weise den prophetischen Gesichtskreis der Kirche offenhält": „Die allgemeine Verlegenheit gegenüber ökumenischen Verlautbarungen und Kundgebungen hat wohl einerseits ihren Grund in der unaufschiebbaren Dringlichkeit der Weltprobleme, deren Last in Genf deutlich empfunden wird, andererseits in der Weise, wie diese Last an die Kirchen weitergegeben wird und diese oft mehr bedrückt und verlegen macht als ermutigt." Demgegenüber stellte der Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen fest: „Es wurde in Eisenach deutlich, daß viele Seelsorger und Berater sich klar machen, daß die Dimensionen des Seelsorgerischen und des Prophetischen nicht getrennt werden dürfen. Sie sehen die Mängel und möglichen Gefahren ihrer Ausbildungsmethoden. Sie kennen den Druck globaler wechselseitiger Abhängigkeit der Menschen, dem mit Seelsorge allein nicht angemessen begegnet werden kann. Der Ökumenische Rat der Kirchen wird andererseits mehr über die Auswirkungen seiner ständigen ‚Herausforderungen' auf die Verfassung der Christen nachdenken müssen. Die Frage muß gestellt werden, ob es die Kirchen und christlichen Gemeinden überhaupt gibt, die auf die endlose Flut unserer Empfehlungen, ‚dringenden Erfordernisse' und Bitten eingehen können. Unsere ‚Theologie der Herausforderungen' muß mit einer eher seelsorgerischen Einstellung überprüft werden. Hierbei kann uns die moderne Seelsorgebewegung große Hilfe leisten."

Auf dem Kongreß 1979 in Edinburgh unter dem Thema „Wagnis der Freiheit" wurde dann in der ganzen Fülle ökumenischen Reichtums und der Zerrissenheit menschlicher Einzelschicksale auf allen Kontinenten sichtbar, welche starken Anregungen für das neue Interesse an der Seelsorge von den Christen in der Ökumene ausgehen, die vor ähnlichen Aufgaben stehen wie die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Gemeindepfarrer haben für ihre Seelsorge von den Forschungen amerikanischer Psychologen zum Sterben und zur Trauer gelernt. Krankenhausseelsorger sind durch die Erfahrungen ihrer holländischen und amerikanischen Kollegen angeregt worden, die Zusammenarbeit mit Ärzten, Schwestern und Pflegern zu verstärken. Die Telefonseelsorge ist mit Hilfe der Erkenntnisse englischer und österreichischer Psychiater aus der Selbstmordverhütung und Drogenberatung verbessert worden. Eheberater berufen sich auf Einsichten von Psychotherapeuten und Sozialarbeitern in den Vereinigten Staaten. Die seelischen Nöte einzelner Menschen begegnen den Kirchen in den Entwicklungsländern der sogenannten Dritten Welt genauso wie in den industrialisierten Ländern Europas, Nordamerikas, Australiens und anderer Kontinente. Nach der politischen Befreiung vom Kolonialismus stehen viele Christen in Afrika, Asien und Lateinamerika vor der Aufgabe, zur seelischen Befreiung der Menschen in ihren Völkern unter veränderten sozialen Bedingungen beizutragen. Sie beziehen sich auf Erfahrungen, die auch für uns fruchtbar gemacht werden können. So wies ein afrikanischer Pastoralpsychologe in Edinburgh auf die Bedeutung der Gemeinschaft für eine gesunde Entfaltung der Persönlichkeit hin und beschrieb, wie in Afrika auch die Psychotherapie von sozialen Vorstellungen geprägt ist. In vielen afrikanischen Gesellschaften dient „das gruppentherapeutische Palaver" der Diagnose und der Erstellung eines Behandlungsplans für den Patienten und seine Familienangehörigen. Die Wiederherstellung zerbrochener Beziehun-

gen zwischen dem Patienten und seinen Verwandten ist ein wichtiger Schritt im Heilungsprozeß. Dieser Bericht aus Afrika macht verständlich, daß ein englischer Arzt und Seelsorger in den Erfahrungen mit dem Gemeinschaftsleben einen entscheidenden Beitrag der afrikanischen Christen zu der internationalen Seelsorgebewegung sieht.

Auf diesem Hintergrund wird auch seine Kritik an der Seelsorgeausbildung verständlich: „In gewisser Weise verdankt die heutige Seelsorgeausbildung zuviel der Psychologie und nicht genug der Politikwissenschaft, Soziologie, Anthropologie und Theologie. Wir werden einige sozialwissenschaftliche Einsichten in die menschliche Natur brauchen, um unsere Seelsorge von ihrer Privatisierung und ihrem Individualismus zu befreien."

An diesen Fragen wird die ökumenische Seelsorgebewegung weiterarbeiten. Sie hat sich für die nächsten Jahre dazu ein einfaches Organ geschaffen, das Internationale Komitee für Seelsorge und Beratung, das für 1983 an der Pazifikküste der Vereinigten Staaten den nächsten internationalen Kongreß vorbereitet, dem 1981 eine europäische Studienkonferenz an der Katholischen Universität Lublin in Polen und eine afrikanische Konferenz an der Lutherischen Theologischen Hochschule in Tansania vorausgehen sollen.

Werner Becher

Chronik

Über die Zentralausschußsitzung des ÖRK vom 14.-22. August in Genf findet sich ein ausführlicher Bericht auf S. 497.

Vom 16.-26. Juni fand in Pattaya (Thailand) eine von 650 Teilnehmern aus 88 Staaten besuchte Konsultation für Weltevangelisation statt, die sich als Fortsetzung des Kongresses für Weltevangelisation 1974 in Lausanne verstand.

Zu sechstägigen Beratungen über den Dialog mit den Lutheranern trafen sich am 7. September in Skalhold (Island) 20 Vertreter von 11 orthodoxen Kirchen unter Vorsitz von Metropolit Emilianos Timiades (Genf).

In Weiterführung der ersten Begegnung zwischen dem Rat der röm.-kath. Bischofskonferenzen (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 1978 in Chantilly bei Paris soll eine zweite solche Konferenz vom 15.-21. November 1981 in Lögumkloster in Dänemark stattfinden.

Etwa 130 Delegierte trafen sich vom 9.-14. September zur Europäischen Gebietsversammlung des Reformierten Weltbundes in Poiana Brasov bei Kronstadt (Rumänien) zu einem Meinungsaustausch über reformierte Traditionen.

Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), der katholische Bischof von Würzburg Prof. Paul-Werner Scheele, gab auf der Kirchenkonferenz der EKD am 11. September einen Bericht über Aufbau und Tätigkeit der Arbeitsgemeinschaft.

Die Zahl der islamischen Gemeinden und religiösen Verbände in der Bundesrepublik wird derzeit auf rund 700 geschätzt.

Die Europäische Gesellschaft für ökumenische Forschung (Societas Oecumenica), eine 1978 gegründete Arbeitsgemeinschaft ökumenischer wissenschaftlicher Institute, veranstaltete vom 15.-19. September in Münster/Westf. eine Konsultation unter dem Leitthema „Theologischer Konsens — kirchliche Rezeption".

Von Personen

Am 31. Juli 1980 beendete Prof. Dr. Gyula Nagy seine Dienstzeit als erster Studiendirektor bei der Konferenz Europäischer Kirchen. Er kehrte in sein Heimatland Ungarn zurück, um seine Tätigkeit als Professor für Systematische Theologie an der Lutherischen Theologischen Akademie in Budapest wieder aufzunehmen.

Zum neuen Generalsekretär des Baptistischen Weltbundes wurde erstmalig ein Deutscher, der Hamburger Theologe Gerhard Claas, gewählt.

Der dänische Pastor Paul Hansen schied Ende September aus seinem Amt als Osteuropasekretär des Lutherischen Weltbundes. Sein Nachfolger wurde Dr. Sam Edvard Dahlgren (Uppsala/Schweden).

Pfarrerin Bärbel von Wartenberg (Stuttgart) wurde zur Direktorin der Abteilung „Frauen in Kirche und Gesellschaft" im ÖRK berufen.

Die aus Württemberg stammende Christa Held wurde Direktorin der Abteilung „Entwicklungsdienst" in der

Genfer Zentrale des Lutherischen Weltbundes.

Als erste Frau der Welt wurde Dr. Marjorie S. Matthews zum Bischof der rund 11 Millionen Mitglieder und 45 Bischöfe zählenden Vereinigten Methodistischen Kirche in den USA gewählt.

Der bekannte katholische Ökumeniker, Prof. Heinrich Stirnimann (Fribourg/Schweiz) wurde am 15. Juni 60 Jahre alt.

Am 23. Juli beging das Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche, Patriarch Pimen, seinen 70. Geburtstag.

Die an der Entstehung der ökumenischen Liedersammlung „Cantate Domino" maßgeblich beteiligte Ehefrau des ÖRK-Generalsekretärs Doreen Potter starb am 24. Juni im Alter von 55 Jahren.

Der ökumenisch führend hervorgetretene, von 1950-1979 bei der Wochenzeitung „Rheinischer Merkur" tätig gewesene Journalist Heinz Beckmann starb am 4. August im Alter von 73 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 11. August 1980)

Gerhard Rein, „Melbourne 1980. Die Botschaft vom Reich Gottes: Das Christsein wird teurer", Der Überblick, Heft 2/1980, 2-9.

„Ob im Kampf gegen die Armut oder im Kampf gegen ungerechte Strukturen oder im Kampf gegen totalitäre Systeme, es gab einen *cantus firmus* in Melbourne: Es kostet etwas, Christ zu sein" (6). Er bestimmte Begegnungen, Diskussionen und Atmosphäre der Konferenz, bestimmte die Berichte aus Taiwan und Indien, aus Südafrika und Korea, aus Lateinamerika und Japan ebenso wie die Rede Ernst Käsemanns, der die Christenheit als „Widerstandsbewegung Jesu Christi auf Erden" definierte und der, ein unabhängiger Mahner, gleichwohl auch „die Gefahren einer Theologie der Revolution beim Namen nannte". Einer der „zornigen alten Männer, die Tradition haben in der ökumenischen Bewegung" (5)? Vieles wurde bedrängender auf dieser Konferenz, weil eben differenzierter: die komplexe Problematik einer Existenz in unterschiedlichen Rassen, Kulturen und Systemen, die sich nicht einfangen läßt in simple Klassifizierungen wie „Dritte Welt", „Developing Nations" („Entwicklungsländer") und wie die Schlagworte lauten. Und dann vor allem der komplexe Zusammenhang Lateinamerika, den wahrzunehmen für die Teilnehmer aus industrialisierten Ländern zumeist nicht ohne eine „Lateinamerikagereiztheit" (7) abging. Werden unsere simplifizierenden Urteile von der „sozial-reformerischen, ja sozialrevolutionären Botschaft" lateinamerikanischer Theologen dem gerecht, wie man dort das Evangelium verkündet? „Wenn es zum Cantus firmus von Melbourne, ‚Christsein kostet etwas', eine klare Oberstimme gab, dann doch die: die Einteilung in Bereichs-Theologien — hier Politik, dort Glaube, hier Praxis, dort Theorie — wird nicht mehr aufrecht gehalten, ist an ihr Ende gekommen... Was lernen wir daraus? Lernen wir, daß reine theologische Traktate gar nicht theologisch sind? Daß unsere Predigt ohne Diesseits auch nicht Jenseits hat? Daß Theologie nicht mehr aus

den Wolken kommt?" (7 f.) Ende des Klassifizierungsdenkens! Ist es auch voraussagbar im Blick auf die evangelikale Konfrontation (4), im Blick auf das Mißtrauen gegen das Dialogprogramm (8) oder gar im Blick auf christliche Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Ost und West (9)? Melbourne war anders und war ein Einschnitt. „Alle Versuche der Konferenz, die Aufgaben der Weltchristenheit, der Weltmission sozusagen in einem Papier, in einem Dokument, in einem Manifest für die achtziger Jahre zu beschreiben, sind samt und sonders gescheitert" (2). Aber muß man nicht gerade deshalb sagen: „Hinter den Mai 1980 kann der Ökumenische Rat der Kirchen nicht zurück" (9)?

