



N12<520258639 021



N12<28095547 021

ubTÜBINGEN



576

D 21 472 F

Ökumenische Rundschau

10. Jahrgang
Heft 1
Januar 1981

TR

WERNER VÖLKER
Mariendogma und Marienverehrung

JOSEF SCHULTE
Grundprinzipien katholischer Frömmigkeit

ANASTASIOS KALLIS
Papsttum und Orthodoxie

PETER AMIET
Zum altkatholischen Kirchenverständnis

OLAF SCHUMANN
Herausforderung der Kirchen durch den Islam

368
HEBLY/HOUTEPEN
Eine mit den Armen solidarische Kirche?

Moh

UB TUB



24. FEB. 1981

VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

21/521

20

INHALT

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU 30. Jahrgang 1/81

| | Seite |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| <i>Werner Völker</i> , Mariendogma und Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950 | 1 |
| <i>Josef Schulte</i> , Konfessionsspezifische Grundprinzipien katholischer Frömmigkeit | 21 |
| <i>Anastasios Kallis</i> , Papsttum und Orthodoxie | 33 |
| <i>Peter Amiet</i> , Zum altkatholischen Kirchenverständnis | 47 |
| <i>Olaf Schumann</i> , Herausforderung der Kirchen durch den Islam: Beispiel Indonesien | 55 |
| <i>Das aktuelle Gespräch</i> | |
| <i>Harding Meyer</i> , Augsburg, Rom und die deutschen Zeitungen | 71 |
| <i>Dokumente und Berichte</i> | |
| Eine mit den Armen solidarische Kirche? (<i>J. A. Hebly/ A. W. J. Houtepen</i>) | 84 |
| Bericht über die europäische Konsultation des ÖRK zum Studienprogramm „Die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche“ (<i>Gerta Scharffenorth</i>) | 93 |
| <i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher</i> | 98 |
| <i>Nachwort der Schriftleitung</i> | 117 |

Dieser Ausgabe liegt das Jahresinhaltsverzeichnis 1980 bei.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU — Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienauschuß 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; 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; Seminardirektor i. R. Dr. Rudolf Thaut.

Schriftleitung: D. Dr. Hanfried Krüger; Redaktionssekretariat: Hannelore Pohlenz, Friedrichstraße 2-6, Postfach 174025, 6000 Frankfurt am Main, Ruf (0611) 71 59 234 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 03 79 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 32,— DM zuzüglich 3,80 DM Versandkosten. Einzelstück 9,— DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden (Stand: 1. 1. 1981).

ISSN—0029—8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach.

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1981 30. JAHRGANG

| | |
|-----------------------------------------------------|-----|
| Die ökumenische Bewegung in der DDR | 1 |
| Die ökumenische Bewegung in der BRD | 15 |
| Die ökumenische Bewegung in der Schweiz | 29 |
| Die ökumenische Bewegung in Italien | 43 |
| Die ökumenische Bewegung in Spanien | 57 |
| Die ökumenische Bewegung in Lateinamerika | 71 |
| Die ökumenische Bewegung in Afrika | 85 |
| Die ökumenische Bewegung in Asien | 99 |
| Die ökumenische Bewegung in Australien | 113 |
| Die ökumenische Bewegung in Neuseeland | 127 |
| Die ökumenische Bewegung in den USA | 141 |
| Die ökumenische Bewegung in Kanada | 155 |
| Die ökumenische Bewegung in Mexiko | 169 |
| Die ökumenische Bewegung in Brasilien | 183 |
| Die ökumenische Bewegung in Argentinien | 197 |
| Die ökumenische Bewegung in Chile | 211 |
| Die ökumenische Bewegung in Peru | 225 |
| Die ökumenische Bewegung in Kolumbien | 239 |
| Die ökumenische Bewegung in Venezuela | 253 |
| Die ökumenische Bewegung in Kuba | 267 |
| Die ökumenische Bewegung in der Türkei | 281 |
| Die ökumenische Bewegung in Griechenland | 295 |
| Die ökumenische Bewegung in Jugoslawien | 309 |
| Die ökumenische Bewegung in der UdSSR | 323 |
| Die ökumenische Bewegung in der Volksrepublik China | 337 |
| Die ökumenische Bewegung in der Mongolei | 351 |
| Die ökumenische Bewegung in der DDR | 365 |
| Die ökumenische Bewegung in der BRD | 379 |
| Die ökumenische Bewegung in der Schweiz | 393 |
| Die ökumenische Bewegung in Italien | 407 |
| Die ökumenische Bewegung in Spanien | 421 |
| Die ökumenische Bewegung in Lateinamerika | 435 |
| Die ökumenische Bewegung in Afrika | 449 |
| Die ökumenische Bewegung in Asien | 463 |
| Die ökumenische Bewegung in Australien | 477 |
| Die ökumenische Bewegung in Neuseeland | 491 |
| Die ökumenische Bewegung in den USA | 505 |
| Die ökumenische Bewegung in Kanada | 519 |
| Die ökumenische Bewegung in Mexiko | 533 |
| Die ökumenische Bewegung in Brasilien | 547 |
| Die ökumenische Bewegung in Argentinien | 561 |
| Die ökumenische Bewegung in Chile | 575 |
| Die ökumenische Bewegung in Peru | 589 |
| Die ökumenische Bewegung in Kolumbien | 603 |
| Die ökumenische Bewegung in Venezuela | 617 |
| Die ökumenische Bewegung in Kuba | 631 |
| Die ökumenische Bewegung in der Türkei | 645 |
| Die ökumenische Bewegung in Griechenland | 659 |
| Die ökumenische Bewegung in Jugoslawien | 673 |
| Die ökumenische Bewegung in der UdSSR | 687 |
| Die ökumenische Bewegung in der Volksrepublik China | 701 |
| Die ökumenische Bewegung in der Mongolei | 715 |
| Die ökumenische Bewegung in der DDR | 729 |
| Die ökumenische Bewegung in der BRD | 743 |
| Die ökumenische Bewegung in der Schweiz | 757 |
| Die ökumenische Bewegung in Italien | 771 |
| Die ökumenische Bewegung in Spanien | 785 |
| Die ökumenische Bewegung in Lateinamerika | 799 |
| Die ökumenische Bewegung in Afrika | 813 |
| Die ökumenische Bewegung in Asien | 827 |
| Die ökumenische Bewegung in Australien | 841 |
| Die ökumenische Bewegung in Neuseeland | 855 |
| Die ökumenische Bewegung in den USA | 869 |
| Die ökumenische Bewegung in Kanada | 883 |
| Die ökumenische Bewegung in Mexiko | 897 |
| Die ökumenische Bewegung in Brasilien | 911 |
| Die ökumenische Bewegung in Argentinien | 925 |
| Die ökumenische Bewegung in Chile | 939 |
| Die ökumenische Bewegung in Peru | 953 |
| Die ökumenische Bewegung in Kolumbien | 967 |
| Die ökumenische Bewegung in Venezuela | 981 |
| Die ökumenische Bewegung in Kuba | 995 |





2

ZA 4521

Hauptartikel

| Verfasser | Titel | Seite |
|-------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| <i>Amiet, Peter</i> | Zum altkatholischen Kirchenverständnis | 47 |
| — | Zwei Dokumente der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem ÖRK und der katholischen Kirche (s. Scheuner und Navarrete) Einleitung Konrad Raiser | 232 |
| <i>Hahn, Ferdinand</i> | Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter als ökumenisches Problem | 146 |
| <i>Halkenhäuser, Johannes</i> | Die evangelischen Kommunitäten — die ekklesiale und ökumenische Dimension ihres Lebens | 121 |
| <i>Hoffmann, Gerhard</i> | „Die Ökumene ist des Herrn“. Gedanken zum Verhältnis von Mission und kirchlicher Ausländerarbeit | 381 |
| <i>Kahle, Wilhelm</i> | Fragen der Beziehung von Kirche, Staat und Gesellschaft in der Geschichte der Evangeliums-christen/Baptisten | 132 |
| <i>Kallis, Anastasios</i> | Papsttum und Orthodoxie | 33 |
| <i>Karmiris, Ioannis</i> | Das Zweite Ökumenische Konzil | 464 |
| <i>Löwe, Hartmut</i> | Ökumene in Deutschland nach dem Papst-Besuch | 454 |
| <i>Manns, Peter</i> | Das Lutherjubiläum 1983 als ökumenische Aufgabe | 290 |
| <i>Navarrete SJ, Urbano</i> | Soziales Handeln der Kirchen | 260 |
| <i>Nikolaou, Theodor</i> | Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD | 425 |
| <i>Papaderos, Alexandros</i> | Die „Pferdebremse“ vor Gericht. Zum Streit um das „politische“ Engagement des ÖRK | 408 |
| <i>Raiser, Konrad</i> | Jesus Christus — das Leben der Welt (Vancouver 1983) | 275 |
| <i>Scheuner, Ulrich</i> | Ökumenische Zusammenarbeit in Fragen der christlichen Sozialethik | 234 |
| <i>Schulte, Josef</i> | Konfessionsspezifische Grundprinzipien katholischer Frömmigkeit | 21 |
| <i>Schumann, Olaf</i> | Herausforderung der Kirchen durch den Islam: Beispiel Indonesien | 55 |
| <i>Simpfendorfer, Werner</i> | Brief an Philip A. Potter zum 60. Geburtstag | 373 |
| <i>Slenczka, Reinhard</i> | Das Christusbekenntnis als Fundament für Kirchentag und Ökumene | 165 |
| <i>Tillard OP, Jean M.</i> | Die eine Kirche Gottes — die zerbrochene Kirche | 395 |
| <i>Visser 't Hooft, W. A.</i> | Nathan Söderblom (1866-1931) | 229 |
| <i>Völker, Werner</i> | Mariendogma und Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950 | |
| <i>Völker, Werner</i> | Reformatorische Ansätze zur Überwindung der Armut | 449 |

Das aktuelle Gespräch

| | | |
|-----------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Meyer, Harding</i> | Augsburg, Rom und die deutschen Zeitungen | 71 |
| <i>Schweitzer, Wolfgang</i> | Sind wir eine mit den Armen solidarische Kirche? | 182 |
| <i>Bieber, Rüdiger</i> | Berechtigte Klage oder Eigentor? Anmerkungen zu dem Beitrag von Harding Meyer | 314 |

Dokumente und Berichte

| | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|-----|
| Eine mit den Armen solidarische Kirche? (<i>J. A. Hebly/A. W. J. Houtepen</i>) | | 84 |
| Bericht über die europäische Konsultation des ÖRK zum Studienprogramm „Die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche“ (<i>Gerta Scharffenorth</i>) | | 93 |
| Dialog — Gemeinschaft — Dienst. Zu einem lutherisch-katholischen Konsensustext (<i>Günther Gaßmann</i>) | | 191 |
| Internationaler Dialog zwischen der Kirche der Jünger Christi (Disciples) und der römisch-katholischen Kirche (<i>Klaus-Martin Beckmann</i>) | | 198 |
| Zum Tode von Suzanne de Diétrich (<i>W. A. Visser 't Hooft</i>) | | 200 |
| Die Kraft, die in den Schwachen mächtig ist. Ökumenische Überlegungen zur Lage der Behinderten (<i>Hans-Georg Link</i>) | | 349 |
| Rechtfertigung und Heiligung aus evangelisch-methodistischer Sicht (<i>Manfred Marquardt</i>) | | 327 |
| Erklärung zur 1600-Jahrfeier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel | | 471 |
| Kirche im Sozialismus — Weltfrieden — Vancouver 1983. Schwerpunkte auf der Zentralaussschußsitzung des ÖRK in Dresden vom 16.—26. 8. 1981 (<i>Gerhard Grohs</i>) | | 473 |
| „Teilhabe am Mysterium der Kirche“. Bericht über den orthodox-lutherischen Dialog (<i>Athanasios Basdekis</i>) | | 480 |

Buchbesprechungen

| Verfasser | Titel | Seite |
|---------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| <i>Abdullah, Muhammad</i> | Geschichte des Islam in Deutschland | 501 |
| — | Adressenwerk der evangelischen Kirchen 1981 | 503 |
| <i>Albrecht, R. / Hahl, M. (Hg.)</i> | Paul Tillich. Ein Lebensbild in Dokumenten | 220 |
| <i>Andresen, Carl (Hg.)</i> | Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität | 351 |
| <i>Bäumer, R. / Beyerhaus, P. / Grünzweig, F. (Hg.)</i> | Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965-1980 | 113 |
| <i>Beck, Hans-Georg</i> | Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich | 211 |
| <i>van der Bent, Ans</i> | Voices of Unity. Essays in honour of W. A. Visser 't Hooft | 351 |
| <i>van der Bent, Ans</i> | Major Studies and Themes in the Ecumenical Movement | 366 |
| <i>Berger, Peter L.</i> | Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft | 491 |

| Verfasser | Titel | Seite |
|-------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| <i>Berger, Heinrich</i> | Mission und Kolonialpolitik | 107 |
| <i>Beyreuther, Erich</i> | Geschichte des Pietismus | 352 |
| <i>Boll, F. / Linz, M. / Seiterich, Th. (Hg.)</i> | Wird es denn überhaupt gehen? Beiträge für Walter Dirks | 221 |
| <i>Bouman, Johan</i> | Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah | 501 |
| <i>Brantschen, J. / Selvatico, P. (Hg.)</i> | Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Fries | 111 |
| <i>Brico, Rex</i> | Taizé | 500 |
| <i>Clebsch, William A.</i> | Christianity in European History | 353 |
| <i>Dähler, Michael u. a.</i> | Kumbaya. Ökumenisches Jugendgesangbuch | 367 |
| <i>Erbacher, Hermann</i> | Zeitschriften-Verzeichnis theologischer Bibliotheken | 503 |
| <i>Erni, Raymund</i> | Die Kirche in orthodoxer Schau. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch | 490 |
| <i>Feil, Ernst / Tödt, Ilse (Hg.)</i> | Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute | 357 |
| <i>Feil, Ernst (Hg.)</i> | Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus | 357 |
| <i>Gauly, Robert</i> | Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis | 217 |
| <i>Glazik, Josef</i> | Mission — der stets größere Auftrag | 105 |
| <i>Gleixner, Christine</i> | Ökumene heute | 112 |
| <i>Gornik, Herbert (Hg.)</i> | Anders leben. Christliche Gruppen in Selbstdarstellungen | 500 |
| <i>Hardt, Michael</i> | Papsttum und Ökumene | 489 |
| <i>Hauptmann, Peter (Hg.)</i> | Kirche im Osten, Bd. 24/1981 | 497 |
| <i>Hauschild, W.-D. / Wilkens, Erwin (Hg.)</i> | Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1975 | 113 |
| <i>Hoffmann, Klaus</i> | Die Gabe und die Gaben. Ein christlicher Briefwechsel in unseren Tagen | 494 |
| <i>Hopkins, Howard C.</i> | John R. Mott 1865-1955 | 110 |
| <i>Huber, Wolfgang</i> | Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden | 207 |
| <i>Hummel, Reinhart</i> | Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen | 104 |
| <i>Kallis, Anastasios (Hg.)</i> | Philoxenia. Festschrift für Bernhard Kötting | 111 |
| <i>Kramm, Thomas</i> | Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission | 105 |
| <i>Lefever, Ernest W.</i> | Weltkirchenrat und Dritte Welt | 491 |
| <i>Lehmann-Habeck, Martin (Hg.)</i> | Dein Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980 | 502 |
| <i>Lengsfeld, Peter (Hg.)</i> | Ökumenische Theologie | 344 |

| Verfasser | Titel | Seite |
|----------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| <i>Lengsfeld, P. / Stobbe, Heinz-Günther</i> (Hg.) | Theologischer Konsens und Kirchenspaltung | 488 |
| v. <i>Lilienfeld, F. / Mühlenberg, E.</i> (Hg.) | Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche | 496 |
| <i>Loome, Thomas M.</i> | Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism | 215 |
| <i>Lukesch, Anton</i> | Spannungsfeld Südamerika | 365 |
| <i>Metropolit Maximos von Sardes</i> | Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche | 210 |
| <i>Meinhold, Peter</i> | Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas | 490 |
| — | Die Evangelische Michaelsbruderschaft. Fünfzig Jahre im Dienste an der Kirche | 500 |
| <i>Molnár, Amadeo</i> | Die Waldenser | 355 |
| <i>Müller, D. Detlef</i> | Geschichte der orientalischen Nationalkirchen | 496 |
| <i>Müller, Ludolf</i> (Hg.) | Wladimir Solowjew. Sonntags- und Osterbriefe Bd. VIII | 360 |
| <i>Müller, L. / Wille, I.</i> (Hg.) | Solowjews Leben in Briefen und Gedichten | 360 |
| <i>Oberman, H. A. / Ritter, A. M. / Krumwiede, H. W.</i> (Hg.) | Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen Bd. I, II, IV/1 und 2 | 212 |
| <i>Oberman, Heiko A.</i> | Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Bd. III | 497 |
| <i>Opsahl, Paul D.</i> (ed.) | The Holy Spirit in the Life of the Church | 209 |
| <i>Parmar, Samuel L.</i> | Entwicklung mit menschlichem Gesicht | 219 |
| <i>Piepkorn, Arthur C.</i> | Profiles in Belief: The Religious Bodies of the United States and Canada, Vol. 1-4 | 213 |
| <i>Plank, Peter</i> | Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie N. Afanas'evs | 359 |
| <i>Ratschow, Carl Heinz</i> (Hg.) | Ethik der Religionen | 362 |
| <i>Reimer, Ingrid</i> (Hg.) | Alternativ leben in verbindlicher Gemeinschaft | 499 |
| <i>Rendtorff, Trutz</i> | Ethik, Bd. 1 | 218 |
| <i>Ritschl, Dietrich</i> | Theologie in den neuen Welten | 355 |
| <i>Schmidt, Klaus / Szobries, Heinz</i> | Ökumene — Gemeinden arbeiten zusammen | 114 |
| <i>Schmidt, Wolfgang</i> | Der lange Marsch zurück. Der Weg der Christenheit in Asien | 364 |
| <i>Schober, Th. / Honecker, M. / Dahlhaus, H.</i> (Hg.) | Evangelisches Soziallexikon | 114 |
| <i>Schreiner, L. / Mildenerger, M.</i> (Hg.) | Christus und die Gurus | 103 |
| <i>Schützeichel, Heribert</i> | Katholische Calvin-Studien | 498 |

| Verfasser | Titel | Seite |
|---------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| <i>Schwarz, Gerold W.</i> | Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins | 107 |
| <i>Scott, Waldron</i> | Bring Forth Justice. A Contemporary Perspective on Mission | 363 |
| <i>Stamm, Heinz-Meinolf</i> | Luthers Stellung zum Ordensleben | 499 |
| <i>Stegemann, Wolfgang</i> | Das Evangelium und die Armen | 493 |
| <i>Stoll, Gerhard (Hg.)</i> | Schuld und Zeugnis. Evangelische Stimmen zur Deutschlandreise des Papstes | 217 |
| <i>Szylbarski, Wladimir u. a. (Hg.)</i> | Wladimir Solowjew. Deutsche Gesamtausgabe | 360 |
| — | Theologische Realenzyklopädie, Bd. VI, Lfg. 3/4 | 114 |
| — | Theologische Realenzyklopädie, Bd. VI, Lfg. 5 u. VII, Lfg. 1/2 u. 3 | 222 |
| — | Theologische Realenzyklopädie, Bd. VII, Lfg. 4/5 | 367 |
| — | Theologische Realenzyklopädie, Bd. VIII, Lfg. 1/2 | 503 |
| <i>Torres, Sergio u. a. (Hg.)</i> | Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt | 494 |
| <i>Tödt, Heinz Eduard (Hg.)</i> | Wie eine Flaschenpost. Ökumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge | 220 |
| <i>Voigt, Karl Heinz</i> | Die Methodistenkirche im Dritten Reich | 216 |
| <i>Walther, Christian (Hg.)</i> | Atomwaffen und Ethik. Der deutsche Protestantismus und die atomare Aufrüstung 1954-61 | 492 |
| <i>Westmüller, Horst (Red.)</i> | Zwischen Wachstum und Lebensqualität | 109 |
| <i>Wright, Robert J. (ed.)</i> | A Communion of Communion: One Eucharistic Fellowship | 208 |
| — | Z problemów Reformacji (Aus den Problemen der Reformation) Bd. II | 358 |

Mariendogma und Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950

VON WERNER VÖLKER

Vorbemerkung

Am 1. November 1950, also vor nunmehr 30 Jahren, verkündete Papst Pius XII. das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Damit hatte das sogenannte „Marianische Zeitalter“ einen Höhepunkt erreicht; der Dialog zwischen den Konfessionen aber war auf Jahre hinaus empfindlich gestört. Erst mit den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils änderte sich diese Situation. Dabei fällt auf, daß gleichzeitig mit der Intensivierung des ökumenischen Gesprächs die Bedeutung der Marienverehrung im Katholizismus erheblich zurückging. Seit einigen Jahren jedoch gewinnt die Marienverehrung in der katholischen Kirche wieder an Bedeutung, und vor allem seit dem Amtsantritt Johannes Paul II. im Herbst 1978 wird in evangelischen Kreisen immer öfter die besorgte Frage gestellt, ob der gegenwärtige Aufschwung der Marienverehrung nicht eine neue marianische Epoche einleiten und damit das ökumenische Gespräch wiederum stark belasten könne.

Diese Entwicklung will der folgende Aufsatz nachzeichnen, um so zu einem besseren Verständnis der gegenwärtigen Situation beizutragen.

1. Geschichte der Marienverehrung bis 1950¹

Die älteste Wurzel aller Marienverehrung ist der Glaube an die übernatürliche Empfängnis Jesu, der schon im Neuen Testament (bei Matthäus und Lukas) bezeugt ist und etwa bis zum Ende des 2. Jahrhunderts allgemeine Verbreitung fand. Schon bald verband sich damit die Überzeugung, daß auch die Geburt Jesu „aus der Jungfrau“² geschehen sein müsse. Diese Auffassung wurde im Jahre 325 auf dem 1. Ökumenischen Konzil in Nicäa in aller Form bestätigt. Doch das Konzil von Nicäa war noch aus einem anderen Grund von größter Bedeutung für die Entwicklung einer eigenständigen Marienlehre. In dem dort beschlossenen Bekenntnis heißt es, daß Jesus auch in seinem irdischen Leben „wesenseins mit dem Vater“³, also mit Gott gewesen sei. Daraus mußte sich fast zwangsläufig die Frage ergeben, welche Stellung seiner irdischen Mutter zukommt. Zahlreiche Theologen des

4. Jahrhunderts bezeichneten sie als „Gottesgebäerin“.⁴ Zu Beginn des 5. Jahrhunderts regte sich vor allem in Antiochien Widerstand gegen diesen Titel, weil er der Tatsache, daß Christus auch wahrer Mensch war, nicht Rechnung trage. Als Nestorius sich als Patriarch von Konstantinopel gegen den Titel „Gottesgebäerin“ wandte und vorschlug, ihn durch „Christusgebäerin“ zu ersetzen, wurde er vom 3. Ökumenischen Konzil in Ephesus (431) als „neuer Judas“ verurteilt und verlor alle kirchlichen Würden. Damit wurde in Ephesus zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche eine nicht von der Bibel bezeugte⁵ Aussage über Maria zur Verurteilung Andersdenkender herangezogen. Der Titel „Gottesgebäerin“ aber war von nun an anerkannt und fand 451 auf dem 4. Ökumenischen Konzil in Chalcedon auch Eingang in das Glaubensbekenntnis.⁶

In den Jahrhunderten nach dem Konzil von Ephesus erlebte die Marienverehrung eine erhebliche Ausweitung und Intensivierung. Es entstanden Marienkirchen und Marienbilder; anlässlich der zahlreicher werdenden Marienfeste wurden Hymnen auf die Jungfrau verfaßt und ihre Vorzüge in den Predigten immer überschwenglicher gelobt. So wurde Maria allmählich in den Rang einer Himmelskönigin erhoben. Damit aber mußte sich für die Menschen jener Zeit die Frage stellen, was denn mit ihrem Leib nach dem Tod geschehen sei. Entgegen der Meinung zahlreicher Kirchenväter, darüber könne man keine gesicherten Aussagen machen, erzählt die wohl im 5. Jahrhundert in Syrien entstandene „Transitus“-Legende in verschiedenen Varianten von dem rätselhaften Verschwinden ihres Leibes bei oder nach der Bestattung durch die Jünger.⁷ Obwohl diese Vorstellung von den Theologen zunächst mit Skepsis betrachtet wurde, fand sie doch seit dem 7. Jahrhundert mehr und mehr Eingang in Predigten und dann auch in die Liturgie. Allerdings haben die orthodoxen Kirchen des Ostens keine für jeden Christen verbindlichen Aussagen über die Richtigkeit solcher Vorstellungen gemacht. Auch wenn 1672 ein Konzil in Jerusalem ausdrücklich von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel gesprochen hat, so können doch die Fragen, wo sich ihr Leib jetzt befindet und ob er schon wieder mit ihrer Seele vereinigt sei, bis heute unterschiedlich beantwortet werden.⁸

Auch im Abendland gewann die Marienverehrung seit der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts immer mehr an Bedeutung; allerdings verlief diese Entwicklung hier langsamer als im Osten. Während die Mariologie der Ostkirche bereits in Johannes von Damaskus (gest. 749) „ihren Gipfelpunkt und ihren wesentlichen Abschluß“ gefunden hatte,⁹ begann die Blütezeit der Marienverehrung im Westen erst mit dem 11. Jahrhundert, und die mit

dem Titel „Gottesmutter“ verbundenen Fragen wurden hier erst im Hoch- und Spätmittelalter eingehend diskutiert. Ein Ergebnis dieser Diskussionen war die Lehre von der unbefleckten Empfängnis (*Immaculata conceptio*), nach der Maria vom ersten Augenblick ihres Daseins an sündlos, das heißt also auch frei von der Erbsünde gewesen sei. Diese Lehre wurde noch im 17. Jahrhundert von den Dominikanern unter Berufung auf Thomas von Aquin bestritten, jedoch am 8. 12. 1854 von Papst Pius IX. in der Enzyklika „*Ineffabilis Deus*“ als Dogma verkündet. Eine andere Konsequenz, die die Theologen des Mittelalters unter Berufung auf Lk 1,28 aus der Gottesmuttertschaft zogen, war die Aussage, daß Maria die „volle Gnade“ erlangt habe. Diese Aussage wurde zur Grundlage späterer Überlegungen über ihre Rolle als Gnadenmittlerin und Miterlöserin.¹⁰

In der Hochscholastik fanden auch die Lehre von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel und die Transitus-Legende weitgehende Anerkennung. Das um 500 zusammengestellte *Decretum Gelasianum* hatte die Transitus-Legende zu den verbotenen Büchern gezählt. Aus karolingischer Zeit stammt ein angeblicher Brief des Hieronymus, der dem Glauben an eine leibliche Aufnahme Marias skeptisch gegenübersteht und ausdrücklich vor der Transitus-Legende warnt. Dieser Brief wurde sogar ins römische Brevier aufgenommen und bis 1568 jedes Jahr zum Fest *Assumptio Mariae* abschnittsweise vorgelesen. Allerdings gab es seit dem 9. Jahrhundert auch Theologen, die die Lehre von der *Assumptio* im Sinne der Aufnahme Marias mit Leib und Seele befürworteten. Auf diese Tradition und auf theologische Argumente stützten sich die Scholastiker, wenn sie die *Assumptio* als sicher annahmen. Die Transitus-Legende wurde zwar von ihnen nicht verworfen, diente aber auch nicht als Beweismittel.

Nachdem die katholische Theologie auf die Argumente der Humanisten und Reformatoren zunächst mit einer gewissen Zurückhaltung reagiert hatte, begann mit der Gegenreformation die erneute Ausbreitung und weitere theologische Rechtfertigung der Marienverehrung, die immer vielfältigere Formen annahm. In der Zeit der Aufklärung wurden zwar von zahlreichen katholischen Theologen Bedenken gegen diese Entwicklung geäußert, doch auch sie konnten die katholische Kirche nicht von ihrem Weg ins „Marianische Zeitalter“ abhalten, als dessen Beginn man etwa die Herausgabe der Enzyklika „*Ubi primum*“ durch Pius IX. im Jahre 1849 betrachten kann und das „nicht bloß durch die verschiedenen von der Kirche anerkannten Erscheinungen Mariens, sondern fast noch mehr durch eine ganze Reihe bedeutsamer päpstlicher Verlautbarungen über die Gottesmutter“ geprägt wurde.¹¹

Einen ganz anderen Verlauf nahm die Entwicklung der Marienverehrung im Protestantismus. Weder die Wittenberger noch die Schweizer Reformatoren lehnten die Marienverehrung völlig ab. Bei allen Unterschieden, die sich in ihrer Haltung zu Maria aufzeigen lassen,¹² waren sie sich aber in einem Punkt einig: Alle Aussagen über die Gottesmutter haben ihre Berechtigung ausschließlich im Rahmen der Christologie.¹³ Unter Berufung auf das reformatorische „solus Christus“ grenzte sich die evangelische Theologie in den folgenden Jahrhunderten immer stärker von der Marienverehrung im Katholizismus ab; auch in der Gemeindefrömmigkeit spielte Maria eine immer geringere Rolle. Aufgrund dieser Entwicklung war es möglich, daß sogar die Ablehnung der seit Jahrhunderten in allen Konfessionen unbestrittenen Lehre von der Jungfrauengeburt durch die liberale Theologie zwar auf Widerspruch stieß, sich aber doch in weiten Kreisen des Protestantismus durchsetzen konnte. Demgegenüber bejahte Karl Barth die „Geburt aus Maria der Jungfrau“¹⁴ und die Bezeichnung „Mutter Gottes“ „als legitimen Ausdruck der christologischen Wahrheit“, ¹⁵ lehnte jedoch jede darauf aufbauende Mariologie als „Irrlehre“ ab.¹⁶

2. Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel

2.1 Die Verkündigung des Dogmas

Unter dem Pontifikat Clemens XII. (1730-1740) traf zum ersten Mal in Rom eine Bittschrift ein, in der der Wunsch geäußert wurde, die Lehre von der Assumptio als Glaubensdogma zu definieren; sie stammte von dem spanischen Pater Cesario Shguanin (1692-1769). Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil vertraten bereits 187 Bischöfe diese Forderung. Bis 1920 sprachen sich über 1,5 Mill. und bis 1940 über 8 Mill. Katholiken durch ihre Unterschrift für eine Definition dieses Dogmas aus. Am 1. 5. 1946 stellte daraufhin Papst Pius XII. in der Enzyklika „Deiparae Virginis Mariae“ allen katholischen Bischöfen die Frage, ob sie die Dogmatisierung der Assumptio wünschten und für möglich hielten. Nachdem bis zum Sommer 1950 über 90% der Bischöfe positiv geantwortet und weniger als 2% Bedenken geäußert hatten,¹⁷ verkündete der Papst am 1. 11. 1950 in der Enzyklika „Munificentissimus Deus“ das neue Dogma: „Die unbefleckte, immerwährend jungfräuliche Gottesmutter Maria ist, nachdem sie ihren irdischen Lebenslauf vollendet hatte, mit Leib und Seele zur himmlischen Herrlichkeit aufgenommen worden.“¹⁸

Die Enzyklika bemüht sich zwar um den Nachweis, daß der Glaube an die Assumptio implizit im Alten (v. a. Gen 3,15) und Neuen Testament (v.

a. Lk 1,28) ebenso enthalten sei wie in der altkirchlichen Tradition, also in den Werken der Kirchenväter und in der Liturgie, aber auch katholische Theologen wußten schon damals, auf wie schwachen Füßen eine solche Argumentation steht: „Die theologische Wissenschaft kann aus sich heraus weder einen überzeugenden Schriftbeweis, noch einen völlig überzeugenden Traditionsbeweis führen.“¹⁹ Deshalb werden neben Zitaten aus der Schrift und der Tradition sogenannte „Konvenienzgründe“ angeführt: Weil Maria Gottesmutter genannt wird und vom Zeitpunkt ihrer Empfängnis an ohne Sünde war, ist es zwar nicht logisch zwingend, aber naheliegend, daß auch der Tod keine Macht über sie hatte. Mit den Worten der Enzyklika „scheint es unmöglich, sie nach diesem irdischen Leben... von Christus getrennt zu denken“.²⁰ Doch die größte Beweislast kommt dem Argument der „ganz einzigartige(n) Übereinstimmung der katholischen Bischöfe und Gläubigen“²¹ zu: Weil das kirchliche Lehramt die von Christus der Kirche anvertrauten Wahrheiten „unverfälscht, ohne etwas hinzuzufügen, ohne etwas wegzunehmen“, überliefert, „kann der universellen Übereinstimmung des ordentlichen kirchlichen Lehramtes ein sicherer und unanfechtbarer Beweis entnommen werden, daß die leibliche Aufnahme der Allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel eine von Gott geoffenbarte Wahrheit ist.“²²

2.2. Reaktionen auf die Dogmatisierung der Assumptio

Über eine halbe Million Menschen waren in Rom vor dem Petersdom versammelt, als der Papst die Schlußsätze der Enzyklika „Munificentissimus Deus“ vortrug. Mit dem Jubelruf „Evviva la Madonna, evviva il Papa!“ drückten sie ihre Zustimmung zu dem neuen Dogma aus. Nach Berichten in der katholischen Presse rief die Dogmatisierung in ganz Italien und auch in anderen katholischen Ländern große Begeisterung hervor. Demgegenüber waren die Reaktionen unter den Katholiken in Deutschland zurückhaltend; deshalb sah sich z. B. Hermann Volk in Münster veranlaßt, den Gläubigen den Inhalt des neuen Dogmas und den Grund für seine Verkündigung in einer Vortragsreihe zu erläutern.²³ Die Kritik, die vor der Dogmatisierung von einigen namhaften Theologen wie M. Jugie, B. Altaner, B. Poschmann und K. Adam geäußert worden war, verstummte bald. Dies ist nicht verwunderlich; denn die Enzyklika selbst sagt ja mit aller Deutlichkeit, daß jeder, der das Dogma „bewußt in Zweifel zu ziehen wagt, ...vollständig vom göttlichen und katholischen Glauben abgefallen“ sei und „den Zorn des Allmächtigen Gottes und der heiligen Apostel Petrus

und Paulus auf sich herabrufft“.²⁴ Nur wenige Katholiken wagten es, die Dogmatisierung auch weiterhin zu kritisieren. Sie warfen dem Papst „Geringschätzung und Entwertung der theologischen Wissenschaft“ und die endgültige Abkehr vom altkirchlichen Traditionsprinzip vor, wodurch „für einen endlosen Zuwachs an Offenbarungen“ „Tür und Tor geöffnet“ worden seien. Im Zusammenhang damit wurde auch die Frage nach der Lehrautorität der Kirche und des Papstes neu aufgeworfen und diskutiert.²⁵

In den orthodoxen Kirchen traf die Verkündigung des neuen Dogmas auf einhellige Ablehnung. Diese Einmütigkeit ist vor allem aus zwei Gründen bemerkenswert: Zum einen bestanden in jener Zeit erhebliche Spannungen zwischen verschiedenen orthodoxen Kirchen, insbesondere zwischen den Patriarchaten von Moskau und Konstantinopel, zum andern ist der Glaube an die leibliche Aufnahme Marias in der Orthodoxie weit verbreitet und wird auch von der Mehrheit ihrer Theologen vertreten. Dennoch lehnte man die Dogmatisierung dieses Glaubens ab und begründete dies im wesentlichen mit folgenden Argumenten:

1. Es gibt weder in der Schrift noch in der altkirchlichen Tradition einen eindeutigen Beleg für diesen Glauben.
2. Der Glaube war nicht bedroht, deshalb war eine Dogmatisierung überflüssig.
3. Nur ein ökumenisches Konzil, nicht aber der Papst hat das Recht, Dogmen zu definieren.
4. Die Enzyklika „Munificentissimus Deus“ beruft sich zur Begründung der Assumptio unter anderem auf das Dogma von der Immaculata conceptio; dieses Dogma lehnen die orthodoxen Kirchen ab, weil es auf der katholischen Lehre von der Erbsünde beruht, die von der Orthodoxie ebenfalls verworfen wird.²⁶

Eine grundsätzliche und für die orthodoxe Haltung charakteristische Kritik an der katholischen Mariologie formulierte V. Lossky: „Während Christus auf den Dächern gepredigt... wurde, ...enthüllt sich das Mysterium der Gottesmutter im Innern der Kirche den Gläubigen... Schweigen wir also und versuchen wir nicht, über die höchste Glorie der Gottesmutter Dogmen zu schaffen!“²⁷

Auch die anglikanische Kirche sprach sich eindeutig gegen das Dogma aus. Unmittelbar nachdem Papst Pius XII. die Dogmatisierung der Assumptio angekündigt hatte, gaben die anglikanischen Erzbischöfe am 17. 8. 1950 eine Erklärung ab, in der es unter anderem heißt: „Die Kirche Englands lehnt es ab, irgendeine Lehre oder Meinung, die nicht klar in der Schrift enthalten ist, als erforderlich für einen erlösenden Glauben anzuse-

hen.²⁸ Mit dieser Erklärung verwarfen die Bischöfe nicht den Glauben an die Assumptio selbst, den viele Glieder der anglikanischen Kirche teilen, wohl aber seine Definition als „Glaubensdogma“, das heißt als heilsnotwendig und als Teil der ursprünglich geoffenbarten Wahrheit. Wichtig war den Bischöfen außerdem die Feststellung, daß „durch diesen Akt die dogmatischen Differenzen in der Christenheit vermehrt“ und „der wachsenden Verständigung zwischen den Christen... schwerer Schaden zugefügt“ worden sei.²⁹

Den schärfsten Einspruch gegen das neue Dogma erhob der europäische Protestantismus. Zahlreiche kirchliche Leitungsorgane gaben Erklärungen ab, in denen sie den Glauben an die Assumptio als unbiblisch und unchristlich ablehnten.³⁰ Damit, daß ihre Ablehnung nicht nur die Tatsache der Dogmatisierung, sondern den Inhalt des Dogmas selbst betraf, gingen sie über die Stellungnahmen der Vertreter anderer Konfessionen hinaus. Die meisten in den protestantischen Erklärungen angeführten Argumente finden sich, wengleich oft weniger scharf formuliert, bereits in einem Gutachten, das von E. Schlink und anderen Mitgliedern der Heidelberger Fakultät im Juli 1950 fertiggestellt und an die römische Kurie weitergeleitet worden war.

Das Gutachten geht von der Frage aus, ob „die leibliche Auferstehung und Himmelfahrt der Maria Inhalt apostolischer Lehre“ sei.³¹ Es verneint diese Frage, weil 1. eine solche Aussage im Neuen Testament fehlt, 2. die Tradition der ersten fünf Jahrhunderte darüber schweigt und 3. theologische Schlüsse nicht als Ersatz für eine solche Bezeugung gelten können. Mit diesem Argument will das Gutachten nicht grundsätzlich alle theologischen Konvenienzbeweise in Frage stellen; es verwirft aber die katholische Auffassung, daß die Lehre von der Assumptio implizit in der ursprünglichen Offenbarung enthalten gewesen sei und daß dies durch theologische Schlüsse erhoben werden könne. Das Gutachten sieht deshalb in der Dogmatisierung der Assumptio eine Neuerung mit weitreichenden Konsequenzen:

1. werde Maria hierdurch „noch stärker, als dies in römischer Lehre und Frömmigkeit bereits der Fall ist, aus der Gemeinschaft der Kirche herausgelöst und von dem (auf die allgemeine Auferstehung) wartenden Gottesvolk distanziert“.³²

2. werde „der Unterschied zwischen der schlechthinnigen Einzigkeit Jesu Christi und *aller* Kreatur ... verdunkelt“.³³

3. werde durch das Dogma der Glaube an die Assumptio als heilsnotwendig definiert, während nach dem Zeugnis des Neuen Testaments „der

Glaube an die Auferstehung Jesu Christi und die Erwartung der Auferstehung der Glaubenden... als ausreichend gelten“.³⁴

4. müsse der Verzicht auf eine Begründung der kirchlichen Lehre in der Lehre der Apostel „als grundsätzliche Infragestellung der Apostolizität der Römischen Kirche verstanden werden“.³⁵

Im Schlußteil drückt das Gutachten die Befürchtung aus, daß durch die Dogmatisierung das interkonfessionelle Gespräch erheblich erschwert und die „gemeinsame Front des Christuszeugnisses den antichristlichen und achristlichen Zeitgenossen gegenüber“ geschwächt werde.³⁶

Einen Vorwurf, den das Heidelberger Gutachten nicht enthielt, erhob der Landeskirchentag der Evangelisch-Reformierten Kirche in Nordwestdeutschland: „In der Gestalt der neben Christus thronenden Maria stellt sich die Kirche selbst dar als Mittlerin des Heils und Miterlöserin der Menschheit.“³⁷ Eine Begründung dieses Vorwurfs enthält die Stellungnahme des Landeskirchentages allerdings nicht. Auch andere Theologen sprachen und schrieben, je von ihrem Standpunkt aus, mit Leidenschaft gegen das neue Dogma.³⁸ Als einsamer Rufer in der Wüste der evangelischen Theologie seiner Zeit sah sich offenbar H. Asmussen, der in seiner kurz vor der Dogmatisierung erschienenen Schrift „Maria die Mutter Gottes“ zwar seine Differenzen zur katholischen Marienlehre nicht verschwie, in erster Linie aber seinen lutherischen Brüdern immer wieder sagte, daß ein Glaube ohne Mariologie und ohne Marienverehrung kein wahrer Christusglaube sein könne.³⁹

2.3 Auswirkungen auf das Gespräch zwischen den Konfessionen

Auch auf katholischer Seite war vor der Verkündigung des Dogmas die Befürchtung laut geworden, daß das interkonfessionelle Gespräch durch die Dogmatisierung erheblich erschwert werden dürfte. Die Reaktionen aus den anderen Konfessionen zeigten, wie begründet diese Befürchtung war: Viele Protestanten waren der Meinung, hier habe der Katholizismus sein wahres Gesicht gezeigt, und wollten von einer weiteren Suche nach Gemeinsamkeit nichts mehr wissen. Für manchen Vertreter der Orthodoxie hatte der Papst durch die eigenmächtige Dogmatisierung seinen von jeher von der Ostkirche bekämpften Anspruch auf kirchliche Weltherrschaft erneut unterstrichen. Die katholische Theologie ging nur sehr begrenzt auf die vorgebrachten Argumente ein und reagierte im wesentlichen apologetisch. So kam ein wirkliches Gespräch über das neue Dogma nicht zustande. Den schwersten Schaden durch diese Entwicklung erlitt wohl die Una-

Sancta-Bewegung, die vor allem in Frankreich und Deutschland schon zu erfreulichen Ergebnissen im evangelisch-katholischen Gespräch gekommen war; W. von Loewenich konstatierte 1955, das neue Dogma habe „der Una-Sancta-Bewegung einen nahezu tödlichen Schlag versetzt“.⁴⁰

Am Rande der Auseinandersetzung um das neue Dogma wurde von orthodoxer Seite auch Kritik an der Bewertung der Tradition in den evangelischen Kirchen laut. So erklärte Metropolit Gennadios von Heliopolis, „daß der Gedanke, eine Lehre bedürfe der Beweisführung durch die Hl. Schrift, um Dogma zu werden, nur protestantisch sein könne“.⁴¹ In ähnliche Richtung zielte die Feststellung H. F. K. Heuningens: „Unsere evangelische Kirche lehrt das sola scriptura, und deshalb und aus keinem anderen Grund ist dann auch bei uns die Schrift norma normans. Das ist sie nicht von sich selbst.“⁴² Diese Einsicht in die Traditionsgebundenheit auch der evangelischen Theologie kam allerdings in der Auseinandersetzung um die Assumptio nicht zum Tragen.

3. Die Marienverehrung in den fünfziger Jahren

Die fünfziger Jahre waren reich an nationalen und internationalen Ereignissen, in denen die Bedeutung der Marienverehrung für die römisch-katholische Kirche sichtbar wurde. So erklärte der Papst die Zeit vom 8.12.1953 (Fest Mariä Empfängnis) bis zum 8.12.1954 zum „Marianischen Jahr“, um damit der Dogmatisierung der Immaculata conceptio 100 Jahre zuvor zu gedenken. Ziel der von Pius XII. bei der Ankündigung des „Marianischen Jahres“ in der Enzyklika „Fulgens corona“ empfohlenen Predigten, Wallfahrten und Gebete war vor allem, „daß aus der Verehrung der Gottesmutter das Gebets- und Tugendleben Ansporn und Wachstum, die großen Anliegen der Kirche und ihres Apostolats mächtige Hilfe schöpfen“ sollten.⁴³

Wenige Wochen vor Abschluß des „Marianischen Jahres“, nämlich am 1.11.1954, setzte der Papst in der Enzyklika „Ad Caeli Reginam“ das neue liturgische Fest „Maria Königin“ ein, das alljährlich am 31. Mai gefeiert werden solle; außerdem solle man „an diesem Tage die Weihe des Menschengeschlechtes an das Unbefleckte Herz der Allerseligsten Jungfrau Maria erneuern“.⁴⁴ Die Weihe der Menschheit an das „unbefleckte Herz“ Marias geht auf ein Ereignis in dem kleinen portugiesischen Ort Fátima zurück. Dort hatten drei Geschwister im Jahre 1917 mehrere Marienerscheinungen. Bei ihrer dritten Erscheinung am 13.7.1917 soll Maria unter anderem gesagt haben: „Ich bin gekommen, die Weihe der Welt an mein unbe-

flecktes Herz und die Sühnekommunion an den ersten Monatssamstagen zu fordern. Wenn man meine Forderungen annimmt, wird die Züchtigung (der Erste Weltkrieg) entfernt oder gemildert, sonst aber...“⁴⁵ Pius XII. autorisierte diese Erscheinungen, und im Zweiten Weltkrieg, am 8. 12. 1942, weihte der Papst die Kirche und die ganze Welt dem Herzen der Jungfrau. Während des „Marianischen Jahres“, nämlich auf dem Katholikentag in Fulda, weihte Kardinal Frings am 4. 9. 1954 auch ganz Deutschland dem „unbefleckten Herzen“ Marias. Hierzu muß allerdings gesagt werden, daß der Sinn einer solchen Weihe unter den deutschen Katholiken keineswegs unbestritten war. Ebenso erhoben sich auch kritische Stimmen gegen die im selben Jahr veranstaltete „Peregrinatio“ (Pilgerfahrt) der Madonna von Fátima durch verschiedene deutsche Diözesen.⁴⁶

Auch in der theologischen Wissenschaft nahm die Beschäftigung mit Fragen der Marienverehrung in den fünfziger Jahren einen breiten Raum ein. Äußeres Zeichen hierfür war die Einrichtung spezieller Lehrstühle für Mariologie an zahlreichen katholisch-theologischen Fakultäten; auch die großen Handbücher der Dogmatik enthielten nunmehr einen besonderen Band zur Marienlehre. Höhepunkte der wissenschaftlichen Diskussion über Maria waren die internationalen mariologisch-marianischen Kongresse, die jeweils im Oktober 1950 und 1954 in Rom sowie im September 1958 in Lourdes veranstaltet wurden.

Während die evangelische Theologie lange Zeit die mariologischen Fragen kaum beachtet hatte, war nun vielerorts ein Bedürfnis nach Abgrenzung von der katholischen Marienlehre spürbar. So verfaßte ein Ausschuß der westfälischen Landeskirche auf Wunsch dortiger Pfarrer im Juli 1954 „Acht Sätze“, in denen er die seit 1950 oft wiederholten Vorwürfe gegen die katholische Mariologie zusammenfaßte und ihnen eine „evangelische Position“, in der allerdings Maria nicht einmal erwähnt wird, gegenüberstellte. Die Vorwürfe gipfelten in der Aussage: „Die römisch-katholische Kirche ist im Zeichen der Maria die Kirche der Gegenreformation.“⁴⁷

Diese Einschätzung scheint auch hinter den lautstarken Protesten gestanden zu haben, mit denen 1954 viele evangelische Christen, allen voran der bayerische Landesbischof Meiser, auf die Weihe Deutschlands an Maria reagierten. Nach katholischer Auffassung bedeutet eine solche Weihe nur für diejenigen einen „Akt der persönlichen Hingabe“, die dazu bereit sind, für alle anderen aber den Einschluß in das „fürbittende Gebet“.⁴⁸ Nimmt man diese Unterscheidung ernst, so ergibt sich, daß Bischof Meiser die evangelischen Christen von dieser Fürbitte ausgeschlossen wissen wollte.

Dieses Klima der Abgrenzung herrschte nicht nur in der evangelischen

Kirchenpolitik, sondern zum Teil auch in der theologischen Wissenschaft. So konnte z. B. das zunächst streng wissenschaftlich angelegte Buch H. Düfels über „Luthers Stellung zur Marienverehrung“⁴⁹ im letzten Kapitel zur Streitschrift geraten. Ein ebenso engagierter Gegner der katholischen Mariologie war W. von Loewenich, der zugleich die dahinterstehende „mythologisch verstandene Christologie“ in Frage stellte.⁵⁰

Nur wenige Theologen⁵¹ unternahmen in den fünfziger Jahren den Versuch, die katholische bzw. evangelische Position zur Marienverehrung so zu formulieren, daß ein interkonfessionelles Gespräch über dieses Thema möglich würde. Doch diese Bemühungen fielen kaum auf fruchtbaren Boden; allgemein herrschte die Meinung, daß es „hier keine Verständigungsbasis mehr“ gebe „und ein weiteres Gespräch ... sinnlos, zwecklos und hoffnungslos“ sei.⁵² Auch mit der Orthodoxie und der anglikanischen Kirche kam in diesen Jahren kein Gespräch über die Marienverehrung in Gang.

4. Das Zweite Vatikanische Konzil und die Marienverehrung

4.1. Die Beschlüsse des Konzils zur Mariologie

In den fünfziger Jahren war die Frage, ob und inwiefern Maria „Mittlerin“ (Mediatrix), „Miterlöserin“ (Corredemptrix) und „Mutter der Kirche“ bzw. „aller Gläubigen“ genannt werden dürfe, in der katholischen Theologie intensiv diskutiert worden; gelegentlich hatten auch hohe Vertreter der Hierarchie hierzu eindeutig Stellung genommen. Zahlreiche Bischöfe, aber auch außenstehende Beobachter erwarteten deshalb, daß das Konzil diese Fragen durch die Verkündigung eines neuen Dogmas abschließend entscheiden werde. So wünschten etwa 400 Bischöfe eine Dogmatisierung der Mittlerschaft und je 50 die Definition eines Dogmas über Maria als geistlicher Mutter bzw. als Miterlöserin. Jedoch die Mehrheit der Konzilsväter entschied sich gegen die Verkündigung eines neuen Dogmas. Denn zum einen war man der Meinung, daß die Diskussion über diese Titel noch keineswegs zu einem breiten Konsens innerhalb der katholischen Theologie geführt hätte, zum andern hatte Johannes XXIII. bereits in der Ankündigung des Konzils am 25. 1. 1959 erklärt, es solle „eine Einladung an die getrennten Gemeinschaften zur Suche nach der Einheit sein“;⁵³ diesem Ziel hätte ein neues Dogma sicherlich geschadet.

Die erste wichtige Entscheidung über die Marienlehre traf das Konzil im Oktober 1963 während der 2. Sitzungsperiode, als es mit 1114 gegen 1074

Stimmen beschloß, das sogenannte „Marienschema“⁵⁴ nicht als selbständiges Dokument, sondern als letzten Teil der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ zu verabschieden. Damit war eindeutig festgelegt, daß Maria trotz ihrer Ehrenstellung über allen anderen Gläubigen doch im vollen Sinn Glied der Kirche ist und nicht etwa über der Kirche steht. Neben anderen gewichtigen Argumenten spielte bei dieser Entscheidung auch die Rücksicht auf die anderen Konfessionen eine Rolle.

Dieser Einordnung des Marienschemas in die Konstitution über die Kirche entsprach „die Einbeziehung der ‚einschränkenden‘ Aussagen der Hl. Schrift über Maria“⁵⁵ in den Text. Unter Hinweis auf Lk 2,50 und Mk 3,35 par Lk 11,27 f., die in den vergangenen 100 Jahren in keinem päpstlichen Rundschreiben zur Mariologie erwähnt worden waren, stellte das Konzil fest: „So ging auch die selige Jungfrau den Pilgerweg des Glaubens.“⁵⁶ Während die vorkonziliare Mariologie stets von der Nähe Marias zu ihrem Sohn gesprochen hatte, wurde nun auch „der unübersteigbare *Abstand* zwischen Jesus und seiner Mutter betont“.⁵⁷

Mit solchen Aussagen des Marienschemas ist die Lehre von Maria als Miterlöserin nur schwer zu vereinbaren. Trotzdem war diese Lehre im ersten Entwurf des Schemas, den die Theologische Kommission 1962 vorlegte, enthalten, wenn auch der Titel „Corredemptrix“ wohl aus Rücksicht auf die anderen Konfessionen nicht erwähnt wurde.⁵⁸ Auch im zweiten, in diesem Punkt viel vorsichtigeren Entwurf vom März 1964 hieß es noch, Maria habe ihren Sohn „in voller Freiheit (als Opfer) dargebracht“.⁵⁹ Demgegenüber wird Maria in der endgültigen Fassung keine aktive Beteiligung an der Erlösungstat ihres Sohnes mehr zugeschrieben; dort heißt es lediglich, daß sie „der Darbringung des Schlachtopfers, das sie geboren hatte, liebevoll zustimmte“.⁶⁰

Auch um die Rolle Marias als Mittlerin der Gnaden gab es langwierige Auseinandersetzungen. Schließlich billigte das Konzil eine Formulierung, die bewußt keinen dogmatischen Charakter hat, sondern die Marienfrömmigkeit betrifft: „Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistands und der Mittlerin angerufen.“⁶¹ Und zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse fügte es noch hinzu: „Das aber ist so zu verstehen, daß es der Würde und Wirksamkeit Christi, des einzigen Mittlers, nichts abträgt und nichts hinzufügt.“⁶²

Ebenso wie den Titel „Miterlöserin“ lehnte das Konzil auch die Bezeichnung „Mutter der Kirche“ (*Mater Ecclesiae*), die einmal für die Überschrift des Marienschemas im Gespräch war, ab; es nannte Maria lediglich „Typus der Kirche“⁶³ und „Urbild der Tugenden“, das „der ganzen Gemeinschaft

der Auserwählten ... voranleuchtet“.⁶⁴ Jedoch Papst Paul VI. erklärte in seiner Ansprache zum Abschluß der 3. Sitzungsperiode am 21.11.1964 „Maria zur Mutter der Kirche, d.h. des ganzen christlichen Volkes, der Gläubigen sowohl wie der Hirten“.⁶⁵ Gleichzeitig machte er deutlich, daß er mit dieser Erklärung „unsere Schwester“ Maria nicht über die Kirche oder neben Christus stellen wollte. Beobachter sahen in der Erklärung des Papstes ein Geschenk an jene Bischöfe, die weniger zurückhaltende Aussagen über Maria gefordert hatten und deshalb mit dem schließlich fast einmütig⁶⁶ beschlossenen Text im Grunde doch unzufrieden gewesen seien.

4.2. Reaktionen auf die Konzilsbeschlüsse

Die Reaktionen aus den einzelnen orthodoxen Kirchen waren recht einheitlich. Als Beispiel sei die Beurteilung von I. Karmiris genannt. Er wiederholt die Kritik an den Dogmen von 1854 und 1950, die das Konzil bestätigt hatte, spricht sich gegen die Vorstellungen von Maria als Mittlerin oder Miterlöserin aus und lehnt auch den Titel „Mutter der Kirche“ ab, weil er „zu dogmatischen Verwirrungen und Mißverständnissen führen“ könne.⁶⁷ Andererseits enthalte das Marienschema „auch viele positive Punkte ... , in denen die orthodoxe und die römisch-katholische Kirche übereinstimmen“.⁶⁸ Deshalb sieht Karmiris die Orthodoxen auf „dem mittleren, geraden Weg der antiken Kirche“, während „die römischen Katholiken die Gottesmutter durch die Formulierung neuer Dogmen überschätzen“ und „die Protestanten sie stark unterschätzen (aus Reaktion gegen die katholischen Übertreibungen)“.⁶⁹

Daß das Konzil nicht, wie man befürchtet hatte, ein neues Mariendogma verkündete, wurde in evangelischen Kreisen allgemein positiv gewertet. Und auch in dem schließlich verabschiedeten Text fand man „einige erfreuliche Züge“⁷⁰: Die Aussagen des Neuen Testaments über Maria werden stärker berücksichtigt als in früheren Verlautbarungen Roms, das Verhältnis Marias zur Kirche werde zurückhaltend beschrieben und schließlich werde die Mittlerschaft Christi als einzigartig herausgestellt. M. Thurian sah darüber hinaus auch in anderen Konzilsbeschlüssen ein Korrektiv für die Mariologie. So habe der Text über die Offenbarung „auch der Mariologie eine biblische Zucht auferlegt, an der sie es oft hat mangeln lassen“, und die Konstitution über die Liturgie werde durch ihre Ausrichtung auf das Mysterium Christi „dazu beitragen, der Marienfrömmigkeit ihren rechten Platz zuzuweisen“.⁷¹ Außerdem seien gerade die Mariendogmen gemeint, wenn im Dekret über den Ökumenismus gesagt werde, „daß es nach

katholischer Lehre eine Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens“.⁷²

Aufgrund einer solchen positiven Bewertung betrachtete z. B. W. Quabeck das Marienschema als „ersten, bescheidenen Schritt in Richtung auf eine offene ökumenische Diskussion“. Daneben standen für ihn jedoch zwei zentrale Anfragen: „Hat das Konzil die innerkatholische Auseinandersetzung über Maria ernsthaft genug auf den Boden der Heiligen Schrift zurückgeführt?“ Und: Ist es gerechtfertigt, aufgrund der christologisch gemeinten Bezeichnung „Gottesmutter“ Maria „metaphysische Eigenschaften zuzuschreiben, die keine Begründung in der Bibel haben“?⁷³

Anders beurteilte W. von Loewenich das Marienschema. Die 1970 erschienene völlige Neubearbeitung seines Buches über den modernen Katholizismus enthält zwar einen Abschnitt, in dem er Ablauf und Ergebnis der Diskussion über Maria auf dem Konzil darstellt, übernimmt dann jedoch die Gesamtbeurteilung der katholischen Marienlehre nahezu wörtlich aus der 1. Auflage von 1955.⁷⁴ Offenbar haben also die Konzilsbeschlüsse für Loewenich nur geringe Bedeutung. Demgegenüber sieht G. C. Berkouwer, der die wohl gründlichste (evangelische) Analyse des Marienschemas vorgelegt hat, das Konzil als Wendepunkt in der katholischen Mariologie, da seine Entscheidung, wie er meint, „den Weg zu einem *neuen* Marien-Dogma auf immer verschließen wird“.⁷⁵

5. Die Marienverehrung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

In den Jahren nach dem Konzil nahm die Bedeutung der Marienfrömmigkeit im Leben der römisch-katholischen Kirche erheblich ab, und mancherorts wurden selbst die ältesten Mariendogmen in Frage gestellt. Sehr viel Staub wirbelte 1966 der sogenannte „Holländische Katechismus“ auf, dem eine Kardinalskommission den Vorwurf machte, er bringe „die Tatsächlichkeit der jungfräulichen Empfängnis“ Jesu nicht deutlich genug zur Sprache.⁷⁶

Zur gleichen Zeit bemühten sich die Mariologen um eine bessere biblische und historische Begründung der Marienverehrung. Diese Bemühungen prägten auch den 5. Internationalen Mariologischen Kongreß im August 1967 in Lissabon.⁷⁷ Vergleicht man dessen Arbeit mit den Spekulationen über die Gnadenvorzüge Marias, die die ersten Kongresse dieser Art beherrscht hatten, so wird deutlich, wie sowohl die Themenstellung als auch die Methodik der Mariologie durch die Konzilsbeschlüsse verändert wurden.

Die Suche der katholischen Theologen nach einer neuen Begründung der Marienlehre war keineswegs auf die ersten Jahre nach dem Konzil beschränkt. Es ist bezeichnend, daß eine 1973 erschienene „Kleine Einführung in die Mariologie“ schon im Titel die Frage stellte, ob man überhaupt „heute von Maria reden“ solle.⁷⁸ In dieser Situation, die W. Beinert als „tiefgreifende Krise der Marienlehre und Marienverehrung in der Kirche“ charakterisierte,⁷⁹ gab Papst Paul VI. am 2.2.1974 ein Mahnschreiben mit dem Titel „Marialis cultus“ heraus, das zu rechter Marienverehrung aufrufen und anleiten will.⁸⁰ Der Papst nennt darin zunächst drei theologische Grundprinzipien der Marienverehrung, nämlich die eindeutige Ausrichtung auf Christus, die Orientierung am Heiligen Geist⁸¹ und die Hervorhebung der Funktion Marias als Typus der Kirche, um dann vier praktische Normen zu setzen: Orientierung an der Bibel, Inspiration durch die offizielle Liturgie, Ausrichtung an der Ökumene und Berücksichtigung der heutigen anthropologischen Gegebenheiten. Jede Marienfrömmigkeit, die diesen Normen nicht entspricht, wird ausdrücklich abgelehnt.

Durch das päpstliche Mahnschreiben wurden zahlreiche Theologen angeregt, sich wieder stärker mit mariologischen Fragen zu beschäftigen. So erschien z. B. 1975 ein Doppelheft der Zeitschrift „Catholica“ mit dem Titel: „Maria im Geheimnis der Kirche“, das neben einigen Beiträgen aus den fünfziger Jahren zahlreiche neue Aufsätze enthält. Eine Analyse dieser Aufsätze zeigt deutlich: Die Autoren wollen keine Rückkehr zur vorkonziliaren Mariologie, sondern sprechen zum Teil offen von Fehlentwicklungen und versuchen einen Neuanatz, der ganz den theologischen Grundprinzipien der Enzyklika „Marialis cultus“ entspricht. Neben solchen Anzeichen für einen Neuanfang gibt es allerdings — vor allem seit dem Amtsantritt Johannes Paul II. im Herbst 1978 — auch Versuche, Formen der Marienverehrung aus vergangenen Jahrzehnten wiederzubeleben. Hier ist vor allem die Weihe Mexikos an Maria zu erwähnen, die der Papst am 27.1.1979 in der Wallfahrtskirche von Guadalupe vornahm.⁸² Auch die 1954 vollzogene Weihe Deutschlands an Maria wurde am 26.8.1979 durch Bischof Schick von Fulda erneuert.

Wenn solche Ereignisse auch zu Recht bei vielen nichtkatholischen Christen, die am ökumenischen Gespräch interessiert sind, Besorgnis hervorrufen, so sprechen doch andere Beobachtungen dafür, daß der gegenwärtige Aufschwung der Marienfrömmigkeit, der ohnehin nur einen Teil der katholischen Kirche erfaßt hat,⁸³ keineswegs eine Rückkehr zur vorkonziliaren Marienverehrung bedeutet: So verweist Johannes Paul II., der gern als „glühend marianischer Papst“⁸⁴ bezeichnet wird, bei seinen Äußerungen

über die Gottesmutter immer wieder auf das letzte Kapitel der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ und übt auffallende Zurückhaltung gegenüber den Enzykliken des „Marianischen Zeitalters“. Außerdem vertritt er die Grundprinzipien der Enzyklika „*Marialis cultus*“ und kritisiert insbesondere jede Form der Frömmigkeit, die nicht eindeutig „zu Christus führt“. ⁸⁵ In der Tradition des Konzils stehen auch die in den letzten Jahren für Laien geschriebenen Einführungen in die Mariologie, die eine ausführliche biblische Grundlegung an den Anfang stellen. ⁸⁶ Und schließlich hat das Konzil nach Meinung katholischer Theologen allen Versuchen, „die ‚Mittlerschaft‘ Mariens, ihre ‚Miterlöserschaft‘ usw. auch dogmatisch zu fixieren“, „endgültig ein Ende gesetzt“. ⁸⁷

Mit den Beschlüssen des Vaticanum II war die katholische Kirche — auch im Urteil der anderen Konfessionen — „in der Tat in das ökumenische Gespräch eingetreten“. ⁸⁸ Dieses Gespräch entwickelte sich rasch, und schon nach wenigen Jahren hatte man — für viele überraschend — zahlreiche Möglichkeiten eines gemeinsamen Redens und Handelns auf unterster wie auf höchster Ebene gefunden. Diese Entwicklung, soweit sie den evangelisch-katholischen Dialog betraf, wurde sicherlich durch den oben geschilderten Rückgang der Bedeutung der Marienverehrung im Katholizismus gefördert. Wenige katholische Theologen machten in dieser Zeit den Versuch, die Mariologie im ökumenischen Gespräch zu thematisieren, ⁸⁹ trafen jedoch in evangelischen Kreisen nur auf geringe Resonanz. ⁹⁰ Infolgedessen steht die evangelische Theologie in ihrer Gesamtheit dem in den letzten Jahren zu beobachtenden Aufschwung der katholischen Marienverehrung beinahe ebenso unvorbereitet gegenüber wie der Dogmatisierung der Assumptio vor 30 Jahren. Ungeachtet der einschneidenden Beschlüsse des Vaticanum II tauchen die gleichen Ängste und Befürchtungen wieder auf, vor allem die Angst, daß die Einzigartigkeit der Mittlerschaft Christi durch die Marienverehrung in Frage gestellt werden könnte. Es ist bezeichnend, daß in einem Rundschreiben der Kanzlei der EKD zur Erneuerung der Weihe Deutschlands an Maria wiederum, wenn auch in Form einer Frage und nicht, wie 1954, eines vehementen Protestes, das Argument von der „Einbeziehung evangelischer Christen in ein katholisches Verständnis von Maria“ vorgebracht wird. ⁹¹

Setzt sich der Aufschwung der Marienverehrung im Katholizismus weiter fort, so muß die Mariologie zwangsläufig entweder, wie in den fünfziger Jahren, den evangelisch-katholischen Dialog stark belasten oder aber selbst Gegenstand dieses Dialogs werden. Es ist allerdings fraglich, ob ein für beide Seiten fruchtbares Gespräch gerade über *dieses* Thema heute sehr viel

leichter möglich ist als vor 20 oder 30 Jahren. Voraussetzung eines solchen Gespräches dürfte nämlich „die Erarbeitung einer biblischen Marienlehre“⁹² sein, die bei der Mehrheit der evangelischen Theologen Anerkennung findet. Aber hierfür gibt es bisher erst bescheidene Ansätze. Einigkeit besteht nach wie vor fast nur in der Ablehnung katholischer Positionen, und Verfechter einer lutherischen Marienverehrung wie U. Wickert und A. Mauder stehen fast ebenso einsam in der Landschaft der evangelischen Theologie wie H. Asmussen und W. Stählin⁹³ um 1950.

Ein Impuls zur Veränderung dieser Situation könnte von den neuen Frömmigkeitsformen ausgehen, die seit einigen Jahren besonders unter Jugendlichen großen Anklang finden. Gerade auf diese Jugendlichen übt die Kommunität von Taizé eine große Anziehungskraft aus. Dies gilt auch für die Literatur, die aus der in Taizé geübten Frömmigkeit erwächst. So wurde das Buch M. Thurians über Maria in gekürzter und überarbeiteter Form 1978 als preiswertes Taschenbuch erneut aufgelegt.⁹⁴ Ob sich von hier aus in absehbarer Zeit in den Gemeinden ein stärkeres Bedürfnis nach einer evangelischen Lehre über Maria entwickeln wird, bleibt abzuwarten.

Solange aber die evangelische Theologie nicht eindeutig sagen kann, welche Rolle Maria für sie spielt und wie sie selbst zu den altkirchlichen Aussagen über die Mutter Jesu steht, fehlen ihr die Kriterien zur Entscheidung darüber, welche Ehre Maria zukommt, wann also die Marienverehrung als spezifische Ausprägung des christlichen Glaubens anzusehen ist und wann die Verehrung der Gottesmutter eine Bedrohung für den Glauben an Jesus Christus als einzigen Herrn und Mittler darstellt.⁹⁵ So lange ist sie in Gefahr, auf jede marianische Regung der katholischen Kirche nervös und ängstlich zu reagieren und dabei die positiven Veränderungen zu übersehen, die in der katholischen Marienlehre und auch in der Frömmigkeit seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschehen sind. Zu diesen Veränderungen gehört sicher nicht zuletzt die Suche nach einem biblisch besser begründeten Marienbild. Gerade hier müßte die evangelische Theologie in der Lage sein, einen nicht nur für die römisch-katholische Kirche, sondern für alle christlichen Konfessionen wertvollen Beitrag im ökumenischen Gespräch zu leisten.

ANMERKUNGEN

¹ Eine ausführliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung geben W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, Basel 1963 (evangelisch) und G. Söll, *Mariologie* (= Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus u. a., Band 3,4), Freiburg 1978 (katholisch).

- 2 So die Formulierung des Romanum: „γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου“.
- 3 „ἰσοούσιον τῷ πατρί“.
- 4 So z. B. Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, aber auch Arianer und Apollinaris von Laodicea. Der älteste Beleg für die Bezeichnung „θεοτόκος“ findet sich bei Alexander von Alexandrien (so Söll, a. a. O. 48 f. gegen Delius, a. a. O. 78).
- 5 Das wußte auch Cyrill von Alexandrien, der eifrigste Verfechter des „θεοτόκος“.
- 6 „ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου“.
- 7 De Transitu Virginis Mariae liber, Inhalt bei G. Miegge, Die Jungfrau Maria, Göttingen 1962, 83-89.
- 8 Siehe F. Heiler, Die Ostkirchen, München/Basel 1971, 127.
- 9 W. Delius, a. a. O. 122.
- 10 Die Bezeichnung „corredemptrix“ wurde als Fachausdruck erstmals auf dem Tridentinum gebraucht.
- 11 R. Graber, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, Würzburg 1951, 5.
- 12 So glaubte z. B. Heinrich Bullinger an die Assumptio.
- 13 Vgl. die zahlreichen Beispiele bei W. Tappolet (Hrsg.), Das Marienlob der Reformatoren, Tübingen 1962.
- 14 Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1,2, Zollikon/Zürich 1960⁵, 189.
- 15 Ebd. 151 f.
- 16 Ebd. 153.
- 17 Vor der Dogmatisierung der Immaculata conceptio hatte Pius IX. eine ähnliche Umfrage durchgeführt, deren Ergebnis bei weitem nicht so eindeutig war. Nach G. Miegge zeigt dies, „wie sehr die Disziplin der Bischöfe im Horchen auf die Gedanken ihres Oberhauptes gewachsen ist“ (a. a. O. 176).
- 18 Wortlaut der Enzyklika in: Herder-Korrespondenz, 5 (1950/51) 119-125; Zitat 124 f.
- 19 M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. 5: Mariologie, München 1955, 240.
- 20 A. a. O. 124.
- 21 Ebd. 120.
- 22 Ebd.
- 23 Diese Vorträge wurden kurz darauf veröffentlicht: H. Volk, Das neue Mariendogma, Münster 1951.
- 24 A. a. O. 125.
- 25 Vgl. die anonym oder unter einem Pseudonym veröffentlichten Artikel in: Ökumenische Einheit, 2 (1951) Hefte 2 und 3; Zitate 94 und 127.
- 26 Siehe Ökumenische Einheit, 2 (1951) 2, 74 f. und 3, 170-173.
- 27 Ebd. 75.
- 28 Ebd. 77.
- 29 Ebd.
- 30 Dokumentiert ebd. 85-88, 160, 239 f.
- 31 Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, München 1950, 7.
- 32 Ebd. 13.
- 33 Ebd. 14 (Hervorhebung im Original).
- 34 Ebd. 15.
- 35 Ebd. 17.
- 36 Ebd. 21.
- 37 Ökumenische Einheit, 2 (1951) 3, 240; ähnlich G. Ebeling, Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas, in: ZThK 47 (1950) 383-391, bes. 390 f.

- 38 So der Lutheraner W. Künneht (Christus oder Maria?, Berlin 1950), der Reformierte M. Thurian und F. Heiler von der Una-Sancta-Bewegung (beide in: Ökumenische Einheit, 2 (1951) 2 und 3).
- 39 S. vor allem S. 13, 17, 21, 30, 47, 61; die Herder-Korrespondenz begrüßte diese Schrift als „großes Gnadenzeichen“ (5 (1950/51) 149).
- 40 W. von Loewenich, Der moderne Katholizismus, Witten 1955, 257.
- 41 In: Ökumenische Einheit 2 (1951) 3, 172.
- 42 In: Ebd. 163 (Hervorhebung im Original).
- 43 Brief an die deutschen Bischöfe vom 15.2.1954, in: Herder-Korrespondenz 8 (1953/54) 394 f.; Zitat 395.
- 44 „Ad Caeli Reginam“, in: Herder-Korr. 9 (1954/55) 115-119; Zitat 118 f. An die Stelle dieses Festes ist nach dem Vaticanum II ein schlichter Gedenktag am 22. August getreten.
- 45 Nach: Katholische Marienkunde, hrsg. von P. Sträter, Bd. 3, Paderborn 1951, 325.
- 46 Siehe O. Schröder, Die Diskussion über die wahre Marienverehrung in der römisch-katholischen Kirche von heute, in: Eine heilige Kirche, 1955/56, Heft 1, 42-60; hier 43-51.
- 47 F. Viering, Die römisch-katholische Mariologie und die Botschaft der Reformation, o. O. 1954, 8-10; Zitat 10.
- 48 S. Herder-Korrespondenz 9 (1954/55) 2.
- 49 Göttingen 1968, als Dissertation angenommen 1960.
- 50 A. a. O. 280.
- 51 So auf katholischer Seite I. Pinsk, H. Volk und Y. Congar und auf evangelischer Seite F. Heiler, R. Schimmelpfennig und G. Miege.
- 52 E. Kinder, Die ökumenische Notwendigkeit des evangelisch-römisch-katholischen Gespräches, in: Ökumenische Rundschau, 4 (1955) Heft 2, 49-57; Zitat 49.
- 53 Presstext der Konzilsankündigung, in: Herder-Korrespondenz 13 (1958/59) 272 f.; Zitat 273.
- 54 Eine Zusammenfassung der verbindlichen Glaubensaussagen über Maria.
- 55 H. Mühlen, Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II, in: Catholica, 20 (1966) 19-53; Zitat 19.
- 56 Artikel 58, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil 1, 334 f.
- 57 H. Mühlen, a. a. O. 19 (Hervorhebung im Original).
- 58 Ebd. 28 f.
- 59 Ebd. 29.
- 60 Artikel 58, a. a. O.
- 61 Artikel 62, a. a. O. 338 f.
- 62 Ebd.
- 63 Artikel 63, a. a. O. 340 f.
- 64 Artikel 65, a. a. O. 342 f.
- 65 Nach G. Söll, a. a. O. 236.
- 66 Mit 2096 gegen 23 Stimmen (Ebd. 239).
- 67 I. Karmiris, Zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vatikanums, hrsg. von D. Papandreou, Wien/Freiburg/Basel 1969, 55-91; Zitat 79.
- 68 Ebd. 81.
- 69 Ebd. 82.
- 70 W. Quanbeck, Die Lehre von der Gottesmutter auf dem Konzil, in: Die Autorität der Freiheit, hrsg. von J. Chr. Hampe, Bd. 1, München 1967, 476-482; 480.
- 71 M. Thurian, Maria und der Ökumenismus, in: Die Autorität der Freiheit, Bd. 1, 482-486; 485.
- 72 Zitiert ebd. 483.
- 73 W. Quanbeck, a. a. O. 480 f. Weniger kritisch äußerte sich H. Asmussen, Die Konstitution über die Kirche, in: Una Sancta, 20 (1965) 69-82; bes. 81 f.

- 74 W. von Loewenich, *Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil*, Witten 1970, 266-275; vgl. in der 1. Aufl. 275-281.
- 75 G. C. Berkouwer, *Das Konzil und die neue katholische Theologie*, München 1968, 298 (Hervorhebung im Original).
- 76 Ergänzung zur Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Freiburg/Basel/Wien 1969, 9.
- 77 Siehe W. Borowsky, Lissabon und Fatima, in: *Lutherische Monatshefte*, 6 (1967) 551-556.
- 78 W. Beinert, *Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie*, Freiburg/Basel/Wien 1973.
- 79 W. Beinert, *Reform im Geiste der Tradition*, in: *Herder-Korrespondenz* 28 (1974) 258-262; Zitat 258.
- 80 Inhalt s. ebd. 259-262.
- 81 „Pneumatologische Ausfallserscheinungen“ in der Mariologie vor dem Konzil hatte vor allem H. Mühlen (a. a. O. 33-39) nachgewiesen.
- 82 Im Gegensatz zu allen Weihen der vierziger und fünfziger Jahre erwähnte Johannes Paul II. das „unbefleckte Herz“ Marias mit keinem Wort, redete sie als „unsere Mutter“ und mehrfach auch als „Magd des Herrn“ an und vermied den für die Fátima-Frömmigkeit charakteristischen Titel „Himmelskönigin“ (s. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 5, Bonn 1979, 32-37).
- 83 Vgl. U. Ruh, *Wiederkehr Marias?* in: *Herder-Korrespondenz* 33 (1979) 514-518; bes. 518.
- 84 W. Holtmann in: *Reformierte Kirchenzeitung* 121 (1980) 74.
- 85 S. z. B. die Predigt in Zapopán (bei Guadalajara/Mexiko) am 30. 1. 1979, in: *Verlautbarungen...*, 92-96; Zitat 95.
- 86 Z. B. J. Ratzinger, *Die Tochter Zion, Einsiedeln* 1977 und L. Scheffczyk, *Das biblische Zeugnis von Maria (= Maria in der Heilsgeschichte, Teil 1)*, Wien 1979.
- 87 H. Mühlen, *Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias*, in: *Catholica* 29 (1975) 145-163; hier 152.
- 88 J. Rothermund, *Gehört Rom zur Ökumene?* in: *Lutherische Monatshefte* 5 (1966) 614-619; hier 618.
- 89 Z. B. G. Söll, *Die katholische Marienlehre und das ökumenische Gespräch*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 15 (1964) 87-110; B. Langemeyer, *Konziliare Mariologie und biblische Typologie*, in: *Catholica* 29 (1975) 169-182; B. Meijer, *Maria, evangelisch oder katholisch?*, Köln 1969.
- 90 Z. B. bei L. Vischer (in: *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt 1972), der auch orthodoxe Gedanken aufgenommen hat. Eine Ausnahme stellen die Gespräche zwischen Lutheranern und Katholiken in den USA dar, aus denen eine gemeinsame Arbeit über „Mary in the New Testament“ (ed. R. Brown u. a., London 1978) hervorgegangen ist. Erwähnenswert ist auch das stärker gewordene Interesse katholischer Theologen an der orthodoxen Marienverehrung.
- 91 epd 24. 8. 1979.
- 92 Diese Forderung formulierte G. Söll 1964 (*Die katholische Marienlehre...*, 102).
- 93 W. Stählin, *Maria die Mutter des Herrn*, als Manuskript: Düsseldorf 1951; abgedruckt in: *Ders., Symbolon. Vom gleichnishaften Denken*, Stuttgart 1958.
- 94 M. Thurian, *Maria. Mutter des Herrn. Urbild der Kirche*, Mainz 1978; *Erstauflagen*: Taizé 1962 und Mainz 1965.
- 95 Eine solche Anerkennung der Marienverehrung bedeutet keineswegs ihre Übernahme!

Konfessionsspezifische Grundprinzipien katholischer Frömmigkeit

VON JOSEF SCHULTE

1. Konfessionsspezifische Denkformen und ihre theologische Bedeutung

Das ökumenische Gespräch der vergangenen beiden Jahrzehnte zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation hat zu eindrucksvollen Ergebnissen geführt. Nicht nur auf den verschiedenen Ebenen des praktischen Lebens der Christen und ihrer Kirchen hat sich das Verhältnis von einem Gegeneinander zu einem Miteinander gewandelt; auch im Bereich der Glaubenslehren und der Theologie sind jahrhundertelange Kontroversen bereinigt worden. Viele Gegensätze zeigten sich in einem neuen Licht, als man sie unter dem Aspekt ihrer geschichtlichen Bedingtheit zu betrachten begann und im Licht einer neuen Pluralismuserfahrung der eigenen Kirche sowie der gemeinsamen Erfahrung der Heilsbotschaft im Kontext des Säkularismus und des Atheismus der Gegenwart zu bewerten lernte. Zahlreiche offizielle Kommissionen der beiden Kirchen haben ihre ökumenischen Studien mit Erklärungen abgeschlossen, die nur noch in wenigen theologischen Fragen einen verbleibenden Dissens feststellen, wobei es sich stets um Probleme handelt, die in der „Hierarchie der Wahrheiten“ (Ökumenismusdekret des II. Vaticanum, Art. 11) nur einen abgeleiteten, nicht fundamentalen Rang beanspruchen können. Bedeutende Theologen sind der Überzeugung, daß auch unter dogmatischem Gesichtspunkt bereits zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine Einigung der Kirchen möglich und vor dem theologischen Wahrheitsgewissen verantwortbar ist, wobei sie davon ausgehen, daß eine solche Einigung eine klärende Wirkung auf die noch bestehenden Glaubensdifferenzen haben werde, soweit diese nicht überhaupt in den Bereich legitimer Unterschiede innerhalb einer gemeinsamen Kirche verwiesen werden können.