Weitere Beiträge zur Weltmissionskonferenz u.a.:

Michael Benckert, „Dein Reich komme. Unmaßgebliche Gedanken zur Zeit der Weltmissionskonferenz in Melbourne", Junge Kirche, Nr. 6/80, 268-271; *John Bluck,* „Thy Kingdom coming/comes/came?", One World, No. 58, July 1980, 7-11; *Hans Joachim Girock,* „Mission im Gegenverkehr", Herder-Korrespondenz, Heft 7, Juli 1980, 335-338; *Hans Norbert Janowski,* „Kirche an der Seite der Armen", Evangelische Kommentare, Nr. 7, Juli 1980, 383-385; Dokumente in: epd-Dokumentation, 23a/1980 und 26/1980 (= „Weltmissionskonferenz in Melbourne Teil 1 und 2").

Über die evangelikale „Konsultation für Weltevangelisation", 16.-27. Juni 1980 in Pattaya, Thailand, ausführliche Berichterstattung u.a. in idea Nr. 29-34/1980; ferner: *Rolf Scheffbuch,* „Katalysator für die Weltmission. Pattaya — dem ‚Geist von Lausanne' verpflichtet", Lutherische Monatshefte, Nr. 8, August 1980, 486 f.; *Wolf Röhnert,* „Bericht über Pattaya", Der Überblick, Nr. 3, September 1980.

Theodor Nikolaou, „Zur Diskussion über die Confessio Augustana aus orthodoxer Sicht", Una Sancta, Heft 2/1980, 154-160.

Der Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund hebt gerade an. Sollte er nicht als „die Fortsetzung des in der Vergangenheit (16. Jhdt.) unterbrochenen Dialogs verstanden werden, aber in einem Geiste, der den neuen Realitäten und dem in unserer Zeit erreichten Fortschritt... entspricht"? (152) In dieser ersten Kontaktaufnahme zwischen Lutheranern und dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II noch in der Zeit der Reformation haben wir „eine lehrhafte Geschichte von Bemühungen zur orthodox-lutherischen Annäherung und Verständigung" und einen Brückenschlag, der „mitten in die katholisch-lutherischen Diskussionen über eine eventuelle ‚Anerkennung' der CA seitens der katholischen Kirche führt (154). Aber müßte nicht heute, nach nochmaliger Prüfung der CA unter den Bedingungen heutiger Ökumene, „eine andere orthodoxe Antwort und Stellungnahme als die des Patriarchen Jeremias gegeben werden" (158)? Müßte man nicht heute im besonderen „für eine modifizierte Antwort plädieren, wenn es gilt, die Lehre der CA konkret über das ‚Filioque' zu untersuchen?" (159) Die Fragen werden auf orthodoxer Seite diskutiert, nicht zuletzt deshalb, weil die katholisch-lutherische Diskussion die ökumenische Bedeutung der CA neu ins Licht gerückt hat. Aber auch für die lutherische Seite ergeben sich Fragen: Ist das Verhältnis von Schrift, Tradition und lebendigem Glauben im heutigen Luthertum genügend geklärt? Könnte nicht — „unab-

hängig davon, ob eine ‚katholische Anerkennung' der CA erfolgen würde oder nicht" — „die bisherige Diskussion zu einer stärkeren Bindung an die überlieferten Lehren der Kirche führen"? (160) Und könnte die CA dann nicht tatsächlich die Basis werden, „auf der die Lutheraner konkret anfangen könnten, sich mit den anderen Christen, den anderen Kirchen, dogmatisch zu verständigen"? „Joseph Ratzinger hat deshalb richtig hervorgehoben: Eine Anerkennung der CA durch die katholische Kirche ‚würde ... von reformatorischer Seite her bedeuten, diesen vielfältiger Auslegung fähigen Text in der Richtung zu leben und zu verstehen, die zuerst ja auch gemeint war: in der Einheit mit dem altkirchlichen Dogma und mit seiner kirchlichen Grundform.'" Darum gilt: „Die Diskussion zur CA hat uns viele Gemeinsamkeiten bewußt gemacht; darauf läßt sich weiter bauen" (160).

Zur Augustana-Diskussion u.a.:

Hans-Martin Barth, „Das Evangelium erfahren, leben und bekennen. Die Herausforderung des Augsburger Bekenntnisses", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 7/80, 331-334; *Johannes Brosseder,* „Keine Spaltung in der Wurzel", Publik-Forum, Nr. 12, 13. Juni 1980, 16-19; *Arthur C. Cochrane,* „Reading the Augustana from the Reformed Tradition", Reformed World, No. 2/1980, 53-60; *Gerhard Ebeling,* „Damit der Nebel zerreißt. Der Lauf des Evangeliums und der Lauf der Welt", Lutherische Monatshefte, Heft 7, Juli 1980, 396-402; *Reinhard Frieling/Klaus Schmidt,* „450 Jahre Marburger Religionsgespräch und Confessio Augustana: Stand und Perspektiven des ökumenischen Dialogs", Die Kirchspitze, Semesterschrift des Clausthaler Wingolf zu Marburg, 27. Folge, Juni 1980, 8-32; *Heiner Grote,* „Das Augsburger Bekenntnis. Seine Neuaneignung und Verlebendigung mit Hilfe jüngster Veröffentlichungen", MD des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 3, Mai-Juni 1980, 46-53; *Siegfried Kortzfleisch,* „Konsens ging vor Identität. Bekennen heute muß kein frommer Wunsch bleiben", Lutherische Monatshefte, Heft 8, August 1980, 469-471; *Harding Meyer,* „Spaltung verdunkelt Gottes Plan. Das ökumenische Ritardando mit CA 7 überwinden lernen", Lutherische Monatshefte, Heft 8, August 1980, 483-485; *Ulrich Ruh,* „Ein Bekenntnis wird lebendig", Herder-Korrespondenz, Heft 8, August 1980, 382-387; *Lukas Vischer,* „Unter einem Christus streiten", Evangelische Kommentare, Nr. 7, Juli 1980, 389-393; Teil II, Nr. 8, August 1980, 457-459.

Gregory Baum, „The Küng-case: Brief reflections", the ecumenist, No. 3, March-April 1980, 33 f.

Unterschiedliche Fragen werden durch den Fall Küng berührt und das in einer Weise, daß auch katholische Theologen, die mit Küngs Theologie nicht einig gehen, sich in diesem Fall zu seinen Anwälten machen. Es geht um das Recht auf ein gerechtes Verfahren, um die Frage des Pluralismus in der Kirche, um Begriff und Natur der Wahrheit, um eine theologische Unsicherheit auf seiten Roms, um die Unfehlbarkeit der Kirche und um das Lehramt. Was haben katholische Theologen aus Amerika, aber nicht nur sie, in dieser Hinsicht zu sagen? „Katholische Theologen — so Gregory Baum — stellen das Lehramt der Kirche nicht in Frage. Sie argumentieren nur, daß es für jede Zeit und für jede Kultur einen eigenen und ange-

messenen Weg suchen muß, um das geistliche Leben der Kirche zu schützen. Autoritäre Lehrweisen, als ginge es um eine bis ins Begriffliche reichende Übereinstimmung und Konformität, haben in der gegenwärtigen Kirche keinen Platz. Weiß diese Kirche nicht so genau um die umgreifende Tiefe religiöser Wahrheit? Hat sie die Bedeutung der Menschenrechte nicht neu einschätzen gelernt? Fragt sie nicht von neuem nach der Vielfalt in der Einheit? Und steht sie nicht erst am Anfang ihres theologischen Bemühens zu dolmetschen, was die christliche Botschaft der bedrohten Welt heute zu sagen hat?" (34)

Die vatikanischen Lehrverfahren seien eine Gefahr für die ganze Kirche — wie ähnliche Verfahren in der jüngeren Vergangenheit darauf abgestellt, mündige Christen einzuschüchtern, ihnen einen Maulkorb umzubinden und den Weg zu eigenem, unvoreingenommenem Denken zu verbauen. „Heute, wo sich vor der Kirche so gewaltige Menschheitsprobleme türmen, wo die Kirche nichts nötiger hat als eine schöpferische Theologie und pastorale Praxis, da kann es nur verheerende Folgen haben, wenn eine Atmosphäre der Einschüchterung in der Kirche Platz greift" (34).

Unter den weiteren Stimmen zum Fall Küng:

Ansgar Ahlbrecht, „Nachlese zum ‚Fall Küng'", ökumene am ort, Nr. 5, Mai 1980, 7-13; *Alfred Schindler,* „Die Dogmen der altkirchlichen Konzilien, ihre Unfehlbarkeit und Hans Küng", Reformatio, Nr. 7/8, Juli/August 1980, 421-427; *Kurt Stalder/H. Aldenhoven,* „Rom, Küng und die Zukunft der Ökumene in christkatholischer Sicht", Internationale Kirchliche Zeitschrift, Heft 2, April-Juni 1980, 71-76.

Ferner: „Consensus in theology? A dialogue with Hans Küng and Edward Schillebeeckx", mit Beiträgen u.a. von David Tracy, Gerard Sloyan, Bernard Cooke, George Lindbeck, John Nijenhuis, Avery Dulles, Rosemary Ruether, Arthur Crabtree, Nikos Nissiotis, Karl-Joseph Kuschel, Journal of Ecumenical Studies, Vol. 17, Nr. 1/1980.

Heribert Mühlen, „Geist-Erfahrung und Ökumene. Zum Verhältnis zwischen ‚Charismatischer Erneuerung' und Gemeinde-Erneuerung", Erneuerung in Kirche und Gesellschaft, Heft 7, 1980, 27-32.

„Charismatische Erneuerung" und „Charismatische Gemeinde-Erneuerung". Das sind die beiden Gestaltungsformen, in denen sich die charismatische Bewegung darstellt. Beide leben sie ein Stück charismatischen Christentums, beide haben sie Glieder verschiedener Kirchen erfaßt, beide erstreben sie ein Stück Ökumenismus. Das alles aber bei deutlich unterschiedlichen Akzenten — entsprechend jeweils der geschichtlichen Herkunft und dem geographischen, religiösen und kirchlichen Hintergrund. So ist die „charismatische Erneuerung" die typische Form, wie die Bewegung in den USA und in der angelsächsischen Welt hervortritt: durch die Herkunft aus der Pfingstbewegung bestimmt, überkirchlich und überkonfessionell, in keine der bestehenden Kirchen integrierbar. Ihre Geisterfahrung nennen sie „Geisttaufe", wenngleich sie keine Lehre darüber entwickeln. Ein Stück „Neupfingstlertum" über und in den bestehenden Denominationen und in diesem Sinne ein Element der Ökumene. Anders dagegen die „charismatische Gemeinde-Erneuerung". Sie, als die im deutschen Sprachraum und in Osteuropa beheimatete Form, trägt

auch deutlich die Merkmale dieses kirchlichen Raumes. Charismatische Religiosität sozusagen im volkskirchlichen Kontext? Jedenfalls zielt sie bewußt auf Erneuerung der Gemeinde und ist mit ihrer Geisterfahrung, für die man die Bezeichnung „Geisttaufe" vermeidet, von Anfang an „voll integriert in die katholische bzw. evangelische Kirche" (27). „Treue zur jeweiligen Tradition tritt hier nicht in Konkurrenz zur Treue dem Herrn der Kirche gegenüber". Vielmehr ist es „die Erfahrung, daß jede Kirche neu ihre *eigene* geistliche Tradition erkennt, wenn die Christen sich tiefer in der Kraft des Heiligen Geistes Jesus ausliefern" (31).

„In diesem Kirchen-Ökumenismus schließen sich nicht nur einzelne erweckte Christen zu Gebetsgruppen zusammen, sondern begegnen sich Kirchen und damit auch Gemeinden, die jeweils durch Wort und Sakrament geeint und durch das jeweilige kirchliche Amt geleitet sind" (31 f.).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Gerard J. Békés, „The growing awareness of the Una Sancta: Convergencies in ecumenical ecclesiology", Journal of Ecumenical Studies, Vol. 16, No. 4, Fall 1979, 691-704.

Rüdiger Bieber, „Maria — ein schwieriges Kapitel evangelisch-katholischer Verständigung", Der Evangelische Bund, Nr. 2/Juni 1980, 4-5.

Dialogue théologique officiel entre les Eglises Orthodoxe et Catholique-Romaine à Patmos et Rodes, Episkepsis, No 233, 15 Juin 1980.

Ecumenism as a Pastoral Priority in the Church's Work. The „November Meeting" of Delegates of National Ecumenical Commissions, Information Service of The Secretariat For Promoting Christian Unity, No. 42, I/1980, 1-8.

Heino Falcke, „Eine christliche Sicht der Probleme von Wissenschaft und Technik in der sozialistischen Gesellschaft der DDR", Die Zeichen der Zeit, 5/80, 161-164.

Walther Fürst, „Zum Missionarischen Jahr", Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Heft 7, Juli 1980, 332-337.

Wolf-Dieter Graewe, „Die Rolle der Wissenschaft im Kampf um eine gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft", Standpunkt, Heft 5, Mai 1980, 129-133.

„Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Eine Erklärung der deutschen Bischöfe", Herder-Korrespondenz, Heft 6, Juni 1980, 292-299; dazu: *Ernst Ludwig Ehrlich,* „Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum", Orientierung, Nr. 11/15.6.1980, 128-130.

Aloys Klein, „Zwanzig Jahre Einheitssekretatiat. Ein Dienst an der Wiedervereinigung der Christen", KNA-Ökumenische Information, Nr. 29, 16. Juli 1980.

Fairy von Lilienfeld, „Identitätsfindung im Dialog. Überlegungen zu den lutherisch-orthodoxen Gesprächen", Una Sancta, Nr. 2/1980, 139-153.

Harding Meyer, „Wandlungen eines Weltbundes. Für eine Intensivierung der ökumenischen Verantwortung", Lutherische Monatshefte, Heft 6, Juni 1980, 329-333.

Paul-Gerhard Müller, „Die Heilige Schrift — Fundament der Ökumene", Una Sancta, Nr. 2/1980, 108-121.

Geiko Müller-Fahrenholz, „Unrecht erlaubt keine Neutralität. Die Kirche der Armen und die Einheit der

Menschheit", Lutherische Monatshefte, Heft 6, Juni 1980, 333-337.

„Churches responding to Racism in the 1980s", PCR-Information, World Council of Churches, No. 5/1980.

Karl Rahner SJ, „Theologie und Lehramt", Stimmen der Zeit, Heft 6, Juni 1980, 363-375.

Raymund Schwager SJ, „Orthodoxe und römisch-katholische Kirche", ebd., Heft 7, Juli 1980, 488-496.

Gerhard Voss OSB, „Mariologie und Ökumene. Über die Konfessionsgrenzen hinaus verständlich machen", KNA-Ökumenische Information, Nr. 30, 23. Juli 1980, 5-8, Teil I; Nr. 31, 30. Juli 1980, 5-8, Teil II.

Neue Bücher

THEOLOGIE UND ÖKUMENE

Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979. 322 Seiten. Leinen DM 38,—.

Mindestens vier verschiedene Funktionen werden von dieser Gesamtdarstellung der römisch-katholischen Sakramentenlehre erfüllt: Sie bietet eine Einführung in die theologische Bedeutung der Sakramente; sie gibt eine knappe Übersicht über die geschichtliche Entwicklung im Sakramentsverständnis, wobei für die Gegenwart besonders auf den Ertrag der exegetischen Forschung zurückgegriffen wird; ferner werden die Konsequenzen aus den neueren lehramtlichen Entscheidungen seit dem Vatikanum II gezogen, und schließlich werden die Ergebnisse und die noch ungeklärten Probleme aus der ökumenischen Begegnung berücksichtigt.

Das höchst disparate Material einer Sakramentenlehre wird durch eine klare Systematik gebändigt. Den Anfang bilden Überlegungen zum heutigen Verständnis von Sakrament und Sakramentalem; im Anschluß daran werden die nach römisch-katholischer Zählung sieben Sakramente von der Taufe bis zur Ehe behandelt.

Das einleitende Kapitel spiegelt die neuere Entwicklung in der römisch-katholischen Theologie mit ihrer Vertiefung des Sakramentsverständnisses gegenüber gewissen scholastischen und juridischen Verkürzungen. Der Sakramentsbegriff wird in einer trinitarischen Dimension entfaltet. Unter der „anthropologischen Basis" wird die Schöpfungswirklichkeit mit den sogen. „biologischen Knotenpunkten" — Geburt, Tod, geschlechtliche Gemeinschaft, Mahl — aufgenommen, und zwar unter der von Ratzinger stammenden Bezeichnung der „Natur-Sakramente". Die christologische Dimension wird unter den Begriff des Ursakraments (O. Semmelroth u.a.) gestellt, und schließlich wird die pneumatologisch-ekklesiologische Dimension unter dem Begriff der Kirche als „Grundsakrament" (Wurzelsakrament) eingeordnet. Dieser Ansatz ist heute — übrigens auch bei evangelischen Theologen — weit verbreitet. Dies hat seinen Grund vermutlich darin, daß einerseits die Probleme der historischen Authentizität der Einsetzung wie andererseits die Fragen

nach der gegenwärtigen Relevanz in einem umfassenden Bezugsrahmen aufgenommen werden können, unter dem die „Sakramentalität" dann folgendermaßen definiert wird: „Sakramentalität meint das von Gott bewirkte Ineinander von Außen und Innen der Kirche, von geschichtlich-gesellschaftlicher Menschengemeinschaft und darin geschehender Selbstmitteilung Gottes" (48 f). Die augustinische Bestimmung des Sakraments durch Wort und Zeichen wird in diesen Bezugsrahmen eingefügt, wobei sich dann allerdings für die ökumenische Verständigung die Frage nach der konstituierenden Funktion des Wortes sowie nach der Beziehung von Wort und Glaube stellt.

Die Darlegungen zu den einzelnen Sakramenten enthalten bei aller Kürze eine Fülle von Informationen und anregenden Überlegungen. Wichtig ist schon, daß der ökumenische Fundamentalkonsens in der Anerkennung der Taufe festgehalten wird. Ganz besonders aber zeigen sich die Früchte theologischer Besinnung und ökumenischer Begegnung in dem Kapitel zur Eucharistie. Sehr konsequent wird darin der durch die Kirchenkonstitution wieder in Erinnerung gerufene Ansatz entfaltet, daß die Kirche sich in der lokalen eucharistischen Gemeinschaft konkretisiert, und zwar als Volk Gottes. Die bekannten theologischen und konfessionellen Kontroversthemen der geschichtlichen Einsetzung, der Realpräsenz und des Opfercharakters werden umsichtig in der Weise behandelt, daß die exegetischen Einsichten mit einer theologischen Vertiefung verbunden werden. Die erreichte Übereinstimmung wird klar formuliert, neben der Forderung einer „kirchlichen Rezeption theologischer Arbeit" werden aber auch die offenen Fragen erwähnt. Auf der einen Seite geht es dabei um die Anerkennung des einheitsfördernden und instrumentalen Charakters der Eucharistie auch außerhalb der bestehenden Kirchengemeinschaft; auf der anderen Seite wird gefragt, ob in den evangelischen Gemeinden tatsächlich noch die in der CA behauptete Hochschätzung des Abendmahls der Praxis entspricht.

Ein anderes, vielleicht auch für evangelische Gemeinden bedenkenswertes Problem betrifft bei der Behandlung des Bußsakraments die Frage, inwieweit die neuerdings eingeführte gottesdienstliche Bußfeier als sakramentale Lossprechung verstanden werden kann, was bislang nur für die Einzelbeichte gilt.

Auch die Ausführungen zur Ordination sind reich an Möglichkeiten zur Verständigung, z. B. mit der These, daß die Einsetzung des Amtes nicht die Ämterstufen einschließen muß, daß der Zölibat nur als menschliche Ordnung anzusehen sei, ja daß es auch keine durchschlagenden theologischen Argumente gegen die Ordination von Frauen gäbe. Das Papstamt wird nicht behandelt.

Die Ausklammerung der rechtlichen und ethischen Gesichtspunkte macht sich natürlich besonders bei dem Abschnitt über die Ehe bemerkbar. Die Mischehenfrage wird nicht besonders erörtert.

Der besondere Wert dieses Buches liegt in der sorgfältigen und klaren Zusammenfassung römisch-katholischer Sakramententheologie von heute. Für das theologische Gespräch ist dies ebenso hilfreich wie für die praktische Begegnung auf der Gemeindeebene. Sorgfältig ausgewählte Literaturangaben, in denen freilich die evangelische Theologie weniger zahlreich vertreten ist, helfen zu weiterführender Information.

Reinhard Slenczka

Ulrich Duchrow, Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis — in wel-

cher Gestalt der ökumenischen Bewegung? Chr. Kaiser-Verlag, München 1980. 338 Seiten. Leinen DM 36,—.