Überblickt man den in solchen Erkenntnissen zurückgelegten Weg des ökumenischen Gesprächs, dann steht man mit Betroffenheit vor der „erschreckenden Folgenlosigkeit“¹ dieser Einsichten und Erfahrungen im Hinblick auf die faktische Einigung der Kirchen, und man fragt sich nach den Gründen. Es ist in diesem Zusammenhang oft die Rede von der widerständigen Beharrungskraft der kirchlichen Institutionen. Ich möchte in diesem Beitrag den Blick in eine andere Richtung lenken. K. Lehmann hat vor eini-

gen Jahren die Vermutung ausgesprochen, „daß hinter den theologischen Einzelunterschieden in den Kirchen bzw. Konfessionen jeweils nochmals hermeneutische Formalprinzipien stehen, die das Ganze des Glaubens strukturieren“, und er meint, dies sei im bisherigen ökumenischen Gespräch wohl nicht deutlich genug gesehen worden; zumindest sei die Frage nach solchen fundamentalen Strukturprinzipien katholischen Christentums bislang „kaum erörtert“: „Wie findet man...das ‚Wesen‘ des Katholischen, wenn es nicht primär in der materiellen Einzelfülle der vielen Aussagen und ursprünglich auch nicht in antireformatorischen Thesen liegt?“²

In der Richtung dieser Fragestellung hat jüngst W. Beinert in einem „Beitrag zur ökumenischen Epistemologie“³ in Auseinandersetzung mit entsprechenden Versuchen vornehmlich in der protestantischen Theologie einen weiterführenden Versuch vorgelegt. Er unterscheidet einen von Paulus über Augustinus zu Luther hin wirksam gewordenen „existentiellen“ Denktypus von einem aus aristotelischem Ursprung bis in die Scholastik reichenden Typus, dem es nicht — wie dem erstgenannten — um die Frage des Menschseins vor Gott gehe, sondern um ein Verstehen der gesamten göttlichen und welthaften Wesenswirklichkeit aus obersten Prinzipien. Dieses vorrangig in der katholischen Kirche zur Geltung gelangte Denken sei in seiner Form „summativ“ und im Stil „konsekutiv“, während das protestantisch-existentielle Denken „konzentrisch“ und im Stil „antithetisch“ sei⁴. Beinert ist auch in diesem Bereich struktureller Denkformen der Überzeugung, es handele sich nicht um sich gegenseitig ausschließende Gestaltungen, sondern um Wege, die sich ergänzen können, weil keiner vor Einseitigkeiten geschützt sei: „Beide sind mit dem Evangelium vereinbar“, und somit ist Kirche nicht in der Form des gegenseitigen Ausschlusses, sondern der Konziliarität zu verwirklichen, was zur Voraussetzung hat, daß das „menschliche Rezeptakulum der Wahrheit gleichsam erweitert“ werden muß⁵.

2. Konfessionsspezifische Frömmigkeitsformen?

Was besagen solche Überlegungen und Einsichten für einen anderen Bereich des ökumenischen Problems, der neben dem theologischen von großer Bedeutung und im Hinblick auf die volkscirchliche Basis und ihre Mentalität folgenreich ist: für den Bereich des spirituellen Lebens in den verschiedenen amtlichen und persönlich-privaten Ausdrucksformen christlicher Frömmigkeit? Hier, wo es um die personale Aneignung und Verwirklichung des Heilsangebotes Gottes in Gebet und Kult, aber auch im Dienst

an der Kirche und der Welt geht, ist der innerste Nerv kirchlichen und christlichen Lebens berührt. Darum ist die Frage, ob und in welchem Maße sich die Kirchen in diesen Lebensformen gegenseitig anerkennen und voneinander lernen können, welcher Rang diesen Gestaltungen konfessioneller Identität im Rahmen einer gemeinsamen Kirche der Zukunft zukommt, für die ökumenischen Bemühungen von großer Bedeutung.

Ein Blick in die Jahrhunderte seit der Reformation zeigt, daß sich in den Kirchen im Zusammenhang mit den verschiedenen Glaubenslehren und Strukturformen des theologischen Denkens auch die Formen des spirituellen Lebens weit auseinanderentwickelt haben: in den Liturgien, in der Volksfrömmigkeit, in der Frage einer sogenannten Weltfrömmigkeit, d. h. der geistlichen Durchdringung von Ehe, Familie, Beruf, Gesellschaft und Politik, Kunst und Wissenschaft, und schließlich in der Entfaltung besonderer eschatologischer Lebensformen wie des Zölibats und des Mönchtums. Zwar hat sich in den letzten Jahrzehnten in manchen Bereichen dieser konfessionellen Spiritualitäten eine Annäherung, ja ein gegenseitiges Geben und Nehmen (vgl. Taizé) angebahnt; und ebenso läßt sich beobachten, daß die Christen in einer gemeinsamen Haltung existentieller Sparsamkeit über die Konfessionsgrenzen hinaus offenbar weniger Neigung zu entwickeln scheinen zur intensiven Pflege mancher überkommenen Frömmigkeitsformen wie Heiligenverehrung, Herz-Jesu-Verehrung, Marienandachten, Gebrauch von Sakramentalien, Gebetsformen wie Rosenkranz und privater Kreuzweg, Reliquienverehrung und Abblaßgebrauch. Doch scheinen Meditation und Schriftgespräch, Gebet und Eucharistiefeier, die Notwendigkeit der Weltgestaltung aus dem Glauben unter kirchlich praktizierenden Christen in ihrer Bedeutung nicht bestritten zu werden. Gelegentlich kommt es hier auch zu gemeinsamem Handeln von Christen aus verschiedenen Konfessionen, die sich darin ihre Erfahrung der Einheit im Glauben bezeugen.

Aber dennoch leben in den Kirchen auch noch viele Gestaltungen einer traditionellen, konfessionell gewachsenen und verschiedenen Frömmigkeitshaltung fort, ja katholischerseits erfahren sie offenkundig gegenwärtig von höchster Stelle wieder verstärkte Förderung. Und es läßt sich kaum übersehen, daß damit nach wie vor ein Sachverhalt gegeben ist, der sich als Abgrenzung konfessioneller Identität gegen andere kirchliche Gemeinschaften auswirkt und damit in einer Aufrechterhaltung überkommener Konfessionsmentalitäten, die von den theologischen Einigungsversuchen nicht berührt werden. So werden nach wie vor zahlreiche typisch katholische Frömmigkeitsformen wie die Heiligenverehrung, Prozessionen und

Wallfahrten, der Umgang mit Sakramentalien, das Ablasswesen, aber auch der hervorgehobene Stellenwert der Sakramente der Eucharistie und Beichte wie überhaupt die starke Orientierung des Glaubenslebens an der Kirche den meisten Protestanten nach wie vor fremd bleiben. Selbst noch der säkularisierte Protestant ohne kirchliche Bindungen scheint hier — anders als der kirchenferne Katholik — eine tiefreichende Prägung aus dem Empfinden seiner Kirchengemeinschaft zu verraten, wie G. Schmidtchen vor einigen Jahren in einer „soziologischen Analyse konfessioneller Kultur von Protestanten und Katholiken“⁶ zeigen konnte. Auf die Frage, wie der Gottesdienst in einer künftigen vereinigten christlichen Kirche aussehen sollte — katholisch oder evangelisch —, äußerten die Befragten aus beiden Kirchen zunächst mehrheitlich die Hoffnung auf ein Wiederfinden der jeweiligen ihnen vertrauten liturgischen Formen. Bedeutsame Unterschiede ergaben sich aber, wenn man die Antworten der kirchendistanzierten Katholiken und Protestanten prüft: Unter den der Kirche fernstehenden Katholiken wäre ein hoher Prozentsatz (21%) mit einem evangelischen Erscheinungsbild des Gottesdienstes in einer künftigen vereinigten Kirche einverstanden, hingegen würden nur 2% der kirchenfernen Protestanten einen katholischen Gottesdienststil akzeptieren⁷.

Hinter dieser bemerkenswerten Beobachtung steht sicher nicht nur einfach eine gemeinprotestantische Fremdheit gegenüber katholischen Gottesdienstformen, vielmehr vor allem eine Ablehnung der im katholischen Gottesdienst empfundenen starken Präsenz der Kirche als ordnender und bindender Macht. Der Religionssoziologe Schmidtchen erblickt darin ein protestantisches Votum für ein „offenes System“, „für ein religiös unbehaustes Leben, in dem man eigene Wege gehen muß“⁸, das in weit höherem Maße als beim Katholiken der freien, persönlichen Gestaltung überantwortet ist. „Mit der Institution einer Sakramentskirche waren Außenhalte weggeschlagen, über die ein Katholik, selbst wenn er an der Grenze der Frömmigkeit steht, verfügt. So sind die Protestanten in stärkerem Maße zur Selbststrukturierung ihres Daseins aufgerufen als die Katholiken.“⁹ Dies ist eine Tatsache, aus der sich zahlreiche Unterschiede im religiösen, sozialen und politischen Verhalten der Christen beider Konfessionen ergeben.

3. Die kirchliche Dimension katholischer Frömmigkeit

Mit dieser Deutung eines Soziologen stoßen wir aber auch auf ein umfassendes Merkmal katholischer Frömmigkeit: Sie ist nicht weniger theozentrisch als evangelische Spiritualität, aber diese Zielrichtung geht hier doch

viel stärker durch eine kirchliche Vermittlung und Prägung. Ein Katholik wird in der Regel zu dem Begriff der Frömmigkeit spontan ausdrücklich religiös-kirchliche Vollzüge seines Glaubens assoziieren, vor allem im Bereich des Kults und des Gebets, während dies beim Protestanten durchaus nicht ohne weiteres der Fall ist. „Daß Frömmigkeit von Hause aus kein eigentlich religiöser Begriff ist, sondern ein moralischer und primär Tüchtigkeit meint, ist bei der evangelischen Volksfrömmigkeit nie zu vergessen“, heißt es in dem einschlägigen Artikel des repräsentativen theologischen Lexikons „Religion in Geschichte und Gegenwart“; „evangelische Volksfrömmigkeit verstand sich als rechtes christliches Leben, recht vor Gott, recht in Gesinnung und Erfüllung der Gebote. Die Akzente wurden verschieden gesetzt. Die Theologen legten sie jeweils auf die dogmatischen Prinzipien ihrer Generation, das werkende Volk dagegen auf die Bewährung in der Tat“¹⁰.

Katholische Volksfrömmigkeit hat diese Verlagerung in den ethischen Bereich und in die Weltbewährung des einzelnen, von woher „der ausgeprägte Sinn für den Wert der Zeit und der Drang, sie bis zum Letzten tätig auszunützen“, rührt¹¹, in dieser Akzentsetzung nie mitgemacht, bei aller Wertschätzung des christlichen Zeugnisses im profanen Leben. Sie ist vielmehr in weit höherem Maße kirchlich gestaltet und gebunden geblieben.

Wenn sich an diesem Punkt katholische und protestantische Frömmigkeit — jedenfalls in ihrer traditionellen Gestaltung — offensichtlich unterscheiden, drängt sich die Frage auf, welches theologische Grundprinzip hinter diesem Befund steht.

Ich glaube, hier muß man auf das in der konfessionsvergleichenden Forschung oft beobachtete antithetische, ja paradoxe Denken Luthers und seiner Theologie hinweisen, das angesichts der Wucht des Prinzips des *solus Deus*, des *solus Christus*, der *sola gratia* und der *sola scriptura* keine weiteren heilsvermittelnden Größen und Institutionen mehr zuläßt. Der Mensch wird einzig in der Vermittlung Christi direkt Gott gegenübergestellt. Wir werden noch auf die große Bedeutung und den ökumenisch wertvollen Beitrag eines solchen strukturellen Prinzips zu sprechen kommen; doch ist zunächst zu bemerken, daß katholisches Denken diesem antithetischen und paradoxalen Grundzug stets eine andere Form der Annäherung an die Wahrheit und das Geheimnis Gottes entgegengehalten hat. Sie hat ihren Ausdruck eher in der synthetisierenden Bewegung des tridentinischen *et-et* gefunden (W. Beinert nannte sie, wie wir sahen, *summativ*), bei dem Gott und seine Schöpfung, Gottes Freiheit zur Gnade und des Menschen Freiheit zur „Mit“-wirkung, Christus und seine Kirche zusammenge-

sehen werden. Ein großer Teil der Kontroversen in der theologischen Erkenntnislehre, der Gotteslehre, der Gnadenlehre und der Ekklesiologie hat an diesem Punkt einer unterschiedlichen Denkform der Konfessionen seinen Ursprung. Das katholische Schema des et-et ist freilich — worauf protestantische Theologie oft hingewiesen hat — in besonderem Maße der Gefahr ausgesetzt, die unendliche Transzendenz des Geheimnisses Gottes und seines Handelns nach der Art des Endlichen zu denken und dem Geschöpflichen, z. B. dem menschlichen Handeln, bloß additiv beizuordnen. Diese Gefahr tritt besonders dort auf, wo sich ein primitives dingliches, an Vorstellungen haftendes Denken in der Theologie und kirchlichen Praxis breitmacht, wie dies z. B. unter germanischem und keltischem Einfluß zu einer verhängnisvollen instrumentellen Praxis im Bereich der Sakramente und Sakramentalien geführt hat und zu dem rechnenden Denken im Bereich des Buß- und Ablasswesens. Aber Fehlentwicklungen solcher Art in der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte dürfen nicht das eigentliche theologische Prinzip übersehen lassen, das hinter der ekklesialen Durchformung katholischer Spiritualität steht: Hier ruht der Blick nicht einfach nur auf dem einzelnen Menschen in der Einsamkeit seines Gegenüber zum unnahbaren Gott, sondern in alledem auch auf den Voraussetzungen und Bedingungen, von denen nach Gottes heilstiftendem Willen dieses Gegenüber getragen wird: auf der Gemeinschaft der Kirche. Nur aus ihr empfängt ja der einzelne Christ die Botschaft von Gottes Offenbarung und Gnade, nur in ihr hat er Anteil am sakramentalen Leben des Heils, nur aus ihrem Glauben kann er selber ein Zeugnis vor der Welt ablegen. Mit diesem ekklesialen Grund des Christseins sind dann freilich auch alle jene Medien gegeben, die heute weithin unter Berufung auf authentische Religion so scharf als Ärgernis empfunden werden und die für den evangelischen Christen unter der Wucht des solus-Prinzips bis zur Bedeutungslosigkeit zurückgedrängt worden sind: der verbindliche Anspruch des kirchlichen Dogmas, der Tradition und des darin gegebenen kirchlichen Amtes, die Sakramente und die Rechtsstruktur der Kirche. „All dem gegenüber steht die Frage auf: Wohnt Gott denn in Institutionen, Ereignissen oder Worten? Berührt er nicht als der Ewige jeden von uns von innen her? Nun, darauf ist zunächst schlicht ja zu sagen und fortzufahren: Wenn es nur Gott und eine Summe von einzelnen gäbe, wäre das Christentum nicht nötig. Das Heil des einzelnen als einzelnen kann und könnte Gott je direkt und unmittelbar besorgen, und das geschieht ja auch immer wieder... Zur Rettung des bloß einzelnen bedürfte es weder einer Kirche noch einer Heilsgeschichte noch einer Menschwerdung und Passion Gottes in der Welt. Aber gerade an dieser Stelle ist

auch die weiterführende Aussage anzusetzen: Christlicher Glaube geht nicht vom atomisierten einzelnen aus, sondern kommt von dem Wissen, daß es den bloß einzelnen nicht gibt, daß der Mensch vielmehr er selbst ist allein in der Verspannung ins Ganze; in die Menschheit, in die Geschichte, in den Kosmos, wie es ihm als ‚Geist in Leib‘ geziemt und wesentlich ist.“¹²

Es ist also ein universales, die Bedingungen und Voraussetzungen eines Sachverhalts miteinbeziehendes Denken, das hinter der so starken Hervorhebung der kirchlichen Dimension katholischer Frömmigkeit steht und hinter dem der kritisch-scheidende Blick des antithetisch-paradoxalen Denkens mit der Schärfe seiner Differenzierungskraft die Gefahr sieht, daß unübersteigbare Grenzen nivelliert werden und wesentliche Abhängigkeitsbeziehungen durch ein plattes et-et aus dem Blick geraten.

Auch in den vielfältigen Formen der dem Protestantismus weitgehend fremd gewordenen Heiligenverehrung katholischer Frömmigkeit kommt dieses universale Denken zum Ausdruck. Sie ist vom Ansatz der genannten ekklesialen Dimension aus eine innerlich selbstverständliche Folge, in der der Glaube ernst macht mit der Überzeugung, daß die jeden einzelnen Christen tragende und in seinem Glaubensleben bedingende Gemeinschaft der Kirche nicht durch den Tod aufgehoben wird. Durch die eschatologisch siegreiche Kraft der Auferstehung, die uns in Christus geschenkt wurde, empfängt die Kirche die Vollendeten unverlierbar aus Gottes Hand zu bleibender Verbundenheit zurück. Die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte bei Gott zielt nicht, wie freilich eine primitive Volksfrömmigkeit mißverständlich meint, auf eine jeweils neue eigene Initiative der Vollendeten vor und neben Gott zur Erfüllung der menschlichen Gebete, vielmehr ist diese Fürbitte „sachlich einfach die bleibende Gültigkeit ihres Lebens für die Welt vor dem Angesicht Gottes“¹³. Demgegenüber bringt der protestantische Widerspruch gegen die katholische Heiligenverehrung eine Radikalität theologischen Denkens zum Ausdruck, das um der alleinigen Ehre Gottes und seiner absoluten Transzendenz willen jede geschöpfliche Mitwirkung an seiner souveränen Verfügung über die Geschichte neben und außerhalb der einen Mittlerschaft Jesu Christi abweist. Sofern sich dieser Protest nicht nur gegen katholizistische Verzerrungen der Heiligenverehrung richtet, muß man jedoch dagegen fragen, ob denn Gott nur groß und transzendent gedacht werden könne, wenn man ihn derart von seiner Schöpfung abrückt und ihm den einzelnen Beter unter Absehung von der todüberdauernden Verbundenheit mit den Heiligen konfrontiert. „Erscheint Gott nicht tatsächlich um so größer, je mehr seine Größe im Menschen aufstrahlt, den er ‚gemacht‘ hat nach seinem Bild? Wie kann es da zwischen

Gott und Mensch so etwas wie Konkurrenz geben?“, fragt Th. Sartory gegen ein solches antithetisches Denken.¹⁴ So irreführend und falsch die genannte primitive Addition von Gottes und des Menschen Handeln zu einem Miteinander nach dem Muster der synthetisierenden et-et-Formel ist, so einseitig verkürzt das paradoxal-antithetische Denken der reformatorischen Theologie die menschliche Wirklichkeit vor Gott in ihrer Selbständigkeit und Freiheit. Formeln wie die von W. von Loewenich: „Dem reformatorischen radikalen sola gratia steht in der katholischen Gnadenlehre die Addition von göttlicher Gnade und menschlicher Leistung gegenüber“¹⁵, nehmen katholizistische Verzerrungen für die authentische Lehre und bringen das hiermit berührte Problem einer theologischen Lösung nicht näher. Begreift man aber, daß Gottes Handeln und die Freiheit des Menschen nicht miteinander konkurrieren, daß vielmehr die Selbständigkeit menschlicher Freiheit im schöpferisch freisetzenden Akt Gottes gründet und seine Ermächtigung erhält, dann wird im Hinblick auf die Heiligenverehrung deutlich, „daß der wirklich vollendete religiöse Akt“ der Anbetung Gottes „auch die Kreatur in Gott zu finden vermag, da ja mit der zunehmenden Nähe Gottes die Gültigkeit einer Kreatur wächst und nicht abnimmt“.¹⁶ Richtig verstandene und vollzogene Verehrung der Heiligen geht also nach diesem theologischen Grundprinzip katholischer Frömmigkeit so wenig zu Lasten der Ehre Gottes wie echte und radikale Liebe zum Nächsten zu Lasten der Liebe zu Gott.

4. Das inkarnatorische und pneumatologische Prinzip katholischer Frömmigkeit

Mit dem Stichwort des Kreatürlichen im Rahmen der universalen Perspektive katholischer Frömmigkeit und ihrer synthetisierenden Denkform stoßen wir erneut auf ein Moment, das uns vorhin bereits bei J. Ratzinger begegnete: auf die Leibhaftigkeit und die damit gegebene welthaft-kosmische Dimension religiöser Ausdrucksformen im katholischen Christentum. Hier liegt die reiche Symbolwelt der Liturgie begründet mit ihrem unbefangenen Gebrauch irdisch-materieller Dinge wie Wasser und Wein, Öl und Kerze, Weihrauch und Palmzweig, aber auch der bedachte Vollzug leiblicher Gesten wie der Kniebeuge und des Kreuzzeichens, der Prozession und Wallfahrt. Protestantische Spiritualität ist hier sparsamer, zurückhaltender, vielleicht aus der Erfahrung, daß sich solche Symbole und Zeichenhandlungen leicht gegen die Ausdrucksfunktion, die ihnen von ihrem Wesen her zukommen soll, abdichten können gegen den inneren Akt des Glau-

bens und der Selbstübergabe an Gott, ja daß sie zu magischen Riten mißbraucht werden können. Ist nicht die Immaterialität einer vornehmlich werthaftern Liturgie der beste Schutz gegen eine Verdinglichung des Heiligen in Symbolen, Gebärden, bedeutsamen Gnadenorten und Institutionen? Die Sorge protestantischer Spiritualität ist auch an diesem Punkt aufmerksam zu bedenken im Interesse des reinen Wesens des Glaubens. Aber gilt es nicht auch zu sehen, daß der zentrale Inhalt des christlichen Glaubens selber symbolträchtig ist, da doch der inkarnatorisch in unsere Geschichte eingetretene Logos des Vaters das Ursymbol schlechthin bedeutet, in dem Gott sich ganz ausgesagt hat und zu sehen gab (vgl. Joh 14,6-10)? „Der inkarnatorisch-symbolische Charakter dieser Mitte ist dann auch das Gesetz ihrer geschichtlichen Auswirkung in der Symbolsichtbarkeit von Kirche, Glaubenssymbol, Sakrament, Sakramentalien usw...“¹⁷

Mit diesem inkarnatorischen Prinzip stoßen wir somit auf das tragende Grundprinzip katholischer Frömmigkeit und ihrer ekklesialen Dimension. Im Blick auf das neutestamentliche Zeugnis von Christus wie in die faktische Geschichte der Kirche muß man aber auch erkennen, daß dieses inkarnatorische Prinzip seinerseits noch einmal umgriffen und getragen werden muß durch das pneumatologische Prinzip, wenn es nicht zu einseitigen und verhängnisvollen Entwicklungen führen soll. Die Evangelien stellen das irdische Leben und Wirken des menschgewordenen Sohnes Gottes als ein ganz und gar vom Heiligen Geist getragenes und bedingtes (vgl. z.B. Lk 4,1.18) dar, und Paulus bezeichnet seine Auferweckung als Übergang in die Seinsweise des göttlichen Pneuma (z. B. Röm 1,4; 1Kor 15,45; 1Tim 3,16); ja er identifiziert geradezu den erhöhten Herrn mit dem Geist (2Kor 3,17). Vergegenwärtigt man sich diesen reichen Befund, so überrascht die Tatsache, daß die Pneumatologie innerhalb der Christologie und von da her auch in der Ekklesiologie eigentümlich unterentwickelt ist. J. Ratzinger hat auf die verhängnisvollen Wirkungen dieses Defizits hingewiesen: Immer wenn die Kirche nicht mehr vom Heiligen Geist als dem Charisma Gottes an die Welt, sondern ausschließlich vom Gedanken der Inkarnation aus begriffen wurde, sei sie „allzu irdisch geschlossen ... und schließlich ganz von den Machtkategorien weltlichen Denkens her ausgelegt“ worden. „Christus bleibt gegenwärtig durch den Heiligen Geist mit seiner Offenheit und Weite und Freiheit, die zwar die institutionelle Form keineswegs ausschließt, aber ihren Anspruch begrenzt und nicht gestattet, sich einfach den weltlichen Institutionen gleichförmig zu machen.“¹⁸ In der Frömmigkeitgeschichte tauchte diese Gefahr immer dort auf, wo das Interesse an den geprägten Ausdrucksformen des Glaubens zum Ritualismus, Legalismus

und Formalismus auswucherte, wo man darüber mehr und mehr vergaß, daß alle religiösen Handlungsanweisungen und Übungen den leibhaften Menschen nur anregen wollen zur Übergabe seines Herzens an Gott, zur Anbetung seines Geheimnisses „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,23) und zur gehorsamen Annahme seines Lebens im Dienst an den Mitmenschen. Dies alles aber sind die Früchte des Wirkens Gottes in seinem Geist.

5. Konturen einer christlichen Frömmigkeit von morgen

Eine pneumatologische Spiritualität, in der das inkarnatorische Prinzip des Katholischen umfaßt und bewahrt bleibt vor der Verfestigung in den irdisch-welthaften Strukturen, wird für den Weg der Kirche in die Zukunft nicht einfach nur auf der Beibehaltung und dem weiteren Ausbau des übernommenen religiösen Brauchtums wie der traditionellen Frömmigkeitsformen beharren. Gegenüber der Versuchung zu einem solchen Konservativismus wird sie vielmehr auch offen bleiben für ein neues, unerrechenbares pfingstliches Wirken des Geistes Gottes unter den Christen, das nicht schon im voraus durch die kirchlichen Institutionen erprobt und amtlicherseits geregelt sein kann. Dabei werden die christlichen Kirchen im Zeitalter des Ökumenismus sich zueinander öffnen und voneinander lernen müssen: „Man darf ... nicht übergehen, daß alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann“ (Ökumenismusdekret des II. Vaticanum, Art. 4). Ein wichtiger Dienst, den hier vor allem evangelische Spiritualität in das katholische Frömmigkeitsleben einbringen kann, scheint mir die mit der eingangs genannten konzentrischen Denkform gegebene Hervorhebung des für den Glauben Wesentlichen zu sein und seine Abhebung von den bloß abgeleiteten und nachgeordneten Gehalten des Glaubens. Katholisches, summatives Denken steht immer in der Gefahr, die Vielfalt in den Gestaltungen der Frömmigkeit — vor allem im Bereich der Volksfrömmigkeit — einfach nebeneinander stehen zu lassen und nicht hinreichend auszurichten auf das eine und einzige, auf das es im Leben und im Sterben des Christen ankommt: die Anbetung des Geheimnisses Gottes und der Dienst der Liebe an den Menschen. Hier hat das solus-Prinzip eine bedeutsame kritische Funktion, katholische Frömmigkeitsgestaltungen vor einer Zerstreung in eine am Ende wesenlos werdende Vielfalt sich verselbständigender Elemente zu bewahren. Katholische Spiritualität wiederum wird auf die drohende Einseitigkeit und Rigidität dieses Prinzips hinweisen müssen, das in der Gefahr steht, der geschöpflichen Wirklichkeit des Men-

schen und seiner Symbolwelt unter der Wucht der Majestät Gottes nur noch eine eingeschränkte Realität und Bedeutung zu gewähren und sie so auszudünnen. Katholische Spiritualität wird immer deutlich machen müssen, daß auch in der Gebrochenheit der Sünde die irdische Welt Gottes Schöpfung bleibt und verborgen die Zeichen der Erlösung im Kreuz trägt.

Je offener in Zukunft die Kirchen aufeinander zugehen und voneinander zu lernen bereit sind, um so mehr muß auch in beiden Kirchen die Bereitschaft wachsen, neue Formen einer ökumenischen Spiritualität zu entwickeln, vor denen dann die überkommenen Identitätsmerkmale konfessionsspezifischer Frömmigkeit ihren kirchentrennenden Rang verlieren. Dies könnte ruhig eine in Symbolen und lebhaften Gestaltungen sparsamere Form der Frömmigkeit sein. Auch der weltweite Säkularismus und die technische Zivilisation, der das gemeinsame Christentum ausgesetzt ist, scheinen für eine naive Weiterentwicklung einer Fülle von geprägten Ausdrucksformen des Glaubens nicht gerade günstig zu sein. Ein Weniger kann hier zu einem Mehr werden. Was werden die Christen gemeinsam zu bewahren und existentiell zu vertiefen haben: Die Erfahrung der Nähe Gottes in den Höhen und Tiefen unserer individuellen und gemeinsamen Geschichte; die Erfahrung, daß wir Menschen angenommen sind von ihm in seinem Sohn, daß unser Tod in seinem Tod Erlösung gefunden hat und Hoffnung auf den Sieg des Lebens; die Erfahrung, daß Gottes Geist die Menschen mit ihren Entzweigungen umfängt und versöhnt zu einer neuen, die Konfessionsgrenzen überwindenden Gemeinschaft; die Erfahrung, daß in dieser einen Gemeinschaft der künftigen Kirche viele Mentalitäten und Denkformen, viele verschiedene Grundperspektiven des Glaubens und Stile der Frömmigkeit Platz haben müssen. Wie die Einheit der Kirche nicht erreicht werden kann ohne eine bedeutende Erweiterung des Wahrheitsvermögens in dogmatischen Fragen, so auch nicht ohne eine Erweiterung und zugleich Radikalisierung des spirituellen Vermögens.

ANMERKUNGEN

¹ K. Lehmann, Zum Problem einer Konzentration der Glaubensaussagen, in: Lebendiges Zeugnis 3/4, 1970,32.

² Ebd.

³ Konfessionelle Grunddifferenz, in: Catholica 1/1980.

⁴ Ebd. 59, in Anlehnung an Unterscheidungen von O. W. Pesch.

⁵ Ebd. 60.

⁶ Untertitel des Buches von G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken, Bern/München 1973.

- 7 Ebd. 461, Umfrage aus dem Jahr 1960.
- 8 Ebd. 460.
- 9 Ebd. 462.
- 10 G. Holz, ebd. Bd. VI, 1455.
- 11 R. Guardini, Vom Geist der Liturgie, Freiburg ¹⁷1951, 78.
- 12 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München ²1968, 199.
- 13 K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, Artikel „Heiligenverehrung“, ¹⁰1976, 179.
- 14 Th. Sartory, Fragen eines Katholiken an die Kirchen der Reformation, in: Ders., Utopie Freiheit, München 1970, 45.
- 15 Artikel „Katholizismus“, RGG³ III 1214.
- 16 K. Rahner/H. Vorgrimler, a.a.O. 180; Näheres zu diesem Problem bei K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 84-88.
- 17 J. Splett, Artikel „Symbol“, Sacramentum Mundi IV, 788.
- 18 A.a.O. 277.

Papsttum und Orthodoxie

Der Papst und die Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*

VON ANASTASIOS KALLIS

Wir erleben in unseren Tagen eine Reihe ungewöhnlicher Ereignisse: Ein Papst, *Paul VI.*, kniet (1975) vor dem Metropoliten *Meliton von Chalcedon*, dem Abgesandten des Ökumenischen Patriarchen, und leistet ihm den Fußkuß, den *Eugen IV.* hartnäckig, aber vergeblich vom Ökumenischen Patriarchen *Joseph II.* verlangte. Die Welt ist irritiert. Derselbe Papst erklärt 1967 vor dem Einheitssekretariat: „Wir sind uns vollkommen bewußt, daß der Papst das größte Hindernis auf dem Weg zum Ökumenismus ist“, und 1969 brüskiert er die nichtkatholische Welt, indem er sich beim Ökumenischen Rat mit den Worten vorstellt: „Wir sind Petrus“.

Handelt es sich bei der Ikone, die der Ökumenische Patriarch *Athenagoras* 1964 anlässlich der Jerusalemer Begegnung Papst *Paul VI.* überreichte, bloß um eine orthodoxe Wunschvorstellung, oder kann sie auch als Zeichen eines katholischen Sinneswandels verstanden werden? Die Ikone, die beide Apostelbrüder in Analogie zum ausgetauschten Friedenskuß zwischen Papst und Patriarch darstellt, trägt die Überschrift „Die heiligen Apostelbrüder“ und die Bezeichnung „der Höchste“ für Petrus und „der Erstberufene“ für Andreas.

Papst *Johannes Paul II.* reist in die Türkei (November 1979) und feiert mit dem Ökumenischen Patriarchen *Demetrios* das Patronatsfest des heiligen *Andreas*, des Erstberufenen, mit dessen Legende Konstantinopel in Analogie zur römischen Argumentationsweise Rom gegenüber seine Rangstellung und seine Eigenständigkeit zeitweilig verteidigte.

Wie aber verträgt sich diese Geste des Papstes mit seiner historischen Interpretation der Christianisierung Rußlands? „Der christliche Glaube“, schrieb er im März 1979 an den (unierten) ukrainischen Kardinal *Josef Slypyj*, „ist zur Kiever Rus von Rom durch Konstantinopel gekommen.“¹ Diese Aussage läßt sich schwerlich in Übereinstimmung bringen mit der neugewonnenen, wichtigen Erkenntnis und dem allmählich wachsenden Bewußtsein, daß die orthodoxe und katholische Kirche Schwesterkirchen sind. Haben wir vielleicht hier einen Rückfall in die Vorstellung vom Mutter-

* Gastvorlesung, gehalten am 21. Januar 1980 auf Einladung der Abteilung für Katholische Theologie der Ruhr-Universität Bochum und der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde, Zweigstelle Bochum, an der Universität Bochum.

Tochter-Verhältnis, daß schließlich Wiedervereinigung Rückkehr der Tochter in den Schoß der Mutterkirche bedeutet? Das möchte ich nicht annehmen, doch zu einer solchen beunruhigenden Interpretation wird man auch durch die Stellungnahme des Papstes in diesem Brief zu den Teilunionen der Vergangenheit gezwungen, aus denen die unierten Kirchen entstanden sind.

Damit ist bereits die Rolle der Geschichte und vor allem alles dessen, was zwischen Rom und der Orthodoxie passierte, für die Haltung der orthodoxen Kirche zum Papsttum angedeutet wie auch die Bedeutung des Kirchenverständnisses, dessen unterschiedliche Entwicklung in Ost und West sowohl die Gestaltung des Papsttums als auch seine divergierende Beurteilung durch die Ost- und Westkirche entscheidend mitbestimmte.

Es ist gewiß kein Prolegomena-Topos, wenn ich sage, daß sich dieser Fragenkomplex nicht einmal andeutungsweise im Rahmen eines Vortrages darlegen läßt. Daher werde ich versuchen, unter Berücksichtigung der Kirchengeschichte, einige ekklesiologische Gesichtspunkte herauszustellen, die eine orthodoxe Antwort auf die Frage nach der Stellung und der Rolle des Papstes in der Kirche ermöglichen.

Die Ekklesiologie aber, werden Sie sagen, hat in der orthodoxen Kirche bis heute keine dogmatische Fixierung erhalten. Darin liegt aus der Sicht der westlichen Theologen eine Schwierigkeit für das ökumenische Gespräch überhaupt, in dem die orthodoxe Kirche nicht mit einer dogmatisch fixierten, verbindlichen Definition über sich selbst auftritt.

Doch nicht nur orthodoxe Theologen weisen auf den auffälligen Umstand hin, daß man in den Quellen des frühen Christentums vergebens eine Definition des Begriffes Kirche sucht.² In den Schriften der Kirchenväter, selbst beim großen Dogmatiker der Ostkirche, *Johannes Damaskenos*, fehlt ein spezielles Kapitel über die Kirche. Dieses Phänomen erscheint zwar als eine große Lücke in der theologischen Tradition vor allem des Ostens; in Wirklichkeit jedoch handelt es sich keinesfalls um eine Lücke, denn wir finden bei den Kirchenvätern erstaunlich viel über die Kirche, ohne daß sie spezifisch systematische, ekklesiologische Traktate entwerfen.

Dieses Phänomen stellt außerdem kein spezielles Merkmal der ostkirchlichen Dogmatik dar, sondern der gesamten vorscholastischen und mittelalterlichen Theologie der Gesamtkirche. Sowohl in der Ost- wie auch in der Westtheologie bildet jedoch die Wirklichkeit der Kirche durch alle Zeiten hindurch das unerläßliche Fundament des ganzen dogmatischen Gebäudes. Das Fehlen von klaren dogmatischen Definitionen ist nicht die Folge einer Unklarheit im Glauben. Im Gegenteil, die alte Kirche hat sich nicht so sehr

um eine genaue Formulierung bemüht, da ihre Wirklichkeit als lebendiger Organismus eine überzeugende Selbstverständlichkeit war. „Die Kirche“, bemerkt daher treffend *Florovsky*, „ist mehr Wirklichkeit, die wir erleben, als Gegenstand, den wir analysieren und studieren.“³ Das Interesse der Kirchenväter lag bei der Gesamtschau der göttlichen Ökonomie, in der wir die Kirche wahrnehmen und erleben. Diese existentielle Perspektive ist später verdunkelt, so daß die Notwendigkeit für klare Definitionen entstand. Die Definitionen, die wir heute in den Handbüchern der Dogmatik und in Katechismen finden, sind relativ neu, und zwar aus der Zeit der großen Spaltung der Christenheit im Westen. Daher tragen sie auch heute noch etwas vom Geist der konfessionellen Streitigkeiten, der apologetisch-polemischen Theologie. In dieser Situation der (gespaltenen) Kirche Christi können die verschiedenen Definitionen der Kirche nicht den Ausdruck der gesamtchristlichen Kirchenerfahrung darstellen. Die orthodoxen Versuche in dieser Hinsicht sind nichts anderes als eine Nachahmung der westlichen Praxis ohne Reflexion auf die eigene Tradition, in der die Gemeinschaft der Heiligen als Mysterium nicht kategorial fixiert, sondern als eine erlebte Wirklichkeit umschrieben wurde.

In den Mittelpunkt einer solchen ekklesiologischen Vorstellung rückt die Lokalkirche, die nicht als ein Teil der Gesamtkirche zu verstehen ist, sondern als die Kirche Gottes in ihrer Fülle unabhängig von ihren juristischen Bindungen zu den anderen Lokalkirchen bzw. zu der universalen Kirche, zu der sie gehört und die sie zugleich repräsentiert.

Nicht erst nach der ost-westlichen Kirchenspaltung, sondern seit alters her betet die orthodoxe Kirche in ihrer Liturgie „um die rechte Standhaftigkeit der heiligen Kirchen Gottes“, während der Westen „pro Ecclesia tua sancta catholica“, für die heilige, katholische Kirche, betet.

Diese kleine, scheinbar belanglose Verschiedenheit im eucharistischen Gebet weist auf einen tiefgreifenden Unterschied in der ekklesiologischen Betrachtungs- und Denkweise des Ostens und Westens hin wie auch auf eine wichtige Divergenz im Verständnis der Kirchenstruktur.

In der westlichen Tradition geht die Theologie *deduktiv* vor, von der Betrachtung der Gesamtkirche auf die Sinndeutung der Ortskirche, die als Teil der einen Kirche mit allen Konsequenzen des Teilseins angesehen wird. Aus der Sicht der universellen Ekklesiologie muß die Kirche als eine einheitliche Organisation auch eine analoge Amtsstruktur haben, d.h. an ihrer Spitze ein Haupt, das die Kirche leitet und die Einheit der „Teilkirchen“ konstituiert und manifestiert.

Zu dieser Betrachtungsweise hat auch die Sachlage geführt, daß es im Westen nur einen apostolischen Sitz gibt, der sich zu „dem Apostolischen Stuhl“ entwickelt hat, während im Osten eine Vielzahl von Bischofssitzen auf die Apostel selbst zurückgeht. Die Bildung mehrerer selbständiger kirchlicher Zentren war im Osten eine Selbstverständlichkeit, zumal die Osttheologie in ihrer Ekklesiologie *induktiv* vorgeht, auf dem Weg der Betrachtung der Ortskirchen zu der Gesamtkirche gelangt, und zwar nicht als eine Additionsgröße, sondern als eine Kategorie der Relation; denn die Kirche ist nicht die Summe der einzelnen Ortskirchen, sondern in jeder Ortskirche in ihrer Fülle verwirklicht.

Das bedeutet auf der Weltebene eine Koinzidenz von Einheit und Vielgestaltigkeit, insofern jede Ortskirche mit ihrem Bischof als eine eucharistische Gemeinschaft existentiell die eine, heilige katholische und apostolische Kirche darstellt, deren pluriforme Gestalt in der Gemeinschaft der selbständigen und verschiedenartigen, aber doch wesensgleichen Kirchen zum Ausdruck kommt.

Konsequent zu dieser eucharistischen Ekklesiologie bedeutet die ökumenische Einheit der Kirche weder eine gegenseitige Ergänzung von Teilen noch eine demokratische, d. h. durch Mehrheitsbeschlüsse zustande kommende Einheit, sondern ein Zusammenfallen pluriformer bzw. unterschiedlicher Gemeinschaften in Christus, durch seine Vergegenwärtigung in der gemeinsamen Eucharistie.

In der Kirche spiegelt sich eindrucksvoll das Mysterium der göttlichen Dreifaltigkeit wider: die geheimnisvolle Identität und Verschiedenheit zugleich der drei wesensgleichen unterschiedlichen Personen, die nach der Vorstellung der Griechen in sich die Einheit und Verschiedenheit vereinen.

Daher ist es nicht verwunderlich, daß man in der Ekklesiologie den aus der Trinitätskontroverse bekannten Unterschied in der Betrachtungsweise zwischen griechischer und lateinischer Theologie trifft: das Vordringen der Griechen zu der einen Natur, ausgehend von den drei konkreten Erscheinungen Gottes, zu denen die Lateiner über die Natur gelangten. Es ist zweifellos mehr als eine Methodenfrage, wenn jeweils die Natur oder die Träger den Ausgang der trinitarischen Betrachtung bilden, denn das hängt mit einem konsequenzträchtigen Unterschied hinsichtlich der Prioritäten zusammen: das Gemeinsame steht bei den Lateinern höher als das Personale, dem die Griechen ihre Aufmerksamkeit an erster Stelle widmen.

Infolge der innigen Verbindung, die zwischen Trinitätstheologie und Ekklesiologie besteht, haben die orthodoxe und die katholische Kirche ihre eigentliche Streitfrage, die die Struktur der Kirche betrifft und die niemals

ernsthaft als theologisches Problem angegangen wurde, auf der Ebene der Trinitätstheologie ausgetragen.

Dem Kirchenhistoriker fällt besonders auf, daß bei den immer wiederkehrenden ost-westlichen Auseinandersetzungen, die schließlich zur Spaltung führten, ein grundsätzlicher ekklesiologischer Unterschied hervortritt, wenn sich die einen auf die Gewalt des Nachfolgers Petri berufen, während die anderen auf die Kompetenz der Patriarchen für einzelne selbständige Kircheneinheiten und der ökumenischen Konzilien für die Gesamtkirche hinweisen.

Dieser skizzenhaft dargelegte ekklesiologische Ansatz baut auf zwei einander ergänzenden Strukturprinzipien auf: der *Autokephalie* und der *Synodalität*. Die grundsätzliche Eigenständigkeit jeder einzelnen Ortskirche mit dem Zentrum der eucharistischen Gemeinschaft und die Dokumentation der Einheit aller Ortskirchen in einem Konsens aller Bischöfe in ökumenischen Konzilien macht es für die Orthodoxen unmöglich, einen Jurisdiktionsprimat „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae“ anzuerkennen.

Einen beachtlichen Vorstoß, die monarchische Struktur der katholischen Kirche zu überwinden, hat das Zweite Vatikanum unternommen, indem es die *Kollegialität* als das die Kirche tragende Strukturprinzip herausgestellt hat. Doch dieser Vorstoß hat nicht vermocht, die durch das Erste Vatikanum aufgebürdete Last zu beseitigen.

Katholiken können vielleicht nicht einsehen, wieso man orthodoxerseits den Kollegialitätsgedanken, der auf einen Demokratisierungsprozeß in der katholischen Kirche hindeutet, nicht als einen entgegenkommenden Schritt begrüßt. Nun, unabhängig davon, daß Kollegialität, wie *Nissiotis* bemerkt, ein sehr unklarer Ausdruck ist, „der jeglicher biblischen und historischen Grundlage entbehrt“,⁴ hat das Zweite Vatikanum bei seinem Bemühen, die Ekklesiologie des Ersten Vatikanums zu ergänzen, nicht mehr als einen Versuch gewagt, der als Alleingang der katholischen Kirche vielleicht die einzige Möglichkeit war, objektiv gesehen jedoch als ein Unterfangen bezeichnet werden kann, das die durch die Ankündigung des Konzils erweckten Hoffnungen nicht erfüllt hat, und das zu Lasten der Fülle des Episkopats.

Orthodoxe Theologen stört bei der Kollegialitätslehre die Parallele zwischen *Petrus* als dem ersten der Apostel und *Papst*, der „als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen“ ist.⁵ Doch ebenso schwerwiegend wie die die Konfessionen trennende Primatslehre scheint mir bei dem Kollegialitätsprinzip die immanente Unterhöhlung der Fülle des Bischofs-

amtes und der Ortskirche, die schließlich, trotz der positiven Ansätze des Konzils, doch als Teile eines Ganzen, das allein die Fülle ist, verstanden werden müssen. Interpretationsversuche ökumenisch gesinnter katholischer Theologen stellen zwar eine Hoffnung dar, aber mehr auch nicht, denn wie ernst können sie genommen werden, solange die Realität anders aussieht? Das Konzil spricht in dieser Hinsicht eine klare Sprache: „Das Kollegium oder die Körperschaft der Bischöfe hat aber nur Autorität, wenn das Kollegium verstanden wird in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, als seinem Haupt, und unbeschadet dessen primatialer Gewalt über alle Hirten und Gläubigen. Der Bischof von Rom hat nämlich kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben. Die Ordnung der Bischöfe aber ... ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche. Diese Gewalt kann nur unter Zustimmung des Bischofs von Rom ausgeübt werden.“⁶

Wenn aber jede Ortskirche mit ihrem Bischof als eine eucharistische Gemeinschaft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, wie auch das Zweite Vatikanum lehrt⁷, dann kann nicht ihre Legitimität und Einheit in der Gesamtkirche von einem Ordnungssystem abhängig gemacht werden, das ihrer eucharistischen Struktur abträglich ist. Die Ortskirche besitzt als ekklesiale Grundeinheit die volle Realisierungsmöglichkeit der Heilsökonomie und bedarf keiner übergeordneten Konstruktion mit über-bischöflichen Vollmachten. Das Modell der Einheit der Presbytergemeinden in der Ortsgemeinde unter dem Bischof läßt sich nicht auf die Einheit der Ortskirchen unter dem Papst übertragen. Die Presbytergemeinde kann, auch wenn dort der Eucharistiefeyer gewöhnlich nicht der Bischof, sondern ein Presbyter vorsteht, allein nicht existieren; aus sich selbst, ohne die Weihewalt des Bischofs kann sie weder fortbestehen noch den Verkündigungsauftrag voll erfüllen.

Ist aber nicht, werden Sie vielleicht entgegenen, das von den Orthodoxen vielgepriesene synodale Prinzip auch ein universales Ordnungssystem, dem die Ortskirchen unterliegen? Gewiß! Doch Entstehung und Funktion der Synode stehen keinesfalls im Gegensatz zur eucharistischen Struktur der Kirche, die als Zentrum der Einheit den in der durch die Ortskirche gefeierten Eucharistie präsenten Jesus hat.

Die soziologische Gestaltung des Mysteriums der universalen Einheit der Kirche wurde nicht durch dogmatische Beschlüsse verwirklicht, sondern

durch die Praxis der Beziehungen zwischen den verschiedenen selbständigen Gemeinden auf persönlicher, kultureller, geopolitischer und später institutioneller Ebene, die vielfach der profanen entsprach. Dabei wurde jede höhere persönliche Autorität abgelehnt. Die Oberbischöfe (Patriarch, Metropolit) erhalten ihre Gewalt vom Bischofskollegium, dem sie als Primus inter pares vorstehen. Kirchenrechtlich gesehen handelt es sich hier um die Entwicklung eines Systems von Konzessionen, und zwar nicht, wie in der katholischen Kirche, von oben nach unten, sondern von unten nach oben. In diesem kirchlichen System ist die Rolle des Bischofs von Rom relativ. Er verkörpert nicht die Autorität mit einer göttlichen Rechtsgewalt, die über die der anderen Bischöfe hinausgeht, sondern er ist vielmehr der Behüter der kirchlichen Einheit mit einer Gewalt nicht über die Kirche, sondern innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft; einer Gemeinschaft, die durch das Band der Liebe im Heiligen Geist hergestellt wird und nicht durch die Legitimität einer monarchischen Autorität, die auf dem Besitz eines kirchlichen Amtes gründet. „Trotz des Versuchs des letzten Konzils, den Papst in die Kirche zu integrieren“, meint *Kasper* „ist im II. Vatikanum mehr und öfter vom Papst die Rede als im I. Vatikanum. Die ‚Nota Praevia‘, die der Kirchenkonstitution auf Weisung einer ‚höheren Autorität‘ beigegeben wurde, hat die päpstliche Vollmacht gar in einer Schärfe ausgedrückt, die zumindest formulierungsmäßig weit über das I. Vatikanum hinausgeht. Sie stellt fest: ‚Der Papst als höchster Hirte der Kirche kann seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken (ad placitum) ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert wird‘.“⁸

Ich habe bewußt darauf verzichtet, orthodoxe Theologen zu zitieren, die sich in ähnlicher Weise äußern, um eine hoffnungsvolle Perspektive aufzuzeigen, die darin begründet ist, daß in der katholischen Theologie das Zweite Vatikanum kein Ende der Diskussion über die Stellung des Papstes in der Kirche bedeutet.

Den Ansatz zu einer weiteren ökumenischen Diskussion, die zu einer auf die Einheit der Kirche zielenden Lösung des Papstproblems führen könnte, bietet das Konzil selbst mit seiner Theologie der Lokalkirche; die Ansatzparallelen zur eucharistischen Ekklesiologie der orthodoxen Kirche aufweist.

Ich kann mir schwer einen Theologen, weder einen orthodoxen noch einen katholischen, vorstellen, der die eucharistische Struktur der Kirche in Frage stellen würde. Wie ist es aber möglich, werden Sie fragen, daß man in den aus dieser Erkenntnis zu ziehenden Konsequenzen doch auseinandergeht? Theologisch gesehen, liegt wohl der Grund darin, daß wir nicht

dasselbe meinen, wenn wir von der eucharistischen Struktur der Kirche sprechen, denn wir gehen von einem unterschiedlichen Eucharistieverständnis aus. Im Osten herrscht der Transzendenzgedanke vor, nach dem bei der Brotbrechung alle Bischöfe Christus in gleicher Weise repräsentieren. Im Westen dagegen wird die Eucharistie mehr juridisch gesehen als Versöhnungsoffer, das mit der Binde- und Lösungsgewalt zusammenhängt. Daher wurde auch die Eucharistie bei der Auseinandersetzung der Reformation und Gegenreformation zu einem Anwendungsfall der Rechtfertigungstheologie. Auf die Struktur der katholischen Kirche bezogen, bedeutet dies, daß der „Erlösungsakt“, den die Bischöfe in der eucharistischen Versammlung feiern, besonders vom Nachfolger des Petrus vollzogen wird, der einen Primat über die anderen Bischöfe besitzt. „Der Bischof von Rom“, meint *Forte*, „bringt das Opfer Christi, wie jeder andere Bischof auch, in der Eucharistie dar, jedoch als ‚primus inter pares‘, weil er der eucharistischen Feier aller Bischöfe vorsteht.“⁹ Die Auffassung der alten Kirche, in der örtlichen Feier der Eucharistie trete die Einheit der Gesamtkirche zutage, ist später in der Westkirche in Vergessenheit geraten, so daß die Kirche als eine Totalität, worin alle Gläubigen in eine Organisationspyramide eingegliedert sind, aufgefaßt wurde. Die „Kirche von Rom“, ein Ausdruck, der zunächst in örtlichem Sinn verstanden wurde, wird in einer universalen Ekklesiologie mit dem Begriff „Katholische Kirche“ gleichgesetzt. Katholischen Theologen fällt es anscheinend schwer, aus dieser Schau der universalen Ekklesiologie auszubrechen, wie in eklatanter Weise der bereits zitierte Aufsatz von *Forte* zeigt, der eine „eucharistische“ Begründung des Primates zu entwerfen versucht.

Die der Struktur der katholischen Kirche innewohnende Versuchung, die Ortskirche lediglich als einen Verwaltungssektor der Gesamtkirche anzusehen, wurde jedoch, wenn auch nur teilweise, durch das Zweite Vatikanum überwunden. Das Konzil hat, wie katholische Theologen hervorheben, einer Ekklesiologie, die von der Eucharistiegemeinde ausgeht, volles Recht widerfahren lassen. Das Konzil ist allerdings nicht auf die umstrittene Frage nach der Priorität der Gesamtkirche oder der Ortskirche eingegangen. So bestehen nebeneinander eine Struktur der Gesamtkirche (Primat, Bischofskollegium) und eine Struktur der Ortskirche (Bischöfsamt).

Diese Doppelstruktur, mit einer petrinischen und einer apostolischen Sukzession, kann aber unmöglich unter Beibehaltung der Ekklesiologie des Ersten Vatikanums bestehen, wie katholische Befürworter der Lokalekklesiologie zu vereinbaren versuchen. Der Benediktinerpater *Emmanuel Lanne*, Professor der Orientalischen Theologie und Liturgie an der Theologi-

schen Fakultät der Benediktiner-Universität St. Anselmo in Rom, meint: „Ohne Zweifel wird sich diese Aufwertung (der Ortskirche) in keiner Weise zum Schaden der auf dem Ersten Vatikanischen Konzil definierten Lehre vom römischen Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes auswirken können. In diesem Punkte gibt es für den katholischen Glauben kein Zurück.“ Auch seine Versicherung, die nicht neu ist, daß die Ausübung des römischen Primates „nicht unbedingt an die heute gebräuchliche Form gebunden“ sei, kann nicht befriedigen, wenn er unmittelbar darauf schreibt: „Das Mysterium der Kirche ist reich genug, daß man neben der Auffassung nach Art der ‚Pyramide‘, die die Ekklesiologie seit wenigstens drei Jahrhunderten beherrscht hat, eine andere Auffassung der kirchlichen Institution in die Wege leiten könnte, ganz legitim, und vorausgesetzt, daß man die Prinzipien der ersteren achtet.“¹⁰ Diese Auffassung ist entweder utopisch oder sie meint es nicht ernst mit der Aufwertung der Ortskirche.

Der Hinweis der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche* auf organisch verbundene Gemeinschaften, die sich „eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes“ erfreuen, weckt bei einem orthodoxen Theologen, der darin indirekt eine neue katholische Betrachtung der orthodoxen Kirchenstruktur erblickt, Hoffnungen, die sich sogar zu einer Euphorie steigern, wenn man weiterliest: „Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche. In ähnlicher Weise können in unserer Zeit die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen.“¹¹ Die Entwicklung der Bischofskonferenzen ruft uns jedoch zurück auf den Boden einer anderen Realität; denn für orthodoxe Christen ist es unvorstellbar, daß eines Tages der Moskauer Patriarch oder der Erzbischof von Athen mit ihren Bischöfen sich nach Rom begeben müßten, um Lösungen für Probleme ihrer Kirchen zu finden.

In der orthodoxen Tradition und Theologie unterscheidet man prinzipiell zwischen den Einmaligkeitscharakter besitzenden Aposteln und deren Nachfolgern, den Bischöfen. Die Apostel sind in ihrer Tätigkeit als Zeugen und Lehrer nicht regional eingrenzbare, ihr Auftrag ist vielmehr universal. Die von ihnen eingesetzten Bischöfe hingegen erhalten den Auftrag, eine bestimmte, einzelne Ortskirche zu leiten. Dieser Auftrag ist unterschiedslos der gleiche und jedem Bischof in gleicher Vollkommenheit gegeben. Da der Dienst der Apostel und Bischöfe nicht identisch ist, so ist auch kein Bischof der einzige Nachfolger eines bestimmten Apostels, auch nicht der von Petrus eingesetzte und dessen Nachfolger. Während die katholische Kirche

die Matthäusstelle 16,18 f. zur Begründung der petrinischen Sukzession des Papstes immer noch anführt¹², legt die orthodoxe Kirche den Akzent auf den Glauben, den Petrus bezeugt hat. Für den Osten galt der Bischof von Rom insofern als der Nachfolger Petri, als er den Glauben Petri besaß. Verglichen mit der römischen Vorstellung und der juristischen Entwicklung des Papsttums hat der Osten von Anfang an einen prinzipiellen und tiefgehenden Unterschied in der Betrachtung des Primats des römischen Bischofs gezeigt.

Dieser Glaubensaspekt führt zu der schon von Origenes und Cyprian vertretenen Auffassung, daß alle, die den Glauben Petri in der Nachfolge der Apostel bezeugen, auch Erben der gleichen Verheißung sind. Kirche konstituiert sich somit aus allen, die mit dem Glauben des Petrus übereinstimmen, sowohl den Laien als auch den Bischöfen, die ex officio Nachfolger Petri sind.

Dieser Gedanke, der die gesamte orthodoxe Theologie durchzieht, führt konsequent zu einer Ablehnung des Selbstverständnisses des römischen Bischofs als alleinigen Inhabers des Stuhles Petri. Jeder Bischof sitzt auf dieser Kathedra Petri, die in jeder Ortskirche eine sein kann, und wird dadurch Träger der kirchlichen Gemeinschaft und Einheit der Gesamtkirche. Der Glaube des Petrus findet auf universaler Ebene seinen verbindlichen Ausdruck nicht im Amt des Papstes, sondern im Konsens der Kirche, der auf dem Weg der Konziliarität zustande kommt. „Wenn der Papst“, meint der griechisch-orthodoxe Erzbischof von Australien *Stylianos Harkianakis*, „seine Gewalt in der petrinischen Nachfolge und nicht in der gemeinsamen bischöflichen apostolischen Sukzession begründet, isoliert er sich nicht nur von der Gemeinschaft der Bischöfe, sondern auch von der ganzen Kirche.“¹³

Wenn jede Lokalkirche voll und ganz Kirche Gottes ist, dann ist sie auch jeder anderen gleichwertig und verbunden durch das Band der Agape, durch die Eintracht und durch die Liebe. Das bedeutet, daß sich die einzelne Ortskirche nicht von den anderen ausschließt und auf sich selbst zurückzieht, sondern Anteil nimmt am Leben der anderen Kirchen, mit denen sie in sakramentaler Gemeinschaft und Glaubenseinmütigkeit steht. Der Gemeinschaftsgedanke zeigt sich exemplarisch bei der Ordination des Bischofs, die seit ältester Zeit in Verbindung mit der Eucharistiefeier und, wie bereits die Apostolischen Konstitutionen vorschreiben, durch gemeinschaftliche Handauflegung von mindestens drei Bischöfen stattfindet.

Die Autorität jeder einzelnen Lokalkirche hat gewiß nicht das gleiche Gewicht. Unter allen Lokalkirchen gibt es eine, die einen besonderen Vor-

rang der Autorität im Zeugnis der Liebe genießt. Der Streit jedoch beginnt, wenn man den Vorrang der Autorität der römischen Kirche so auslegt und praktiziert, daß er zu einem Primat der Machtbefugnis über die universale Kirche wird. Daher hat der Osten niemals gegen den Primat der Liebe, sondern gegen einen Primat der Macht protestiert.

Das Zeugnis der ersten im Liebesbund der Kirchen darf kein Urteilspruch sein, der juristische Kraft besitzt, demzufolge er für alle anderen Kirchen zwingend wäre. Die Annahme eines solchen Zeugnisses muß ein freier Akt der Lokalkirchen sein, die das Zeugnis einer unter ihnen wegen der größeren Autorität frei annehmen. Ich weiß, von solch einem Zeugnis hält man in der katholischen Kirche nicht allzuviel. Es wäre aber gerade in der heutigen, an Autoritätskrisen reichen Welt nicht weniger wertvoll als die praktizierte juristische Machtausübung. Außerdem muß ich mit *Afanassieff* sagen: „Wenn es in der Kirchengeschichte jemals eine Zeit gegeben hat, in welcher das Sprichwort *Roma locuta, causa finita* den Tatsachen entsprochen hat, dann war es die Zeit, als die römische Kirche noch keinerlei jurisdiktionelle Macht besaß.“¹⁴

Daraus darf man aber nicht entnehmen, daß bei der Entwicklung der moralischen Autorität zu einer juristischen die orthodoxe Kirche unbetroffen geblieben wäre und daß ihr das juristische Machtdenken völlig fremd ist. Das läßt sich exemplarisch am 28. Kanon des Konzils von *Chalkedon* verdeutlichen.

Der umstrittene Kanon bedeutet keineswegs einen Widerspruch zum ersten ökumenischen Konzil, denn er stellt die kanonische Fixierung einer praktischen Entwicklung von anderthalb Jahrhunderten Kirchengeschichte dar. Diese Entwicklung brachte aber große ekklesiologische Gefahren mit sich, sobald die Kirche daraus ein kirchenrechtliches Prinzip der Kirchenverwaltung und -struktur aufstellte. Gewiß hat der Osten dieses Prinzip nicht konsequent angewandt und sich später auch nicht danach strukturiert, doch es lag darin eine prinzipielle Gefahr, und zwar in der Einführung eines genauen und neuen Kriteriums für die Autorität einer Kirche, das nicht nur für die östlichen Bischofssitze, sondern auch für das alte Rom Gültigkeit haben sollte. Dieses Kriterium entsprach zwar der nachnizänischen Realität der Ostkirche, nichtsdestoweniger war es jedoch gefährlich im Hinblick auf die Unabhängigkeit der Kirche.

Vor allem im Kampf gegen den juristischen Primat Roms hat die orthodoxe Kirche sich im Machtdenken verfangen und die klare Sicht verloren. Im Kampf gegen Rom verlor sie auch den Sinn für die Idee eines geistig-moralischen Vorranges in der Kirche.

Es ist aber dem Osten auch schwierig, wenn nicht unmöglich gemacht worden, die Autorität der römischen Kirche anzuerkennen, indem Rom die geistige Autorität mehr und mehr durch einen kanonischen Apparat ersetzte, der den Primat der Liebe zum Primat der Macht umgestaltete. In dieser Entwicklung liegt die Wurzel des Streites zwischen Osten und Westen und der Grund dafür, daß das Papsttum in seiner gegenwärtigen Form seinen Dienst an der Einheit nicht erfüllen kann.

Orthodoxe und Katholiken stehen am Beginn einer wichtigen Etappe ihrer ökumenischen Beziehungen: dem offiziellen theologischen Dialog zwischen ihren Kirchen. Papst *Johannes Paul II.*, der die Bedeutung dieses Dialogs durch seinen Besuch im November 1979 beim Ökumenischen Patriarchen *Demetrios I.* unterstrich, hat in seiner Ansprache an den Patriarchen unmißverständlich auf seinen Primat als „Nachfolger Petri“ hingewiesen, indem er unter Bezug auf die umstrittene Stelle Mt 16,18 den Geist und die Gefühle, von denen beseelt er die Kirche Konstantinopels besuchte, mit dem Hinweis auf das Amt Petri umschrieb: „Er hat als der Erste die Verantwortung über die Einheit aller zu wachen und die Übereinstimmung der heiligen Kirchen Gottes ... sicherzustellen.“¹⁵ Dies dürfte kaum den Vorstellungen des Patriarchen entsprochen haben, der ihn „als den Boten der Frohbotschaft des Friedens“ begrüßte und von der „Begegnung zweier Orts Bischöfe“ sprach.¹⁶ Diese Begegnung war wohl nicht der Rahmen, daß der Patriarch eine frühere Stellungnahme wiederholte, die er 1973 bei seiner Begrüßungsansprache an Kardinal *Willebrands* vortrug, in der er in aller Klarheit den Primatsanspruch Roms zurückwies: „Um deutlich, aufrichtig und ehrlich uns selbst und gegeneinander, aber auch der ganzen Welt gegenüber zu sein, müssen wir wiederholen und betonen, daß kein einziger Bischof in der Christenheit ein Privileg, göttliches oder menschliches, über die ganze eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi besitzt. Wir alle — sei es in Rom, sei es in dieser Stadt ... — sind einzig und allein Mitbischöfe unter dem einzigen obersten Hohenpriester, dem Haupt der Kirche, immer Unserem Herrn Jesus Christus, nach der von jeher kirchlich anerkannten hierarchischen Ordnung.“¹⁷

Hier begegnen sich zwei Kirchen, die trotz ihrer weitgehenden Glaubensübereinstimmung unterschiedliche Kirchenstrukturen und divergierende ekklesiologische Kriterien aufweisen. Für die katholische Kirche gelten, wie auch die jüngste Erfahrung zeigt, die Unfehlbarkeit des Papstes und seine universale Jurisdiktion nach wie vor als die letzten ekklesiologischen Kriterien. Dagegen ist das orthodoxe Denken von einer eucharistischen Ekklesiologie, von der Theologie der Lokalkirche bestimmt, die zudem einen

starken pneumatologischen Charakter trägt. Für die Orthodoxen ist nicht eine Instanz — weder eine monarchische noch eine demokratische —, sondern das Zeugnis des Geistes das einzige Kriterium der Wahrheit, die in der Kirche als eine erlebte Wirklichkeit erfahren wird. Die Wahrheit hängt nicht von den Amtsträgern ab, sondern von der Gegenwart des Heiligen Geistes selber in der Kirche, der in ihr wohnt, ihr beisteht und sie in die ganze Wahrheit führt (Joh 14,16-18; 26; 16,13). Weder Bischöfe noch Metropoliten noch Patriarchen noch Konzilien bilden das letzte Kriterium der geoffenbarten Wahrheit, sondern die Erfahrung der Wahrheit selbst als erlebte Wirklichkeit in der sakramentalen Gemeinschaft des Volkes Gottes, in der Fülle der Kirche, die den Tempel des Heiligen Geistes darstellt.

Deshalb besitzen auch die ökumenischen Konzilien nur einen relativen Wert, insofern sie die in der Kirche erlebte Wahrheit feierlich verkünden. Der Kirche in ihrer Gesamtheit, Klerus und Volk, steht es zu, unter Führung des Heiligen Geistes zu unterscheiden, ob eine als ökumenisches Konzil einberufene Versammlung wirklich ihre Aufgabe erfüllt hat und diese Bezeichnung verdient. Das Konzil ist nicht ein dem Leib der Kirche äußeres Organ, ein Papstkollektiv, sondern eine Ausdrucksmöglichkeit der Kirche, die vom Geist der Wahrheit geführt wird, der über dem ganzen Organismus — nicht Organisation — der Kirche ruht.¹⁸

Das bedeutet keinesfalls eine Abwertung der Stellung des Bischofs und der geistigen Rangordnung der Bischofssitze. Denn der „Geist der Wahrheit“ (Joh 16,13) drückt sich gewöhnlich durch den Mund jener aus, die ein Charisma der Lehre besitzen, nämlich der Bischöfe, die im Konzil die Versammlung der Kirche bilden, deren Zeugnis ein synodaler Akt ist. Das ist keine Neuerung evangelisch beeinflusster orthodoxer Theologie, sondern Tradition der Kirche im Osten und Westen, denn beide Kirchen haben ihren gemeinsamen Glauben in Konzilien definiert. Daher erklärt sich, daß orthodoxe Theologen sich nicht sonderlich über die sogenannte Unfehlbarkeit des Papstes aufregen, wohl jedoch über den päpstlichen Jurisdiktionsprimat, der als Machtinstrument gegen den Liebesbund der Kirchen verstößt. Die Unfehlbarkeit des Papstes, die erst in der jüngeren Zeit ausgeübt wurde, ist eigentlich die Folge des Jurisdiktionsprimates, gegen dessen Geist der Osten seit Sardika (342) protestiert. Es ist daher für einen orthodoxen Theologen etwas unverständlich, daß katholische Theologen, die am eigenen Leib die Konsequenzen des Jurisdiktionsprimates erfahren, sich — in einer Art modernen deutschen Idealismus — kritisch primär mit der Unfehlbarkeit des Papstes auseinandersetzen.

Es bleibt zu hoffen, daß der orthodox-katholische Dialog dazu führt,

daß man katholischerseits aufhört, die Zeugnisse der Geschichte mit juristischen Machtbegriffen überzuinterpretieren, und orthodoxerseits mehr Verständnis zeigt für den Vorrang Roms als προκαθημένη τῆς ἀγάπης¹⁹, wie es in der alten Kirche empfunden wurde. Hier müssen katholische und orthodoxe Theologen gemeinsam in einer quellen- und selbstkritischen Arbeit die Stellung Roms in der Geschichte des ersten Jahrtausends wissenschaftlich erforschen, um den Kirchen in ihren Bemühungen, den Papstdienst in ihnen zu integrieren, eine sichere Ausgangsbasis zu geben, die den Aufbau einer Kirchenstruktur ermöglicht, in der die Kirche Roms den Vorsitz im Liebesbund der Kirchen führt und einen wahrhaften Dienst an der Kircheneinheit wie auch Freiheit und Selbständigkeit der Ortskirchen und ihrer Glieder leistet.

ANMERKUNGEN

- 1 L'Osservatore Romano v. 17. Juni 1979, 1.
- 2 Vgl. die Autoren, die G. Florovsky, Christ and his Church. Suggestions and Comments, in: 1054-1954. L'Eglise et des Eglises Bd. II, Chevetogne 1955, 159 f., aufführt.
- 3 G. Florovsky, Le corps du Christ vivant. Une interpretation orthodoxe de l'Eglise, in: Cahiers théologique de l'actualité protestante, hors-série 4, Neuchâtel-Paris 1948, 10.
- 4 N. A. Nissiotis, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeutung, in: Kerygma und Dogma 10 (1964) 157.
- 5 Lumen gentium 23.
- 6 Ebd. 22.
- 7 Ebd. 23.
- 8 W. Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, in: A. Brandenburg u. H. J. Urban (Hrsg.), Petrus und Papst II, Münster 1978, 126.
- 9 B. Forte, Der Primat in der Eucharistie, in: A. Brandenburg u. H. J. Urban (Hrsg.), Petrus und Papst II, Münster 1978, 51.
- 10 E. Lanne, Die Kirche als Mysterium in der orthodoxen Theologie, in: Mysterium Kirche, hrsg. v. F. Holböck — Th. Sartory, Bd. II Salzburg 1962, 924.
- 11 Lumen gentium 23.
- 12 Vgl. Lumen gentium 22.
- 13 St. Harkianakis, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Griechisch-orthodoxe Antwort, in: Concilium 7 (1971) 286.
- 14 N. Afanassieff, Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: B. Bobrinskoy u. a. (Hrsg.), Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Bibliothek für orthodoxe Kirche und Theologie 1), Zürich 1961, 55.
- 15 Ostkirchliche Studien 29 (1980) 183.
- 16 Ebd. 187; 176.
- 17 Episkepsis 4 (1973) Nr. 90, 18.
- 18 Zu diesem Fragenkomplex s. A. Kallis, Volk Gottes und Lehrautorität, in: Verbindliches Lehren der Kirche heute, hrsg. vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 33), Frankfurt 1978, 43-58.
- 19 Ignatios Antioch., Ad. Rom., Praefatio.

Zum altkatholischen Kirchenverständnis

VON PETER AMIET

Professor Dr. Werner Küppers zum Gedenken

Am 22. Juni dieses Jahres verschied in Tübingen an einem Herzversagen der Mitherausgeber der „Ökumenischen Rundschau“ Werner Küppers, ein Theologe von weitgespannten Interessen und Fähigkeiten. Er wurde am 1. November 1905 in Königsberg als Sohn eines altkatholischen Pfarrers geboren, wäre also vor einigen Wochen 75 Jahre alt geworden. 1934 wurde er in Bern a.o. Professor für alttestamentliche Exegese und war von 1939 bis 1972 Professor und Direktor des Altkatholischen Seminars der Universität Bonn. In zahlreichen ökumenischen Gremien vertrat er seine Kirche. Zunehmend vertiefte sich sein Verständnis der altkatholischen Tradition in der Weise, daß er sich immer mehr in einer Linie mit führenden Theologen der orthodoxen Kirche sah. Die Wiederaufnahme des orthodox-altkatholischen Dialogs ist zu einem guten Teil seinen intensiven Bemühungen zu verdanken. Als altkatholischer Sekretär der Dialogkommission leistete er eine große theologische und organisatorische Arbeit. Über die Vorbereitungen und den Verlauf des 1975 offiziell eröffneten Dialogs sowie über damit zusammenhängende Probleme orientierte er in der „Internationalen Kirchlichen Zeitschrift“ (Bern) in den Nummern 1962, 1. Heft, 1972, 2., 1973, 2./3., 1974, Beiheft, 1976, 1., 1978, 1. und 1979, 4. Heft.

Von zentraler Bedeutung in diesem Dialog ist die Ekklesiologie und in dieser wiederum die Problematik um den Begriff der Ortskirche (vgl. z.B. IKZ 1979, 4. Heft S. 256 ff). Einen Aspekt dieser Problematik will der folgende Beitrag „Zum altkatholischen Kirchenverständnis“ zeigen. Der Verfasser widmet ihn in Dankbarkeit dem Gedächtnis von Professor Werner Küppers.

„In der Schultheologie wird die Einheit der Kirche so aufgefaßt, daß die universale Kirche eine einheitliche Organisation darstellt, deren Teile die Lokalkirchen sind. Die Neubesinnung in der orthodoxen Theologie hat jedoch dazu geführt, vom Neuen Testament und der Überlieferung der älteren Zeit her die Sache differenzierter zu sehen. Es wird betont, daß die Lokalkirchen nicht einfach Teile der Gesamtkirche, sondern vollkommene Kirche in der ganzen Fülle ihres Wesens sind. Dieser Gedanke war zunächst vor allem von N. Afanassieff 1956¹ in seiner eucharistischen Ekklesiologie entwickelt worden. Eine korrigierende Weiterführung unter Betonung der Funktion des Bischofs brachte 1965 J. Zizioulas“, schreibt Aldenhoven 1974.² Die Auffassung, daß die einzelne Ortskirche selber schon die vollkommene Kirche in der Totalität ihrer Eigenschaften sei und nicht bloß eine Teilkirche, wurde allerdings schon bald nach 1870 von Altkatholiken vertreten, doch geschah dies im Unterschied zu heute nur sporadisch. Wenn man aber die Ortskirchenlehre unter dem Aspekt betrachtet, daß sie sich bemüht, die Konkretheit der Kirche zu sehen, das *hic et nunc* der Gegenwart Christi und seines Leibes ernst zu nehmen, dann erscheint sie auch für jene Zeit nicht als etwas Sporadisches, sondern als konsequenter Ausdruck altkatholischen Denkens, wie es sich — bei aller Unterschiedlichkeit

— auch 1723 in Utrecht gezeigt hat, da sich Rom von der Kirche Hollands trennte. Vermehrt erkennen wir es in der antivatikanischen Protestbewegung nach 1870. Man lehnte unter Berufung auf die alte Kirche das ferne „ultra montes“ ab, betonte den nationalen Charakter der Kirche, aber auch die Nähe zur Zeit mit ihrem Glauben an Wissenschaft und Fortschritt, Liberalität und neue Staatsformen. Nicht ein abstraktes juridisches Gebilde soll die Kirche sein, keine Organisation, sondern ein Organismus, da das Ganze im Teil und der Teil im Ganzen ist, durchlebt vom Heiligen Geist. Diese Stichworte mögen genügen. Es sei hier nicht untersucht, wie weit dieser Wille zum Konkreten klar, wie weit er inkonsequent war. Wichtig ist, daß er unübersehbar ist.

Der führende Vertreter des altkatholischen Protestes gegen die Papstdogmen des I. Vatikanums, Döllinger, sagte 1872: „Sehen wir näher zu, so dürfen wir Neigung und Bereitwilligkeit zur Vereinigung bei allen jenen voraussetzen, welche anerkennen, daß der kirchliche Körper, welchem sie angehören, nicht die Kirche schlechthin, nicht die eine und einzige, in sich völlig abgeschlossene Kirche ist, sondern nur eine Teilkirche, welche von sich allein keineswegs rühmen kann, daß sie jene eine, heilige, katholische und apostolische Kirche sei, die das alte Symbolum bekennt.“ Wenn wir im selben Zusammenhang lesen: „Die Zeit wird kommen . . . in welcher die Petrinischen und Paulinischen Kirchen sich zur Johanneischen fortbilden werden, oder, wie man im Mittelalter sagte, in welcher auf die kirchlichen Perioden des Vaters und des Sohnes das Zeitalter des Heiligen Geistes folgen wird. Und dies würde dadurch geschehen, daß die bestehenden Kirchen voneinander lernen und annehmen . . . und so in die edelste Gütergemeinschaft treten“,³ dann könnte man zur Interpretation kommen: „Altkatholiken . . . bekennen also, daß ihre Kirchengemeinschaften Katholizität besitzen, aber nicht die ganze Katholizität erschöpfen. Diese Fülle der ganzen Katholizität kann es nur in einer wiedervereinigten Kirche geben, die die ganze Christenheit umfassen soll.“⁴

Dagegen lesen wir in der Erklärung der altkatholischen Bischöfe zum 18. 7. 1970: „In Übereinstimmung mit der alten Kirche sind wir der Überzeugung, daß in den örtlichen Kirchen, die von Bischöfen, Metropoliten und Patriarchen geleitet werden, die eine und ganze Kirche gegenwärtig ist.“⁵

Zwischen diesen beiden Äußerungen, die durch zahlreiche andere ergänzt werden könnten, besteht offenbar eine Spannung. Betrachten wir die Döllinger-Zitate nach ihrem positiven Gehalt, so finden wir folgende Aussagen über die Kirche: 1.) Der einzelne Kirchenkörper (d.i. die Denomination) muß offen sein auf andere Körper hin. 2.) Er muß sich um Überein-

stimmung mit dem alten Symbolum bemühen und 3.) auf die Zukunft hin ausgerichtet sein, welche 4.) Neues bringt als 5.) Frucht des ökumenischen Geschehens, welches Neue 6.) unter dem Zeichen des Heiligen Geistes steht. Alle sechs Momente entsprechen allgemein altkatholischen Ansichten von damals wie heute. Mögen die Akzentuierungen verschieden sein, mögen z.B. Laien vielleicht eher die progressive Tendenz, Theologen mehr die Treue zur alten Kirche betont haben, prinzipiell darf man alle sechs Anliegen als allgemein altkatholische sehen.

Wie steht es aber mit einem andern, nicht positiven Moment, wonach eine Denomination „nur eine Teilkirche“ ist? Wenn wir das „allein“ beachten, wonach diese Teilkirche allein nicht die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu sein beanspruchen darf, dann ist auch dies eine allgemeine altkatholische Auffassung, welche vorerst dem Alleinanspruch Roms gegenüber betont wurde, welche aber später auch der Orthodoxie gegenüber geltend gemacht wurde. Es wäre dabei allerdings eine genauere Untersuchung wert, wie weit dies einzelnen orthodoxen Theologen gegenüber zu Recht oder zu Unrecht geschehen ist.⁶ Die positive Seite dieses Moments ist vorhin als erster Punkt genannt worden. Kritisch wird es, wenn wir nach der negativen Seite fragen, ob mit dem „nur eine Teilkirche sein“ gemeint sein könne, daß ihr die ganze Katholizität fehle, daß in ihr nicht „die eine und ganze Kirche gegenwärtig“ sei, wie 1970 die Bischöfe schreiben. Dazu ist einmal festzuhalten, daß die Bischöfe dies von der örtlichen Kirche sagen, Döllinger aber von der Konfession redet. „Ortskirche“ ist ein legitimer theologischer Begriff, der einen Gehalt des Glaubens meint. Die Konfessionen aber sind Ausdruck der Gespaltenheit der Kirche und damit der Sünde, nicht des Glaubens. Es ist daher sachlich unmöglich, theologisch sauber von den Konfessionen zu reden. So ist ein direkter Vergleich der Döllinger-Zitate mit dem Zitat der bischöflichen Erklärung von 1970 nicht möglich. Es ist daher auch nicht möglich, von der konfessionellen Situation der Kirche her eine Ekklesiologie abzuleiten.

Um vergleichen zu können, müßten wir zuerst sehen können, wie Döllinger von den bestehenden Ortskirchen gedacht hat. Wenn wir dies ergründen möchten, begeben wir uns auf ein widersprüchliches Feld. Vor 1870 hatte Döllinger eine klarere Ekklesiologie, von welcher er sich dann abwandte, ohne daß ein positiver Ersatz deutlich sichtbar wurde. Vielmehr zeigt sich etwas wie eine Hemmung. Er protestierte gegen Rom, zuerst aber auch gegen die Organisation einer altkatholischen Kirche, wodurch ein neues Schisma zementiert würde, Altar gegen Altar gestellt würde. Er sah die altkatholische Bewegung, zu der er sich aus Überzeugung bekannte, in

der Nähe der anglikanischen und orthodoxen Kirche, hätte aber kaum sagen können, es hätte die „ungeteilte Kirche des 1. Jahrtausends . . . ihre Fortsetzung und Repräsentation heute in der orthodoxen Kirche, in der anglikanischen und altkatholischen Kirchengemeinschaft“, wie es — die altkatholische Kirche war ja nun fest etabliert — 1966 Urs Küry formulierte.⁷ Seinem Sekretär J. Friedrich dürfte er wiederum nicht widersprochen haben, wenn er meinte, „daß wir ganz auf dem Boden des Orients stehen . . . da wir nur eine Union, nicht ein einfaches Aufgehen in die orientalische Kirche anstreben“.⁸

Döllinger wollte gegen Rom protestieren, sich aber nicht von Rom trennen. Er wollte die Einheit, weswegen er auch als ökumenischer Pionier für Offenheit auf die Zukunft hin plädierte. Die Gegenwart, die Kirche hic et nunc, bleibt unbestimmt. Betont aber wird das hic et nunc des einzelnen Gläubigen, seines Gewissens, seines Glaubens und seiner Vernunft. Damit ist er eine unter zahlreichen altkatholischen Stimmen. Der erste deutsche altkatholische Bischof, Joseph Hubert Reinkens, wählte als Siegelspruch Röm 14,23, welche Stelle er übersetzte mit „Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, das ist Sünde.“ Wie Döllinger war auch Reinkens ökumenisch engagiert und konnte ähnlich den obigen Zitaten reden. Doch finden sich bei ihm zahlreiche Stellen, die fern solcher als Relativierung des konkreten Kircheseins mißverständlichen Äußerungen sind. Er war der Ansicht, daß „katholisch“ bei Cyprian nicht dasselbe sei wie „universalis“. Es bezieht sich nicht auf die Summe der Gläubigen, sondern auf die Identität der einheitlichen bischöflichen Verfassung in allen Einzelkirchen. Dieselbe Anschauung sei auch in Rom maßgebend gewesen. Nach Reinkens ist die katholische Kirche erwiesen als eine solche, die in sich eins ist und nicht zerrissen und nicht zerteilt werden kann. Deshalb heißt die Kirche katholisch, weil sie in jeder besonderen Darstellung unter den Völkern des Erdkreises dasselbe Wesen in der Totalität seiner Eigenschaften zur Erscheinung bringt. In einer Gemeinde ist nur ein Bischof. Der Episkopat ist einer, an dem die einzelnen Teil haben mit der Haftung für das Ganze.