Ein so vielschichtiges, anregendes und für manche ärgerliches Buch wie dieses von Duchrow kann man kaum „neutral" besprechen, denn dafür enthält es zu viel Sprengstoff. Es gleicht darin Ernst Langes „Ökumenischer Utopie" oder auch Ans van der Bents „God so Loves the World". Ist es bei Lange und van der Bent vor allem der Ökumenische Rat der Kirchen, so liegt das Hauptgewicht bei Duchrow auf dem Lutherischen Weltbund (LWB), dessen Studiendirektor er von 1970 bis 1977 war. Ihm geht es nicht um das Aufzeigen von erlittenen Wunden aus der eigenen Tätigkeit im LWB, sondern um eine wissenschaftliche Auseinandersetzung unter der Frage, wie heute in der einen Welt der eine Christus bekannt werden kann. Der LWB — um damit auf den harten Kern der Kritik zu kommen — ist, zumindest in seiner jetzigen Gestalt, dazu wenig hilfreich, und das gilt sowohl für die internationale als auch für die Gemeindeebene. Er ist „eine Superstruktur der Superstrukturen" und hat keine wirkliche Basis im Kirchenvolk, sondern „ruht in seiner Partizipationsstruktur im wesentlichen auf Bürokratien und einigen Kreisen von Fachtheologen". So wird im ersten Teil der LWB (aber auch sein Vorgänger, der Lutherische Weltkonvent) analysiert „im Licht der Einen Heiligen Kirche". Von daher wird die Organisations- und Finanzierungsstruktur untersucht, das „gigantische Übergewicht" der karitativen Diakonie beklagt, wird nachgewiesen, daß — bewußt oder unbewußt? — auf vielen Gebieten der LWB sich den weltlichen Abhängigkeitsmechanismen anpaßt und „in Praxis und Organisation die Prioritäten und Interessen seiner Mitgliedskirchen in den reichen Ländern widerspiegelt". Dazu sind „Größe und Macht des LWB selbst ... ein ökumenisches Problem".

Noch deutlicher wird die Kritik, wenn es um das Verhältnis zwischen LWB und ÖRK geht. „Verschleierte Anti-Ökumene" findet Duchrow vor allem in dem Einheitskonzept der „versöhnten Verschiedenheit" und fragt, ob dieser Weg nicht in die irrende Kirche führt; als Wegbegriff mag dieses Konzept gelten, aber wird es nicht doch zu einem Zielbegriff? Und widerspricht es darum nicht — trotz mancher Angleichungsversuche — fundamental dem ÖRK-Konzept der „konziliaren Gemeinschaft"? Duchrow wittert hier „die unendliche Selbstperpetuierung partikularer konfessioneller Strukturen" und bezweifelt im übrigen, daß ein historisches Bekenntnis kirchengründend sein kann. Aber der Rezensent möchte mit dem Autor bestreiten, „daß der ÖRK und die konfessionellen Weltorganisationen komplementäre Größen in der ökumenischen Bewegung seien. Ekklesiologisch liegen sie nicht auf der gleichen Ebene".

Heißt das, daß die Mitgliedskirchen den LWB aufgeben sollen? So habe ich den Autor nicht verstanden. Zu Recht betont er die große Rolle der Südafrika-Resolution der Vollversammlung in Daressalam, unterschlägt nicht die Bedeutung der zahlreichen bilateralen Lehrgespräche und bezieht sich in seinen Untersuchungen immer wieder auf die sog. Ekklesiologie-Studie, die ja immerhin im Rahmen des LWB unternommen werden konnte. Aber die wichtigsten „Fragen an den LWB mit dem Ziel von dessen Befreiung zur Kirche Jesu Christi" liegen nun auf dem Tisch und werden hoffentlich von den entsprechenden Gremien aufgegriffen. In den

sehr persönlichen Briefen am Ende des Buches an einen afrikanischen und einen (west-)europäischen Kirchenführer wird die Richtung aufgezeigt, wie die gewonnenen Erkenntnisse in die Praxis umgesetzt werden könnten.

Zwei Hinweise zum Schluß: Viele begründete Kritik des Buches gilt auch dem ÖRK, der augenscheinlich der stärkeren Konfessionalisierung in der Ökumene wenig entgegenzusetzen hat — der Autor wäre total mißverstanden, wenn sich durch ihn die „Ökumeniker" nicht ebenso herausgefordert fühlten wie die „Lutheraner". Und schließlich: Das Werk ist namentlich Gudina Tumsa gewidmet, dem verschleppten Generalsekretär der Evangelischen Kirche Mekane Yesus in Äthiopien — auch das eine wichtige ökumenische Erinnerung.

Reinhard Groscurth

Joachim Lell/Harding Meyer (Hrsg.), Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog. Schlußberichte des anglikanisch-katholischen Dialogs, des katholisch-lutherisch-reformierten Dialogs und des katholisch lutherischen Dialogs in Schweden. (Ökumenische Dokumentation, Bd. IV.) Verlag Otto Lembeck/Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1979. 158 Seiten. Kart. DM 19,80.

Die Behandlung der konfessionsverschiedenen Ehe ist Prüfstein der Ökumene. Die großen Themen Amt, Primat, Unfehlbarkeit und Mariologie betreffen weit weniger Menschen existentiell als die überfällige und dennoch zur Zeit nicht erreichbare Übereinkunft über die christliche Ehe und ihre notvollen — in allen Kirchen gleicherweise zur Lösung anstehenden — Grenzprobleme Scheidung und Wiederheirat. In der Schweiz und im Elsaß ist die eucharistische Gastbereitschaft ausgesprochen. Die seelsorgerliche Hinwendung zu den in ihrer Ehe Gescheiterten findet in der pastoralen Praxis auch der römischen Kirche zunehmend Beachtung. Um so notwendiger ist aber die in der gegenwärtigen ökumenischen Situation, in der in den großen Fragen kaum Fortschritte erzielt werden, eher Stagnation oder gar Rückschritt zu beobachten ist, durchaus denkbare Annäherung in der Theologie der Ehe.

Der vorliegende Dokumentationsband ist hierzu eine verdienstvolle Hilfe. Zeigt er doch, daß in verschiedenen Bereichen sehr unterschiedlich argumentiert und verhandelt werden kann und muß. Drei große Dialoge werden mit ihren Schlußberichten dokumentiert und kommentiert: der regionale katholisch-lutherische in Schweden (1974), der wegen seiner empirisch-soziologischen Betrachtungsweise und einiger erstaunlicher Folgerungen wahrscheinlich der interessanteste ist, der wegen der postulierten, aber in der Praxis keineswegs gesicherten Übereinstimmung im Grundsätzlichen mehr dogmatisch und kirchenrechtlich orientierte anglikanisch-katholische (1975) und der ganz offen Gemeinsamkeit und Unterschiede darlegende Dialog der reformatorischen und der römischen Kirche (kath.-luth.-ref. 1976).

Alle diese Dialoge sind aus einigem Abstand dennoch Auswirkungen der konziliaren Öffnung der römischen Kirche. Sie liegen aber auch schon einige Zeit zurück und können die gegenwärtige Stagnation der ökumenischen Beziehungen im Pontifikat Johannes Paul II. noch nicht berücksichtigen.

Im schwedischen Dialog bleibt die konfessionsverschiedene Ehe unberücksichtigt, um so genauer werden der gesellschaftliche Wandel und die Situation der Ehe und der Sexualität analysiert.

Der Beitrag der Kirche soll zuerst Verständnis sein, sie „ist nicht vor allem die Hochburg der ‚Moral' Und noch weniger die der ‚Moralischen', sondern sie ist Heim für die, die gescheitert sind" (152). Das christliche Eheverständnis wird vorgelegt zum Gespräch auch mit nichtchristlichen Partnern (118). Beim Zerbrechen einer Ehe sehen die Lutheraner einen Weg in eine neue Ehe; „einem Geschiedenen (darf) nicht von anderen die Bürde der Einsamkeit auferlegt werden" (147). Auch die katholische Seite läßt die wiederverheirateten Geschiedenen nicht allein, sie erwägt die vortridentinische Praxis der Duldung von Zweitehen in begrenztem Maße (14).

Der reformatorisch-römische Dialog zeigt deutlich, daß hier nicht in gleicher Situation am konkreten Ort geforderte Partner sich um Lösungen mühen, sondern die Weltebene andere Perspektiven öffnet. Von der gegenwärtigen Ehekrise geht der Bericht gleich zu allgemeinen Aspekten über, dann zu den spezifisch christlichen, um mit seelsorgerlichen Implikationen und der Gegenüberstellung unterschiedlicher Normen sehr offen zu werden. Neue Einsichten finden sich, aber zugleich auch harte Gegensätze.

Die Herausgeber haben die Dokumentation vorzüglich kommentiert. Jeder, der sich mit der Ehe befaßt, wird an diesem Buch nicht vorbeikommen.

Hans-Christoph Schmidt-Lauber

ETHIK

Hermann Ringeling, Ethik vor der Sinnfrage. Religiöse Aspekte der Verantwortung. GTB 375. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1980. 128 Seiten. DM 12,80.

Der Ordinarius für Theologische Ethik und Psychologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern, Hermann Ringeling, legt mit diesem Büchlein eine in sieben Kapitel gegliederte Sammlung von Versuchen und Vorträgen aus zehn Jahren vor. Zu Beginn stellt Ringeling die aktuelle Frage nach dem Ethos der Wissenschaft, die er als „offenes Erkenntnissystem" versteht, das als solches die Dimensionen eines humanen „Letztsinnes" berührt und darin den „religiösen Sinnhorizont". Nicht zu vergessen aber ist, daß die Behandlung des religiösen Sinnes die geschichtlich durch die Aufklärung erarbeiteten Kriterien einer „kritischen Rationalität" zu berücksichtigen hat, die näherhin „reflexive Humanität" meint als Erkenntnis, daß die Kirche aus theologischen Gründen am Prozeß emanzipatorischer Entwicklung des gesellschaftlichen Bewußtseins teilnimmt und sich davon nicht absondern kann.

Diese gerade heute notwendige Aufgabe bedarf aber der spezifischen Impulse einer exegetisch legitimierten Theologie, eines „biblischen Rückbezuges", der aufweist, daß das biblische Denken und das heutige der Vermittlung und wechselseitigen Information offen stehen. Es gilt für die theologische Ethik, den Nachweis zu führen, daß die „anthropologische Frage ... aus sich heraus eine religiöse Frage ist, die sich indirekt auf Gott als Grund und Grenze menschlichen Lebens richtet".

In seinem vierten Beitrag konfrontiert Ringeling diese „eschatologischen" Perspektiven der Sinnfrage mit dem Problem der Toleranz in einer pluralen Gesellschaft. Der Christ muß fähig werden, so sein Fazit, Widerspruch zu ertragen; und die Kirche muß den nicht einfachen Weg zu einer „offenen Kirche" in einer „offenen" Gesellschaft einschlagen.

In seinen letzten drei Beiträgen konkretisiert Ringeling die zuvor entworfenen Grundkategorien eines zeitbezogenen Christentums an den Beispielen der These vom „natürlichen Tod", der „Verantwortung des Wissenschaftlers" dem Menschen gegenüber und am Modell der christlichen Ethik als „Integrationswissenschaft", wie sie von Werner Schöllgen in die katholische Ethik eingeführt wurde. Die damit verbundenen Schwierigkeiten einer „autonomen Moral" im christlichen Kontext, die über ihre Weltverantwortung nicht ihre christlichen Propria vergessen sollte, verdient bei Ringeling ebenso Beachtung wie die vielen, stets interessanten Anmerkungen über reflexe Christlichkeit in der Gegenwart, welche die Auseinandersetzung mit anderen Ansätzen und Systemen nicht scheut. Alles in allem konzentriert Ringeling in seinem kleinen Kompendium von Aufsätzen eine anregende Fülle von Gedanken und Anstößen zum Nach- und Weiterdenken.

Karl Anton Wohlfarth

Stephan H. Pfürtner/Werner Heierle, Einführung in die katholische Soziallehre. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980. XIII, 186 Seiten. Kart. DM 41,— (Für Mitglieder DM 24,—).

Die Einführung ist ein wichtiges Werk ökumenischer Sozialethik. Das gilt in zweifacher Hinsicht. Die beiden Autoren — dies das erste — liefern profunde und solide Information über Entwicklung und Hauptprobleme der katholischen Soziallehre. Stephan H. Pfürtner, in Marburg lehrender Moralwissenschaftler, geht im ersten Hauptteil der theologischen Legitimation der katholischen Soziallehre seit „Rerum novarum" (1891) nach. Werner Heierle SJ, Studentenpfarrer in Zürich, stellt im zweiten Hauptteil die kirchenamtlich geprägten Lehrinhalte an ausgewählten Problemen dar. Diese Auswahl umfaßt die Bereiche von Arbeit und Eigentum mit ihrem ideologischen Hintergrund (Kapitalismus/Sozialismus) sowie ihre Ausweitung in die Fragen von Weltwirtschaft und Wachstumsgrenzen, Weltfrieden und der „Gerechtigkeit in der Welt" (Bischofskonferenz 1971), und sie bietet zum Schluß unter den Stichworten Solidarität und Subsidiarität eine Zusammenfassung der Leitgedanken katholischer Soziallehre an.

Besonders zu betonen — dies das zweite — ist aber der kritische Ansatz der Einführung. Die Kompetenz der Verfasser verweist sich bei der Analyse der kirchlichen Motivationsbedingungen und Interessenlagen, in deren Zusammenhang die sozialethischen Dokumente für ein abwägendes, wissenschaftlich wie christlich begründetes Urteil erschlossen werden. Die nie polemische, dafür um so eindrucksvoller argumentierende Art Pfürtners, die Verengung der „offiziellen" katholischen Soziallehre auf eine kirchenamtlich definierte und autorisierte Trägerschaft mit ihrer folgenreichen Entfremdung von den „freien" Kräften in der Kirche aufzuzeigen, ist ungewohnt und aufregend. Einen Brennpunkt bildet im ersten Teil auch die Diskussion der „politischen Theologie" (Metz, Gutiérrez).

Der evangelische Leser, der im übrigen auch die evangelische Sozialethik angemessen berücksichtigt findet, wird sich zu einem ungezwungenen Umgang mit der heutigen katholischen Sozialethik als einem unverzichtbaren Bestandteil der christlichen „Suche nach einer verantwortlichen Sozialtheorie" (3) angeregt sehen.

Hermann Ringeling

Die Lebensstilbewegung. Eine Zwischenbilanz. Herausgegeben von Richard Boeckler und Karl Ernst Wenke. (Themenheft der Zeitschrift „Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft", 4/80) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 90 Seiten. Kart. DM 10,80.

Diese Publikation über die „Lebensstilbewegung" hat ihren besonderen Wert, trotz der zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema „Lebensstil", die in beschreibender oder appellierender Weise zur Zeit auf dem Buchmarkt erscheinen. Hier wird nicht versucht, eine vollständige Darstellung der zahlreichen Ansätze von Lebensstilgruppen oder Aktivitäten zu geben; das würde ein enzyklopädisches Werk erfordern; die Herausgeber arbeiten im Sinne des Untertitels „Eine Zwischenbilanz" exemplarisch. Damit reizt diese Veröffentlichung zum Lesen, ja, wirkt einladend und ermutigt, in Gruppen oder im privaten Bereich neue Stilformen verantwortlichen Lebens einzuüben.

K. E. Wenke gibt zunächst eine gründliche Übersicht über die „Anstöße und Wurzeln der Lebensstil- und Alternativbewegung" und nennt die Ordnungskategorien für die dann folgenden Darstellungen: 1. Persönliche Einstellungen, Handlungen und Lebensführung, 2. Gesellschaftspolitische Lern- und Aktionsgruppen, 3. Soziale und wirtschaftliche Alternativprojekte.

Der Bundesfinanzminister Hans Matthöfer kommt mit einem grundsätzlichen Beitrag zu Wort über „Wachstumsgrenzen — die Wirtschaft und die Lebensstilfrage", indem er die Chancen und die Grenzen aus seiner Sicht darstellt. „Neuer Lebensstil der Reichen — Gerechtigkeit für die Dritte Welt" ist das Thema für Hans-Otto Hahn, der den globalen Kontext aufzeigt, in dem alle Ansätze zum neuen Lebensstil stehen. Seine Grundthese lautet: „Neuer Lebensstil der Reichen schafft mehr Gerechtigkeit für alle Menschen."

Es folgen Berichte bzw. Beschreibungen von Aktionen und Organisationen, so aus Norwegen: „Zukunft in unseren Händen" (Kristi Ringard), über die „Ökumenische Initiative: Eine Welt" (R. Schloz), eine Aktion „Ganz normal ‚alternativ' leben" (V. u. U. Schäfer), das „Netzwerk Selbsthilfe e. V." (Joseph Huber), über die Stiftungen „Mittlere Technologie" und „Ökologischer Landbau" (K. W. Kiefer), und ein Bericht von den „Initiativen zur Änderung des Konsumverhaltens" in der Schweiz (Berni Ackermann).

H. Köllermann in seinem Aufsatz „Neuer Lebensstil und Beratung" macht deutlich, daß gerade aus der Gruppenarbeit in der Beratung Ansätze für persönlichen neuen Lebensstil in Gang kommen. Mancher Leser wird selbst im Gemeindepfarramt stehen; ihm sei empfohlen der Aufsatz vom M. Schibilsky „Pfarrhaus-Lebensstil" mit dem kühnen Bekenntnis: „Der Alltag ist das wirkliche Glaubensbekenntnis meines Lebens — der tatsächlich gestaltete oder gelebte Alltag." R. Boeckler gibt einen Rückblick auf die vorgestellten Initiativen mit dem provozierenden Titel „Zwischen symbolischer Aktion und gesellschaftlicher Wirklichkeit"; W. Belitz fordert in einem Aufsatz „Gemeindearbeit am Kleinen Netz" die Ortsgemeinden auf, mehr von ihren Möglichkeiten, sich mit der „industriellen Religion" kritisch zu befassen, Gebrauch zu machen.

Renate Kunze-Loerke und Dieter Loerke schließlich beschreiben stichwortartig den Lebensstil in einer Großstadt-Gemeinde unter dem Titel „Abkehr von traditionellen Erwartun-

gen". Hier hätte man sich mehr als nur Stichworte gewünscht, denn hier sind zahlreiche Denk- und Handlungsanstöße. Dankenswert ist die Angabe der Anschriften der Autoren, so daß sich Interessenten mit ihnen in Verbindung setzen können. Man wünscht diesem lesbaren Buch weite Verbreitung, mag man auch über den „Ausschnittcharakter" kritisch denken; es kann für eine fruchtbare Wahrnehmung jedem Leser hilfreich sein.

F. H. Keienburg

MISSION

Theo Sundermeier, (Hrsg.), FIDES PRO MUNDI VITA — Missionstheologie heute. (Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 14.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980. 331 Seiten, Brosch. DM 28,—

Schüler, Freunde und Kollegen wollen mit dieser Festgabe den Missionswissenschaftler Hans-Werner Gensichen zum 65. Geburtstag ehren und erfreuen. Wer Rang und Namen hat in der Heidelberger Fakultät, in der deutschen Missionswissenschaft von Basel bis Bochum, von Kiel bis Neuendettelsau, bringt dem Jubilar sein Ständchen, bezeugt damit, was er ihm und was er der Gemeinschaft der akademischen Lehrer bedeutet. Aus Holland grüßt Arnulf Camps mit einer Ermahnung, den Dialog in der Mission ernster zu gewichten. Aus Uppsala ermutigt Hallencreutz zum Gegenverkehr in der Mission. Aus Lund tragen Bischof Diehl und Tiliander Beiträge aus dem indischen Umfeld bei, aus St. Louis steuert W. J. Danker eine Detektivgeschichte über ein grundlegendes Zitat in Pipers „Christlicher Dogmatik" bei und aus Yale C. W. Forman einen Aufsatz über die Herausforderung des religiösen Pluralismus für die Mission. Reinhard Hummel hat eine Bibliographie erstellt, die Bandbreite, Schwerpunkte und Gemeindebezogenheit der theologischen Arbeit von H.-W. Gensichen von 1950 bis 1979 eindrücklich belegt. Die Landeskirchen und die Genfer Ökumene sind nicht vertreten.

Theo Sundermeier hat, unterstützt von Hans-Jürgen Becken und Bernward H. Willeke, versucht, die Aufsätze unter dem durchgängigen Thema des missionarischen Glaubens in die Kapitel Grundlegung, Geschichte, Dialog und Kirchen zu gliedern. Daß das im Inhaltsverzeichnis angekündigte Grußwort fehlt, ist kein großer Verlust, weil die Autoren vielfach und besonders in Anknüpfung an die Schrift „Glaube für die Welt" (1971) erkennen lassen, wo sie von Gensichen gelernt, neue Einsichten gewonnen und zu anderen Ergebnissen gelangt sind. Dies ist sicherlich die angemessene Weise, Hans-Werner Gensichen zu ehren. Mit „Missionstheologie heute" verspricht der Untertitel dieser Sammlung zu viel. Aber eine knappe, lesbare, vielstimmige Einführung in ihre aktuellen Probleme ist es geworden, von den neutestamentlichen Texten (F. Hahn und Chr. Burchard) über die notwendigen Begriffserklärungen (z. B. „Heidentum" von G. Rosenkranz und „Jugendreligionen" von Lanczkowski) über Beispiele aus der Geschichte, darunter — mir besonders eindrücklich — U. Schoens mutmaßliche Gründe für das Aussterben der Kirche der Berber bis zu Margulls Bericht über den Versuch, das Fach Religionen, Mission und Ökumene an der Universität Hamburg in die Ausbildung angehender Pfarrer einzubringen und zugleich das Gespräch mit Theologen und Theologien anderer Kirchen und Kulturbereiche zu führen. Alles in allem: lesenswert, anregend, hilfreich. Ein Buch, dem man wünschen

möchte, daß es dem Schicksal mancher Festschriften entgeht und von denen gelesen wird, die in Kirche und Mission von und mit H.-W. Gensichen weiterlernen, besser verstehen und beieinander bleiben wollen.

Reinhart Müller

ORTHODOXIE

Viorel Mehedintu, Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 40.) Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 352 Seiten. Kart. DM 64,—.