Hier finden wir also bereits deutlich, was 1970 die altkatholischen Bischöfe vertreten. Reinkens legt zudem dar, weshalb die Totalität, die volle Katholizität, in der jeweiligen Bischofskirche da ist. Es ist dies wegen Christus, der in allen Alles ist, weswegen den Kirchen das Prädikat katholisch zukomme. Wie nur ein Christus, so ist nur ein Bischof, um den sich die Gläubigen im Heiligen Geist sammeln. Der Bischof ist gleichsam die anschaulich gewordene Vereinigung der Gläubigen, die Person gewordene Liebe derselben zueinander. An ihm offenbart sich die heiligende Kraft des

Evangeliums und der Geist der Kirche mehr als an allen, wobei das Volk für die Reinheit des Bischofs mitverantwortlich ist.

Hier kann Reinkens auch andeuten, wie dieser Kirchenbegriff ökumenisch fruchtbar werden könnte. Reinkens erinnert nämlich an Cyprians Bemühung, die in Rom — also nicht in seinem Bistum — entstandene Spaltung zu heilen, dort die Glieder des zerrissenen Leibes ad catholicae ecclesiae unitatem zusammenzufügen und dann — gleichsam als zweite Stufe — das Band der christlichen Kirche wieder anzuknüpfen oder zu befestigen, nämlich das zwischen seiner Kirche samt den anderen afrikanischen Kirchen mit der von Rom.⁹ Doch wertet Reinkens diesen Ansatz nicht aus für moderne ökumenische Bemühung. Es zeigt sich auch sonst, daß ihm die Bedeutung seiner Ortskirchenlehre nicht voll bewußt war. Er kann sich nämlich auch ähnlich äußern wie Döllinger.

Diese Spannung in seinem Reden von der Kirche findet eine gewisse Wiederholung in seinem Reden vom einzelnen Christen. Zahllos sind Worte wie „Nein, wir opfern unsere Vernunft nie, denn dann wäre unser Geist finster“; die Braut des Herrn „hat kein anderes Leben als das, welches in uns ist“; „Uns kommt es darauf an, daß jeder einzelne Mensch sich frei entfalte und jeder aus der Fülle der göttlichen Liebe sein eigenes Selbst gewinne. Denn nur unter dem Walten dieser Liebe findet der Mensch im vollen Selbstbewußtsein seine Einheit“; „der hl. Apostel Paulus sagt: ‚Ich rede zu Kundigen, beurteilt also selbst, was ich sage‘“ usf. Daneben aber finden sich andere Aussagen, wie etwa „Die Kirche ist nur deshalb irrtumslos, weil die einzelnen Gläubigen, Laien und Geistlichen, irrtumsfähig sind. Wo der Hochmut herrscht, da verdirbt die Wahrheit . . . Erkennt aber jeder einzelne Gläubige sich selbst für irrtumsfähig, so ist er der Demut zugänglich und auf die Gemeinschaft angewiesen.“ Einerseits kann ein jeder von der Offenbarungswahrheit soviel erfassen und erkennen, als zu seinem Heile notwendig ist, jeder kann einen Strahl der Wahrheit sehen. Das gilt so gewiß, daß man nicht wegen der Verschiedenartigkeit, wie die Menschen diese Strahlen aufnehmen, an der Erkenntnis der Wahrheit zweifeln darf. Dabei aber ist der einzelne ein Glied am Leibe Christi und bedarf des andern wie das Auge der Hand, es gehorcht dann Christus, dem Prinzip der Einheit, der sich der Gemeinde verheißt hat, wenn es sich nicht trennt von dieser, die alle Zeiten in ununterbrochener Folge umfaßt.¹⁰

Reinkens kann also sowohl bei der örtlichen Kirche wie beim Individuum die Realität der präsenten Wirklichkeit sehr betonen. Wie Döllinger macht auch er die Zeit betreffend eine Einschränkung. Wenn im Döllinger-Zitat der an Solowjow anklingende ökumenische Gedanke eine Rolle spielt, wo-

bei die Dimension der Zeit eingebracht wird, so erscheint bei Reinkens in dem Zusammenhang das ökumenische Problem nicht direkt. Die Frage der Zeit aber wird bei der Heiligkeit der Kirche wichtig. Sie habe nämlich keine andere Heiligkeit als die ihrer Glieder, meint Reinkens unter Berufung auf frühe Kirchenväter. Die Heiligkeit der Glieder sei offenkundig unvollkommen. Bloß Schwärmer sähen sie jetzt schon als vollkommene. Erst bei der Vollendung aller Dinge wird die Kirche als das neue Jerusalem erscheinen wie eine ihrem Bräutigam geschmückte Braut. Bis dahin wird unablässig an der Reinigung und Heiligung der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen gearbeitet.¹¹ Die Spannung zwischen der Heiligkeit der Kirche und der mangelhaften Erscheinung der Gläubigen wird als eine zeitliche gedeutet. Die damit verbundenen Probleme seien hier übergangen außer dem, daß es derart für Reinkens möglich wird, von den Kirchen, respektive den Konfessionen, Demut zu verlangen wie von Individuen, ist ja derart die Kirche fast wie die Summe von Individuen gesehen.

Wenn wir bemerken, daß vor hundert Jahren Altkatholiken von der einzelnen Kirche, von der Konfession und von einem einzelnen Gläubigen in ähnlicher Weise denken konnten, so ist zu überlegen, wieweit solches Denken möglich, wieweit es gefährlich ist. Einmal ist festzustellen, daß die Betonung des Selbst des einzelnen Christen, wie sie seit etwa 1800 rasch häufig wird — man denke etwa an Vorläufer des Altkatholizismus wie Hermes, Möhler, Baader, Günther —, einerseits die Gefahr des Individualismus enthält — der etwa ein Alban Stolz¹² so ausweichen wollte, daß er sein Selbst dem des Papstes unterordnete —, andererseits aber als ein Bemühen um ein notwendiges neutestamentliches Anliegen verstanden werden konnte. Dem entspricht die Betonung der konkreten Kirche, in der sich dieses Selbst des einzelnen Christen vorfindet, also der Kirche am Ort. Sowohl das einzelne Individuum wie auch die Kirche am Ort nimmt sich selber gerade dann ernst, wenn bewußt ist, daß man auf den andern hin offen sein muß entsprechend dem eigenen Wesen, sei dies beim Individuum das Gliedsein, welches auf den Körper ausgerichtet ist, sei es bei der Ortskirche die Katholizität, welche sich in der Fülle der andern Ortskirche wiedererkennt. Gerade dann, wenn das Einzelne sich seiner voll bewußt ist und sich voll akzeptiert hat, ist es frei für die andern.

Wenn diese Offenheit eine andere ist beim Individuum und bei der Ortskirche, so ist sie wiederum eine andere bei der Denomination. Ein Christ allein ist nicht ganz. Er ist nur ein Glied am Leib Christi, er kann nicht allein als Leib Christi bezeichnet werden. (Sicher kann auch der Papst als solcher nicht allein schon als Braut Christi bezeichnet werden, wie es Scheeben tut.

Etwas anderes ist es, wenn allgemein einzelne Gläubige, wie Nonnen oder Mystiker, so genannt werden.) Eine Ortskirche aber, die unter Leitung des Gesandten Christi, d.i. des Bischofs, der für den Sendenden, d.i. Christus, steht, die Eucharistie feiert, sich um den Leib Christi auf dem Altar sammelt, die ist selber der Leib Christi und nicht nur ein Glied. Sie ist ganz, hic et nunc. Eine Denomination als solche aber ist wieder etwas anderes.

Wenn heute die Orthodoxen, die an sich ihr eigenes volles Kirchesein betonen, erklären, daß das Konzil, welches sie vorbereiten, kein ökumenisches sein werde, da nicht die ganze Christenheit teilnehmen wird, dann bekennen sie damit, daß bei aller Betonung ihres Kircheseins paradoxerweise trotz der Unzerstörbarkeit der Einheit der Kirche Schismen existieren, die ein solcher Skandal sind, daß sie die Einheit des Leibes Christi in Frage stellen. Diesen Skandal kann der Glaube nicht ertragen. Er muß ihn unbedingt überwinden, nicht weil er Christus, der unteilbar ist, nicht hat, sondern gerade weil eben der eine und ganze Leib Christi in der Kirche da ist. Daher dürfen die Denominationen nicht bleiben. Die Ortskirchen aber und die Individuen müssen bleiben. Das Individuum allein ist nicht ganz, es ist dies erst mit andern zusammen. Die Ortskirche aber ist ganz, was sich gerade in der Gemeinschaft mit andern Ortskirchen bestätigt. Eine Denomination als solche dagegen ist nicht ganz und wird nie ganz auch mit andern zusammen. Christi Leib ist nicht zusammensetzbar aus einem presbyteranischen, römisch-katholischen, anglikanischen u.a. Teil. Die Ortskirchen allerdings innerhalb der Konfessionen müssen, wenn sie glauben, daß Christus in ihnen sei, sich auch voll und ganz als Leib Christi bekennen in Wort und Tat.

Trotz der erwähnten Widersprüche ist Reinkens unter den altkatholischen Theologen vor hundert Jahren besonders klar in seinem Denken von der Kirche. Isoliert aber ist er nicht. In der Folgezeit nun finden wir Reinkens Einsichten — deren Tragweite Reinkens selber ja nicht voll bewußt war — lange Zeit nicht mehr deutlich. Es mag sein, daß ein antirömischer Affekt ein eigenes positives Denken über die Kirche gehemmt hat. Jedenfalls scheint die Ortskirchenlehre erst wieder vom Berner Neutestamentler Ernst Gaugler in einem 1946 publizierten Artikel deutlich vertreten worden zu sein.¹³ Die Anregung hatte er von K. L. Schmidt erhalten. Aber auch danach findet sich kein deutlicher Beleg für sie, bis 1965 Gauglers Nachfolger an der christ(= alt)katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern, Kurt Stalder, sie wieder vertritt.¹⁴ Seither allerdings setzt sie sich, auch durch orthodoxe Einflüsse angeregt, zunehmend durch.

Wenn der erste altkatholische Bischof der Schweiz, Eduard Herzog,

1901 in einem Hirtenbrief schrieb: „Würde es nicht vielen leichter werden, auch gegen Angehörige anderer Kirchen brüderliche Gesinnung zu hegen, wenn sie ernstlicher darüber nachdächten, was sie denn selbst zu Mitgliedern der Kirche Christi mache?“¹⁴, dann muß einem bewußt sein, daß dieses Nachdenken nicht ein bloßer Gegenstoß gegen ein selbstbewußt sich gebendes ultramontanes Kirchenverständnis sein darf, welches versuchte, dem modernen Individualismus zu wehren, indem alle Christen dem einen Individuum des Papstes untergeordnet würden, wobei dann ein solcher Gegenstoß eben wiederum in der Gefahr des Individualismus stehen würde, sondern daß es allein darum gehen kann, die Kirche als konkreten Leib Christi zu verstehen, da der Herr jeden einzelnen liebt in der Gemeinschaft am Ort, wo er lebt. Da wird man die Realität der Nähe Christi und seines Leibes bekennen müssen und sich hier und jetzt für die Kirche verantwortlich wissen. Das ist nicht „kirchliche Selbstzentriertheit und Selbstgefälligkeit“¹⁵, als was es einer individualistischen Auffassung erscheinen könnte — das Individuum muß mit Recht die Selbstgenügsamkeit fürchten —, sondern der Glaube an Christus, der konkret zu uns gekommen ist, und an den Geist, der die Gemeinde beseelt und einigt. Aus diesem Glauben heraus muß die Kirche ganze Einheit fordern und darf nicht tun, als ob es eine höhere, eigentliche Einheit gäbe trotz der Schismen, die dann als gar nicht so schlimm erscheinen und von den Individuen nicht ernst genommen werden.

Interessant mag hier die Beobachtung sein, daß Leute wie der frühere Erzbischof von Utrecht, Andreas Rinkel, die das altkatholische Selbstverständnis nicht so sehr gegen Rom, sondern positiv eigenständig als volles Kirchesein betonten, ökumenisch besonders aktiv sein konnten, daß in der neueren Zeit, da dieses Selbstverständnis im Sinne Reinkens an Boden gewinnt, es den Altkatholiken möglich wird, trotz der durchgehaltenen Ablehnung der Papstdogmen in diesen auch positive Anliegen zu erkennen, wie es z. B. durch die internationale altkatholische Theologentagung von 1969 in Bonn geschehen ist.¹⁶

Die Kirchen werden nicht in dem Maße füreinander offen und fähig, einander gute Intentionen zuzubilligen, als sie sich selbst für ungenügend halten, sondern als sie sich selbst für voll und ganz von Gott angenommen wissen und bei sich Gottes Liebe, die allen gilt, konkret am Ort glauben.

ANMERKUNGEN

- ¹ IKZ (Internationale Kirchliche Zeitschrift) 1956, Heft 4.
- ² IKZ 1974, Beiheft.
- ³ „Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen“. Sieben Vorträge von 1872, Nördlingen 1888, 127 f. und 11.
- ⁴ Ch. Oeyen, IKZ 1974, Beiheft.
- ⁵ IKZ 1970, 2.
- ⁶ Vgl. W. Küppers, IKZ 1972, 2, 94.
- ⁷ U. Küry, Die Altkatholische Kirche, Stuttgart 1966, 359.
- ⁸ E. Kessler, Joh. Friedrich, München 1975, 375.
- ⁹ J. H. Reinkens, Über die Einheit der katholischen Kirche, Würzburg 1877, 142 ff u.a.
- ¹⁰ Häufige Aussagen, vor allem in Predigten und Reden.
- ¹¹ Predigt zum Stiftungsfest der altkath. Gemeinde Köln 1892.
- ¹² Stolz fürchtete, „daß ich eine eigene Kirche mir bleiben werde, wo ich Papst und Volk und alles bin“, in: H. Schiel, J. B. Hirscher, Freiburg 1926.
- ¹³ IKZ 1946, 1.
- ¹⁴ K. Stalder, Ortsgemeinde, Kirche, Autorität, Zürich 1965; vgl. K. Stalder, „Die Einheit der Kirche in den Lokalkirchen“ zum 70. Geburtstag von W. Küppers, ÖR 1976, Heft 1.
- ¹⁵ Ein Votum an der altkath. Theologentagung in Salzburg 1976, IKZ 1977, 1, 44.
- ¹⁶ IKZ 1969, 4, 294 f.; vgl. IKZ 1970, 2, 57 ff.

Herausforderung der Kirchen durch den Islam: Beispiel Indonesien

VON OLAF SCHUMANN

Indonesien und die V. Vollversammlung des ÖRK

Auf der letzten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 gehörte das Verhältnis zu den Angehörigen anderer Religionen nicht zu den Problemkreisen, die besondere Aufmerksamkeit auf sich zogen.¹ Diese allgemeine Feststellung gilt auch im besonderen für das Verhältnis zu den Muslimen, erstaunlicherweise. Offensichtlich mochte sich kaum jemand daran erinnern, daß ursprünglich ja nicht Nairobi, sondern die indonesische Hauptstadt Jakarta als Ort des ökumenischen Treffens vorgesehen war. Daß es schließlich nicht dazu kam, mag manchem aus politischen oder ideologischen Gründen willkommen gewesen sein. Doch waren es nicht diese Gründe, sondern eben das ungeklärte, sich wandelnde Verhältnis zu den Muslimen, das schließlich Anlaß dazu gab, die Vollversammlung nicht in Jakarta stattfinden zu lassen.

Nicht vielen Teilnehmern war damals deutlich, daß mit dem Beschluß, nach Nairobi anstelle von Jakarta zu gehen, das Problem „Islam“ keineswegs von der Tagesordnung gestrichen war. Mochte es im Augenblick des ökumenischen Beisammenseins noch ignoriert werden, so sollte es in den kommenden Monaten für viele Kirchen in ihren jeweils besonderen Situationen und Kontexten zu einem Thema besonderer Brisanz werden, zumal es nicht nur religiöse, sondern auch politische, juristische, ethische, pädagogische und gesellschaftliche Aspekte anschnitt, die die Kirchen insbesondere in jenen Ländern, wo sie traditionsgemäß bestimmte Privilegien genießen, zwangen, über neue, sachgemäße und praktische Formen partnerschaftlichen Verhaltens gegenüber nichtchristlichen Gemeinschaften nachzudenken.²

Aber auch in jenen Ländern, in denen sie auf eine lange gemeinsame Geschichte mit islamischen Gemeinschaften zurückblicken können, spürten die Kirchen einen Wandel im nachbarschaftlichen Verhältnis. Allerdings muß betont werden, daß sich dieser Wandel in den verschiedenen Gebieten nicht entlang den gleichen Bahnen vollzog und vollzieht. Bestimmte, in der Geschichte gewachsene Formen des Zusammenlebens, konstitutionelle Bestimmungen und der Charakter der jeweils vorherrschenden islamischen Richtung geben das Lokalkolorit der christlich-muslimischen oder offiziellen kirchlich-islamischen Beziehungen ab. Deshalb sind auch die Auswirkungen unterschiedlich, die die neuerdings aktiv gewordenen „neofundamentalistischen“ Gruppen im Islam mit ihrem Versuch, die Gesellschaft entsprechend den klassischen Vorstellungen zu verändern, erzielen, obwohl sie überall ihre Bemühungen in erster Linie darauf richten, die jeweiligen Regierungen in ihrem Sinne zu beeinflussen und die konstitutionellen Grundlagen des Staates gegebenenfalls zu verändern. Das klassische Konzept, daß die Regierungsgewalt in den Händen der Muslime liegen müße, die dann in den von ihnen beherrschten Gebieten die Ausführung der „Gesetze Gottes“ überwachen, steht hinter diesen Bemühungen.

Anstatt allgemeiner und deshalb undifferenzierter Ausführungen über das sich wandelnde Verhältnis von Kirche und Islam soll im folgenden dieses Verhältnis im Blick auf Südostasien und besonders am Beispiel Indonesiens dargestellt werden. Die Situation in Indonesien dürfte aus verschiedenen Gründen interessant sein: Einmal, weil die indonesischen Kirchen am direktesten von den eingangs erwähnten Ereignissen vor der V. Vollversammlung des ÖRK betroffen waren; zum andern, weil sie hier in Indonesien mit der größten islamischen Gemeinschaft in einem Staate zusammenleben; zum dritten, weil dieser Staat trotz muslimischer Majorität kein

Islam-Staat geworden ist, wie es islamische aufständische Truppen und ein Teil der Führer der islamischen Parteien erstrebt hatten; und zum vierten, weil der religiösen Situation in Indonesien in den letzten Jahren mehr und mehr Aufmerksamkeit seitens islamischer Regierungen (Saudi-Arabien, Kuwait, Pakistan) oder internationaler islamischer Organisationen (Muslim World League, World Muslim Conference u.a.) geschenkt wird.

Die indonesischen Kirchen hatten über ihr gemeinsames Organ, den Rat der Kirchen in Indonesien (DGI), deshalb die Vollversammlung des ÖRK nach Indonesien eingeladen, weil sie der Überzeugung waren, daß in ihrem Staate, der auf den Fünf Prinzipien (*Pancasila*: dem Glauben an die All-Eine Gottheit, gerechte und zivilisierte Menschlichkeit, Einheit Indonesiens, Demokratie auf der Grundlage gemeinsamer Beratung, soziale Gerechtigkeit) beruht, jede Gruppe die gleichen Rechte habe und deshalb auch die Kirchen ihre Glaubensbrüder aus dem Ausland zu einer internationalen Konferenz einladen könnten. Bestimmte islamische Kreise beschuldigten jedoch die Kirchen, daß diese Versammlung Ausgangspunkt einer großangelegten Christianisierungskampagne in Indonesien werden solle, der sie nicht tatenlos zusehen würden. Angesichts dieser Drohungen beschloß dann der Zentralausschuß des ÖRK auf seiner Sitzung in Berlin im August 1974 die Verlegung der Vollversammlung.^{2a}

Rückblickend kann festgestellt werden, daß dieser Beschluß zu einer gewissen Entspannung im Verhältnis zwischen beiden Religionsgemeinschaften führte. Wenn auch nicht durch offizielle Erklärungen, so zeigten sich Vertreter beider Seiten in informellen Kontakten doch bestürzt darüber, wie tief der Graben gegenseitigen Mißtrauens und gegenseitiger Verdächtigungen beide Gemeinschaften trennt.

Der Dialog von Hongkong 1975

Deshalb kam es nicht ungelegen, daß Anfang 1975 von der Christlichen Konferenz in Asien (CCA) eine Konsultation zum Thema „Auf dem Wege zu gutem Willen, gemeinsamer Beratung und Zusammenarbeit in Südostasien“ einberufen wurde, an der auch einige indonesische Muslime und Christen, vornehmlich aus dem akademischen Bereich, teilnahmen. Mit der noch frischen Erinnerung an die Ereignisse des Vorjahres entdeckten die Teilnehmer sehr schnell, daß dieser Weg mit seinen Zielen zwar keine Sackgasse ist, Umwege sich jedoch nicht vermeiden ließen. Und dies schon in geographischer Hinsicht: Trotz des Stolzes auf die Unabhängigkeit und Souveränität ihrer Länder mußten sie die heimatliche Region verlassen, um

in der britischen Kronkolonie Hongkong Sicherheit und Garantie für eine ungehinderte Aussprache zu suchen.

Allerdings hatte sich der Umweg gelohnt: Man einigte sich schließlich auf ein erstaunlich konstruktives Schlußkommuniqué,³ erstaunlich deshalb, wenn man bedenkt, daß neben den indonesischen Ereignissen noch zwei weitere interreligiöse Krisenherde die Situation in Südostasien beeinflussten, nämlich die militärischen und sozialen Auseinandersetzungen zwischen der muslimischen Minorität und der christlichen Regierung in den Südphilippinen sowie die Islamisierungskampagne in Sabah, Ostmalaysia (bzw. Nordborneo) unter dem damaligen Chefminister Tun Mustapha bin Harun.⁴

Mit diesen konkreten Beispielen im eigenen Hinterhof war deutlich, daß Machtmißbrauch, Diskriminierung von Minderheiten und Proselytenmacherei nicht das spezielle Privileg der einen oder anderen Religionsgemeinschaft sind, sondern daß beide Seiten den gleichen Neigungen in dieser Richtung erliegen, sowie sich die Gelegenheit dazu bietet.

Auch wenn sich unter den religiösen Spannungen oft viel tiefere und letztlich auch entscheidendere soziale Gegensätze verbergen, so konnten die Teilnehmer der Konsultation in Hongkong sich nicht damit zufriedengeben, „andere, die an allem Schuld seien“, zur Besserung zu ermuntern, sondern sie richteten ihren Appell zunächst einmal an sich selbst und stellten außerdem fest, daß es nicht nur um ein am anderen uninteressiertes Nebeneinanderherleben gehen könne, sondern daß beide Seiten aufgrund ihres theologischen Erbes zu aktiver „Pro-Existenz“ gerufen seien. „Unsere jeweiligen nationalen Gesellschaften haben, so empfinden wir, ein Recht darauf, von den gläubigen Gemeinschaften der Christen und Muslime nicht Konflikt, nicht teilnahmslose Ko-Existenz, sondern guten Willen, Bereitschaft zu gemeinsamer Beratung und Bedürfnis nach Zusammenarbeit in jeder möglichen Weise zu erwarten.“ Ferner wird auf die „positive und kreative Rolle, die Regierungen spielen können, um Spannungen und Konflikte zwischen religiösen Gemeinschaften zu verringern“, hingewiesen.⁵

Auf dem Hintergrund der südostasiatischen Situation werden hier in der Tat zwei Problemkreise angesprochen, die sich im Rahmen der „*nation-building*“ und des interreligiösen Zusammenlebens immer wieder als kritisch erweisen, a) eine starke Tendenz, sich entlang stammesmäßiger oder eben auch religiöser Grenzen von anderen Gruppen zu isolieren, und b) Streitfragen nicht in direktem Gespräch miteinander, sondern unter Anrufung der jeweiligen Regierung als Vermittlerin zu verhandeln, als sei die Regierung das Bindeglied, das das Volk zusammenhalte, und als seien die

Regierungen immer selbstlos zu diesem Mittlerdienst bereit und nicht in dieser Rolle auch an eigenen Zielen interessiert.

Ob die vor dem Hintergrund der traditionellen Gesellschafts- und Machtstrukturen zu sehende Spannung zwischen der Forderung nach direkten Kontakten einerseits und dem Anruf der Regierungen als Bindeglied zwischen den Gruppen andererseits empfunden wurde, ist undeutlich. Sicher war jedoch erkannt, daß die alte Tendenz zur Isolation und zur Meidung direkter Kontakte immer wieder den fruchtbarsten Boden für die Entstehung von Vorurteilen und Zerrbildern über die jeweils anderen Gruppen liefert. Deshalb ist der Aufruf von Hongkong von besonderer Bedeutung, gerade auf dem heiklen Gebiet der Diakonie stärker zusammenzuarbeiten, als Zeichen gemeinsamer Verantwortung für die Gesellschaft, in der man zusammen lebt, sowie als Grundlage eines auf praktischer Zusammenarbeit wachsenden gegenseitigen Vertrauens, das dann die im Verbalen steckenbleibenden gegenseitigen Zusicherungen lediglich bester Absichten überflüssig macht.

Das Problem der Diakonie

Leider hat der irenische Ton von Hongkong nicht lange angehalten. Im offiziellen Verhältnis zwischen Kirche und Islam blieb es bei kritischer und kühler Distanz, und selbst auf der Ebene informeller Begegnungen wie dem internationalen christlich-muslimischen Dialog von Chambésy bei Genf (Juni 1976) griffen polemische Dissonanzen mehr und mehr um sich, die sich in Indonesien sehr bald in konkreten Maßnahmen manifestieren sollten.⁶

Seit dem Dialog von Chambésy ist die Diakonie immer mehr in das Zentrum heftiger Kritik seitens der Muslime gerückt und hat sich als besonders allergischer Punkt in den Beziehungen zwischen Muslimen und Christen erwiesen.

Den diakonischen Tätigkeiten der Kirchen wird der Vorwurf gemacht, sie dienten letztlich nur, unter Ausnutzung der sozialen und edukativen Rückständigkeit und Schwächen der nichtchristlichen Bevölkerungsgruppen, dem Proselytismus. Dieser Vorwurf ist zwar nicht neu: Er führte bereits 1912 in Kairo zur Gründung eines islamischen Missionszentrums, dessen Ziel es war, durch Kopierung insbesondere des christlichen Schul- und Gesundheitswesens dem Einfluß der christlichen Mission entgegenzuwirken. In Indonesien vertritt die Muhammadiyah-Organisation, ebenfalls seit 1912, ähnliche Ziele.

In den letzten Jahren haben allerdings, wie gesagt, die muslimischen Angriffe auf die Diakonie erheblich an Heftigkeit zugenommen. Mit Hilfe „riesiger Geldsummen“ aus westlichen Quellen versuchten die Kirchen in den vorwiegend islamischen Ländern zu erreichen, was ihnen unter dem Schutz der Kolonialherrschaft nicht gelungen war, nämlich die islamische Gemeinschaft zu schwächen und einen Teil ihrer Glieder abzuwerben. Der Gedanke, es könnten ja auch Menschen aus religiösen und nicht materiell-opportunistischen Gründen aus dem Islam austreten, ist diesen Polemiken fremd.

Diese Vorwürfe standen, wir wiesen oben darauf hin, bereits in der Kampagne gegen den Plan, die V. Vollversammlung des ÖRK in Jakarta abzuhalten, im Vordergrund. Durch die „Erklärung“ des Dialogtreffens von Chambésy 1976, in der eine Verbesserung des christlich-islamischen Verhältnisses von der Einstellung der „mißbrauchten“ Diakonie abhängig gemacht wurde, fühlten sich auch in Indonesien führende Kreise des „neofundamentalistischen“ Islams legitimiert, ihren Kampf gegen diese Form christlicher Präsenz zu verstärken, und dies um so mehr, als einer ihrer Vertreter, Prof. Dr. H. Muh. Rasjidi, in Chambésy dabei war und als Berichterstatter hinterher die authentische Meinung dieser Konsultation und darüber hinaus des Ökumenischen Rates der Kirchen wiederzugeben vorgab. Er vergaß dabei auch nicht, die angeblich viel „fortschrittlichere“ Haltung von Genf (und Rom) gegen die überholte Einstellung der indonesischen Christen auszuspielen, die an den „traditionellen Missionsmethoden“ festhielten.⁷

Zunächst gelang es, in die Rede des Präsidenten bei der Eröffnungsfeier der 8. Vollversammlung des DGI in Salatiga im Juli 1976, also einen Monat nach dem Dialog von Chambésy, einen Passus über die ausländische Hilfe an religiöse Gruppen einzufügen. In fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem Chambésy-Memorandum sagte er: „Hilfe aus dem Ausland für religiöse Gruppen sollte über die Regierung abgewickelt werden. Dies ist wichtig, um sicherzustellen, daß jene Hilfe so passend wie möglich verwendet werde.“

Für die indonesischen Kirchen kam diese Bemerkung überraschend; vor allem war es schwierig, sich vorzustellen, aus welchem Grunde sich der Präsident so plötzlich und ohne vorherige Fühlungnahme mit den Betroffenen auf das islamische Vokabular eingestellt haben könnte. Da diese Frage nicht beantwortet werden konnte, ließ man sie zunächst auf sich beruhen.

Der alten Gewohnheit entsprechend, Streitfragen nicht direkt miteinander zu verhandeln, sondern die Regierung zur Schlichtung oder zum Ein-

greifen anzurufen, ging es jetzt darum, einen geeigneten Zeitpunkt abzuwarten, in dem die Regierung zu einem Schritt gegen die christliche Diakonie zu gewinnen sei. Dieser Zeitpunkt schien gekommen zu sein, als nach der ersten Sitzung des neugewählten Volkskongresses im März 1978, auf der es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen der Regierung und der islamischen Fraktion in der Frage der altindonesischen „Glaubensströmungen“ gekommen war⁸, die Regierung sich bemühte, ihr Verhältnis zu den islamischen Führern wieder zu verbessern.

Zwei umstrittene Verordnungen des indonesischen Religionsministers

Diese Aufgabe fiel dem neuernannten Religionsminister zu, einem General, der ziemlich unvorbereitet sein Ressort übernahm und im Gegensatz sowohl zu den früheren traditionalistisch orientierten Religionsministern als auch zu seinem direkten Vorgänger, einem progressiven Dozenten für vergleichende Religionswissenschaft, überhaupt keine religiös-islamische Ausbildung genossen hatte. Aus einer ganzen Reihe von Gründen, die hier nicht aufgezählt zu werden brauchen, zu denen jedoch die Spannung zwischen Regierung und islamischer politischer Führung gehörte, legte sich ein Arrangement mit der „neo-fundamentalistischen“ Gruppe innerhalb der verschiedenen islamischen Richtungen nahe. Da in Fragen der „Glaubensströmungen“ an einen Kompromiß nicht zu denken war, bot sich als Mittel zur Klimaverbesserung eine Bereinigung des schon lange schwelenden Konfliktes über die Diakonie und ganz allgemein über die internationalen Beziehungen der religiösen Gemeinschaften, insbesondere der Kirchen, an. Unter strenger Geheimhaltung — nicht einmal die beiden für die protestantische und katholische Glaubensgemeinschaft zuständigen Generaldirektoren im Religionsministerium waren informiert — wurden zwei Verordnungen erlassen, die alle ausländische Hilfe an religiöse Organisationen oder Persönlichkeiten der Aufsicht und Genehmigungspflicht des Religionsministeriums unterstellten und außerdem eine drastische Verringerung des ausländischen Personals forderten. Die „Ausbreitung der Religion“ sei ferner nur unter solchen Gruppen oder Individuen zu veranstalten, die „noch keine Religion besitzen“, und jede Zuhilfenahme materieller „Anreize“ sei genauso verboten wie die Verteilung von Pamphleten, Büchern usw.

Zwar sind die Formulierungen so gewählt, daß jede der Religionsgemeinschaften damit gemeint sein könnte, und einige Interpreten meinen auch, daß diese Verordnungen speziell auch unkontrollierbare Beziehungen militanter islamischer Kreise zu revolutionären Regierungen wie der libyschen

im Auge haben. Dennoch bleibt der Eindruck bestehen, daß vor allem die Kirchen getroffen werden sollten, zumal diese Fragen vornehmlich vor christlichen Auditorien zur Sprache gebracht werden, wie etwa bereits in Salatiga im Juli 1976, einen Monat nach der Chambésy-Tagung.

Als die Existenz dieser Verordnungen des Religionsministers schließlich Ende August 1978 bekannt wurde, waren Protestanten und Katholiken überrascht und reagierten heftig, zumal eine seit längerem versprochene Aussprache mit dem Religionsminister immer wieder verschoben worden war. In einem gemeinsamen Schreiben von DGI und MAWI (der indonesischen katholischen Bischofskonferenz) an den Staatspräsidenten wurde die Annullierung dieser Verordnungen gefordert. In einem „Weißbuch“ wurden alle Argumente zusammengetragen, die die Unvereinbarkeit dieser Verordnungen sowohl mit der Verfassung als auch mit den bestehenden Gesetzen, insbesondere mit den gerade vom Volkskongreß verabschiedeten „Leitlinien für die Belegung und Ausführung der Pancasila“ (meist abgekürzt als P-4: *Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*) sowie den „Grundlinien der Regierungspolitik“ festgestellt haben.

Zunächst sei es stehender Konsensus aller staatstragenden Gruppen und der religiösen Gemeinschaften, daß die erste Säule der Pancasila mit dem Prinzip der All-Einen Gottheit keine neue Religion intendiere, sondern den Staat verpflichte, den von ihm — weil auf diesem Prinzip stehenden — anerkannten Religionen ihren eigenen Lebensraum zu garantieren. Zur Religionsfreiheit heißt es in dem Grundgesetz von 1945 im § 29:

- (1) Der Staat steht auf dem Prinzip des Glaubens an die All-Eine Gottheit.
- (2) Der Staat garantiert die Unabhängigkeit eines jeden Bürgers, seine eigene Religion zu wählen und entsprechend seiner Religion und seines Glaubens seinen Gottesdienst (*ibadat*) auszuführen.

In P-4 von 1978 wird zur religiösen Frage folgendes ausgeführt:

„... Im Bewußtsein dessen, daß die Religion und der Glaube an den All-Einen Herrn die persönliche Beziehung zu dem All-Einen Herrn betrifft, an den geglaubt und dem vertraut wird, soll eine Haltung entstehen, in der man gegenseitig die Freiheit achtet, den Gottesdienst entsprechend der Religion und dem Glauben auszuführen und keine Religion und keinen Glauben jemandem aufzuzwingen.“

Dazu wird in der „Erklärung zu P-4“ ausgeführt:

„Religionsfreiheit ist eines der grundlegendsten der Allgemeinen Menschenrechte, weil die Religionsfreiheit direkt der Würde des Menschen als Geschöpf Gottes entspringt. Das Recht auf Religions-

freiheit ist kein Geschenk des Staates und auch kein Geschenk einer Gruppe.“⁹

Schließlich steht in den „Grundlinien der Regierungspolitik“ folgendes über die Rolle der Religion im Zusammenleben des Volkes:

„a. Auf der Grundlage des Glaubens des indonesischen Volkes an den All-Einen Herrn steht das religiöse und dem Glauben an den All-Einen Herrn entsprechende Leben in Übereinstimmung mit der Belebung und Ausführung der Pancasila.

b. Das religiöse und glaubensmäßige Leben gegenüber dem All-Einen Herrn wird weiterentwickelt, so daß ein harmonisches Zusammenleben zwischen den Angehörigen einer Religion, zwischen den Anhängern des Glaubens an den All-Einen Herrn und zwischen allen Angehörigen einer Religion und allen Anhängern des Glaubens an den All-Einen Herrn aufgebaut wird in der Bemühung, die Einheit und das Einswerden des Volkes zu stärken und die gemeinsamen Anstrengungen im Aufbau der Gesellschaft zu vergrößern . . .“¹⁰

Mit diesen Texten, so argumentierten die Christen nun, sei deutlich,

a) daß jede Einmischung des Staates sowohl in das theologische Selbstverständnis einer Religion als auch in die Ausführung ihrer religiösen Pflichten verfassungs- und gesetzeswidrig sei;

b) daß der Versuch des Religionsministers, die Fragen des harmonischen Zusammenlebens außerhalb von P-4 durch zusätzliche Verordnungen zu regeln, den Beschlüssen des Volkskongresses widerspreche.

Damit fehle den Verordnungen jede juristische Grundlage. Außerdem enthalten sie einige konzeptionelle Schwächen, die ihren Wert fernerhin in Frage stellen:

a) Die Einschränkungen in bezug auf die „Ausbreitung der Religion“ ignorieren den universalen Charakter einer jeden Weltreligion, die alle ihre Botschaft an alle Menschen richten und alle ihre weltweiten Beziehungen über die nationalen Grenzen hinweg als Ausdruck ihrer Universalität unterhalten. Verordnungen, wie sie dem Minister vorschweben, stehen deshalb in Widerspruch zur Garantie der Religionsfreiheit, zu der die freie Ausführung aller dem eigenen Selbstverständnis entsprechenden Tätigkeiten gehören; P-4 erklärt die Religionsfreiheit jedoch als eines der grundlegenden Menschenrechte.

b) Offensichtlich beruhen sie auf einem falschen Verständnis über die Beziehung von Staat und Religion: als ob der Staat sein Volk in religiöse Quartiere aufteilen könne.¹¹ Damit werde noch einmal der universale Charakter der Religion übersehen und desgleichen die dritte Säule der Pancasila-

la über die Einheit des Volkes, die es dem Staat verbietet, Unterschiede unter seinen Bürgern zu machen.

Neben diesen Beschwerden betonten die Kirchen auch ihre Bereitschaft, die Anliegen, die hinter den Verordnungen des Religionsministers stehen, ernst zu nehmen: nämlich die Ausschaltung möglicher Spannungsherde, die die innere Stabilität des Staates gefährden. Harmonisches Zusammenleben zwischen den religiösen Gemeinschaften lasse sich aber nicht über eine Opferung der Religionsfreiheit erreichen, beide sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Im übrigen biete P-4 einen geeigneten Rahmen, um in gemeinsamen Beratungen der Vertreter der Religionsgemeinschaften die Hindernisse für den interreligiösen Frieden zu beseitigen. Indem P-4 die Allgemeinen Menschenrechte zitiert, sei gewährleistet, daß es nicht zu einer Dominierung der einen Gruppe durch die andere komme, also etwa einer „Minorität“ durch eine „Majorität“ — oder auch umgekehrt. Vielmehr gehe es um eine gemeinsame Beratung von Bürgern gleicher Rechte, gleicher Pflichten und gleicher Verantwortung, die selbst zu entscheiden haben, wie ihre Verantwortung als Staatsbürger und ihre religiöse Identität mit ihren eigenen Ansprüchen sich zueinander verhalten.

Die Protestanten und Katholiken haben durch ihr gemeinsames Vorgehen ihr Ziel nicht erreicht, nämlich die Annullierung der Verordnungen No. 70 und 77/1978 des Religionsministers. Immerhin erklärte sich die Regierung bereit, durch eine neue Gemeinsame Verordnung des Religions- und des Innenministers die Situation zu entspannen. In der Tat verwässerte diese den Inhalt der vorangegangenen Verordnungen; indem sie jedoch zu den alten Möglichkeiten der Mißverständnisse neue hinzufügte, erweiterte sich auch der Spielraum für willkürliche Auslegungen, die dann in der Regel in den weiter vom Zentrum in Jakarta entfernten Regionen zu problematischen Maßnahmen lokaler Potentaten führen. Insbesondere klärte sie eben nicht die Frage, ob die beiden alten Verordnungen aufgehoben seien oder neben der neuen Gemeinsamen Verordnung weiterbestehen.

Als Beispiel für die inhaltlichen Widersprüche in der Gemeinsamen Verordnung verweisen die Kirchen auf Par. 1.2, wo es heißt: „Die Gemeinsame Verordnung hat nicht zum Ziel, die Bemühungen um die Erbauung, die Entwicklung und die Ausbreitung der Religion (*sic: Agama*, Singular und großes A) in Indonesien zu beschränken“.

Dagegen wird in Par. 4 festgestellt:

„Die Ausführung der Ausbreitung der Religion (*agama*) darf nicht an Menschen oder Gruppen von Menschen gerichtet werden, die be-

reits einer anderen Religion anhängen, indem . . .“ (hier folgt dann in 3 Punkten der Katalog der unlauteren Missionsmethoden).

Welcher dieser beiden Paragraphen gilt nun? In ihrem Kommentar zur Gemeinsamen Verordnung legen die Kirchen Wert darauf festzustellen, daß mit Par. 4 lediglich unlautere Methoden, die etwa das Element der Täuschung oder des Zwanges oder Druckes gegenüber dem Empfänger enthalten, verboten seien, keinesfalls jedoch ehrlich durchgeführte Sozial- und Erziehungsarbeit, wobei das Christentum genauso wenig wie der Islam oder andere Weltreligionen zwischen Menschen, „die bereits eine Religion besitzen“, und solchen, die dies nicht tun, zu unterscheiden bereit ist.¹² Schließlich verwirkliche die Kirche in ihren diakonischen Tätigkeiten ihren Beitrag zum Aufbau der Nation, und gerade das sei es, was die Regierung von den Religionsgemeinschaften erwarte.

Interreligiöse Harmonie und Pancasila

Nach der Veröffentlichung der Gemeinsamen Verordnung war dieses Thema für die Regierung offensichtlich nicht mehr von vorrangiger Bedeutung; sie ging daran, ein anderes Programm vorzubereiten, durch das dem Thema des harmonischen Zusammenlebens der religiösen Gemeinschaften mehr Beachtung geschenkt werden sollte. Und zwar bereitete sie für alle verschiedenen Gruppen der Staatsbeamten und Vertreter der gesellschaftlichen Organisationen eine Reihe von Seminaren über P-4 vor, in denen die Teilnehmer über Sinn und Ziel von P-4 und damit über die praktischen Forderungen der Pancasila unterrichtet werden sollten.

Für die religiösen Führer fand ein solches Seminar vom 24. Juni — 6. Juli 1979 statt. Wichtigster Aspekt dieses Seminars war sicher die Tatsache, daß die religiösen Führer gerade auch aus abgelegenen Gegenden nun dem gemeinsamen Gespräch nicht ausweichen konnten und entdeckten, daß die Andersgläubigen auch ihre Fragen und Probleme haben. Während sonst der Hinweis auf Verschiedenheiten zwischen den Religionen als Versuch, Zwiespalt zu säen, verdächtigt wird, fanden sie hier den Mut, gemeinsam festzustellen, daß „die Harmonie nicht bedeutet, daß man auf die Unterschiede nicht hinweise; vielmehr darf die Tatsache, daß Verschiedenheiten da sind, nicht zum Hindernis für die Harmonie zwischen den Anhängern der Religionen und Glaubensrichtungen werden“. Da jede Religion den Frieden zwischen den Menschen lehre, könne dieser durch besseres Verstehen und Praktizieren der eigenen religiösen Lehren erreicht werden.

Allerdings vermißt der Leser des Berichtes über dieses Seminar einen Hinweis darauf, daß bessere Kenntnis und besseres Verstehen der Lehren

der anderen Religionen ebenfalls zu friedfertiger und achtungsvoller Haltung führen können. In diesem Punkte herrscht nach wie vor eigenartige Scheu auf allen Seiten. Und doch ist es gerade diese Einschränkung des Horizontes auf sich selbst und auf die eigene Gemeinschaft, die das Füreinanderdenken und Füreinanderleben, von denen auf dem Dialog von Hongkong 1975 die Rede war, als Wunsch bestehen läßt, auf dessen Verwirklichung weiter gewartet werden muß. Deshalb wäre es nützlich, wenn die Teilnehmer an diesem Seminar die Initiative ergriffen, weiterhin über informelle Kontakte miteinander im Gespräch zu bleiben. Für formelle Kontakte steht nun das im Juli 1980 auf Betreiben der Regierung eingerichtete „Organ für interreligiöse Beratung“ zur Verfügung.

Künftige Aufgaben der indonesischen Kirchen

Protestanten und Katholiken zusammen bilden gegenwärtig etwa 10% der indonesischen Bevölkerung, die auf 140 Mill. geschätzt wird. Damit sind sie eine neben anderen Minderheiten, die einer islamischen Majorität von etwa 80% gegenüberstehen. Auf dem Jugendkongreß von 1928, der mit seinem Ruf: ein Volk, ein Land, eine Sprache, die Nationalbewegung entscheidend beeinflusste, war von „einer Religion“ nicht die Rede. Deshalb muß aus dem „Gegenüber“ ein „Nebeneinander“ werden. Das bedeutet, daß Christen ebenso wie die Anhänger der anderen Religionen sich von dem Vorurteil befreien müssen, als seien die „anderen“ selbstredend auch ihre Gegner und als beschränke sich damit das Reden von der „pluralistischen Gesellschaft“ auf die Feststellung der Pluralität der religiösen Gemeinschaften *en bloc*, neben der Pluralität der Stammeszugehörigkeit.

Seit einigen Jahren wird deshalb, wenn auch noch in sehr begrenzten Kreisen, über ein in Indonesien anwendbares Konzept des „Staatsbürgers“ gesprochen, das ein direktes Verhältnis des Bürgers zu seinem Staat und umgekehrt anstrebt. Gegenwärtig hat der Staat noch einen erheblichen Teil seiner Autorität an die Religionsgemeinschaften delegiert, etwa in der Frage der Staatsbürgerschaft: Zugehörigkeit zu einer der anerkannten Religionsgemeinschaften ist Bedingung für die volle Staatsbürgerschaft, oder auch in dem Ende 1973 verabschiedeten Ehegesetz, demzufolge sich der Staat bei der Eheschließung im allgemeinen der religiösen Amtsträger als Beamte bedient. Da im Hintergrund der Forderung nach einem direkten Verhältnis zwischen Staat und Bürger insbesondere von den Muslimen das „westliche“ Konzept des säkularen Staates vermutet wird, ist in dieser Hinsicht noch viel kreative Denkarbeit nötig. Doch ist deutlich, daß nur auf

diesem Wege die diskriminierenden Konzepte von Majorität und Minorität überwunden werden können.

Einige der führenden Köpfe in den indonesischen Kirchen sind sich seit Jahren bewußt, daß sich die Kirchen viel ernsthaftere Gedanken über ihre Rolle im Zusammenspiel der gesellschaftlichen Kräfte machen müssen. Im Rahmen der Programme zur Erwachsenenbildung wurde gelegentlich dieses Thema angesprochen. Dabei werden sich die Christen in ihrem Zusammenleben mit den Muslimen aber immer wieder vor Augen halten müssen, daß die Muslime ihre Religion als religiös-kulturell-gesellschaftliche Einheit verstehen und hieraus ihren eigenen Anspruch ableiten, die Maßstäbe für die in der Gesellschaft gültigen sozialen, kulturellen und ethischen Werte zu setzen. Deshalb ist es eine vorrangige Aufgabe der indonesischen Christen, eine theologisch tragfähige politische Ethik zu entwickeln, durch die die Rolle der Christen als Staatsbürger neu und entsprechend der Situation in Indonesien überdacht wird.

Gewiß wurde auf die Notwendigkeit einer solchen Ortsbestimmung wiederholt auf Konsultationen und Tagungen hingewiesen, zuletzt auf der Vollversammlung des DGI im Juli 1980 in Tomohon, mit Nachdruck bereits vorher auf zwei Konsultationen über Kirche und Gesellschaft in Klen-der (Jakarta) 1976 und Tentena (Mittel-Sulawesi) 1979. Doch stellt sich immer wieder die Frage, wie weit die Feststellungen und Beschlüsse solcher Tagungen wirklich sich im theologischen Selbstverständnis der Kirchen widerspiegeln oder wie weit sie als rhetorische Pflichtübungen abgeleistet werden. Es wird niemand wagen, die Aufgaben der Kirchen bzw. der Christen im Rahmen der „Entwicklung“ oder, wie man in Indonesien sagt, des „Aufbaus“ in Frage zu stellen. Doch wie werden diese Aufgaben motiviert? Unklarheit bei der Motivation führt schließlich zu Unklarheit bei der Zielbestimmung, und diese beiden Unklarheiten sind mit einer dritten verbunden: nämlich im Blick auf die prophetisch-kritische Haltung gegenüber dem, was im Prozeß des Aufbaus selbst geschieht. Sowohl resignierende Frustration als auch allzu pauschale und die Realitäten „frisierende“ Zustimmung zum Aufbauprogramm der Regierung zeigen oft nur allzu deutlich den Mangel eines eigenen durchreflektierten Standpunktes, und dieser Mangel wirkt sich dann immer wieder auch als Hindernis in den Beziehungen zu den anderen, vor allem der islamischen Religionsgemeinschaft aus, da er zuviel Spielraum für Mißtrauen und Mißverständnisse offenläßt. Immer wieder fühlen sich auch viele der kooperativ eingestellten Muslime irritiert durch manche Inkonsistenz in der christlichen Haltung ihnen gegenüber, die dann oft den Eindruck provoziert, als seien auch die Christen ih-

rerseits nur begrenzt bereit, gewisse überkommene und pauschale Vorurteile über Bord zu werfen und den Weg zur Zusammenarbeit zu suchen. Auch in einer Situation wie der durch die zwei Verordnungen des Religionsministers hervorgerufenen wirkt die Haltung der Kirchen überzeugender, wenn ihre theologische Position klar und einsichtig ist.

Im Rahmen dieser Aufgaben haben sich die Kirchen von einem Vorurteil zu befreien, das ihnen oft von den „Pragmatikern“ eingesuggeriert wird, als ob nämlich theologisches Denken sich nur mit theoretischen Problemen zu beschäftigen habe und zur Lösung praktischer Fragen wenig beitragen könne. Den Irrtum dieser Meinung hätte man an zwei Beispielen merken können, die wir aus anderen herausgreifen.

Erstes Beispiel: Die von dem früheren Religionsminister seit 1971 angelegten Dialogtreffen zwischen den Anhängern verschiedener Religionen in Indonesien sind im Laufe der Jahre alle in eine Sackgasse geraten. Die Ursache dafür lag wohl darin, daß sie stets mit der von der Regierung gewünschten Thematik konfrontiert waren, *daß* nämlich, nicht: *wie* die Religionsgemeinschaften ihre Anhänger zur Beteiligung am Aufbau zu motivieren hätten, da jede Religion dem Aufbau positiv gegenüberstünde. Aus dieser formell sicher richtigen Einsicht heraus wurde nun allerdings die moralische Verpflichtung zu einer positiven Haltung nicht nur gegenüber den Aufbauplänen der Regierung — diese waren ja vom Parlament angenommen und damit legal abgesichert —, sondern auch der Art ihrer Ausführung abgeleitet, die oft anders aussah als die Pläne. Hiergegen wuchs der Widerstand allenthalben. Für die Teilnehmer der interreligiösen Dialoge in Indonesien ergab sich nun ein Dilemma dadurch, daß sie bei ihren Zusammenkünften mehr und mehr von Vertretern der Regierungspolitik dominiert wurden und sich das Gefühl ausbreitete, sie würden manipuliert. Es ist bedauerlich, daß die Vertreter der religiösen Gruppen nicht stark genug und theologisch wohl zu wenig vorbereitet waren, um ihre eigene Thematik durchzusetzen und gegebenenfalls ihre eignen Zusammenkünfte direkt, nicht über Vermittlung durch die Regierung, zu arrangieren. Anstelle einer Klärung der Fragen durch dialogisches gemeinsames Ringen kam es schließlich zu einer Reihe die heiklen Fragen ausklammernden Monologe, von deren Nutzlosigkeit am Ende jeder überzeugt war.

Zweites Beispiel: Seit eh und je wird die Tendenz der meisten indonesischen Kirchen, sich auf das gottesdienstlich-geistliche Leben und Ausübung traditioneller diakonischer Dienste zu beschränken und den gesellschaftlichen — als „weltlichen“ — Fragen aus dem Wege zu gehen, auf das „pietistische“ Erbe zurückgeführt. Die bisher noch kaum in den Blick ge-

nommene Doppelfrage ist jedoch, wie weit diese Meinung stichhaltig ist, und ferner, wie weit die kirchliche Weltabgewandtheit auf eigenes, in der Stammeskultur wurzelndes Erbe zurückgeht, das theologisch noch nicht verarbeitet wurde. Zu denken ist dabei vor allem an einen gewohnten Mechanismus bei der Erfüllung religiös-ritueller Vorschriften („*ex opere operato*“), bei dem die Frage nach der Relevanz der religiösen Handlung für das tägliche Leben ungestellt bleibt. Also eine ganz ähnliche Erscheinung wie im kirchlichen Leben des Westens, die hier wie dort sehr wenig mit dem Pietismus und seinem Anliegen, daß sich kirchliches und alltägliches Leben gegenseitig durchdringe, zu tun hat.

An diesen beiden Beispielen mag deutlich werden, daß die Abwertung theologischen Denkens sehr praktische Folgen hat, die sich in einer falschen Einschätzung der inneren wie der äußeren Situation der Kirche auswirken und damit ihre ganze Präsenz unklar erscheinen lassen sowie zu einer gewissen Introvertiertheit führen. Auf ihrer letzten Vollversammlung haben die Mitgliedskirchen in Tomohon eine Intensivierung ihrer theologischen Arbeit im Blick auf die gesellschaftlichen Probleme des kommenden Jahrzehntes beschlossen, um insbesondere dem Problem der Armut und der sozialen Ungerechtigkeit besser gewappnet entgegenzutreten zu können. Desgleichen sollen in den Kirchen selbst Seminare über P-4 durchgeführt werden. Es bleibt zu hoffen, daß darüber hinaus auch dem Einfluß des indonesischen kulturellen Erbes in den Kirchen und den theologischen, juristischen, kulturellen und gesellschaftlichen Anfragen, die die islamisch geprägte Nachbarschaft an die Kirchen richtet, mehr theologische Beachtung geschenkt wird als bisher, da diese ebenfalls wesentliche Elemente der Gesellschaft sind, in deren Mitte die indonesischen Kirchen leben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Hans Jochen Margull, *Die beschränkte Suche nach der Gemeinschaft*, in: ÖR 25 (1976) 194-202.

² Vgl. etwa die noch vor Nairobi erschienene Handreichung der EKD: *Moslems in der Bundesrepublik* (1974), oder den Bericht der Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen in Salzburg 1978: *The Church and the Muslim in Europe — Matters for reflection*, Genf 1978.

^{2a} Den Hintergründen, die zuerst zur Einladung des ÖRK nach Jakarta und schließlich zur Absage durch den Exekutivausschuß des ÖRK führten, ist Hellmut Rosin in einer umfangreichen Untersuchung nachgegangen, die er im Rahmen des Projekts „Konfliktläufe in Kirchen“ der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg durchführte (H. Rosin, *Weltkirchenrat nicht nach Jakarta*, 1979). Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu wollen, sei nur bemerkt, daß einige der von ihm umsichtig zusammengetragenen Materialien auch andere Interpretationen zulassen, z. B. im Zusammenhang

mit der Ermordung des anglikanischen Geistlichen E. Constable am 29. Juni 1974, deren Hintergründe sich sicher nicht auf die einfache Formel einer von der Regierung aufgebauten Legende (S. 161 oben) reduzieren lassen.

- ³ Der Text des Memorandums findet sich in: *Study Encounter* XI, 1975, Nr. 1, 5-13.
- ⁴ Zur gegenwärtigen Lage in Sabah vgl. einen Bericht von Jacques Rossel, in: *Zeitschrift für Mission*, Heft 3, 1980, 183 ff.
- ⁵ *Study Encounter*, a.a.O. 6 und 8.
- ⁶ Thema waren die Christliche Mission und die Islamische Da'wa, vgl. die Texte, Berichte und das Memorandum der Konsultation in: *International Review of Mission*, No. 260, Herbst 1976.
- ⁷ Vgl. dazu einige kritische Bemerkungen in: O. Schumann, *Hindernisse im Dialog zwischen Christen und Muslimen*, *Zeitschrift für Mission*, Heft 3, 1980, 165-172.
- ⁸ Vgl. dazu O. Schumann, *Islam und Politik in Indonesien*, in: *Evangelische Mission 1978*, 64-80, bes. 75 ff.
- ⁹ Übersetzung nach dem Text des indonesischen Informationsministeriums: *Ketetapan-ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia 1978*. Jakarta: Pradnya Paramita 1978, 55 und 59.
- ¹⁰ Ebd. 111. Der hier entstehende Eindruck, als sollten die Glaubensströmungen auf eine Ebene neben die Religionen gestellt werden, wird an anderer Stelle durch den Hinweis korrigiert, daß die Entwicklung der Glaubensströmungen zu einer eigenständigen Religion verhindert werden müsse.
- ¹¹ „Falsch“ ist hier allerdings ein relativer Begriff, denn nach islamischer Staatsauffassung hat der Staat sehr wohl das Recht zu solcher Einteilung: die Nicht-Muslime werden „protegierte Minoritäten“. Die Tendenz, die religiösen Gruppen gegeneinander abzugrenzen, geht in Indonesien auf die Kolonialzeit zurück, als die Indonesier je nach Religions- oder Stammeszugehörigkeit in verschiedene Rechtsgruppen eingeteilt wurden. Die indonesischen Nationalisten betonen deshalb, daß die Vereinheitlichung des indonesischen Rechts zu den vordringlichen Aufgaben des Staates gehöre.
- ¹² In diesem Zusammenhang wird der damalige pakistanische Außenminister Sir Zafrullah Khan zitiert, der in der UNO-Debatte 1948 über die Allgemeinen Menschenrechte feststellte, daß der Islam eine missionarische Religion sei. Er beanspruche das Recht und die Freiheit, jeden Menschen zu überzeugen, seine Religion zu ändern und den Islam anzunehmen. Ganz offensichtlich müsse das gleiche Recht zur Konversion auch für andere Glaubensrichtungen gelten. — Man hätte in Indonesien auch auf die Wortführer der islamischen Da'wa hier verweisen können, die sich ebenfalls auf die Allgemeinen Menschenrechte berufen. Indem sie allerdings die Verordnungen des Religionsministers unterstützen, weckten sie Zweifel an ihrer Bereitschaft, anderen Gruppen dieselben Rechte zuzugestehen, die sie für sich beanspruchen.

Augsburg, Rom und die deutschen Zeitungen

VON HARDING MEYER

I.

Im August erschien ein Dokumentationsband über „Confessio Augustana im Echo der deutschsprachigen Presse“, herausgegeben von der Katholischen Arbeitsstelle Rhein-Ruhr, für den man nur dankbar sein kann. In seiner nüchternen und kommentarlosen Darbietung von Faktizität macht er, besser als eine leidenschaftliche Klage oder eine profunde Analyse es vermöchten, die Misere deutlich, in der die ökumenische Bewegung steckt. Und zwar gar nicht die ökumenische Bewegung und ökumenische Bemühungen als solche, obschon auch darüber manches zu sagen wäre! Nein, was sich in diesem Band ad oculos demonstriert, ist die Misere der ökumenischen Bewegung im sogenannten „Spiegel der Presse“, und das heißt doch: die ökumenische Misere, wie sie von der Presse seit einiger Zeit gepflegt und dadurch zugleich mit verursacht wird. Die Art, wie dieser Band das in seiner schieren Tatsächlichkeit dokumentiert, so daß sich eigentlich jede Debatte darüber erübrigt, ob oder ob das nicht so sei, ist in der Tat verdienstvoll.

Nun, auch hier gibt es rühmliche Ausnahmen, Zeitungen und Zeitungsausschnitte, mit denen man sich wenigstens die Tränen trocken kann. Aber nachdem man sich diese 566 Partiturseiten umfassende Augsburger Passion angehört hat, fällt es schwer, sich jener vereinzelter Stimmen noch zu erinnern.

Doch zurück zum sichtlich gestörten Verhältnis zwischen Presse und Ökumene! Es ist wohl nicht völlig danebengegriffen, es auf die etwas chronologisierende Formel zu bringen: „Ökumene einst mit, dann ohne und nun gegen die Presse.“ In der Tat wurde in den 60er Jahren die ökumenische Sache durch die Presse ein gutes Teil *mit*getragen. Wer daran zweifeln sollte, möge in jene Länder sehen, wo sich damals dieses Zusammenspiel nicht vollziehen konnte und die Folgen dessen bis heute noch nicht wirklich überwunden sind. Jedoch irgendwann zu Anfang der 70er Jahre verliert das ökumenische Schiffelein diesen Rückenwind der Presse und gerät in die Flaute. Die ökumenische Bewegung bewegt sich, aber sie bewegt sich mehr

und mehr *ohne* die Unterstützung der Presse. Aber auch diese Zeit scheint inzwischen vorüber zu sein. Es herrscht ein mal steifer, mal böiger Gegenwind, der die ökumenische Bewegung zwingt, sich geradezu *gegen* die Presse zu bewegen. Und das ausgerechnet in einer Situation, in der sie aus einer Reihe von Gründen ihre Unterstützung ganz besonders gebrauchte.

„Mit-ohne-gegen“ — der „Küng-Fall“ war wohl etwas wie die Eröffnung dieser dritten Phase und zugleich ein Lehrstück, wie es im Buche steht: Ein ökumenisch durchaus verschiedener Deutung fähiges Ereignis wird unter Preisgabe jeglichen Ausmaßes vom Großteil der Presse einseitig als antiökumenisches Ereignis interpretiert und z. T. dramatisiert. Eine ganz bezeichnende Überreaktion, die — faszinierend für den Zuschauer! — die veränderte Situation zwischen Presse und Ökumene schlaglichtartig erhellt. Denn schließlich hätte man den Küng-Fall ebensogut völlig anders auslegen und ökumenisch benutzen können: als erfreuliches Zeichen für den kontrovers-theologisch gesehen geringen Stellenwert, den das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 heute offenbar besitzt. Denn ist Küng nicht *auch heute noch* Glied der römisch-katholischen Kirche mit allen geistlichen Rechten, die das einschließt? Mehr noch: Ist Küng nicht *weiterhin* römisch-katholischer Priester, der z. B. in der katholischen Kirche die Eucharistie zelebrieren kann? Man ist sehr sanft mit dem Knaben Absalom verfahren — *könnte* man sagen. Eine der protestantischen Kritik nicht nachstehende Infragestellung des Unfehlbarkeitsdogmas scheint also die volle Gemeinschaft in und mit der römisch-katholischen Kirche nicht zu tangieren. Immerhin, eine ökumenisch doch verheißungsvolle Perspektive, die der Küng-Fall eröffnet — *könnte* man argumentieren.

II.

Damit wären wir dann zeitlich ungefähr in Augsburg und zurück bei jenem eindrucksvollen Sammelband deutschen Journalismus, von dem ich ausging. Ich möchte mich sogleich auf das konzentrieren, was nicht nur lokalgeschichtlich oder konfessionell-lutherisch an Augsburg interessant, sondern was ökumenisch wichtig war. Und dieser ökumenische Aspekt bildete ja schon bei der Einstimmung auf das Jubiläum und dann bei seiner Vorbereitung und Gestaltung einen nicht unwichtigen Aspekt. Auf jeden Fall — man mag das begrüßen oder bedauern, leugnen kann man es nicht — hatte die rund sechs Jahre zuvor einsetzende, unter erstaunlichem öffentlichen Interesse und mit einer kaum noch überschaubaren Fülle an Publikationen geführte Diskussion um die Möglichkeit einer „römisch-

katholischen Anerkennung der Confessio Augustana“ der Jubiläumsmusik erst den nötigen Resonanzboden und damit die entsprechende Akustik verschafft.

Und nun kommt es zum „Fall Augsburg“, in dem das, was im „Fall Küng“ geschehen war, sich nicht einfach wiederholt, sondern potenziert. Es geht nicht mehr um ein ökumenisch ambivalentes Ereignis, das von der Presse einseitig in seiner antiökumenischen Deutungsmöglichkeit festgeschrieben und hochgespielt wird. Jetzt geht es um eine eindeutig ökumenisch positive Idee und einen eindeutig ökumenisch positiven Tatbestand, der in der Presse seine antiökumenische Umkehrung erfährt.

Die Verifizierung dieser These zwingt mich jetzt freilich zu einem Stilwechsel.

Erste Frage: Worum ging's und geht's bei der Idee einer „katholischen Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses“, d.h. einer neuen katholisch positiven Bewertung der verbindlichen Bekenntnisschrift aller evangelisch-lutherischen Kirchen?

Antwort: Um den Versuch einer höchst bedeutungsvollen Urteilsrevision. Ein katholischer- wie evangelischerseits jahrhundertlang als kirchentrennend beurteiltes Glaubensbekenntnis soll nunmehr als zwar besonderer und eigenständiger, aber doch authentischer und legitimer Ausdruck des einen gemeinsamen christlichen Glaubens wiederentdeckt und bejaht werden.

Zweite Frage: Wer setzte sich dafür ein?

Antwort: Eine beachtliche Phalanx katholischer und evangelischer Theologen aus verschiedenen Ländern, die meinten, jene Idee habe zumindest Hand und Fuß und verdiene deshalb nähere Prüfung, hat diese Frage nach einer katholisch/evangelischen Neubewertung der Augustana über gut drei Jahre hinweg untersucht. Natürlich — das gehört ja zu den Selbstverständlichkeiten — gab es auch Theologen und Kirchenleute auf beiden Seiten, die von all dem nichts wissen wollten. Was aber die Kirchen als ganze betrifft, so sprachen sie sich — wenn man das aufgrund der Stellungnahme kirchlich repräsentativer Gremien (Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes und VELKD einerseits, römisches Einheitssekretariat und Deutsche Bischofskonferenz andererseits) sagen darf — sehr nachdrücklich für eine ernsthafte Verfolgung jener Idee aus und ermutigten und unterstützten das Unternehmen.

Dritte Frage: Und das Resultat?

Antwort: Das Ergebnis der theologischen Untersuchungen lag Ende 1979/Anfang 1980 vor in Gestalt eines gemeinsamen katholisch/luthe-

rischen „Kommentars“ zum Augsburger Bekenntnis („Confessio Augustana — Bekenntnis des einen Glaubens“). Man kann es, wie die Autoren des „Kommentars“ es in einem Schlußresümee selbst nahelegen, in drei Aussagen kondensieren:

1) Jenes Augsburger Bekenntnis wurde 1530 in der Absicht verfaßt und vorgelegt, den Glauben der einen apostolischen Kirche zu bezeugen und so die Einheit der Christenheit zu wahren. Diese *ökumenische Intention* kam allerdings durch eine nachfolgende Verhärtung der Polemik nicht zum Tragen und wurde dadurch wieder verdeckt.

2) Das gegenwärtige theologische Bemühen um ein neues und positives Verständnis des Augsburger Bekenntnisses hat ergeben: Hier manifestiert sich eine Gemeinschaft nicht nur in vereinzelt, sondern in zentralen christlichen Glaubenswahrheiten und damit ein *Grundkonsens* zwischen katholischen und evangelischen Christen.

3) Zwar bleiben *noch offene Fragen*, aber die festgestellte Grundübereinstimmung gibt zugleich Grund zur Hoffnung, daß diese Fragen gelöst werden können und es zwischen katholischen und evangelischen Christen zu kirchlicher Gemeinschaft und zu einem gemeinsamen christlichen Zeugnis in der Welt kommt.

Soweit der Extrakt des von einer Fülle historischer und theologischer Überlegungen getragenen Gesamtresultats der gemeinsamen Untersuchungen zum Augsburger Bekenntnis. Dieses Ergebnis lag bereits Mitte Oktober 1979 vor. Die Veröffentlichung in Buchform erfolgte etwas später.

In der Zwischenzeit jedoch wurde — und das war ein weiterer wichtiger Schritt — dieses Ergebnis der historischen und theologischen Untersuchungen von der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission in einer Erklärung vom 23. Februar („Alle unter einem Christus“) ausdrücklich rezipiert. Die Kommission tat das auf eine ihr und ihrem Auftrag entsprechende Weise:

Erstens: Sie ordnete die gemeinsamen Bemühungen um die Augustana in die gegenwärtige Dialogsituation ein: Der „Dynamik eines kirchlich verantworteten und auf Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft drängenden Dialogs entspricht es zutiefst, daß das für Leben und Gemeinschaft der Kirche verbindliche Bekenntnis in besonderem Maße Gegenstand gemeinsamer Aufmerksamkeit und Beschäftigung wird“ (Nr. 9).

Zweitens: Sie untermauerte die Ergebnisse der vorausgegangenen Untersuchungen zur Augustana durch gezielte Hinweise auf die Ergebnisse ihrer eigenen vorauslaufenden Dialogtätigkeit, z. B. im Blick auf die Lehre von der Rechtfertigung, das Verständnis von Evangelium, Kirche und kirchli-

chem Amt und die Auffassung von der Eucharistie (Nr. 18; vgl. „Malta-Bericht“ und „Das Herrenmahl“).

Drittens: Sie betonte vielleicht noch ausdrücklicher, als es zuvor geschehen war, den Gedanken, daß im Blick auf die Augustana ein „Grundkonsens“ zwischen Katholiken und Lutheranern sichtbar werde: „So hat sich Katholiken und Lutheranern in Besinnung auf das Augsburger Bekenntnis ein gemeinsames Verständnis in grundlegenden Glaubenswahrheiten erschlossen, das auf Jesus Christus, die lebendige Mitte unseres Glaubens, verweist“ (Nr. 17; vgl. Nr. 18 und 25).

Viertens: Sie gab ihrer Überzeugung Ausdruck, dieser neuerkannte Grundkonsens berechtige zu der Hoffnung, daß die noch offenen Fragen — sie werden im Text z. T. genau benannt — Antworten finden, die die beiden Kirchen auf dem Weg zu einem Schwesterkirchen-Verhältnis weiterführen (Nr. 25).

III.

Und nun das Augsburger Jubiläum selbst im Juni dieses Jahres.

Hatte man von offizieller katholischer Seite — anlässlich dieses Jubiläums — im Lichte der vorausgegangenen gemeinsamen theologischen Bemühungen etwas zur Augustana zu sagen?

In der Tat! Und hier stoßen wir auf ein Faktum, das in seiner Besonderheit und Bedeutsamkeit von der Presse im wesentlichen einfach nicht wahrgenommen und nicht verstanden wurde. Man kann nämlich sagen: Keine Phase und kein Ergebnis irgendeines katholisch/protestantischen Dialogs unserer Tage hat bislang von seiten der offiziellen Vertreter der katholischen Kirche auch nur entfernt eine solch positive Beachtung und inhaltliche Rezeption erfahren, wie das gemeinsame Bemühen um eine Neubewertung der Augustana.

Auch das ist eine These, die sich leicht belegen läßt. Es geht um drei Dokumente, deren Kenntnis ich hier voraussetzen möchte: Zunächst das Hirtenwort der deutschen katholischen Bischöfe vom 20. Januar, dann das Augsburger Grußwort Kardinal Willebrands, des Präsidenten des vatikanischen Einheitssekretariats, und schließlich die Ansprache Johannes Paul II. auf der Generalaudienz am 25. Juni, dem Jahrestag der Augustana.

Analysiert man diese Texte, so zeigt sich sehr schnell ein Doppeltes:

Einmal haben *alle drei Texte einen identischen Duktus* und letztlich auch — sieht man von einigen spezifischen Nuancierungen ab — *einen identischen Inhalt*. Diese Geschlossenheit der drei Stellungnahmen, die ja ohne-

hin den Stempel offizieller Äußerungen tragen, gibt der Reaktion von seiten der katholischen Kirche auf die Augustana-Frage ein zusätzliches Gewicht und erleichtert ihre Beurteilung.

Zugleich ist es ganz eindeutig, daß diese drei Texte die oben skizzierte *Quintessenz des theologischen Gesprächs über die Augustana*, wie sie sich im gemeinsamen Augustana-Kommentar und in der Stellungnahme der katholisch/lutherischen Kommission niederschlägt, *voll rezipieren*. Denn eben jene drei oben beschriebenen Hauptgedanken, die das Ergebnis der theologischen Augustana-Untersuchungen resümieren, machen — in genau derselben Reihenfolge — den Inhalt einer jeden der drei kirchlichen Äußerungen aus. Das ist nicht nur allgemein ein ermutigendes Beispiel offiziell kirchlicher Rezeption von Dialogergebnissen, sondern bedeutet hier vor allem: Diese Stellungnahmen müssen verstanden und interpretiert werden im Kontext und auf dem Hintergrund jener umfassenderen theologischen Untersuchungen und nicht als isolierte und allgemeine ökumenische Äußerungen, veranlaßt durch ein zufälliges Ereignis wie das Augustana-Jubiläum.

Beides ist der Presse so gut wie völlig entgangen. Daraus ergibt sich ein hermeneutischer Fehler, und in ihm liegt die Wurzel des Jammers: Man hört die Äußerungen Kardinal Willebrands und die Ansprache des Papstes — das Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom Januar, das am leichtesten vor jenem Fehler hätte schützen können, war ohnehin längst in Vergessenheit oder unter die Räder des Küng-Falles geraten — als ad-hoc-Äußerungen anlässlich der Jubelfeier und klopft sie hastig auf ihren Oberflächenwert hin ab, ohne dasjenige zu beachten, was diesen Äußerungen erst ihren Sinn und ihr inhaltliches Gewicht gibt: die vorausgegangenen theologischen Untersuchungen und den daraus sich ergebenden, sorgfältig abgewogenen und umschriebenen Konsens, den diese kirchlich-offiziellen Erklärungen sich zu eigen machen.

Das mußte dann notwendig zu z. T. grotesken Fehlinterpretationen führen, wie sie im Blick auf einige Änderungen am ursprünglichen Entwurf der Papstansprache gegeben wurden.

IV.

Bevor ich aber zu dem von der Presse so verständnislos beurteilten Inhalt der Papstansprache komme, seien ein paar Bemerkungen eingefügt im Blick darauf, daß das Oberhaupt der katholischen Kirche sich überhaupt zur Augustana geäußert hat.

In einer der Pressestimmen — und gerade ihr Träger hätte es besser wissen müssen! — heißt es: „*Schon früh* war bekannt geworden, daß der Papst sich von Rom aus zum CA-Jubiläum zu Worte melden wollte.“ Nun, es hängt natürlich alles davon ab, was der Schreiber mit „*schon früh*“ meinte. Der Leser jedoch muß den Eindruck haben: Das war in den Vorbereitungen des Jubiläums und vor allem bei der schon lang geplanten katholischen Teilnahme eine ausgemachte Sache. Aber genau das Gegenteil ist der Fall! Eine unmittelbare Äußerung des Papstes war bis zu den letzten Wochen vor dem Jubiläum gerade *nicht* erwartet und erwogen worden. Vor dem 21. Mai — also nur vier Wochen vor dem Jubiläumstag — wußte vermutlich noch niemand im Vatikan, geschweige denn in protestantischen Kreisen, daß der Papst sich offenbar zu einer unmittelbaren Stellungnahme zur Augustana entschlossen hatte, „um ein klares Zeichen zu setzen“. Und selbst der Papst war sich bis zu jenem Tage nicht sicher, in welchem äußeren Rahmen er das am besten tun könne. Was man damals bereits seit einem knappen Jahr — also tatsächlich „*schon früh*“ — öffentlich wußte, war einzig und allein, daß aus Rom Kardinal Willebrands in seiner Funktion als Präsident des Einheitssekretariats nach Augsburg und dort wohl auch zu Worte kommen werde. Das war bereits im August 1979 den Veranstaltern des Jubiläums offiziell von seiten des Einheitssekretariats geantwortet worden. Die Absicht des Papstes, sich selbst und unmittelbar zu äußern, kam für alle — am meisten wohl für die Kurie — überraschend.

Wenn man schon den Papst als Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche ernst nimmt — und es sind ja nicht zuletzt seine Kritiker, die das durch ihre Kritik tun —, dann ist es wirklich beachtlich, welche Interesse und welche Anteilnahme Johannes Paul II. von einem bestimmten Zeitpunkt an dem Grundbekenntnis der lutherischen Kirchen entgegenbringt. Die Ansprache vom 25. Juni ist wohl seine bekannteste und ausführlichste, aber keineswegs seine einzige Äußerung zur Augustana. Soweit ich sehe, hat der Papst außerdem noch bei fünf anderen Gelegenheiten die Augustana und das Augustana-Jubiläum öffentlich erwähnt und dabei jedesmal die Bedeutung dieses Bekenntnisses und die ökumenische Wichtigkeit einer Beschäftigung mit ihm zum Ausdruck gebracht. Zum ersten Male geschah das am 8. Februar dieses Jahres in einer Ansprache auf der Vollversammlung des Einheitssekretariats in Rom, danach — dieses Mal spontan und improvisiert — bei der Begegnung des Papstes mit Vertretern nicht-katholischer Kirchen in Paris am 31. Mai. Einige Tage nach der Generalaudienz vom 25. Juni erwähnte er erneut die Augustana und die Wichtigkeit des gemeinsamen Gespräches über dieses Bekenntnis in einer Rede vor den Mitarbeitern

der Kurie, und bald darauf sprach er in Pôrto Alegre (Brasilien) am 4. Juli vor evangelischen Gästen von der Bedeutung der Augustana, von seiner Freude darüber, daß das Jubiläum in der katholischen Kirche solche Anteilnahme und Resonanz gefunden habe, und von seiner Hoffnung, „daß dies noch mehr dazu beitrage, den Weg zur Einheit zu erhellen“. Ähnlich heißt es in seinem Grußwort zum Kölner Domjubiläum im August — seiner meines Wissens bislang letzten Äußerung zur Augustana —: Die Studien „zu diesem bedeutenden Dokument haben die ökumenische Verständigung wachsen lassen“.

Schon diese wiederholte Bezugnahme auf die Augustana, zum Teil bei Gelegenheiten, in denen das eigentlich gar nicht nahegelegen hätte und von niemand erwartet worden wäre, zeigt, wie die Augustana den Papst selbst beschäftigt haben muß. Besonders interessant ist in dieser Hinsicht, was er in seinem Gespräch in Paris — also gut drei Wochen vor seiner ausführlichen Stellungnahme zur Augustana — äußerte. Nach der Tonbandaufzeichnung sagte er: „Ich verfolge intensiv alles, was man über die Confessio Augustana sagt. Ich verfolge es in einer Weise, die mir selbst unerklärlich ist. Es ist etwas in mir, das dies verfolgt, so wie Christus zu Petrus sagte: ‚Ein anderer wird dich führen...‘“.

Nun wird all dieses Insistieren auf dem päpstlichen „autos epha“ vermutlich die ironische Frage provozieren, ob hier nicht ein Protestant sich plötzlich päpstlicher als der Vatikan gebärde. Man kann die Frage nur an die Fragesteller zurückgeben: Wirft man dem Papst nicht seit langem und immer wieder vor, er zeige keine ökumenische Sensibilität, er schenke den nicht-katholischen Kirchen zu geringe Beachtung, er suche auf seinen Reisen zu wenig den Kontakt mit Vertretern anderer Kirchen, und es sei nicht selten geschehen, daß er vorbereitete Begegnungen abgesagt oder abgekürzt habe? Jetzt aber soll eine wiederholte, beachtlich klare und differenzierte Äußerung über das Grundbekenntnis einer anderen Kirche plötzlich ökumenisch unerheblich sein?! Eine so offensichtlich mit zweierlei Maß messende Kritik würde sich des Vorwurfs der Unglaubwürdigkeit kaum erwehren können.

V.

Was aber hat der Papst nun zur Augustana gesagt?

Ich wies schon darauf hin, daß seine Ansprache — ebenso wie das Hirtenwort der deutschen Bischöfe und die Grußadresse Kardinal Willebrands — in Duktus und Inhalt die drei oben genannten Hauptpunkte des Gesamtergebnisses der vorausgegangenen gemeinsamen lutherisch/katholischen

Augustana-Untersuchungen voll rezipiert:

Am Anfang steht — nach dem Hinweis auf ihre geschichtliche Bedeutung — *die Bejahung der ökumenischen Intention der Augustana*: Die reformatorischen Verfasser legten sie vor „mit der Intention, ihren Glauben an ‚die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche‘ zu bezeugen“. Das Scheitern dieser ökumenischen Intention „trotz ehrlichen Willens und ernsthaften Ringens“ wird festgestellt und dabei „menschliches Versagen und menschliche Schuld“ nicht verschwiegen.

Am Ende steht *die ermutigende und drängende Aufforderung zum weiteren Ringen um die Einheit der Kirche*, die hier — eine besondere und besonders sympathische Nuance im Vergleich zu den übrigen erwähnten Texten — vor allem als Gemeinschaft des Christuszeugnisses und des Christusbekenntnisses in unserer Welt verstanden wird. (Der Hinweis auf die noch verbleibenden trennenden Probleme, der in allen anderen Stellungnahmen — auch im Augustana-Kommentar und in der Erklärung der katholisch/lutherischen Kommission — deutlich ausgesprochen wird, ist in der Papstansprache nur andeutungsweise vorhanden, nachdem der Satz des ursprünglichen Entwurfes gestrichen wurde, in dem es hieß, daß „noch ... ungelöste Fragen oder nicht ganz gelöste Fragen zwischen uns stehen“.)

So wichtig dieser Anfangs- und dieser Schlußteil auch sind, entscheidend ist *das Mittelstück* der Papstansprache. Auch hier wird das Ergebnis, wie es sich in den vorausgegangenen gemeinsamen theologischen Untersuchungen zur Augustana nach und nach herauskristallisiert hatte und dann von der katholisch/lutherischen Kommission, dem Hirtenwort und der Grußadresse Willebrands rezipiert wurde, voll übernommen. Es ist der Gedanke, daß — um es mit den gut akzentuierten Worten des Hirtenbriefes zu sagen — im Blick auf die Augustana „nicht nur ein *Teilkonsens* in *einigen* Wahrheiten..., sondern eine Übereinstimmung in *zentralen* Glaubenswahrheiten“ zwischen Katholiken und Lutheranern festgestellt werden kann. Es ist also der wichtige Gedanke des „*Grundkonsens*“ im Unterschied zu einem bloßen „*Teilkonsens*“, der auch in der Papstansprache im Mittelpunkt steht, klar ausgesprochen und zugleich bildhaft vertieft wird: Wir „erfahren heute mit immer größerer Deutlichkeit, daß damals zwar der Brückenbau nicht gelang, daß aber *wichtige Hauptpfeiler* der Brücke erhalten geblieben sind. Der langjährige intensive Dialog mit den Lutheranern ... hat uns neu entdecken lassen, wie breit und fest *die gemeinsamen Fundamente unseres christlichen Glaubens* gegründet sind“.