Das vor uns liegende Buch, die Doktorarbeit des Verf., kann in der Tat als ein sehr wichtiger Beitrag für den orthodox-evangelischen Dialog angesehen werden, der seit kurzem in eine neue, offizielle Phase eingetreten ist. Es ist nicht nur das Thema „Offenbarung und Überlieferung" — Hauptpunkt orthodox-evangelischer Auseinandersetzungen seit der Entstehung der Reformation —, welches die Wichtigkeit der Arbeit ausmacht, sondern die systematische und detaillierte Behandlung all jener Fragen, die jeden Dialog betreffen. Für das orthodox-evangelische Gespräch wären hier vor allem zu nennen: das Verhältnis von Wort und Sakrament, das Offenbarungs- und Traditionsverständnis und selbstverständlich die zentrale Frage der Ekklesiologie in der orthodoxen und der evangelischen Tradition. Über all diese Aspekte des Dialogs findet man hier eine ausführliche Antwort. So z.B. hinsichtlich des Offenbarungsverständnisses: „Genausowenig wie die starke Bindung der orthodoxen Kirche an die Tradition ... rechtfertigt die Bedeutung, die dem Wort als existentielle Anrede in der evangelischen Theologie beigemessen wird, die Annahme, daß die Offenbarung jeweils nur historisch oder aktualistisch verstanden wird" (128). Oder etwa hinsichtlich des Traditions- und Schriftverständnisses: „Die Einheit von Schrift und Tradition ist vor allem darin begründet, daß beide dieselbe Heilsbotschaft vermitteln ... Innerhalb des lebendigen Wechselverhältnisses von Schrift und Tradition dient die Tradition nicht nur zur Auslegung der Schrift, sondern in ihrer Vermittlungsfunktion grundsätzlich auch dazu, daß durch sie das im Neuen Testament schriftlich festgelegte Evangelium die Fesseln der Buchstaben sprengt und in einer göttlichen Kraft den Menschen gegenwärtig widerfährt" (302). Aus ökumenischer Sicht jedenfalls gesehen muß dem Verf. zugestimmt werden, daß theologische Unterschiede nicht zugleich als Gegensätze aufgefaßt werden sollten (6), und vor allem, daß man die Fähigkeit entwickeln sollte, sich in das Zentrum des kirchlichen Geschehens des Dialogpartners zu versetzen, um dort das Heilsereignis mitzuerleben. Denn „die Lehre der Kirche offenbart sich mehr und auch anders in ihrem Lebensvollzug, als sie formuliert und in Begriffe zusammengefaßt aussagt" (6).

Athanasios Basdekis

Nikolaus Thon, Ikone und Liturgie. (SOPHIA, Quellen östlicher Theologie, Bd. 19.) Paulinus-Verlag, Trier 1979. 294 Seiten. Kart. DM 39,80.

Eine weitere Veröffentlichung der Reihe SOPHIA versucht hier einen wichtigen Aspekt orthodoxer Theologie und Spiritualität zu vermitteln und zu verdeutlichen: die Ikone und deren theologische Sinngebung und Einordnung in das Gesamtgefüge des orthodo-

xen Glaubens. Der Verf., katholischer Priester und begeisterter Bewunderer orthodoxer Kirchlichkeit, insbesondere der slawischen Tradition, greift in der Tat ein sehr wichtiges Thema auf, das nicht zuletzt aus ökumenischer Sicht von größter Wichtigkeit ist: Verständnis zwischen der orthodoxen und der abendländischen Tradition zu wecken, welches durch theologische Auseinandersetzungen schwer zu erreichen ist und letztlich wirkungslos bleiben wird, wenn dies keinen Zugang in die Glaubenserfahrung und im gottesdienstlichen Leben finden kann. Letztere aber finden ihren Vollzug im Bereich des Kultes und der Frömmigkeit, für deren Verständnis die Ikone und deren Stellenwert einen vorrangigen Platz haben. In diesem Sinne gebührt dem Verf. ein Dank für diesen Versuch. Das Besondere des Buches liegt zweifelsohne darin, daß dokumentarisches und Quellenmaterial den größten Teil ausmachen. Und dies gilt nicht nur für den „Textanhang", sondern in noch größerem Maß für das Buch selbst. Aber wie sonst kann man über Ikonentheologie und Ikonenverehrung schreiben, ohne auf die Kirchenväter zurückzugreifen? Doch hierin liegt auch ein gewisser Nachteil, daß nämlich dadurch das Lesen des Buches aufs äußerste erschwert wird. Hinzu kommt auch, daß das Ganze in große Abschnitte ohne Zwischenüberschriften gegliedert ist, so daß das ohnehin nur für Fachleute oder allenfalls Spezialisten interessante Buch seine eigentliche Wirkung und Zielsetzung nicht wird erreichen können.

Athanasios Basdekis

Wiktoria Krzemień. Filozofia w cieniu prawoslawia (Philosophie im Schatten der Orthodoxie). Verlagsinstitut „Pax", Warschau 1979. 177 Seiten.

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Warschauer Universität abgefaßt und angenommen. Die Vfn. versucht das Wechselspiel zwischen der Orthodoxie und dem religiös-philosophischen Denken in Russland um die Wende des 19. zum 20. Jh. darzustellen. Sie macht das aufgrund einer Analyse der Lehren W. Rosanows „Rückkehr zum Anfangszustand", L. Schestows „Philosophie der Verzweiflung", D. Mereschkowskijs „Prophet der neuen Zeiten" und N. Berdjajews „Philosophie der Hoffnung" im Hinblick auf die zentralen Sinnfragen der menschlichen Existenz, Geschichte der Menschen und der Gottesfrage.

Der Leser begegnet hier einer Welt, in der Denken und Fühlen, Philosophie und Theologie eine Einheit bilden. Die zitierten Autoren sind noch Theologen, Philosophen und Schriftsteller in einem. Da die Personen eng mit der Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche verbunden sind, erfahren wir nicht nur ein farbiges Charakterbild, sondern erhalten auch einen wichtigen Einblick in manche Ereignisse der russischen Kirchengeschichte.

Liest man dieses Buch aufmerksam durch, so versteht man, daß sowohl die Religionsphilosophie als auch die Theologie eine Interpretation der Glaubenswahrheiten bilden.

Die Vfn. zieht aus dem umfangreichen Material einige Folgerungen hinsichtlich der Anwendung in der westlichen Mentalität, und zwar: 1. die Theologie von „sobornost'" zu entwickeln als eine Ekklesiologie der Gemeinschaft, 2. Einheit des abstrakten Denkens mit der intuitiven Kontemplation, 3. die Person des Gottmenschen nicht als eine Spekulation zu betrachten, sondern als eine echte Begegnung mit Gott.

Leider füllt diese Arbeit nur in einem sehr geringen Maße die Lücken aus, die in unserer westlichen Mentalität vorhanden sind. Wir wollen hoffen, daß in nächster Zeit neue Arbeiten und neue Namen wie: Vl. Solowjew, S. Bulgakow, L. Karsawin, N. Losskij, P. Florenskij u.a. in Erscheinung treten.

Trotz alledem, der abendländische katholische Leser wird aus diesem Buch viel gewinnen. Es wird ihm Korrektiv und Ergänzung sein für eine intensivere Erfassung des Katholischen. Dankbar wird man auch für die sorgfältig erstellte Gesamtbibliographie sein.

Leonard Górka SVD

EUROPA

Hans Roser, Protestanten und Europa. Information, Meinung, Dokumente. Mit einer Einführung von Hermann Dietzfelbinger. Claudius Verlag, München 1979. 133 Seiten. Kart. DM 16,80.

·*Katholische Kirche und Europa.* Dokumente 1945-1979. Herausgegeben von Jürgen Schwarz unter Mitarbeit von Peter Schawohl und Pierfelice Tagliacarne. (Reihe Entwicklung und Frieden. Materialien 9.) Chr. Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980. 605 Seiten. Kart. DM 58,—.

Das Buch von Hans Roser ist anläßlich der ersten allgemeinen und direkten Wahlen zum Europa-Parlament erschienen. Sein Verfasser, früherer Landesjugendpfarrer für Bayern, hat sich als Mitglied des Bundestages und in der Beratenden Versammlung des Europa-Rates eingehend mit der Materie befaßt. Darauf gründet sich sein Engagement für den westeuropäischen Einigungsprozeß, den er freilich theologisch nicht rechtfertigen will. Wohl aber sieht er die politische Realität, der gerade die protestantischen Kirchen ihre Mitarbeit schulden, denn „der Protestantismus hat das moderne Europa mit hervorgebracht" (11). Dies wird — nach der Wiedergabe eines einleitenden Vortrags von Hermann Dietzfelbinger „Die Verantwortung des Prostestantismus für Europa — Lehrformel oder Auftrag?" — an den konstitutiven Grundfaktoren (Macht, Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung, Reformfähigkeit, Würde der Welt, Kirche) und in einem ideengeschichtlichen Durchgang verdeutlicht und reflektiert, um sodann auf die Gegenwartsprobleme einzugehen. Der anschließende Dokumententeil orientiert über Stellungnahmen und Haltung der europäischen Kirchen zur Europafrage.

Ein ebenso anregendes wie nachdenklich stimmendes Buch. Doch der Verf. ist sich auch durchaus dessen bewußt, daß die heutige Europäische Gemeinschaft nicht deckungsgleich ist mit dem größeren, durch gemeinsame Geschichte und Kultur geprägten Europa. Darum durchzieht dies Buch eine letzte, schmerzhafte Diskrepanz, die vorerst unlösbar erscheint.

Das Gleiche gilt von der bemerkenswert vollständigen und sorgfältigen Dokumentensammlung „Katholische Kirche und Europa", wobei die Variationsbreite der Meinungen und Stellungnahmen hervortritt. Vom Herausgeber wird aber auch für die katholische Kirche in Anspruch genommen: „Aus historischen und politischen Gründen tritt sie zudem für ein Offenhalten des westeuropäischen Einigungsprozesses im Hinblick auf eine spätere engere Zusammenarbeit mit den Ländern Osteuropas ein ... Immer schon kamen gerade aus den Ländern Osteuropas entscheidende Anstöße für die Fortentwicklung eines christlichen Europas" (XXIX). Leider wurden jedoch Stellungnahmen der ka-

tholischen Kirche aus den Ländern Osteuropas „aufgrund wissenschaftssystematischer, wissenschaftlich-technischer und politischer Schwierigkeiten nicht berücksichtigt" (XIV). Diese Lücke soll möglicherweise durch eine spätere eigenständige Dokumentation geschlossen werden.

Die wissenschaftlich exakte Aufschlüsselung des reichen Materials im Anhang macht die vorliegende Sammlung zu einem wirklichen Arbeitsbuch.

Kg.

CONFESSIO AUGSTANA

Harding Meyer/Heinz Schütte (Hrsg.), Confessio Augustana — Bekenntnis des einen Glaubens. Verlag Bonifacius Druckerei, Paderborn/Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1980. 348 Seiten. Paperback DM 24,—.

Der Titel dieses faszinierenden Buches zeigt an, daß die 24 Verfasser dieses seit der Reformation erstmaligen gemeinsamen röm.-kath./luth. Interpretationsversuches der CA zu der Überzeugung gelangt sind, daß „ein gemeinsames katholisch/lutherisches Verständnis der Confessio Augustana möglich ist". Damit wird eine ursprüngliche Intention der CA bestätigt.