„*Teilkonsens*“ — „*Grundkonsens*“, Übereinstimmung in „*einigen* Wahrheiten“ — Übereinstimmung in „*zentralen* Glaubenswahrheiten“, je-

der nur halbwegs mit ökumenischem Denken und Ringen Vertraute weiß, daß es hier um eine entscheidende Weichenstellung geht.

Aber gerade dies haben die deutschen Zeitungen bis auf ganz vereinzelte Ausnahmen nicht realisiert. Wieweit man dieses Maß an Sachverstand vom Gros der Journalisten überhaupt erwarten darf, ist eine Sonderfrage. Da gibt es sicherlich Grenzen. Aber die Dinge nehmen hier nun in der Tat groteske Formen an. Denn worauf sich das Gros der Journalisten wie eine wahre Meute stürzt, entpuppt sich bei näherem Hinsehen schnell als ausgestopfter Hase, der sie den Hirsch übersehen läßt. Es geht um den aus dem Entwurf der Papstansprache ausgefallenen Satz und Gedanken, daß „authentische Elemente des Katholischen außerhalb ihrer (d.h. der katholischen Kirche) sichtbaren Grenzen existieren“. Daß dieser Satz gestrichen worden war und seine Aussage damit angeblich ängstlich wieder zurückgenommen sei, rief die Empörung der Gerechten und den Hohn der Spötter hervor.

Man hat völlig zu Recht und mit guter Absicht, im Grunde aber doch ungeschickt darauf geantwortet, dieser Gedanke von den außerhalb der katholischen Kirche sich findenden „Elementen“ des Katholischen und Christlichen sei so oft und so verbindlich von katholischer Seite ausgesprochen worden, daß er sich von selbst verstehe und seine Auslassung an dieser Stelle folglich bedeutungslos sei. Gewiß, nicht nur das Ökumenismuskonkordat des Zweiten Vatikanischen Konzils (Nr. 3) spricht von den für Gestalt und Leben der Kirche „bedeutsamen Elementen und Gütern“, die „außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können“; auch der jetzige Papst selbst nimmt diese Konzilsaussage wörtlich wieder auf, wenn er in seiner Apostolischen Ermahnung „Catechesis tradendae“ vom 16. Oktober 1979 von der „ökumenischen Dimension (oecumenica ratio) der Katechese“ spricht (Nr. 32). Man kann folglich durchaus sagen, daß es sich hier um eine seit langem anerkannte Selbstverständlichkeit handelt.

Aber das ist gar nicht das Entscheidende! Nicht daß die Streichung jenes Satzes *unbedeutend* sei, sondern daß diese Auslassung — wie auch immer motiviert — *höchst bedeutsam*, und zwar in einem positiven Sinne bedeutsam ist, *das* muß hervorgehoben werden. Denn der Gedanke von den auch in anderen Kirchen gegebenen christlichen „Elementen“ ist von nicht-katholischer Seite eh und je als ein ökumenisch höchst unzureichender und unbefriedigender Gedanke kritisiert worden, zumal wenn man bedenkt, wie überaus vage und darum z.T. nichtssagend die Beschreibung dieser „Elemente und Güter“ ausfällt: Bibel, Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung, Liebe (Ökumenismuskonkordat, Nr. 3).

Mit anderen Worten: Der „Elemente“-Gedanke — wäre er in der Papstansprache geblieben — hätte in ein Stadium zurückverwiesen, das u. a. durch die Untersuchungen zur Augustana und ihre Ergebnisse gerade transzendiert wird. Genau das ist es, was das Hirtenwort der deutschen Bischöfe so deutlich hervorhebt und was die Quintessenz des gemeinsamen katholisch/lutherischen Augustana-Kommentars ausmacht: „Freuen wir uns, daß wir nicht nur einen Teilkonsens in einigen Wahrheiten entdecken können, sondern eine Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten.“

Daß der Papst *diesen* Gedanken rezipiert und daß deshalb die Streichung jenes Hinweises auf den „Elemente“-Gedanken geradezu nötig war, wenn dies nicht wieder abgeschwächt werden sollte, ist, soweit ich sehe, in dem journalistischen Dokumentationsband nur an einer Stelle klar zum Ausdruck gebracht worden, nicht zufällig von jemand, der die Dinge kennt: „Dieser Hinweis auf die Breite und die Festigkeit der gemeinsamen Fundamente wiegt einiges mehr als der Hinweis auf ‚authentische Elemente des Katholischen‘“.

In der Tat, hier ist einer jener „kleinen großen Schritte“ getan worden, der tausendmal weiter führt als zahllose „große kleine Schritte“, und zwar deshalb, weil er eine Weiche überschreitet und ihm dadurch qualitative — und nicht in „ökumenischen Metern“ zu messende quantitative — Bedeutung zukommt.

VI.

Damit bin ich wieder am Anfang und zugleich am Ende dessen, was hier zur Debatte steht: beim gegenwärtigen Verhältnis zwischen Presse und Ökumene. Küng — Augustana — Johannes Paul II., das sind einige Punkte oder „Fälle“, an denen dies gestörte Verhältnis mir besonders deutlich zu werden scheint.

Die Enttäuschung und Verärgerung darüber, daß die Presse — auch weitgehend die nicht-katholische *kirchliche* Presse — heute erst dann in ihrem Element zu sein scheint, wenn es Stillstand, Rückschritt und Konflikt in der Ökumene zu berichten gibt, ist ja nur die Kehrseite der Überzeugung von der Wichtigkeit der Presse für die ökumenische Sache und von der Notwendigkeit eines grundlegend konstruktiven, nicht destruktiven Verhältnisses zwischen beiden.

Woran liegt es, daß gegenwärtig das ökumenische Schiff im Gegenwind der Presse liegt, und zwar gerade zu einer Zeit, in der dieses Schiff es ohne-

hin mit sich selbst und seiner Mannschaft nicht leicht hat? Ist die journalistische Beschäftigung mit ökumenischen Dingen nur dann noch ein Geschäft, wenn man Negatives zu berichten weiß, weil gegenwärtig nur dies die Ohren der Leser noch kitzelt? Tritt, schlägt und schlachtet man die ökumenische Kuh, weil sie nicht mehr die Milch- und Buttertöpfe der 60er Jahre füllt und heute allenfalls gevierteilt noch verkauft werden kann? Oder sind die Leute der Presse etwa der aufrichtigen Überzeugung, gerade ihre kritische Stimme werde sich letztlich als Hilfe für die Ökumene erweisen?

Kann man denn hier nichts „tun“ oder zumindest gemeinsam die Lage peilen, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten aufzeigen, Wünschenswertes und nicht Wünschenswertes benennen? Sollten denn die Dinge tatsächlich so auseinanderlaufen müssen, daß die öffentliche Presse mit ökumenischem Unverstand und die ökumenische Bewegung mit öffentlichem Schweigen zusammengehen? Oder ist eine solche, beinahe Lessingsche Alternative eine unangebrachte Dramatisierung der Lage? Und doch: Im August erschien ein Dokumentationsband über „Confessio Augustana im Echo der deutschsprachigen Presse“ ...

*

Dieser Artikel wurde bereits Mitte Oktober abgeschlossen. Die Äußerungen des Papstes vor und während seines Deutschlandbesuches konnten also nicht berücksichtigt werden. Es kann aber keinerlei Zweifel bestehen, daß die zahlreichen Äußerungen, bei denen der Papst erneut die Confessio Augustana erwähnte, die in diesem Artikel gegebene Interpretation voll bestätigen. Das gilt natürlich in besonderem Maße hinsichtlich seiner Ansprache an die Vertreter des Rates der EKD am 16. November in Mainz. Der Rückbezug auf seine Äußerung vom 25. Juni unterstreicht und bestätigt noch einmal, was er damals gesagt hatte. Der alte Gedanke der „Elemente und Güter“ ist jetzt vollends verschwunden zugunsten der Überzeugung einer „Verbundenheit in den zentralen Geheimnissen unseres Glaubens“. Zusätzlich macht er sich das Wort der deutschen Bischöfe über die Confessio Augustana vom 20. Januar zu eigen, dessen Wichtigkeit ich im Vorausgegangenen besonders hervorgehoben hatte, weil es ausdrücklich den Gedanken des „Teilkonsens in einigen Wahrheiten“ ersetzt durch den der „Übereinstimmung in zentralen Grundwahrheiten“. (Es hätte zwar heißen müssen „Glaubenswahrheiten“, aber dieser lapsus calami vertieft auf seine Weise den Gedanken des „Fundamental-“ oder „Grundkonsenses“.)

Ob darüber hinaus die deutschen Zeitungen durch den Papstbesuch mit seinem beträchtlichen und unmittelbar positiven Echo in der Bevölkerung und den Kirchen — gerade *trotz* kritischer Vorausstimmung und Stimmungsmache — zu einem konstruktiveren Verhältnis zur Ökumene und zur ökumenischen Bewegung zurückfinden werden, wagt man angesichts aller bisherigen Erfahrungen nicht vorauszusagen.

Eine mit den Armen solidarische Kirche?

Vor allem seit 1968 hat der kirchliche Beitrag zur Entwicklungsarbeit in den Ländern der südlichen Halbkugel und in Mittelasien (meist global als sogenannte „Dritte Welt“ bezeichnet)¹ stark zugenommen. Nach der Kolonialzeit, die zusammenfiel mit der großen Missionsstunde der Kirchen, hat die christliche Mission auch zum Aufbau und Selbstbewußtwerden der jungen Nationen in ihrer eigenen Weise beigetragen. Das fand seinen Ausdruck zunächst in einer zunehmenden Autonomie der jungen Kirchen, einem allmählichen Rückzug der alten Mutterkirchen und einer zunehmend stärkeren Aufmerksamkeit für die Stimme der jungen Kirchen auf der Ebene der Weltkirchen. In diesen Prozeß ist eine Menge an Bereitschaft, christlicher Solidarität und praktischer Hilfe investiert worden. Aber soviel guter Wille darin auch enthalten war, so konnte dies alles doch nicht verhindern, daß man in den selbstständigen jungen Nationen und jungen Kirchen eher den Eindruck hat, daß sie nur einige Brocken von der Mahlzeit bekommen haben. Der Aufbau der Wirtschaft in den jungen Nationen nimmt einen sehr viel langsameren und stockenderen Verlauf, als man erwartet hatte, die Kluft zwischen Arm und Reich, Süden und Norden wird noch immer größer, das Bevölkerungswachstum kommt erst sehr allmählich zum Stillstand; Landwirtschaft, Transportwesen, Handel und Industrie leiden unter einem Mangel an Fachkenntnis; die Kosten der benötigten Energie, der Protektionismus der meisten Industrienationen, die Monopolstellungen der transnationalen Unternehmungen standen einer kontinuierlichen, an den spezifischen Notständen der Entwicklungsländer orientierten Wirtschaftspolitik entgegen. Der Ausbau des Gesundheits- und Erziehungswesens und die Sicherung der Ernährung und des Wohnungsbaus kommen durch ein zu geringes Nationaleinkommen, durch Defizite in der Zahlungsbilanz und große Ausgaben für militärische Zwecke nur sehr allmählich und viel zu langsam vorwärts.²

Die Entwicklungsfrage und die Rolle der Kirchen

Es geht bei alledem — und wir können hier nur einzelne Zusammenhänge andeuten — um sehr komplexe wirtschaftliche Beziehungen zwischen Wechselkursen, Energiepreisen, Rohstoffexporten, Höhe des Konsums, Bedingtheiten der Natur, politischen Möglichkeiten, sozialem Klima und religiösen Grundeinstellungen und traditionellen Gewohnheiten. Wer den Kampf gegen dieses komplexe Phänomen, das als Ganzes die Situation von Armut und Reichtum der Völker und Nationen bestimmt und das zugleich auch zu der kaum zu schließenden Kluft zwischen Arm und Reich im Weltmaßstab führt, aufnehmen und Veränderung zum Besseren erreichen will, muß sich dazu dann auch keiner „multiplen Strategie“ bedienen. Die Weltbank, der Internationale Währungsfonds, die Vereinten Nationen und ihre Hilfsprogramme (FAO, UNESCO und andere), die Ministerien für Entwicklungszu-

sammenarbeit in den verschiedenen reichen Ländern, die Konferenz der blockfreien Staaten, die Hilfsfonds der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft, der OPEC-Länder, die Verträge zwischen befreundeten sozialistischen Nationen, die internationalen Gewerkschaften: sie alle entfaltet und entfalten eine große Zahl von Initiativen. In drei aufeinanderfolgenden Entwicklungsdekaden, begleitet durch die Konferenzen der UNCTAD, hat man versucht, diese „multiple Strategie“ zu einer „konzentrierten Anstrengung“ werden zu lassen und den Abstand zwischen armen und reichen Ländern zu verringern. Das geschah von unterschiedlichen Entwicklungskonzepten her: Vergrößerung des Bruttosozialprodukts der Entwicklungsländer, Kapitalübertragungen (durch Darlehen, Kredite, Investitionen) aus den reichen Ländern während des ersten Entwicklungs Jahrzehnts (1960-1970); Anstrengungen, die ökonomische Unabhängigkeit, die Autonomie und die Eigenverantwortung und Selbständigkeit (self-reliance and peoples' participation) der Völker zu fördern in dem zweiten Entwicklungs Jahrzehnt (1970-1980); die Befriedigung der „Grundbedürfnisse“ (basic needs) als großes Ziel der dritten Entwicklungsdekade.³

In den siebziger Jahren wurde dabei das Gewicht immer stärker verschoben zu einer verantwortlichen Mitwirkung der Entwicklungsländer selbst, wo es darum ging, ihre eigene Entwicklungsstrategie zu bestimmen. Gleichzeitig reifte auch je länger, desto unverkennbarer die Einsicht, daß nicht Länder oder Organisationen die Empfänger von Entwicklungshilfe sein müssen, sondern die Menschen selbst in den Ländern, namentlich die ärmsten unter ihnen. Im Zusammenhang legt man immer größeren Wert auf ein wachsendes Bewußtsein dafür, daß sie für die Verbesserung ihrer Situation selbst Mitverantwortung tragen, auch in einem existentiellen Sinn. Denn Entwicklungshilfe, die zwar Handelsbilanzen verbessert, aber weder dem Hunger noch dem Analphabetismus noch den lebensbedrohenden Krankheiten unter der großen Schar der Armen ein Ende machen kann, verdient weder den Namen Entwicklung noch den Namen Hilfe. Sie ist allenfalls Handelssolidarität.

Gerade in dieser Hinsicht haben die Kirchen eine eigene Stimme in das Konzert eingebracht. So nahm die 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 eine Entschließung an, die die spezielle kirchliche Sicht der Zusammenarbeit auf dem Entwicklungssektor anspricht:

„Der Entwicklungsprozeß sollte verstanden werden als ein Befreiungsprozeß, der auf Gerechtigkeit, Selbstverantwortlichkeit und ökonomisches Wachstum zielt. Er ist seinem Wesen nach ein Kampf des Volkes, in dem die Armen und Unterdrückten selbst die aktiv Handelnden und die Nutznießer sind und sein sollten. Unter diesem Gesichtspunkt kann die Rolle der Kirchen und des Ökumenischen Rates nur darin bestehen, das Ringen der Armen und Unterdrückten um Gerechtigkeit und Selbstverantwortlichkeit zu unterstützen“ (Bericht des Hearings der Programmeinheit Gerechtigkeit und Dienst, Teil II).

Die Entwicklung eines Volkes ist in diesem Licht betrachtet nicht ein von außen her herangetragen Prozeß, sondern Frucht der eigenen Anstrengungen dieses Volkes, das dabei von eigenen Einsichten geleitet wird und das Schrittmaß selbst bestimmt. Andere Völker können dabei mitwirken oder auch dem entgegenwirken, aber Subjekt und Träger der Entwicklung sind die autonomen Völker und Staaten selbst. Weil die politische und wirtschaftliche Wirklichkeit nun freilich anders aussieht — die Abhängigkeit von Machtblöcken spielt dabei eine gravierende Rolle —,

werden gerade die Kirchen eine unabhängige und kritische Haltung einzunehmen haben, und zwar an der Seite der eigentlichen Subjekte der Entwicklung. Dabei ergeben sich allerdings verschiedene Probleme.

Auch Kirchen (ihre Mitglieder und ihre Führer) stehen selbst unter dem Einfluß der herrschenden sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strömungen. Kirchliche Hilfe hatte in der Kolonialepoche nun einmal einen anderen Charakter als bei den heutigen sogenannten „Partnerschaftsverhältnissen“. Mitbestimmung und Mitbeteiligung des Volkes wird in diktatorischen Situationen in einer anderen Färbung gesehen werden als in einer stärker demokratisch geprägten Umgebung. Kapitalistische und sozialistische Wirtschaftssysteme haben jedes ihre eigenen Vor- und Nachteile und pflegen in der Regel zu einer unterschiedlichen Sicht der jeweiligen Ziele und Strategien der Entwicklung und Befreiung zu führen. Auch Kirchen werden, ob zwangsläufig oder nicht, dem einen oder anderen System den Vorzug geben und sich dann auch in ihrem Handeln danach richten.

Auch Kirchen sind nicht immun gegenüber Unrecht, Irrtum, Konservatismus, und sie sind empfindlich, wenn es um die Erhaltung von Privilegien und Komfort geht. Die Kirchen im Westen sind mitgeprägt von einer jahrhundertealten Handels- und Besitzkultur, die ihre Spuren in ihren Gebäuden, in der Sprache ihres Glaubens, ihrem Liedschatz, ihrem Lebensstil und den Regeln ihres Verhaltens hinterlassen hat; Kirchen in den Ostblockländern hingegen müssen sich wohl in den Denkvorstellungen eines kollektivistisch sozial-wirtschaftlichen Systems bewegen, wenn sie einen wirklichen Dienst für die Menschen ausüben wollen; Kirchen in Entwicklungsländern geraten leicht in die Gefahr, sich mit jedem Regime zu identifizieren, das der Kirche hinreichend Spielraum und Freiheit gibt, auch wenn dies noch längst nicht identisch ist mit dem Fortschritt oder dem Heil der Allerärmsten.

Außerdem ist in den Kirchen selbst eine Polarisierung hinsichtlich der Ethik des Besitzes und hinsichtlich der sozialen Systeme entstanden, die von sich behaupten, der Entwicklung und der Befreiung von Menschen zu dienen. Im allgemeinen haben sie zumeist kräftig Partei ergriffen für das kapitalistische Wirtschaftssystem — wenn auch dessen Auswüchse verurteilt werden — und gegen das sozialistische System — auch wenn dessen Vorteile nicht verkannt werden. Öffentliche Stellungnahmen für den Sozialismus (z. B. durch die römisch-katholischen Bischöfe der Antillen oder die Presbyterianische Kirche von Kuba), ganz zu schweigen von dem Plädoyer für eine kritische Loyalität mit bestehenden sozialistischen Systemen „auf dem Wege zum Kommunismus“, werden von den Schwesterkirchen innerhalb der Weltkirche meistens mit großem Argwohn betrachtet, während die Vermengung des sozialen Systems und der alles bestimmenden Ideologie in den meisten Ostblockländern eine derartige kritische Loyalität von kirchlicher Seite her umgekehrt auch zu einer äußerst delikaten Angelegenheit macht. So werden diejenigen, die Partei ergreifen, immer wieder und allzu leicht von rechts oder links des Dogmatismus beschuldigt. Das läßt die Entscheidung für ein eigenes Sozialsystem durch die jungen Nationen der Dritten Welt auch innerhalb der Kirchen zu einer politischen Frage werden: Hilfsaktionen, Solidaritätsaktionen werden mitbestimmt durch politische Vorentscheidungen der Kirchenführer und Kirchenmitglieder.

Dazu kommt noch, daß die gesamte Kirchengeschichte eine Auseinandersetzung erkennen läßt im Hinblick auf die richtige Interpretation einer großen Zahl zumeist authentischer Aussprüche Jesu hinsichtlich der qualitativen Anforderungen eines

Lebens unter der Herrschaft Gottes, wie sie sich besonders in der Bergpredigt finden (Mt 5-7, Lk 6). Das „Selig ihr Armen“ ist dabei sehr oft, aber zu Unrecht, spiritualistisch ausgelegt worden, das „Wehe euch, ihr Reichen“ ebenfalls, wenn es nicht überhaupt betrachtet wurde. Die strukturelle Frage der Kluft zwischen wirtschaftlicher Armut und wirtschaftlichem Reichtum ist dabei oft ausschließlich nach den Maßstäben der Individualethik beantwortet worden: Freigebigkeit, Liebestätigkeit, Sparsamkeit und gute Haushalterschaft als Tugenden für die Reichen; Zufriedenheit, Zusammengehörigkeit, Fleiß, demütiges Vertrauen als Tugend für die Armen. Inmitten dieser bürgerlichen Moral hat es freilich auch immer radikale Proteste gegeben, die an das Zeugnis der alttestamentlichen Propheten anknüpften: Origenes, der forderte, daß die kirchlichen Einkünfte gleichmäßig aufgeteilt werden sollten für die Unterstützung der Armen und für die Unterhaltung derer, die im kirchlichen Dienst standen; Ambrosius und Chrysostomus, die allen Besitz als von Gott geliehenes Kapital betrachteten, das von Rechts wegen auch den Armen gehört; die Päpste, die sich bis in das 11. Jahrhundert hinein kräftig zur Wehr gesetzt haben gegen das Zinsnehmen für verliehenes Geld; die Bettelorden, die ein einfaches und besitzloses Leben aufs neue zum Mittelpunkt des Ideals der Nachahmung Christi machten; religiöse Orden und Kongregationen, die das Armutsideal zur Triebkraft ihrer Gemeinschaft und ihres missionarisch-diakonischen Lebens machten; utopische Strömungen wie die von Thomas Müntzer oder der Herrnhuter, die Gütergemeinschaft in der Gruppe als den Weg zu Christus und den von Christus gebotenen Weg verkündigten.

Alle diese Klänge und Bewegungen blieben allerdings eine Angelegenheit von zu wenigen, als daß sie auf die Kirchen als Ganze bereits bleibend verändernd gewirkt hätten. Dazu kommt, daß solche Klänge natürlich ohnehin noch keine angemessene Antwort bilden für die Probleme, vor denen wir heute stehen.

Insbesondere aber dürfte der Umstand zu beachten sein, daß tatsächlich aus einer ganzen Reihe von Gründen in den westlichen Kirchen sowohl die wirklich Reichen als die wirklich Armen der Kirche den Rücken gekehrt haben: Die Reichen aufgrund „höherer wissenschaftlicher Erkenntnisse“ oder „andersartiger Interessen“, vor allem seit der Säkularisierung, die Armen aufgrund des zu spät erwachten sozialen Bewußtseins der Kirche. Was übriggeblieben ist, ist eine Kerngruppe aus der schmalen Mittelschicht der Gesellschaft: Bauern, Mittelständler, Beamte und die neue Elite: relativ Unabhängige aus den Bereichen der gesellschaftlichen Dienste und der Publizistik (wenngleich sich auch in diesem Bereich ein rascher Schwund erkennen läßt).

Die Kirche und die Armen

Diese Situation — die internationale Wirtschaftssituation und die komplizierte Stellung von Kirche und Christen im Bezug zum internationalen Problem der Armut — bildet den Hintergrund, auf dem die Kommission des Ökumenischen Rates für die Beteiligung der Kirche an der Entwicklungsarbeit (CCPD) seit Nairobi an einem Aktions- und Reflexionsprozeß über das Thema „die Kirche und die Armen“ gearbeitet hat. Dies Programm stand unter Leitung des lateinamerikanischen Theologen Julio de Santa Ana.

Er selbst begann mit einer Untersuchung darüber, wie die Bibel und die Kirchen in ihrer Geschichte bis zum Ende des Mittelalters mit den Armen und dem Problem

der Armut umgegangen sind (Good News to the Poor, Genf 1978; Gute Nachricht für die Armen, Wuppertal 1979). Er kommt zu der Erkenntnis, daß sich ein roter Faden durch die Geschichte Israels und der Kirche zieht, nämlich die anhaltenden kritischen Fragen, die die Armen der Gemeinschaft der Glaubenden stellen und die das eigentliche Mittel sind, mit dem Gott messianisch handelt: Er bringt Gerechtigkeit, wo Unrecht herrscht, und es sind die Armen selbst, die er dazu als Sprachrohr und Werkzeug braucht.

Anschließend an diese Studie untersuchte eine Gruppe von Spezialisten die Perioden der kolonialen Expansion und der industriellen Revolution (Separation without Hope, Genf 1979). Dies ist die Periode, in der die Kirchen den Zug verpaßten: Ein zu spät erwachtes soziales Bewußtsein und die allzu selbstverständliche Identifizierung des Evangeliums mit der westlichen Kultur führten zum Auszug der niedrigsten Klassen aus der Kirche und zur Entfremdung der Reichen vom Kern des Evangeliums. Unser Jahrhundert kennt zum Glück auch die umgekehrte Bewegung. Es ist ein neues Gespür für die Notwendigkeit des Kampfes gegen die Armut für die Verselbständigung der früheren Kolonien, für die Achtung vor den Menschenrechten und für die Befreiung aus Diskriminierung und Unterdrückung entstanden.

Das alles ist freilich, so CCPD, noch ein Schritt zu wenig. Zu wenig wird nämlich — in Theologie und organisierter Kirche — bisher gedacht und gehandelt unter der Perspektive derer, die am meisten unterprivilegiert sind. Mit Hilfe einer 14tägigen Konferenz auf Cypern 1978 (Aya Napa) mit Vertretern von CCPD-Gruppen aus der ganzen Welt kam die Studie „Towards a Church of the Poor“⁴⁴ (Genf 1979) zustande. Darin geht es um eine Herausforderung an den Ökumenischen Rat, *zusammen mit den Armen* über das Problem der Entwicklung und der Armut nachzudenken und gemeinsam mit ihnen zu handeln. In einem Arbeitspapier mit dem Titel „Für eine mit den Armen solidarische Kirche“, das zur Besprechung in den Kirchen bestimmt war, werden die wichtigsten Vorschläge zusammengefaßt, die die Kommission den Kirchen unterbreitet. Dieses Arbeitspapier wurde im August 1980 dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates vorgelegt.

In diesem Arbeitspapier wird zunächst kurz das Problem der Armut skizziert (Abschnitte 5-18), das eine Herausforderung an die Kirchen darstellt (Abschnitte 19-20). Der Kampf der Armen gegen ihre eigene Armutssituation führt, so wird weiter gezeigt, zugleich zum Entstehen eines neuen Bewußtseinsstandes (Abschnitte 23-25), zum Widerstand (Abschnitt 26) und zu selbständiger Organisation (Abschnitte 27-37). Dieses letztere schließt ein: Widerstand gegen die herrschenden Handelsmechanismen (Abschnitt 30), Aufbau selbständiger Wirtschaftssysteme (self-reliance, Abschnitt 31), gesellschaftliche Veränderung in Richtung auf gleiche und kollektive Wertmaßstäbe (Abschnitte 32, 35, 36), Teilnahme am Entscheidungsprozeß (Abschnitt 33).

Was die Kirchen aufgrund ihrer guten (Abschnitt 38) und ihrer schlechten Vergangenheit (Abschnitt 40) jetzt zu tun haben werden, wird deutlich gemacht anhand von „Zeichen der Hoffnung“ aus der ganzen Welt (Abschnitte 41-43), aber auch aus biblischen Grundsätzen hergeleitet und begründet (Abschnitte 43-53). Die Theologie muß dabei befreit werden aus ihrer Gefangenschaft in privilegierten Positionen (Theologie „Vom unteren Rande der Geschichte her“, Abschnitte 54-64). Die kirchliche Praxis wird in einer Reihe von Punkten (Liturgie, Predigt, Entscheidungsvor-

gänge) sich daran neu orientieren müssen. Dazu werden den Kirchen Aktionspläne vorgelegt (Abschnitte 27-34).

Kritische Fragen

Ein Arbeitspapier wie dieses, das ein so brennendes Weltproblem auf die Tagesordnung setzt — das Los der Allerärmsten in der Weltgemeinschaft —, kann nicht einfach beiseitegeschoben werden. Die CCPD bittet um Reaktionen, und wir wollen hier einige davon aufzeichnen:

a) Das Arbeitspapier geht, soweit wir sehen, von einer zu begrenzten Definition der Ursachen der Armut in der Welt aus. Es wird dort gesagt (Abschnitt 35) „Armut ist im wesentlichen verursacht durch Situationen der Unterdrückung“ und (Abschnitt 5) „Arm sein ist das gleiche wie unterdrückt sein“. Gilt dies wirklich zu jeder Zeit und an jedem Ort, wie hier suggeriert wird? Ist alle Armut Folge von Unterdrückung durch Ausbeuter, wobei die Reichen hier geschildert werden als die kleine, reiche, weiße Gruppe, die den aufgestapelten Reichtum des Kapitalismus verwaltet (Abschnitt 14)? Sind die Ursachen der Armut nicht sehr komplex und unmöglich in ein derartiges Schema zu pressen? Gehören zu ihnen nicht auch eine ungünstige geographische Lage, Naturkatastrophen, Überschwemmungen, Erdbeben; falscher Gebrauch natürlicher Möglichkeiten aufgrund von religiösen Überzeugungen und Traditionen; Unveränderlichkeit sozialer Strukturen und Gewohnheiten aufgrund von religiösen Prinzipien; Übervölkerung; politisches Unvermögen oder politische Fehlentscheidungen (Uganda, Kambodscha); Kriege und Seuchen usw.? Das eine und andere schließt nicht aus, daß wir in der Weltgesellschaft füreinander Verantwortung tragen müssen; aber kann dann wirklich der Kampf um die Befreiung von unterdrückenden Strukturen die beherrschende Antwort sein? Werden hier nicht ausgehend von der Situation in bestimmten Gebieten verallgemeinernde und allgemeine Schlußfolgerungen gezogen und dann angewandt auf die gesamte, sehr viel komplexere Erscheinung unserer heutigen Weltgesellschaft? Wird hier nicht zu sehr von einem, zum Beispiel, lateinamerikanischen Kontext her extrapoliert?

Eine Definition von „Armut“ müßte logischerweise zugleich auch eine Definition von „Reichtum“ sein. Diejenigen, deren Grundbedürfnisse alle erfüllt sind, sind natürlich reich im Vergleich mit den Armen, die nicht in einer solchen Situation leben. Aber die „Reichen“, von denen in dieser Studie die Rede ist, sind natürlich diejenigen, die ihre Grundbedürfnisse auf unehrliche und unrechte Weise im Übermaß befriedigen. Nach welchen Maßstäben läßt sich dies erheben? Welches sind die legitimen Unterschiede im Hinblick auf Besitz, Einkommen, Konsummaßstäbe innerhalb einer bestimmten Gesellschaft? Darf man an eine Nomadenkultur ohne weiteres die gleichen Maßstäbe anlegen wie an eine hoch urbanisierte Gesellschaft? Wie sollen Produkte der jeweiligen Kultur (bildende Kunst, Literatur, Theater, Wissenschaft) bei der Definition von Armut und Reichtum verrechnet werden? Alle diese Fragen werden in dem CCPD-Dokument nicht beantwortet. Das wäre auch nicht so notwendig, wenn man sich dabei gleichzeitig Zurückhaltung auferlegt hätte bei der moralischen Beurteilung des tatsächlichen Reichtums der Bewohner der reichen Länder. Auch Reichtum ist, ebenso wie Armut, eine komplexe Erscheinung; man wird darin geboren und kann nur mit größter Mühe entkommen: Auch diejenigen, die wie man sagt freiwillig arm werden und die sich zu einem radikalen Teil ihres

Lebens mit den Allerärmsten entschließen, sind damit doch nicht völlig getrennt von ihrem inneren und äußeren Reichtum; sie sind belesen genug, um die Situation wirklich zu ergreifen; sie sind ausgerüstet mit hinreichenden gesellschaftlichen Fertigkeiten zur Kommunikation untereinander; sie können sich schließlich jederzeit wieder auf ihre ursprüngliche, heimatliche Basis zurückziehen; sie haben sich in der Regel so gut organisiert, daß die individuelle freiwillige Armut durch ein System von kollektiven Sicherheiten alles andere als untragbar ist.

Liegt nicht der Grundfehler dieser Schrift genau darin, daß Armut als ein Strukturproblem beantwortet wird mit einem Aufruf an die Reichen, ihre moralische Schuld zu erkennen und dafür zu büßen? Glaubt man wirklich, ein kollektives Problem — Weltproblem Nr. 1 — lösen zu können mit einem einfachen Appell an die individuelle ethische Verantwortung: Reue, Schuldbekennnis, Buße?

b) Wird in diesem Arbeitspapier nicht zu wenig kontextuell gedacht, obgleich man von der Theologie vollkommen zu Recht verlangt, daß sie „kontextuell“ sein muß (Abschnitt 57)? Vorschläge und Anregungen werden — in manchmal recht gebieterischem Ton — so vorgebracht, daß man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß diese universale Gültigkeit hätten. Man fordert, daß die dehumanisierenden Tendenzen in der Gesellschaft analysiert und offengelegt werden müssen (Abschnitt 57); aber ob die marxistische Gesellschaftsanalyse, die von dem Klassenkampfeschema Unterdrücker — Unterdrückte ausgeht, dafür zu jeder Zeit und in jedem Fall das geeignetste Instrument ist, müßte wohl erst noch nachgewiesen werden. Zweifellos gibt es Situationen, in denen dieses Schema erhellend wirken kann; aber wenn man ohne weiteres die gesamte nichtkommunistische Welt ihm unterwirft, dürfte es eher zur Vernebelung als zur Erhellung führen, muß es, indem es alles in diesen ideologischen Raster zwingt, die Komplexität verhüllen und gerade so den Weg zu einer Lösung blockieren.

c) Spielt nicht in dem gesamten Arbeitspapier die marxistische Theorie des Klassenkampfes eine dominierende Rolle und wird hier nicht von ideologischen Voraussetzungen her argumentiert, ohne daß diese auch deutlich beim Namen genannt werden? So wird zum Beispiel gesagt, daß „die Theologie ihre privilegierten Positionen im Zentrum der Vormachtstellung (= Unterdrückung)“ (Abschnitt 58) aufgeben und statt dessen im Leben der Armen verwurzelt werden muß. Was sollen wir uns darunter vorstellen? Ist der Hintergrund einer derartigen Bemerkung das Motiv des Klassenkampfes? Da gibt es dann also die Ausbeuter mit ihren theologischen Lakaien, aber die Theologen müssen sich nun endlich mit den Ausgebeuteten identifizieren? Sogar die ganze Kirche muß von ihrer Bindung an die unterdrückende Klasse (Abschnitt 40) befreit und Kirche der Armen werden (Abschnitt 19). Für uns ist es eine fundamentale Frage, ob wir von einem solchen marxistischen Vorverständnis aus fruchtbar theologisieren können und ob wir von diesen ideologischen Prämissen her wirklich Kirche bauen können. Diese Grundfrage wird zunächst einmal mit aller Deutlichkeit gestellt und erörtert werden müssen.

In Abschnitt 30 heißt es, die Kirchen müßten sich (in aktiver Partnerschaft) an die Seite von Bewegungen stellen, die kämpfend in Konfliktsituationen verwickelt sind und neue Modelle von Befreiung suchen. Ein nicht ideologisch vorprogrammierter Leser wird hierbei an das mutige Auftreten einiger Bischöfe in Lateinamerika denken. Aber muß die Kirche sich auch solidarisieren mit der Befreiungsbewegung in Eritrea? Oder dort nun gerade nicht? Und mit den Flüchtlingen aus Kuba, Vietnam

und Kambodscha? Oder gilt die Solidarität ausschließlich in typischen Klassenkampfsituationen und z. B. nicht für die Bewegung „Charta 77“ in der Tschechoslowakei?

Es liegt auf der Hand, daß eine Vision, die man aus einem engen Kontakt mit Bewegungen entwickelt, die für die Allerärmsten eintreten wollen, ihre Einseitigkeiten haben wird. Aber wäre es nicht der Sache dienlicher gewesen, wenn man seinen Ausgangspunkt klarer bei einer konkreten örtlichen Situation gewählt und von dort aus konsequent den Platz und die Aufgabe der Kirche in dieser Situation ins Auge gefaßt hätte? Statt dessen werden nun verallgemeinernde ekklesiologische Thesen entworfen, wobei, um nur einen konkreten Punkt zu nennen, nicht klar wird, was als die Aufgabe der Kirche und was als die Aufgabe der Gewerkschaftsbewegung angesehen werden muß. Der Eindruck drängt sich auf, daß die Schreiber nicht von einem Kontext her denken, in dem eine freie Gewerkschaftsbewegung anerkannt ist und in ihrer eigenen Weise einen Beitrag zu einer gerechteren gesellschaftlichen Ordnung leisten kann.

d) Ein Hinweis darauf, daß das Klassenkampfschema die eigentliche Grundlage dieser Broschüre ist, könnte darin gesehen werden, daß die kommunistische Welt völlig außerhalb des Gesichtsfeldes der Verfasser zu liegen scheint oder nur andeutungsweise in einigen lobenden Bemerkungen erwähnt wird. Im internationalen Rahmen bedeutet das Klassenkampfschema, daß das Licht — die kommunistische Welt — der Finsternis — der kapitalistischen Welt — gegenübersteht. Dabei wird die Finsternis immer finsterner, während da, wo die wirkliche Revolution stattgefunden hat, der Zustand immer besser wird. Bildet diese Sicht etwa den Hintergrund einer Bemerkung (Abschnitt 33) über jene Länder, wo die Arbeitslosigkeit praktisch verschwunden sein soll — es ist bezeichnend, daß kommunistische Länder dieses Bild über sich selbst verbreiten — und wo dann auch die meisten partizipatorischen Sozialstrukturen und das höchste Maß von Beteiligung des Volkes an dem Entscheidungsprozeß bestehen? Die bekannte kommunistische These, daß Umweltverschmutzung ihre Ursache im kapitalistischen System hat — und deshalb in den kommunistischen Ländern nicht wirklich vorkommt, was in einem kritischen Bericht der DDR-Kirchen demaskiert wird —, finden wir in dieser Broschüre wieder (Abschnitt 8). Eine kleine Bemerkung über die Kirchen in Amsterdam, die sich an die Seite der „Krakers“ (jugendliche Demonstranten) stellen und sich dadurch für die Armen einsetzen, und über die Kirchen in Ungarn, die miteingeschaltet sind in einen Prozeß der sozial-ökonomischen Veränderungen, die die Armut im Lande aufheben wollen, ist vielleicht bezeichnend: Hier muß die Kirche sich an die Seite der Armen/Unterdrückten stellen gegenüber den Reichen/Unterdrückern, dort können die Kirchen sich in das System einfügen, weil nämlich prinzipiell das Klassenkampfschema und die marxistische Gesellschaftsanalyse nicht mehr anwendbar sind, wo die „echte Revolution“ stattgefunden hat, wo die Obrigkeit also nicht mehr das Instrument der herrschenden und ausbeutenden Klasse ist (Abschnitt 18).

Die CCPD ist von ihrem Auftrag her mit der Nord-Süd-Problematik beschäftigt. Ob unter „Nord“ auch dieses kommunistische Europa eingeschlossen ist, wird in diesem Arbeitspapier nicht klar, eher scheint man das Gegenteil annehmen zu müssen. Warum sagt man es dann nicht auch ganz klar? Weil die ökumenischen Brüder aus Osteuropa dann möglicherweise den Ökumenischen Rat verlassen müßten? Oder weil man diese ideologische Sicht teilt?

e) Es wird in diesem Arbeitspapier immer wieder deutlich, daß uns hier das Ergebnis einer Arbeitsgruppe vorliegt, in der verschiedene Standpunkte ihren Niederschlag gefunden haben. Die Koordination der auseinanderlaufenden Ansichten dürfte kaum geglückt sein. So kann zum Beispiel die Bemerkung, daß die ideologischen Positionen der Parteien, die miteinbezogen sind in das, was auf dem Felde der menschlichen Geschichte geschieht, auf keinen Fall verabsolutiert werden dürfen (Abschnitt 59), vollständige Zustimmung finden. Das schiene uns ein guter Ausgangspunkt für die Solidarität mit den Allerärmsten zu sein, für die das Arbeitspapier sich mit Recht einsetzt. Ein Ausgangspunkt freilich, an den man sich in diesem Papier nicht gehalten hat.

Schlußfolgerung

Alles in allem halten wir das CCPD-Papier in seiner heutigen Form nicht für eine geglückte Schrift. In einem Appell an die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates, die universale und katholische Dimension ihres Auftrages zu erfüllen durch Solidarität mit dem Los der Armen, müßte sowohl die sozio-ökonomische Analyse als auch die exegetisch-theologische Motivation universal genug sein, um so viele Kirchen wie nur möglich mit in diesen Kampf einzubeziehen.

In Wirklichkeit aber ist die sozio-ökonomische Analyse zu wenig kontextuell, zu ideologisch gefärbt und dadurch in vielen Fällen nicht anwendbar. Die exegetisch-theologische Verantwortung beschränkt sich auf einzelne sloganartige Zitate aus dem Alten und Neuen Testament, die der vielfarbigen und oft sogar gegensätzlichen Welt der Heiligen Schrift nicht entspricht.

Der neutestamentliche Koinonia-Begriff beispielsweise wird in Abschnitt 50 nur mit einigen wenigen Texten — wobei die wichtigsten obendrein noch fehlen — beleuchtet. Das gleiche gilt für den Begriff „Basileia“ in Abschnitt 48, der nur von einigen Lukas-Texten her angerührt wird. Über „Ekklesia“ kein Wort, ebensowenig wie über den neutestamentlichen Begriff der „Soteria“ (Errettung).

Somit bietet das Arbeitspapier von CCPD keinen Beitrag für eine veränderte Sicht der Kirche, die doch so dringend nötig ist, wenn die Kirchen wirklich alle miteinander mit den Armen solidarisch sein wollen. Es ist besonders schade, daß auch in diesem Fall jede Zusammenarbeit mit anderen Programmeinheiten des ÖRK, etwa Kirche und Gesellschaft, Glauben und Kirchenverfassung, Mission und Evangelisation, gefehlt zu haben scheint.

Eine gründliche Beratung zwischen diesen Organen, wie sie Glauben und Kirchenverfassung bei der Tagung in Taizé im August 1979 vorgestellt hat, wäre dringend wünschenswert. Das Problem der Armut in der Welt kann nämlich nur im Wege interkirchlicher Solidarität christlich angegangen werden.

J. A. Hebly/A. W. J. Houtepen

(Aus dem Holländischen übersetzt von Lothar Coenen)

ANMERKUNGEN

¹ Die Verwendung des Ausdrucks „Dritte Welt“, in Gebrauch gekommen seit der Konferenz von Bandung 1955, stößt zu Recht auf Bedenken. Alternativen sind freilich schwer anzubieten. „Entwicklungsländer“ oder „unterentwickelte Länder“ klingt wenig sympa-

- thisch und deckt nicht die gleiche Wirklichkeit ab. Auch Ausdrücke wie „Junge Nationen“ (entsprechend „Junge Kirchen“) müßten eigentlich vermieden werden. Wahrscheinlich wird man auf die Dauer geographischen Bezeichnungen den Vorrang geben.
- 2 Vgl. P. Bigo, *The Church and Third World Revolution*, New York 1977; P. Bairoch, *The Economic Development of the Third World since 1900*, London 1977.
 - 3 Zur Grundbedürfnisstruktur und zur Diskussion um die Konzeption für die Dritte Entwicklungsdekade vergl. verschiedene Beiträge in: *epd-Entwicklungspolitik*, Friedrichstraße 2-6, Frankfurt/Main.
 - 4 Vgl. Rezension von Gerhard Grohs in: *ÖR* 3/1980, 392 ff.

Die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche

Bericht über die europäische Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen
Bad Segeberg, 20./23. Juni 1980

Bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 wurde das gemeinsame Studienprogramm der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und der Untereinheit „Die Frau in Kirche und Gesellschaft“ beschlossen mit dem Ziel, durch je eigene Studien in den verschiedenen Kirchen und Regionen unter den gleichen Fragestellungen „zu einer Grundlage für die Erneuerung der Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche zu gelangen“. Der Beschluß dieses Arbeitsprogrammes, die Konsultationen seither und der schriftliche Erfahrungsaustausch über die verschiedenartigen Beiträge zu diesem Vorhaben stehen „im Zeichen der Bemühungen um einen neuen Ausdruck unseres gemeinsamen Glaubens“. Es geht dabei um eine geschichtsoffene, zu ökumenischem Dialog bereitete Arbeit an grundlegenden Fragen: Was bedeutet für die Gestaltung kirchlichen Lebens und unseren Umgang miteinander unser Glaube:

„Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde und schuf sie als Mann und Frau“ (Gen 1,27) und das Angebot Gottes „die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen... Hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid alle eins in Christus Jesus“ (Gal 3,27-28)?

Die Studie sucht die Vision einer neuen Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche, die ein zentrales Anliegen des Evangeliums ist, auszuloten „und Schritte auf dieses Ziel hin zu wagen“ (Zitate: Arbeitsheft des ÖRK, Einladung zur Beteiligung an der Studie, August 1978).

Viele Gruppen in den Kirchen aller Kontinente haben inzwischen die gestellten Fragen aufgenommen; sie haben die gegenwärtige Situation hinsichtlich der Gemeinschaft von Männern und Frauen in ihrer Kirche geprüft, sich die zugrundeliegenden kirchlichen Lehren bewußt gemacht und Wege entworfen oder erprobt, die trotz hemmender kirchlicher Strukturen einer Erneuerung kirchlichen Lebens dienen. Auf der Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Ban-

galore 1978, bei der eine Arbeitsgruppe auf ein Zwischenergebnis „Rechenschaft über die Hoffnung von Frauen“ reagierte, traten die Schwierigkeiten dieses Vorhabens deutlich zutage; aber es zeigten sich auch für Frauen und Männer „Spuren der Hoffnung“ in diesem neuartigen, konfessionelle und nationale Grenzen überschreitenden Denkprozeß (vgl. Beiheft 35 zur ÖR, 1978, 157 ff.). Die erste europäische Konsultation zu der Thematik wurde im Juni 1980 in Bad Segeberg einberufen. Im Sommer 1981 wird in Sheffield/England eine Teilnehmerschaft aus allen Kontinenten und Kirchen die bisherigen Erfahrungen und Einsichten durchdenken und weitere Schritte auf diesem Wege empfehlen. Zur Vorbereitung auf diese bevorstehende ökumenische Konsultation sind bei uns Initiativen notwendig, weil das Gespräch zwischen Männern und Frauen zu dieser Thematik noch nicht aufgenommen wurde. Es kann in Gang kommen, wenn wir reflektieren, was die Tagung im engeren Rahmen europäischer Kirchen und Kulturkreise ergab.

Die Konsultation spiegelte zunächst deutlich die bekannten *Probleme ökumenischer Kooperation in Europa*. Die großen geschichtlichen Spaltungen der Kirche treten in unserem Kontinent schärfer in Erscheinung und bewirken, verstärkt durch politische Faktoren, daß international breit diskutierte Fragen unter Mehrheitsverhältnissen behandelt werden, die nicht gewollt sind: In Asien, Afrika, Lateinamerika gibt es gemeinsame Probleme, die Christen und Kirchen zur Verständigung und Zusammenarbeit nötigen: Hunger, Unterernährung, Übervölkerung, Entwicklungsaufgaben etc.; beim Thema „Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche“ sind vor allem kulturell bedingte Unterschiede zu berücksichtigen. Veranstalter der ÖRK Konsultationen für europäische Kirchen, bedeutet das stets, daß Stimmen aus nahezu ganz Südeuropa ausfallen, aus den „katholischen Ländern“ Spanien, Portugal, Italien. Der Ost-West-Konflikt erschwert Gliedern der großen orthodoxen Kirchen die Teilnahme so sehr, daß die Mitarbeit von Osteuropäern politischen Zufälligkeiten unterliegt. Die zahlreichen Minderheitskirchen verschiedener Konfession in Europa — eine besondere kirchliche Gruppe bei internationalen ökumenischen Konferenzen — sind als solche meist ausreichend vertreten. Sie partizipieren also an dem ökumenischen Austausch. Über ihre Grundprobleme, wie sie Verkündigung und Dienst als kleine Konfessionsminorität innerhalb großer Kirchen wirksam vollziehen und dabei auch das hier anstehende Problem beachten können, wird hinwegdiskutiert, ohne daß dies beabsichtigt ist.

Die *Zusammensetzung der Teilnehmer* hatte dementsprechend ein „nordwestliches Übergewicht“. Nur fünf Teilnehmerinnen kamen aus Ostblockstaaten, darunter eine Orthodoxe aus Rumänien. Die skandinavischen Länder waren gut vertreten, damit auch die lutherischen Kirchen. Daß die deutschen Teilnehmer/innen (25) ein Drittel der Gesamtzahl bildeten, haben wir selbst, vor allem aber Glieder der Kirchen aus Finnland, Norwegen, Schweden, der Schweiz und Frankreich, als Problem empfunden, besonders in der Gruppenarbeit („Das ist eine deutsche Sicht der Probleme, nicht unsere“). Unerwartet war eine kleine Gruppe französischer Katholiken beteiligt, die ihre Position in der Konsultationsthematik höchst engagiert als Teilproblem innerhalb ihrer Auseinandersetzungen mit dem Vatikan vertrat: Für sie ist die Mitwirkung von Frauen in der Kirche eine zentrale Frage hinsichtlich der Teilnahme von Laien an der kirchlichen Verantwortung. Unter 75 Teilnehmern waren 10 Männer vertreten und ein Ehepaar. Obwohl die Jüngeren begrifflicherweise die Mehrheit bildeten, kann der Austausch von Erfahrungen und Zielvorstellungen

in Segeberg charakterisiert werden als ein Versuch, sich auch zwischen den Generationen über gravierende Mängel kirchlicher Strukturen, über verdrängte theologische Fragen und über die Hoffnung auf eine Erneuerung der Beziehungen zwischen Männern und Frauen in der Kirche zu verständigen.

Der *Verlauf der Konsultation* war sorgfältig durchdacht. Plenarveranstaltungen, Gruppenarbeit und gottesdienstähnliches Handeln waren in guter Weise aufeinander abgestimmt. In der Mittagspause und z.T. am Abend blieb Zeit für informelle Gespräche. Der offene Abend am Samstag („Party“) brachte nach gedrängter Arbeit in den Gruppen Entspannung und heitere internationale Begegnungen. Der um Freiwillige erweiterte Genfer Stab und die an der Vorbereitung und Nacharbeit beteiligten Moderatorinnen der fünf Gruppen haben ihre schwierige Aufgabe mit Umsicht, Geschick und Flexibilität wahrgenommen. Ein englischer Teilnehmer kritisierte, daß es auch dieser Frauenmajorität nicht gelungen sei, den üblichen anstrengenden Konferenzstil zu durchbrechen („Immer müssen schriftliche Ergebnisse produziert werden; wir wissen doch, wie wenig sie bewirken“).

Die Konsultation sollte die bisher aus Europa eingegangenen Beiträge zum Studienprogramm des ÖRK in Auszügen präsentieren (Tagungsvorlage „Working Resources in Dialogue Form“) und durch den Austausch von Erfahrungen die Weiterarbeit an den Themen *Identität, Sexualität, Familienleben und Arbeitswelt, kirchliche Strukturen* fördern, mit Betonung der Frage, *welche Hilfen wir aus der Bibel* bei der Bemühung um eine neue Gemeinschaft von Männern und Frauen gewinnen. Fünf Gruppen haben parallel gearbeitet:

- Identität in der Familie
- Familienleben und Arbeit (Erwerbsarbeit)
- Familie heute und die Aussagen der Bibel dazu
- Sexualität — Aussagen der Bibel dazu
- Kirchliche Strukturen (bzgl. der Gemeinschaft von Männern und Frauen)

Die Wahl des Themas Familie als *Lebensraum*, in dem die neue Gemeinschaft von Mann und Frau — auch zwischen den Generationen — zu verwirklichen ist, erwies sich als fruchtbar und schwierig zugleich. Die Lebensbedingungen der Familien sind in West-, Ost- und Nordeuropa sehr verschieden, vor allem aufgrund der unterschiedlichen ökonomischen Systeme. So wurden sehr verschiedenartige Erwartungen geäußert und Wege beschrieben, wie die Wirklichkeit des Familienlebens heute sich trotz der Hindernisse in uns selbst und in der Umwelt wandeln kann. Die auf Leistung und Konsum ausgerichtete Arbeitswelt wirkt durch entsprechende Verhaltensmuster auf die Familien ein und erschwert dort wie in der Schule die Erziehung der Kinder. Die ökonomische Struktur in sozialistischen Staaten und deren Gesetze haben zwar die Aufgabenverteilung zwischen Mann und Frau in der Gesellschaft verändert, aber nicht das Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung gefördert. Um diese zu realisieren, sollten *die Kirchen in ihren Arbeitsstrukturen* beispielhaft vorgehen (vgl. die Empfehlungen der Bundessynode der Kirchen in der DDR hierzu).

„Familie“ war für viele Teilnehmerinnen nicht der Raum, auf den sich ihre vorranglichen Fragen richteten; sie leben allein und begegnen in Gesellschaft und Kirche oft Vorurteilen und Unverständnis („sozialen Kontrollen“), weil Familie als selbstverständlicher Lebensrahmen gilt. Das *Allein-Leben* ist verbreitet; Probleme dieser Frauen werden in der Kirche oft übersehen. Diese Frauen drängten darauf, daß Männer und Frauen in der Arbeitswelt, in Nachbarschaft und Freizeit wie in der

Öffentlichkeit, ihrer gleichen Würde entsprechend, menschlicher miteinander umgehen. Um bei der Kritik am gängigen Familienverständnis die Probleme Alleinlebender und die Vielfalt familiären Miteinanders zu verdeutlichen, hat eine Gruppe die EKD-Studie „Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft“ (Hannover 1979) herangezogen.

Daß in den letzten Jahren in einigen Kirchen gründlich und von der Bibel her über die Beziehung von Mann und Frau nachgedacht wurde, zeigte sich bei Behandlung der *Sexualität*. Nicht von neuen Einsichten oder Postulaten ist zu berichten. Hingegen ist die offene, theologisch reflektierte Art erwähnenswert, in der Unsicherheiten beschrieben wurden, die aus alten Versäumnissen von Theologie und Kirche und aus Verdrängungen bezüglich dieser Gegebenheit des Menschseins entstanden. Aus einer ökumenischen Gruppe in England hörten wir einen anglikanischen Theologen und eine Presbyterianerin, die ihre Schritte zu einem vertieften Verständnis der Geschlechtlichkeit im Dialog heiter verfremdend beschrieben. Die theologische Position, die für sie hilfreich war, entspricht Grundgedanken der Gruppenarbeit; darum zitiere ich sie:

„Gott hat seine Liebe in das Fleisch und Blut seiner Geschöpfe gelegt, sowohl in ihre sexuellen Triebe und erotischen Freuden wie in ihr geduldiges Ausharren und die Hochschätzung von Schönheit. Gott riskierte, daß menschliche Liebe entehrt und verstümmelt, verspottet und ausgebeutet wurde. In seiner Liebe hielt er dieses Geschenk nicht zurück, bis die Menschen weise oder mitfühlend genug geworden wären, um es zu schätzen und richtig zu brauchen. Er verlieh seinem Ja im Fleisch Ausdruck und wartete auf des Menschen Antwort. Unser Ja zur Sexualität ist lange hinausgezögert worden und wird auch heute eher zögernd ausgesprochen“ (Alan Ecclestone, *Yes to God*, London 1975).

Daß die Leiblichkeit des Menschen einschließlich der Sexualität als Gottes Schöpfung zu bejahen und zu achten ist, war Ergebnis des Gruppengesprächs. Die Partnerschaft von Mann und Frau in ihren vielfältigen Ausprägungen sei auf dieser Basis neu zu durchdenken — in der Theologie (Ehe, Zölibat, komunitäres Leben, Freundschaft) und in der kirchlichen Praxis („in ordinierten Diensten, im Priestertum der Gläubigen und allen kirchlichen Strukturen“).

Anlässe zum Nach-Denken

In diesem Bericht kann ich inhaltlich nicht auf das ÖRK-Studienprogramm als Ganzes eingehen. Unter positiven Erfahrungen und kritischen Überlegungen mußte ich eine Auswahl treffen. Einiges möchte ich noch hervorheben, das für uns im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland ein Nach-Denken wert ist.

(1) Die Segeberger ÖRK-Konsultation unterschied sich von anderen durch die existentielle Bedeutung der Thematik. Wer kann sich selbst dabei aussparen? Sie betraf alle Teilnehmenden in persönlichen Erfahrungen, nicht allein in ihrer kirchlich theologischen Position. Darin lag ein Wagnis. Der internationale Rahmen bewirkte eine Distanzierung von eigenen Wünschen und Problemen, so daß eine offene Gesprächsatmosphäre entstand. Daß Christen verschiedener kirchlicher Tradition sich zu diesem Thema zusammenfanden, hat angeregt, innerkirchliche Kontroversen zurückzustellen und aufeinander zu hören.

(2) Hinter Fragen, Visionen und Vorschlägen, die in den Gruppenberichten aufgeführt sind, verbergen sich schmerzhaft Erfahrungen, Konflikte, enttäuschte Hoffnungen; aber auch das Vertrauen darauf, daß die Beziehungen von Männern und Frauen in der Kirche sich wandeln, wenn wir zur Umkehr bereit sind. Die Dokumente von Segeberg sind leicht zu kritisieren; das wird auch geschehen. Die existentiellen Fragen bleiben bestehen — mit Martin Buber: „Die große Schuld des Menschen ist, daß er in jedem Augenblick die Umkehr tun kann — und nicht tut.“

(3) Die Segeberger Konsultation bestätigte: Es bedeutet für Männer in der Kirche, auch für viele Frauen, eine Anfechtung, daß die zentrale Frage nach der neuen Gemeinschaft (Gal 3,27-28) heute so nachdrücklich von Frauen gestellt wird. Darum vermeidet man wohl das offene Gespräch über mögliche Wandlungen. Vielen Kirchen hat das ÖRK-Studienprogramm daher als Anstoß von außen erleichtert, diese Probleme aufzugreifen, aber auch erste Schritte zur Veränderung zu tun. Mit der EKD-Studie und dem DNK-Studienprojekt (KENNZEICHEN-Bände) wird bei uns auf die Fragen von Frauen eingegangen. Das offene Gespräch über mögliche Veränderungen steht noch an.

(4) Bekanntlich sind theologische Fragen der Lebenspraxis auf internationaler ökumenischer Ebene schwerer zu erörtern, weil die Probleme sich in verschiedenen Kontexten je anders stellen. Leichter entstehen Kontroversen und Enttäuschungen, weil die unterschiedlichen Lebensbedingungen und konfessionellen Positionen nicht gegenwärtig sind. In Segeberg trat dies klar in Erscheinung, u. a. wegen der Frauenmehrheit. Nur in geringer Zahl hatten Frauen bisher Gelegenheit, an internationalen theologischen Diskussionen teilzunehmen. Wenn die Segeberger Konsultation einige Teilnehmerinnen enttäuschte, geht dies z. T. auf dies Problem zurück. Frauen sollten mehr Möglichkeiten erhalten, ökumenische Erfahrungen zu sammeln. Ihr ökumenisches Interesse ist bekannt. Ihre Mitarbeit in vielen ökumenischen Aufgaben ist künftig verstärkt notwendig (Bildung, Evangelisation, Friedens- und Entwicklungsverantwortung).

Die Themen der Konsultation erfordern, sich auf die menschlichen Beziehungen in der Kirche, der Familie und im Beruf zu konzentrieren. Nach einer meditativen Besinnung auf das, was die Teilnehmer vordringlich für die Zukunft erhoffen, waren schriftlich „Stimmen“ abzugeben auf bunten Papierovalen und anzuheften im Umriß von Europa an der Saalwand. In überwältigender Mehrheit fanden sich dort dann die Ziele Frieden, Abrüstung, Umstellen der Rüstungsindustrie auf lebensfördernde Produkte, Vertrauensaufbau zwischen den Völkern. Daß ohne Thematisierung und Diskussionen aus West und Ost, Nord und Süd ein so starkes Votum für Friedensbemühungen in Europa zustande kam, hatte in diesem Zusammenhang niemand erwartet. Liegt in verstärkter Zusammenarbeit von Mann und Frau ein noch unerkanntes Potential der Hoffnung?

Bei allen ökumenischen Konferenzen ist die entscheidende Frage, wie die Teilnehmenden in ihrem Raum mit Einsichten und Erfahrungen, die sie sammelten, umgehen. Das gilt auch für die Konsultation in Bad Segeberg. Sie gab unter anderem Anlaß, weiter über „Anmut und Würde“ nachzudenken, worüber einiges schon bei Schiller nachzulesen ist.

Gerta Scharffenorth

Chronik

Auf den ökumenischen Ertrag des Besuches von Papst Johannes Paul II. in der Bundesrepublik Deutschland werden wir in der Aprilnummer zurückkommen.

Auf Einladung des ÖRK trafen sich Ende Oktober 72 Vertreter von Kirchen und theologischen Ausbildungsstätten aus Ost- und Westeuropa in Herrnhut/DDR zu einer Konsultation über Fragen der theologischen Ausbildung. Empfohlen wurden u.a. eine Verstärkung der interdisziplinären Arbeit während der theologischen Ausbildung und die Intensivierung des Erfahrungsaustausches zwischen den Ausbildungsstätten.

Ein Versuch, die Verkündigung des Wortes Gottes zu der Situation in Afrika in Beziehung zu setzen, wurde bei der ersten Vollversammlung der Ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen in Jaunde (Kamerun) unter dem Thema „Das Wort Gottes und die menschliche Sprache“ unternommen, die von über 100 Teilnehmern aus allen Konfessionen besucht war. Die 1977 gegründete Vereinigung gibt u.a. ein „Bulletin der afrikanischen Theologie“ heraus.

Die offiziellen, seit zehn Jahren geführten Gespräche zwischen Reformiertem und Lutherischen Weltbund sowie dem Vatikan über die Theologie der Ehe und die Probleme von Mischehen sind wegen unüberwindlicher Schwierigkeiten eingestellt worden.

Nach neunjähriger Dauer ist der offizielle Theologen-Dialog zwischen schottischen Katholiken und Vertretern der (presbyterianischen) Kirche von Schottland mit einer nur die Differenzen zusammenstellenden Verlautbarung zum The-

ma „Konfessionsverschiedene Ehen“ ergebnislos beendet worden.

Der Fortsetzungsausschuß der Prager „Christlichen Friedenskonferenz“ (CFK) hielt in Eisenach Mitte Oktober eine von 150 Teilnehmern aus aller Welt besuchte Tagung ab, die sich unter Vorsitz von Metropolit Filaret (Kiew) mit den Friedensaufgaben der Christen in der heutigen Welt befaßte.

Vom 24.-26. Oktober fand in Jassy (Rumänien) der zweite Theologische Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD statt, der sich das Thema gestellt hatte „Die Sakramente der Kirche in der CA und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts“. (Näheres im Aprilheft)

Die evangelische Arbeitsgemeinschaft „Dienste in Übersee“, die am 9. November auf ihr zwanzigjähriges Bestehen zurückblicken konnte, hat in diesem Zeitraum 1.222 Fachkräfte (836 Männer und 386 Frauen) in Entwicklungsländer vermittelt.

Mit einem ersten offiziellen Gespräch vom 24.-27. November in Pfullingen (Württ.) wurde in der Bundesrepublik der Dialog zwischen Vertretern der Evangelisch-methodistischen Kirche und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands über das Thema „Rechtfertigung und Heiligung“ aufgenommen. Solche Gespräche zwischen Methodisten und Lutheranern werden auch in anderen Ländern und seit 1977 auch auf Weltebene geführt.

Die Ökumenische Herbsttagung des Kirchlichen Außenamtes in Arnoldshain vom 29.9.-2.10. stand unter dem Leitgedanken „Reich Gottes und Geschichte“, der in Bibelarbeiten und Vorträgen entfaltet wurde.

Von Personen

Zum neuen Generalsekretär der Allafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC) wurde der bisher im Genfer Stab des ÖRK als Regionalsekretär für Afrika tätige Pfarrer Victor Maxime Rafransoa gewählt.

Der rumänische orthodoxe Theologe Prof. Dumitru Staniloae (Bukarest) erhielt den alljährlich von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen vergebenen Dr. Leopold-Lucas-Preis 1980. Prof. Staniloae gilt nicht nur als überragender Theologe, sondern auch als geistliche Persönlichkeit von prägender Ausstrahlungskraft in seiner Kirche.

Als Nachfolger von Metropolit Irineos, der nach Griechenland zurückgekehrt ist, wurde am 8. November der bisherige Bischof Augoustinos (Lambardakis) von Elaia als neues Oberhaupt der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa in sein Amt eingeführt.

Die Nachfolge von Oberkirchenrat i. R. D. Dr. Hanfried Krüger, der als Leiter der Ökumenischen Centrale und Geschäftsführer der Arbeitsge-

meinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) nach fast 25jähriger Dienstzeit zum Jahresende ausgeschieden ist, wird am 1. Mai 1981 Abt Dr. Laurentius Klein OSB (Jerusalem, früher St. Matthias/Trier) antreten. Dies beschloß die Arbeitsgemeinschaft auf ihrer Oktober-sitzung. Dr. Krüger bleibt jedoch weiterhin Schriftleiter der „Ökumenischen Rundschau“.

Zum neuen Geschäftsführer des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses wurde als Nachfolger von Dr. Richard Boeckler, der am 1. Oktober als theologischer Referent in das Diakonische Werk (Stuttgart) überwechselte, Dr. Athanasios Basdekis bestellt.

Freikirchlicher Mitarbeiter in der Ökumenischen Centrale ist seit 1. Oktober Pastor Hans-Martin Steckel (Ev.-meth. Kirche).

Zu diesem Zeitpunkt schied auch Dr. Klaus Schmidt aus dem Dienst der Ökumenischen Centrale, um einen Dienst im römisch-katholischen Bistum in Oslo (Norwegen) zu übernehmen.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 30. November 1980)

Überblickt man die wichtigsten ökumenischen Zeitschriften des letzten Quartals, so fällt auf, daß folgende aktuelle Fragen aus der Ökumene eine besondere Aufmerksamkeit auf dem publizistischen Sektor gefunden haben:

Confessio Augustana

Die Diskussion um die CA und das Verhältnis zwischen den Kirchen der

Reformation und der römisch-katholischen Kirche wurde auch nach dem CA-Jubiläum im Juni dieses Jahres fortgesetzt. Unter dem Titel „450-Jahre *Confessio Augustana* — 400 Jahre *Konkordienbuch*“ ist Kerygma und Dogma, Nr. 3/1980, diesem Thema gewidmet. „Welche praktischen Folgen könnten sich heute für Theologie und Kirche aus dem in den meisten Kirchenverfassungen verankerten Grundsatz er-

geben, daß die reformatorischen Bekenntnisse einerseits durch das Verständnis der Heiligen Schrift ‚maßgebend‘ sein sollen und daß auf der anderen Seite die evangelischen Kirchen ‚ihr Bekenntnis in Lehre, Leben und Ordnung der Kirche wirksam werden lassen‘? Also die kritische Frage: was wird gelehrt, wie wird gelebt, wie wird geleitet?“ (Vorwort, 141), lautet die zentrale Frage, auf die hier eine Antwort aus unterschiedlicher Sicht versucht wird. Die Autoren und Titel im einzelnen: *W.-D. Hauschild*, „Die Confessio Augustana und die altkirchliche Tradition“, 142 ff.; *H. G. Pöhlmann*, „Die Apologie als authentischer Kommentar der Confessio Augustana“, 164 ff.; *Bernhard Lohse*, „Lehrentscheidung ohne Lehramt“, 174 ff.; *Peter Stuhlmacher*, „Schriftauslegung in der Confessio Augustana“, 188 ff.; *Friedrich Beißer*, „Die Antwort der Konkordienformel auf die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade“, 213 ff.; *Hans M. Müller*, „Lehrverpflichtung und Gewissensfreiheit“, 230 ff.; *Reinhard Slenczka*, „Bekenntnis als Deutung, Gemeinschaft und Grenze des Glaubens“, 245 ff.

Unité chrétienne widmet ebenfalls ein ganzes Heft (Nr. 59, August 1980) der CA-Diskussion. Unter dem bezeichnenden Titel „La Confession d’Augsbourg — Base confessionnelle et oecuménique?“ findet hier der Leser Beiträge grundsätzlicher oder auch ökumenisch-spezifischer Art: *Pierre Jundt*, „La Confession d’Augsbourg: historique et post-histoire“, 6 ff.; *A. Greiner*, „Au coeur de l’Evangile: quelques perspectives théologiques“, 29 ff.; *A.-M. Botton*, „La Confession d’Augsbourg et les Eglises d’Orient“, 53 ff.; *H. Meyer*, „La Confessio Augustana, confession de foi catholique et luthérienne, une voie vers l’unité des chré-

tiens?“ 59 ff.; *Jean Jundt*, „Confession d’Augsbourg et Confession de La Rochelle“, 77 ff.; *J. Kaltenmark*, „Les Eglises Evangéliques Luthériennes dans le monde“, 89 ff.

Una Sancta 3/1980 bringt ebenfalls einige wichtige Beiträge zum selben Thema:

J. Broseder, „Alle unter einem Christus. Erwägungen zu zwei Veröffentlichungen aus Anlaß des 450-jährigen Jubiläums der Confessio Augustana“, 248-256; *W. Grünberg*, „Bekenntnis als Sehnsucht im Alltag. Erwägungen zur Stellungnahme der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburger Bekenntnis“, 257-261.

Heinz Schütte bringt in KNA-ÖKI Nr. 35-38/1980 einen weiteren Beitrag „Zum lutherisch-katholischen Dialog über das Augsburger Bekenntnis“. Schließlich bringen die Stimmen der Zeit, Nr. 11/1980, 782-785, einige wichtige „Stimmen zur Confessio Augustana“ anläßlich des gleichnamigen Jubiläums Ende Juni dieses Jahres, zusammengefaßt von *Karl H. Neufeld SJ*, während die Ökumene am Ort, Nr. 7-8/1980, eine „Augsburger Zwischenbilanz“ unternimmt.

Eucharistie und Abendmahlsgemeinschaft

Unter diesem Titel könnte man die Beiträge von Internationale Kirchliche Zeitschrift Nr. 3/1980 und Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft Nr. 10/1980 zusammenfassen. Während das erste der hier genannten Hefte mit Beiträgen von *H.-J. Schulz*, *S. Kraft*, *C. Oeyen*, *A. Aldenhoven* auf das eucharistische Hochgebet, seine frühchristlich-altkirchliche Überlieferungskontinuität, seine Theologie und auf seine spirituell-theologischen Konsequenzen eingeht

(einschließlich einer Dokumentation „Konsens der Internationalen Alt-Katholischen Theologenkonferenz Altenberg bei Köln, 24.-28. September 1979“), beschäftigen sich die Beiträge von E. Lessing, H.-Chr. Schmidt-Lauber, E. Wilm/G. Kugler und A. Völker in Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft eher mit praxis- und gemeindebezogenen Aspekten dieser ökumenischen Problematik. Hier einige der Titel: Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft; Was heißt „consentire de administratione sacramentorum“ (CA VIII)?; Abendmahlsfeiern in Nürnberg — Anstiftung zum Weitermachen?; Für euch gegeben. Praxis des Abendmahls mit Kindern.

Themenheft von *Una Sancta*, 3/1980 (= Das Herrenmahl) mit Beiträgen von: O. H. Pesch, J. Hoffmann, M. Lienhard, L. Thunberg, P. Höjen, D. Papandreou.

„Die Bibel im Widerstreit der Interpretationen“

Concilium 10/1980, zeichnet ein weiteres zentrales ökumenisches Problem auf, von dem jedes theologische Gespräch abhängt, zum Erfolg geführt wird oder zum Scheitern verurteilt ist. Die Problemstellung: „Nun sind aber die Autorität der Schrift und ihre rechte und sinnvolle Auslegung selbst in den meisten Kirchen umstritten. Der ‚Streit um die Bibel‘ geht heute quer durch die meisten Kirchen. Es bilden sich neue Fronten. Es entstehen neue Einsichten. In der Gemeinschaft mit anderen Menschen lernen viele Christen, die Bibel mit anderen Augen zu lesen. Wir meinen, daß der Streit um die verschiedenen Auslegungen der Schrift nicht nur negativ beurteilt werden darf. Um das Zeugnis der Wahrheit zu verstehen, darf einem keine Anstrengung zu groß er-

scheinen, und wo leidenschaftlich gerungen wird, dort geht es wirklich um die Wahrheit. Es gibt viele exegetische Methoden, die sich gegenseitig ergänzen. Sie schließen das biblische Zeugnis der Wahrheit in seinem Reichtum auf. Es gibt aber auch Methoden, die sich gegenseitig ausschließen, wie z.B. die historisch-kritische Methode und die fundamentalistische Methode. Solche Differenzen fordern zum eigenen Denken heraus und nötigen zur eigenen Entscheidung“ (533). Die hier skizzierte Fragestellung wird von mehreren Seiten angegangen, wie die folgenden Titel zeigen: *Christian Hartlich*, „Ist die historisch-kritische Methode überholt?“, 534 ff.; *Dominique Stein*, „Ist eine psychoanalytische Lesung der Bibel möglich?“, 550 ff.; *Carlos Mesters*, „Das Verständnis der Schrift in einigen brasilianischen Basisgemeinden“, 561 ff.; *Allan Aubrey Boesak*, „Die schwarze Kirche und die Zukunft in Südafrika“, 566 ff.; *Bernadette Brooten*, „Feministische Bemerkungen zur Exegese des Neuen Testaments“, 573 ff.; *Josef Blank*, „Autorität der Kirche in der Schriftauslegung“, 579 ff.; *James Barr*, „Das fundamentalistische Schriftverständnis“, 583 ff.

Ortskirche und Bischofswahl (in der römisch-katholischen Kirche, Anm. d. Red.)

So lautet der allgemeine Titel eines weiteren Themenheftes von *Concilium* Nr. 8/9 1980, das sich mit einer auch für die anderen Kirchen höchst aktuellen Problematik befaßt, wenn man etwa an die Diskussion über das Amt in der Kirche denkt. Einige wichtige Beiträge dieses Heftes: *Peter Stockmeier*, „Die Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk in der frühen Kirche“, 463 ff.; *Jean Bernhard*, „Das Konzil von Trient und die Bischofswahl“, 478 ff.; *Patrick*

Granfield, „Der ‚sensus fidelium‘ und die Ernennung eines Bischofs“, 483 ff.; Edward Kilmartin, „Das Bischofswahlrecht der Laien“, 489 ff.; Giovanni Cereiti, „Die ökumenische Bedeutung einer Mitwirkung der Gläubigen an der Bischofswahl“, 495 ff.; Hartmut Zapp, „Die Bischofsernennung nach dem geltenden Recht und nach dem Entwurf des ‚liber II de populo Dei‘ von 1977“, 500 ff.; Jean Remy, „Beteiligung des Gottesvolkes an der Wahl und der Ernennung eines Bischofs“, 507 ff.

Weitere wichtige Beiträge

Zur Diskussion um das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie

Peder Höjen, „Dogmen kann man deuten. Lutherische Positionen im Streit um die Unfehlbarkeit“, Lutherische Monatshefte, 11/1980, 638-640.

Sigmund Martin Daecke, „Theologie zwischen den Stühlen. Erwägungen nach dem Fall Küng“, Evangelische Kommentare, 9/1980, 504-506.

Leo Scheffczyk, „Das Verhältnis von apostolischem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie“, Internationale Katholische Zeitschrift, 5/1980, 412-424.

Joseph Kardinal Ratzinger, „Theologie und Kirchenpolitik“, Internationale Katholische Zeitschrift, 5/1980, 425-434.

Glenn W. Ohlsen, „Zum geschichtlichen Hintergrund der Spannung zwischen Lehramt und Theologie“, Internationale Katholische Zeitschrift, 5/1980, 447-453.

Horst Georg Pöhlmann, „Solidarität unter Vorbehalt. Evangelische Erwägungen zur Christologie von Hans Küng“, Lutherische Monatshefte, 9/1980, 525-527.

Aus Anlaß des 80. Geburtstages von Visser 't Hooft

Reformatio, 9/1980, mit Beiträgen von:

N. Nissiotis, L. Vischer, F. H. House, W. Krusche, A. van den Heuvel, H. Stirnimann, J. B. Metz und V. Borovoy.

Über Papst Johannes Paul II.

Werner Völker, „Die Marienfrömmigkeit des Papstes. Nicht mehr Himmelskönigin, sondern Magd des Herrn“, Lutherische Monatshefte, 11/1980, 660-662.

O. von Nell-Breuning, „Politische Theologie Johannes Pauls II.“, Stimmen der Zeit, 1/1980, 675-686.

Kirche im Westen — Kirche im Osten

Günther Krusche, „Zwischen Resignation und Hoffnung. Zum Selbstverständnis des Pfarrers in der DDR“, Evangelische Kommentare, 11/1980, 584-587.

„Verantwortung der Christen für Europa. Eine Erklärung des Rates Europäischer Bischofskonferenzen“, Herder-Korrespondenz, 11/1980, 566-569.

Dialoge — Theologische Gespräche

„Der katholische Dialog“, Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD, 8/1979, 196-209.

Theologische Gespräche der EKD mit den orthodoxen Kirchen, epd-Dokumentation, 39a/1980 (gleichzeitig auch als Sondernummer II-1980 der Informationen aus der Orthodoxen Kirche (IOK), hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD).

Christliche Kirchen und Ökumene in Polen, epd-Dokumentation, 40/1980.

„Zum theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche“, IOK, 7/1980.

H. Schütte, „Zum lutherisch-katholischen Dialog“, *Catholica* 2-3/1980, 210-218.

Grundsätzliches zur Ökumene

P.-W. Scheele, „Die Einheit vor uns. Zur ökumenischen Diskussion über die Modelle und Modalitäten der christlichen Einheit“, *Catholica*, 2-3/1980, 146-173.

H. Fries, „Synoden und Konzilien im Leben der Kirche. Historisch-systematische Aspekte“, *Catholica*, 2-3/1980, 174-193.

S. Wiedenhofer, „Ökumenische Theologie (1930-1965). Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Rekon-

struktion“, *Catholica*, 2-3/1980, 219-248.

H.-Th. Wrege, „Teile eines größeren Ganzen. Mit den Evangelien der Gruppenisolierung begegnen“, *Lutherische Monatshefte*, 9/1980, 534-538.

Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen

H. J. Held, „Festigung der Gemeinschaft. Der Weltkirchenrat tagte in Genf“, *Evangelische Kommentare*, 10/1980, 587-589.

„Kirche als *Communio*“, aus dem Rechenschaftsbericht von Ph. Potter vor dem Zentralausschuß des ÖRK in Genf, *Evangelische Kommentare*, 10/1980, 597-598.

Neue Bücher

RELIGIONEN UND MISSION

Lothar Schreiner/Michael Miltenberger (Hrsg.), *Christus und die Gurus. Asiatische religiöse Gruppen im Westen. Information und Orientierung.* Kreuz Verlag, Stuttgart/Berlin 1980. 192 Seiten. Kart. DM 12,80.

Bereits 1976 hat der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) als Organ der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen ein ähnliches, auch in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Stuttgart) erarbeitetes Gemeinschaftsprojekt vorgelegt: „Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien“ (ÖR 2/1977, 237). War es damals der Problembereich „Kirchen und Gruppen“, der in einem Projektbericht bearbeitet wurde, so ist

es heute das Spannungsfeld „Christus und die Gurus“, das systematisch untersucht wird. Dem mehr oder minder unbestimmten Phänomen antithetischer „Gruppen“ in den oder am Rande der Großkirchen sind inzwischen alternative „asiatische religiöse Gruppen im Westen“ gefolgt. Über die Eigenart, Struktur, Praxis, Ziele und wesentlichen Unterschiede solcher Bewegungen zur christlichen Tradition und Praxis informiert unter den Überschriften „Herausforderung“, „Meditation“, „Gemeinschaft“, „Dialog“ und „Orientierung“ der vorliegende preiswerte Band.

Natürlich haben sich auch schon andere journalistisch, polemisch, apologetisch, pastoral- und kirchlich-theologisch mit dem Phänomen der asiatischen Aktivitäten, neureligiösen Strömungen, indischen Meditations- und Gurubewegungen im Westen auseinan-

dergesetzt. An diesem Buch freilich ist darüber hinaus mindestens dreierlei wichtig und weiterführend: die ökumenische Zusammensetzung dieser Studiengruppe durch evangelische und katholische Theologen sowie Religionswissenschaftler, die dieses Buch in zweijähriger Arbeit erstellt haben; der immanente methodische Versuch, vorurteilsfrei, offen und differenziert mit (originär-östlichen) asiatischen Vorstellungen und den sie prägenden (sekundär-westlichen) religiösen Gruppierungen und Bewegungen in eine theologische Diskussion und Reflexion zu treten; sowie die notwendige Klärung der schwierigen Voraussetzungen eines „Dialogs“ mit diesen Alternativen und Angeboten aus Asien auf dem geistigen, gesellschaftlichen und weltanschaulichen Hintergrund der Bedürfnislage und Nachfrage des Westens.

Diese offene und offensive geistige Auseinandersetzung war längst fällig. Sie geschieht in diesem Werk auf dem Hintergrund von „Begegnen, Erfahren, Verstehen und Entscheiden“. In diesem Zusammenhang geht es den Autoren weniger um konzeptionslose Abgrenzung und Abwehr als vielmehr um begründete Antwort und Verweis auf verbindliche Kennzeichen und klare Orientierungsmarken überzeugender christlicher Verkündigung und glaubwürdiger kirchlicher Praxis. Daß es dabei — bei aller Information abseits jeder Inquisition — zu kritischen Anfragen an die Kirchen wie vor allem an die neureligiösen Bewegungen kommt, ist ebenso ehrlich wie notwendig. Aber nur so wird heute echte Aufklärung über Asiens Angebote und darüber hinaus Beratung für Betroffene sach- und glaubensgemäß möglich sein.

Walter Schmidt

Reinhart Hummel, Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen.

Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1980. 312 Seiten. Kart. DM 29,80.

Die Bewegung der Transzendentalen Meditation lediglich als „Weltanschauung“ oder die Hare-Krishna-Bewegung wortschöpferisch als neue „Jugendreligion“ zu beschreiben, trifft nicht den Kern der Sache, ja ist irreführend. Beide Gruppen und etwa zehn weitere müssen als Ausdruck einer bewußten West-Mission von seiten hinduistischer Bewegungen oder solcher mit hinduistischem Hintergrund gedeutet werden.

Dies ist das Ergebnis der ersten wirklich systematischen, religionswissenschaftlichen Analysen auf diesem Gebiet, die der Verf. als Heidelberger Habilitationsschrift erarbeitete. „Mission“ wird dabei als Ausbreitung verstanden, die sich zugleich auf der verbalen, der sozialen und der kultisch-rituellen Ebene bewegt und in ein neues religiöses Loyalitätsverhältnis führt.

Der erste Hauptteil konzentriert sich auf Entstehung, Verbreitung und Grundlehren der in Frage kommenden Gruppen aus den letzten achzig Jahren. Hier wird sichtbar, wie stark heute — in der dritten, „nichtelitären“, Phase der Begegnung des Westens mit Indien — neben dem philosophischen Advaita-Vedanta (wie z. B. in der Ramakrishna Mission) der devotionalistische Hinduismus des 15. und 16. Jahrhunderts die Grundlage bildet, der von Caitanya (auf die Hare-Krishna-Bewegung) und von Kabir (z. B. auf die Divine Light Mission) bis heute ausstrahlt. Außerdem treten verschiedene Formen vereinfachter Praktiken von Kriya-, Mantra- und Kundalini-Yoga in den Vordergrund.

Die Einsicht, daß hier nicht *der* Hinduismus für sich als ganzen wirbt, sondern einige hinduistische Konfessionen teilweise sogar heterodoxer Prägung für

ihre speziellen Traditionen Anhänger sammeln, öffnet das Verständnis dafür, daß ihre missionarische Dynamik nicht einfach — wie oft angenommen — aus dem nationalistischen Neuhinduismus erklärbar ist, sondern bei den meisten tiefer reicht. Der zweite Hauptteil über missionswissenschaftliche Aspekte der wichtigsten acht vorgestellten Gruppen erhellt den wahren Ursprung ihres Sendungsbewußtseins: Die geistige Wandlung, die bei einer Volksreligion wie dem Hinduismus notwendige Voraussetzung für ihre missionarische Tätigkeit ist, geht auf ihre Begegnung mit dem Christentum in Bengalen und mit dem Islam in Nordindien in den letzten Jahrhunderten zurück. Sie besteht in verschiedenfältiger Entethnisierung und Enritualisierung. Die Stellung der hinduistisch-missionarischen Gruppen zum Christentum und anderen Religionen überhaupt gestaltet sich in diesem Prozeß ebenso verschiedenfältig: als exklusivistische Abgrenzung, inklusivistische Vereinnahmung und eine Reihe von interessanten Verbindungen beider.

Der dritte Hauptteil geht den weiteren Wandlungen nach, die durch das westliche Umfeld gegeben sind: Anpassung an westliche Geistesströmungen, die dabei die Funktion einer „praeparatio hinduistica“ übernehmen (z.B. Unitarismus und humanistische Psychologie) und das daraus resultierende „Geflecht wechselseitiger Durchdringung“. Hierher gehören auch die thematischen Einfallstore für die hinduistische Mission im Westen wie das Problem des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft oder das Verlangen nach einem alternativen Lebensstil, aber durchaus auch die Frage einer zukünftigen Weltgesellschaft. Wegen des Letztgenannten dürfen ihre Anhänger keinesfalls als „Aussteigergruppen“ abgetan werden. Mit

ihren hohen Ansprüchen bleiben sie allerdings weithin im Verbalen stecken.

Die Fülle der hier in eindrucksvoller Dichte, Objektivität und Differenziertheit zusammengefaßten Erkenntnisse wird nicht nur die Diskussion um aus Asien inspirierte Gruppen bei uns ungemein bereichern, sondern muß auch als bedeutsamer Beitrag zum Phänomen Hinduismus an sich gelten. Deshalb schon wäre im Titel der Ausdruck „hinduistische Mission“ angemessener. Die Auswahl und Einstufung der Gruppen wirft dabei freilich einige Fragen auf. Es ließe sich z.B. für Bhagwan Shri Rajneesh eine ähnliche Stellung wie für Shri Aurobindo denken (wie S. 229 im Grunde konzediert wird). Ferner wünschte man sich ein wenig mehr Reflexion über die beobachtete Reduktion hinduistischer Kernideen, über die abendländische Mystik als Nährboden hinduistischer Mission, über die Soziologie ihrer Verbreitung und über die Einheimischmachung des Hinduismus im Westen durch nichtindische, also amerikanische und europäische Missionare und Gurus. Daß das Buch zu solcher Wißbegierde anregt, ist nicht zuletzt als einer seiner reichen Aktivposten zu verzeichnen.

Hugald Grafe

Josef Glazik, Mission — der stets größere Auftrag. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. 175 Seiten. Kart. DM 20,—.

Thomas Kramm, Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission. 264 Seiten. Kart. DM 28,—.

Beide im missio aktuell Verlag, Aachen 1979.

Eine wirklich ökumenische Missionswissenschaft gibt es noch nicht. Unter denen aber, die mehr als andere dafür gearbeitet haben, muß Josef Glazik an erster Stelle genannt werden. Den Fach-

leuten längst als verdienter Erforscher der russisch-orthodoxen Mission bekannt, hat er sich in weiteren Kreisen auch als verständnis- und hörbereiter ökumenischer Gesprächspartner einen Namen gemacht. Die Sammlung seiner Arbeiten aus über zwanzig Jahren gibt willkommene Gelegenheit, unter seiner Anleitung eine Epoche grundstürzender Veränderungen in der Weltmission neu zu überdenken. Drei Schwerpunkte zeichnen sich ab: Exegetische Forschung ist eindrucksvoll repräsentiert durch die große Abhandlung „Jesus — Apostel und Hoherpriester“, die auch nach zwei Jahrzehnten ihre Bedeutung behalten hat. Unverändert aktuell sind, zweitens, die Arbeiten über Mission im Zeichen des Zweiten Vaticanum, vor allem die zwar behutsame, aber durchaus kritische Analyse von Ad Gentes, mit charakteristischer Herausarbeitung der ökumenischen Perspektive (bezeichnenderweise zuerst in einer evangelischen Zeitschrift veröffentlicht). Schließlich ist die Thematik „Teilkirche — Weltkirche“ zu nennen, mit deren Entfaltung Glazik besonders konstruktiv zu neuer Vergewisserung dessen beigetragen hat, was der Titel des Sammelbandes formuliert, im Sinne des schönen Worts von Papst Paul VI.: „Wenn die Kirche sich ihrer bewußt wird, wird sie missionarisch.“ Auch den protestantischen Leser muß es nun erst recht betroffen machen, daß mit Glaziks Abgang die Stimme der von ihm beispielhaft vertretenen Wissenschaft im traditionsreichen Münster fürs erste verstummt zu sein scheint.

Trägt Glaziks Werk mehr den Charakter der persönlichen Retrospektive, so geht es in der Untersuchung von Kramm, einer Dissertation aus der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn, um großräumige Aufarbeitung der aktuellen theologischen Auseinanderset-

zung um den christlichen Sendungsauftrag, und dies nicht als Selbstzweck, sondern im Dienst einer Überprüfung der verschiedenen theologischen Theoriezusammenhänge, die dabei jeweils ins Spiel kommen. Dem Rezensenten sei es gestattet, diesen letzteren Aspekt der Beurteilung durch die Experten zu überlassen und dafür hier um so nachdrücklicher auf die Darstellung und Analyse moderner missionstheologischer Modelle zu verweisen, die das Kernstück der Arbeit bilden. Hier wird ökumenische Grundlagenforschung ersten Ranges geleistet. Die Unterscheidung zwischen einem „heilsgeschichtlich-ekklesiologischen“ und einem „geschichtlich-eschatologischen“ Grundmodell erweist sich, alles in allem, als einleuchtendes und brauchbares Mittel der Rubrizierung nicht nur der wichtigsten missionstheologischen Entwürfe, sondern auch der wegweisenden Dokumente und Erklärungen sowohl katholischer als auch evangelischer Herkunft. Vollständigkeit wird selbstverständlich nicht erstrebt. Immerhin hätte, unter den protestantischen Gewährsleuten, Walter Freytag mehr Aufmerksamkeit verdient und hätte Gerhard Rosenkranz nicht gänzlich übergangen werden sollen. Wie dem auch sei — die Analyse der Begriffe und „Basisaussagen“ in den beiden Modellen ist durchweg überzeugend, hilfreich übrigens auch für das gegenwärtige Gespräch zwischen einer „ökumenischen“ und „evangelikalen“ Missionstheologie, wiederum über die Konfessionsgrenzen hinweg.

Ein Desiderat ist nicht zu verschweigen: Der summarische Hinweis auf „Einheimischwerdung“ der Theologie in den jungen Kirchen (231 f.) ordnet die Dinge zunächst gewiß nicht unsachgemäß ein; aber die Möglichkeit einer kritischen Funktion dieser Dritte-Welt-Theologie (wie sie sich heute selbst

nennt) gegenüber dem gesamten Entwurf, den Kramm vorlegt, ist offensichtlich nicht vorgesehen. Die Formel von der „gegenseitigen Bereicherung im Verständnis der Wahrheit“ (235) darf auf Zustimmung rechnen. Was aber wäre, wenn die „Überprüfung“ und die „Bewährung“, die der Verfasser der Missionstheologie zuteil werden lassen möchte, nicht mehr nur sozusagen innerhalb des geschlossenen westlich-theologischen Systems, sondern angesichts jener immer dringenderen Anwürfe von draußen vorzunehmen wären? Kramm hat diese Frage weder gestellt noch beantwortet. Daß auch sein Modell sich ihr aber früher oder später aussetzen muß, wird ihm nicht entgangen sein.

Hans-Werner Gensichen

Heinrich Berger, Mission und Kolonialpolitik. Die katholische Mission in Kamerun während der deutschen Kolonialzeit. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 26). Immensee 1978. 358 Seiten. Kart. Sfr. 46.—.

Die Verspätung der Besprechung — weder der Schriftleitung noch dem Rezensenten anzulasten — mag als zusätzlicher Hinweis auf die Bedeutung der Arbeit verstanden werden. Der Verf. leistet, erstens, dadurch einen wichtigen Dienst, daß er den bisherigen Ertrag der modernen Erforschung der deutschen Kolonialpolitik auch für die Missionsgeschichte fruchtbar macht und schon damit den immer noch beliebten Pauschalurteilen, zur Linken und zur Rechten, energisch vorbeugt. Daß, zweitens, für die Mission die Probe aufs Exempel nach wie vor nur in Fallstudien gemacht werden kann, zeigt schlagend der Hauptteil. Die Zeit für Verallgemeinerungen ist noch nicht gekommen. Wer das Detail scheut, wird die Historie

nicht zum Sprechen bringen. Um so reicher lohnt die Mühe, der trotz teilweise schwieriger Quellenlage verläßlich dokumentierten Darstellung Bergers zu folgen. Was dabei herauskommt, ist, drittens, auch von eminent konfessionspolitischer Bedeutung. Dies gilt sowohl für das Kapitel über katholische Missionstheorie allgemein (mit besonders treffender Analyse Schmidlins) als auch für den Vergleich der Haltung der Pallottiner mit der der Basler Mission im besonderen: Dem „national betonten Selbstverständnis“ der ersteren steht „ängstliche Abwehr staatlicher Einflüsse“ bei letzterer gegenüber (266). Für triumphalistische Gefühle bleibt auf keiner Seite Raum. Aber auch leichtfertige Verteufelung des Vergangenen findet hier keine Stütze. Zu wünschen bleibt, daß auch einmal die bisher meist unterschlagenen Beiträge der Missionen zur Emanzipation von Völkern unter Kolonialherrschaft zusammenfassend untersucht würden — aber das wäre ein großes Thema für sich.

Hans-Werner Gensichen

Gerold W. Schwarz, Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins. (Band 5 der Reihe C: Calwer Theologische Monographien.) Calwer Verlag, Stuttgart 1980. 324 Seiten. Kart. DM 24.—.

Wer wie Rez. von Kind auf K.H. immer wieder in Sachen Mission begegnete und seither so manchen „Advokaten“ der Mission mit „Hartenstein“ heutige Entwicklungen in Mission und Ökumene kritisieren hört, ist für die hier vorgelegte Darstellung dankbar. Kommt doch hier zumindest in ganzer Breite zu Tage, was die Schreibtischarbeit Hs. für Kirche, Mission und Ökumene hergibt.

Ein I. Teil zeigt die theologische Entwicklung des jungen H. auf, die von Pietismuserbe, Barth und Heim be-

stimmt war. Der 2. Teil bietet die Entfaltung seiner Theologie für Mission und Gemeinde. Daß bei dieser „Entfaltung“ gleichzeitig Hs. schwäbische Brunnenstube, württ. Kirchentradition, die Weite der Arbeit der Basler Mission und der Standort Basel wie auch die umwälzenden politischen Veränderungen kontextuell mitwirkten und gewaltige Spannungen verursachten, wird allerdings nur andeutungsweise erkennbar. Der Verf. spart das Aufzeigen eines dieser Einflüsse für den 3. Teil auf, in dem die Konkretisierung der Missionstheologie auf dem Hintergrund der Nazizeit aufgezeigt wird. Der 4. Teil gibt einen kritischen Rück- und Ausblick.

Der Verf. trägt sehr gut die zwiesprachige Denk- und Redeweise Hs. vor. Doch handelt es sich dabei eher um Momentaufnahmen und nicht um fertige „Standpunkte“ (z.B. Nein zu Barth S. 53, apokalyptische Geisteshaltung S. 276). Auch werden an ihnen sofort die Grenzen einer Darstellung der Theologie Hs. sichtbar, in der etwas davon antönt, was man heute „Doing Theology“ nennt. H. theologisiert nicht abstrakt, sondern bezieht Standort und Umfeld mit ein.

Hintergründig ist zunehmende Horizontzerweiterung spürbar. Dies hätte biographisch noch besser eingebracht werden können, um damit die Entwicklung dieser Theologie aufzuhellen. Eine herkunftsmäßige Steife hinderte H., weiter zu den Konsequenzen des Evangeliums vor Ort vorzustoßen (der Verf. stellt nur fest, daß es oft an praktischen Konsequenzen fehlt). Es fehlte die Flexibilität und Bodennähe eines Hartensteinenschülers Joh. Dürr, der Hs. Missionslehre in Kalimantan praktizierte und später als Lehrer an nächste Missionarsgenerationen vermittelte (Hoekendijk, Rossel und viele andere, die an der Verselbständigung der Kirchen in Über-

see mitwirkten und zur Konkretisierung von Mission in Gemeinde und Ökumene verhalfen, gehören dazu). H. hat dies selbst nicht mehr erlebt, auch Ansätze dazu nur in Captivitate Germaniae der Nachkriegszeit erahnen können.

Die kritische Distanz zur alten Form des Pietismus (zu der des Neu-Pietismus gab es im Grunde kein Verhältnis, und deshalb sollte dieser sich heute nicht als Erbe Hs. ausgeben), die sich im unterkühlten, oft gegensätzlichen Verhältnis zu Erich Schick, Mitstreiter und Lehrer am Basler Seminar, zeigte, kommt in der Darstellung zu kurz. Die Folgen jenes Marsches Hs. an der Spitze der deutschen Seminaristen nach Weil am Rhein, um im März 1933 die „Führerrede auf deutschem Boden zu hören“, sind nur unmerklich in der sehr persönlichen Buße von Stuttgart 1945 und Rheinfeldern 1946 angedeutet. Ebenso hätte Hs. Nüchternheit gegenüber den Angriffen apokalyptischer Geister eines Polljack und ganz diesem hörigen Gemeinschaftskreise seine „Apokalyptik“ (276) in ein anderes Licht gerückt.

Nicht zuletzt war Hs. Einseitigkeit bedingt durch die damalige Dialogunfähigkeit zwischen Direktor — Missionar, Lehrer — Schüler, Lehrer — Kollege, Prediger — Zuhörer, Ökumeniker — Kirchenleitung in der Provinz. Der frühere Artillerie-Offizier-Status blieb als ständiger Haftschaden. Solche weiteren Elemente hätten das „authentische“ Bild vervollständigt. Doch meinte der Verf. beim sorgfältigen Verarbeiten der ganzen schriftlichen Hinterlassenschaft, Hs. Theologie als „fertig“ bewältigen zu können.

Wäre aber nicht eher zu fragen gewesen, ob Hs. Missionstheologie „im Blick auf das Ende“ hin nicht sogar ein Stück weit Schrittmacher für die Konkretisierung der Mission in doppelter Richtung wurde: „Hin zur Welt“ mit Uppsala

und Bangkok und „hin zur Herrschaft Gottes“ mit Lausanne, Nairobi, Daresalam und Melbourne...?

Hätte nicht die Lektüre Hs. im Lichte dieser neuesten Schritte der Mission und Ökumene dazu verhelfen können, neuere Entwicklungen in der Mission eher als Fortschreibung statt im Gegensatz zu Hs. Ansätzen zu verstehen? Denn auch Karl H. wäre nicht „stehen“ geblieben bei seiner „Position“ (281), sondern wäre in der ökumenischen Bewegung weiter mitmarschiert und hätte manches dazugelernt im sich verbreiternden ökumenischen Gespräch um „Kirche und Mission unterwegs“!

Wortkreierungen wie Alternativik (300), Kirchismus u.a. klingen etwas überspannt, wie überhaupt der Gebrauch mancher abstrakter Substantive das Buch nicht gerade dem Nichtfachmann empfiehlt. Ob es zum Aufmerken auf dieses „Korrektiv und missionstheologische Memento“ beitragen kann? Wird es nicht in vorliegender Form eher Stoff für Armesseltheologie im geheizten Studierzimmer sein und nur wenig zur Erwärmung einer erstarrten, abendländischen Kirche beitragen?

Traugott Forschner

WIRTSCHAFTSETHIK

Zwischen Wachstum und Lebensqualität. Wirtschaftsethische Fragen angesichts der Krisen wirtschaftlichen Wachstums. Herausgegeben vom Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD, Redaktion Horst Westmüller. (Forum Kirche und Gesellschaft 1.) Chr. Kaiser Verlag, München 1980. 240 Seiten. Kart. DM 25,—.

Die These ist unabweisbar: „Wird wirtschaftliche Wohlfahrt lediglich am Maßstab des Sozialprodukts und seines Wachstums gemessen, bleibt nicht nur die Frage der wohlfahrtsrelevanten Ein-

kommensverteilung offen, es wird auch völlig davon abgesehen, daß die Bedingungen, unter denen das wachsende Sozialprodukt erstellt wird, für die Qualität menschlichen Lebens von ausschlaggebendem Gewicht sind“ (13). Das Menschenbild wird damit angesprochen. Das Menschenbild im Kontext wirtschaftlicher Mechanismen, Orientierungen und Entwicklungen. Drängt dieses anthropologische Thema nicht vehement auf Revision, auf ein Hinterfragen unserer allzu selbstverständlichen wirtschaftlichen Ausgangspunkte und Konzepte? Wie, wenn das Wachstumsideal durch die wirtschaftliche Realität in sein Gegenteil verkehrt wird? Wenn der massive Einsatz für weitere Steigerungen der Lebensbedürfnisse immer „teurer“ wird und direkt oder indirekt durch Folge- und Nebenkosten zu einem Stagnieren oder gar zur Verminderung der Lebensqualität führt? Dieser Punkt des Umschlagens ist bedrohlich nahe, ja möglicherweise bereits erreicht — das wollen die hier vorgelegten Beiträge verdeutlichen, indem sie wesentliche Komponenten dieses Problemzusammenhangs aufweisen: Lebensqualität, soziale Indikatoren und Alternativen wirtschaftlicher Entwicklung (Udo Ernst Simonis/Christian Leipert), die Beziehung von Ökonomie und Ökologie (Hans Christoph Binswanger/ Alfred Jäger) und schließlich theologische Kriterien für die Gestaltung und Entwicklung der Wirtschaft (Christopher Frey). Ein bislang meist überschlagenes Kapitel westlicher Wirtschaftsethik? Jedenfalls ist der Zusammenhang von Ökonomie und Anthropologie, von Wirtschaftswissenschaft und theologischer Ethik bisher nie so zwingend aufgewiesen worden. Die Beiträge fordern deshalb in die Diskussion, bringen Bewegung nicht nur in wirtschaftswissenschaftliche Positionen, sondern ebenso

auch in theologische Denkweisen und Standorte.

Ein maßgeblicher Beitrag. Beigegeben ist ihm nicht nur ausführliches bibliographisches Material zum Thema (Fritz-Rüdiger Volz/ Horst Westmüller), sondern, ergänzend, auch ein Bericht über „Schwerpunktt Themen Kirche und Gesellschaft 1979“, der die gesellschaftsrelevanten Entwicklungen des Jahres 1979 nachzeichnet und würdigt.

Richard Boeckler

JOHN MOTT

C. Howard Hopkins, John R. Mott. 1865-1955. A Biography. World Council of Churches/William B. Eerdmans Publishing Company, Genf/Grand Rapids 1979. 816 Seiten. Ganzleinen Sfr. 38,50.

Gute Biographien weisen sich dadurch aus, daß sie das aufklärerische Vorurteil von der unbedingten Überlegenheit des Neuen über das Frühere in Frage stellen. Für den ökumenischen Bereich hat erst vor kurzem der achtzigjährige W. A. Visser't Hooft an die Generation der Pioniere erinnert, denen in diesem Sinne bleibender Dank gebührt, da sie als erste und auf Dauer die „Mauern der Isolation und der Entfremdung“ durchbrachen (ÖR 29, 1980, 432). Insofern kommt die monumentale Biographie eines jener großen Bahnbrecher zur rechten Zeit. So wenig das Werk vergleichbare Vorgänger hatte, so wenig wird es in absehbarer Zeit an Reichtum der Fakten, Dichte der Darstellung und Beherrschung der Quellen übertroffen werden. Da bei Mott wirklich die Geschichte des Lebens mit der Geschichte des Werks deckungsgleich gewesen ist, kann der Biograph es wagen, den Etappen dieser neunzig Jahre, 1865-1955, Schritt für Schritt zu folgen, ohne mit subjektiv ordnendem Eingriff Schwer-

punkte zu setzen, ohne aber auch über dem chronologischen Registrieren der Historie den großen Rhythmus des Geschichtlichen zu unterdrücken. Das Ergebnis ist nichts Geringeres als eine ökumenische Chronik der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, unentbehrlich zum Nachschlagen, aber auch fesselnd zu lesen, da sich unter der Hand des Historikers das Geheimnis von Motts Wirkung in seiner ganzen Breite und Tiefe entschlüsselt: Eben das, was Visser't Hooft als die „panchristliche“ Dynamik jener ersten Generation beschrieb, durch welche Ganzheit der Kirche, Ganzheit der Welt und Ganzheit des Evangelium bleibende Wesenszüge der ökumenischen Bewegung wurden. Allenfalls kann der Biograph bei Mott noch zusätzlich die fast monomane evangelistische Entschlossenheit markieren, die auch den jungen Barth 1911 erstaunte und ergriff: „Er (Mott) hat nur *eine* Melodie wie der alte Dessauer, aber die ist gut: Evangelisation, die Menschheit für Jesus und Jesus für die Menschheit“ (E. Busch, K. Barths Lebenslauf, München 1976, 70). Das klingt im übrigen für unsere Ohren besser als die wiederholte Apostrophierung Motts als eines „hero to thousands“ in der Biographie (S. VII f). Sonst hält der Verf. sein Werk von fragwürdiger Heldenverehrung allerdings frei.

Motts Kontakte mit der deutschen kirchlichen und theologischen Szene waren spärlich. Gerade darum sei eine Episode nachgetragen, die zu dem wenigen gehört, das der Aufmerksamkeit von Hopkins entgangen ist: Im Zusammenhang mit der Vorbereitung für die Konferenz von Edinburgh 1910 war auch Martin Kähler von Mott gebeten worden, ein Gutachten über das zu liefern, was man heute als das Problem „Westmission und Weltmission“ bezeichnen würde. Käblers Stellung-

nahme, die offenbar, da auf Deutsch geschrieben, von Mott nicht gelesen wurde und daher für die Konferenz ohne Wirkung blieb, ist ein bis heute wichtiges Dokument (abgedruckt in Kählers „Schriften zu Christologie und Mission“, hrsg. v. H. Frohnes, München 1971, 256-263). — Ein kleines Versehen ist zu korrigieren: Irene Bose geb. Mott ist S. 783 (nur dort) als Motts Schwester, nicht als seine Tochter bezeichnet.

Hans-Werner Gensichen

FESTSCHRIFTEN

Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann. Herausgegeben von Johannes Brantschen und Pietro Selvatico. Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz/Herder Verlag, Freiburg — Wien 1980. 944 Seiten. DM 92,—

Diese schon dem Umfang nach gigantische und prächtig ausgestattete Festschrift für den katholischen Universitätslehrer und weitbekannten Ökumeniker Heinrich Stirnimann anlässlich seines 60. Geburtstages spiegelt in Mitarbeiterschaft und Thematik die Weite des wissenschaftlichen Arbeitsfeldes wie die persönliche Ausstrahlungskraft des Jubilars wider. Jeder Versuch, einen einzelnen der insgesamt 66 Autoren und Beiträge vorzustellen, ist daher von vornherein zum Scheitern verurteilt, ja würde auch den Eindruck erwecken, eine hier nicht praktikable Rangordnung aufstellen zu wollen. Nur die Sachgebiete seien genannt: I. Teil: Auf profanen Straßen (1. Literatur — Kunst — Philosophie; 2. Recht — Ökonomie — Politik). II. Teil: Auf theologischen Wegen (1. Mit Historikern, 2. mit Systematikern). III. Teil: Auf ökumenischen Pfaden (1. Mit Historikern, 2. Mit Systematikern).

Dem in dieser Spannweite zum Ausdruck gebrachten Dank des international und interkonfessionell zusammengesetzten Autorenkreises kann sich auch der Rezensent anschließen — in der Hoffnung, daß diese Festschrift nicht nur als Zeichen freundschaftlicher Verbundenheit gelten möge, sondern ihre reichen und vielfältigen Erkenntnisse in fruchtbare Denkanstöße und weiterführende Forschungen umgesetzt werden. Das wäre wohl auch ganz im Sinne dessen, der mit diesem Band eine so ehrenvolle Würdigung seines Lebenswerkes gefunden hat.

Kg.

Philoxenia. Festschrift für Bernhard Kötting. Herausgegeben von Anastasio Kallis. Verlag Aschendorff, Münster 1980. VIII und 310 Seiten. Leinen DM 78,—.

Im Jahr der Eröffnung des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxie legen 17 griechisch-orthodoxe Theologen, die „bei der katholischen Kirche *Philoxenia* erfahren“ haben, eine Festschrift für Prof. Dr. Bernhard Kötting vor. Der Münsteraner Patristiker verschaffte diesen Theologen, die inzwischen als Bischöfe, Professoren, Dozenten und in anderen verantwortungsvollen Bereichen tätig sind, seit 1953 durch ein Stipendium die Möglichkeit, ihre Studien in Deutschland fortzusetzen, und wurde so ihr Lehrer, der nun zu seinem 70. Geburtstag geehrt werden soll.

Die 16 Aufsätze dieses Bandes bilden einen lockeren, inhaltlich unverbundenen bunten Thementepich: Bischof Augoustinos von Elaia — inzwischen Metropolit von Deutschland — setzt sich unter dem Thema „Ökumene am Ort“ dafür ein, daß „die Wahrheitsfrage gestellt werden muß“. Von grundsätzlicher Bedeutung aber ist für ihn,

daß die orthodoxen Kirchengemeinden „Hilfe bei der Errichtung kirchlicher Zentren“ erhalten. Denn „erst dann kann ‚Ökumene am Ort‘ besprochen, geplant, verwirklicht werden“.

In einer „Problemskizze“ würdigt A. Basdekis „Die orthodoxen Kirchen und die innerdeutsche Ökumene“ und läßt dabei auch „Probleme und Erwartungen“ nicht unerwähnt.

Ein Aufsatz von A. Alevisopoulos über „Die Kirche von Griechenland und ihre Pflichten den Auswanderern gegenüber“ gibt Auskunft über die Tätigkeiten des Büros für Auswandererfragen der Heiligen Synode von Griechenland, dessen Leiter Vf. ist.

In fünf Aufsätzen werden verschiedene patristische Themen behandelt. Weiterhin legt A. Kallis seine Münsteraner Antrittsvorlesung über „Philanthropia. Das Prinzip der Liebe in der orthodoxen Kirche und Theologie“ vor und Chr. Papakonstantinou gibt einen sehr knappen Bericht über „40 Jahre orthodoxe Theologie. Vom 1. zum 2. orthodoxen theologischen Kongreß in Athen“. Wer sich eher für byzantinistische Fragestellungen interessiert, kann sich bei A. Fourlas „Materialien zum ‚Adler in Byzanz‘“ besorgen.

An manchen Stellen hätte der Leser sich freilich eine sorgfältigere Übersetzung der Beiträge ins Deutsche gewünscht. So dürfte etwa A. Kariotoglous Unterfangen, mit seinem Titel „Die Problemstellung des Patriarchen Genadios Scholarios gegenüber dem Islam“ „zu einem besseren Verständnis zwischen Christentum und Islam nach dem Fall von Konstantinopel beizutragen“, historisch gesehen zu spät kommen.

Sehr bemerkenswert finde ich A. Katsanakis religionssoziologische „Anmerkungen zur Dialektik von religiösem Kult und Gesellschaft in Griechenland“.

Obwohl „durch den Kult die autoritären Herrschaftsstrukturen des byzantinischen Modells“ in Griechenland fortleben, steckt dieser dennoch „in einer tiefen Krise“ und „ist nicht mehr imstande, gesellschaftliche Wirklichkeit zu reflektieren“ oder „sinngewandte Relevanz“ zu besitzen. Er spricht nach der Meinung des Verfassers „nur noch soziale Marginalgruppen an“, hat „Legitimationsfunktion für die staatliche Macht“ und „kann den Entkirchlichungsprozeß nur verstärken“.

Wer schließlich des Neugriechischen mächtig ist, kann noch drei weitere Aufsätze lesen. Daß sich neben einem kirchenrechtlichen Thema unter diesen beiden Beiträgen ausgerechnet ein religionspädagogischer und ein pastoralpsychologischer Aufsatz befinden — Bereiche, aus denen man gerne häufiger orthodoxe Stellungnahmen lesen würde —, kann man nur bedauern. Dies wird es vielen nicht leicht machen, den schließlich beachtlichen Preis des Bandes zu übersehen.

Heinz Ohme

STUDIEN- UND ARBEITSMATERIAL

Christine Gleixner, Ökumene heute.

Eine Orientierungshilfe. Verlag Herold, Wien — München 1980. 232 Seiten, Kart. DM 24,—.

Diese, erstmals im „Jahrbuch 1980 für die Erzdiozese Wien“ veröffentlichte und mit einem Vorwort von Kardinal Willebrands versehene Informationsschrift will eine „Orientierungshilfe“ für die Basis aufgrund 25jähriger ökumenischer Arbeitserfahrung der Verfasserin sein.

Während der erste Teil (13-68) grundsätzlichen und geschichtlichen Fragen gewidmet ist, geht der zweite Teil, „Konkrete Auswirkungen der ökumeni-

schen Entwicklung“ (67-96), auf die besonderen Verhältnisse und Erfahrungen in Österreich ein, um sodann in einen allgemeinen Ausblick auf die 80er Jahre auszumünden (97-109). Die gesamte zweite Hälfte des Buches (117-232) füllt ein ausführlicher Dokumentationsanhang.

Ein erstaunlich umfangreiches Material ist von Verf. mit großem Fleiß zusammengetragen und dargeboten worden. Daß dabei im einzelnen Fehler und Ungenauigkeiten unterlaufen sind, mag freilich eher Nachsicht finden als die mangelnde innere Verknüpfung und Erhellung von Vorgängen und Entwicklungen, die über gutgemeinte Appelle hinaus zu einem tieferen Verstehen und Bewältigen der konfliktgeladenen ökumenischen Situation unserer Tage führen könnten. Als Fundgrube von wichtigen Sachinformationen hat dieses Buch aber sicherlich seinen Wert.

Kg.

Rudolf Bäumer/Peter Beyerhaus/Fritz Grünzweig (Hrsg.), *Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965-1980*. Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell/Missionsverlag der EvgI.-Luth. Gebetsgemeinschaften, Bielefeld 1980. 386 Seiten, davon 16 Photoseiten. Kart. DM 17,80.

Das zehnjährige Bestehen der Konferenz Bekennender Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen Deutschlands ist Anlaß zu diesem Dokumentationsband gewesen, der in seinem ersten Teil (15-96) „Selbstdarstellungen der Bekennenden Gemeinschaften“, im zweiten sodann — mit Einführungen oder Erläuterungen und nach thematischen Gesichtspunkten geordnet (Bibel, Bekenntnis, Mission, Ökumene, Religionsunterricht, Kirchentage usw.) — „Bekennniserklärungen aus dem heutigen Glaubenskampf“ (98-341) bringt.

Register und Begriffserklärungen bilden den Abschluß.

Nun mag man an die „Evangelikalen“ in den westdeutschen Kirchen — und nur um diese geht es hier — kritische Fragen auf dem Herzen haben, auch die Rede vom „gegenwärtigen Kirchenkampf“ für übertrieben halten, aber als ökumenische Realität sind sie da und haben Anspruch darauf, Gehör zu finden und ernst genommen zu werden. Darum wird die vorliegende, ein überschaubares Gesamtbild vermittelnde Zusammenstellung als Basis sachlicher Auseinandersetzungen und Gespräche hoffentlich ihre guten Dienste leisten.

Kg.

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1975. Herausgegeben von Wolf-Dieter Hauschild und Erwin Wilkens in Verbindung mit Georg Kretschmar und Eduard Lohse. 102. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980. 395 Seiten. Geb. DM 78,—.

Daß Ökumene zu einer selbstverständlichen Dimension kirchlichen Handelns geworden ist, wird auch in den Berichten des vorliegenden Jahrbuchs erneut deutlich, so etwa in den Ausführungen von Heinrich-Hermann Ulrich über die Diakonie Abschn. 7: Dienste im ökumenischen Bereich (108-113) oder in der Darstellung von Olaf Lingner über die ökumenische Arbeit der Kirchen in der DDR (278-312). Aus dem Bereich der Bundesrepublik ist von Joachim Lell ein ausführliches Kapitel dem Verhältnis zur katholischen Kirche gewidmet (115-145).

Im übrigen kann man nur wünschen, daß Berichts- und Erscheinungsjahr sich einander wieder nähern, um den einzigartigen Informationswert des Jahrbuchs für die praktische Arbeit effektiver werden zu lassen.

Kg.

Evangelisches Soziallexikon. Begründet von Friedrich Karrenberg †. Herausgegeben von Theodor Schober, Martin Honecker, Horst Dahlhaus. 7., völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage. Kreuz Verlag, Stuttgart — Berlin 1980. 1560 Spalten. Leinen DM 98,—.

Die soziale Verantwortung der Kirchen erfordert nicht nur Engagement, sondern ebenso auch verlässliche und differenzierte Kenntnisse. Hier leistet das Evangelische Soziallexikon, das jetzt in 7., neubearbeiteter und erweiterter Auflage vorliegt, ausgezeichnete Dienste. Im Jahre 1954 im Auftrage des Deutschen Evangelischen Kirchentages erstmalig erschienen und von Friedrich Karrenberg († 1966) sachkundig betreut, erfuhr es mit der 4. Auflage (1963) eine grundlegende Überarbeitung. Daß sich jetzt erneut eine solche als notwendig erwies, macht den starken Begriffs- und Aktionswandel wie auch den Fortgang der wissenschaftlichen Diskussion gerade auf diesem Gebiet deutlich. Man denke nur an Fragenbereiche wie Umweltschutz oder Energieversorgung. Andere Probleme sind demgegenüber in den Hintergrund getreten und deswegen auch als Stichworte entfallen. Entlastung für Stichworte aus dem juristischen, politischen oder kirchenrechtlichen Bereich fand das Evangelische Soziallexikon auch durch das parallele Evangelische Staatslexikon, das 1975 in 2., völlig neubearbeiteter Auflage herauskam. So ist ein auf soziale, ökonomische und ethische Themen konzentriertes Nachschlagewerk von unmittelbarer Gegenwartsnähe und hohem wissenschaftlichen Rang entstanden, das als informatives Arbeitsinstrument weit über die durch das Beiwort „evangelisch“ gesetzten Grenzen hinaus gelten darf.

Kg.

Theologische Realenzyklopädie. Bd. VI. Lfg. 3/4 (Bibelwissenschaft — Billerbeck) S. 321-640. Subskr. preis DM 76,—. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1980.

In der vorliegenden Lieferung 3/4 des VI. Bandes werden die mit dem Stichwort „Bibel“ zusammenhängenden Abhandlungen (Bibelwissenschaft, Biblische Theologie, Biblizismus) fortgeführt und abgeschlossen. Rückblickend auf diesen umfassenden Themenkreis mag man bedauern, daß ein ökumenisch so relevantes Phänomen wie die „Bibelgesellschaften“ nicht gesondert auftaucht. Man findet — recht mühsam — diesbezügliche Angaben z. B. unter Bibelübersetzungen V,2 und 3 (Die Kolonialzeit 1804-1945 bzw. Die nachkoloniale Ära 1945-1978) sowie unter Bibel V,7 (Bibelgesellschaften und Bibelverbreitung nach 1945). Cansteins Bibelgesellschaft und der Weltbund der Bibelgesellschaften sind aber immerhin als eigene Stichworte angekündigt.

Die monographisch gewichtige Darstellung von Wesen, Verständnis und Rolle der „Bilder“ in Religionsgeschichte, Bibel und Kirchengeschichte sowie als „Grundkategorie der Theologie“ (515-568) ist wiederum ein Beispiel für die informative und auf hohem wissenschaftlichen Stand befindliche Anlage des Gesamtwerks.

Kg.

Klaus Schmidt/Heinz Szobries, Ökumene — Gemeinden arbeiten zusammen. 30 Dias, Tonbandkassette, Textbuch mit 80 Seiten. av-edition, München 1980. DM 68,—.

Audiovisuelle Arbeitshilfen oder Handreichungen für die ökumenische Arbeit am Ort (z. B. Gemeindegarbeit, Religionsunterricht, ökumenische Gottesdienste etc.) sind in der Tat Mangelware. Die Ökumenische Centrale, die Arbeitsstelle der Arbeitsgemeinschaft

christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), versucht deshalb seit einigen Jahren, ihren Beitrag auf diesem Sektor zu leisten. So bemüht sie sich, die jährliche Gebetswoche für die Einheit der Christen auch als audiovisuelle Produktion anzubieten. Darüber hinaus versucht sie, auch andere Felder und bewährte ökumenische Modelle zu dokumentieren, oder aber auch von ihr selbst initiierte Projekte (z. B. Taufgottesdienst, Buße und Vergebung in den verschiedenen Kirchen u. ä.).

Zu dieser Reihe gehört auch die in Zusammenarbeit mit dem Verlag av-edition, München, erarbeitete „Arbeitshilfe“ zum Thema „Gemeinden arbei-

ten zusammen“ am Beispiel von ökumenischen Gemeindezentren und lokalen Arbeitsgemeinschaften. Die Produktion, bestehend aus 30 Farbdias, einer Tonbandkassette, dem dazugehörigen Textbuch und einer ausführlichen Dokumentation aus den oben genannten bewährten Modellen ökumenischer Zusammenarbeit, ist in der Tat mehr als nur eine Selbstdarstellung oder bloße Dokumentation. Sie greift eine weitaus größere Zahl von ökumenischen Problemen auf (Gottesdienst, Bibelarbeit, Frauen- und Jugendarbeit, Mischehe, Telefonseelsorge, Bildungsarbeit, Friedensarbeit u. ä.) und gibt Anregungen für eine weitergehende ökumenische Arbeit am Ort.

Athanasios Basdekis

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Peter Amiet, Mooshaldenstr. 7b, CH-5430 Wettingen / Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Pastor Dr. Richard Boeckler, Wagenburgstr. 9, 7000 Stuttgart / Pfarrer Traugott Forschner, Hintere Gasse 41, 7024 Filderstadt 1 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg / Dr. Hugald Grafe, Jordanweg 2, 8520 Erlangen / Dr. J. A. Hebly / Dr. A. W. J. Houtepen, Heidelberglaan 2, Utrecht, Niederlande / Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis, Pastoresch 12, 4400 Münster / Prof. Dr. Harding Meyer, Rosenweg 4, 7640 Kehl-Marlen / Pfarrer Heinz Ohme, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Gerta Scharffenorth, Klingelhüttenweg 10, 6900 Heidelberg / Pfarrer Walter Schmidt, Gänsheidestr. 12, 7000 Stuttgart / Prof. Dr. Josef Schulte, Graf-Spee-Str. 35, 2300 Kiel 1 / Pfarrer Dr. Olaf Schumann, Jalan Salemba Raya 10, Jakarta-Pusat, Indonesien / Wiss. Assistent Werner Völker, Missionsstr. 15, 5600 Wuppertal 2.

Für das ökumenisch noch nicht aufgearbeitete, jetzt aber erneut aktuell gewordene Thema der Mariologie gibt Werner Völker im einleitenden Artikel eine informative Basis, die dazu dienen möchte, auf evangelischer Seite nicht nur mit Negationen zu reagieren, sondern ein biblisch begründetes Marienbild zu erarbeiten. Josef Schulte geht in seiner Untersuchung den konfessionsspezifischen Denk- und Frömmigkeitsformen nach, die sich in und hinter den dogmatischen Lehrsätzen als „Abgrenzung konfessioneller Identität gegen andere kirchliche Gemeinschaften“ auswirken und die Entwicklung neuer Formen einer ökumenischen Spiritualität erfordern.

Ein tief im unterschiedlichen Kirchenverständnis wurzelndes Problem behandelt Anastasios Kallis in seiner Bochumer Gastvorlesung „Papsttum und Orthodoxie“, sucht aber dabei auch Wege der Verständigung aufzuzeigen. — Unserem heimgegangenen Mitherausgeber Prof. Werner Küppers ist der Beitrag von Peter Amiet gewidmet, in dem es um die Spannung zwischen Gesamtkirche und Ortskirche geht — eine ekklesiologische Thematik, die Werner Küppers besonders am Herzen lag.

Daß die Begegnung mit dem Islam von Land zu Land verschiedene Voraussetzungen hat, erhellt der instruktive Beitrag über die Situation in Indonesien von Olaf Schumann. Auch der gesuchte Dialog bedarf also von Fall zu Fall sorgfältiger Differenzierung.

Die temperamentvolle Kritik von Harding Meyer „Augsburg, Rom und die deutschen Zeitungen“ mag (und will wohl auch) Widerspruch herausfordern. Gründlich bedacht sollte sie jedenfalls werden.

Seit Melbourne steht die „Kirche der Armen“ im Brennpunkt der ökumenischen Diskussion. Auf die unter „Dokumente und Berichte“ gebrachte Stellungnahme aus Holland (J. A. Hebly/A. W. J. Houtepen) wird Prof. Wolfgang Schweitzer im Aprilheft eingehen.

Mit den europäischen Aspekten der ÖRK-Studie „Die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche“ hat sich eine Konsultation im vergangenen Jahr in Bad Segeberg beschäftigt, über deren Ablauf Gerta Scharffenorth berichtet.

Die Zusammenstellung der „Zeitschriftenschau“ hat mit diesem Heft Dr. Athanasios Basdekis übernommen. Die thematischen Schwerpunkte, nach denen die „Zeitschriftenschau“ künftig geordnet sein wird, soll unseren Lesern die Übersicht erleichtern.

Kg.

ZUM BEITRAG VON
WERNER VÖLKER AUF SEITE 1

Maria — Typus der Kirche und Typus der Menschheit

Ein Beitrag zur Mariologie in der
ökumenischen Bewegung
in

Ökumenische Skizzen

Beiträge und Aufsätze
von Lukas Vischer
mit einem Vorwort
von Bischof Oliver S. Tomkins

224 Seiten, DM 18,—

Der Gedanke von Maria als Typus der Kirche könnte für die Kirchen der Reformation von weiterführender Bedeutung sein. Er könnte ihnen eine Dimension in Erinnerung rufen, deren sie in besonders hohem Maße verlustig gegangen sind. Maria als Typus der Kirche erinnert an die Tatsache, daß die Gemeinschaft des Glaubens nicht eine Gemeinschaft immer in der Gegenwart, sondern durch die Zeiten ist. Sie repräsentiert als die erste die Gemeinschaft derer, die ihr gefolgt sind. Sie schließt die ganze Wolke der Zeugen in sich, die uns umgibt.

Verlag Otto Lembeck
Leerbachstr. 42, 6000 Frankfurt/M. 1

Brot für die Welt



...daß alle leben
Postscheck Köln 500 500-500

Sonderaktion

Hunger- und Flüchtlings- hilfe Ostafrika

Ziel dieser Aktion ist es, Hilfsmaßnahmen in Somalia, Uganda, Äthiopien und im Sudan zu fördern. Kostenloses Informationsmaterial zur Sonderaktion Ostafrika von »Brot für die Welt«, Postfach 476, 7000 Stuttgart 1.

Diakonisches Werk/
Brot für die Welt · Spendenkonten:
500 500 500 Bank für Sozialwirtschaft Köln (BLZ 370 205 00) oder
Postscheckamt Stuttgart 5 02-707
Kennwort »Ostafrika«.

Hans-Georg Beck
**Geschichte der
orthodoxen Kirche im
byzantinischen Reich**

(Die Kirche in ihrer Geschichte, Lfg. D1). VIII, 268 S., kart. DM 68,-; bei Subskription der Reihe DM 54,-

Die Geschichte der byzantinischen Kirche – bisher vorwiegend an einzelnen Epochen behandelt und vom westlichen Standpunkt aus betrachtet – findet hier ihre erste zusammenhängende Darstellung in deutscher Sprache. Nicht die Auseinandersetzung mit Rom – so wichtig sie auch sein mag –, sondern die theologische und staatskirchliche Eigenart und Struktur der orthodoxen Kirche stehen im Mittelpunkt.

Amedeo Molnár
Die Waldenser

Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung.

456 S. u. 1 Karte, L. DM 38,-

Die Arbeit des Prager Theologen und Historikers Amedeo Molnár ist die zur Zeit umfassendste, neueste Erkenntnisse einbeziehende Gesamtdarstellung des Waldensertums von seinen Anfängen bis zum 16. Jahrhundert. Die Struktur dieser Bewegung, ihre Triebkräfte, ihre Stellung zur Gesellschaft und in ihr, ihr Wandlungsprozeß – all das wird tiefgründig untersucht. Die mit Anmerkungen und einer Bibliographie versehene deut-

sche Ausgabe, die außerdem um ein neues Kapitel über die waldensische Literatur bereichert ist, ergänzt so das historische Bild eines wichtigen Abschnitts der Kirchengeschichte und fördert damit das Verständnis der Entwicklung bis zur Gegenwart.

Christoph Klein
**Die Beichte in der
evangelisch-sächsischen
Kirche Siebenbürgens**

(Kirche im Osten, Monographienreihe, Bd. 15). 186 S., mit 4 Beilagen, kart. DM 42,-

In diesem Band erfährt die Geschichte der Beichte in der evangelisch-sächsischen Kirche Siebenbürgens erstmals eine auf umfangreichen Archivstudien beruhende Einzeldarstellung.

Richard Ziegert
Der neue Diakonat

Das freie Amt für eine missionarische Kirche – Bilanz einer französischen Bewegung 1959–1977 (Forschungen z. syst. u. ökumen. Theologie, Bd. 41). 241 S. kart. DM 45,-

Angesichts neuer Anstrengungen unserer christlichen Kirchen, zu neuer Wirkung zu kommen, kann das in dieser Arbeit dokumentierte Ringen mit-helfen, die praktischen kirchlichen Problemstellungen theologisch präzise und der Wirklichkeit der Gesellschaft entsprechend zu formulieren.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Ökumenische Perspektiven

Eine Buchreihe für alle, die an einer Weiterführung des Gesprächs zwischen den Konfessionen interessiert sind. Bisher sind neun Bände erschienen.

Die Zukunft des Ökumenismus

Band 1

Per Lønning, Georges Casalis und Bernhard Häring
deuten die heutige ökumenische Situation.

1972, 109 Seiten, DM 12,—

Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute

von *Marc Lienhard*

Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen
lutherisch-reformierten Dialoge.

2. Auflage 1973, 152 Seiten, DM 12,—

Band 2

Luthertum und Katholizismus im Gespräch

Band 3

von *Harding Meyer*

Ergebnisse und Stand katholisch-lutherischer Dialoge in den USA
und auf Weltebene.

1973, 177 Seiten, DM 15,—

Gott und Gottesdienst

Band 4

Heiner Hoffmann, Jean-Pierre Jossua, Martin Seils, Peter S. M. Selby
und *Vilmos Vajta* mit Beiträgen zu Tradition und Gottesdienst heute.

1973, 94 Seiten, DM 9,50

Jesus — Konfrontation und Gemeinschaft

Band 5

Beiträge von *Martin E. Marty, Adriaan Geense, Vilmos Vajta*
und Bekenntnisse zu Jesus, formuliert von *Hans Küng, Karl Rahner,*
Roger Garaudy u. a.

1974, 128 Seiten, DM 12,—

Wiederentdeckung des Heiligen Geistes

Band 6

Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen,
dargestellt von *Walter J. Hollenweger, Kilian McDonnell, Vilmos Vajta*
und *Anna Marie Aagaard.*

1974, 119 Seiten, DM 12,—

Papsttum und Petrusdienst

Band 7

Heinrich Stirnimann, Lukas Vischer u. a. setzen neue Akzente
ökumenischen Denkens.

1975, 146 Seiten, DM 13,50

Zeugnis und Dienst

Band 8

reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart.

Mit Beiträgen von *Daniel von Allmen, André Dumas, Günther Gaßmann,*
Max Geiger, Johannes Hempel und Marc Lienhard.

1977, 167 Seiten, DM 22,—

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?

Band 9

Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche

herausgegeben von *Harding Meyer, Heinz Schütte und Hans-Joachim Mund*

1977, 179 Seiten, DM 25,—

VERLAG OTTO LEMBECK · VERLAG JOSEF KNECHT

Die Evangelischen Kommunitäten — die ekklesiale und ökumenische Dimension ihres Lebens

VON JOHANNES HALKENHÄUSER

Im Mai 1976 führte die Bischofskonferenz der Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) eine Klausurtagung auf Schloß Schwanberg/Ufr., dem geistlichen Zentrum der Communität Casteller Ring, durch. Unter dem Thema „Gelebter Glaube“ wurden neben den charismatischen Bewegungen vor allem die Kommunitäten als Modelle gelebten Glaubens gewürdigt. Ein Ergebnis dieser Tagung war die Stellungnahme der Bischofskonferenz, die als „Wort an die Gemeinden“ formuliert wurde. In ihr heißt es u. a.: „...In unserer Begegnung mit den Kommunitäten konnten wir erkennen, wie stark sie sich bemühen, dem Gottesdienst, dem Gebet und der Stille den Vorrang innerhalb der Anforderungen ihres Arbeitstages zu geben. Sie bringen damit beispielhaft zum Ausdruck, wie sehr wir in unserem Alltag Gottes bedürfen. Dankbar stellen wir fest, daß diese Kommunitäten als Glieder der lutherischen Kirche auf der Basis der Heiligen Schrift stehen und die Rechtfertigung allein aus dem Glauben leben wollen. Ihre ökumenische Offenheit läßt sie den Schmerz über das Trennende zwischen den Konfessionen und den Wunsch nach Gemeinsamkeit stark empfinden. Sie sind von missionarischem Wollen geprägt. Kommunitäres Leben, das von solchem Geist erfüllt ist, sehen wir als eine Kraft zur kirchlichen Erneuerung an, die zusammen mit bewährten Formen herkömmlichen Gemeinde- und Gemeinschaftslebens die Kirche verlebendigen kann...

Wir empfehlen den Gemeinden, beim Nachdenken über kirchliche Erneuerung die Kommunitäten als mögliche Gestaltungen christlichen Lebens zu bejahen.“¹

Vielleicht wird eine spätere Kirchengeschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts dieser Stellungnahme den Rang eines historischen Datums zuerkennen. Zum ersten Mal seit der Reformation hat eine evangelische Bischofskonferenz ordensähnliche Gemeinschaften als legitime Form eines christlichen Lebens in Gemeinschaft anerkannt und angenommen.

I. Kommunitäten in den Reformationskirchen — eine Kurskorrektur!

Damit ging eine lange Periode „protestantischer Klostersvergessenheit“ zu Ende, die sich von der Klosterkritik der Reformatoren und deren mehr

als 400jähriger Wirkungsgeschichte legitimiert fühlte. Noch 1941 stellte das renommierte Calwer Kirchenlexikon lapidar fest: „Der Protestantismus lehnt das Mönchtum grundsätzlich ab.“² Der Verfasser konnte sich dabei auf die traditionelle Sicht stützen, nach der sich der Protestantismus auch darin vom römischen Katholizismus, den orthodoxen Kirchen und vom Anglikanismus unterscheidet, daß er Kirche ohne Mönchtum und Ordensleben sei. Daß just zur selben Zeit — wenn auch noch in der Verborgenheit der ersten Anfänge — Roger Schutz und seine Freunde im burgundischen Taizé begannen, das Engagement des Glaubens in geistlicher Gruppenexistenz, also kommunitär, zu leben, konnte der Verfasser nicht wissen.

Im Laufe der Jahrhunderte seit der Reformation war ein doppelter Tatbestand mehr und mehr aus dem Blick geraten:

— Zum einen: daß die theologische Kritik der Reformatoren, vorab Luthers, am Ordensleben längst nicht so pauschal ablehnend ausgefallen war, wie es eine spätere, offensichtlich ideologisch und konfessionalistisch verengte Polemik darstellte; anders gewendet: daß eine undifferenzierte Verwerfung des Mönchtums als unevangelisch nicht zum Grundbestand reformatorischer Lehre und Verkündigung gerechnet werden kann. Es gibt in der Tat durchaus Ansätze für eine positive Wertung des kommunitären Phänomens bei den Reformatoren, die einem aus dem Geist des Evangeliums erneuerten Ordensleben einen legitimen Platz auch in den evangelischen Kirchen einräumen.³

— Zum anderen: daß es immer wieder im Protestantismus der nachfolgenden Jahrhunderte Männer und Frauen gab, die sich zu entschiedener Christusnachfolge in Glaubens-, Lebens- und Dienstgemeinschaften zusammenschlossen, welche unlegbar ordensähnliche Züge trugen. Vor allem der Pietismus des 18. Jahrhunderts besaß von seinem Selbstverständnis her eine gewisse Prädisposition für die Darstellung der bruderschaftlichen, ökumenischen und eschatologischen Aspekte der Botschaft Christi — jener Aspekte also, die sich in der Geschichte der Kirche immer wieder als konstitutive Elemente des Ordenslebens erwiesen hatten. Die weithin unbekannte Gründung der „Pilgerhütte“ auf der Otterbeck bei Mülheim/Ruhr durch G. Tersteegen und die gleichzeitig entstandene Herrnhuter Brüdergemeine Zinzendorfs (1727) waren Ausdruck eines intensiven Verlangens nach bruderschaftlicher Gemeinschaft in geistlicher Disziplin. Aber weder hier noch in der Erneuerung anachoretischer und monastischer Lebensformen im radikalen außerkirchlichen Pietismus⁴, noch in der Gründung der Diakonissen- und Diakonenhäuser des 19. Jahrhunderts war der Kairos einer bleibenden Wiedergeburt kommunitären Lebens im Protestantismus

gekommen — ganz im Gegensatz zur anglikanischen Kirche, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts einen „monastischen Frühling“ erlebte.

Erst die Erschütterungen des 1. Weltkriegs und die daraus resultierende Neuorientierung der Theologie (Luther- und Calvin-Renaissance, Dialektische Theologie) und die Neuordnung des kirchlichen Lebens bereiteten den Boden für ein Wiedererstehen geistlichen Gemeinschaftslebens in den evangelischen Kirchen. Dies vollzog sich in zwei Schritten:

— Zunächst in der Form von „*Bruderschaften*“, in denen Männer und Frauen inmitten der Welt des Berufs, der Ehe und der Familie den Schritt aus der Unverbindlichkeit eines weithin bürgerlich angepaßten „Christseins ohne Entscheidung“ zu einer verbindlichen und verpflichtenden Gestalt gelebten Glaubens vollzogen (z. B. 1918 Hochkirchliche Vereinigung, 1927 Evangelische Franziskaner-Tertiären, 1929 Evang.-Ökumenische Johannes-Bruderschaft, 1931 Evang. Michaels-Bruderschaft, mehrere Pfarrerbruderschaften in Deutschland und Skandinavien).

— Dann auf dem Hintergrund der geistlichen und theologischen Erfahrungen des Kirchenkampfes, des 2. Weltkriegs und der nachfolgenden Zeit im Entstehen von „*Kommunitäten*“, d. h. Gruppen von Männern und (oder) Frauen, die durch freiwillige Bindung an die klassischen evangelischen Räte und deren Ratifizierung durch Gelübde die Verwirklichung des Evangeliums in bleibender Gemeinschaft (nach Apg 2,42) zu ihrem Lebensentwurf machten. Diese Kommunitäten sind nach kirchengeschichtlicher Einordnung und religionssoziologischer Erscheinungsform als Orden bzw. ordensähnliche (ordoide) Gruppen im eigentlichen Sinn zu bezeichnen.

Bei aller Vielgestaltigkeit im einzelnen lassen sich zwei Grundmodelle kommunitärer Gemeinschaften erkennen, die sich freilich weniger in ihrem Auftrag als in ihrem theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund unterscheiden, von dem sie herkommen und der das Maß der gegenseitigen Zuordnung von geistlicher Konzentration und Weltbezogenheit bestimmt:

a) die mehr pietistischen, von den Elementen des Erweckungschristentums geprägten Gemeinschaften,

b) die stärker an der Kirche und ihren Sakramenten, also ekklesial orientierten Gruppen.

Zum ersten Typ gehören z. B. die Evangelische Marienschwesternschaft Darmstadt; die Christusbruderschaft Selbitz/Ofr. (die mit etwa 175 Schwestern und 25 Brüdern die zahlenmäßig stärkste Kommunität darstellt); die Christusträger Bensheim; die Jesusbruderschaft Gnadenthal bei Limburg und die Kommunität Adelshofen in Baden.

Zum ekklesialen Typ rechnet man u. a. die Communauté de Taizé, mit etwa 90 Brüdern die bekannteste und wohl auch ökumenisch bedeutendste Gemeinschaft; die Communauté de Grandchamp/Schweiz; die Communauté de Pomeyrol/Südfrankreich; die Communauté des Diaconesses in Versailles-Reuilly; die Kommunität Imshausen-Bebra; die Kommunität Casteller Ring Schloß Schwanberg; den Ordo Pacis in Hamburg; den Laurentius-Konvent Wethen/Nordhessen und einige kleinere skandinavische und nordamerikanische Kommunitäten, z. B. die benediktinisch geprägte Heiligkreuz-Bruderschaft Sala/Schweden.⁵

So hilfreich diese Unterscheidung freilich für die Standortbestimmung der einzelnen Kommunität sein mag, so läßt sich andererseits eine wachsende Konvergenz beider Traditionsströme in den verschiedenen Typen feststellen; d. h. daß sich in unserem ökumenischen Zeitalter im wechselseitigen Austausch spiritueller Erfahrungen Gemeinschaften des pietistischen Typs mehr und mehr öffnen für die „katholische“ Dimension des Kircheseins, während die ekklesial orientierten Kommunitäten immer mehr die ergänzende und bereichernde Funktion des Charismatisch-Spontanen für das Leben im Heute Gottes entdecken und fruchtbar machen. Diese Beobachtung verwehrt es auch, die Wiedergeburt kommunitärer Lebensformen auf einzelne theologische Schulen, kirchenpolitische Gruppen oder Konfessionsfamilien einzugrenzen bzw. als mehr oder minder auffällige Randerscheinung in einigen evangelischen Kirchen der Gegenwart zu betrachten. Der kommunitäre Aufbruch ist vielmehr ein kirchliches Phänomen von ökumenischem Ausmaß. Damit bestätigt sich der alte Erfahrungssatz, daß zwischen der geistlichen Erneuerung der Kirche und dem Wiedererstehen bruderschaftlichen und kommunitären Lebens ein innerer Zusammenhang besteht. Damit „ein protestantisches Tabu zerbröckelt“⁶, bedurfte es offensichtlich des „Jahrhunderts der Kirche“ (O. Dibelius).

II. Ekklesiale Wertigkeit und ekklesiologische Standortbestimmung der evangelischen Kommunitäten

Gegenüber dem religiösen Individualismus des 19. Jahrhunderts, der in der Zugehörigkeit zur Kirche höchstens ein sekundäres, additives Element des Christseins sehen wollte, bewirkte unser Jahrhundert einen erstaunlichen Mentalitätswandel, indem die ekklesiale Bedingtheit christlicher Existenz als konstitutiv für das Christsein wiederentdeckt wurde. Im Unterschied zu früheren Gemeinschaftsbildungen im Protestantismus, die sich häufig ins kirchliche Abseits gedrängt sahen und sich darum meist außer-

halb der institutionellen Kirchen formierten, entspricht es der gewandelten kirchengeschichtlichen Situation, daß die Kommunitäten ihre Berufung zum gemeinsamen Leben als wesentlich kirchliche Existenz umschreiben und ihren Ort bzw. Dienstauftrag nicht aus dem Gegensatz, sondern inmitten der Kirche bestimmen und wahrnehmen. Das Leitwort des altkirchlichen Mönchtums „kirchlich Mönchsein“ wird — wenn auch in verschiedener Dichte und unterschiedlichem Bewußtseinsgrad — anerkannt als unerläßliches Kriterium für das Selbstverständnis des Christseins in Kommunitäten. Kommunitäres Leben versteht sich somit der Kirche zugeordnet, in das Gesamt ihrer Lebensformen und -äußerungen eingebunden und der ihr aufgetragenen Heilssendung verpflichtet. Aber die Kommunitäten haben ihren Ort in der Kirche nicht nur *soziologisch* als alternative Kommunikationsmodelle im Gegenüber zur volkskirchlichen Parochie; sie sind zugleich eine spezifische Ausformung des Kircheseins, indem sie bestimmte Wesenszüge und Zielsetzungen der Kirche verdeutlichend ausdrücken bzw. stellvertretend bezeugen. Damit haben sie als Stätten verbindlichen geistlichen Lebens, geliebter Bruderschaft und engagierten Dienstes für Kirche und Welt immer wieder die prophetische Aufgabe der zeichenhaften Erinnerung und des permanenten Korrektivs für die verfaßte Kirche wahrzunehmen. Insofern leisten sie auch einen *theologischen* Beitrag zur lebensmäßigen Erneuerung und Darstellung der Gemeinde als des Leibes Christi, dessen charismatische Wirklichkeit als „Vielfalt in Einheit“ sichtbar wird.

Eine theologische Arbeitsgruppe deutscher Kommunitäten hat 1978 die ekklesiale Verwurzelung der Kommunitäten und ihre theologisch-kirchliche Standortbestimmung in einem gemeinsamen Arbeitspapier u. a. so umschrieben: „Wir leben *in* unserer Kirche (wie verschieden das auch bei den einzelnen Kommunitäten aussehen mag), gehören zu ihr, denn wir sind getauft und haben dadurch einen geschichtlichen Ort in der Kirche gefunden, der uns ganz objektiv bestimmt. Aber die Kommunitäten, die so ganz in und mit der Kirche leben, leben zugleich auch immer in einem bestimmten Sinn im *Gegenüber* zu ihrer Kirche. Denn als Gemeinschaften, deren Glieder die Profeß abgelegt und sich damit zu einem besonderen Charisma des Geistes bekannt haben, sollen wir auch in einer bestimmten Weise im *Gegenüber* zu unserer Kirche leben. Wir sind nicht einfach als ‚kirchliche Sonderform‘ neben den Ortsgemeinden einzuordnen, sondern wir sind ein ‚Mikrokosmos der Kirche‘ (Taizé), der in seiner ihm einmaligen Weise etwas vorleben und aussagen kann, das der ganzen Kirche gilt. Damit das geschehen kann, brauchen wir von der Kirche einen eingeräumten, nicht erzwungenen Freiraum des *Gegenübers*. Wenn eine Kommunität auf diesen

Freiraum verzichten möchte und dieses Eigenleben in sich nicht entdeckt und praktiziert, kann sie dies Gegenüber zur Kirche nicht als Beitrag leisten; wenn eine Kommunität aber nur ein Eigenleben hat ohne echten Bezug zu ihrer Kirche, so kann sie nicht in der Kirche leben und für die Kirche wirken.“

So wie sich in den Kommunitäten des deutschen Sprachraums ein „Lernprozeß Kirche“ feststellen läßt, so ist umgekehrt in den Kirchen während der letzten Jahre ein „Lernprozeß Kommunitäten“ in Gang gekommen. Dies wird unterstrichen durch die Tatsache, daß — über das Votum der Bischofskonferenz der VELKD hinaus — auf der Ebene der EKD am 20. Dezember 1978 ein erstes Kontaktgespräch zwischen Vertretern evangelischer Bruderschaften und Kommunitäten und dem damaligen Ratsvorsitzenden, Landesbischof D. Claß, stattfand. Erklärtes Ziel dieses Treffens war, „die Zuordnung und Eigenständigkeit von verfaßter Kirche und den geistlichen Gemeinschaften zu unterstreichen und stärker als bisher zu konkretisieren“. Dabei wurde beschlossen:

1. Die Kirchenkanzlei der EKD in Hannover wird in Zukunft als direkte Anlaufstelle für die juristisch-organisatorische u. a. Beratung der geistlichen Gemeinschaften vorgesehen.

2. Ein Mitglied des Rates der EKD soll „jenseits struktureller Zuständigkeiten der leitenden Schwestern oder Brüder in den Kommunitäten als geistlicher Mentor benannt werden und zur Verfügung stehen“. (In der Zwischenzeit wurde Bischof D. Claß offiziell als Beauftragter der EKD berufen.)

3. Die Notwendigkeit der Berufung eines Mitglieds einer Kommunität in die EKD-Synode wird befürwortet und die verstärkte Mitarbeit in den synodalen Gremien der Landeskirchen erbeten, um das brüderliche Miteinander und Gegenüber von verfaßter Kirche und geistlichen Gemeinschaften zu verstärken. Daraufhin wurde ein Arbeitskreis gebildet, der die Fragen der ekklesiologischen Standortbestimmung und die Beziehung zwischen Kirche, Bruderschaften und Kommunitäten einer weiteren Klärung zuführen soll. In ihm wirken neben Vertretern der Gemeinschaften des deutschen Sprachraums je ein Verbindungsmann zu den katholischen und den anglikanischen Kommunitäten mit.

Mit dieser Entwicklung ist den Kommunitäten ein kirchlicher „Wert“ zugewachsen, der ihrem Lebensentwurf im geistlichen Gesamthaushalt der Kirche einen legitimen Platz einräumt und ihnen den notwendigen charismatischen Freiheitsraum zugesteht, den sie für ihr Leben und Wirken brauchen. Zum anderen anerkennt, schützt und fördert die Kirche damit die in

den evangelischen Kommunitäten sichtbar werdenden Konkretionen des Glaubens und der Hingabe als eine eigenständige Einlösung des Evangeliums inmitten der Kirche als Ort der Verwirklichung vielgestaltiger christlicher Existenz.

Eine bereits erprobte Möglichkeit, den gegenseitigen Bezug von Kirche und Kommunität zu leben und konkret darzustellen, ist die „visitatio“, die gegenseitige Besuchung als Partner. In dem bereits erwähnten Statement „Prozeß und Kirche“ heißt es dazu:⁷ „In solch einer Praxis (hier liegt offensichtlich die Initiative bei den Kommunitäten!) könnte sich das Dasein der Kommunitäten in der Kirche als ein besonderes Gegenüber entfalten — zur beiderseitigen Hilfe und Fruchtbarmachung der eigenen Erfahrungen füreinander. Es gibt bereits Begegnungs- und Gesprächskreise, in denen u. a. die Kommunitäten von ihren Kirchen um Rat gefragt werden, etwa im Bereich der Spiritualität, der Erfahrungen mit dem Altarsakrament, der Taufe und Konfirmation von Erwachsenen, um nur einige Bereiche zu nennen.“ Dieser Austausch von Erfahrungen hat sich z. B. in der Mitarbeit einer Kommunität beim Evangelischen Erwachsenenkatechismus, einer anderen bei der Denkschrift der EKD über „Evangelische Spiritualität“ oder beim weiterführenden Gespräch über CA 27 zwischen der Lutherischen Kirche und den evangelischen Kommunitäten bewährt.

III. Die ökumenische Bedeutsamkeit und Effizienz der evangelischen Kommunitäten

Der innere Zusammenhang zwischen dem „Erwachen der Kirche in den Seelen“ (R. Guardini) und dem Wiedererstehen des kommunitären Lebens im Protestantismus im Wirkfeld der ökumenischen Bewegung hat die Kommunitäten wesenhaft zu ökumenischem Leben und Handeln motiviert. Schon die älteste Kommunität, die 1905 in der Schweiz gegründete „Bruderschaft vom gemeinsamen Leben“, ein früherer Vorläufer der heutigen kommunitären Bewegung, war von Anfang an in Leben und Dienstauftrag ökumenisch ausgerichtet. Erst recht gilt von den jüngeren Kommunitäten die Beobachtung W. Hümmers, des Begründers der Selbitzer Christusbruderschaft: „Alle diese neueren Ordensgemeinschaften sind in einer herzlichen Liebe der Gemeinde Jesu Christi in all ihren Erscheinungsformen zugetan... Ein ökumenischer Zug erfüllt sie alle.“⁸ Diese etwas pauschale Feststellung schließt natürlich nicht aus, daß die Dichte ökumenischer Bewußtheit und des ökumenischen Engagements in den einzelnen Kommunitäten je nach dem biographisch-geschichtlichen Ort ihres Entste-

hens, des speziellen Charismas und der (kirchlichen) Umweltbezüge verschieden ist. Hier sind zweifellos Akzentunterschiede zwischen den von der pietistischen Erweckungsfrömmigkeit geprägten und den ekklesial orientierten Gemeinschaften zu notieren; denn mit dem wachsenden Verständnis für die Gesamtrealität Kirche verstärkt sich ebenso der „ökumenische Herzschlag“ kommunitären Lebens. Allgemein wird man sagen können, daß die Spannung zwischen ökumenischer Verpflichtung und dem Bekenntnis zur eigenen Konfession dazu beiträgt, die ökumenische Unruhe wachzuhalten. D. h. die bewußt praktizierte Bezogenheit auf das Leben konkreter Ortskirchen, die die kirchen- und konfessionsgeschichtliche Bedingtheit christlicher Existenz anerkennt, wird in den Kommunitäten zugleich transzendiert durch das Bekenntnis zur größeren *Una Sancta*.

Die Präambel zur Regel von Taizé formuliert in klassischer Prägnanz dieses ökumenische Engagement der Kommunitäten: „Finde dich niemals ab mit dem Skandal der Spaltung unter den Christen, die alle so leicht die Nächstenliebe bekennen und doch getrennt bleiben. Habe die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi.“⁹ Jenseits von euphorischer Einheitsromantik und lähmender Resignation versuchen sie vielmehr, den Anruf des Evangeliums zur sichtbaren Darstellung der Einheit der Christen aufzunehmen, für die Verwirklichung des Testaments Christi (Joh 17) einzustehen und dadurch die Glaubwürdigkeit und Wirkkraft des Evangeliums in Kirche und Welt zu stärken.

1. Die ökumenische Berufung der Kommunitäten: Leben in Einheit

Als Stätten der Einübung ökumenischer Existenz weisen die Kommunitäten darauf hin, daß unerläßliche Voraussetzung für die Überwindung der Spaltung der Christenheit der Primat eines im Glauben gegründeten, vom Evangelium geformten und durch die dynamische Dialektik von Rechtfertigung und Heiligung bestimmten Lebens ist. Das meint die vorrangige Notwendigkeit, aus der inneren Hinwendung des Herzens zu Christus die personale Einheit im einzelnen ständig zu suchen und „die Einheit des Geistes zu bewahren durch das Band des Friedens“ (Eph 4,3). Dieser „Ökumenismus der Person“ wird damit — konzentriert in der interpersonalen Gemeinsamkeit der Lebensform einer Kommunität — als „Ökumenismus der Gemeinschaft“ in der Kirche zu einem vorausseilenden Zeichen und zu einem übergreifenden Gleichnis für die Versöhnung der Christen. R. Schutz bemerkt dazu: „Der innere Ruf zur Einheit der Christen wird dadurch ununterbrochen in uns lebendig erhalten, daß wir versuchen, uns nach dem

Evangelium zu formen. Durch seine Forderung, alle Menschen zu lieben, läßt das Evangelium nicht zu, daß wir andern Gruppen der Christenheit feindlich gegenüberstehen. Dieser Wille, mit dem Bekenntnis des Evangeliums zur Liebe ernst zu machen, birgt eine unermeßliche Kraft in sich.“¹⁰

Zu solchen ökumenisch relevanten Grundhaltungen, die das Leben in Einheit innerhalb einer Kommunität als Vorschule der größeren Einheit aller Christen fördern, gehören u. a. das Wahrhaftigsein in der Liebe (Eph 4,14), das Einander-Aufnehmen und -Annehmen (Eph 4,2; Röm 15,7), die Vergebungsbereitschaft (Eph 4,32), das tägliche Leben und Sterben mit Jesus (Joh 12,24; Gal 6,14). Diese geistlichen Struktur- und Wachstumsgesetze, die das Leben in Einheit als Gabe und als ständige Herausforderung für die kommunitäre Gemeinschaft formen, erweisen sich zugleich in ihrer ökumenischen Bedeutsamkeit als Motivation des Engagements eines Lebens für die Einheit.

2. Der ökumenische Dienstauftrag der Kommunitäten: Leben und Wirken für die Einheit

a) Die Kommunitäten — Stätten des beständigen Gebets für die Einheit

Als „Zentren christlicher Erneuerung“ (D. G. Bloesch), der Brüderlichkeit und Einheit räumen die Kommunitäten dem Gebet für die Einheit einen festen und geordneten Platz in ihrem geistlich-gottesdienstlichen Leben ein. Sie tun das aus der Erkenntnis, daß die Verwirklichung der Einheit nicht einfach Ergebnis noch so wohlbegründeter menschlicher Bemühungen, theologischer Übereinkünfte, kirchenpolitischer Taktik oder organisatorischer Aktivitäten sein wird, sondern Gabe von Gott dem Vater durch Christus im Heiligen Geist, die erbeten sein will. Hinzu kommt die Erfahrung, daß das betende Eintreten füreinander und miteinander nicht nur die Hoffnung auf die noch ausstehende Einheit lebendig erhält, sondern bereits „ein Modus vorweggenommener Einheit“ ist, aus dem notwendig das Engagement für das „Tun, was eint“ erwächst.

b) Die Kommunitäten — Stätten ökumenischer Begegnung

Die Hinwendung zum gemeinsamen Herrn im Gebet verweist über die aktuelle Erfahrung des Einsseins hinaus auf die Notwendigkeit, in der Begegnung zwischen verschiedenen geistlichen und kirchlichen Traditionen ökumenische Basiserfahrungen zu machen, die von dem Wollen geleitet sind, auf dem Boden des „ökumenischen Sakraments“ der Taufe gemein-

sam das Evangelium zu leben. Dabei kommt den evangelischen Kommunitäten, die selbst zum überwiegenden Teil von ihrer Zusammensetzung her eine Ökumene im kleinen darstellen, immer mehr Bedeutung als „Laboratorien der Einheit“ zu. Hier wird konkret ökumenische Existenz eingeübt, ein Engagement, das das wagende Tun einschließt, durch Verwirklichung des Evangeliums in Gemeinschaft und die Verpflichtung auf eine gemeinsame Regel, ein herausforderndes ökumenisches Zeichen zu setzen.¹¹

Es ist verheißungsvoll, daß es in den letzten Jahren zunehmend zu fruchtbaren Gesprächen, zu intensivem theologischen und spirituellen Austausch zwischen Angehörigen katholischer, evangelischer, anglikanischer und gelegentlich auch orthodoxer Gemeinschaften gekommen ist (vgl. die beiden Internationalen Ökumenischen Ordenskongresse in Loyola 1979 und 1980; für 1981 ist ein weiteres Treffen aus Anlaß des 100. Geburtstags von Abbé Couturier in Lyon geplant; seit 1978 finden regelmäßige evangelisch-katholische Ordentreffen im deutschen Sprachraum statt). Das Bemühen, die Betroffenheit von Gottes Anruf und Anspruch im kommunitären Lebensentwurf anzunehmen und in der Grundorientierung am Evangelium überzeugende Modelle gelebten Glaubens inmitten einer weltlichen Welt zu entwickeln, schafft dabei eine starke Gemeinsamkeit des Suchens und Fragens, nicht zuletzt auch der gegenseitigen Ermutigung. Es sei allerdings nicht verschwiegen, daß solche Begegnungen in der Tiefendimension des Charismatischen zur Erfahrung eines Einsseins führen, das nicht selten die herkömmlichen konfessionellen Grenzen in einem anderen Licht, ja in ihrer ganzen Relativität erscheinen lassen. Im Blick auf die gesamtkirchliche Effizienz dürften die Kirchen (zumindest im innerprotestantischen Bereich, aber auch darüber hinaus) gut beraten sein, wenn sie den Kommunitäten die Freiheit wie den Auftrag geben, als eine Art Experimentierfeld zu fungieren und bewußt Schritte auf eine Kirche von morgen hin zu versuchen.

c) Die Kommunitäten — Stätten ökumenischer Aktivitäten

Die theologische Begründung des kommunitären Lebensvollzugs läßt keinen Zweifel daran, daß die charismatische Berufung zum Christsein in Kommunitäten sich als eigengestaltete Aktualisierung und Entfaltung der in der Taufe gesetzten Wirklichkeit und damit wurzelhaft ökumenisch versteht. Damit ist die grundsätzliche Bereitschaft nicht nur zu ökumenischem Denken und Leben, sondern auch zu ökumenischem Tun als einer notwendigen Dimension aller Lebensäußerungen der Kommunitäten (wie auch der Gesamtkirche) signalisiert.

Über diese grundsätzlich anerkannte Feststellung hinaus sollte sich m. E. die ökumenische Präsenz der Kommunitäten mehr noch als bisher in der Mitarbeit bei der „Ökumene am Ort“ und in den ökumenischen Gremien auf lokaler, regionaler und globaler Basis konkretisieren, wie sie sich andererseits auch im transekklesialen, die Grenzen der Christenheit überschreitenden Dienst an den neuralgischen Punkten und Defiziten des modernen gesellschaftlichen Lebens als glaubwürdige Einlösung des Evangeliums ausweisen muß. Ohne einem vordergründigen Pragmatismus zu huldigen, wenden sich die Kommunitäten damit gegen die Neigung, die ökumenische Relevanz des praktischen christlichen Lebens und der gemeinsam geübten christlichen Nächstenliebe gering zu schätzen. Wenn sie vielmehr (mit dem Neuen Testament) die Agape zu den wesentlichen Qualitäten eines unter die Faszination des Reiches Gottes geratenen Lebens zählen, dann besteht bereits dort eine reale wesenhafte Einheit der Christen, wo diese Nächstenliebe gemeinsame Herausforderungen und Aufgaben in Angriff nimmt. Die ökumenischen Aktivitäten im Umfeld des Konzils der Jugend, der Evangelischen Kirchentage und der Katholikentage etwa, aber auch die weniger spektakulären Erfahrungen der Basis-Ökumene „mitten im Herzen der Massen“ in Kirche und Welt zeigen, daß hier eine Gemeinsamkeit im Wachsen ist, die mit traditionellen Kategorien kirchlicher Strukturen jedenfalls nicht erfaßt werden kann.

Als „konsequente Nachfolgegruppen“ (J. Moltmann) wollen die Kommunitäten also Stätten eines ökumenisch engagierten Dienstes im Horizont heutiger Welterfahrung sein. Wenn sie die Authentizität ihrer ökumenischen Berufung glaubwürdig zu leben suchen, können sie — bei allem Wissen um die erst im Eschaton aufgehobene Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit — zukunftsweisende Modelle ökumenischen Handelns sein und anbieten, die ihre dynamische Kraft, ihre inspirierenden Impulse und ihre kritische Funktion auch für andere Formen christlichen Existenzvollzugs im Gesamt der Kirche erweisen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vollständ. Text bei L. Mohaupt (Hrsg.), Modelle gelebten Glaubens, Hamburg 1976, 142-144.
- ² CKL II 269 (Art. Mönchtum).
- ³ Nachweise bei J. Halkenhäuser, Kirche und Kommunität, Paderborn 1978, 60-81.
- ⁴ E. Benz, Die protestant. Thebais, Wiesbaden 1963, kommt das Verdienst zu, auf dieses in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung vernachlässigte Kapitel aufmerksam gemacht zu haben.

- ⁵ Vgl. die informativen, in vielem heute ergänzungs- bzw. korrekturbedürftigen Selbstdarstellungen bei L. Präger (Hrsg.), *Frei für Gott u. die Menschen*, Stuttgart 1964²; neuere Literatur: P. Meinhold, *Außenseiter in den Kirchen*, Freiburg 1977; I. Reimer (Hrsg.), *Alternativ leben in verbindlicher Gemeinschaft*, Stuttgart 1979; H. Gornik (Hrsg.), *Anders leben*, Gütersloh 1979; dazu laufende Beiträge in „Quatember“.
- ⁶ S. v. Kortzfleisch, *Mitten im Herzen der Massen*, Stuttgart 1963, 15.
- ⁷ Vollständ. Text abgedruckt in *Una Sancta* 34 (1979) 93-95. Die ökum. Relevanz der „Profeß“ und deren ekklesiologische/kirchenrechtliche Konsequenzen werden in Zukunft verstärkt Gegenstand des Gesprächs zwischen Kirche(n) und Kommunitäten sein müssen.
- ⁸ W. Hümmer, *Neue Kirche in Sicht?* Marburg 1970, 102.
- ⁹ R. Schutz, *Warten auf das Ereignis Gottes*, Freiburg 1970, 15.
- ¹⁰ R. Schutz, *Das Heute Gottes*, Gütersloh 1961, 78f.
- ¹¹ Vgl. R. Mumm (Hrsg.), *Ökumene im bruderschaftlichen Leben*, Kassel 1971; kritische Anfragen an die Spiritualität, das Kirchen- und Ökumeneverständnis Taizés artikuliert der Bericht des ökum. Arbeitskreises der Evang. und Kath. Jugend Deutschlands: Taizé — ein Ort der Hoffnung? in: MD/ÖC Nr. 17/1978.