Das methodische Vorgehen des Buches ist überzeugend. Die 28 Artikel der CA sind in 10 Sachkomplexe aufgeschlüsselt, die von je einem röm.-kath. und einem luth. Autor gemeinsam verantwortet werden. So werden mehrere thematisch zusammenhängende Artikel der CA unter jeweils einer Überschrift behandelt. Ein Grundsatzartikel von jeder Seite ist der Untersuchung vorangestellt. „Gemeinsames Verständnis" bedeutet freilich nicht „globale Rezeption" aller Darlegungen der CA, sondern Prüfung, „ob die dort genannten Kontroverspunkte heute noch in gleicher Weise bestehen". Eine vertiefte Einsicht in die Hl. Schrift, eine unbefangene geschichtliche Einordnung der damaligen Kontroversen und das Bewußtsein sowohl für die veränderten Rahmenbedingungen von Kirche und Theologie seit dem 16. Jh. als auch für die Erneuerungsbewegungen in beiden Kirchen seit jener Zeit führen zu einem erstaunlichen Ergebnis. Was Gotteslehre und Christologie betrifft, so kann man von einer „ungebrochenen Mitte des gemeinsamen christlichen Glaubens" reden. Geradezu spannend ist dann zu verfolgen, wie durch Aufdeckung historischer Mißverständnisse, extremer und einseitiger Interpretationen (auf beiden Seiten!) gerade bei durch Jahrhunderte immer kontrovers behandelten Themen wie „Sünde und Erbsünde", „Rechtfertigung — Glaube — Werke", „Die Sakramente: Taufe und Abendmahl" und „Buße und Beichte" eine „tiefe Übereinstimmung" erreicht werden konnte. Die Lehre vom opus operatum z.B. steht — recht verstanden — „nicht im Widerspruch zur Intention der Reformation, sondern vertritt geradezu deren Anliegen" (sic!). Der Aspekt der „Darbringung" bei den Sakramenten muß neu bedacht werden; communio sub una und Privatmessen sind auf ihr eigentliches Anliegen hin neu zu bedenken, — so einige Thesen des Buches.

Auch die Aussagen der CA über die Kirche „verbinden uns und trennen nicht". Das satis est von CA 7 schließt „das Amt in die Wesensbestimmung von Kirche mit hinein". Zum Thema „Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums" schweigt die CA freilich bei zu vielen Fragen. In diesen Lücken aber ist sie offen für die traditionellen katholischen Positionen, etwa in Hinsicht auf das sakramentale Verständnis von Amt und Ordination. Das „Mönchtum" ist

für beide Seiten *ein* „legitimer Weg" zur Verwirklichung des Evangeliums, und Unterschiede bei der Beurteilung der Heiligenverehrung sind als „Unterschiede der Spiritualität" zu deuten.

Freilich werden auch „offene Fragen" (apostolische Sukzession; Opfer) und „uns unterscheidende Überzeugungen" (Papsttum, Mariendogmen, Lehre vom Purgatorium) bei aller Übereinstimmung nicht verschwiegen. So gibt sich diese bestechende und aufregend zu lesende „gemeinsame Untersuchung", der man viele Leser wünschen möchte, nicht voreilig der Illusion hin, in der CA ein „gemeinsames Bekenntnis" zu haben. Aber auf dem gemeinsamen Weg ist man weit vorangekommen.

Heinz Ohme

Fritz Hoffmann/Ulrich Kühn (Hrsg.), Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1980. 220 Seiten. Leinen DM 22,—.

Die zwölf in dem Sammelband vereinigten Abhandlungen sind aus Referaten hervorgegangen, die im ökumenisch-theologischen Arbeitskreis der DDR vorgetragen wurden. Obgleich sich zu den schon greifbaren Abhandlungen im Jubiläumsjahr von der Sache her thematisch und tendenziell etliche Überschneidungen ergeben, ist der Band keineswegs bedeutungslos.

Die Referenten konzentrieren sich auf z.T. nur selten erörterte Aspekte, wie z.B. auf Umfang und Charakter der Schriftbegründung in der CA (Traugott Holtz), auf alttestamentliche Anmerkungen zur Erbsündenlehre der CA (Siegfried Wagner) oder auf Interpretationsprobleme zu CA IV, wie sie durch V. Pfnürs Thesen provoziert werden (Martin Seils).

Unter den katholischen Beiträgen ragt an wissenschaftlichem und theologischem Format der „‚Das Evangelium' in der Confessio Augustana und bei Paulus" überschriebene Beitrag Wolfgang Trillings heraus. — Der ökumenischen Intention des Gesprächs entsprechend hätten zum Schluß die gemeinsamen Ergebnisse bzw. die entscheidenden Differenzen thesenartig gebündelt werden sollen. Nicht alle Beiträge vermochten die neuere Literatur zu berücksichtigen. Andere, wie die von Ulrich Kühn (Die Frage der Anerkennung der CA als Problem ökumenischer Rezeption) oder Lothar Ullrich (Ist die katholische Meßopferlehre ein Hindernis für eine katholische Anerkennung des Augsb. Bekenntnisses?) beziehen die aktuelle Situation souverän in ihre Überlegungen mit ein.

Der größte Vorzug erscheint mir an diesem Band, daß statt vorzeitiger ökumenischer Erfolgsmeldungen zunächst einmal genaue Feststellung der dogmengeschichtlichen Sachverhalte um 1530 angestrebt wird.

Deshalb berücksichtigt Ernst Koch in seinem gründlichen Beitrag zur Ekklesiologie der CA zahlreiche ekklesiologische Entwürfe im 16. Jahrhundert.

Seils erinnert mit Recht an die durch Ritschl und Loofs ausgelöste Debatte über die Rechtfertigungslehre in CA und Apologie. So erweist sich der Band in mancher Hinsicht als solider gegenüber z.T. weniger langsam gereiften Sammelbänden in der Bundesrepublik. Dabei garantiert die energisch angestrebte schrifttheologische Argumentation einen bedenkenswerten ökumenischen Ertrag.

F. W. Kantzenbach

INFORMATIONS- UND ARBEITSMATERIAL

Peter Meinhold (Hrsg.), Das Problem der Kirchengliedschaft heute. (Wege

der Forschung, Bd. 524.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979. XI + 442 Seiten. Ganzleinen DM 90,— (für Mitglieder DM 53,—).

Die Zugehörigkeit zur Kirche kann sehr unterschiedliche Probleme aufwerfen je nachdem, ob sie innerkirchlich, zwischenkirchlich oder staatskirchenrechtlich betrachtet wird. Innerkirchlich sind die Probleme wieder anders strukturiert je nachdem, ob sie für die römisch-katholische Kirche, für Kirchen der Reformation oder für die Kirchen des orthodox/anglikanischen Bereichs behandelt werden.

Die römisch-katholische Kirche ist in dem vorliegenden Sammelband mit 8 Beiträgen vertreten. Sie lassen erkennen, daß auch in ihr die Auffassung von der Kirchenzugehörigkeit nicht mehr so eindeutig und monolithisch ist, wie die dürren Vorschriften des CIC und die Darstellungen der älteren kirchenrechtlichen Literatur es erscheinen lassen. Wie sehr die Lehre von Kirche und Kirchengliedschaft durch das Zweite Vatikanische Konzil in Bewegung geraten ist, zeigt vor allem der Beitrag von Matthäus Kaiser, der im übrigen auch auf Inkonsequenzen in den Konzilsdekreten hinweist. Aber schon vorher war keineswegs alles so eindeutig, wie es dem Außenstehenden oft schien; das macht eine Abhandlung von Nikolaus Hilling aus dem Jahre 1951 deutlich, die auf Differenzen zwischen dem CIC und der Enzyklika Mystici Corporis hinweist.

Die Beiträge aus dem evangelischen Bereich entstammen weit überwiegend der Feder von Juristen. Rechtspobleme stehen daher im Vordergrund. Besonderes Interesse darf hier die ausführliche Kommentierung des Kirchengesetzes der EKD über die Kirchenmitgliedschaft vom 10. 11. 1976 durch W. Nuyken beanspruchen; es hat die Vereinbarung über das Mitgliedschaftsrecht in der EKD von 1969 abgelöst, die G. Wendt dargestellt hat.

Der Blick weitet sich vor allem durch 4 Originalbeiträge, die den Sammelband beschließen und 1976 auf einer Tagung der Académie des Sciences Religieuses in Brüssel als Referate gehalten worden sind. Sie behandeln die Kirchenmitgliedschaft in lutherischer, orthodoxer, anglikanischer und reformierter Sicht.

Zusammenfassend kann man dem Herausgeber nur bestätigen, daß er sein Ziel, die Entwicklung der Diskussion über die Problematik der Kirchenmitgliedschaft deutlich werden zu lassen, in vorzüglicher Weise erreicht hat.

Hanns Engelhardt

Dieter Vismann, Tagesordnungspunkt Ökumene. (Tagesordnungspunkte, eine Reihe für kirchliche Mitarbeiter, top 4.) Lutherhaus-Verlag, Hannover 1980. 140 Seiten. Kart. DM 9,80.

Allein die Tatsache, daß in einer Buchreihe für kirchliche Mitarbeiter — in erster Linie der hannoverschen Ev. Luth. Landeskirche — eine solche Informationsschrift erscheint, ist anerkennenswert. Mehr als die historischen Fakten stehen für den Verf., Ökumenereferent im Landeskirchenamt Hannover, die systematischen Aspekte der ökumenischen Bewegung im Vordergrund. Die Motive und Phänomene, Modelle und Probleme des ökumenischen Gesamtgeschehens werden analysiert, auf ihre Verwurzelung in Bibel und Bekenntnis geprüft und in das ökumenische Kräftefeld eingeordnet, um sodann die Folgerungen und Möglichkeiten für die Gemeinden zu bedenken. Das letzte Kapitel „Strittige Themen der Ökumene in lutherischer Sicht" öffnet den Blick für den weiteren Weg ökume-

nischer Überlegungen. Satzungen ökumenischer Organisationen, Literaturhinweise und Anschriften bilden den Abschluß.

Der Verf. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Das sorgfältige Bemühen um theologisch präzise und fundierte Aussagen führt streckenweise zu einer gewissen Umständlichkeit in der Diktion und erschwert die Lesbarkeit. Indes bleibt als Fazit: Auch wenn man die Argumente und Positionen des Verf.'s vielleicht nicht immer zu teilen vermag, so bringt diese Schrift doch dem Leser in einer heilsamen Weise zum Bewußtsein, daß der „Tagesordnungspunkt Ökumene" noch längst nicht abgehakt werden darf.

Kg.

Der ökumenische Gottesdienst — Grundsätze und Modelle. Herausgegeben vom Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, von der Konferenz der Römisch-Katholischen Bischöfe der Schweiz und vom Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Benziger und Gotthelf Verlag, Zürich 1979. 100 Seiten. Paperback DM 9,80.