Fragen der Beziehung von Kirche, Staat und Gesellschaft in der Geschichte der Evangeliumschrsten/Baptisten

VON WILHELM KAHLE

Die Geschichte der Evangeliumschrsten/Baptisten in der Sowjetunion umfaßt einen Zeitraum von wenig mehr als 110 Jahren. In solcher Zeit ist vieles noch gegenwärtig, ist Kirchengeschichte Geschichte des eigenen Erlebens in Jahrzehnten, sind Fragen geblieben, die noch nicht abschließend beantwortet sind. Zu Anfang der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts setzte in der Ukraine die Bewegung des Stundismus ein. Sie war — die Bezeichnung „stunda“ weist es aus — durch die Bibelstunden schwäbisch- pietistischen Herkommens beeinflusst, die ukrainische Nachbarn der deutschen Siedlerkolonien und Landarbeiter auf deutschen Höfen kennengelernt hatten. Der Stundismus war zunächst eine Bibelbewegung im Rahmen orthodoxer Bauerngemeinden. Zu Beginn war es durchaus unklar, wohin die noch offene Bewegung tendieren würde. Die Beeinflussung durch baptistisches und mennonitisches Gedankengut bestimmte dann ihren Weg, den Weg aus der Orthodoxie herausgedrängter und nach eigenen Inhalten und Formen strebender Erweckungsgruppen. Aufgrund baptistischer Einwirkungen wurde für diese Gruppen die Glaubenstaufe zum entscheidenden

den Kennzeichen. Im Jahre 1867 wurde das Datum dieser evangelischen Bewegung gesetzt, als Nikita Isaevic Voronin als erster Russe in der Kura bei Tiflis durch einen aus Litauen stammenden, deutschstämmigen Baptisten russischer Staatsangehörigkeit, Martin Kalweit, getauft wurde. Von diesem Geschehnis an rechnen Evangeliumschrten und Baptisten die Geschichte ihrer Bewegung.

Entstehung des Protestantismus in Rußland

Das Datum des Beginns ist ein Taufdatum. Dies gilt es festzuhalten, um damit ein wesentliches Moment des Selbstverständnisses dieser evangelischen Gruppen zu erfassen. Andere Gruppierungen des Protestantismus, etwa im Reformationszeitalter, haben ihren geschichtlichen Beginn mit der Austeilung des Abendmahls in beiderlei Gestalt gesetzt. Andere Gruppierungen in späterer Zeit haben das revival, le réveil, die Erweckung, als ihre Geburtsstunde verstanden, den Umbruch, die Bekehrung, die Übergabe des Herzens. Gewiß ist dies alles auch eine bestimmende Größe im evangeliumschristlich/baptistischen Denken. Aber anders als in manchen Bewegungen des 19. Jahrhunderts verdichtete sich dies und wurde im Geschehen der Taufe sichtbar. Baptistische Theologen haben sich überall und zu allen Zeiten gegen eine einseitige Betonung der Taufe gewandt und auf die notwendigen inneren Voraussetzungen hingewiesen. Dennoch wurde im Baptismus, zumal dem des Ostens, der Taufvollzug sinnfälliger Ausdruck des Neuen, das Sichtbarwerden der Geburt eines anderen Menschen — eines Menschen, an dem nicht von anderen gehandelt wird, sondern der bewußt und mündig im Glauben die Taufe erbittet. Die Äußerungen des Baptismus zum staatlichen und gesellschaftlichen Leben stehen in engem Zusammenhang mit dieser Mündigkeit.

Der Baptismus wußte sich im Einklang mit der Darstellung, die dem Taufgeschehen nach Jesu Worten und im Handeln der Urgemeinde nach dem Neuen Testament zuteil wird. Der Weg von der anfänglichen Bibelbewegung erwecklichen Charakters zu Gemeinden baptistischer Prägung ist im einzelnen sehr differenziert verlaufen. Eine parallele Erweckungsbewegung im Petersburger Raum hatte Anliegen der englischen Erweckung unter Darbisten, Plymouth-Brethren und Allianzchristen aufgenommen. Die Entwicklung von der Erweckungsgemeinde zur Taufgemeinde hat hier längere Zeiten gedauert, auch ist die Bestimmtheit durch die Taufe, wie es in den Gemeinden der Ukraine und des Kaukasus der Fall wurde, zwar ausgesprochen, aber lange nicht so ausdrücklich vorgetragen worden.

Auf Menschen orthodoxen Herkommens, zum Teil auch des Herkommens aus dem russischen Sektantstvo (= Sektentum) — die nicht unbedeutliche Zahl von Molokanen unter den ersten Baptisten weist dies aus — wirkten lutherische, reformierte, mennonitische, baptistische Einflüsse ein. Sie gingen von Gruppen verschiedener sozialer Gestalt und verschiedenen Volkstums aus.

Dabei gilt es, Proportionen zu sehen. Bis zum Ersten Weltkrieg war im Gesamtprotestantismus in Rußland das lutherische Element anteilmäßig das bedeutendste. Dazu gehörte der Großteil der noch heute zwei Millionen Menschen umfassenden deutschen Volksgruppen in der Sowjetunion, die meisten Esten, Letten, Ingermanländer und auch schwedische Volksplitter. Dem Datum von 1867 mag in diesem Zusammenhang ein anderes gegenübergestellt sein: Bereits 1576 entstand die erste lutherische Kirche in Moskau; nach verschiedenen Anläufen im 18. Jahrhundert war 1832 das Kirchengesetz für die evangelisch-lutherische Kirche in Rußland geschaffen worden. An einem Sichtbarwerden evangelischer Kirchlichkeit in Rußland hatte es seit dem Reformationsjahrhundert nicht gefehlt. Die entscheidende Beeinflussung von Russen und Ukrainern durch evangelisches Gut ist jedoch unter dem Vorzeichen des Baptismus erfolgt.

Diese Angaben mögen dartun, daß die Geschichte der Evangeliumschrsten/Baptisten ein Teil einer umfassenderen Geschichte des Protestantismus in Rußland ist; dieser Teil ist zudem recht spät innerhalb der Gesamtgeschichte aufgetreten. Das Wahrnehmen dieser Zusammenhänge mag jedenfalls davor bewahren, die Geschichte der Evangeliumschrsten/Baptisten als eine Geschichte ausschließlich eigenen Charakters ohne engen Kontakt mit dem Protestantismus des Westens zu sehen. Die Personalien Martin Kalweits sind ausdrücklich genug. Mit den Missionsreisen des Baptisten Johann Gerhard Oncken in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts nach Südrußland gelangten auch Einflüsse schottischer reformierter Theologie in den russischen Raum. Onckens Einflüsse auf das Mennonitentum führten zu mennonitischen Hilfen für russische Evangelische. Momente mennonitischer Theologie, die Betonung der Waffenlosigkeit wirkten auf den ostslavischen Protestantismus ein, nicht anders als die bereits erwähnten englischen Einflüsse im Petersburger Raum. Schwedische und deutsche Einflüsse strahlten auf dem Weg über Missionswerke, durch Evangelisation in den Gefangenenlagern des Ersten Weltkriegs aus. Amerikanische Einflüsse in der Weise von Aktivitäten amerikanischer YMCA waren in der Fernostrepublik von 1917 bis 1922 am Werk gewesen.

Diese Einflüsse, zeitlich verschieden wirksam und regional unterschiedlich kräftig, haben in relativ kurzer Zeit noch nicht ihre Bedeutung auf das Leben des Bundes der Evangeliumschriften/Baptisten, der durch so viele Erschütterungen hindurchgegangen ist, eingebüßt. So sind weiterhin unter dem Dach des Bundes viele Momente am Werk. Sie lassen sich bis auf diesen Tag noch voneinander abheben und wirken auf gegenwärtige Entscheidungen ein. Es ist aber ein Ausdruck der Kraft des ostslavischen Protestantismus, daß er im Stande war, solche Einflüsse auch zunehmend zu integrieren und sie organisatorisch zu verbinden.

Entdeckung der Gemeinde

Die Ekklesiologie ist nicht nur Entfaltung biblischer Aussagen, auch wenn diese ihr Ausgangspunkt sind und wenn neuere Aussagen immer auf jene als deren Erfüllung hinielen. Im kirchenhistorischen Wandel und Ablauf ist die Ekklesiologie immer auch Auseinandersetzung mit anderen ekklesiologischen Wegen und Irrwegen. Sie ist bezogen auf die Gestalt einer Gesellschaft, auf deren Selbstverständnis und auf die Wege und das Bewußtsein des Staates. Vor der Verhältnisbestimmung und vor den Auseinandersetzungen einer Kirche mit dem Staat, mit der Gesellschaft ist bereits Vorfindliches in die Ekklesiologie eingegangen.

In der Orthodoxie denkt und empfindet man weitgehend von oben her. Der himmlischen Hierarchie, wie sie Dionysios Areopagita gezeichnet hat, entspricht die Hierarchie auf Erden. Sie hat Teil an den göttlichen Geheimnissen, sie vermittelt diese im priesterlich-bischöflichen Dienst an die Gläubigen. Die Gläubigen haben an all dem im Vollzug der heiligen Handlungen Anteil; durch die Ikonen blickt sie wie durch Fenster die Welt Gottes und seiner Heiligen an, im Vollzug der göttlichen Liturgie hat der einzelne Genüge, Sakramente und Sakramentalien begleiten seinen Lebensweg.

Mit der protestantischen Frömmigkeit trat in die Welt des ukrainischen und russischen Dorfs ein anderes Verständnis. Die Ikone wurde von der Wand genommen, das Wort trat an ihre Stelle. In den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts, einer Zeit der politischen und sozialen Reformbemühungen, verband sich mit der politischen Unruhe nun auch ein religiöser Aufbruch. Statt des Denkens von oben her, statt der Einschaltung vieler Mittler begann man vom einzelnen, von der Gemeinde her zu denken. Dem hierarchischen Amt tritt das allgemeine Priestertum gegenüber. Man muß diese Veränderung ermessen: Die, welche bisher nur gewohnt waren, die heiligen Bücher zu küssen und aus ihnen im altertümlichen Kirchenslavisch

vorgelesen zu bekommen, setzen sich um das Evangelium zusammen, beginnen zu hören, selbst lesen zu lernen, tragen das Evangelium in der Sprache des Alltags weiter. Die einzelnen, die Kreise, die Gemeinden von Laien wuchsen im Widerspruch zum episkopal-priesterlich-sakramentalen Charakter ihrer bisherigen Kirche heran. Theologen fehlten ihnen, die Laien trieben Theologie. Das verleiht der Bewegung ihre Ursprünglichkeit, ist wohl auch bis heute der Grund dafür, daß vieles härter und ungeschützter zum Ausdruck gebracht worden ist. Wen wundert es, daß bei aller Suche nach dem Bruder auf den gleichen Wegen dann eigene Glaubenserfahrung und selbst zurückgelegte Wegstrecken so und nicht anders zum unumstößlichen Maßstab werden.

Die baptistische Ekklesiologie ist im ganzen als die Lehre von der um das Wort und dessen Verkündigung versammelten Gemeinde derer zu verstehen, die in ihrem Leben einen Umbruch und eine Erneuerung erfahren haben. Kirche ist in der Versammlung, Kirche ist Gemeinde, die zum Hören, zum Loben zusammenkommt und in der man miteinander lebt und einander im Alltag hilft. Der Gemeinde ist Diakonie durch die staatlichen Bestimmungen verwehrt, dennoch ist sie diakonische Gemeinschaft ohne institutionalisierte Formen. Die Kirche, die Gemeinde ist, lebt vor Ort. Kongregationalistisches Verständnis wehrt sich gegen zentralistische Leitung, übergreifende Form ist die Assoziation, die Union selbständiger, ihre Hoheit wahrer Gemeinden.

Ringens um Einheit

Die Onckensche Ausprägung des Baptismus mit ihrer Betonung der geschlossenen Gemeinde, der Beziehung des Abendmahls zur Taufe, des Presbyteramts hat auf die Mehrzahl der jungen Gemeinden im 19. Jahrhundert eingewirkt. Aus dieser ekklesiologischen Grundlegung erwuchs die Forderung, daß die Posaune einen hellen, klaren Klang gebe, damit die Gläubigen und die zu Gewinnenden gerüstet seien. Dies führte dazu, daß von den Anfängen an immer wieder der Streit um den einzigen, den rechten Weg evangelischer Gemeinden laut geworden ist. Bis heute ist die Spannung zwischen dem von einzelnen, von Kreisen und Gemeinden erkannten ausschließlichen Weg und der Einheit aller nicht zum Abschluß gekommen. Die Spaltung des Bundes der Evangeliumschriften/Baptisten und der Initiativniki, aus ihnen hervorgehend der Rat der Kirchen seit 1961, muß auch in diesem historischen Gesamtrahmen gesehen werden. Welche bedeutsamen Stunden in der Geschichte des ostslavischen Protestantismus

man auch nennen mag, alle sind bestimmt oder auch überschattet von der Suche nach der Einheit und der Not ihrer Nichtverwirklichung. Mochte es sich um die Einigungskonferenz von Petersburg 1884 handeln, um die kurz darauf nachfolgende von Novo-Vasil'evka, die Neuorganisation des Bundes der Baptisten in den Jahren um 1903, die Konferenz aller evangelischen Gruppen 1907 in Petersburg, die Gründung des Bundes der Evangeliumschristen 1908/1909 unter betonter Aufnahme des Sonderguts der Petersburger Erweckung, die Einigungskonferenzen von 1920/1921, die zunächst abschließende Einigungskonferenz von Evangeliumschristen und Baptisten 1944, die Augustübereinkunft 1945, die zur Verständigung mit einem Teil der Pfingstgemeinden führte, für alle gilt, daß Spaltung und Suche nach der Einheit den Inhalt dieser Zusammenkünfte bestimmt haben. Kein Wort hat in der Geschichte der Bünde — und des Bundes seit 1944 — eine solche Rolle gespielt wie das Wort „edinenie“, Einigung, kein Begriff ist so beschworen worden wie der des „edinstvo“, der Einheit.

Die noch andauernden Spannungen seit 1961 lassen sich in ihrem Gewicht nur ermessen, wenn die ekklesiologische Dimension mitgesehen wird, das tiefe Leid auf beiden Seiten um die gestörte Einheit. In der Ursprünglichkeit ostslavisches evangelisches Frömmigkeitslebens ist der im Oktober jeden Jahres begangene Tag der Einheit — die Einigungskonferenz 1944 fand im Oktober statt — kein Gedenktag an Vergangenes, sondern ständige Mahnung angesichts gegenwärtiger Not und die Bitte um Überwindung.

Das Verhältnis von Kirche und Staat

Diese Skizze des Kirchenverständnisses kann nur in Umrissen die Voraussetzungen für die Beziehungen der Gemeinden zu Staat und Gesellschaft aufzeigen. Die Beziehungen werden durch die Gestalt des Staates in Rußland mit geprägt. In der historischen Abfolge wirkten auf das Staatsverständnis in Rußland Vorstellungen des byzantinischen Symphonia-Denkens ein, dann absolutistische Vorstellungen, weiter im 19. Jahrhundert die von Sergej Uvarov, zeitweilig Unterrichtsminister, bis zu Konstantin Pobedonoscev, von 1880 bis 1905 Oberprokurator des Allerheiligsten Dirigierenden Synods, reichende Ideologie. Sie ist mit der trinitarischen Formel von der Selbstherrschaft des Zaren, dem einen Glauben, dem einen Volk gekennzeichnet. In dieser gewiß recht summarischen Übersicht sei von den besonderen Einflüssen abgesehen, auf deren Tragweite für die russische Staatlichkeit viel Aufmerksamkeit gewandt worden ist — die Einflüsse der Mongolenherrschaft, die länger als anderwärts währende Feudal-

struktur des alten Rußland, die Stellung Rußlands zwischen Europa und Asien, die Stellvertreterfunktionen Rußlands im Hinblick auf das übrige Europa. Alle nicht nur als Entwürfe gedachten, sondern wirksam gewordenen Staatsvorstellungen im alten Rußland zeichneten sich durch die Betonung der Einheit, der Geschlossenheit, vielfach auch einfach der Uniformität aus. Vom Raskol des 17. Jahrhunderts an hatten sich zwar der russische Staat wie auch die orthodoxe Kirche mit vielen Bewegungen und Gruppierungen auseinanderzusetzen gehabt, die in Widerspruch zu Geschlossenheit und Gleichschaltung standen.

Die Antwort, die man im alten Rußland gefunden hat, war die Zernierung widersprechender Gruppen nach dem Maß, wie sie als gefährlich eingeschätzt wurden, bis hin zum Verbot und zur Eliminierung. Die Geschichte des Handelns der Staatsmacht in der Sowjetunion, bestimmt durch die Partei, ist bei starker Gegensätzlichkeit der Inhalte formal eine Fortführung von Einheitsvorstellungen im alten Rußland. Die eine Partei, die Einstimmigkeit der leitenden Gremien, die Abwehr von Fraktionenbildung bestimmen den Weg staatlich-sowjetischen Lebens.

Neue Leidenszeit des Protestantismus

Für das Staatsverständnis der Evangeliumschrsten/Baptisten ergab sich damit ein bedeutsamer Unterschied zu dem der Orthodoxie. Erschien hier das Jahr 1917 als der tiefe Graben der Gegensätze, so wurde für den ostslavischen Protestantismus das gleiche Jahr zu einer Zeit leidenschaftlicher Hoffnungen auf positive Änderung. Als sich diese Hoffnungen zerschlugen, war für den ostslavischen Protestantismus grundsätzlich nichts anders geworden. An die Leidenszeit der Väter unter dem Zarismus schloß sich eine neue Zeit der Erschwerungen und Verfolgungen an. Die Geschichte des ostslavischen Protestantismus, zumal der baptistischen Bünde, ist vielfach als eine Geschichte der Verfolgungen und Leiden gesehen worden. Dieses Verständnis der stradanija, der Leiden, gleichsam eine Theologie des Martyriums, ist durchaus nicht eine isolierte Selbstdarstellung, sondern sie ist wiederum eingebettet in den Rahmen älterer russisch-orthodoxer Frömmigkeitsgeschichte, in der das Leiden, die Leidenserdulder, die strastotercy, anfangend mit Boris und Gleb, eine so bedeutende Rolle spielen.

Die Grundhaltung des Staates und der ihn tragenden Kräfte, Unklarheiten in den Ausführungsbestimmungen, willkürliche Auslegungen der Gesetze auf regionaler und örtlicher Ebene bestimmten das Verhältnis der Staatsmacht zum Sektantstvo, zu dem Evangeliumschrsten und Baptisten

gerechnet wurden. Die Gemeinden wollten die legale Existenz. Aber die staatlichen Organe verschoben immer wieder die Grenzen der Legalität; was gestern zugelassen war, konnte heute wieder eine kriminelle Tat sein. Enge, Großzügigkeit, genaue Beachtung der Gesetze und Bestimmungen und Unachtsamkeit wechselten ab. Dabei wurden immer die Gemeinden schuldig. Sie wurden über die Grenzen der Legalität hinausgedrängt.

Grundpositionen im Verständnis von Staat und Kirche

In der Sowjetunion sind die Inhalte der Staatlichkeit ausgewechselt worden. Aber bei näherem Zusehen erinnert in der Durchsetzung staatlicher und ideologischer Anliegen vieles an die Formalia der Auseinandersetzung des Staates im alten Rußland mit wirklichen oder erdachten Gegnern. Vorstellungen des Baptismus sind als konterrevolutionärer Widerspruch zum Weg der Sowjetunion verstanden worden. Baptistischen und evangeliums-christlichen Gemeinden ist in der staatlichen Strategie allenfalls die Funktion einer Schwächung und Aufspaltung der orthodoxen Kirche zugewiesen worden.

Die Haltung des Staates und seiner Organe einerseits, baptistische Grundlagen andererseits haben den gemeindlichen Weg bestimmt. Das von Oncken aufgestellte Hamburger baptistische Glaubensbekenntnis ist auch auf dem Weg über die deutschen Baptisten in Rußland, über Schüler des Hamburger Predigerseminars für den ostslavischen Baptismus verbindlich geworden. In das Glaubensbekenntnis der Baptisten, Artikel XIII „Über die bürgerliche Ordnung“ sind Erfahrungen des linken Flügels der Reformation, der Kämpfe des Baptismus in England, das Erleben John Bunyans wie die Auseinandersetzungen des Baptismus auf dem europäischen Festland mit landeskirchlichen und staatlichen Repressionen eingeflossen. Zugrunde liegt die Wertung des Staates als einer von Gott gegebenen Einrichtung nach Röm 13. Baptisten sind seinen Gesetzen verpflichtet — wenn diese Gesetze nicht die freie Ausübung des Glaubenslebens behindern. Es wird kritisch vom Staat gehandelt, es gibt keine naive staatsfromme Wertung. Das Verhältnis von Christen zum Staat ist im Baptismus nie mit solchen positiv-übersteigernden Äußerungen bedacht worden, wie sie sowohl im Luthertum als auch im Reformiertentum anzutreffen gewesen sind. Die konkrete Erfahrung mit dem Staat, der Offb Joh 13 mehr ähnelt als der guten Ordnung Gottes in Röm 13, die er sein sollte, hat im Baptismus des Westens wie des Ostens immer näher gelegen. Dies erwies sich zumal in den Erfahrungen des europäischen Baptismus; bis in das späte 19. Jahrhundert

hinein ist in manchen Teilen des westlichen Europas noch die baptistische Geschichte die der Unterdrückung gewesen und haben die Gemeinden über ihren engeren Bereich hinaus die Nöte anderer mit teilen müssen.

Solche Geschehnisse bestätigten den Abstand, in dem man die Urgemeinde und die alte Kirche, der man bibelgebunden nachzueifern trachtete, zum Staat sah. Die Existenz des Staates stand nicht außer Frage, aber der Staat wurde genauer Wertung unterworfen. Bei diesem Abstand ist mitzubedenken, daß der Baptismus, sei es in England, in Deutschland oder Rußland, infolge seiner Größenordnung auch niemals der Gefahr einer Identifikation von Staat und Kirche, von Bürgern und Gläubigen ausgesetzt war. Der Staat ist keine abstrakte Größe, er hat vielmehr seine jeweils eigene Gestalt. Deshalb ist auch das Verhältnis der Baptisten in den verschiedenen Ländern zum Staat unterschiedlich. Es ist der Ruhm des ostslavischen Baptismus, daß er auf die Verfolgungen und die Einschränkungen in seiner Geschichte nicht mit sektiererischer Abgrenzung und antistaatlicher und anti-gesellschaftlicher Verengung geantwortet hat. Er ist vielmehr um eine sinnvolle Verhältnisbestimmung bemüht gewesen, bei aller Bitterkeit, die sich der einzelnen und der Gemeinden bemächtigen konnten, um die loyale, kritische Partnerschaft.

Darauf weisen Äußerungen aus der Zeit um und nach 1905 eindrücklich hin, als man sich artikulieren konnte. In ihnen wird der Versuch sichtbar, über Legalität hinaus zur Mitarbeit in Staat und Gesellschaft zu gelangen. Eine gleiche Haltung ist wieder in den zwanziger Jahren deutlich geworden, sie wurde durch die Verschärfung der Religionspolitik von 1928/1929 an unüberhörbar. Fragen der Verhältnisbestimmung sind auch später, dann wieder seit der Spaltung von 1961 an laut geworden. Die Unterscheidung in „gute“ und „schlechte“ Baptisten ist unbrauchbar, wo sie auf die Zugehörigkeit zu einem der Bünde bezogen wird. Man wird vom sicheren Hafen westeuropäischer Kirchlichkeit sehr vorsichtig sein müssen, hier gültige, aber nicht übertragbare Maßstäbe an Erscheinungen des evangelischen Lebens in der Sowjetunion anzulegen und Zensuren zu verteilen. Die Existenz derzeit getrennter Bünde ist zunächst ein Hinweis darauf, daß um die Fragen des Verhältnisses von Kirche und Staat noch immer und wieder gerungen wird, — insofern ist der Gegensatz auch ein Zeichen der Hoffnung: Die Suche nach der christlichen Identität in Glaube und Leben, in Gemeinde und Welt hält an.

Gemeinde und Welt

Die evangeliumschristlich/baptistischen Gemeinden haben in ihrer Geschichte einen bemerkenswerten Beitrag zu dem großen Thema der Freiheit

des einzelnen, der Freiheit einer kleinen Gruppe im Staatsverband geleistet. Dieser Beitrag ist in Rußland und der Sowjetunion nicht so sichtbar geworden wie der Beitrag, den das Freikirchentum im Europa der Neuzeit für Freiheit und Toleranz erbracht hat. Die Intentionen hier wie dort waren die gleichen. Bedeutend ist auch der Beitrag des ostslawischen Baptismus zu dem Problemkreis Kirche und Gesellschaft, — vor dreißig Jahren hätte man gesagt: Kirche und Welt. Die Gemeinden verstehen sich als das Volk Gottes, als die Herausgerufenen. Sie sind Fremdlinge auf Erden, ihr Leben ist Leben in der Pilgerschaft durch Wüste und Verfolgung. Es ist den Gemeinden sehr stark bewußt, daß sie sich unbefleckt erhalten sollen. Die Licht- und Salzfunktion der Jünger wird nicht nur zitiert, die einzelnen und die Gemeinden ziehen aus ihr Konsequenzen, die bedenkenswert sind. Die Aufnahme in die Gemeinde erfolgt erst nach längerer Prüfung, es gibt ebenso den Ausschluß aus dieser Gemeinde, wenn wiederholte Ermahnung durch die Brüder nichts gefruchtet hat. Bemerkenswert erscheint die Ablehnung des Rauchens und des Alkoholgenusses bis hin zu den Erwägungen, ob man kulturelle Veranstaltungen und Theater besuchen könne. Es werden darauf sehr konsequente und oft sehr hart und gesetzlich erscheinende Antworten gegeben.

Die Gemeinden der Fremdlinge und Pilger sind nicht nur durch ihr Kirchenverständnis abgegrenzt, sondern auch durch die Isolierung, in die sie der Staat mit seiner Gesetzgebung von den Anfängen an geführt hat. Ausdruck dieser Abgrenzung von gemeindlicher Seite war die von altersher erhobene Forderung der Trennung von Kirche und Staat. In der Abgrenzung, sei es in der selbst gewollten, sei es in der von außen erzwungenen, ist eine eigentümliche Entwicklung festzustellen. Die Gemeinden der Fremdlinge sind von jeher als missionierende Gemeinden angesprochen worden. Onckens Wort „Jeder Baptist ein Missionar“ ist vielfältig befolgt worden. So ist die isolierte Gemeinde zugleich doch die die Isolierung durchbrechende Gemeinde. In der politisch-ideologischen Kurzbeschreibung hat dies den baptistischen Gemeinden den Ruf eingebracht, zu den fanatischen Sekten zu gehören. Damit ist nicht nur ihre Abgrenzung, sondern auch das Überschreiten der Begrenzungen, auch der von außen gesetzten, ausgesprochen.

Evangeliumschristlich/baptistische Existenz in der Sowjetunion erscheint als ein wichtiger Beitrag zu den derzeit in der westlichen Christenheit umlaufenden Fragen nach christlicher Existenz in der Welt. Der ostslawische Baptismus macht es unmöglich, die simple, jeden historischen Verständnisses bare Aufteilung einer Christenheit auf der einen Seite in solche vorzunehmen, die die Fragen der Gesellschaft mitbedenken, dem Übel

wehren und Krankes heilen möchten, auf der anderen Seite dagegen die, die nur an sich und ihr Seelenheil denken. Christliches Engagement hat immer das eine und das andere in engsten Zusammenhang miteinander geführt. Es sei daran erinnert, daß der Weg der Eremiten aus den antiken Städten in die Einsamkeit der Wüste, also ein Weg der Loslösung von der Gesellschaft in der Betonung des Gotteslobes, in Jahrhunderten westlicher und östlicher Kirchengeschichte nicht nur die Kirche selbst, sondern auch Staat und Gesellschaft beeinflußt und menschliches Zusammenleben bestimmt haben. Es gibt viele Beispiele einer Verbindung von Exklusivität und missionarischem Wirken.

Die theologischen Antworten der evangelischen Gruppen zu diesem Fragenkreis erscheinen einfach; sie haben nicht viel Aufmerksamkeit in der theologisch-systematischen Arbeit des Westens gefunden. Diese Antworten schlichter Christen im Beharren und in ständiger Erneuerung verdienen es jedoch, in ganz anderem Maße als es bisher der Fall war, gewürdigt und Gegenstand exakter theologischer Forschung zu werden. Es handelt sich dabei nicht um eine Exkursion in eine fremde Welt. Über den Bereich der Sowjetunion in den Grenzen von 1940/41 hinaus sind in Ostmitteleuropa bis nach Mitteleuropa hinein die damit verbundenen Fragen zu Lebensfragen vieler anderer geworden. Die Äußerungen der evangeliumschristlichen und baptistischen Bewegung im gesellschaftlichen Bereich erscheinen bedeutsam, auch wenn ihnen vordergründig gesehen eine starke Einwirkung auf ihre Umwelt versagt blieb.

Kirchengeschichtliche Hintergründe und Auswirkungen

Den von außen oft unscharf betrachteten Gruppen der Evangelischen fehlte vielfach auch das Bewußtsein der Bindungen an anderes kirchliches Gut. Die geistige Verwandtschaft zu verwandten Gruppierungen aber hat bis auf diesen Tag den ostslavischen Protestantismus zu vielfältigen Formen der Symbiose geführt. Bei scheinbar äußerlicher Erfolglosigkeit muß auf die Momente geachtet werden, die in den verwandten Gruppen, bei lutherischen und reformierten Siedlern, den Mennoniten, Pfingstgemeinden und Adventisten in Rußland Bedeutung gewonnen haben. Reformatorische Berufsethik, die im bäuerlichen Streben und Fleiß sich manifestierende Verbindung von Dogmatik und Ethik ist für viele ukrainische Stundisten mehr als unerreichbares Beispiel geblieben, wo sie mit ihr in Berührung kamen, sie hat vielmehr eigenes Handeln kräftig bestimmt. Im Mennonitentum lebte auf russischem Boden die isolierte, sich dennoch zäh behauptende und um Rechte kämpfende Glaubens-, Bildungs- und Wirtschaftsge-

meinschaft, herausgehoben durch den vom Staat sanktionierten waffenlosen Dienst der mennonitischen Jugend in den Arbeitseinheiten der „Forstcorps“. Im Adventismus, am Rande und oftmals konkurrierend mit dem Baptismus, ist bis in die Gegenwart hinein die enge Beziehung der Gemeinde zum sozialen Tun ausgeprägt. In den Pfingstgemeinden und Kreisen eksten/Baptisten verstummt die Frage nach den Früchten des Geistes an den einzelnen Gläubigen, in der Gemeinde, der Umwelt nicht. Die Radikalität, mit der diese Frage von jenen in der Sowjetunion gestellt wird, hat wie anderswo in der Welt auch im ostslavischen Protestantismus den Boden sich nicht verfestigen lassen und bricht ihn immer wieder um.

Mehr oder weniger stark ausgeprägt war bei allen, von Stundisten bis hin zu Lutheranern, die Besonderheit ihrer Stellung im Gefüge russisch-staatlicher Ordnung und ihrer rechtlichen Stellung gegenüber der herrschenden Staatskirche. Eine Fülle von Anstößen und Anregungen war damit verbunden, Evangeliumschrsten/Baptisten nahmen sie auf, sie wurden für ihre Grundpositionen bestimmend — der Kampf um die freie Kirche, der Einsatz für die Gewissensfreiheit, das Herausarbeiten geprägter christlicher Existenz gegenüber einer die Grenzen von Kirche, Staat, Gesellschaft verwischenden Kirchlichkeit, Staatlichkeit und säkularer gesellschaftlicher Ideologie. Im Revolutionsjahr 1917, wie auch schon in Ansätzen politischer Programmatik um und nach 1905 tendierte der ostslavische Protestantismus zum konstitutionellen und demokratischen, auch sozialrevolutionären Bereich der russischen Parteien. In der Kontinuität politischer Geschichte vor und nach der Oktoberrevolution ist das Thema der freien Entscheidung des einzelnen, der Freiheit der an Gottes Wort gebundenen Gemeinde, der Grenzen von Kirche, Staat und Gesellschaft aktuell geblieben. Seine spürbare Aktualität heute wird dabei nicht durch den Wechsel von spektakulären Auseinandersetzungen zu Zeiten äußerlicher Stille bestimmt. Auch in solcher Zeit ist der Gang zum Flußufer, das Anlegen der weißen Taufkleider, die Teilnahme der versammelten Gemeinde und solcher, die nur einfach schauen, in einer Welt, in der der einzelne einen festen Platz in der Gesellschaft zugewiesen erhält, ein unübersehbarer und unüberhörbarer Freiheitserweis.

Christliche Ethik in einer neuen Gesellschaft

Die Auseinandersetzungen um den Dienst mit der Waffe, die sowohl innerhalb der Bünde als auch zwischen dem Staat und den Bünden in den

zwanziger Jahren in der Sowjetunion eine bedeutende Rolle gespielt haben, sind seit langem verstummt. Aber wie vieles in der sowjetischen Gesellschaft ist das Verstummte nicht tot, zuweilen wird in Einzelberichten und an Einzelschicksalen spürbar, daß die in den zwanziger Jahren gestellten Fragen, die Forderungen nach dem in der Waffenlosigkeit sich manifestierenden christlichen Leben mit den Machtsprüchen am Ende jenes Jahrzehnts keine abschließende Antwort gefunden haben. Ebenfalls in den zwanziger Jahren hat das Verständnis christlicher Ethik im Verbund mit der Aufgabe, in der neuen Gesellschaft einen eigenständigen Platz zu finden, zur Gründung christlicher Kommunen geführt. Sie waren vor allem im landwirtschaftlichen Bereich tätig, nach 1928 erlagen sie bald den Behinderungen. Aufs Ganze gesehen läßt sich von ihnen als unter den Zeitumständen nicht ausgereiften Versuchen und Experimenten sprechen. Aber es bleibt an ihnen bemerkenswert, daß sie doch ein eigenständiger Beitrag der Evangeliumschrsten/Baptisten neben anderen durch die Partei initiierten Formen gemeinsamen Wirtschaftens waren.

Ein weiterer Bereich bedeutender gesellschaftlicher Relevanz sei noch erwähnt: Die Beziehung der Fragen der Volksbildung in Rußland und des Handelns von Evangeliumschrsten/Baptisten sind enger, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Geistesgeschichtlich steht der ostslawische Protestantismus auch im Zusammenhang der großen Reformvorstellungen in Rußland von den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts an. Momente einer nachzuholenden Aufklärung, eines Volksverständnisses, das von Fragen nach eigener Schuld und Versäumnissen erfüllt war, vereinigten sich mit utopischen Planungen. Im ethischen Programm, das Prochanov, der Präsident des Bundes der Evangeliumschrsten, Mitte der zwanziger Jahre entwarf, „Das neue oder das evangelische Leben“, vereinigen sich erneut solche Momente. Ein nicht gedrucktes Programm auf baptistischer Seite entsprach diesen Vorstellungen, die Individual- und Sozialethik mit den Problemen der Bildung einer neuen Gesellschaft zusammenfügen. Lebensreform, Aufklärung und Utopia wurden schließlich auch in der evangeliumschrstlichen Planung einer neuen Stadt, Solncegrad, Sonnenstadt, zuweilen auch Evangeliumsstadt genannt, sichtbar. Kirche, Schulen, Bibliotheken stehen auch räumlich im Zentrum der Planung. Einzelheiten bedürfen noch gründlicher Erforschung. Offen sind die Fragen, ob auch jene Entwürfe aus den zwanziger Jahren heute noch im Denken von Evangeliumschrsten/Baptisten Entsprechungen haben.

An Planungen und Geschehnisse der Vergangenheit schließt sich seit zwei Jahrzehnten die Auseinandersetzung innerhalb der Reihen der

Evangeliumschristen/Baptisten um die Freiheit der Verkündigung und ungehinderter Organisation an. Sie vollzieht sich nicht in der Weise eines politischen Einsatzes. Aber Leben aus dem Evangelium wirkt immer auf die Gesellschaft ein, mag sie auch der Botschaft fern stehen und mag die Einwirkung gering erscheinen. Die Bemühungen um die Bestimmung des Begriffs der Gewissensfreiheit, um die Neuinterpretation des Leninschen Dekrets vom Januar 1918 „Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche“ erscheinen eindrucklich.

Der längere Zeit so still lebende Protestantismus in der Sowjetunion ist in nicht unbedeutenden Kreisen erneut mündig geworden, er stellt Fragen und ist aktiv in eine Diskussion mit der herrschenden Ideologie eingetreten. Die staatlichen Organe stehen vor der Tatsache, daß der organisierte Protestantismus in der Sowjetunion nicht bloßes Objekt staatlicher Lenkung und parteilich-atheistischer Maßnahmen sein kann und will. Die Fragen werden vor allem in den Gemeinden des „Rats der Kirchen“ erörtert, ohne doch auf diese beschränkt zu bleiben. Die Existenz der einander gegenüberstehenden Bünde sei noch einmal angesprochen: Versucht man, zu einer ersten Wertung des bisherigen Ertrags der internen Auseinandersetzungen zu gelangen, so mag ein solcher darin liegen, daß der größere Bund bewußter geworden ist, ein schärferes Profil gewonnen hat, daß in vielen Gemeinden eine bedeutsame Vertiefung des Selbstverständnisses erfolgt ist. Das Theologikum wird, über sich selbst hinausweisend, zu einem Politikum, regt neue Fragen nach und in der Gesellschaft an.

Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter als ökumenisches Problem

VON FERDINAND HAHN

1. Der Begriff „Ökumene“ bezeichnet die Kirche in ihrer weltweiten Erstreckung, vor allem aber in ihrer weltweiten Einheit. Die eine Kirche Jesu Christi ist in ihrer Verkündigung und in ihrem Gemeinschafts- und Glaubensleben notwendigerweise vielgestaltig. Das hängt zusammen mit den jeweils verschiedenen geschichtlichen, geistigen, kulturellen, sozialen und mentalitätsmäßigen Voraussetzungen. Wie der Glaube an Christus unter verschiedenen völkischen, individuellen und religiösen Bedingungen bei Menschen wirklich „heimisch“ werden kann, ist seit den Tagen der Urkirche bis in unsere Zeit ein brennendes Problem. Die Fragen der Akkommodation wie der Indigenisation hängen damit ganz unmittelbar zusammen.

Aufgrund unterschiedlicher Bedingungen im engen wie im weiten Bereich werden natürlich auch immer wieder auseinanderstrebende Tendenzen erkennbar. Trennungen und Abspaltungen, die sich im Laufe der Kirchengeschichte vollzogen haben, waren in der Regel zwar lehrmäßig begründet, aber nicht immer primär durch Unterschiede der Lehre bedingt. Zahlreiche „nichttheologische Faktoren“ sind gerade an dieser Stelle zur Auswirkung gekommen.

Wo divergierende Entwicklungen einsetzen und manifest werden, ist die Frage nach der Gemeinsamkeit und Einheit unausweichlich. Die Kirche als Gemeinschaft aller, die zu Christus gehören, ist ihrem Wesen nach eine. Ihre Einheit resultiert nicht in erster Linie aus Übereinstimmungen, die sich bei bestehenden Unterschieden doch immer wieder zeigen, diese Einheit ist vielmehr eine in Christi Person und Werk vorgegebene. Wir können geradezu sagen: In ihrer geschichtlichen Erscheinung ist die Kirche eine vielgestaltige und wandelbare Größe, sie erweist aber ihr Kirchesein entscheidend darin, daß bei allen Unterschieden die ihr eigene Einheit erkennbar wird, weshalb diese Einheit im Bekenntnis festgehalten und konkret verwirklicht werden muß.

Die den Glaubenden gewährte Gabe der Einheit ist zugleich Aufgabe, die uns Christen aufgetragen ist, gerade weil Kirche nie anders als in konkretgeschichtlicher Mannigfaltigkeit existieren kann und weil darüber hinaus kirchliche Verkündigung und Lehre den einen Glauben, das eine Heil stets nur in einer partikularen Sicht und in einem spezifischen Zugang vermitteln

können, was aber nicht ausschließt, daß es gleichwohl um eine Teilhabe an der Glaubenswirklichkeit insgesamt geht. „Ökumene“ bezeichnet somit die Kirche in ihrer weltweiten Erstreckung und Einheit, wobei aber diese Einheit einer steten lebendigen Verwirklichung bedarf.

2. Die apostolische und die nachapostolische Zeit stand im Blick auf die Einheit der Kirche bereits vor grundsätzlichen und praktischen Fragen, die eine klare Entscheidung forderten. So ist das ökumenische Problem nicht erst in späterer Zeit nach Trennungen und Abspaltungen entstanden, sondern der Kirche Jesu Christi von Anfang an mitgegeben und aufgegeben.

2.1 Die Vielfalt christlichen Zeugnisses und christlicher Lebensgestaltung hat in der Phase der ersten Sammlung und Konsolidierung nach Pfingsten noch keine merkbare Rolle gespielt. Die Einheit, Einmütigkeit und Gemeinsamkeit der Gemeinde wird in Apg 2-5 mehrfach betont. Es verdient allerdings Beachtung, daß Lukas diesen historisch zweifellos zutreffenden Sachverhalt in seiner Darstellung bewußt überhöht hat. Leben und Einheit der ältesten Kirche in Jerusalem werden hier zum Urbild und Vorbild für wahre, ungebrochene christliche Gemeinschaft und Einmütigkeit im Glauben.¹

2.2. Daß die Einheit das geschichtliche Erscheinungsbild der Kirche nicht fortdauernd bestimmt hat, zeigen die Vorkommnisse, von denen Apg 6,1-6 berichtet. Die Mängel in der Witwenversorgung waren sicher nur der äußere Anlaß für ein sehr viel tiefer liegendes Problem. Denn zwischen den „Hebräern“, den aus Palästina stammenden und aramäisch sprechenden Judenchristen, und den „Hellenisten“, die aus der jüdischen Diaspora kamen und sich auch in Jerusalem der griechischen Sprache bedienten, hatten sich durch die Entwicklung seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert unterschiedliche Voraussetzungen ergeben. Bei allen Hellenisierungstendenzen im palästinischen Bereich² gab es hier zumindest teilweise eine dezidierte Abwehrhaltung, und die Eigenständigkeit jüdischer Tradition und jüdischer Lebensweise ist sehr bewußt gepflegt worden³, während im Bereich der westlichen Diaspora die Assimilation griechischen Denkens und griechischer Kultur ohne Preisgabe des spezifisch Jüdischen nicht nur sehr viel größer war, sondern mit voller Bereitschaft und Absicht erfolgte.⁴ Dieses unterschiedliche Erbe bestimmte dann ebenso die „hebräische“ und die „hellenistische“ Gruppe der Urgemeinde.

Anderes und Wichtigeres kam hinzu: In Jesu eigenem Verkündigen und Handeln waren deutliche Ansätze zu einer kritischen Haltung gegenüber dem alttestamentlichen Gesetz und allen Formen des Nomismus und Ritualismus zu erkennen, was von den „Hebräern“ nur zögernd, von den „Helle-

nisten“ aber sehr entschieden und geradezu programmatisch aufgegriffen wurde.⁵ Bei dem Prozeß und dem Martyrium des Stephanus und der anschließenden Vertreibung der „Hellenisten“ aus Jerusalem war diese mit einer Distanzierung vom Tempelkult verbundene gesetzeskritische Haltung ausschlaggebend (Apg 6,8-14; 7,54-8,1).⁶

Solange „Hebräer“ und „Hellenisten“ noch zusammen in der Gemeinde Jerusalems lebten, war bei der wachsenden Zahl der Christen aus dem anfänglichen Miteinander alsbald ein Nebeneinander geworden, was unter anderem darin zum Ausdruck kam, daß die Hellenisten in dem Kreis der „Sieben“ eine wohl relativ selbständige Gemeindeleitung hatten.⁷

Mit der gesamtkirchlichen Aufgabe der Armenpflege, die diesen Sieben anvertraut wurde, haben die Apostel ein Amt geschaffen, das der Einheit der Kirche diene und die beiden in mancher Hinsicht verschiedenen Gemeindegruppen zusammengehalten hat.⁸ Damit war eine Problemlösung gewonnen, die überall dort anwendbar ist, wo die Unterschiede noch keine prinzipielle Bedeutung erlangt haben und im Blick auf die gemeinsame Aufgabe überbrückt werden können.

2.3 Die Auseinanderentwicklung der palästinisch-judenchristlichen und der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde machte sich allerdings nach der Vertreibung der „Hellenisten“ aus Jerusalem (Apg 8,1.4) verschärft bemerkbar. Es zeigte sich nun auch, daß tiefergreifende Probleme anstanden, die zu einer grundsätzlichen Klärung drängten.

Noch bevor Paulus von Barnabas nach Antiochien geholt wurde (Apg 11,25f), ist in der antiochenischen Gemeinde mit Heidenmission begonnen worden (Apg 11,20)⁹, und zwar einer Mission unter Heiden ohne Verpflichtung auf das jüdische Gesetz und deshalb ohne Beschneidungsforderung.¹⁰ Es konnte nicht ausbleiben, daß dies nach einiger Zeit zu Konflikten mit den palästinischen Christengemeinden und ihrer Leitung in Jerusalem führte. Denn dort verstärkte sich durch den zunehmenden Einfluß des Herrenbruders Jakobus die nomistische Tendenz¹¹, und die Bindung an das alttestamentliche Gesetz sowie das Zeichen der Beschneidung wurden als unerlässlich für das Heil angesehen (Apg 15,1).

Es war vor allem Paulus, der die Unabhängigkeit der rettenden Zuwendung Gottes in Christus vom Gesetz und die Unmittelbarkeit des Zugangs zum Heil mit aller Klarheit und Konsequenz vertreten hat, der deswegen auch nicht zu Kompromissen bereit war.¹² Die Sonderstellung Israels bleibt für ihn unbestritten¹³, jedoch durfte den Heiden nichts auferlegt werden, was für ihre bisherige Geschichte und Gottesbeziehung nicht konstitutiv war.

Die offensichtlich nicht unerheblichen Auseinandersetzungen, die leicht zu einer Spaltung hätten führen können, veranlaßten die Gemeinden von Antiochien, ihren Gemeindeführer Barnabas zusammen mit Paulus zu einer Zusammenkunft und Beratung nach Jerusalem zu entsenden (Apg 15,2). Paulus ist, wie er seinerseits betont, „aufgrund einer Offenbarung“ mit hinaufgezogen (Gal 2,2)¹⁴. Zwei Hinweise sind im Zusammenhang seines Berichtes wichtig: Einmal, daß er den unbeschnittenen Heidenchristen Titus mitgenommen hat; er war nicht bereit, die jetzt anstehende Grundsatzproblematik durch irgendeine lediglich pragmatische Regelung und Absprache in den Hintergrund drängen zu lassen. Zum anderen sagt er, er sei hinaufgezogen, „damit er nicht vergeblich laufe oder gelaufen sei“ (Gal 2,2); er sieht also, wenn eine Klärung der anstehenden grundsätzlichen Fragen nicht erreicht werden kann, nicht bloß eine Gefahr für die Einheit der Kirche, sondern zugleich für sein gesamtes missionarisches Wirken.¹⁵ Für ihn hängt die Klärung einer Grundsatzfrage, und zwar in einem ganz bestimmten Sinn, mit der Wahrung der Einheit der Kirche unlösbar zusammen, und darin ist zugleich die Legitimität der Verkündigung und missionarischen Wirksamkeit begründet. Man denkt unwillkürlich an heutige Probleme, vor allem die Gemeinschaft am Tisch des Herrn, Probleme, die auch nur in einer Richtung gelöst werden können, von denen die Einheit der Kirche abhängt und die gleichzeitig Legitimität und Überzeugungskraft der christlichen Botschaft betreffen. Insofern handelt es sich bei dem Apostelkonvent um ein Paradigma für eine ökumenische Problemstellung.

Aber nicht nur Anlaß und Problemstellung, auch die Ergebnisse des Apostelkonvents sind von richtungweisender Bedeutung für jede ökumenische Vereinbarung.¹⁶ Der Streit hatte sich in Jerusalem zugespitzt auf die Frage der Beschneidung des Titus (Gal 2,3). Nach Auffassung der Vertreter eines jüdenchristlichen Nomismus haben sich auch ehemalige Heiden der Tora unterzuordnen, weil nur in der unlösbaren Verbindung von Gesetz und Christusbotschaft das Heil zu erlangen sei. Paulus hat gerade an diesem Punkt keinen Augenblick nachgegeben, weil für ihn die „Wahrheit des Evangeliums“ auf dem Spiele stand. Er konnte deshalb seine Gegner auch nur als „Falschbrüder“ ansehen, die eingedrungen waren, um die in Christus erlangte Freiheit der Heidenchristen auszuspionieren (Gal 2,4f). Für ihn hing alles an dem unmittelbaren Zugang der Menschen zum Heil, unabhängig von irgendwelchen Bedingungen. Für die Jüdenchristen behielt das Gesetz seine Bedeutung, aber für die Heidenchristen wäre es eine zusätzliche Verpflichtung gewesen, die zu ihrer Versklavung geführt hätte (Gal 2,4 fin). Das sahen die Verantwortlichen ein, und deshalb wurde Paulus und

den anderen Vertretern der antiochenischen Heidenmission von den „Angesehenen“, den drei „Säulen“ Jakobus, Petrus und Johannes, nichts auferlegt (Gal 2,6.9a). Das Spezifische der judenchristlichen und der heidenchristlichen Gemeinschaft ist anerkannt worden. Was für die Judenchristen aufgrund ihrer Geschichte und Tradition, gerade auch der besonderen Geschichte Israels mit Gott, verpflichtend ist, wird den Heiden nicht aufgenötigt. Es gibt deshalb das Evangelium in den konkreten Gestalten eines „Evangeliums der Beschneidung“ und eines „Evangeliums der Unbeschneidtheit“, was nicht nur besagt, daß das eine Evangelium unter Juden und unter Heiden verkündigt wird, sondern darüber hinaus, daß das eine Evangelium als Botschaft für Juden und als Botschaft für Heiden von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgeht. Petrus und Paulus, die „Pole der Einheit“¹⁷, haben aus diesem Grunde auch ein je besonderes „Apostelamt“ (Gal 2,8). Daß der spezielle Auftrag des Paulus und die Eigenständigkeit der Evangeliumsverkündigung unter Heiden anerkannt worden ist, hing nicht zuletzt auch damit zusammen, daß die Beteiligten erkannten, daß dem Apostel Paulus ebenso wie Petrus von Gott Kraft gegeben worden ist zu diesem besonderen Dienst und daß die Gnade, die ihm verliehen worden ist, Anerkennung verdient (Gal 2,8.9a). So kam es zu dem feierlichen Handschlag als Ausdruck der wiedergewonnenen und bestätigten Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft (Gal 2,9b). Diese Gemeinschaft ist eine „Einheit in der Verschiedenheit“¹⁸ und wird durch das Zeichen einer Kollekte für die armen judenchristlichen Gemeinden in Palästina unterstrichen und sichtbar gemacht (Gal 2,10).

Erst später, vermutlich im Anschluß an den antiochenischen Streit zwischen Paulus und Petrus (Gal 2,11 ff), kann das Aposteldekret (Apg 15,20.29; 21,25) entstanden sein.¹⁹ Paulus selbst kennt es nicht und erfährt erst bei seinem letzten Besuch in Jerusalem davon (Apg 21,15-26). Dieses Dekret stellt die Beschlüsse des Apostelkonvents nicht in Frage, es zieht daraus lediglich Konsequenzen und regelt das noch umstrittene Zusammenleben ehemaliger Juden und ehemaliger Heiden. Weil Judenchristen trotz Anerkennung der gesetzessfreien Mission teilweise aus Gründen ritueller Reinheit noch Bedenken hatten, eine volle Tischgemeinschaft mit Heidenchristen zu praktizieren, wurde von den Heidenchristen die Beachtung kultischer Mindestforderungen verlangt.²⁰ Paulus hat, wie sein Verhalten gegenüber Petrus zeigt, aufgrund der Absprachen von Jerusalem eine volle Gemeinschaft aller Christen für möglich und notwendig gehalten. Immerhin zeigt jenes Aposteldekret, wie man bei Fragen, die keiner grundsätzlichen Regelung mehr bedürfen, unter Rücksichtnahme auf spezielle Gewis-

sensnöte zu einer gütlichen und praktikablen Regelung gelangen kann.

Die Beschlüsse des Apostelkonvents sind ein maßgebendes Problemlösungsmodell, das bei allen Grundsatzfragen im kirchlichen Bereich Ausgangspunkt sein sollte. Wenn in der Apostelgeschichte formuliert wird, daß „der Heilige Geist und wir“ zu diesen Beschlüssen gekommen seien (Apg 15,28), so ist damit zum Ausdruck gebracht, wie sehr sich die Urchristenheit über die Tragweite der Ergebnisse von Jerusalem im klaren war.²¹ Daß in der apostolischen Zeit mit dieser Vereinbarung ein Fundament geschaffen worden war, das die weltweite Verbreitung der Kirche ermöglichte und zugleich ihren inneren Zusammenhalt festigte, ist unübersehbar.

Auf dieser Grundlage stellten sich dann allerdings in nachapostolischer Zeit neue Fragen, denen wir im folgenden nachgehen müssen. Verständlich sind diese veränderten Problemstellungen jedoch nur aufgrund der eben besprochenen Jerusalemer Vereinbarung.

3. Wenn wir den Begriff der nachapostolischen Zeit, wie sich das in der neueren exegetischen Forschung weithin durchgesetzt hat, ohne kritische Wertung und unabhängig von der durch den neutestamentlichen Kanon gezogenen Grenze verwenden, dann ist damit die Zeit nach dem Tod des Herrenbruders Jakobus und der Apostel Petrus und Paulus zwischen 62 und 66 n. Chr. bezeichnet.²² Das Jahrzehnt zwischen 60 und 70 ist in mehrfacher Hinsicht durch einen tiefgreifenden Einschnitt gekennzeichnet: Es erleiden nicht nur die führenden Männer der Frühzeit den Tod, die erste Generation stirbt jetzt weitgehend aus. Mit dem Jüdischen Krieg und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels verliert die palästinische Kirche ihre bisher dominierende Stellung. Waren bisher die Christen vor allem von den nicht zum Glauben gekommenen Juden bedrängt und bedroht²³, so setzt nun langsam, aber doch spürbar der sich verschärfende Druck von seiten der römischen Behörden ein²⁴, vor allem weil die Christen nicht mehr nur als eine Gruppe innerhalb des Judentums, sondern in ständig wachsender Zahl als eigene religiöse Gemeinschaft in Erscheinung und ins Bewußtsein der Bevölkerung treten.²⁵

Seit Franz Overbeck ist es allgemein anerkannt, daß die Trennlinie zwischen urchristlicher und altkirchlicher (patristischer) Überlieferung nicht mit den Grenzen des Neuen Testaments zusammenfällt.²⁶ Bis zum Auftreten der sogenannten „Apologeten“ in der Zeit nach 130 befinden wir uns in einer Übergangsphase, zu der auch die Schriften der sogenannten „apostolischen Väter“ und frühe Dokumente der „neutestamentlichen Apokryphen“ gehören. Haben wir somit das Jahr 66 als terminus a quo für die nachapostolische Zeit, so etwa das Jahr 130 als terminus ad quem.²⁷

Fragen wir, wo die wesentlichen ökumenischen Aufgaben und Probleme liegen, so ist vor allem auf die universale Verantwortung der einen Kirche, auf die Abwehr von falscher Lehre im Interesse einer gemeinsamen und einheitlichen Tradition und auf die Konsolidierung der Kirche und ihrer Einheit durch den Ausbau des kirchlichen Amtes hinzuweisen.

3.1 Schon der Missionsbefehl Jesu, besonders klar in der Gestalt von Mt 28,18-20, oder der missionarische Auftrag des Apostels Paulus waren auf die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen „Oikoumene“ ausgerichtet. Aber das Verhältnis von Kirche und Welt wurde noch einmal neu und grundsätzlich in dem aus der Paulusschule stammenden Epheserbrief durchdacht, der höchstwahrscheinlich in den 80er Jahren des 1. Jahrhunderts entstanden ist.²⁸

In der Zeit nach dem Tod des Apostels Paulus sind die Auseinandersetzungen um das Gesetz nicht vergessen, aber sie sind entschieden und beendet; die Zusammengehörigkeit von ehemaligen Juden und Heiden in der einen Kirche ist eine Selbstverständlichkeit geworden. Im Blick auf die so veränderte Situation wird in Eph 2,11-22 deutlich gemacht, daß die Verwirklichung und Wahrung der Einheit der Kirche noch weiterreichende Dimensionen hat. Worum es jetzt geht, ist die Überwindung *aller* Feindschaft in der Welt, der Feindschaft der Menschen gegen Gott ebenso wie der Feindschaft der Menschen untereinander. Trennmauern und Grenzen aller Art sollen und müssen abgebaut werden. Dafür ist aber die eine Kirche aus Juden und Heiden nicht nur Vorbild, sondern durch die Gemeinschaft derer, die zu Christus gehören, soll das Versöhnungshandeln Gottes übergreifen auf die Menschen der ganzen Welt und unter ihnen wirksam werden.²⁹ Nicht ohne Grund wird daher in Eph 4,1-6 zum unverbrüchlichen Festhalten an den Einheitsmerkmalen der Kirche und damit an ihrer Einheit selbst aufgerufen.³⁰

Will man die ökumenische Dimension dieser Aussagen des Epheserbriefes erfassen, so darf man nicht allein an den missionarischen Dienst der Kirche Jesu Christi denken, ohne daß dieser irgend etwas von seiner Bedeutung verloren hätte, es geht vielmehr um die konkrete, lebendige Existenz der Kirche in dieser Welt. Und diese Kirche ist in Eph 1,3-12 als eine geradezu präexistente Größe dargestellt, von der Schöpfung her also im Zusammenhang mit der Weltwirklichkeit gesehen, und sie soll darüber hinaus als das göttliche „Pleroma“ alles in allem erfüllen, damit die gesamte geschaffene Wirklichkeit vom Heil erfaßt und zu ihrem göttlichen Ziel hingeführt wird.³¹

Die eine Kirche wird somit als Vermittler des Heils für die gesamte Schöpfung verstanden, was besagt, daß gerade die weltweite Einheit ihre weltweite Heilsfunktion bedingt. Nirgendwo sonst wird der Auftrag der Kirche gegenüber der Welt in einer so eindeutigen Weise abhängig gemacht von ihrer Einheit, die ihrerseits ein sichtbares Zeugnis für die Überwindung aller Gegensätze und für die von Gott gewährte Versöhnung ist. Dies ist ein unüberhörbarer Aufruf für jede christliche Gemeinschaft, ihre eigenen Grenzen zu überschreiten und sich für die Einheit der Kirche einzusetzen.

3.2 Bereits in apostolischer Zeit hat es Verkündigung, Lehre und Lebensformen gegeben, die nicht in Übereinstimmung mit der Botschaft Jesu und dem Kerygma der Urgemeinde standen, die daher als Irrlehre verworfen und bekämpft wurden. Insbesondere Paulus hat mehrfach mit falscher Lehre zu tun gehabt. Aber mögen bisweilen Gemeinden in Unruhe und Gefahr versetzt gewesen sein, es waren unterschiedliche Einzelerscheinungen, die die Kirche als ganze nicht ernsthaft gefährdeten.³²

Das wurde in nachapostolischer Zeit insofern anders, als die häretischen Tendenzen zunehmend eine gemeinsame Gestalt annahmen und immer stärker in den Sog der sich ausbildenden Gnosis gerieten, wie die Pastoralbriefe, die Johannesbriefe und die Sendschreiben der Johannesoffenbarung deutlich erkennen lassen.³³ Damit war aber die christliche Verkündigung in ihrem Kern bedroht und zugleich die Einheit der Kirche in Frage gestellt. Die Gefahr einer tiefgreifenden Spaltung zeichnete sich erneut ab. Auf mehreren Wegen hat die an das ursprüngliche Evangelium gebundene Kirche versucht, mit dieser Bedrohung fertig zu werden. Wir wollen hier nur eine Linie verfolgen, die zwar nicht durch aufkommende Irrlehre veranlaßt, aber dadurch in jedem Falle erheblich beschleunigt wurde.

Schon nach dem Tod der führenden Gestalten der apostolischen Zeit hat man begonnen, die Überlieferung der Frühzeit zu sammeln und zu fixieren. Die nachapostolische Zeit ist in gewisser Hinsicht bewußt nach rückwärts gewandt, um ihr Leben, ihr Denken, ihre Verkündigung an der apostolischen Tradition auszurichten. Das schließt nicht aus, daß man sich den Problemen der Gegenwart stellte und die veränderte Situation durchaus ernst nahm. Aber das primäre Interesse lag in der Wahrung der apostolischen Tradition.³⁴ Dies geschah unabhängig von äußeren und inneren Krisen um der Identität der Kirche willen im beginnenden Wandel der Zeiten. Dieser Prozeß wurde dann aber umso notwendiger wegen der zunehmenden Gefährdung seitens der Irrlehre. Hatte Paulus noch im einzelnen die Argumente der Gegner aufgegriffen und zu widerlegen versucht, jetzt galt es als vordringlich, echte Tradition auszusondern und festzuhalten und

nach Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung mit dieser Überlieferung zu fragen.³⁵

Es kam dabei zu unumgänglichen Grenzziehungen und zu einem nicht unerheblichen Ausscheidungsprozeß. Dennoch war die Fixierung der apostolischen Tradition eine wahrhaft ökumenische Tat. Die Kirche hätte sonst bei fortschreitender Entwicklung ihren Zusammenhalt und ihre verbindliche Norm verloren. So sorgsam die mündliche Tradition weitergegeben worden war, so selbstverständlich in vieler Hinsicht die Rückbindung an mündlich Überliefertes gewesen sein mag, das nur mündlich tradierte Gut unterlag Veränderungen und Erweiterungen. Auf die Dauer wäre der gemeinsame Grundbestand überlagert und überfremdet worden.³⁶

Aus diesem Grunde war die Zusammenfassung in Sammlungen und der Prozeß der Schriftwerdung für die Einheit der Kirche unumgänglich. Fortan gab es deshalb mündliche Tradition nur noch in abgeleiteter Form: als liturgische Tradition, als Bekenntnistradition, als katechetische Tradition und als Auslegungstradition. Was in Wahrheit christlich ist, was als „apostolisch“ bezeichnet werden darf, war ein für allemal festgelegt. Die spätere Kanonisierung ist demgegenüber lediglich ein Rechtsakt gewesen und betraf die abschließende Regelung von Streitfragen über die Zugehörigkeit einzelner, bisher nicht allgemein akzeptierter Schriften (vor allem Hebräerbrief und Johannesoffenbarung).³⁷

Die Fixierung der apostolischen Tradition ist durch zweierlei gekennzeichnet: Als „apostolisch“ wurde nicht nur das anerkannt, was unmittelbar von einem Apostel stammt, sondern was als ursprüngliche und authentische Tradition der Frühzeit angesehen wurde — trotz des seit Papias einsetzenden historisierenden Verständnisses von „Apostel“ und „apostolisch“.³⁸ Sodann: Als „apostolisch“ wurde eine Sammlung von Schriften angesehen, die keineswegs völlig homogen war, sondern ihrerseits eine Fülle von verschiedenartigen Aspekten in der Weitergabe der Jesustradition und der Christusbotschaft enthielt.³⁹ Einheit in der Vielfalt war im Blick auf die Verkündigungs- und Glaubensgrundlage der Kirche von Anfang an ein wesentliches und ökumenisch überaus bedeutsames Motiv.

3.3 Die Art und Weise der Verschriftlichung apostolischer Tradition verdient wegen ihrer ökumenischen Tragweite noch besondere Beachtung. Zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung besteht dann kein prinzipieller Unterschied, wenn das ehemals mündlich Weitergegebene lediglich aufgezeichnet und fortan in literarischer Gestalt tradiert wird, wie das etwa für große Teile der Mischna oder für die Logienquelle gilt.⁴⁰ Die Verschriftlichung hat einen ganz anderen Stellenwert, wenn das bisher

mündlich Überlieferte nicht nur gesammelt, sondern in größeren Dokumenten zusammengefaßt und unter einheitliche Leitgedanken gestellt wird. Ich möchte das an zwei unterschiedlichen Beispielen verdeutlichen: am Matthäusevangelium und am 2. Petrusbrief.

Schon Markus hatte sich um das Jahr 70 n. Chr. bemüht, unterschiedlich geprägtes Überlieferungsgut in eine zusammenhängende Darstellung des irdischen Wirkens, der Passion und der Auferstehung Jesu zu bringen. Seine Redaktion ist, einmal ganz abgesehen von dem großartigen kompositionellen Gefüge, das er geschaffen hat, dadurch ausgezeichnet, daß er dem übernommenen Material seine besondere Prägung weitgehend beließ, aber in Rahmenstücken, in sogenannten Sammelberichten und mit ständig wiederkehrenden Leitmotiven der Gesamtdarstellung eine einheitliche Thematik und Linienführung gegeben hat.⁴¹

Matthäus ist ihm etwa ein Jahrzehnt später darin gefolgt. Er hat die kompositionelle Struktur durch die Gestaltung der großen Reden Jesu nicht unerheblich verändert; ihm waren auch andere Leitgedanken wichtig, so wenig er die bei Markus vorgegebenen Motive des Messiasgeheimnisses, des Dämonenwissens, der exklusiven Jüngerbelehrung und des Jüngerunverständnisses (jetzt: Kleinglaube) beseitigen wollte. Aber ihn beschäftigten noch mehr die ekklesiologischen Probleme und Leitgedanken, für ihn war zudem das Verhältnis des Alten Testaments zu Person und Wirken Jesu vordringlich, wobei er nicht nur die Verheißung, sondern vor allem auch das Gesetz im Auge hatte.⁴² Der entscheidende Unterschied gegenüber Markus liegt aber doch an einer anderen Stelle: Während Markus sich weitgehend auf Überlieferung beschränkte, die bereits im Heidenchristentum geläufig war und eine gewisse heidenchristliche „Färbung“ angenommen hatte (er selbst erläutert zusätzlich auch noch jüdische Bräuche für nichtjüdische Leser)⁴³, hat sich Matthäus um Aufnahme und Verschmelzung von heterogenen Traditionskomplexen bemüht. Er hat neben dem Markusevangelium die sogenannte Logienquelle verwendet, die ihrerseits authentisches Spruchgut mit sehr alter palästinischer Tradition, aber auch einigen jüngeren, aus hellenistisch-judenchristlicher Tradition stammenden Zusätzen verbunden hat (z. B. Versuchungsgeschichte); er hat vor allem genuin judenchristliches Sondergut aufgegriffen, das mit seiner stärker am Gesetz orientierten Haltung⁴⁴ und mit seiner teilweise ausgesprochen partikularistischen Tendenz⁴⁵ der markinischen Konzeption nur schwer einzufügen war.

Der Verfasser des Matthäusevangeliums kam seinerseits aus einer judenchristlichen Gemeinschaft.⁴⁶ Aber er hatte erkannt, daß die nomisti-

schen und partikularistischen Tendenzen dem Evangelium Jesu Christi nicht entsprechen. Er hatte die Grenze zum Heidenchristentum längst überschritten und war zum Vertreter einer universalen Mission geworden.⁴⁷ Doch er hatte keinesfalls die Absicht, von einer Gruppe des Urchristentums zur anderen überzutreten. Er wollte die Tradition und das berechtigte Anliegen der Judenchristen festhalten und für die heidenchristliche Gemeinde fruchtbar machen. So hat er ein Evangelium geschaffen, das zeigt, wie auf die partikulare Sendung der Jünger Jesu in vorösterlicher Zeit die universale Sendung durch den Auferstandenen folgt. Und er hat darüber hinaus der Christenheit eingeschärft, daß die wahre Freiheit vom Gesetz nur dort besteht, wo die Grundintention des Gesetzes in ihrer ganzen Radikalität erkannt und erfüllt ist.

Matthäus hat damit ein Werk von wahrhaft ökumenischer Bedeutung geschaffen.⁴⁸ Er hat die Gefahren einer falsch verstandenen Gesetzesfreiheit, gegen die der Jakobusbrief so scharf Stellung nimmt⁴⁹, gesehen und in einer der Botschaft Jesu Christi entsprechenden Weise zu lösen versucht. Daß seine Darstellung des Wirkens, Redens, Leidens und Auferstehens Jesu das maßgebende Evangelium der Kirche geworden ist, ist nicht zufällig und für alle ökumenischen Bemühungen von unschätzbbarer Bedeutung.

Ein ähnlicher Vorgang läßt sich auf einer anderen Ebene beim Judas- und 2. Petrusbrief beobachten. Der kleine Judasbrief ist in dreifacher Hinsicht interessant: Einmal, weil er in einer für die nachapostolische Zeit bezeichnenden Weise alles, was er zu sagen hat, unter das Vorzeichen des ein für allemal überlieferten Glaubens stellt (V. 3); sodann, weil er die Irrlehren nicht durch Einzelauseinandersetzung bekämpft, sondern sie ganz bestimmten typischen Ereignissen der alttestamentlichen Zeit subsumiert (V. 5b. 6. 7. 11)⁵⁰; und schließlich drittens, weil uns hier ähnlich wie im Jakobusbrief eine Schrift begegnet, die sich bewußt in den Zusammenhang und die Tradition der Jerusalemer Kirche und ihrer Autoritäten stellen will, obwohl beide Briefe im hellenistisch-judenchristlichen Bereich der nachapostolischen Zeit entstanden sind.

Wenn dann der erst sehr viel später geschriebene 2. Petrusbrief den Judasbrief integriert und in einen größeren Rahmen einbettet, geschieht das aus mehreren Gründen: Zunächst möchte der Verfasser dem kleinen Dokument eine breitere christologische und apostolische Grundlage geben (c. 1), und er möchte alles noch deutlicher mit der eschatologischen Erwartung und dem eschatologischen Vorbehalt in Zusammenhang bringen (c. 3). Wenn nun nicht mehr der Herrenbruder Judas, sondern der Apostel Petrus als Verfasser genannt ist, dann wohl deshalb, weil die palästinisch-

judenchristliche Tradition mehr und mehr ihren Einfluß und ihre autoritative Stellung verloren hat, während im hellenistischen Bereich eine mit Petrus in Beziehung stehende judenchristliche, aber universal ausgerichtete Überlieferung sich durchgesetzt hatte, vor allem im Bereich des nördlichen und westlichen Kleinasien (1Petr 1,1f), die alsbald auch von Rom aus gefördert wurde und zunehmend an Bedeutung gewonnen hat.⁵¹

Wir beobachten also in nachapostolischer Zeit an mehreren Stellen im Zusammenhang mit der Schriftwerdung einen Rezeptionsprozeß von enormer integrativer Kraft, der für alle ökumenischen Bestrebungen heute modellhaft sein kann und sein sollte.

3.4 Zuletzt ist von einem Problem zu reden, das in nachapostolischer Zeit noch keine wirkliche Lösung gefunden hat, das aber damals bereits als ökumenische Aufgabe erkannt worden ist: die Amtsfrage.⁵² Bei der Komplexität dieser institutionellen Ordnung konnte eine Lösung kurzfristig auch nicht erwartet werden.

Entscheidend ist stets die Frage gewesen, wie durch das kirchliche Amt die Einheit der Kirche repräsentiert und verwirklicht werden kann. Für die apostolische Zeit gab es bei allen divergierenden Tendenzen und einer institutionell völlig offenen Grundhaltung das übergeordnete Amt der Apostel und das Wissen um die Übereinstimmung der apostolischen Botschaft. Wenn Paulus in 1Kor 15,11 sagt: „Ob ich es bin oder jene (sc. die vorher genannten Apostel und Auferstehungszeugen), so verkündigen wir, und so seid ihr zum Glauben gekommen“, dann ist dieser Sachverhalt unter Rückgriff auf das Bekenntnis 1Kor 15,3-5 in einer bezeichnenden Weise zum Ausdruck gebracht. Entsprechend hebt Paulus in der Charismenliste von 1Kor 12,28 drei Funktionen besonders hervor und nennt neben den Propheten und Lehrern, die innergemeindliche Aufgaben haben, nicht ohne Grund an erster Stelle die Apostel. Er tut dies hier, obwohl er sonst die apostolische Würde und Funktion ausdrücklich von den Charismen unterscheidet⁵³, weil für ihn die in jeder Gemeinde unerläßlichen Aufgaben der Prophetie und Lehre notwendigerweise in Zusammenhang stehen müssen mit dem gesamtkirchlichen Amt der Apostel.

Der im deuteropaulinischen Epheserbrief sich abzeichnende Wandel ist höchst aufschlußreich: Apostel und Propheten gehören bereits der Vergangenheit an (Eph 2,20; 3,5), und neben bzw. nach ihnen ist eine neue Trias entstanden: Evangelisten, Hirten, Lehrer (Eph 4,11; freie Charismen sind hier völlig entfallen).⁵⁴ Das bedeutet, daß an die Stelle der Apostel Missionare treten, an die Stelle der Propheten die Hirten der Gemeinde, während die Lehrer ihre bisherige Stellung behalten haben. Die Evangelisten haben

in ihrem missionarischen Dienst zwar einen die Grenzen der Gemeinde übergreifenden Auftrag⁵⁵, aber es handelt sich nur um eine Teilfunktion der Apostel, nicht mehr um deren gesamtkirchliches Amt. Die kirchliche Einheit wird somit nicht durch ein für die Gegenwart bestimmtes Amt gewahrt, sondern sie wird durch den Rückbezug auf das einmalige „Fundament der Apostel und Propheten“, die ihrerseits einen Bau tragen, der in Christus seine Spitze und seinen Schlußstein hat (2,20), sichergestellt.

Nicht wesentlich anders ist die Konzeption der berühmten Stelle Mt 16,18f in der uns überlieferten, aus nachapostolischer Zeit stammenden Fassung. Petrus ist der „Fels“, der Fundamentstein der Kirche, und zwar in seiner einmaligen apostolischen Stellung am Anfang der Kirchwerdung. Zu dieser einmaligen Funktion tritt das von ihm erstmalig übernommene Amt der Schlüsselgewalt, das nach 18,18 von den jeweiligen Repräsentanten der Gemeinde ausgeübt wird.⁵⁶ Damit ist deutlich erkannt, daß der bloße Rückbezug auf die Repräsentanten der apostolischen Zeit nicht ausreicht, sondern daß das Verhältnis zwischen apostolischem und gegenwärtig-kirchlichem Amt einer näheren Bestimmung bedarf. Die Auffassung, daß es sich bei dem Petrusdienst um ein sukzessiv zu besetzendes Amt handelt, ist erst im Laufe der Geschichte der frühen Kirche aufgekommen und dann sehr wirksam geworden⁵⁷; der Text selbst beschränkt sich auf Petrus und die der ganzen Kirche gegebenen Vergebungsvollmacht.

Eine ähnliche, wenngleich modifizierte Linie vertreten die Pastoralbriefe.⁵⁸ Auch hier gibt es kein übergeordnetes Amt; denn die beiden Apostelschüler Timotheus und Titus haben eine traditionsvermittelnde, aber keine leitende Funktion im Blick auf die Einzelgemeinde oder die Kirchenprovinz. Hinzu kommt allerdings, daß beide als Ordinierte selbst Ordinationsvollmacht haben.⁵⁹ Ausschlaggebend ist dabei, daß jetzt nicht mehr der Rückbezug auf Person und Auftrag der Apostel im Zentrum steht, sondern die Bindung an die apostolische Lehrtradition, daß aber diese Lehrtradition an die Weitergabe durch einen ordinierten Amtsträger gebunden wird. Die Einheit der Kirche wird hier demzufolge nicht in erster Linie durch Personen gewahrt, seien es Gestalten der Vergangenheit oder Amtsträger der Gegenwart, vielmehr durch die allen gemeinsame, inzwischen verbindlich festgelegte apostolische Überlieferung, wobei allerdings die Ordinierten für deren unverfälschte Weitergabe Sorge zu tragen haben. Wenn in den Pastoralbriefen erstmals der „Episkopos“ in gemeindeleitender Funktion auftaucht (1Tim 3,1), dann keinesfalls im Sinne eines „Bischofs“ im späteren Sinne, sondern als primus inter pares im Kreis der Presbyter.

Durch die primäre Bindung an die Lehrtradition trat zwar die personale Rückbindung an die Apostel und über sie an Jesus Christus etwas in den Hintergrund, aber es bestand nun ein Kreis und eine Abfolge ordinierter Amtsträger als Wahrer des anvertrauten Traditionsgutes (1Tim 6,20). Es überrascht deshalb nicht, daß der 1. Klemensbrief in diesem Zusammenhang den Gedanken der fortlaufenden Amtssukzession aufgreift (42,1-4), die auf Christus selbst zurückgehe und von den Aposteln auf die Bischöfe und Diakone übertragen worden sei. Damit werden Lehre und Amt enger miteinander verbunden. Im übrigen hat dieser Brief, wie hinreichend bekannt, die Vorstellung vom alttestamentlichen Tempel und Priesterdienst aufgegriffen, woraus sich erhebliche Auswirkungen auf das Verständnis von kirchlichem Amt und christlichem Gottesdienst ergaben. Daß diese Auffassung in einer nicht unerheblichen Spannung zu den Texten der apostolischen Zeit steht, was sehr bald auch zu einer bewußten Unterscheidung von Amtsträgern und Laien führte, ist unverkennbar. Der Versuch des Verfassers des 1. Klemensbriefes, über die eigene Gemeinde hinaus tätig zu werden und andernorts in Streitfragen einzugreifen, um eine einheitliche und gemeinsame kirchliche Praxis sicherzustellen, zeigt ebenfalls, daß hier eine neue Entwicklung in Gang gekommen ist.⁶⁰ Aber noch war vieles offen und ungeklärt.

Eine andere Konzeption begegnet uns bei Ignatius von Antiochien. Er geht nicht vom Presbyteramt oder vom Episkopos als *primus inter pares* aus, auch nicht von der Anschauung einer fortlaufenden Auftrags- und Amtssukzession, obwohl er die Presbyterialverfassung kennt; für ihn ist vielmehr die Zuordnung der Apostel zu Christus ausschlaggebend, die in der Zuordnung der Presbyter zu ihrem Bischof eine Entsprechung, vor allem aber ihre gegenwärtige Repräsentanz findet. Der Bischof hat aus diesem Grunde uneingeschränkte Leitungsgewalt, er ist es aber auch, der die Einheit der Gemeinde sichert.⁶¹ Ignatius setzt dabei zweifellos voraus, daß die so amtierenden Bischöfe untereinander einig und einmütig sind, weswegen durch diese Kirchenstruktur für ihn die Einheit der Gesamtkirche gelöst war.

Doch das Problem der überregionalen kirchlichen Zusammengehörigkeit und Einheit wurde erst durch die aufkommenden Synoden oder durch das Entstehen von Metropolen deutlicher gesehen und in einem bestimmten Sinne entschieden.⁶² Die nachapostolische Tradition ist an dieser Stelle noch zu keiner endgültigen Lösung vorgestoßen, die ein klares Modell sein könnte. Immerhin muß gerade auch an dieser Stelle vom apostolischen Zeugnis her nach einer Lösung gesucht werden, die der Einheit dient und

einen echten ökumenischen Impuls enthält. Im Gespräch zwischen unseren Konfessionen handelt es sich um ein offenes Problem. Längst aber sind noch nicht alle Möglichkeiten, die sich vom Neuen Testament her ergeben, ausgeschöpft. Es besteht keine Notwendigkeit, die Lösung der alten Kirche als schlechthin verbindlich anzusehen; wir stehen vielmehr ständig vor neuen Aufgaben, aber auch vor der Notwendigkeit einer der Botschaft wirklichen gemäßen institutionellen Ordnung.

3.5 Abschließend sei nur noch hingewiesen auf das Phänomen der sogenannten „katholischen Briefe“. In nachapostolischer Zeit verstärkt sich die Tendenz, Briefe bzw. briefähnliche Schriften mit einer an die gesamte Christenheit gerichteten Adresse zu versehen oder überhaupt auf eine spezielle Adresse zu verzichten, jedoch die Briefform zu verwenden.⁶³ Es liegt jetzt nicht mehr die persönliche Mitteilung an eine Einzelgemeinde vor, wobei der Verfasser sich mit den konkreten Problemen dieser Gemeinde befaßt, sondern es geht um allgemeine Probleme, die die Kirche insgesamt in der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts und zu Beginn des 2. Jahrhunderts beschäftigt haben. Hier wäre auch noch manches für die Frage der ökumenischen Relevanz zu gewinnen, nicht zuletzt unter Berücksichtigung des 1. Petrusbriefes, wonach das über die ganze Welt ergehende Leiden der Christen angesichts beginnender Verfolgung zur Einheit und Gemeinschaft aller Glaubenden beiträgt.⁶⁴ Diese kurzen Bemerkungen bedürfen jetzt aber keiner weiteren Ausführung.

4. Überblickt man die gesamte apostolische und nachapostolische Zeit, so ist festzustellen, daß das Wissen um die Zusammengehörigkeit aller Glaubenden in der einen Kirche Jesu Christi ganz stark ausgeprägt ist. Das zeigt sich nicht nur an der universalen Auffassung von Wesen und missionarischem Auftrag der Kirche, es zeigt sich ebenso in dem alsbald einsetzenden Bemühen, die eine apostolische Tradition als gemeinsame Grundlage mündlich und später schriftlich zu fixieren. Das sich ausbildende Amt hat demgegenüber noch eine untergeordnete Funktion; es dient der Weiterführung und der Wahrung des apostolischen Erbes. Erst gegen Ende der nachapostolischen Zeit tauchen Fragen einer institutionellen Ordnung auf, die aber noch keine Lösung erfahren.

In der auf das einheitliche Fundament und die weltweite Aufgabe der Kirche bezogenen Auffassung von christlichem Glauben und der Gemeinschaft der Glaubenden zeigt sich ein ökumenisches Bewußtsein, dessen starke integrative Kraft uns im Neuen Testament entgegentritt. Die klare Festlegung von Grenzen nach außen war dabei ebenso notwendig wie die Zusammenfassung und Konzentration nach innen. Es ging um ein Streben

nach Ganzheit und Ungeteiltheit, das die Vielgestaltigkeit nicht aufhob, sondern in einer größeren Einheit wirksam werden ließ. Auf diesem Wege, der uns von den weitgehend aus nachapostolischer Zeit stammenden Schriften des Neuen Testaments vorgezeichnet ist, sollen und dürfen wir weiterschreiten. In diesem Sinne binden sie uns an die apostolische Tradition als den gemeinsamen Ursprung und verweisen uns auf die Vollendung des bereits angebrochenen Heils als das gemeinsame Ziel.⁶⁵

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. die Kommentare von Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK III), Göttingen ¹⁷1977, 191ff; Hans Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen ²1972, 31ff; Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte I* (HTk V/1), Freiburg i. B. 1980, 283ff.
- ² Dazu sei verwiesen auf das wichtige Buch von Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen ²1973; ders., *Juden, Griechen und Barbaren* (SBS 76), Stuttgart 1976.
- ³ Das gilt vor allem für die Pharisäer und die Essener, später auch für die Zeloten, während die Sadduzäer sehr viel eher zu einer Anpassung bereit waren.
- ⁴ Bezeichnend für die Verschmelzung genuin jüdischer Tradition mit hellenistischer Denkweise ist der jüdische Theologe Philo von Alexandrien.
- ⁵ Vgl. mein Buch: *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), Neukirchen ²1965, 37ff.
- ⁶ Außer den Kommentaren vgl. Martin Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979, 63ff.
- ⁷ Zu den „Sieben“ vgl. Hans Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums* (NTD Erg. Bd. 5), Göttingen ⁴1978, 40ff; August Strobel, Armenpfleger „um des Friedens willens“, *ZNW* 63 (1972), 271-276; Paul Philippi, *Apostelgeschichte* 6,1-6 als Frage an die Kirche heute, in: *Eripainos teoksesta — Spiritus et Institutio Ecclesiae* (Festschrift für Erkki Kansanaho), Helsinki 1980, 253-265.
- ⁸ Insofern hat der Bericht Apg 6,1-6 die Vorgänge verkürzt, aber nicht unzutreffend dargestellt.
- ⁹ Apg 11,20 ist in den Bibelhandschriften uneinheitlich überliefert; die Mehrzahl alter und jüngerer Handschriften liest: Ἑλληνιστᾶς, eine kleine Anzahl dagegen Ἑλληνας. Die letzte Form ist hier eindeutiger; aber auch die erste ist in demselben Sinn, nämlich für die griechischsprechenden Heiden gebraucht, nicht in der speziellen Bedeutung von Apg 6,1. Dasselbe Problem wie in 11,20 liegt in 9,29 vor.
- ¹⁰ Das ist zwar in Apg 11,20 nicht ausdrücklich gesagt, geht aber aus Apg 15,1 sowie aus Gal 2,3 klar hervor.
- ¹¹ Daß der Herrenbruder Jakobus in Jerusalem einen zunehmenden Einfluß gewann, ist aus Gal 1,19; 2,9 ebenso wie aus Apg 12,17; 15,13-21; 21,18-25 zu entnehmen. Die nomistische Tendenz ist außer in Gal 2,12 durch das bei Euseb, *Kirchengeschichte* II 23,4-18 erhaltene Hegesipp-Fragment bezeugt. Vgl. Edgar Hennecke-Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I*, Tübingen ³1959, 312ff.
- ¹² Das zeigt insbesondere der Galaterbrief.
- ¹³ Vgl. Röm 9-11.

- 14 Die Feststellung in Gal 2,1f, daß Paulus „aufgrund einer Offenbarung“ nach Jerusalem gegangen sei, ist kein Gegensatz zu der Nachricht in Apg 15,2, daß es sich um einen Beschluß der Gemeinde gehandelt habe. Zu der äußeren Beauftragung kam für den Apostel die innere, geistgewirkte Notwendigkeit hinzu.
- 15 Vgl. dazu Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater* (KEK VII), Göttingen 141971, 65ff.
- 16 Hierzu verweise ich auf meinen demnächst erscheinenden Aufsatz: *Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christenheit einst und jetzt*, in: *Einheit der Kirche — Ziele und Wege* (Festschrift für Heinrich Fries), 1980.
- 17 So Franz Mußner, *Petrus und Paulus — Pole der Einheit* (Quaestiones Disputatae 76), Freiburg i. B. 1977.
- 18 Ich benutze mit Absicht diesen heute in der ökumenischen Diskussion häufig gebrauchten Ausdruck.
- 19 Zu den Problemen des Verhältnisses von Apostelkonvent und Aposteldekret vgl. mein Buch: *Mission im Neuen Testament*, 65ff.
- 20 Daß die viergliedrige kultische Fassung und nicht die dreigliedrige moralische Fassung, die nur in westlicher Handschriftenüberlieferung nachweisbar ist, als ursprünglich angesehen werden muß, hat Werner Georg Kümmel, *Die älteste Form des Aposteldekrets*, in: ders., *Heilsgeschehen und Geschichte* (Ges. Aufs. I), Marburg 1965, 278-288, definitiv nachgewiesen.
- 21 Die Aussage Apg 15,28 sollte nicht problematisiert werden, wie das gelegentlich geschehen ist. Die Parallelisierung göttlichen und menschlichen Tuns bringt einerseits zum Ausdruck, daß das Wirken des Geistes Gottes nur in Zusammenhang mit dem Handeln von Menschen möglich ist und daß andererseits verantwortliches Handeln in der Kirche auf die Legitimation durch den Geist angewiesen bleibt.
- 22 Dazu Näheres in meinem Aufsatz: *Das Problem des Frühkatholizismus*, *EvTh* 38 (1978), 340-357, bes. 347ff.
- 23 Vgl. die Berichte der Apostelgeschichte in 4,1-22; 5,17-42; 6,11-8,3; 9,21-25; 12,1-19a; 13,50f; 14,19f; 17,5-9; 18,4-6; 21,27ff. Ferner ist hinzuweisen auf Mt 10,17; Joh 16,2f; 1Thess 2,14-16; 2Kor 11,24.
- 24 Hierfür besonders bezeichnend sind der 1. Petrusbrief und die Johannesoffenbarung.
- 25 Die Trennung ist nach der beginnenden Reorganisation des Judentums im Anschluß an die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. vor allem auch von jüdischer Seite ausgegangen. Der in dieser Zeit entstandene „Ketzersegen“ des Achtzehnbittengebets war ursprünglich nicht speziell gegen die Christen gerichtet, wurde aber gegen sie angewandt und schließlich explizit mit auf sie bezogen.
- 26 Franz Overbeck, *Die Anfänge der patristischen Literatur* (1882), Nachdruck Darmstadt 1954.
- 27 Mit dieser Abgrenzung sind dann auch die spätesten Schriften des Neuen Testaments, wozu sicher der erst zwischen 120-130 entstandene 2. Petrusbrief gehört, erfaßt.
- 28 Zur Entstehungszeit des Epheserbriefs vgl. Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 201980, 320ff.
- 29 Zu diesem Textabschnitt vgl. außer den Kommentaren Helmut Merklein, *Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefs nach Eph 2,11-18* (SBS 66), Stuttgart 1973.
- 30 In Eph 4,1-6 ist beachtenswert, daß die in V. 1f beginnende Paränese untermauert wird durch den Aufruf zum Festhalten an der Einheit des Geistes und der Einheit der Kirche. Im einzelnen vgl. dazu Joachim Gnllka, *Der Epheserbrief* (HThK X/2), Freiburg i. B. 21977, 195ff.
- 31 Zur „Präexistenz der Kirche“ sei vor allem verwiesen auf die Ausführungen von Heinrich Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 61968, 38ff. Hiermit ist zum Ausdruck gebracht, daß die Heilswirklichkeit der Kirche seit Anbeginn im Heilsplan Gottes beschlos-

- sen ist und deshalb auch schon real existiert. Die Vorstellung von der realen Präexistenz der eschatologischen Heilsgüter ist bereits in der jüdischen Apokalyptik lebendig gewesen.
- 32 In der apostolischen Zeit gab es keine Einheitsfront bei den Irrlehrern; weder waren es alle Judaisten (Ferdinand Christian Baur) noch alle Gnostiker (Walter Schmithals). Es muß im Einzelfall sehr genau nachgeprüft werden, welche Art von Häresie vorlag. Erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts zeichnet sich dann immer stärker eine einheitliche Tendenz bei den Gegnern ab.
- 33 Vgl. 1Tim 6,20; 1Joh 2,18-23; 4,15; 2Joh 7; Offb 2,14f. 20-23a.
- 34 Ausführlich bin ich auf diesen Sachverhalt eingegangen in meinem Aufsatz: Die Heilige Schrift als älteste christliche Tradition und als Kanon, *EvTh* 40 (1980) 456-466.
- 35 Von daher erklärt sich der veränderte Argumentationsstil in den Pastoralbriefen.
- 36 Das läßt sich an dem 1946 entdeckten Thomasevangelium sehr schön erkennen, das der synoptischen Tradition noch recht nahe steht, aber doch schon sehr viel fremdes Gut gnostischer Herkunft aufgenommen hat.
- 37 Die Sammlung der neutestamentlichen Schriften lag im wesentlichen Ende des 2. Jahrhunderts fest. Die weitere Geschichte des Kanons soll mit dem oben Gesagten nicht vereinfacht werden; aber während bisher die Schriften sich weitgehend aufgrund ihrer gottesdienstlichen Verwendung durchgesetzt hatten — sei es als Einzelschriften oder als Sammlung —, so wurde jetzt stärker formalrechtlich nach der Zugehörigkeit gefragt.
- 38 Zu Papias und der nachfolgenden Überlieferung vgl. W. Schneemelcher, *Apostel und Apostolisch*, in: Edgar Hennecke-Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen ³1964, 3-8.
- 39 Das ist am deutlichsten bei den Evangelien, wo die im 2. Jahrhundert bereits vorliegende Evangelienharmonie des Tatian verworfen wurde zugunsten der vier unterschiedlichen Einzelevangelien.
- 40 Die aus Matthäus und Lukas weitgehend rekonstruierbare Logienquelle hat zwar, wie die geschlossene Übernahme von zusammenhängenden Blöcken bei Lukas noch relativ gut erkennen läßt, einen klaren Aufriß und bestimmte thematische Komplexe, aber die redaktionelle Arbeit beschränkte sich auf Überleitungen, ohne damit den Charakter des mündlich überlieferten Gutes zu verändern oder unter theologische Leitgedanken zu stellen. Zur Rekonstruktion der Logienquelle vgl. Athanasius Polag, *Fragmenta Q*, Neukirchen 1979.
- 41 Vgl. William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen (1901) ³1963; Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Markus (NTD 1)*, Göttingen ¹⁵1978.
- 42 Vgl. Günther Bornkamm — Gerhard Barth — Heinz-Joachim Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1)*, Neukirchen ⁷1975; Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2)*, Göttingen ¹⁵1978.
- 43 Vgl. Mk 7,3f.
- 44 Vgl. Mt 5,17-19.
- 45 Vgl. Mt 10,5-6 sowie Mt 15,24.
- 46 Das wird wegen der „großkirchlichen“ Tendenz des Matthäus bisweilen bestritten, ist aber keinesfalls zu leugnen. Als Vertreter der Auffassung, daß Matthäus Heidenchrist gewesen sei, erwähne ich nur Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit (FRLANT 82)*, Göttingen ³1971.
- 47 Vgl. Mt 28,16-20. Die Aussendungsrede in Mt 10 bleibt auf Israel beschränkt.
- 48 Dieser Sachverhalt ist bisher noch nicht genügend beachtet worden.
- 49 Vgl. Jak 2,14-26; allerdings polemisiert der Verfasser an dieser Stelle mit unzureichenden Mitteln gegen eine falsch verstandene paulinische Theologie.
- 50 Hinzu gehören natürlich auch die apokryphen Traditionen in Jud 8-10 und Jud (12f) 14, die der 2. Petrusbrief getilgt hat.
- 51 Dazu vgl. meine Studie: *Randbemerkungen zum Judasbrief*, erscheint in: *ThZ* 37 (1981).

- ⁵² Vgl. Karl Kertelge (Hrsg.), *Das Amt im Neuen Testament* (Wege der Forschung Bd. 439), Darmstadt 1977.
- ⁵³ Für Paulus besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Apostel und Charismatiker. Deshalb verweist er auf die besondere „Gnade“ (nicht „Gnadengabe“), die ihm zuteil geworden ist; vgl. Röm 1,5; 1Kor 15,10 u. ö. Es handelt sich eben nicht um eine Begabung durch den Geist (vgl. die Parallelisierung von „Geistesgabe“ und „Gnadengabe“ in 1Kor 12,1.4), sondern um die Beauftragung durch den auferstandenen Herrn, der ihm begegnet ist; vgl. Gal 1,1.11f. 15f.
- ⁵⁴ Vgl. Helmut Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief* (StANT 33), München 1973, 332ff.
- ⁵⁵ Aufschlußreich für die Bezeichnung „Evangelist“ ist die Verwendung in Apg 21,8 für Philippus; vgl. Apg 8,5-25.26-40.
- ⁵⁶ Hierzu verweise ich auf meinen Aufsatz: *Die Petrusverheißung Matthäus 16,18f.*, in: Kertelge, *Amt im Neuen Testament*, 543-563.
- ⁵⁷ Zur Auslegungsgeschichte vgl. Josef Ludwig, *Die Primatsworte Matthäus 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese* (Nt. Abh. XIX/4), Münster 1952.
- ⁵⁸ Vgl. Hermann von Lips, *Glaube — Gemeinde — Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122), Göttingen 1979.
- ⁵⁹ Zur Ordinationsvollmacht vgl. von Lips 161ff.
- ⁶⁰ Zu den Problemen des 1. Klemensbriefes sei verwiesen auf Hans von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BHTh 14), Tübingen 1953, 91—103; Otto Knoch, *Die Ausführungen des 1. Clemensbriefes über die kirchliche Verfassung*, *Theol. Quartalschrift* 141 (1961) 385-407.
- ⁶¹ Vgl. IgnEph 5,1f; IgnMagn 6,1f; IgnTrall 2,1-3,3. Dazu Peter Meinhold, *Studien zu Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden 1979, bes. 1-18.19-36.57-66; Henning Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* (Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch. 29), Göttingen 1978, 145ff.
- ⁶² Regionale Synoden gab es seit Ende des 2. Jahrhunderts. In Verbindung damit bildete sich im 3./4. Jahrhundert die Metropolitanverfassung heraus.
- ⁶³ Eine allgemeine Adresse enthalten Jakobusbrief, 1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief; ohne Adresse sind Hebräerbrief und 1. Johannesbrief. Unbestimmt ist die Adresse im 2. Johannesbrief (3. Johannesbrief ist an eine Einzelperson, Gaius, gerichtet).
- ⁶⁴ Vgl. 1Petr 3,13-17; 4,12-19.
- ⁶⁵ Dem Aufsatz liegt ein überarbeiteter und ergänzter Vortrag zugrunde, der am 22. 11. 1980 bei einer Tagung des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises in Leipzig gehalten wurde.

Das Christusbekenntnis als Fundament für Kirchentag und Ökumene*

Dogmatische Maßstäbe kirchlicher Entscheidung

VON REINHARD SLENCZKA

Aufs erste erscheint es etwas ungewöhnlich, in einer Kirche — zumal in einem so eindrucksvollen und feierlichen Dom — von der Kanzel einen theologischen Vortrag zu halten. Denn auf den Katheder und in der Universität befindet sich die Theologie bei uns doch immer in einer gewissen Distanz zur Kirche, zur Gemeinde und zum Dienst des Pfarrers. Theologie und Kirche erscheinen dann in dem Verhältnis von Theorie und Praxis. An die Vermittlung von beiden knüpfen sich manche Erwartungen, aber auch manche Vorbehalte. Die Erwartungen richten sich auf praktikable Lösungen; die Vorbehalte kreisen um die Frage, ob für die Praxis taugt, was in der Theorie gilt.

Von der Sache her sollte der Wechsel vom Katheder zur Kanzel indes nicht ungewöhnlich sein. Er ist nicht nur für den Theologen wichtig, sondern auch theologisch notwendig. Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, daß der ursprüngliche Ort für das Katheder als Lehrstuhl in der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde gewesen ist. Die Bezeichnung Kathedrale/Kathedra hat, als Ausnahme beschränkt auf das imponierende Bauwerk und das bischöfliche Amt, festgehalten, was nach reformatorischem Verständnis für jeden Pfarrer in seiner Gemeinde gilt: Theologie wird betrieben in der Gemeinde durch diejenigen, die mit der Verwaltung von Wort und Sakrament beauftragt sind. Daß die Ausbildung für die Wahrnehmung dieser Aufgabe die Bezeichnung Theologie absorbiert hat, kann leicht zu einer tiefgreifenden Entstellung führen. Denn Theologie als „Reden von Gott“ ist unablösbar von den Mitteln, durch die Gott redet und wirkt, also Wort und Sakrament. Nach CA V sind das die „Instrumente“, durch die nach Gottes Gebot und Verheißung der Heilige Geist gegeben wird, „welcher den Glauben, wo und wenn er will, wirkt, in denen, so das Evangelium hören“.

Das ist keineswegs nur eine *historische Erinnerung* im Jubiläumsjahr der Confessio Augustana von 1530. Es ist zugleich eine *theologische Erinnerung*.

* Vortrag auf dem Sprengelkonvent Holstein-Lübeck im Lübecker Dom am 21. Mai 1980

rung an den wirksamen Grund der Gemeinde Jesu Christi und damit ein Hinweis auf das, was den Dienst in der Gemeinde trägt und wirksam macht. Gerade wo dem beauftragten Diener manches so verzweifelt fragwürdig und wirkungslos scheinen mag, sollte es daran erinnern, daß unser Auftrag, von Gott zu reden, von Gott selbst getragen ist. Das ist die alles umgreifende Praxis. „Theoria“ bezeichnet hingegen im ursprünglichen theologischen Verständnis die Schau, nämlich die Schau Gottes in der Vollendung des Glaubens und in der Erfüllung der Verheißung, der wir entgegengehen. Die christliche „theoria“ in diesem Sinne hat ihren Ort im Himmel, ihren Grund im Wort, und sie trägt die Praxis im Leben.

„Ubi et quando visum est deo...“ — „wann und wo es Gott gefällt...“ — wird durch Wort und Sakrament Glaube gewirkt, der die Gemeinde sammelt, erbaut und vollendet. Wir verfügen nicht über die Wirkung, sondern nur über die Mittel. Darin liegt die Verheißung und zugleich die Grenze unseres Auftrags. Luther hat in seinen Invokavitpredigten von 1522, als in Wittenberg die Reformation durch das *Wort* in eine Revolution durch die *Tat* umgeschlagen war, seine Amtsbrüder und die Gemeinde genau daran erinnert: „Ich kann nicht weiterkommen als bis zu den Ohren; ins Herz kann ich nicht kommen, weil ich nun den Glauben ins Herz nicht gießen kann, so kann noch soll ich niemand dazu zwingen noch dringen, denn Gott tut das alleine... wir haben wohl jus verbi, aber nicht executionem.“¹ Diese Mittel sind daher auch nach CA VII die einzigen eindeutigen Kennzeichen wahrer Kirche. Ihre rechte Verwaltung macht den Dienst der Gemeinde aus, und darin besteht zugleich ihr Auftrag in dieser Welt — nichts anderes daneben oder gar an seiner Stelle.

Damit haben wir bereits den wichtigsten Gesichtspunkt für die Behandlung des Tagungsthemas „Das Christusbekenntnis als Fundament für Kirchentag und Ökumene“. Denn das Wichtigste bei der Uferlosigkeit der mit diesem Thema verbundenen Probleme ist die Eindeutigkeit der Orientierung. Das Bild von der Kirche als Schiff braucht man Bewohnern eines meerumschlungenen Landes nicht auszumalen, wo man weiß, was ein scheinbar unbegrenzter Horizont ist und wo man die Gewalt eines stürmischen Meeres kennt.

Ich soll die Grundlagen für die Behandlung dieses Themas entfalten. Dabei möchte ich so vorgehen, daß ich zuerst eine Problemanalyse vornehme. Alsdann will ich die Eigenart des Christusbekenntnisses behandeln. Schließlich werde ich in Verbindung von Problemen und Kriterien die Frage nach den dogmatischen Maßstäben kirchlicher Entscheidungen stellen.

Ich werde mich bemühen, in der Grenzenlosigkeit der Probleme die Grenzen der Zeit zu respektieren.

I. Zur Grundlagenproblematik von Kirchentag und Ökumene

Die Problematik des Deutschen Evangelischen Kirchentages und des Ökumenischen Rates der Kirchen im Programm einer lediglich eintägigen Zusammenkunft zu verbinden ist ein kühnes Unterfangen. Berechtigt ist es durch den dahinterstehenden Aktualitätsdruck, wohl aber auch durch die Einsicht, wie Herr Bischof Hübner mir schrieb, daß „die Ökumene-Problematik sich spiegelbildlich in der deutschen Christenheit in der Kirchentagsproblematik wiederholt“.

In der Tat haben wir Erscheinungen des gegenwärtigen kirchlichen Lebens vor uns, die keineswegs auf einzelne Organisationen, Institutionen oder Programme, übrigens auch nicht auf einzelne Personen oder Richtungen beschränkt sind. Infolgedessen wäre es von vornherein falsch, nur das eine oder andere je nach Standpunkt zu verteidigen oder anzugreifen. Vielmehr handelt es sich um Symptome für bestimmte Probleme bzw. Konflikte in unserer Kirche. Sie sind nicht nur auf die Kirche in unserem Land beschränkt; sie greifen aber auch ein in das Leben jeder einzelnen Gemeinde.

Infolgedessen ließe sich die Aufzählung der Symptome über DEKT und ÖRK hinaus leicht vermehren. Sie wissen, wie das laufende Missionarische Jahr und die Vorbereitung der zur Zeit vom 12.-25. Mai in Melbourne tagenden Weltmissionskonferenz begleitet wurde von dem sogenannten Eklat um das Evangelische Missionswerk auf der EKD-Synode im Januar 1980 in Garmisch-Partenkirchen. Auslösendes Moment waren Stichworte wie „Umverteilung der Macht“ und „Entwicklungsstrategie“ mit „grundlegenden Veränderungen der Weltwirtschaftsordnung“. Die verständliche Frage war, inwieweit das überhaupt noch zum Auftrag christlicher Mission gehört.

Einem Pfarrkonvent braucht man nicht in Einzelheiten darzustellen, was hinter den mit Kirchentag, Ökumene und Mission bezeichneten Symptomen an Zündstoff steckt. Wir kennen die explosiven Situationen, die wir nicht nur vor Augen haben, sondern an denen wir in dieser oder jener Weise beteiligt und zugleich von ihnen betroffen sind. Wir kennen vermutlich auch alle nicht nur die bisweilen verletzende Schärfe des Gegensatzes, sondern wohl auch die Sprachlosigkeit bei den Bemühungen um Verständigung. Konflikte dieser Art zeigen sich bei Sachentscheidungen ebenso wie bei Personalentscheidungen. In dem, was man sagt, wem man zustimmt

und wie man abstimmt, werden in weitgehend festen Fronten Bekenntnisse gefordert und abgegeben.

Wir stehen m. E. heute vor der sehr ernstesten Frage, ob wir hinter diesen und ähnlichen Symptomen nicht seit Jahren bereits eine latente Kirchenspaltung haben. Verdeckt wird sie allenfalls durch die Festigkeit des institutionellen Rahmens. Ihre Wirklichkeit zeigt sich indes nicht allein in den öffentlichen Polarisierungen, sondern an manchen Orten in einer schweigenden Erosion der vielgeschmähten Kerngemeinde, die unvermeidlich geistlich abstirbt und auszieht, wo sie das Wort ihres Herrn nicht mehr recht hört. Statistisch sind freilich solche Vorgänge kaum zu erfassen. Um so größer aber ist das in seinem Ursprung oft unbewußte Leiden unter geistlichem Verlust, wenn der Auftrag nicht mehr getragen scheint, wenn er in einer Flut aktueller Geschäftigkeit untergeht, wenn Krisen und Konflikte unüberwindlich scheinen. Und im Kern der Gemeinde steht nun einmal nicht nur der Pfarrer, sondern das Pfarrhaus, die Familie des Pfarrers, wobei ich nicht an eine moralistische Idylle eines evangelischen Pfarrhauses denke, sondern an die evangelische Grundlage, ohne die es in den natürlichen Anfechtungen und Versuchungen der Zeit zerrieben wird.

Wenn wir von Symptomen sprechen und nicht bei der Beschreibung von Phänomenen stehenbleiben wollen, müssen wir diese Bereiche einbeziehen, in denen es nicht bloß um die Lebensäußerungen der Kirche, sondern um die Lebenswirklichkeit des Glaubens geht, und damit zugleich um uns selbst.

Wenn wir nun heute solche Symptome im Kirchentag, in der Ökumene und daneben auch in der Missionsarbeit vor uns haben, dann ist es gut, sich an den gemeinsamen geschichtlichen Ursprung zu erinnern. Die ersten Kirchentage, beginnend 1848 in Wittenberg mit der Begründung der Inneren Mission, die Entstehung der Missionsgesellschaften, in diesem Zusammenhang die Entwicklung des ökumenischen Gedankens in der Gemeinschaftsbewegung, in Jugendbünden (CVJM) und Studentenvereinigungen — dies alles war im Ursprung die Frucht von Erweckungsbewegungen. Sie entstanden in den Gemeinden, jedoch in einer deutlichen Distanz zur etablierten Kirchlichkeit. Es sind, wie wir heute sagen würden, charismatische Bewegungen gewesen, die sich absonderten vom Staatskirchentum, aber ebenso von einem theologischen Liberalismus bzw. Kulturprotestantismus.

Manches von jenen Ursprüngen ist bis heute erkennbar. In der Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen findet sich noch die Erinnerung an die Basis des Weltbundes der Christlichen Vereine Junger Männer von 1855. „Jesus Christus als Gott und Heiland“ anzuerkennen, war im Ursprung ge-

meint als verbindender und verbindlicher Ausdruck der Glaubensentscheidung; es war verbunden mit dem Missionsbefehl von Mt 28 und der Berufung, „die Botschaft vom Reich Gottes unter jungen Männern auszubreiten“.

In ähnlicher Weise begegnen uns Grundgedanken der Kirchentagsbewegung in dem, was Johann Hinrich Wichern auf dem Stuttgarter Kirchentag von 1857 einmal so formuliert hat: ... durch Zeugnis und Dienst die zu sammeln, „denen die Erbauung Gottes in Christo aus eigener oder fremder Verschuldung noch ein verschleiertes Geheimnis ist“.² Dies ist der Grundgedanke einer volkskirchlichen Volksmission.

Oder denken wir nur an den Leitsatz des Christlichen Studentenweltbundes, wie er von John R. Mott geprägt und verbreitet wurde: „Die Evangelisation der Welt in dieser Generation“. Das war keineswegs das Motto eines christlichen Imperialismus, sondern stand unter dem Eindruck der dringenden Notwendigkeit, daß das Evangelium immer nur der lebenden Generation verkündet werden kann und muß.

Diese Beispiele zeigen: Was diese Bewegungen in Gang gesetzt hat und verbindet, ist die Gemeinschaft im persönlichen Glauben an Jesus Christus und unter dem Ruf zum Dienst an der Ausbreitung des Evangeliums im Volk und in der Welt, dies aber in der Erwartung seiner Wiederkunft, „zu richten Lebende und Tote“.

In aller Menschlichkeit sind diese Bewegungen Gaben des Geistes und Früchte des Glaubens, infolgedessen aber auch nicht denkbar ohne jene begnadeten Persönlichkeiten, denen zu rechter Zeit das rechte Wort geschenkt wurde. Das hat diese Bewegung bis in unsere Zeit geprägt, und zwar nicht einmal in erster Linie durch Theologen, sondern auch durch Laien. Ich denke für viele andere bei uns in Deutschland nur an eine Persönlichkeit wie den Laien Reinold von Thadden-Trieglaff, der ja sowohl an der Gründung des Ökumenischen Rates 1948 wie an der Wiederaufnahme des Kirchentagsgedankens 1949 führend beteiligt gewesen ist.

Wie kommt es nun, daß in unserer Zeit, genauer während des vergangenen Jahrzehnts, um diese Früchte der Erweckung für die Einheit der Christen und für Zeugnis und Dienst in der Welt so scharfe Konflikte aufgebrochen sind?

Rein äußerlich mag das jene häufig zu beobachtende Gesetzmäßigkeit sein, in der aus Bewegungen Organisationen werden und an die Stelle der Bewegter die Verwalter treten. Beide, Kirchentag und Ökumene, haben diese Entwicklung im Grunde durch ein spektakuläres Wachstum von Beteiligung und Mitgliedschaft durchgemacht, und es ist, was schließlich jede

Kirchen- und Gemeindeleitung schon erfährt, dann weithin so, daß zwar Einzelentscheidungen und -initiativen nicht möglich sind; die Last der Verantwortung bzw. das Ziel der Kritik bleibt stets einzelnen aufgebürdet. Allerdings muß man dann auch dieses sehen: In dem Maße, wie Gremien und Organisationen, so der Kirchentag, der Ökumenische Rat oder auch unsere Synoden durch Mehrheitsentscheidungen bestimmt sind, werden sie immer unmittelbarer zum Ausdruck bzw. Symptom kirchlicher Wirklichkeit. Denn sie stellen dar, was mehrheitlich im rein quantitativen Sinne Theologie und Kirche gilt, was ankommt und was als öffentliche Notwendigkeit empfunden wird. Sie werden zu einem Spiegel öffentlicher Meinung und zum Sprachrohr allgemeiner Stimmung.

Von hier aus möchte ich nun versuchen, den Ansatzpunkt der bestehenden Konflikte im Grundsätzlichen zu beleuchten:

Zunächst im Blick auf den Kirchentag: Hier geht es um die Frage, wann wird das, was unter dem Auftrag der Kirche in der Zuwendung zu den Menschen und den Problemen unserer Zeit auf einem „Markt der Möglichkeiten“ möglich ist, zu einer Unmöglichkeit, die dann dem Auftrag und Wesen der Kirche widerspricht? Oder, um es auf ein Beispiel zuzuspitzen: Wann ist ein Feierabendmahl keine Abendmahlsfeier mehr? Wodurch wird die Selbstverständlichkeit einer Abendmahlsfeier zu einem für die öffentliche Meinung interessanten und zugleich in der Gemeinde kontroversen Ereignis?

Beim Ökumenischen Rat lautet die entsprechende Frage: Inwieweit gehört die Einheit der Menschheit mit der Überwindung der Gegensätze von Rasse, Klasse, Geschlecht zu den Zielen kirchlichen Handelns? Damit dies nicht nur eine Sache der Auswahl und Auslegung verschiedener Programme und Schlagworte bleibt, zitiere ich den 1975 bei der letzten Vollversammlung in Nairobi aufgenommenen Passus aus der Verfassung des Ökumenischen Rates, der formell und mehrheitlich rezipiert worden ist. Demnach gehört es zu den „Funktionen und Zielen“ des Ökumenischen Rates, „... der gemeinsamen Aufgabe der Kirchen im Dienst am Menschen in Not Ausdruck zu verleihen, die die Menschen trennenden Schranken niederzureißen und das Zusammenleben der menschlichen Familie in Gerechtigkeit und Frieden zu fördern“. Das ist der eindeutige Ausdruck einer universalen Sozialutopie.

Was aber liefert an diesen Stellen, die man natürlich im einzelnen noch weiter ausführen und vielfältig belegen könnte, den Anlaß zum Konflikt, zur Polarisierung und u.U. zur Trennung in der Gemeinde?

Einmal geht es doch hier, und das betrifft vor allem die volksmissionari-

sche Ausrichtung des Kirchentages, um *die Grenzlinie zwischen Glauben auf der einen Seite und Unglauben oder auch Nicht-glauben-können* auf der anderen Seite. Bezeichnend ist dafür, wie die Glaubensbegründung in sämtlichen vier Hauptthemen des Hamburger Kirchentages hervortritt: „Glauben finden“, „Gemeinschaft erfahren“, „Frieden schaffen“, „Glaubwürdig leben“.

Zum anderen, und das tritt bei dem Zitat aus der Verfassung des Ökumenischen Rates zutage, geht es um *die Grenzlinie zwischen der im Glauben verkündeten Gerechtigkeit Gottes auf der einen Seite und der in der Wirklichkeit erfahrenen Ungerechtigkeit in dieser Welt auf der anderen Seite*.

Und beides hängt doch wohl eng zusammen: Die Frage, wie und ob das Zeugnis überzeugt, und die Frage, wie und ob im Dienen die Wahrheit des Glaubens ihre Wirklichkeit erweist bzw. der Glaube glaubwürdig erscheint.

Die Schärfe der damit verbundenen Konflikte wird an keiner anderen Stelle deutlicher als an dem seit Uppsala 1968 umlaufenden Begriff der „ethischen Häresie“. Denn dies meint ja, daß die Gemeinschaft in Christus um Christi willen denjenigen aufgekündigt wird, von denen man annimmt, sie stünden den Nöten der Welt und des heutigen Menschen gleichgültig und untätig gegenüber.

Daran zeigt sich aber dann auch, wie es an dieser Grenze nicht nur um die vordergründige Begegnung von Kirche und Welt geht, sondern um das, was wir als Christen meinen der Welt schuldig zu sein und wo wir an der Welt schuldig werden. Es geht nicht einfach um Methoden und Programme, über die man sich je nach Möglichkeit und Erfolg verständigen könnte. *Es geht um Schuld*, und das macht erst verständlich, weshalb die Gegensätze von einer so unerbittlichen Schärfe sein können. Denn die *Schuld und ihre Bewältigung ist das Grundproblem aller natürlichen Religiosität*. Die Begegnung der Wahrheit des Glaubens aber mit der Wirklichkeit der Welt ist der klassische Ansatzpunkt für Anfechtung und Versuchung der christlichen Gemeinde. Dies aber sind Vorgänge, die sich nicht nur an den Grenzen der Gemeinde, auch nicht nur zwischen verschiedenen Richtungen oder Generationen in der Gemeinde abspielen, sondern in jedem von uns.

Theodizee, d. h. der Widerspruch zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Ungerechtigkeit der Welt, ist eine zu harmlose Bezeichnung für diesen Konflikt, in den die hineingerissen werden, die an die Gerechtigkeit Gottes glauben, von ihr leben und unter ihr handeln.

II. Das Christusbekenntnis als Grundlage

Der zweite Schritt unserer Überlegungen richtet sich auf das Christusbekenntnis als Grundlage. Vielleicht muß ich hierfür besonders um Geduld bitten, zumal wenn die Wirklichkeit als bedrängend und die Spannungen als belastend empfunden werden. Denn dann wartet man ja auf praktische Lösungen für die vorliegenden Probleme oder wenigstens auf die überzeugenden Meinungen, die allerdings als Kriterium vielfach nur die Bestätigung der eigenen Meinung haben.

Nun gehört es aber von vornherein zur Eigenart des Christusbekenntnisses, daß sich der Christ zu seinem Herrn wendet und auf ihn gewiesen wird. Anders ausgedrückt: *Der Christ wird auf das gewiesen, wodurch er Christ ist*; dies geschieht ebenso in der Anfechtung von außen wie beim Konflikt innerhalb der Gemeinde. Daher geht es im folgenden nicht um das Christliche, sondern um Christus selbst.

Lassen Sie mich daher ganz einfach an drei biblischen Beispielen den Sachverhalt verdeutlichen:

Das erste ist *das Wort Jesu vom Bekennen*; es begegnet an sechs verschiedenen Stellen im Neuen Testament: Mt 10,23; Mk 8,38ff; Lk 9,26; 12,8f; 2Tim 2,11-13. Ich zitiere Mt. 10,32: „Jeder nun, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem will ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel; wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will auch ich verleugnen vor meinem Vater im Himmel.“

Zwei Dinge sind daraus festzuhalten: Das Gegenstück zum *Bekennen* ist das *Verleugnen*, in anderen Überlieferungen des Wortes auch das *Sich-Schämen*. Das betrifft in gleicher Weise die Situation der *Verfolgung* wie den Auftrag der *Verkündigung*, wenn wir hierzu an Röm 1,16 denken: „Ich schäme mich des Evangeliums nicht. Es ist eine Kraft Gottes zum Heil ...“ Nicht auf Bekennen und Handeln, sondern auf Bekennen und Verleugnen/Sich-Schämen bezieht sich die Entscheidung. — Das andere bei diesem Wort ist jene eigenartige Entsprechung zwischen dem Bekenntnis und damit der Verkündigung vor dem Menschen durch den Christen einerseits und dem Bekenntnis Christi vor Gott andererseits. Was jetzt und hier geschieht, das gilt dann und dort im Endgericht. Das *Gericht vor der Welt*, in dem u. U. das Christusbekenntnis auf Widerspruch stößt, tritt damit in den Gegensatz zum *Gericht Gottes über diese Welt*. Insofern ist das Bekenntnis heilsnotwendig, es ist Heilsgeschehen zur Rettung aus dem Gericht.

Diese Einsicht mag zeigen, wie es sich bei dem Bekenntnis eben nicht nur um Worte handelt, denen die Tat zu folgen hätte oder die Interpretation.

Hier geschieht etwas Entscheidendes. Und wenn wir nur an die Verleugnung des Petrus denken, zeigt sich einmal, wie das Bekenntnis in nicht mehr besteht als in der Antwort: ich gehöre zu ihm, der unter dem Anspruch, Gottes Sohn zu sein, gefangen genommen und zum Tode verurteilt wird. Die Verleugnung aber besteht darin: ich kenne ihn nicht. Diese Entscheidung begegnet uns nicht am Rand, sondern am Grund und Ursprung der christlichen Gemeinde. Wer von uns sollte sie nicht kennen?

Einen weiteren Aspekt des Christusbekenntnisses als Grundlage, der nun die Konflikte innerhalb der Gemeinde betrifft, möchte ich am 1. Korintherbrief zeigen, der ja in vielem zu Klärungen in unserer Zeit hilfreich sein kann. Schon die Erinnerung daran, daß es nach 1Kor 11,18 f „schismata“ und „hairesis“ in der Gemeinde geben müsse, „auf daß die, die rechtschaffen sind, offenbar unter euch werden“, mag erkennen lassen, daß die Gemeinde in dieser Zeit keineswegs nur der Ort ist, an dem Wahrheit und Liebe bezeugt werden, sondern auch der Ort, an dem Wahrheit und Unwahrheit, Liebe und Eifer, Glaube und Unglaube aufeinandertreffen. Vor der Vollendung in der unmittelbaren Schau von Angesicht zu Angesicht (1Kor 13,12) kann das nicht anders sein; denn wo wir die Einheit in der Wahrheit prinzipiell noch nicht haben können, ist sonst nur eine Einheit im Irrtum denkbar.

Im Zusammenhang von zwei Stellen tritt die praktische Funktion des Christusbekenntnisses als Grundlage und Kriterium sehr anschaulich hervor:

1Kor 3,11: „... einen anderen Grund kann niemand legen außer dem, der (bereits) gelegt ist, welcher ist Christus.“ Die Konkurrenz der verschiedenen Gruppen, die sich in den gewichtigen Namen ihrer Vorbilder und Schulhäupter voneinander unterscheiden — Paulus, Apollos, Kephas, Christos —, wird hier nicht in dem jeweiligen Anspruch besonderer Christlichkeit ausgefochten oder aufgearbeitet. Es gehört offenbar zum Verfahren der Konfliktbewältigung, daß wir über den besonderen Inhalt und die Form dieser Auseinandersetzungen überhaupt nichts erfahren. *Die Gegensätze werden vielmehr relativiert* im wörtlichen Sinne; d. h., sie werden zurückbezogen auf den Grund in Christus und auf die bevorstehende Prüfung im Gericht Gottes. Dies geschieht freilich mit dem Hinweis, daß dann das Werk geprüft wird, ob es bleibt oder nicht, während der Täter selbst „gerettet wird, gleichsam durch das Feuer hindurch“ (3,15). *Relativiert* wird aber auch die Tätigkeit insgesamt mit der Erinnerung daran, wie auch beim Bauer das Bestellen des Ackers *seine* Sache ist, während *Gott* das Wachsen und Gedeihen gibt. Das ist genau jene Unterscheidung von Voll-

zug des Auftrags auf der einen und Erfolg der Ausführung auf der anderen Seite, an die Luther in den Invokavitpredigten erinnert hat. „Gottes Mitarbeiter“ — das ist zugleich Anspruch und Begrenzung.

Was so im Zusammenhang mit dem Christusbekenntnis geschieht, läßt sich ganz klar zusammenfassend bestimmen: *Wo die Werke der Christen in ihrem gegensätzlichen Anspruch besonderer Christlichkeit gegeneinander stehen, werden die Christen auf das Werk und die Person Jesu Christi gewiesen.* Es ist die nachdrückliche Rückwendung von den Werken der Christen auf das Werk Christi. Es ist zugleich die Erinnerung daran: „Wisset ihr nicht, daß ihr der Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ Das ist es, was Wesen und Wirklichkeit der Gemeinde ausmacht — auch in ihrer empirischen Gestalt.

Die andere Stelle ist 1Kor 12,3, wo es von dem Christusbekenntnis heißt: „Niemand kann sagen ‚kyrios Jesus‘ außer im Heiligen Geist.“ Sie erinnern sich, es geht in diesem Kapitel um die Konkurrenz, um Rang und Bedeutung der verschiedenen Gaben (*charismata*), Dienste (*diakonai*) und Aktivitäten (*energeemata*). Wo dieser Konflikt aufbricht, werden einmal die Begabten auf den Geber hingewiesen: auf den einen *Geist*, den einen *Herrn*, den einen *Gott*. Es wird außerdem gezeigt, wie nicht die Wirkung an sich das ausschlaggebende Kriterium bildet, sondern eben das Christusbekenntnis. Denn gute Werke sind nicht in sich gut, sondern nur dann, wenn der Geist Christi wirkt, und der ist einzig an dem Bekenntnis „kyrios Jesus“ erkennbar.

Gut ist freilich auf diesem geistlichen Hintergrund etwas anderes als lediglich das Nützliche oder Erfolgreiche. Denn hier geht es ja um die Grundlage von dem, was rettet, was heilsam ist. Und das vom Geist gewirkte, weil nur im Hl. Geist zu sprechende Christusbekenntnis, beruht nicht in einer Prärogative der Erkenntnis; es ist schlechterdings Gabe.

Nun mag man sagen, das sei alles selbstverständliche Voraussetzung. Einige mögen freilich auch sagen, das seien überholte Vorstellungen. Vor allem wird man fragen nach den Konsequenzen: Was bedeutet das, was folgt daraus — zumal für die volksskirchliche Situation, für die Weltverantwortung der Gemeinde heute? Und es wird dann gerne auf die Sozialgestalt der Kirche verwiesen, ihre unentrinnbare Verknüpfung mit dem Kontext und damit auch ihre unausweichliche Mitschuld an diesen oder jenen Zuständen in der Welt.

Wenn wir aber nun wissen, wie das Christusbekenntnis nicht nur bloßes Wort, sondern ein sichtbares Zeichen für das geistliche Wesen der Kirche und Ausdruck für die Wirkung des Geistes ist, dann werden wir verstehen,

warum hier keine immanente Konfliktlösung versucht wird — soweit solches überhaupt in der akuten Konfliktsituation möglich ist. Vielmehr wird nach dem Grund gefragt, auf dem die Gemeinde steht und der sie trägt. Um es noch schärfer zu sagen: Gegenüber den säkularen Bekenntnisforderungen oder gar dem Bekenntniszwang, wie er aus der Welt an die Kirche herangetragen wird, wird auf das Bekenntnis zu Christus verwiesen. Gegenüber dem Gericht, das aus dieser Welt aufbricht, wird auf das Gericht über diese Welt verwiesen.

Nicht *über* der Sozialgestalt der Kirche, sondern *in* der Sozialgestalt und in der Weltlichkeit der Kirche wird so die pneumatische Realität aufgedeckt und gezeigt, daß es nicht um unser Handeln geht, sondern um die Wirklichkeit und das Wirken des Geistes Jesu Christi. Das ist das Wesen des christlichen Glaubens, der freilich an diesem Punkt aufs heftigste von der Wirklichkeit der Welt — auch in uns selbst — angefochten und bekämpft wird.

III. Dogmatische Maßstäbe kirchlicher Entscheidung

Nun möchte ich noch versuchen, die im ersten Gedankengang skizzierte Problematik mit den im zweiten Teil angestellten Überlegungen zum Christusbekenntnis als Grundlage zu verbinden. Das ist die Frage nach den dogmatischen Maßstäben kirchlicher Entscheidung.

Zunächst einmal dies zur Erläuterung und Verständigung: Ich spreche bewußt von „dogmatischen Maßstäben“, auch wenn ich weiß, daß mit dem Begriff Dogma sich unausweichlich die Vorstellung von starrer Theorie oder Tradition und Wirklichkeitsblindheit verbindet. Christliches Dogma aber, und das sollten die vorangegangenen Überlegungen gezeigt haben, bezieht sich nicht auf Sachen, Sätze oder Dekrete, sondern auf die Person des lebendigen Herrn und das Werk seines Geistes. Auf der anderen Seite ist zu bedenken, daß der Protest gegen Dogmen im Namen der Wirklichkeit nichts anderes ist als ein *Konflikt von Dogmen*. Denn es geht lediglich um die Frage, von welcher Voraussetzung her wir das bestimmen, was wir als Wirklichkeit bezeichnen. Die echten Dogmen aber sind Grundlage der Erkenntnis; sie verlieren ihre Funktion und werden durch andere ersetzt, wenn man sie zum Gegenstand der Erkenntnis bzw. der Kritik macht. Und das in kirchlichen Kreisen am stärksten wirksame Dogma hat die unscheinbare und häufige Formel: „Es ist doch heute so“; „das geht doch heute nicht mehr“. Träger dieser überaus wirkungsvollen Dogmatik ist die öffentliche Meinung, sei es in der Form der Massenmedien, sei es im Gewand der Wissenschaft. Gerade wo die Wirklichkeit der Kirche von ihrer Sozial-

gestalt und der daraus abgeleiteten Sozialverantwortung her begründet wird, ergibt sich ein unvermeidlicher Ansatzpunkt für einen *notwendigen Dogmenkonflikt*. Denn das ist die Stelle, an der alle möglichen Verbindlichkeiten einströmen und ihre Gesetzmäßigkeit entfalten. An drei Unterscheidungen möchte ich versuchen, die notwendigen Entscheidungen deutlich zu machen.

1. Die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz der Kirche

Im Anschluß an die Überlegungen zum Wesen des Christusbekenntnisses als tragender Grundlage hat diese Unterscheidung eine ganz praktische Bedeutung. Denn im Vollzug geht es nun nicht allein um die Frage, *wozu* die Kirche dasei, sondern *wodurch* sie da ist, bzw. wodurch sie Kirche ist. Es könnte durchaus sein, daß es vieles gibt und daß vieles geschieht, was zwar unter der Bezeichnung Kirche steht, ohne das es vom Wesen her und nach den erkennbaren Kriterien das geringste mit Kirche zu tun hat. Darüber kann man in den Einzelheiten zahllose Überlegungen anstellen. Für unsere Situation aber gibt es zur Klärung einen ganz einfachen Anhaltspunkt: Kirche in ihrer Wirklichkeit ist das, was übrigbleibt, wenn wir einmal alles durchstreichen, was uns augenblicklich und damit zufällig an wirtschaftlichen Mitteln und gesellschaftlichem politischen Einfluß zur Verfügung steht. Es gäbe dann weder einen Deutschen Evangelischen Kirchentag noch einen Ökumenischen Rat; es gäbe keine kirchliche Beteiligung an Massenmedien, ebenso keine theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten. Wohl aber gäbe es, verstreut und vereinzelt, kleine Kreise, die sich um Wort und Sakrament zusammenfinden.

Ich bin weit davon entfernt, der volkkirchlichen Situation eine urkirchliche Idealgestalt gegenüberzustellen. Wir haben aber Vergleichsmöglichkeiten in der Situation der christlichen Gemeinde in anderen Ländern, wo wir freilich auch sehen, daß Versuchung und Anfechtung bleiben. Eine solche Überlegung macht aber deutlich, wie alle unsere Möglichkeiten, bei denen es um das Verhältnis zur heutigen Gesellschaft und um die Weltverantwortung und Weltgestaltung geht, rein zufälliger Natur sind, abhängig von den äußeren materiellen Bedingungen und Einflußmöglichkeiten, die uns geschenkt werden in einem Land und in einer Zeit, wo die christliche Gemeinde kein anderes ernsthaftes Gegenüber zu haben scheint als ihre Selbstinfragestellung bzw. ihre eigenen Auflösungs- und Zerfallerscheinungen.

Um den politischen Auftrag der Kirche — was nicht mit der politischen Verantwortung der Christen gleichzusetzen ist — kann man sich ja nur streiten, wenn die Kirche politische Einflußmöglichkeiten hat und wenn man sie u. U. für politische Zwecke verschiedenster Art benutzen kann, ohne das Risiko des Politikers einzugehen, der mit seinem Erfolg steht und fällt. Die Liebe dient; es gehört zu ihrem Wesen, daß die Rechte nicht zu wissen braucht, was die Linke tut. Politik aber plant und ist am Erfolg orientiert und bleibt daran zu messen.

Mit der Unterscheidung von Substanz und Akzidenz in der kirchlichen Wirklichkeit haben wir bereits einen Maßstab kirchlicher Entscheidung. Denn es gilt zu prüfen, ob das Zufällige der Situation, so gewichtig es sein mag, in seiner Eigengesetzlichkeit — und sei es allein im Sinne einer Besitzstandswahrung — zum Kriterium wird, oder ob wir von Wesen und Auftrag der Kirche Jesu Christi her entscheiden, was es zu tun und was es zu lassen gilt.

2. Die Unterscheidung von Glauben und Werken

Ich knüpfe damit an die für die Arbeitsgruppen vorgeschlagenen Einzelthemen an. Sowohl für Ökumene wie für Kirchentag kreisen sie um die *Frage nach dem Proprium der Kirche*: Was entspricht ihrem Wesen, was gehört zu ihrem Auftrag — was nicht? Beim ersten Themenkreis zum Ökumenischen Rat wurden Fragen aufgenommen, die in dem Beschluß der EKD-Synode von Bethel 1978 als theologische Grundsatzfragen für Gespräche mit dem Ökumenischen Rat gestellt worden sind. Sie zielen jeweils auf das Verhältnis von Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit auf seiten Gottes, zu Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit auf der Seite des Menschen.

Damit haben wir zunächst jene schwerwiegenden Begriffe, auf die sich in höchster Abstraktion die Entscheidung von *Heil und Unheil*, damit auch von *Schuld und Unschuld* konzentriert.

Es gibt eine verbreitete Auffassung, nach der göttliche und menschliche Gerechtigkeit in einem Entsprechungsverhältnis gesehen werden. Der Glaube bildet dann die Motivation zum Handeln, während im Handeln sich die Glaubwürdigkeit des Glaubens erweisen soll. Ein theologiegeschichtliches Vorbild bei unszulande bildet Ernst Troeltschs These vom Glauben als einem „sozialpsychologischen Regulativ“.

Dahinter steht zweifellos eine wichtige Einsicht, der wir uns auch bei kritischen Überlegungen nicht entziehen dürfen. Es geht um den Glauben ohne Werke, genauer: ohne Früchte. Ein solcher Glaube ist tot (Jak 2,14 ff),

und darin kann es keinen Gegensatz zwischen Jakobus und Paulus geben. Vielmehr gehört das in den Bereich der christlichen Ermahnung, und so sollten wir auch hier daran erinnern, daß die Verkündigung des Gebotes Gottes ihren notwendigen Ort in der Verkündigung des Evangeliums hat. Wo die Einheit des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium fehlt, herrscht entweder die Gesetzlichkeit in der Form des tötenden Moralismus oder aber die Beschaulichkeit im Sinne sentimentaler Erfahrungsbewältigung, die lediglich ein Gefühl von Angenommensein vermitteln will. Wesen und Wirkung des ganzen Wortes Gottes bestehen aber darin, daß am Maßstab des Wortes Gottes *Sünde erkannt, bekannt und vergeben wird*. Wie es damit im Leben unserer Gemeinden, in unserem eigenen Leben steht, ist nicht nur für die allgemeine Situation eine ernste Frage, sondern auch für unsere besonderen Überlegungen. Gerade wo wir das laute Bemühen um Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit in Gesellschaft und Welt in den Ohren haben, werden wir uns als Gemeinde fragen müssen, wie es eigentlich mit der Sündenerkenntnis, dem Sündenbekenntnis am Maßstab des Gebotes Gottes und der gesuchten, empfangenen und weitergegebenen Vergebung aus dem Evangelium von Jesus Christus bestellt ist. Ist nicht weithin bei uns die Sünde zu einem Fremdwort geworden, ersetzt durch Surrogate wie äußeres bzw. inneres Unbehagen oder durch kirchliche bzw. gesellschaftliche Inaktivität? Ist die Sünde nicht vielfach banalisiert zum Verstoß gegen die Prinzipien einer Wohlstandsgesellschaft?

Ist es demgegenüber nicht nur auffallend, sondern bezeichnend, daß sich um so schärfer jenes generelle Sündenbewußtsein profiliert, das nun nicht mehr auf den einzelnen zielt, sondern auf Verhältnisse und Strukturen? Die Sünde wird dann nicht mehr in der Kirche aus dem Wort Gottes erkannt, bekannt und vergeben, sondern sie wird in oft erschreckender Zuspitzung durch die Kirche und in der Gemeinschaft mit anderen bekämpft und beseitigt.

Im Blick auf diesen Sachverhalt sei nun nachdrücklich erinnert an die ebenso wichtige wie hilfreiche Unterscheidung von Lehre und Leben — *doctrina et vita*. Um der Kürze und Klarheit willen möchte ich das mit einem Zitat aus Luthers Galatervorlesung tun, das unter dem Grundgedanken steht: „*doctrina coelum, vita terra*“³: „Wir müssen Leben und Lehre unterscheiden. Die Lehre gehört auf Gottes Seite, das Leben auf unsere Seite. Die Lehre gehört nicht uns, das Leben gehört uns ... An der Lehre kann ich nichts nachlassen, in bezug auf das Leben alles ... Die Lehre muß rein sein durchaus. Und zwar mit strengster Notwendigkeit. Denn sie ist unser Licht, das uns zum Himmel erleuchtet ... In Bezug auf die Lehre gibt

es keine Vergebung der Sünden, denn damit würde Gottes Wort, welches Sündenvergebung herbeibringt, aufgehoben.“⁴

Lehre ist in diesem Sinn nicht eine theologische Theorie, sondern das Wort Gottes, durch das der Geist Glauben und damit Vergebung der Sünden wirkt. Das Leben hingegen ist unsere menschliche Wirklichkeit, die in dem ständigen Gegensatz von Glauben und Unglauben, von Wahrheit und Irrtum, von Gewißheit und Zweifel steht. Das Stichwort der „ethischen Häresie“ ist das praktische Beispiel, wie diese Unterscheidung von Leben und Lehre nicht beachtet wird.

Wenn wir hingegen wissen, was das Christusbekenntnis als Grundlage der christlichen Gemeinde und des christlichen Lebens bedeutet, dann wissen wir zu unterscheiden zwischen der göttlichen und der eigenen *Gerechtigkeit* (Röm 10,3), wir kennen die *Freiheit*, die nur der Geist Gottes geben kann und die nur dort ist, wo der Geist des Herrn ist (2Kor 3,17), und wir kennen den „*Frieden* Gottes, der höher ist als alle Vernunft“ (Phil 4,7), ja der Christus selbst ist (Eph 2,14).

3. Die letzten und die vorletzten Dinge

In einer Reihe von ökumenischen Dokumenten — nicht nur im Zusammenhang des Antirassismus-Programms — begegnet jene eigenartige Interpretation von Eph 6,10 ff, wo die geistliche Waffenrüstung des an das Wort gebundenen und von ihm getragenen Glaubens umgedeutet wird auf die menschlichen Aktionen. Dahinter steht nicht eine bloße Fehlinterpretation, sondern das ist ein Symptom dafür, wie im Grunde der Gegensatz von Gott und Welt mit dem Gegensatz von Gut und Böse gleichgesetzt und die Kirche als Instrument zur Überwindung dieses Gegensatzes eingesetzt wird im „Kampf gegen die Sünde“. Bezeichnend dafür ist dann auch die *Hypostasierung des Bösen* in solchen Sammelbegriffen wie: Rassismus, Sexismus, Unterdrückung, Gewalt etc. Darin erscheint eine dualistische Weltanschauung nicht nur im Gegensatz von Gut und Böse, sondern auch im Gegensatz von den Guten und den Bösen. Praktischer Ausdruck dafür ist die oft beschworene Gemeinschaft und Zusammenarbeit der „Menschen guten Willens“. Es ist nicht zufällig, wenn in diesem dualistischen Grundsatz auch jene Grenze zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Kirche und Welt einbezogen wird, zumal in solchen Bereichen, wo die Entscheidung zwischen Heil und Unheil, zwischen Schuld und Unschuld auf dem Spiel steht, bis zu der extremen Zuspitzung auf die Erhaltung der Welt. In diesem Sinne geht es dann vielfach ganz praktisch in uns allen bekannten Be-

reichen nicht nur um vorletzte, sondern um letzte Dinge. Dies aber ist dann auch die Wurzel für jene tiefgreifende Fanatisierung, die uns nicht nur be-
gegnet, sondern oft selbst ergreift.

Dogmatisch heißt dies, daß in diesem Dualismus die Erhaltung der Welt in die moralische und politische Verantwortung des Menschen gelegt wird. Biblisch gesprochen ist der Mensch dann *nicht mehr Verwalter der Welt, sondern ihr Erhalter*. Damit nimmt er das in Anspruch und zugleich wird ihm das aufgeladen, was nach dem biblischen Zeugnis Tat und Gabe Gottes ist, nämlich die von ihm abgefallene Welt zu *erhalten* bis zu dem von ihm bestimmten Zeitpunkt ihres Endes, dem sie verfallen ist.

Das andere ist in der Konsequenz notwendig damit verbunden. Es ist jene eigenartige Zwangsvorstellung, daß in dem dualistischen Grundzug die endgerichtliche Scheidung *antizipiert* und möglicherweise sogar *exekutiert* wird. Dies geschieht in vielen Bereichen gerade dann und dort, wo eben nicht mehr nach dem Wort der Schrift das Ende der Welt und die Wiederkunft Christi zum Gericht über Lebende und Tote verkündigt und unter dem Trost des Evangeliums erwartet wird, sondern wo eben die Erhaltung der Welt vor ihrem Ende zur Forderung erhoben und damit zugleich zu einer Last gemacht wird, an der der Mensch nur zerbrechen oder sich gegenseitig zugrunde richten kann.

Damit bin ich am Schluß. Es kam mir darauf an, nicht nur Grundsätzliches vorzuführen, sondern zu zeigen, wie es bei den im Zusammenhang mit dem Deutschen Evangelischen Kirchentag und dem Ökumenischen Rat aufbrechenden Konflikten um Symptome von Grundsatzfragen geht. Allerdings muß dabei zugleich auch dies deutlich sein: Fragen dieser Art richten sich nicht an jene weithin anonymen und den Gesetzen von Masse und Massenmedien ausgelieferten Einrichtungen. Es sind vielmehr Fragen, die sich an uns richten, an die von der Gemeinde zum Dienst an Wort und Sakrament Berufenen, die also jene „Instrumente“ verwalten, durch die der Geist den Glauben wirkt.

Wo diese Grundlage für die Wirklichkeit und das Wirken der christlichen Gemeinde, d. h. für das, was sie trägt, erbaut und vollendet, deutlich ist, dort braucht nicht für die Wahrheit gegen den Irrtum gekämpft zu werden, um dann doch nur den Gesetzen des Widersachers zu erliegen. Aber da wird die Wahrheit mit jener Klarheit und Zuversicht bezeugt, daß zur Umkehr gerufen, Vergebung zugesprochen wird, und damit vollziehen sich die notwendigen Entscheidungen und freilich auch Scheidungen. Nur auf diesem Boden des Glaubens, deren Realität wir unter Umständen erst dann spüren, wenn sie zu schwinden scheinen. Doch was die Gemeinde Jesu

Christi und den Dienst in dieser Gemeinde trägt, ist die Gnade, die als göttliche Kraft auch in menschlicher Schwachheit zur Vollendung führt (2Kor 12,9).

ANMERKUNGEN

- 1 WA 7, 368, 13ff.
- 2 Joh.H. Wichern, Sämtliche Werke. Hrsg. Peter Meinhold, Bd. III,1, Berlin-Hamburg 1968, 202.
- 3 WA 40, 2, 51, 8f.
- 4 Übersetzung nach G.Ebeling, Lutherische Einführung in sein Denken. Tübingen 1964, 194f.

Sind wir eine mit den Armen solidarische Kirche?

Anmerkungen zu dem Beitrag von Hebly und Houtepen

„Towards a Church in Solidarity with the Poor“ heißt der englische Titel des Genfer Arbeitspapiers, dem wir uns hier erneut zuwenden. Die deutsche Übersetzung trägt den Titel: „Für eine mit den Armen solidarische Kirche“¹. Die Übersetzung unterstreicht, daß es sich um ein Plädoyer handelt; das ist nicht ganz unzutreffend. Niemand soll auf eine Linie eingeschworen werden, die er nicht verantworten kann. Aber der englische Titel enthält eine unübersehbare Dynamik: „Laßt uns aufbrechen in Richtung auf...“ Und vielleicht möchten einige sogar noch weitergehen und einfach feststellen: Wir sind auf dem Wege, eine mit den Armen solidarische Kirche zu werden; die Erneuerung der Kirche, die hier umschrieben ist, ist in vollem Gange. Dann lautet die Frage an uns: Und wo sind wir? Sind wir auch auf diesem Wege, oder sind wir auf einem andern Wege?

Als erstes werden wir beachten müssen, daß tatsächliche Neuorientierungen in Basisgemeinden und ganzen Kirchengebieten in der Welt der Ausgangspunkt der Überlegungen sind, die das Arbeitspapier anbietet. Bestimmte Erfahrungen von Christen werden reflektiert — notvolle und zugleich beglückende Erfahrungen von Armen, die das Evangelium ergreifen als etwas, das ihnen Hoffnung gibt und ihnen hilft, aus ihrem Elend herauszukommen. Man spricht ja auch sonst bei uns wieder mehr von Erfahrungen, Welterfahrung und dergleichen, als noch vor wenigen Jahren... Aber verblassen nicht unsere „Welterfahrungen“ gegenüber dem, was in manchen anderen Erdteilen die Christen bewegt?

Weil konkrete Erfahrungen der Ausgangspunkt sind, spielten schon in der Studie „Towards a Church of the Poor“, die Julio de Santa Ana 1979 herausgab (eine Vorarbeit des jetzt vorliegenden Papiers), Beschreibungen von Gemeindesituationen eine wichtige Rolle. Da geht es zum Beispiel um eine Gemeinde in Bangalore, Indien, in der junge Leute begannen, ihre Gottesdienste zur Frage nach den Armen und den Arbeitslosen in Beziehung zu setzen. Das führte u. a. dazu, daß ein Arbeitsvermittlungsdienst eingerichtet wurde. Wir würden wohl sagen: Eine Entdeckung neuer diakonischer Möglichkeiten, die auch bei uns denkbar gewesen wäre. — Oder ein Bericht von der „Armaya Kirche“ in Bolivien, einer methodistischen Kirche, die mehr und mehr zur Kirche der ursprünglichen Einwohner wurde: „Prestige-Projekte werden nicht mehr als vordringlich betrachtet. Vorrang hat jetzt die Ausbildung von Führern der Armayas, die mit Bauern und mit Eingeborenenbewegungen zusammenarbeiten sollen. Das Bemühen, sich zu einer Kirche der Indianer zu entwickeln, ist ein Ausdruck der Suche nach einer Kirche der Armen...“ (S. 6 f. Das zweite Beispiel wurde auch im Arbeitspapier 1980, Abschn. 41, erwähnt). Müßten da irgendwelche Bedenken angemeldet werden?

Nun wird aus solchen Berichten in dem Arbeitspapier gefolgert: „Es ist klar, daß diese Zeichen der Hoffnung punktuell in Erscheinung treten, und doch sind sie der Ausdruck eines Prozesses, der sich mehr und mehr verbreitet und immer stärker

wird. Zeichen, die zeigen, wie Christen durch ihren Glauben Schranken überwinden, die die Menschen trennen, und lernen, von neuem Kirche der Armen zu sein. Diese Christen leben in der Gnade Gottes und sind bereit zu teilen, was sie besitzen... Solche Ausdrucksformen kirchlicher Erneuerung sind ein freudiges, hoffnungsvolles Zeichen. Sie weisen auf eine neue Ebene im Leben der ökumenischen Bewegung hin, auf welcher die Einheit der Kirche auf das engste mit der Einheit der Menschheit verbunden ist und Tyrannei und Unterdrückung und andere Formen der sozialen Ungleichheit überwunden werden“ (Abschn. 42). Das mag ein wenig enthusiastisch klingen. Könnte man die erwähnten Erfahrungen auch etwas zurückhaltender deuten? Aber weichen wir nicht zu schnell aus!

„Daß den Armen das Evangelium verkündigt wird, ist ein Zeichen für das neue Zeitalter, das von Jesus Christus eingeleitet wurde. In der Heiligen Schrift wird belegt, daß die Lage der Armen und das Wirken des Heiligen Geistes unter ihnen par excellence der Ort ist“ (englisch etwas bescheidener: „is a wonderful locus for“), „an dem sich die Liebe und Macht Gottes zeigt. Daraus folgt, daß die Evangelisation der Armen, mit den Armen, für und durch die Armen, als eine der höchsten Prioritäten der Kirche angesehen werden muß“ (Abschn. 68). Gelegentlich klingt das so, als würden nun „die Armen gleichsam als Vorhut des Reiches Gottes“ angesehen, denen die andern sich nur anschließen können. Das mag dann biblisch-exegetisch Bedenken erregen, zumal wenn wir es gewohnt sind, im Sinne der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre als Zentrum des Evangeliums „die Nachricht von Gottes Barmherzigkeit, die an keine Bedingungen oder Voraussetzungen gebunden ist“, zu bezeichnen: Wenn also Matthäus und Lukas von den Armen sprechen, denen das Evangelium verkündigt wird, soll dies ihr zentrales Anliegen gewesen sein, keineswegs irgendeine „Veränderung der Gesellschaft“. Immerhin spricht doch auch der Exeget, der z. Zt. Ratsvorsitzender der EKD ist, von einer „verwandelnden Kraft“, die vom Evangelium ausgeht, und davon, daß Jesus „alle Schranken, die Menschen untereinander aufgerichtet hatten, durchbrochen“ habe. Aber eine mit den Armen solidarische Kirche ist nach seiner Meinung zu nicht mehr verpflichtet, als „die Armen zu unterstützen“, wie schon Ambrosius gesagt hat. Die Gemeinde sieht zwar auch die Armen als „Brüder und Schwestern“ an, aber deren Streben nach mehr Gerechtigkeit geht sie anscheinend nichts an.² Um so wichtiger erscheint es vielen bei uns, daß Gottes Barmherzigkeit doch gewiß auch (trotz Mk 10,25) den Reichen gelten muß — ein Frage, die z. B. auf der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 eine erstaunlich große Rolle spielte.³ Läuft das nicht alles darauf hinaus, daß wir heute Armut ebenso für unveränderlich halten, wie früher die christlichen Sklavenhalter die Sklaverei für biblisch hielten?

„Das Bündnis der Kirche mit den das Alte und Herkömmliche konservierenden Mächten hat sich schwer an uns gerächt. Wir haben die christliche Freiheit verraten, die uns erlaubt und gebietet, Lebensformen abzuändern, wo das Zusammenleben der Menschen solche Wandlung erfordert ... Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen“; so hat es der Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland im Darmstädter Wort 1947 erklärt. Damit sollte vor Gott und den Menschen bekannt werden, daß die große Mehrheit der Christen in unserem Land seit der Industrialisierung das Streben der Arbeiterschaft nach mehr Gerechtigkeit nicht ausreichend unterstützt hat. Die wenigen Pioniere begnügten sich

meist mit der herkömmlichen Linderung der äußersten Not. Im Blick auf die Dritte Welt droht sich das zu wiederholen.

Mit rein exegetischen Erwägungen läßt sich diese Diskussion nicht weiterführen, weil zur Zeit der Abfassung des Neuen Testaments die Mitverantwortung von Christen für die Entwicklung sozialer und politischer Verhältnisse undenkbar war. Sie ist nun aber seit Jahrhunderten unausweichlich geworden — und daran ändert auch das herannahende Ende des „konstantinischen Zeitalters“ nichts. Auf die eine oder andere Weise nehmen wir auf jeden Fall an der Entwicklung teil, sind mitverantwortlich dafür, ob Änderungen gefördert oder verhindert werden. Ist nicht doch die Verhinderung von Veränderungen nach wie vor die Hauptwirkung christlicher Predigt, kirchlichen Handelns bei uns?

Das Genfer Arbeitspapier enthält Anfragen an unsere herrschende Wirtschaftsordnung, denen wir nicht mit Schlagworten ausweichen sollten. Diese Anfragen basieren nicht in der Vorliebe für irgendeine Theorie, sondern haben ihren Ausgangspunkt in den praktischen Erfahrungen der Abhängigkeit und der Ohnmacht der Armen. Das zu verstehen, sollte uns nicht ganz unmöglich sein, zumal wenn wir uns an ähnliche Ohnmachtserfahrungen bei uns erinnern: In Sachen Erdöl sind ja nun auch wir in den Industrieländern willkürlichen Preisfestsetzungen der OPEC und der multinationalen Konzerne ausgeliefert. Die Regeln der internationalen freien Marktwirtschaft kommen bei dieser Mangelware und diesen Monopolstellungen voll zum Zuge. Der Vorgang trifft die wohlhabenden Kreise in unsern Ländern noch nicht am Lebensnerv; getroffen werden vor allem die ärmeren Schichten. Und getroffen werden vor allem auch die Länder der Dritten Welt durch diese wirtschaftliche Machtpolitik. Viele Entwicklungsprojekte sind durch die steigenden Ölpreise ins Wanken geraten.

Unsere Weltwirtschaftsordnung basiert auf dem liberalen Grundgedanken der Unantastbarkeit des Privateigentums; daraus wird gefolgert, daß jeder aus seinem Eigentum soviel Nutzen (Gewinn) erwirtschaften darf, wie es möglich ist. Bekanntlich lag die kirchliche Tradition von der Alten Kirche bis in die Neuzeit hinein zunächst keineswegs auf dieser Linie. Ausgehend von dem Gedanken, daß Gott der wahre Eigentümer der Erde ist (Ps 24,1), wurde in der Alten Kirche der Ausgangspunkt wirtschaftlicher Überlegungen stets bei der Vorstellung einer gemeinsamen Bewirtschaftung der Erde gesucht; danach wurde gefragt, wie sich die faktische Verteilung von Gütern der Erde ethisch rechtfertigen läßt. Die Frage nach der besten rechtlichen Regelung von Eigentumsverhältnissen trat dann allmählich hinzu. So ging z. B. Johannes Chrysostomus von dem aus, was Gott zweifellos zu einem Gemeingut gemacht hat: „Luft, Sonne, Wasser, Erde... das verteilt er alles gleichmäßig wie unter Brüder... Sobald aber einer etwas an sich zu ziehen sucht, dann hebt der Streit an“; nun geht es um die „Aneignung von Sondergut, daß wir das ‚Mein und Dein‘ aussprechen, dieses frostige Wort... Also ist die Gütergemeinschaft in höherem Maße die angemessene Form unseres Lebens als der Privatbesitz, und sie ist naturgemäß“^{3a}.

Beim Übergang von solchen ethischen Überlegungen zu rechtlichen, ordnungspolitischen Fragestellungen spielt schon in der Alten Kirche, dann aber vor allem bei Thomas von Aquin die Frage nach dem rechten Gebrauch der Güter eine ausschlaggebende Rolle: Erst unter der Voraussetzung, daß der Gebrauch der Güter gemeinsam ist und bleiben muß, kann darüber überhaupt diskutiert werden, inwieweit

durch „austeilende Gerechtigkeit“ Privateigentum geschaffen wird; sie erhält neben der „ausgleichenden Gerechtigkeit“ einen nunmehr anerkannten Platz bei Thomas (Summa II/II, qu. 61). Die Lehre vom rechten Gebrauch der Güter wurde in der katholischen Soziallehre bekanntlich weiterentwickelt zur Lehre von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums. Diese hat sich z. B. in Art. 14 und 15 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland durchgesetzt, in dem einerseits Eigentum gewährleistet wird, andererseits aber betont wird: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen. Eine Enteignung ist nur zum Wohle der Allgemeinheit zulässig“. — „Grund und Boden, Naturschätze und Produktionsmittel können zum Zwecke der Vergesellschaftung durch ein Gesetz... in Gemeineigentum übergeführt werden“. — Manchmal hat man den Eindruck, daß nicht einmal der Text dieser Artikel hierzulande genügend bekannt ist.

Aber es fehlt ja auch bei uns nicht an konkreten Konflikten, die uns wiederum die Anfragen aus der Ökumene verständlicher machen können. Was empört denn die Jugendlichen in Berlin, Göttingen oder anderswo, die zu illegalen Hausbesetzungen („Instandbesetzungen“) schreiten — und dann durch die Polizei wieder an die Luft gesetzt werden? Auf der einen Seite große Wohnungsnot — auf der andern Seite Aufkauf von Häusern, die jahrelang leerstehen, damit die Eigentümer dann das Recht erhalten, sie abzureißen und profitträchtigere neue Gebäude an ihre Stelle zu setzen! Was ist da aus der Sozialpflichtigkeit des Eigentums geworden? Eine „Enteignung zum Wohle der Allgemeinheit“ wäre doch längst angebracht, würde allerdings zur Folge haben, daß weitere Gebäude in den Besitz der Öffentlichen Hand übergehen, also auch von ihr bewirtschaftet werden müssen. Dagegen gibt es natürlich interessierten Widerstand, wie wir ihn auch bei den zaghaften Bemühungen zur Verbesserung des Bodenrechts erlebt haben.⁴

Im Arbeitspapier von 1980 lesen wir: „In Amsterdam nehmen die Kirchen am Kampf junger Menschen teil, die anständige Wohnungen für die Armen fordern, und setzen dadurch Zeichen ihrer Gerechtigkeits- und Menschenliebe“ (Abschn. 41). Wie wirkt so etwas bei uns, bei unsern Kirchenleitungen?

Meist wird bei uns doch auch in den Kirchen liberalistisch argumentiert: Freiheit und Eigentum bedingen sich gegenseitig, jede Einschränkung der Verfügung über Eigentum muß demnach einen Verlust von Freiheit nach sich ziehen; das zeigt das osteuropäische staatskapitalistische System ja deutlich... — Wer sich so festgelegt hat, kann auf die Anfragen aus Genf kaum konstruktiv reagieren.

Nun kann gewiß nicht gelehnet werden: Neben der oben erwähnten Grundregel der Sozialpflichtigkeit des Eigentums hat in der christlichen Ethik stets auch die Anerkennung unterschiedlicher Eigentumsverhältnisse (Thomas: der austeilenden Gerechtigkeit) eine Rolle gespielt. Es wurde also nicht gleiches Eigentum für alle gefordert. Andererseits sollte aber auch nicht bestritten werden, daß aus der Sozialpflichtigkeit des Eigentums unweigerlich abzuleiten ist, daß eine beliebige Verfügungsgewalt über Eigentum nicht in der Linie der christlichen Tradition liegt. Angesichts der oben erwähnten Unausweichlichkeit der Mitverantwortung für soziale Entwicklungen genügt nun der moralische Appell nicht mehr, die Armen zu „unterstützen“; der beliebte Hinweis der Verteidiger des Status quo, daß solche Unterstützung ja nur Wohlhabende leisten können, man also deshalb die Zunahme ihres Wohlstandes nicht bremsen sollte, wirkt heute doch wirklich sehr peinlich.⁵ Nein,

hier sind auch Einschränkungen gesetzlicher Art zu fordern; und zu Folgerungen solcher Art will uns das Genfer Arbeitspapier letzten Endes drängen.

Es sollte uns nicht allzu schwer fallen, unsere kirchliche Praxis und unsere Sozialethik wieder vom Einfluß des liberalistischen Wirtschaftsethos zu befreien, das so viel Schaden angerichtet hat. Das wären wichtige erste Schritte zur Neubesinnung — und Ansätze dazu sind ja aus fast allen Kirchen in Europa zu erkennen. Allerdings ist in unseren Kirchen und an unseren Fakultäten das Interesse an nationalökonomischen Fragen noch wenig entwickelt. Infolgedessen bleiben wir leicht bei Schlagworten stehen (z. B. hinsichtlich des angeblichen Zusammenhangs von Freiheit und Eigentum in unserer Zeit). Man ordnet dann auch ökumenische Dialogpartner zu schnell in polarisierender Weise ein — z. B. als Marxisten. Was hilft das?

Das Genfer Arbeitspapier fordert uns auf, daß wir uns mit den Armen in unserem Land mehr als bisher solidarisieren, d. h. ihre berechtigten Anliegen unterstützen. Zugleich gilt diese Aufforderung selbstverständlich im Weltmaßstab. In dem Buch „Towards a Church of the Poor“ von 1979 heißt es in der Einleitung: „Die arme Majorität in Gesellschaften der Dritten Welt sind oft diejenigen, die in einem primitiven, unterentwickelten Staat leben. Ihre Armut wird dem langsamen Fortschritt des Entwicklungsprozesses zugeschrieben, der sie noch nicht genügend erreicht hat. Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall. Die große Majorität der armen Völker der Dritten Welt sind diejenigen, die in den Entwicklungsprozeß hineingezogen wurden (oder in das, was man gewöhnlich ‚Modernisierung‘ nennt) und die dadurch verarmt sind. Es sind Menschen, die vieler Dinge beraubt wurden, die sie hatten — materieller Dinge, handwerklicher Fähigkeiten und des dazu gehörenden Knowhow, ihrer Kultur und ihrer Würde. Das ökonomische System, das in den meisten Ländern der Dritten Welt nun die Oberhand gewonnen hat, schafft Armut und schließt die Armen ein in einen Zustand zunehmender miserabler Armut“ (S. XV). Ist diese Darstellung nationalökonomisch richtig, dann enthält sie eine schwere Anklage an unser System — und damit an uns. Die Anklage stammt vermutlich vor allem aus lateinamerikanischer Perspektive. Aus dieser Perspektive dürfte sie berechtigt sein, insbesondere im Blick auf die Bemühungen um eine Industrialisierung dieses Kontinents in der letzten Zeit.⁶ Im Kastenwesen Indiens dagegen dürften Gegensätze zwischen arm und reich schon vor dem Übergreifen der westlichen Wirtschaftsweise eine große Rolle gespielt haben. Andererseits hat die Industrialisierung in den letzten Jahrzehnten zusätzliche Armut überall da geschaffen, wo kapitalintensive Anlagen den Vorrang bekamen vor arbeitsintensiven Möglichkeiten. Für viele Länder Afrikas gilt sicher außerdem noch: Nachdem die politische Unabhängigkeit erreicht wurde, treten zum Teil arrivierte schwarze Oberschichten das Erbe der Kolonisatoren an, während andere mehr und mehr verarmen. Ein Photo, das in dem englischen Arbeitspapier von 1980 enthalten ist, verdeutlicht die Grotteske: Afrikaner transportieren auf einem einfachen Floß — einen Kühlschrank und einen Grill; für wen wohl? — Daß das Vorgehen der westlichen Industrie in vielen Entwicklungsländern irreparablen Schaden verursacht, hat ein englischer Nationalökonom, der zugleich Theologe ist, schon vor mehr als 10 Jahren festgestellt.⁷

Selbst wenn also die Anklage gegen unser Wirtschaftssystem nur zum Teil zutrifft: Dieser Teil muß uns als Angehörige der Industrienationen treffen. Die Ausbreitung unserer Wirtschaftsweise hat in einer ganzen Reihe anderer Länder Menschen in Armut gestürzt, die sie vorher nicht kannten. Andere Faktoren traten hin-

zu, wie etwa die „Bevölkerungsexplosion“, um diesen Trend zu verstärken. Aber das Unheimlichste ist doch die wirtschaftliche Abhängigkeit der Schwachen von den Starken, die allein die Austauschbeziehungen diktieren. Manche Theologen mögen sich wehren, dergleichen „Ausbeutung“ zu nennen.⁸ Das ändert nichts daran, daß Gewinnmaximierung unser System beherrscht — übrigens ganz im Gegensatz zu den Bemühungen der Kirche des Mittelalters, ein Zinsverbot durchzusetzen.

Nun gerät bei uns jede Art von Kritik an unserem herrschenden Wirtschaftssystem aufgrund der bei uns vorhandenen Polarisierung in den Verdacht, ihrerseits in den Bann der marxistischen Ideologie getreten zu sein. Diesen Verdacht haben die Holländer J. A. Hebly und A. W. J. Houtepen in dieser Zeitschrift denn auch gegen das Genfer Arbeitspapier in aller nur denkbaren Schärfe ausgesprochen.⁹ Da hilft es nicht viel, daß im Genfer Dokument in Abschn. 59 gesagt wird: „Die christliche Gemeinschaft versucht, den Armen zu dienen durch das Verständnis des Glaubens und gehorsam dem Willen Gottes. Auch dies bringt gewisse Risiken und Gefahren mit sich. Die Ideologien, die den Lauf der Geschichte beeinflussen, dürfen auf keinen Fall verabsolutiert werden und damit an Gottes Stelle treten.“ Im nachfolgenden Abschn. 60 wird es dann ausdrücklich als Teil der prophetischen Aufgabe der Theologie bezeichnet, „ideologische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Systeme, die Gottes Willen widersprechen und unschuldigen Menschen Leiden bringen, in Frage zu stellen...“. Solchen Sätzen stimmen die Holländer zwar ausdrücklich zu, erklären aber gleichzeitig, daß man sich daran „in diesem Papier nicht gehalten hat“ (92).