Katholische, evangelische und christkatholische (wir sagen: alt-katholische) Kirchen in der Schweiz haben sich auf gemeinsame Grundsätze für den ökumenischen Gottesdienst geeinigt, die im großen und ganzen auch in den betreffenden Kirchen im Bereich der Bundesrepublik Deutschland gelten. Als Ausnahme fällt hier die wesentlich offenere Regelung für ökumenische Gottesdienste am Sonntag auf. „Da nach römisch-katholischer und christ-katholischer Kirchenordnung ein Sonntagsgottesdienst die Eucharistiefeier einschließt, sollen die Geistlichen dieser Kirchen für den Fall, daß ein ökumenischer Gebets- oder Wortgottesdienst an einem Sonntag stattfindet, dafür sorgen, daß zu geeigneter Zeit auch eine Eucharistiefeier gehalten wird" (16). Dazu, in Anmerkung, eine längere Erklärung über die Bedeutung der sonntäglichen Eucharistiefeier in den reformierten Landeskirchen der Schweiz: „In fast allen reformierten Landeskirchen verbreitet sich heute die Überzeugung, daß der ordentliche Sonntagsgottesdienst die Feier des Herrenmahls einschließt, und dies läßt die Zahl der Eucharistiefeiern ansteigen" (ebd).

Der zweite, weitaus umfänglichere Teil enthält Modelle und Bausteine für ökumenische Wortgottesdienste, die auch bei uns eine wertvolle Hilfe sein können. Ein weiteres Instrument für den „geistlichen Ökumenismus" in den Ortsgemeinden.

Klaus Schmidt

Friedrich-Wilhelm Kantzenbach, Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte. (Studienbücher Theologie/Kirchen- und Dogmengeschichte.) Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1979. 139 Seiten. Kart. DM 24,—.

Der Bereich „Ökumene" wird in der theologischen Ausbildung nicht gerade vorrangig eingestuft, allein schon deswegen, weil die kirchlichen Prüfungsordnungen nur selten entsprechende Anforderungen stellen. Um so begrüßenswerter ist es, daß in der Reihe „Studienbücher Theologie" unter „Kirchen- und Dogmengeschichte" , der nach dem Konzept der theologischen Studienreform die „Ökumenik" künftig zugeordnet werden soll, ein Band über die „Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte" erschienen ist. Der Verf. ist sich der räumlichen Begren-

zung seiner Aufgabe bewußt, die ihm nur „die Grundlagen der Ökumenik" herauszuarbeiten erlaubt. Der Weg führt über die Alte Kirche, den Bruch zwischen Ost und West, die reformatorische Ekklesiologie und Konzilstheologie, die Ära der Religionsgespräche, die Einigungsversuche im Protestantismus des 17. Jh.'s, den Pietismus, die Aufklärung und die Erweckung zur ökumenischen Bewegung im 19. und 20. Jahrhundert. Lesevorschlag und Literaturhinweise sind jedem Kapitel angefügt. Abschließend werden drei Wege kirchlichen Einheitsstrebens herausgearbeitet, das Beispiel einer Kirchenunion (Südindien) analysiert und Fragen zur Selbstkontrolle gestellt sowie Anregungen zur Weiterarbeit gegeben. Zeittafel und Literaturverzeichnis runden das Studienbuch ab.

Naturgemäß bleiben bei einem so knappen Aufriß manche Wünsche offen. Zu dem Kapitel über die Ökumenische Bewegung und Rom vermißt man das Gegenstück über die Orthodoxie, die von Anfang an das theologische Gespräch in der Ökumene entscheidend mitbestimmt hat. Von den Freikirchen wäre ähnliches zu sagen, aber auch sie kommen in diesem Zusammenhang nicht vor.

Völlig zu Recht betont der Verf., die echte ökumenische Bewegung beginne „nicht in weltweiten Beziehungen, sondern am einzelnen Ort" (111). Der Student erfährt jedoch nicht, wo und wie sich in seinem eigenen Land Ökumene bereits verwirklicht hat, z.B. in den zahlreichen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen auf lokaler und regionaler Ebene.

Damit soll der Wert des vorliegenden Buches nicht geschmälert werden. Es ist vielmehr ein beispielgebender Vorstoß, der Anerkennung verdient, aber auch der Anerkennung verdient, aber auch einer gezielten Weiterführung bedarf.

Kg.

Theologische Realenzyklopädie. Band V. Lfg. 5 (Bern — Biandrata), S. 641-805. Subskr.preis DM 38,—. Band VI, Lfg. 1 / 2 (Bibel — Bibelwissenschaft). S. 1-320. Subskr.preis DM 76,—. Walter de Gruyter & Co, Berlin — New York 1980.

Mit der erstgenannten Lieferung, aus der die Abhandlungen über Beruf und Berufung besonders hervorgehoben zu werden verdienen, wird Band V abgeschlossen. Die ersten beiden Lieferungen des VI. Bandes konzentrieren sich auf das vielfältig untergegliederte Thema „Bibel", wobei — abgesehen von einer beiläufigen Bemerkung auf S. 89 — man einen Abschnitt über die starke Motivation vermißt, die durch ein vertieftes Bibelstudium und eine bewußte Bibelbezogenheit — verbunden mit den Namen von Suzanne de Diétrich und Hans-Ruedi Weber — auf das äußere Zusammenwachsen und die innere Ausrichtung der ökumenischen Bewegung in den letzten Jahrzehnten ausgegangen ist (vgl. dazu W. A. Visser't Hooft in: Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968, Göttingen 1974, 18 f.).

Kg.

Evangelische Mission, Jahrbuch 1979. Missionshilfe Verlag, Hamburg 1979. 228 Seiten. — *Evangelische Mission, Jahrbuch 1980.* Auslieferung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel, Breklum 1980. 192 Seiten. Kart. je DM 4,80.

Es verdient immer wieder daran erinnert zu werden, daß die Jahrbücher der Evangelischen Mission ökumenisches Quellenmaterial von unschätzbarem Wert enthalten. Stand für das Jahrbuch 1979 die Thematik von Melbourne im Mittelpunkt, so für 1980 das Missionari-

sche Jahr. Die Schriftleitung des Jahrbuchs ist ab 1980 an Prof. Niels-Peter Moritzen übergegangen. Im Inhalt nehmen jetzt erzählende Texte aus dem weiten Bereich der Mission einen breiten Raum ein. Berichte, Literatur, Statistik und Anschriften bieten sich wie immer als Arbeitshilfe an.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Pfarrer Werner Becher, Haeberlinstr. 10, 6000 Frankfurt/Main 50 / Prof. Dr. Hendrikus Berkhof, Vliervlinder 1, 2317 JR Leiden / Pastor Dr. Richard Boeckler, Wagenburgstr. 9, 7000 Stuttgart / Bundesrichter Dr. Hanns Engelhardt, Herrenstr. 45a, 7500 Karlsruhe / Dr. K. Christian Felmy, Cadolzburger Str. 8, 8501 Wachendorf / Ks.dr. Leonard Górka SVD, ul. Jagiellońska 45, 20-950 Lublin 8, skr. poczt.1110 Polen / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz-Hechtsheim / OKR Reinhard Groscurth, Jebensstr. 3, 1000 Berlin 12 / OKR i. R. Wilhelm Gundert, Krasseltweg 48, 3000 Hannover-Buchholz / Bischof D. Hans Heinrich Harms, Huntestr. 14, 2900 Oldenburg / Präsident Dr. Heinz Joachim Held, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. F.-W. Kantzenbach, Meisenweg 14, 8806 Neuendettelsau / Akademiedirektor Dr. F. H. Keienburg, Haus Ortlohn, Berliner Platz 12, 5860 Iserlohn / Missionsdirektor Reinhart Müller, Georg-Haccius-Straße, 3201 Hermannsburg / Pfarrer Heinz Ohme, Freidrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Hermann Ringeling, Steinauweg 3, CH-3007 Bern / Missionsdirektor Peter Sandner, Rudolfstr. 137-139, 5600 Wuppertal 2 / Dr. Klaus Schmidt, Slalomveien 3 H, N-1410 Kolbotn / Prof. Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Dornbacher Str. 25, A-1170 Wien / Prof. Dr. Reinhard Slenczka, Moltkestr. 6, 6900 Heidelberg / Dr. W. A. Visser't Hooft, 13, chemin des Voirons, CH-1224 Chêne-Bougeries / Dr. Karl Anton Wohlfarth, Fontanestr. 116, 6500 Mainz 31.

Dem dankbaren Gedenken an das Lebenswerk von W. A. Visser't Hooft sind anläßlich seines 80. Geburtstages die Beiträge von H. H. Harms, H. Berkhof und H. J. Held gewidmet, wobei im Mittelpunkt der Vortrag steht, den der Jubilar am 17. August im Rahmen einer vom Zentralausschuß veranstalteten Feierstunde gehalten hat. Die deutsche Übersetzung des englischen Textes wurde von uns nochmals sorgfältig überarbeitet.

Zu dem von Heinrich Fries in ÖR 3/1980 behandelten Thema über die dogmatische Relevanz kath.-ev. Gespräche bringen wir auch das von evangelischer Seite bei dem gleichen Anlaß gehaltene Referat von Reinhard Slenczka. Über die Entwicklung der bilateralen Beziehungen zwischen der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz gibt der bisherige Catholica-Referent der Kirchenkanzlei, OKR i. R. Wilhelm Gundert, einen aufschlußreichen Bericht, der nicht nur Erfahrungen widerspiegelt, sondern auch Ermutigung gibt.

Richard Boeckler trägt zu dem weitergehenden Gespräch über „verbindliches Lehren" wichtige Gesichtspunkte bei, wofür wir ihm, der am 1. Oktober in das Diakonische Werk übergewechselt ist, auch an dieser Stelle ausdrücklich danken wollen, nicht zuletzt im Blick auf die von ihm jahrelang betreute „Zeitschriftenschau".

Einen besonderen, wohl noch viel zu wenig bedachten Aspekt aus der Weltmissionskonferenz in Melbourne greift Peter Sandner mit seinem Artikel „Mission und Eucharistie" heraus.

Die „Dokumente und Berichte" führen uns mit dem Bericht von Gerhard Grohs über die Zentralausschußsitzung in Genf in den Schnittpunkt des ökumenischen Geschehens der Gegenwart. Der Überblick aus der Feder von Karl Christian Felmy über die orth.-luth. Gespräche vermittelt eine sorgfältig sichtende und sammelnde Zusammenfassung auf diesem fast schon unüberschaubar gewordenen Feld ökumenischer Begegnung.

Das Dokument der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen „Evangelisation — unser gemeinsamer Auftrag" kann als Sonderdruck zum Preis von DM 0,50 bei der Ökumenischen Centrale bezogen werden.

Der abschließende kurze Bericht von Werner Becher über den Kongreß für Seelsorge und Beratung zeigt die Vielseitigkeit ökumenischer Aktivitäten, die weit über die herkömmlichen Genfer Programme hinausgeht.

Eine kleine Korrektur zu dem Artikel „J. L. Hromádka und die ökumenische Bewegung" im vorigen Heft. Mit der S. 328 im 2. Abs. genannten Ortschaft Köln ist nicht die rheinische Stadt gemeint, sondern die Stadt Kolin östlich von Prag. Im Tschechischen wird Köln auch mit Kolin wiedergegeben, daher der Übersetzungsfehler.

Die beiliegende Geschenkkarte für ein Jahresabonnement der ÖR wollen Sie freundlicherweise nicht unbeachtet und vor allem nicht ungenutzt lassen.

Es wird das Verständnis unserer Leser finden, daß wir den durch fünf Jahre hindurch gehaltenen Bezugspreis von DM 28,— der allgemeinen Kostensteigerung anpassen und ab 1981 DM 32,— für ein Jahresabonnement erbitten müssen.

Kg.

Moe