Der Hauptvorwurf von Hebly und Houtepen lautet: Das Genfer Arbeitspapier habe sich zu sehr am Klassenkampfdenkmal orientiert. Wie steht es damit?

In den Programmen zur Entwicklungshilfe, wie sie z. B. „Brot für die Welt“ und „Misereor“ leisten, spielt schon seit längerer Zeit das Stichwort „Hilfe zur Selbsthilfe“ eine wichtige Rolle. Damit wurde — außer in Katastrophenfällen — das reine Almosengeben durch eine menschenwürdigere und vor allem auf weite Sicht sinnvollere Art von Hilfeleistung ersetzt. Wesentliche, ja die entscheidenden Schritte müssen stets von denen getan werden, denen die Hilfe gilt. Ist nicht das, was im Genfer Papier so anstößig erscheint, zunächst nur als eine Verstärkung dieses Grundsatzes zu verstehen?

Zur Selbsthilfe ist nur der fähig, der sich über seine Lage im klaren ist und den Willen aufbringt, sich herauszuarbeiten. Das Elend von Millionen von Menschen auf der Welt ist freilich so groß, daß sie von selbst kaum noch die Kraft dazu aufbringen. Viele Priester, Pfarrer und engagierte Laien haben die Erfahrung gemacht, daß man in der Arbeit mit den Armen an dieser Stelle einsetzen muß. Im Genfer Arbeitspapier (Abschn. 23) wird das „awareness building among the poor“ genannt, also Bewußtseinsbildung unter den Armen (vgl. Paolo Freire's „Conscientization“). Das muß gewiß noch kein Klassenkampf sein.

Nun werden allerdings in den folgenden Abschnitten nicht als erstes konstruktive Maßnahmen genannt, die das Los der betreffenden Bevölkerung bessern können, also Maßnahmen zur wirtschaftlich-sozialen Selbsthilfe innerhalb vorhandener Strukturen, wie z. B. Arbeitsvermittlung in Bangalore (siehe oben!). Statt dessen wird vom Widerstand gegen die „Macht der Herrschenden“ gesprochen sowie vom Aufbau von Organisationen, die eine gerechtere Ordnung herbeiführen können (Abschn. 26-28). Offenbar hält man weithin die Selbsthilfe im Rahmen bestehender

Strukturen nicht mehr für sinnvoll. Wenn nicht die Strukturen insgesamt verändert werden, bleibt es nach dieser Auffassung auch unter dem Motto „Hilfe zur Selbsthilfe“ im Grunde doch bei partiellen Linderungen von Leid. Mehr Gerechtigkeit im Sinne der „Minimierung von Leiden“¹⁰ wird so nicht erreicht.

An dieser Stelle fällt die Entscheidung in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion. Insofern hängt in der Tat sehr viel von der Analyse der Lage ab, von der ja bereits die Rede war. Wenn und soweit sie zutrifft, können sich Christen der Auseinandersetzung um die herrschenden Strukturen bzw. um das herrschende Wirtschaftssystem nicht entziehen; Neutralität ist da nicht möglich bei uns, die wir vor allem die Vorteile dieses Systems genießen. Da taucht dann unter anderem erneut die Frage auf, „wie weit die Parteinahme für einen Christen zu gehen hat, wenn der Kampf um eine Überwindung der Armut gewaltsam ausgetragen wird“¹¹; ob und wie weit das marxistisch sein könnte, ist im Grunde uninteressant.

Viel wichtiger ist die Beantwortung der Frage, welche Rolle im Kampf gegen bedrohliche Strukturen der Kirche und der Theologie zugeschrieben werden. Der Grundtenor des Arbeitspapiers läßt keinen Zweifel: Es kann nur darum gehen, die Armen in ihrem eigenen Kampf zu unterstützen. Aber ist denn nach der christlichen Tradition hier wirklicher Kampf berechtigt, also nicht nur Anklage, die auf Reformen drängt, sondern die Ausübung von Druck, das Ergreifen von Kampfmaßnahmen — bis hin eben zum gewaltsamen Widerstand?

Wenn das Evangelium in der Neuzeit verkündigt wird, stoßen wir immer wieder auf die Frage: Ist das Streben nach Selbstverwirklichung, nach Selbstbestimmung, das den „modernen“ Menschen seit langem leitet, von der Bibel und von unseren verschiedenen theologischen Traditionen her zu bejahen oder kann das nur mit der Ursünde des Menschen in Verbindung gebracht werden, der sein will wie Gott? Bekanntlich ist die römisch-katholische Anthropologie eher geneigt, das menschliche Streben nach Selbstverwirklichung zu bejahen und zu unterstützen, als es die reformatorischen Traditionen tun.¹² Insofern steht die römisch-katholische Tradition der „Moderne“ näher, kann sich prinzipiell der Forderung nach mehr Menschenrechten leicht anschließen. (Das schließt nicht aus, daß innerhalb des römischen Systems gleichsam als Gegengewicht ein starker Nachdruck auf Autorität gelegt wird; das kann hier nicht näher diskutiert werden.) Eine Bejahung der in der Idee der Menschenrechte unablösbar enthaltenen Idee des Rechtes auf Revolution ist dieser Tradition freilich weniger geläufig. In der protestantischen Tradition läßt sich die Absage an jede Revolution aus der Anthropologie fast geradlinig begründen. Neu ist also, daß man in der Ökumene an dieser Stelle weithin weniger Hemmungen hat als früher. Die Erfahrung, daß man oft nicht anders weiterkommt, als es z. B. in Nicaragua der Fall war, ist hier ausschlaggebend. Hat es einen Sinn, sie von einem bequemen Schreibtisch in der Bundesrepublik her zu kritisieren? Viele von uns scheuen davor mit Recht zurück (nicht zuletzt in Erinnerung an den 20. Juli 1944!).

Aber nochmals: Was soll nun die spezifische Hilfe der Kirche in solcher Lage sein? Im Genfer Arbeitspapier heißt es: „Die Kämpfe der Armen¹³ gelten der menschlichen Befreiung (‘human liberation’), vor allem auf der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Ebene. Die uneingeschränkte Befreiung, wie sie die Bibel bezeugt, ist allerdings umfassender, denn sie schließt auch die geistliche Freiheit ein. Dies ist der spezifische Beitrag, den die Kirchen zum Kampf der Armen und zum Zeichen ihrer Solidarität leisten können, wenn sie aufgerufen sind, bei der Suche

nach einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft mitzuwirken“ (Abschn. 37). „Spiritualität für den Kampf“ (wie man seit einiger Zeit in der Ökumene sagt) kann sich nicht darauf beschränken, die Kräfte zu mobilisieren, die unmittelbar im Kampf gebraucht werden; gewöhnlich können das wohl andere besser als gerade die Christen, die Kirche. Es geht um die Klärung des Rechts zum Kampf um mehr Gerechtigkeit überhaupt; es geht darum, ob das Streben jedes Menschen nach Selbstverwirklichung, nach Lebenserfüllung vor Gott und den Menschen berechtigt ist — oder ob dem, dem solches zunächst versagt ist, nur das geduldige Leiden zu predigen ist.

Das Evangelium hält zwar Leiden um Christi willen für unausweichlich, es verlangt aber nicht, daß wir dem Leiden untätig zusehen sollen, das Menschen einander zufügen. Im Gegenteil: Weil jeder Mensch der Barmherzigkeit Gottes gewiß sein darf, darf jeder auch damit rechnen, daß Gott in seinem Streben nach Lebenserfüllung an seiner Seite steht. Das Streben nach Selbstverwirklichung hat letzten Grund erst dort, wo es in der Annahme jedes einzelnen Menschen durch Gott begründet wird. Mit diesen Andeutungen muß es hier sein Bewenden haben.

Für die ökumenische Diskussion muß deutlich bleiben, daß dies, was an dieser Stelle des Genfer Arbeitspapiers ebenfalls nur angedeutet wurde, der Kern des Evangeliums ist: Die Ansage von Gottes Barmherzigkeit. Wo sie in rechter Weise geschieht, wird das Ringen um mehr Gerechtigkeit unter den Menschen nicht gelähmt, sondern nachhaltig gefördert. Allerdings müssen wir wohl nach wie vor in der ökumenischen Diskussion daran erinnern, daß uns das Streben nach mehr irdischer Gerechtigkeit noch nicht das Reich Gottes bringen kann.¹⁴

Das Streben der Armen nach mehr Gerechtigkeit (vgl. Mt 5,6) ist ein Problem christlicher Ethik, insofern auch eines der Theologie. Eine „Theologie für die Armen“ ist legitim, bezeichnet ein dringend zu bearbeitendes Programm der Theologie, soweit damit angezeigt wird: An ethischen Fragen wie dieser können wesentliche theologische Entscheidungen fallen. Auch in der Vergangenheit sind grundlegende dogmatische Entscheidungen oft durch ethische Fragestellungen ausgelöst worden. Das kann auch heute wieder gefordert sein, wie oben angedeutet wurde. Voneinander abweichende ethische Urteile und Aktionen können kirchentrennend wirken, wie dies der Lutherische Weltbund 1977 mit Recht im Blick auf die Aparteid festgestellt hat. Und doch haben ethische Entscheidungen selbst nie den gleichen Rang wie die zentralen Aussagen des Glaubens an Gottes Barmherzigkeit, die uns in Jesus Christus erreicht. Zwar können wir auch diese Aussagen nie unbeeinflusst von unseren Rede- und Denkweisen weitergeben; offensichtlich sind wir aber im Bereich der Ethik noch mehr von dem abhängig, was wir mit Hilfe der uns von Gott geschenkten Vernunft erarbeiten können und erarbeiten müssen. Vielleicht sind Erinnerungen an diese grundlegenden Unterscheidungen eine Hilfe, wenn es darum geht, den Dialog über die rechte Solidarität mit den Armen zu entkrampfen. Für uns kommt alles darauf an, daß wir uns dem Ernst der ethischen Fragen stellen, die uns hier erneut vorgelegt wurden.

Wolfgang Schweitzer

- 1 Englisch Genf (ÖRK) 1980; deutsche Übersetzung: epd-Dokumentation 25a/80 (2. 6. 80). Vgl. dazu J. A. Hebly und A. W. J. Houtepen, „Eine mit den Armen solidarische Kirche?“ in dieser Zeitschrift 30. Jg. (1981) 84-93; dazu: H. N. Janowski, „Die Armen und das Heil“ in: Evang. Kommentare, 13. Jg. (1980) 439; sehr beachtenswert auch F. Herzog, „Hat die reiche Kirche ein Gewissen?“ ebd. 568-571 (ein Versuch, aus amerikanischer Lage heraus auf die Anfrage aus Genf zu hören. Der Schlußsatz lautet hier: „Das Evangelium rechtfertigt uns, indem wir gegen die Selbstbehauptung der Reichen angehen, vor allem gegen unsere Selbstbehauptung als Kirche“). — Vgl. außerdem Anm. 2.
- 2 Alle Zitate dieses Absatzes (nach dem Genfer Zitat) aus: Landesbischof Prof. D. Dr. E. Lohse, „Das Evangelium für die Armen. Kein Programm zur Veränderung der Gesellschaft“ in: Frankf. Allg. Zeitung 1980, Nr. 296 (20. 12. 1980).
- 3 M. Lehmann-Habeck (Hrsg.), Dein Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980, Frankfurt/M. 1980.
- 3a Johannes Chrysostomus, in 1 ad Tim. 4, PG 62,563 f., zit. nach der Übersetzung im Kommentar von A. F. Utz zur Summa theologica von Thomas von Aquin, Deutsche Thomas-Ausg. Bd. 18, 1953, 511.
- 4 Zur Diskussion über die Abschwächung einer gemeinsamen Studie eines Arbeitskreises beim Kommissariat der katholischen deutschen Bischöfe und einer Kammer der EKD über das Bodenrecht vgl. ZEE 17. Jg. (1973) 113-125. Das abgeschwächte gemeinsame Memorandum erschien ebenfalls 1973 unter dem Titel: Soziale Ordnung des Baubodenrechts, Gütersloh/Trier.
- 5 Vgl. z. B. den „Aktuellen Kommentar“ Nr. 5 der Kammer der EKD für Soziale Ordnung (Dez. 1979): „Die Mechanismen der Anspruchsgesellschaft“ sowie die kritischen Anmerkungen dazu von W. Schweitzer und anderen in: ZEE 24. Jg. (1980) 228: „Das Evangelium — eine Ermächtigung zu anspruchsvollem Leben?“
- 6 Die Zerstörung der indianischen Kultur durch die spanischen Eroberer und die Versklavung der Indianer wären anders zu beschreiben, ebenso die Frage nach dem Verhältnis von arm und reich in jener Kultur. Manche Lateinamerikaner neigen wohl dazu, den früheren Zustand zu sehr zu idealisieren.
- 7 Ch. Elliott, „Wachstum, Entwicklung ... oder Unabhängigkeit?“ in: ZEE 14. Jg. (1970) 2-35, bes. 17 ff.
- 8 W. Pannenberg, „Die ‚westliche‘ Christenheit in der Ökumene. Eine Antwort an M. M. Thomas“ in: ÖR 28. Jg. (1979) 309 ff.
- 9 Vgl. Anm. 1, bes. 90-92.
- 10 Diese Definition von Gerechtigkeit stammt von dem Schweden G. Adler-Karlsson.
- 11 H. N. Janowski, vgl. Anm. 1.
- 12 Vgl. den Abschnitt: „Menschenrechte als Recht auf Selbstverwirklichung“ in meiner Sammelbesprechung in: ZEE, 22. Jg. (1978) 69 f. — Dazu vor allem: G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von J. B. Metz, München-Mainz 1973.
- 13 Nicht: „Der Kampf der Armen“, wie die epd-Übersetzung angibt, die im Folgenden auch den Unterschied zwischen liberation und freedom aufhob, indem sie beidemale den Ausdruck „Befreiung“ einsetzte.
- 14 Das bedeutet nicht, daß beides nichts miteinander zu tun hätte. Vgl. die Diskussionen um die Erklärung von Bangalore (1978) über die „Rechenschaft der Hoffnung, die in uns ist“ in dieser Zeitschrift 28. Jg. (1979) 154 ff. (Brosseder) und 248 (Schweitzer).

Dialog — Gemeinschaft — Dienst Zu einem neuen lutherisch-katholischen Konsensustext

I.

Im vergangenen Jahr hat die „Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission“ ein weiteres Ergebnis ihrer Arbeit unter dem Titel „Wege zur Gemeinschaft“ vorgelegt.¹ Diese Kommission wurde 1972 vom Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes und vom römischen Sekretariat für die Einheit der Christen berufen. Sie setzt die Arbeit der früheren Studienkommission über „Das Evangelium und die Kirche“ (1967-1971) fort. In deren Abschlußbericht von 1972, dem sogenannten „Malta-Bericht“², wurden Übereinstimmungen und Annäherungen im Verständnis des Evangeliums und dessen Stellung und Bedeutung für kirchliche Lehre und Strukturen und im Blick auf die Amtsfrage dargelegt. Die neue Kommission hat den Auftrag erhalten, die im Malta-Bericht nicht aufgenommenen oder nur ansatzweise angesprochenen Fragen, deren Klärung für eine weitergehende lutherisch-katholische Annäherung unerlässlich ist, zu behandeln.

Das erste Arbeitsergebnis der neuen Kommission war das Dokument über „Das Herrenmahl“. Dieser Text, 1978 erschienen³, hat bereits weite Verbreitung gefunden. Er dient vielen evangelisch-katholischen Begegnungen als Gesprächunterlage. Aber auch kritische Anfragen hat er provoziert, in denen u. a. auf das Problem einer möglichen Diskrepanz zwischen den Ergebnissen des innerevangelischen Abendmahlsgespräches (Arnoldshainer Abendmahlsthesen, Leuenberg) und dem angestrebten lutherisch-katholischen Konsens im Verständnis des Herrenmahles aufmerksam gemacht wurde.⁴ Im Februar 1980 hat die Gemeinsame Kommission zwei weitere Texte verabschiedet: Eine Stellungnahme zum Augsburger Bekenntnis „Alle unter einem Christus“, die bald danach veröffentlicht wurde⁵, und das Dokument „Wege zur Gemeinschaft“, das im Herbst 1980 erschienen ist. Im März dieses Jahres wird die Kommission versuchen, ein bereits ausgearbeitetes Dokument über das kirchliche Amt und den Episkopat mit der Zustimmung aller Mitglieder, die bisher noch ausstand, zu verabschieden. Sie wird sich dann den Arbeitsvorhaben über Modelle der Einheit und über Notwendigkeit und Gestalt eines Dienstamtes an der universalen Einheit (Papstamt) zuwenden.

Der lutherisch-katholische Dialog auf Weltebene ist nur einer unter mehreren bilateralen Dialogen. Ihm kommt jedoch eine besondere Bedeutung zu. Er will zur Überwindung der wohl tiefreichendsten Kirchenspaltung in der Geschichte, der reformatorisch/römisch-katholischen, beitragen. Er ist gleichsam die Spitze eines ganzen Geflechtes von lutherisch-katholischen Gesprächen auf nationaler Ebene. Seine bisherigen Ergebnisse, zusammen mit denen einiger nationaler Dialoge, spiegeln Übereinstimmungen und Annäherungen wider, die zumindest die Möglichkeit grundlegend veränderter lutherisch-katholischer Beziehungen in absehbarer Zeit eröffnen. Es ist daher angemessen, wenn in unserer deutschen Situation, die primär durch das Gegenüber von Reformationskirchen und der römisch-katholischen Kir-

che bestimmt wird, der Arbeit dieser Kommission besondere Beachtung geschenkt wird.

II.

Eine ökumenisch sehr aktive und kundige englische Dame pflegt bei der Vorlage von Texten häufig die scheinbar simple und doch regelmäßig Verlegenheit auslösende Frage zu stellen: „What's new about this text?“ Unwillkürlich kommt einem diese Frage in den Sinn, wenn man bei der Lektüre des neuen Dokuments „Wege zur Gemeinschaft“ einige Seiten hinter sich hat. Was ist da denn neu? Man hat die einzelnen Sätze oder Abschnitte samt den vielen eingestreuten Zitaten so oder so ähnlich irgendwo schon einmal gelesen. Hat man den ersten Teil des Berichts, der unter dem Thema „Einheit als Ziel“ steht, genauer durchgesehen, dann erkennt man deutlicher den Sinn der bewußt begrenzten Zielsetzung dieses Textes. In ihm geht es, so heißt es bereits im Vorwort, eher um „eine Zusammenfassung dessen, worüber Einigkeit zwischen uns besteht“, als um „eine Behandlung von vorläufig nicht diskutierten oder ungelösten Problemen“. Inwiefern ein solches wenig originelles Unternehmen dennoch für die gegenwärtige ökumenische Situation im allgemeinen und für den lutherisch-katholischen Dialog im besonderen sinnvoll und weiterführend sein kann, soll im folgenden angedeutet werden.

Der erste Teil rezipiert und faßt also in einer systematischen Gliederung und knappen, sehr dichten Aussagen das zusammen, was in den letzten drei Jahrzehnten grundlegend zur Begründung, Vermittlung, Verwirklichung, Gestalt und Ausrichtung der Einheit der Kirche Jesu Christi gesagt worden ist. Er tut und belegt dies mit Zitaten aus verschiedenen ökumenischen Dokumenten. Der pastorale Stil des Textes wird verstärkt durch eine Fülle von biblischen Zitaten und Verweisen. Angesichts der Gefahr, daß bei vielen ökumenischen Texten die Begründungen für das Ringen um Einheit auf einige abgegriffene theologische Formeln und den unvermeidlichen Hinweis auf Joh 17,21 f. reduziert werden, ist es wichtig und hilfreich, daß hier, wenn auch in knappen Absätzen, die Weite und Differenziertheit des biblisch-theologischen Begründungszusammenhanges erkennbar wird. So wird in dieser auf theologischer Reflexion beruhenden geistlich-biblischen Sprache deutlich gemacht, daß das Ziel der Einheit uns vorgegeben ist und durch das einheitstiftende Handeln des Herrn doch bereits anfangsweise, reale, erfahrbare Wirklichkeit ist, daß der dreieinige Gott durch Wort, Sakrament und Dienst Einheit und Gemeinschaft schenkt, daß die Einheit eine Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist, daß zu ihr Sichtbarkeit, Vielfalt und Dynamik gehören, daß sie in der Einheit des dreieinigen Gottes gründet und zugleich verpflichtende Aufgabe der Christen und Kirchen ist und daß sie ausgerichtet ist auf die Einheit der ganzen Menschheit.

Nur an wenigen Stellen wird in diesem begründenden Teil auf lutherisch-katholische Unterschiede verwiesen, so im Blick auf die Zahl der Sakramente und auf die konkreten Formen des kirchlichen Amtes. Bei der bewußt eingeschlagenen Methode dieses Teils wird man für seine Aussagen in der Tat einen weitgehenden Konsensus annehmen dürfen. Wird dieser aber nicht erkaufte durch die Beschränkung oder Konzentration auf eine biblisch-geistliche Argumentationsebene, die nur

gelegentlich mit der Geschichte der Christenheit in Berührung gebracht wird? Geschähe dies ausdrücklicher, dann würde allerdings manche schwierige und noch ungelöste Frage auftauchen. Um nur eine zu nennen: In welcher Beziehung sehen sich die verschiedenen Kirchen zu der hier entfalteten vorgegebenen und auch heute ansatzweise erfahrbaren Einheit der Kirche Jesu Christi? Die unterschiedlichen Antworten, die auf diese Frage gegeben werden, bezeichnen eines der tiefgreifendsten ökumenischen Probleme, das angesichts der gewöhnlich im Vordergrund stehenden spezifischen Kontroversfragen nur selten in den Blick kommt.

Andererseits macht die konzentriert biblisch-geistliche Argumentationsweise des 1. Teils auch eine Stärke dieses Dokuments aus. Gegenwärtig scheinen Kirchenleitungen wie Ortsgemeinden ökumenisch auf der Stelle zu treten. Ökumenische Bemühungen werden häufig als eine unter verschiedenen kirchlichen Aktivitäten eingeordnet und primär mit der Notwendigkeit von Zusammenarbeit begründet. Demgegenüber erinnert dieser Text daran, daß christliche Einheit Gabe, Zeichen, Aufgabe und Hoffnung der Kirche ist. In seiner streng „von oben her“ ausgerichteten Argumentation läßt er keinen Zweifel daran, daß Menschen nicht die Einheit konstruieren können, daß aber andererseits die Weigerung, sich auf das einheitsstiftende Wirken des dreieinigen Gottes einzulassen, Ungehorsam ist. Es ist gut, daß dies mit der geistlichen Eindringlichkeit vieler Formulierungen dieses Textes unseren Kirchen und Gemeinden neu gesagt wird. Eine Kirche, in deren Denken und Handeln dem Streben nach kirchlicher Gemeinschaft, die die eigenen Kirchengrenzen überschreitet, keine entscheidende Bedeutung beigemessen wird, verleugnet ein wesentliches Element ihres eigenen Kircheseins und ihrer Sendung in dieser Welt.

III.

Der zweite Teil des lutherisch-katholischen Dokuments „Wege zur Gemeinschaft“ behandelt „Schritte zur Gemeinschaft“. Er ist, bis auf einige Ausnahmen, parallel zum ersten Teil strukturiert und versucht, aus den Grundaussagen der jeweils entsprechenden Abschnitte des 1. Teils Folgerungen zu ziehen und Zwischenziele, Methoden und Möglichkeiten für konkrete Schritte auf dem Wege zu engerer Gemeinschaft zu umreißen. Auch in diesem Teil werden Überlegungen und Perspektiven rezipiert, die immer wieder geäußert worden sind, die aber nun wiederum zu einer Gesamtschau zusammengefaßt und in ihrer wechselseitigen Beziehung und Bedingtheit entfaltet werden.

Eingangs und als Voraussetzung der aufgezeigten spezifischen ökumenischen Bemühungen und Aktivitäten wird auf die Bedeutung des sogenannten „geistlichen Ökumenismus“ und der theologie- und dogmengeschichtlichen Forschung hingewiesen. Selbst die nur knappen Erläuterungen und konkreten Vorschläge zu diesen beiden Punkten machen deutlich, welche noch weitgehend ungenutzten Möglichkeiten hier gegeben sind. Der auch auf evangelischer Seite nicht selten beschworene geistliche Ökumenismus droht häufig durch ein pietistisch verengtes Verständnis neutralisiert zu werden und dadurch den Fortgang ökumenischer Bemühungen eher zu hindern als zu fördern. Eine ungeschichtlich und individualistisch-emotional geprägte Gegenüberstellung von erfahrbarer Gemeinsamkeit im Glaubensleben und dem angeblichen Theologengezänk in Lehrfragen zementiert ungewollt den Status quo, anstatt ihn überwinden zu helfen. Demgegenüber macht der Text deutlich, daß

geistlicher Ökumenismus wirksam wird in der Erkenntnis der Mitschuld an der kirchlichen Trennung, in der Offenheit und Sensibilität für den geistigen und geistlichen Reichtum anderer Kirchen und in der Entdeckung und freudigen Annahme einer sich trotz aller Spaltungen durchhaltenden grundlegenden Gemeinschaft.

Eine ähnliche, veränderte Voraussetzungen schaffende Bedeutung kommt der theologischen Forschung der letzten Jahrzehnte zu. Durch diese sind Vor- und Fehlurteile abgebaut oder korrigiert und dadurch Barrieren für ein angemesseneres gegenseitiges Kennenlernen aus dem Wege geräumt worden. Dabei sollte sicher noch ergänzt werden, daß durch diese Arbeit vor allem auch eine Annäherung im Blick auf die kirchentrennenden Fragen des Glaubens und der Ordnung vorbereitet wurde, von der her die bilateralen und multilateralen Gespräche überhaupt erst zu den vorliegenden Ergebnissen gelangen konnten.

Die durch die Begriffe „Wort“, „Sakrament“ und „Dienst“ strukturierten Überlegungen zur Vermittlung der Gemeinschaft in Jesus Christus schlagen nicht nur Möglichkeiten gemeinsamen Handelns vor, sondern möchten gerade auch Entwicklungen in jeder der beiden Kirchen fördern, die der wachsenden Gemeinschaft miteinander dienen können. Dieser Hinweis darauf, daß sich ökumenisches Bemühen nicht in wechselseitigen Kontakten, gemeinsamen Gesprächen und Aktionen erschöpft, ist wichtig zu einem Zeitpunkt, da Fortgang oder auch Stagnation ökumenischer Beziehungen weitgehend an den zwischenkirchlich relevanten Entscheidungen kirchlicher Leitungsinstanzen oder deren Ausbleiben gemessen werden. So wird zum Beispiel im Blick auf den Dienst der ordinierten Amtsträger gefordert, daß angesichts unterschiedlicher Amtsverständnisse innerhalb der lutherischen und römisch-katholischen Tradition das Amts- und Ordinationsverständnis in den beiden Kirchen selber weiter geklärt werden sollte. Dabei müßten die Auffassungen und Diskussionen in der anderen Kirche im Auge behalten werden. Aber auch der Praxis der Amtsführung kommt in diesem Zusammenhang große Bedeutung zu. Eine glaubwürdige Praxis kann dazu beitragen, „ein verzerrtes Amtsverständnis abzubauen, und erleichtert es, zu einer ökumenischen Übereinkunft in der Amtsfrage zu gelangen“ (Nr. 70). Diese Einsichten, die so etwas wie einer „Psychologie“ der ökumenischen Bewegung entspringen, werden durch eine realistische, wenn auch theologisch nicht gerade glücklich machende Erfahrung erweitert und mit einem entsprechenden — und höchst notwendigen — Desiderat verbunden: „Da die Fortschritte und Fehlschläge ökumenischer Annäherung wesentlich von den kirchlichen Amtsträgern abhängig sind, ist besonderes Gewicht auf die ökumenische Bewußtseinsbildung und Erfahrung der Amtsträger zu legen“ (71).

Der Abschnitt über „Verwirklichung der Gemeinschaft“ wendet sich, seinem Titel entsprechend, nach einem Absatz mit Empfehlungen für Rezeptionsprozesse den Möglichkeiten gemeinsamen Handelns im gegenwärtigen Stadium ökumenischer Annäherung zu. Man möchte jedem, der über einen Stillstand der ökumenischen Bewegung klagt, die Lektüre der hier aufgelisteten, grundsätzlich gegebenen — und nicht erst zu erstrebenden — Möglichkeiten gemeinsamen Handelns empfehlen. Solche Möglichkeiten werden, manchmal allerdings sehr pauschal, genannt im Blick auf die Bereiche des Zeugnisses, der Mission, Kommunikation, Erziehung, Literatur und Kunst, Seelsorge, des diakonischen wie sozialen Dienstes in der Welt, des Gebetes und Gottesdienstes, der Bildung ökumenischer Gruppen usw. Diese Liste ist zugleich so etwas wie ein Beichtspiegel, in dessen Licht die noch nicht ausrei-

chend genutzten oder noch nicht energisch genug ergriffenen Chancen der Verwirklichung von Gemeinschaft deutlich hervortreten. Daß es hier noch Grenzen gibt, wird mit dem Verweis auf die noch nicht mögliche eucharistische Gemeinschaft nicht verschwiegen. Der Verwirklichung dieser Gemeinschaft dient die gesamte Arbeit der für dieses Dokument verantwortlichen Kommission. Aber auch hier begnügt diese sich nicht mit einem „Alles oder Nichts“, sondern richtet den Blick auf ein Zwischenziel: „Wir geben die Suche nach Möglichkeiten nicht auf, bereits jetzt eine gegenseitige Zulassung zur Kommunion in besonderen Fällen zu gewähren“ (81).

Auch in der mit diesem Problem und seiner Lösung zusammenhängenden Frage der gegenseitigen Anerkennung der Ämter sollten nach Meinung der lutherisch-katholischen Kommission Schritte unternommen werden, die den weitergehenden Dialog unterstützen und eine Lösung mit vorbereiten könnten. Zu diesen würden gehören: Eine möglichst breite Rezeption der Ergebnisse des bisherigen Gesprächs über die Amtsfrage, die Beachtung einer „glaubwürdigen kirchenleitenden Praxis“ (zu der Beherzigenswertes gesagt wird) durch die Träger der Episkopé auf der übergemeindlichen Ebene und Formen einer intensivierten und auch stärker institutionalisierten Zusammenarbeit der Kirchenleitungen.

Angesichts mancher kritischen Anfragen an die bilateralen Dialoge überhaupt und an die des Lutherischen Weltbundes im besonderen ist es gut, daß im letzten Abschnitt dieses Dokuments der umfassendere ökumenische Rahmen, in dem die lutherisch/römisch-katholischen Beziehungen auf den verschiedenen Ebenen zu sehen und zu fördern sind, ausdrücklich thematisiert wird. Das Ziel der Einheit im Sinne voller Gemeinschaft von Lutheranern und Katholiken weist in dreifacher Hinsicht über sich hinaus. Einmal, und das entspricht der trinitarisch-heilsgeschichtlichen Orientierung dieses Textes, weist die erhoffte volle Gemeinschaft hin auf die vollkommene Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott am Ende der Zeiten. Zweitens weist sie über sich hinaus auf die Gemeinschaft aller Christen. „Der Weg von Katholiken und Lutheranern zueinander muß deshalb ausdrücklich offen sein für die weitere und größere Gemeinschaft aller Christen“ (92). Schließlich wird, drittens, die erstrebte Gemeinschaft und Einheit der Kirche bezogen auf die Einheit der ganzen Menschheit. „Das Zueinanderfinden von Christen und Kirchen, ihr Weg der Versöhnung und Liebe könnte zum Zeichen und Ferment werden inmitten einer Welt, die durch Konflikte und Unversöhnlichkeiten zerrissen ist“ (94). Schritte zur Einheit in diesem universalen Sinne geschehen dann, wenn Christen unterschiedlicher Nationalität, Rasse, Hautfarbe, Kultur, sozialer Herkunft und verschiedener gesellschaftlicher und politischer Überzeugung „verstehend zueinander finden und einander versöhnt die Hand reichen“ (95). Sie verwirklichen sich auch in allen Bemühungen, das weithin noch bestehende Nebeneinander der Kirchen zu überwinden zugunsten eines gemeinsamen Planens, Redens und Handelns für Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung in der Welt.

IV.

In einer abschließenden Beurteilung möchte ich einige für das lutherisch-katholische wie für das ökumenische Gespräch insgesamt wichtige Aspekte nennen, die sich aus dem Dokument „Wege zur Gemeinschaft“ ergeben.

Es ist im Gesamtzusammenhang aller bilateralen und multilateralen Gespräche bedeutsam, daß hier eine Kommission in der ihr aufgetragenen Diskussion über kirchentrennende Fragen gleichsam eine Pause eingelegt hat. Sie hat ihre Tagesordnung mit den verschiedenen Einzelaufgaben für eine Weile außer Kraft gesetzt, um über Grund und Ziel aller ökumenischen Bemühungen und über den gegenwärtigen Stand ökumenischer Annäherung und die darin beschlossenen liegenden Möglichkeiten Rechenschaft abzulegen. Dadurch sind Zusammenhänge wieder in den Blick gekommen und bewußt gemacht worden, die nicht selten durch die Konzentration auf Einzelaufgaben zum Schaden einer umfassenden „ökumenischen Strategie“ übersehen werden. Der Bericht macht deutlich, daß grundlegende theologische Klärungen zur Frage der Einheit der Kirche Jesu Christi, der ökumenische Dialog über Lehrfragen, theologische Forschung, die geistlichen und bewußtseinsmäßigen Dimensionen des Ökumenismus, ökumenische Rezeptions- und Erneuerungsprozesse in den einzelnen Kirchen, konkrete Schritte in Richtung auf ökumenische Begegnungen und Zusammenarbeit auf allen Ebenen kirchlichen Lebens und die zeichenhafte und wirksame Weltorientierung aller ökumenischen Bestrebungen ein sich gegenseitig bedingendes und befruchtendes Ganzes bilden. Erst in einer solchen Gesamtperspektive kann die Notwendigkeit, Zielsetzung und Begrenzung bilateraler Dialoge recht beurteilt werden.

Mit dem Aufkommen und der sprunghaft anwachsenden Zahl von bilateralen Dialogen wurde mit zunehmender Dringlichkeit die Frage nach deren Wechselbeziehung untereinander und deren Beziehung zum multilateralen ökumenischen Gespräch gestellt. Es wurden gemeinsame Anstrengungen von konfessionellen Weltbünden und dem Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK unternommen, um den sich hier abzeichnenden Aufgaben gerecht zu werden. Ein Überblick über die bisherigen bilateralen Gespräche wurde zusammengestellt und deren Ergebnisse, Chancen und Probleme untersucht.⁶ In bisher drei „Foren“ wurden die Ergebnisse und Zielsetzungen (Einheitskonzeptionen) dieser Dialoge und die Frage der Rezeption ihrer Ergebnisse im ökumenischen Gesamtzusammenhang behandelt.⁷ In mehrere der internationalen Dialoge hat der Ökumenische Rat offizielle Beobachter entsandt. Trotz dieser wichtigen Schritte bleibt es eine wesentliche Verantwortung jeder einzelnen Dialoggruppe, die Entwicklungen in anderen Dialogen und im breiter angelegten ökumenischen Gespräch sorgfältig zu beobachten und auch zu berücksichtigen. Dies sollte nicht nur aus dem Interesse heraus geschehen, von anderen zu lernen und sich anregen zu lassen. Es muß auch darum gehen, an gemeinsamen Grundorientierungen festzuhalten, damit diese Dialoge zum Fortgang der einen ökumenischen Bewegung beitragen und sich nicht mehrere, miteinander konkurrierende ökumenische Bewegungen entwickeln. Und schließlich kommt es darauf an, daß Dialoge, die eine Kirche oder weltweite Gemeinschaft gleichzeitig mit mehreren Partnern führt — also zum Beispiel Lutheraner mit Reformierten, Methodisten, Anglikanern, Katholiken und Orthodoxen — nicht zu Ergebnissen führen, die einander widersprechen oder bestehende Gemeinschaft gefährden.

Ich meine nun, daß der lutherisch-katholische Dialog auf Weltebene wie auch u. a. in den USA in einer bewußteren und deutlicheren Weise als viele andere Dialoge die bilateralen Gespräche insgesamt und die ökumenischen Überlegungen im ÖRK und anderen Institutionen berücksichtigt und eine Verbindung zu ihnen herstellt. Das Dokument „Das Herrenmahl“ war hierfür mit seinen vielen Verweisen

bereits ein anschauliches Beispiel. Daß in ihm ein Hinweis auf Leuenberg fehlt und sich hier u. U. sogar eine Diskrepanz abzeichnet (s. o.), mag ein Mangel sein, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß die Leuenberger Konkordie auf Weltebene nicht rezipiert worden ist. Überdies ist der Vorwurf, das personale Verständnis der Realpräsenz in der Konkordie sei in „Das Herrenmahl“ durch ein auf die Elemente konzentriertes Verständnis ersetzt worden⁸, nur bedingt zutreffend, da „Das Herrenmahl“ auch eine betont personale Deutung der Realpräsenz gleichberechtigt neben eine sakramentale stellt (Nr. 14-20). Schließlich wäre zu fragen, ob mit den kurzen Aussagen über das Abendmahl die Leuenberger Konkordie das lutherische und reformierte Abendmahlsverständnis bindend und bleibend festgeschrieben hat. Dies entspricht sicherlich nicht der Zielsetzung der Konkordie.

„Wege zur Gemeinschaft“ manifestiert ebenfalls die bewußte Einbringung des lutherisch-katholischen Dialogs in den größeren ökumenischen Zusammenhang. Von daher ist die Bedeutung dieses Dokuments auch nicht auf diesen Dialog begrenzt. Wenn es in einem Dialog, trotz der von spezifischen Voraussetzungen und Problemen bestimmten bilateralen Konstellation, um die Verwirklichung von Gemeinschaft in der Wahrheit, in der Liebe, im Zeugnis und Dienst geht, dann müssen seine Ergebnisse über seinen Rahmen hinaus Beachtung finden, sich bewähren, und, so weit wie möglich, wirksam werden.

Günther Gaßmann

ANMERKUNGEN

- ¹ Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Wege zur Gemeinschaft, Paderborn und Frankfurt 1980.
- ² H. Meyer (Hrsg.), Evangelium — Welt — Kirche. Schlußberichte und Referate der römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“, Frankfurt 1975, 9-32; ferner in: H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Frankfurt 1973, 143-174; G. Gaßmann u. a. (Hrsg.), Um Amt und Herrenmahl, Frankfurt 1974, 23-54.
- ³ Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn und Frankfurt 1978 (7. Aufl. 1979).
- ⁴ So bes. Hans Graß, Die gemeinsame katholisch-lutherische Erklärung zum Herrenmahl, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 30, 1979, 87-92.
- ⁵ Sie ist auch in dem vorliegenden Heft „Wege zur Gemeinschaft“ mit abgedruckt worden.
- ⁶ N. Ehrenström und G. Gaßmann, Confessions in Dialogue, 3. Aufl., Genf 1975.
- ⁷ Der Text von Forum I (1978) findet sich in: D. F. Martensen, Der Lutherische Weltbund und der Ökumenische Rat der Kirchen, LWB-Report 3, Genf 1978, 54-63; Forum II (1979): The Report of the Second Forum on Bilateral Conversations, Faith and Order Paper No. 96, Genf 1979; Forum III (1980): The Report of the Third Forum on Bilateral Conversations, FO/80:12, Genf 1980.
- ⁸ So Graß, a. a. O. 87.

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

4. Tagung 1980

Die 4. Tagung des Internationalen Dialoges zwischen der Kirche der Jünger Christi (Disciples) und der römisch-katholischen Kirche fand vom 5. - 10. Dezember 1980 im Notre Dame Seminary in New Orleans/USA statt. Für die vorausgegangenen Tagungen verweise ich auf meinen Bericht in der ÖR 1/1980, 96-99. Die englischen Texte der beiden ersten Tagungen sind veröffentlicht in dem ökumenischen Journal „mid-stream“ Vol. XVIII, 1979, 343-479. Hier sollen auch die folgenden Texte der restlichen Tagungen veröffentlicht werden. Inzwischen spricht man — so auch im Vorwort von mid-stream S. 341 — von dem *ersten* Mandat für fünf bilaterale Gespräche, dem noch weitere folgen können. Man richtet sich also auf einen längeren Gesprächsgang ein, wobei die Voraussetzung ist, daß die fünfte Sitzung, die für 1981 in Irland geplant ist, entsprechende Ergebnisse bringt. Diese fünfte Tagung soll kein eigenes Thema mehr haben, sondern die Ergebnisse der vier vorangegangenen Sitzungen aufbereiten und zusammenfassen.

Die vierte Tagung hatte die Einheit der Kirche als Oberthema mit den beiden Unterthemen „Einheit als Gabe und Aufgabe“ und „Die Mächte, die uns trennen“. Zu beiden Unterthemen wurde je ein Arbeitspapier von seiten der Disciples und der römisch-katholischen Kirche vorgelegt. Man begann mit dem Thema: Die Mächte, die uns trennen. Dr. Schuyler Brown SJ, ein Neutestamentler aus Toronto, wies zunächst darauf hin, daß protestantische Kirchen und die römisch-katholische Kirche immer in Bewegung sind, so daß z.B. weder die reformatorischen Kirchen noch das sind, was sie im 16. Jahrhundert waren, noch die katholische Kirche das, was sie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war. Das Mühen um eine Einheit muß das ebenso beachten wie die Tatsache, daß es schon im Neuen Testament verschiedene Darstellungen des Kerygmas gibt. Es wird dann zwischen Trennung (division) und Verschiedenheit (diversity) unterschieden und das bekannte Konzept der Versöhnten Vielfalt aufgegriffen. Im Mittelpunkt soll der neutestamentliche Begriff der *Koinonia* stehen.

Dr. William D. Carpe, ein Kirchengeschichtler vom Lexington Theological Seminary, stellte die soziologischen Faktoren der Uneinigkeit heraus. Fälschlich werden diese oft als nicht-theologische Faktoren bezeichnet. Seine Thesen lauten: Die sogenannten nicht-theologischen, sozialen und kulturellen Faktoren sind die entscheidenden Faktoren der Uneinigkeit der Christen; diese Faktoren haben eine theologische Bedeutung, die bisher nicht genügend untersucht worden ist; daraus ergibt sich, daß viele ökumenische Gespräche über die Einheit der Christen naiv sind. Als Beispiele werden die Trennungen in der Alten Kirche herangezogen, die Trennung von Ost und West ebenso wie Spaltungen der Reformationszeit. Nordamerika bietet selber auch ein Beispiel dieser Faktoren mit seinen vielen Denominationen, die alle sozial oder kulturell bestimmt sind. Hier taucht dann auch das Stichwort der Identität auf und die Frage, ob vom Standpunkt der Disciples her überhaupt eine große organisierte Kirche, mit der man auch schlechte Erfahrungen gemacht hat, wünschenswert sein kann.

Mit Dr. Jean M. Tillard, Dominikaner aus Ottawa/Kanada, einem der Ko-Vorsitzenden der Kommission des ÖRK für Faith and Order, wandte man sich dann dem Thema „Einheit als Gabe und Aufgabe“ zu. Sein Arbeitspapier trägt den Titel: „Eine Kirche Gottes: Die Kirche zerbrochen in Stücke“. Es handelt sich um eine komprimierte und dogmatisch hochgradige Abhandlung, deren Lektüre sicher besonders lohnt. In der Diskussion hat vor allem ein Gedankengang eine wichtige Rolle gespielt, in dem Tillard von einem ersten und zweiten „Ja“ des Glaubens spricht. Das erste „Ja“ gehört in den Bereich der Taufe und meint die Annahme einer generellen und grundsätzlichen Heilszusage Gottes. In diesem Ja sind wir uns einig. Diesem ersten Ja folgt notwendigerweise und ihm eng verbunden ein zweites Ja, das nun von der Situation, Geschichte, Dogmatik und Konfession abhängt, in der ich mich befinde. Will man zur Einheit in der Wahrheit kommen, so ist eine Bekehrung beider Seiten (sozusagen zum ersten Ja hin) notwendig. Davon sind wir auch nach Tillard weit entfernt, in dem keine konfessionelle Kirche einen Teil ihrer als Identität empfundenen Kernüberzeugung zu ändern bereit ist.

Dr. David M. Thompson, Historiker am Fitzwilliam College Cambridge/Großbritannien, gab aus der Sicht der Disciples eine Darstellung über: „Einheit als Gabe und Aufgabe — die verborgene Realität der Kirche“. Hier kamen vor allem auch die „Väter“ der Disciples zur Sprache: Thomas Campbell und sein Sohn Alexander aus der Anfangszeit und William Robinson mit Beiträgen aus den 20er Jahren dieses Jahrhunderts. Am Schluß seines Beitrages macht er noch auf zwei Beobachtungen aufmerksam, die allgemeines Interesse verdienen: Die Laien können ohne große Schwierigkeit am Gottesdienst und an der Kommunion einer anderen Kirche teilnehmen, ein Priester oder Pfarrer wird sie kaum nach der Mitgliedschaft fragen. Und immer leichter wird auch ein Wechsel von einer Konfessionskirche in die andere, oft aus sehr äußerlichen Gründen der Nähe der Kirche, der Verwandtschaft, der beruflichen Stellung. Hier kann man wirklich von einer Ironie der ökumenischen Bewegung sprechen, wie Thompson es tut, indem gerade die vielberufene „Basis“ oft andere Wege geht, als die Kirchen sie für richtig und möglich halten.

Es war und ist die Hoffnung dieses bilateralen Dialoges, einen spezifischen Beitrag zur Diskussion der Einheit der Christen zu leisten. Diese Hoffnung basiert auch auf der Überzeugung der Möglichkeit eines Neuanfangs, da es geschichtlich zwischen den beiden beteiligten Kirchen nie eine direkte Trennung gegeben hat. Allerdings wissen die Disciples von ihrer im Grunde doch presbyterianischen, theologisch reformatorischen Grundlage, die auch entsprechende negative Urteile in der Vergangenheit über das Papsttum einschließen, die heute bedauert werden. Ähnlich steht es zwischen der Orthodoxie und dem Protestantismus, zwischen denen es auch keine direkte Trennung gab. Ob dieser Gedanke hilfreich ist, wird sich erst herausstellen müssen.

Eine Beobachtung soll noch mitgeteilt werden, die mir für die gesamte ökumenische Arbeit wichtig zu sein scheint:

Das Geschehen der Konferenz in New Orleans wurde geistlich sehr intensiv durch Andachten und Gottesdienste begleitet und begründet. Den Anfang machten die Disciples mit einer von Dr. Paul S. Stauffer geleiteten Andacht. Am Sonntag, den 7. Dezember, nahm die ganze Konferenz an einer Messe in der Kathedrale von New Orleans teil. Dr. Paul Crow, der Vorsitzende von der Seite der Disciples, hielt die Predigt, D. Stanley J. Ott, der Weihbischof von New Orleans und Vorsitzender der

römisch-katholischen Seite, stand der Meßfeier vor. Interkommunion war ebenso wenig möglich wie bei der Meßfeier am 8. Dezember zum Gedenken an die Unbefleckte Empfängnis Mariens. Die Konferenzteilnehmer hatten also zweimal das überdeutliche Erlebnis der Trennung beim Höhepunkt des römisch-katholischen Gottesdienstes am Tisch des Herrn. Es ist sehr zu bezweifeln, ob man bei solchen Gottesdiensten wirklich von gemeinsamer Teilnahme am Gottesdienst sprechen kann. Es ist auch aus anderen ähnlichen Erfahrungen heraus sehr zu empfehlen, auf solchen Konferenzen nur *das* gemeinsam gottesdienstlich zu feiern, was man auch ganz zusammen machen kann, wie Gebetsgottesdienste, Predigtgottesdienste, das Stundengebet. Sonst bleibt leicht die Erfahrung der Trennung mehr haften als alle Diskussion der Einheit. Bedenkt man im Zusammenhang dieser Erfahrung die Tatsache der leicht möglichen Interkommunion bzw. Teilnahme auch von Amtsträgern anderer Konfessionen unerkannt und unbefragt an der Messe in Großstädten, sicher auch in New Orleans, so bleiben hier doch viele Fragen nicht nur der „Pastoral“ offen.

Abschließend zitiere ich die Schlußbemerkungen (points of emphasis) der gemeinsamen Erklärung der vierten Tagung: „Weil wir dazu berufen sind, der einen Kirche Gottes einen größeren sichtbaren Ausdruck zu geben, müssen die Elemente der Teilung im Gehorsam gegenüber Gottes Willen für uns und zum Heil der Welt überwunden werden. Tatsächlich erkennen wir, daß einige unserer Unterschiede ein Ausdruck einer legitimen Vielfalt sind und unser gemeinsames Leben in Christus bereichern. Wir müssen neue Wege finden, diese Verschiedenheit zu bestätigen und zu erfahren.“

Wir glauben, daß die Unterscheidung zwischen einem ersten und einem zweiten ‚Ja‘ weiterer Erklärung und Auslegung in der ökumenischen Bewegung bedarf. Diese Unterscheidung könnte die Basis schaffen für ein besseres Verstehen der anhaltenden Spannung zwischen der legitimen Vielfalt der Einheit, die Gott will.“

Klaus-Martin Beckmann

Zum Tode von Suzanne de Diétrich

Suzanne de Diétrich hat uns ein großartiges Beispiel des Mutes gegeben. Es wäre verständlich gewesen, wenn eine so stark behinderte Frau, die nie normal hat gehen können und die nicht darauf angewiesen war, ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen, ein so ruhiges Leben wie möglich geführt hätte. Doch sie wollte nicht Opfer ihrer Behinderung werden. Sie beschließt, eine Ingenieurschule zu besuchen. Sie wird Mitglied der Christlichen Studentenbewegung. Sie entdeckt, daß sie die Gabe hat, Bibelarbeiten zu leiten. Von dem Augenblick an widmet sie sich ganz der Aufgabe, Studenten und jungen Frauen, Laien, dabei zu helfen, in der Bibel das Wort des Lebens zu entdecken. Ihr Betätigungsfeld weitet sich aus. Sie besucht fünf Kon-

tinente; und ihre Reisen, die damals noch viel beschwerlicher waren als heute, sind für sie mit erheblichen Anstrengungen verbunden. Sie wird 1935 Mitglied des Sekretariats des Christlichen Studentenweltbundes. Während des Zweiten Weltkriegs ist sie allein im Büro in der Rue Calvin 13 in Genf und unterhält ein Netz von Verbindungen zu den Weltbundmitgliedern der europäischen Länder in den Gefangenen- oder Flüchtlingslagern und in der „Résistance“. In dieser Zeit wird sie auch die Vermittlerin par excellence der biblischen Erneuerung (Renouveau Biblique) der dreißiger und vierziger Jahre. Sie übersetzt der Laienwelt das Denken der Theologen, die ihre Theologie auf der Autorität des Wortes Gottes begründen. Nicht nur Karl Barth, Thurneysen oder Brunner, sondern auch Schniewind, Jeremias, Dodd, Hoskyns, Bonnard, Leenhardt und viele andere. Man sollte die erste Ausgabe ihres Buches „Renouveau Biblique“ (1945) (deutsche Übersetzung ‚Die Wiederentdeckung der Bibel‘, 1948) lesen oder wieder lesen. Sie dankt darin Gott dafür, daß er sein Wort hören läßt. Sie sagt: „Die Bibel beginnt wieder ‚mit Gewalt‘ zu dieser Generation zu sprechen. Ein echter Hunger nach ihrer Botschaft bemächtigt sich der Jugend.“

Das ist wahr. Denn sie hatte auf der Christlichen Weltjugendkonferenz 1939 in Amsterdam mit 1500 Teilnehmern die Bibelarbeiten gehalten. Und diese Jugendlichen, die sich jeden Tag in ihren internationalen Gruppen anderthalb Stunden dem Studium der Bibel widmeten, hatten erklärt: „Viele unter uns haben die Bibel neu entdeckt, und sofern wir nur auf sie zu hören vermochten, ist Gott für uns zum lebendigen Gott geworden, der eine für uns selbst und für unser Geschlecht lebendige Botschaft verkündet.“

Suzanne schreibt selbst mehrere Bücher, um die Bibelarbeiten zu bereichern. Das bedeutendste ist „Le Dessein de Dieu“, das in einfacher und zugänglicher Sprache ein großartiges Panorama der Heilsgeschichte zeichnet. Gegenüber allen Tendenzen, die Bibel zu zerstückeln, hält Suzanne an der grundlegenden Einheit der ganzen Bibel fest, was aber nicht bedeutet, daß sie nicht auch die historische und kritische Arbeit der Gelehrten ernst nähme. Ihre Schriften finden auch in der katholischen Welt ein Echo. Sie entwickelt ihre Kontakte mit den ersten katholischen Ökumenikern. Und im Jahre 1932 findet auf einem der Bestitztümer der Familie de Diétrich, in Mouterhouse, die erste einer ganzen Reihe von Rüstzeiten statt, auf denen Protestanten, Anglikaner, Orthodoxe und Katholiken sich bemühen, die ökumenische Bewegung auszuweiten. Man kann meines Erachtens ohne zu übertreiben sagen, daß die Schriften und das Wirken von Suzanne in erheblichem Maße dazu beigetragen haben, das Klima zu schaffen, in dem die ökumenische Übersetzung der Bibel möglich wurde — eines der wertvollsten Produkte der ökumenischen Bewegung, durch das die französischsprachige Christenheit den Christen anderer Sprachen ein Beispiel gegeben hat.

Als 1945 das Ökumenische Institut im Château de Bossey gegründet wurde, lag es nahe, Suzanne zur Mitarbeiterin des Direktors, Hendrik Kraemer, zu berufen. Diese beiden Laien, deren Zusammenarbeit ausgezeichnet war, haben „Bossey“ seinen unverwechselbaren Charakter gegeben, der die großen Veränderungen der sechziger und siebziger Jahre überdauert hat.

Suzanne hatte auch die Gabe einer Historikerin. Ihr Buch über die „Cinquante Ans d'Histoire“ des Christlichen Studentenweltbundes ist die lebendigste und faszinierendste Darstellung der geistigen Abenteuer der Studenten in der ganzen Welt.

Während der zwanzig Jahre, die Suzanne de Diétrich in Genf und Bossey verbracht hat, ist sie vielen Genfern und Gliedern der internationalen Gemeinschaft eine Seelsorgerin gewesen. Ihre Freunde aus dem Christlichen Studentenweltbund, dem CVJM und dem Ökumenischen Rat der Kirchen liebten sie wegen ihres kritischen, doch stets konstruktiven Geistes, ihrer totalen Hingabe an die gemeinsame Sache und wegen ihres Humors.

Schließlich war Suzanne de Diétrich für unzählige Mitglieder des Studentenweltbundes, auch ehemalige, und Teilnehmer an den Kursen des Ökumenischen Instituts von Bossey ganz einfach „Suzanne“. Das bedeutet nicht, daß man es an Respekt gegenüber dieser „grande dame“ hätte fehlen lassen, deren Vorfahren in der elsässischen Geschichte eine große Rolle gespielt hatten. Im Gegenteil. Wie die Glieder königlicher Familien oder bestimmte große Stars bei ihrem Vornamen genannt werden, weil sie allen gehören, so war auch Suzanne „unsere Suzanne“ — die, die bereit war, alle, die zu ihr kamen, anzuhören, ihnen zu helfen und sie zu ermutigen.

„Denn wenn ich schwach bin, so bin ich stark“ — um diese Wahrheit des Evangeliums zu bezeugen, war Suzanne de Diétrich unter uns.

W. A. Visser 't Hooft

Aus dem Französischen übersetzt von Helga Voigt

Chronik

Die turnusmäßige Sitzung des Ständigen Ausschusses der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Anfang Januar in Annecy (Frankreich) galt der Vorbereitung der Tagung der Gesamtkommission 1982 in Lima (Peru) sowie der Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver (Kanada). Schwerpunkte der Verhandlungen bildeten die Überarbeitung der Texte über „Taufe, Eucharistie und Amt“ sowie die Studien „Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Zeugnis des apostolischen Glaubens heute“, „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“ und „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“. Für November 1981 ist eine Konsultation für Vertreter vereinigter und sich vereinigender Kirchen vorgesehen.

Das von der Kommunité von Taizé Ende Dezember in Rom veranstaltete europäische Jugendtreffen vereinte über 30.000 Teilnehmer, deren Gebete und Diskussionen den Themen Versöhnung und Frieden galten.

Die jugoslawischen Protestanten haben sich zu einem „Rat Evangelischer Christen“ zusammengeschlossen. In Jugoslawien gehören 50 Prozent der 22 Millionen Einwohner der orthodoxen Kirche an, etwa 30 Prozent der römisch-katholischen und nur ein Prozent den verschiedenen protestantischen Kirchen. Zehn Prozent bekennen sich zum Islam.

Der schwedische Erzbischof Olof Sundby, einer der sechs Präsidenten des ÖRK, hat die Einberufung einer kirchlichen Weltfriedenskonferenz nach Skandinavien vorgeschlagen.

Die bei der Begegnung zwischen dem Rat der EKD und Papst Johannes Paul II. im November 1980 in Mainz vereinbarte gemeinsame Kommission ist jetzt berufen worden und soll am 6./7. Mai in München erstmalig zusammentreten. Von katholischer Seite gehören dem Ausschuß Kardinal Hermann Volk (Mainz), Kardinal Joseph Ratzinger (München), Bischof Friedrich Wetter (Speyer), Bischof Paul-Werner Scheele (Würzburg) und als Vertreter des vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen Prälät Aloys Klein an. Die fünf evangelischen Mitglieder sind der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Eduard Lohse (Hannover), Landesbischof Gerhard Heintze (Wolfenbüttel), Bischof Martin Kruse (Berlin), Bischof Hans Heinrich Harms (Oldenburg) und Moderator Hans Helmut Eßer (Horstmar). Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) hat sich befriedigt darüber geäußert, daß drei ihrer Mitglieder — nämlich die Bischöfe Scheele, Heintze und Harms — der neugebildeten Kommission angehören, und die Hoffnung damit verbunden, „daß die gemeinsame Kommission auch das Anliegen der übrigen Kirchen berücksichtigen wird“.

Die mit über 15.000 Mitgliedern größte deutsche Pfingstkirche, der Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim (Ruhr), ist als Gastmitglied in die Vereinigung Evangelischer Freikirchen aufgenommen worden. Zu dieser 1926 gegründeten Freikirchenvereinigung gehören als Vollmitglieder der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Bapisten), der Bund Freier evangelischer Gemeinden und die Evan-

gelistisch-methodistische Kirche. Gastmitglieder sind außer dem Mülheimer Verband die Europäisch-Festländische Brüder-Unität und der Verband der deutschen Mennonitengemeinden.

Die diesjährige Allianzgebetswoche vom 4.-11. Januar wurde in etwa 4000 Gemeinden der Bundesrepublik und in 400 DDR-Gemeinden durchgeführt.

Von Personen

Der frühere Direktor von „Faith and Order“ in der Genfer Zentrale des ÖRK und jetzige Leiter der Arbeitsstelle „Ökumene in der Schweiz“, Dr. Lukas Vischer, ist zum nebenamtlichen außerordentlichen Professor für Ökumenische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät in Bern ernannt worden.

Als Nachfolger des aus Altersgründen in den Ruhestand getretenen Pfarrers D. Joachim Lell wurde Pfarrer Dr. Reinhold Frieling am 1. März Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim.

Metropolit Irineos Galanakis, von 1971-1980 Oberhaupt der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland, ist von der Synode der Kirche von Kreta in Heraklion zum Metropoliten der Diözese Kissamos und Selinos gewählt worden.

In das dreiköpfige Gremium der Brüder-Unität in Bad Boll wurde Pfarrer Hans-Beat Motel, früherer Mitarbeiter in der Ökumenischen Centrale, gewählt.

Der international angesehene Professor der Reformierten Theologischen Akademie in Budapest, Dr. László Márton Pákozdy, wurde am 11. November 70 Jahre alt.

Bischof Dr. Friedrich Wunderlich (Frankfurt/M.), von 1953-1968 Bischof der Methodistenkirche und viele Jahre hindurch Stellv. Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher

Kirchen sowie Mitherausgeber dieser Zeitschrift, vollendete am 23. Januar sein 85. Lebensjahr.

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn, Dr. Karoly Pröhle (Budapest), wurde am 22. Februar 70 Jahre alt.

Der um die Verständigung zwischen Polen und Deutschen hochverdiente Prof. Dr. Wiktor Niemczyk, ehemals Rektor der Christlich-Theologischen Akademie in Warschau, starb am 18. November im Alter von 82 Jahren.

Im Alter von 75 Jahren starb am 10. Dezember der auch ökumenisch bekanntgewordene Bischof der Reformierten Kirche in der Slowakei, Dr. Imrich Varga, einer der Mitbegründer der Prager Christlichen Friedenskonferenz.

Am 24. Januar starb in Straßburg eine der führenden Persönlichkeiten aus der Anfangszeit der ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts, Suzanne Diétrich, wenige Tage vor Vollendung ihres 90. Lebensjahres (siehe den Nachruf von W. A. Visser 't Hooft S. 201).

Prof. Dr. Ulrich Scheuner, einer der profiliertesten Staats- und Kirchenrechtler in der Bundesrepublik und langjähriger Vorsitzender der ökumenischen Kommission für Internationale Angelegenheiten, starb am 25. Februar in Bonn im Alter von 77 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 5. März 1981)

Zwei für die deutsche Ökumene herausragende Ereignisse des letzten Jahres, das CA-Jubiläum und der Deutschlandbesuch von Papst Johannes Paul II., fanden auch im vergangenen Quartal in verschiedenen ökumenischen Zeitschriften besondere Beachtung:

Confessio Augustana

Weniger um eine Nachlese zum Augustana-Jubiläum, als vielmehr um einen Versuch, „den durch jenes Datum in Erinnerung gerufenen Weg“ weiterzugehen, bemühen sich die Beiträge von *Evangelische Theologie* (Nr. 6/1980) unter dem zusammenfassenden Titel „Bekenntnis und verbindliche Lehre heute“. Dabei wird der Frage, wie es heute um das Bekennen bestellt ist, in verschiedener Hinsicht nachgegangen: „Im Blick auf den Ort des Bekenntnisses im Leben der Kirche, in der Verknüpfung von Bekenntnis und verbindlicher Lehre, im Gedanken an die kirchliche Praxis bei Konflikten um Bekenntnisinhalte und mit der Überlegung, inwiefern das Bekennen an Entscheidungssituationen gebunden ist“ (Vorwort, 471). Die Autoren und Titel im einzelnen: Gerhard Sauter, „Ermütigung zum Reden von Gott. Lehrpredigt über den ersten Artikel des Augsburger Bekenntnisses“, 472 ff.; ders., *Confessio — Konkordie — Consensus. Perspektiven des Augsburger Bekenntnisses für das Bekennen und Lehren der Kirche heute*“, 478 ff.; Walter Sparr, „Evangelium und Norm. Über die Perfektibilität des Bekenntnisses in den reformatorischen Kirchen“, 494 ff.; Wolfgang Huber, „Die Schwierigkeit evangelischer Lehrbeanstandung. Eine historische Erinnerung aus aktuellem

Anlaß“, 517 ff.; Wolfgang Lienemann, „Hören, Bekennen, Kämpfen. Hinweise auf Bekenntnis und Lehre in der Theologie Karl Barths“, 537 ff.

Walter Kasper bringt in *KNA-ÖKI* Nr. 52-54/1980 einen weiteren Beitrag zum evangelisch-katholischen Dialog über das Augsburger Bekenntnis unter dem Titel „Gegebene Einheit — bestehende Schranken — gelebte Gemeinschaft“.

Ökumenische Aspekte des Papstbesuches

Unter dieser Überschrift lassen sich folgende Beiträge zusammenfassen:

„Texte zu den ökumenischen Aspekten des Papstbesuches“, *epd-Dokumentation*, 52a/80.

„Papstbesuch in der Bundesrepublik Deutschland“, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, Nr. 6/1980 faßt folgende Beiträge zusammen: „Ein Spalt der Hoffnung wurde aufgetan. Interview mit Kirchenpräsident D. Helmut Hild zum Papstbesuch“; Reinhard Frieling, „Dialog der Wahrheit und der Liebe“; Albert Mauder, „Johannes Paul II. und die reformatorischen Kirchen“; Manfred Schulze, „Bäumers Vorspiel zum Papstbesuch. ‚Das Zeitalter der Glaubensspaltung‘ in programmatischer Selektion und perspektivischer Verkürzung“; Joachim Lell, „Die Theologie des Papstes und ihre Konsequenzen“.

Rüdiger Bieber, „Ökumene nach dem Papstbesuch“, *Der Evangelische Bund*, Nr. 4/1980, 1-3.

Lutherische Monatshefte, Nr. 12/1980 enthält folgende Beiträge zum Papstbesuch: Gerhard Heintze, „Ökumene nach dem Papstbesuch. Eine Bi-

lanz der Begegnung mit Johannes Paul II.“, 706 ff.; Gerhard Müller, „Martin Luther im Zerrspiegel. Antwort auf die Behauptungen von Remigius Bäumer“, 708 ff.; Albert Mauder, „Stark überhöhtes Papstamt“, 726 f.

Otto Knoch, „Eine Analyse der Papst-Ansprachen während seines Besuchs in Deutschland“, KNA-ÖKI Nr. 8+9/1981.

Ulrich Ruh, „Der Papst bei den Deutschen. Zum Besuch Johannes Paul II. in der Bundesrepublik“, Herder-Korrespondenz, 1/1981, 36-42.

Dialoge — Theologische Gespräche

Unter diesem Thema lassen sich folgende Dokumentationen und Beiträge zusammenfassen:

„Ein Dialog Reformierte-Katholiken über den ‚Heidelberger Katechismus‘“, epd-Dokumentation, Nr. 10/1981. Diese Dokumentation enthält u. a.: Joachim Guhrt, Reformierter Bund, „Dialog zwischen römisch-katholischer Kirche und reformierten Kirchen“; Heinz Schütte, „Der Heidelberger Katechismus — Bezugspunkt des Mühens um katholisch-reformierte Einheit“; Stellungnahme des Moderamen des Reformierten Bundes zu den Ausführungen von Professor Dr. Heinz Schütte; Theodor Nikolaou, „Orthodox-reformierte Beziehungen. Die Kirchen des Ostens und der Heidelberger Katechismus“.

Albert Ebnetter, „Wo steht der Dialog zwischen Katholiken und Reformierten?“, Orientierung, Katholische Blätter für weltanschauliche Information, Nr. 1/1981.

A. Ossipov, „Der Dialog der Russisch-Orthodoxen Kirche mit den evangelisch-lutherischen Kirchen (1959-1979)“, Ekumenisk Orientierung, Nr. 4-5/1980.

„Christliche Ethik und Ökonomie“

Diesem Thema widmet Concilium das Heft Nr. 12/1980. In den drei Teilen des Heftes werden „die ökonomischen Faktoren, die allgemeinen politischen und wirtschaftlichen Theorien zum Nord-Süd-Konflikt und schließlich das Potential an ethischen Reflexionen im christlichen Kontext, wie es derzeit die christliche und kirchliche Praxis in ihrer Richtung und in ihrem Engagement bestimmt“, analysiert (Vorwort, 665).

Die Kirche und der Frieden in der Welt

Hierzu ist auf zwei Dokumentationen hinzuweisen:

„Botschaft seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1981“, Pres-sidedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, Dokumentation 21/80.

„Frieden und Sicherheit. Materialien zur Diskussion (Folge 1), epd-Dokumentation, Nr. 11/81.

Enzyklika „Dives in misericordia“

Nach „Redemptor hominis“ ist am 1. Adventssonntag im vergangenen Jahr die zweite Enzyklika Papst Johannes Pauls II. erschienen. Ein erstes Echo findet sich u. a. in folgenden beiden Beiträgen: Ulrich Ruh, „Enzyklika: Grundwort Erbarmen“, Herder-Korrespondenz, Nr. 1/1981;

Pinchas Lapide, „Dives in misericordia. Eine Enzyklika für Christen und Juden“, KNA-ÖKI, Nr. 4/1981.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Aloys Klein, „Ziel des Dialoges: Wege zur Einheit zu ebnen“, KNA-ÖKI, Nr. 7/1981.

Ulrich Wickert, „Maria in den lutherischen Bekenntnisschriften“, KNA-ÖKI, Nr. 51/1980.

Klaus Bernatzky, „Verheiratet miteinander...“. Geistliche Konsequenzen des Zusammenlebens in einem ökumenischen Gemeindezentrum“, Ökumene am Ort, Nr. 1-2/1981.

Roland Mischke, „Die Evangelikalen und ihre Bedeutung heute“, Standpunkt, Evangelische Monatsschrift, Heft 1+2/1981.

Hans-Christoph Schmidt-Lauber, „Evangelische Spiritualität als Lebens- und Glaubenshilfe“, Quatember, 1/1981, 16-24.

Philipp Schmitz SJ, „Neue Dynamik und Zweifel an sich selbst. Die katholische Kirche in den USA“, Stimmen der Zeit, Heft 3/1981, 161-172.

Vassilij Furov, „Der Stand der Russischen Orthodoxen Kirche. Bericht des Rats für Religiöse Angelegenheiten zu hundert Jahren des Zentralkomitees der KPdSU“, Glaube in der 2. Welt, Nr. 11-12/1980.

Johannes Dantine, „Rassismus: Eine unbewältigte Herausforderung der Kirche“. Zur Rezeption des Programms zur Bekämpfung des Rassismus, Junge Kirche, 2/81, 63-67.

„Kirchen treten für Menschenrechte ein. Erklärungen, Berichte und Programme von kirchlichen Zusammenschlüssen“, epd-Dokumentation, Nr. 53/80.

„Zum Verständnis des Islams und zum Zusammenleben mit Muslimen. Texte eines theologischen Kolloquiums in Hannover“, epd-Dokumentation, 1/81.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE THEOLOGIE

Wolfgang Huber, *Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden*. Vier Kapitel ökumenische Theologie. (Kaiser Traktate, 52) Chr. Kaiser Verlag, München 1980. 147 Seiten. Kart. DM 13,50.

Vier Kapitel ökumenische Theologie? Es ist eigentlich mehr als das. Es ist eine Reflexion über unseren ökumenischen Standort, die alle Fragen der Ökumene heute einbezieht. Um einige Stichworte zu geben: Kirche als Gemeinschaft und die ‚Gemeinschaft von Kirchen‘; Was ist ‚Ökumenische Theologie‘? ‚Theologie der Befreiung‘ und ‚Schwarze Theologie‘; Militärische Gewalt — ein ökumenisches Thema; Konflikte in der Kirche; Grundelemente der Konziliarität; Konziliarität und Friedensfähigkeit.

Man könnte die Reihe leicht verlängern, aber wichtiger an dieser Stelle ist das Wie der Darstellung: Wie arbeitet der Verfasser die ökumenische Thematik auf? Nicht aspektartig, nicht in der isolierten Fragestellung, sondern aus dem Betroffensein durch das Ganze der Wahrheit. Dürfen wir uns diesem Betroffensein weiterhin entziehen — auch wenn momentan noch die ökumenische Kleinarbeit uns aufzehren will? „Mitten in den Krisenerfahrungen unserer Gegenwart — sagt der Verfasser — hoffen viele Menschen auf ein neues, glaubwürdigeres Leben und Zeugnis der Kirche. Dies kann nur ein ökumenisches Leben und ein ökumenisches Zeugnis sein“ (9). Aus diesem Grunde die doppelte Frage, die in jedem Einzelthema wiederkehrt, ihm seine Dringlichkeit gibt: „Wie kann der *Streit um die Wahr-*

heit so ausgetragen werden, daß er der Einheit dient; wie also ist eine *konziliare* Kirche möglich? Und: Wie können Christen dazu beitragen, daß der *Friede* erhalten und gefördert wird; wie also ist eine *friedensfähige* Kirche möglich?“ (10) Dieser Ansatz ist unerlässlich. Er wird hier konsequent durchgehalten, und das macht diese „Vier Kapitel ökumenische Theologie“ zu einem unverzichtbaren Beitrag.

Richard Boeckler

J. Robert Wright (ed.), *A Communion of Communion: One Eucharistic Fellowship*. The Seabury Press, New York 1979. 302 Seiten. Kart. \$ 8.95.

Die (anglikanische) Episkopalkirche in den USA hat von 1976 bis 1979 einen dreijährigen ökumenischen Studienprozeß durchgeführt. Er setzte auf der Ebene der Gemeinden ein, wurde dann, die Ergebnisse der lokalen Studien aufnehmend, auf der Diözesanebene weitergeführt und fand seinen die vorausgegangene Arbeit aufnehmenden und zusammenfassenden Abschluß in einer nationalen Konsultation im Herbst 1978. Diesem Studienprozeß war die Aufgabe übertragen worden, die ökumenische Arbeit und Orientierung der Episkopalkirche zu untersuchen, die sich aus der gegenwärtigen ökumenischen Situation ergebenden Grundfragen neu zu formulieren und Prioritäten und Ziele für den weiteren Weg herauszustellen. Der vorliegende Band enthält die Schlußberichte dieses Studienprozesses und die Referate, die auf der abschließenden Konsultation gehalten wurden.

Was hier die Episkopalkirche versucht hat, ist in dreifacher Weise bedeutsam und sollte deshalb mit Hilfe dieses Bandes auch in anderen Kirchen zur Kenntnis genommen werden. Einmal ist im Blick auf ein konkretes Thema das praktiziert worden, wovon theo-

retisch so oft die Rede ist: ein alle Ebenen kirchlichen Lebens umfassender konziliarer Klärungs- und Entscheidungsprozeß. Zweitens hat hier eine Kirche sich bemüht, in einer wesentlichen Frage kirchlichen Lebens Prioritäten und Perspektiven zu erarbeiten. Und drittens sind die Ergebnisse dieses Prozesses selbst bedeutsam. In ihnen wird bilateralen Formen ökumenischer Gespräche eine Priorität gegenüber multilateralen Formen eingeräumt, einer Einigung mit der römisch-katholischen Kirche der erste Platz in einer „Hierarchie“ bilateraler Gespräche zugewiesen und vorgeschlagen, das bisher favorisierte Einheitsmodell einer Vereinigung von Kirchen („merger“) durch ein Modell zu ersetzen, „durch das angemessene Vielfalt gewährleistet wird und das auf verschiedene Weise als ‚versöhnte Verschiedenheit‘, ‚Schwesterkirchen‘, Vielfalt von ‚Typen‘ innerhalb einer Gemeinschaft, ‚communion of communions‘ und ‚konziliare Gemeinschaft‘ bezeichnet wird.“

Die Schlußberichte dieses Studienprozesses in der Episkopalkirche machen weiterhin konkrete Vorschläge für die Rezeption der Ergebnisse bilateraler Gespräche bis hin zur Gemeindeebene und zu den daraus zu folgernden Schritten in Richtung auf Formen engerer Gemeinschaft. Sie enthalten auch eine neue Auslegung des Lambeth-Quadrilaterals, in der u. a. die apostolische Sukzession der Bischöfe (der 4. Punkt dieser klassischen Einheitsformel des Anglikanismus) integriert wird in ein umfassenderes Verständnis von Apostolizität und Kontinuität.

Der Berichtsband enthält außerdem eine eingehende Übersicht und theologische Analyse der bilateralen Gespräche der Episkopalkirche, Selbstdarstellungen des Einheitsverständnisses der Konfessionen, mit denen die Episkopalkir-

che Gespräche führt und eine instruktive dokumentarische Übersicht über repräsentative Aussagen der Anglikanischen Gemeinschaft und der Episkopalkirche zur Frage der sichtbaren Einheit von 1867 bis zur Gegenwart. Der Band spiegelt nicht nur einen ökumenischen Reflexions- und Entscheidungsprozeß in einer bestimmten Kirche und Situation wider. Er könnte auch Anstoß und Anregung sein, in unseren Kirchen ähnliche konziliare Prozesse in die Wege zu leiten.

Günther Gaßmann

Paul D. Opsahl (ed.), *The Holy Spirit in the Life of the Church. From Biblical Times to the Present.* Augsburg Publishing House, Minneapolis 1978. 287 Seiten. Paperback \$ 8.95.

Theologie und Kirche bedürfen notwendig einer erneuten Besinnung auf die Lehre vom Heiligen Geist. Mit diesem Satz läßt sich das Anliegen dieser Sammlung von Vorträgen und Dokumenten beschreiben, die in der Hauptsache aus einem Studienprojekt der Theologischen Studienkommission des Lutheran Council in the USA zur Lehre des Heiligen Geistes hervorgegangen sind. Den eigentlichen Anstoß für diese Studie gab die charismatische Bewegung innerhalb der lutherischen Kirchen in den USA.

Der besondere Wert dieser Beiträge liegt wohl darin, daß hier historische Abhandlungen, systematische Beiträge und pastorale Anliegen zu einem Ganzen verbunden werden. Die ersten vier Beiträge bieten auf 135 Seiten einen kurzen Abriss über die Geschichte der Lehre vom Heiligen Geist, über die biblische Begründung und die Entwicklung der Pneumatologie bis in die neuzeitliche Theologiegeschichte hinein. Eine wertvolle Sicht der großen Linien in der Geschichte der Pneumatologie wird hier geboten, die allerdings auf Kosten einer

detaillierteren Behandlung der Thematik geht. Zu bedauern ist ebenfalls, daß in dem Beitrag „The Work of the Spirit: the Reformation to the Present“ neben Beispielen aus der deutschen Theologiegeschichte solche aus der neueren amerikanischen Theologie fehlen.

Über diese historisch orientierten Beiträge hinaus umfaßt die Sammlung vier stärker systematisch ausgerichtete Aufsätze, die sich zum einen mit der Bedeutung der Lehre vom Heiligen Geist für die gegenwärtige Theologie beschäftigen, zum anderen der Frage der Bewertung charismatischer Manifestationen im Rahmen der lutherischen Tradition nachgehen: „Charismatic Manifestation and the Lutheran Incarnational Stance“, „Developmental Perspective and the Doctrine of the Spirit“, „Spirit Christology: A Way out of our Dilemma?“ und „The Significance of the Doctrine of the Holy Spirit for Contemporary Theology“. Diese Beiträge lassen das Bemühen deutlich werden, den Gegensatz zwischen einer einseitig an der theologischen Tradition orientierten Pneumatologie und einer mehr fundamentalistischen Pneumatologie der Charismatiker zu verbinden und eine solide theologische Grundlage für das erneuernde Werk des Geistes sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche zu finden (204).

Ein umfangreicher Anhang enthält schließlich eine vielseitige Dokumentation, die einmal Rechenschaft über die Gespräche der Theologischen Studienkommission des Lutheran Council mit der innerkirchlichen charismatischen Bewegung in den Jahren 1974-76 gibt, darüber hinaus auch pastorale Richtlinien verschiedener Gremien der lutherischen Kirchen in den USA für das Verhältnis zur charismatischen Bewegung enthält. Sie spiegeln insgesamt ein gemeinsames Anliegen wider: das ehrliche

Bemühen der Kirchen, der charismatischen Bewegung in ihrer Mitte stärkere Beachtung und vermehrtes Verständnis entgegenzubringen. Daneben sind aber Vorbehalte hinsichtlich der Doppeldeutigkeit charismatischer Erfahrungen, hinsichtlich der biblischen Hermeneutik und der normativen Hervorhebung bestimmter Geistesgaben unüberhörbar.

Dieses Buch, das die solide Arbeit einer amerikanischen Studienkommission dokumentiert, dürfte auch für den deutschen Leser von Interesse sein. Für den Dialog mit der charismatischen Bewegung sowie den Pfingstgemeinden gibt es wertvolle Anregungen.

Hans-Martin Steckel

KIRCHEN UND KONFESSIONEN

Metropolit Maximos von Sardes, Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche. Verlag Herder, Freiburg 1980. 456 Seiten. Leinen DM 88,—.

Dieses umfangreiche Werk über die Stellung des Ökumenischen Patriarchats in der orthodoxen Kirche, das zuerst 1972 auf Griechisch erschien, 1975 bereits ins Französische übersetzt wurde und nun auch in deutscher Sprache vorliegt, hat grundlegende Bedeutung. Zum einen gilt dies für die orthodoxe Kirche und ihr Selbstverständnis im Hinblick auf die Beziehungen der einzelnen autokephalen Ortskirchen zueinander und ihr Verhältnis zum Ökumenischen Patriarchat als ihrem „höchsten Bischofssitz“ (13). Zum anderen stellt sich bei der Frage nach einer Art „Papstgewalt“ innerhalb der Orthodoxie zwangsläufig die nach dem Verhältnis von Orthodoxie und römisch-katholischer Papstkirche, zumal eine so umfassende geschichtliche Betrachtung des Problems notwendigerweise auf das Verhältnis zwischen dem alten Rom und

dem „neuen Rom“ (= Konstantinopel) zu sprechen kommen muß. Von daher ergibt sich die Bedeutung des Buches für die ökumenische Frage insgesamt. Daß das Buch besondere Beachtung verdient, liegt nicht allein daran, daß der Verfasser ein hervorragender Spezialist des kanonischen Rechts und der Kirchengeschichte ist, sondern daß er darüber hinaus zu den führenden Vertretern der orthodoxen Kirche gehört. Unter dem Patriarchen Athenagoras I. übernahm er als Mitglied der Heiligen Synode den Vorsitz der Synodalkommission für gesamtchristliche Angelegenheiten.

Das Buch selbst ist entstanden unter dem Eindruck der ersten panorthodoxen Konferenz auf Rhodos im Jahre 1961, mit der auf Initiative des Ökumenischen Patriarchats die Vorbereitung eines gesamtorthodoxen Konzils offiziell eingeleitet wurde. Auf der 4. panorthodoxen Konferenz von 1968 wurde dieser Konzilsgedanke verstärkt aufgenommen und hat deutliche Bewegung in die Gesamtorthodoxie gebracht. „Orthodoxie ist Leben“, schreibt der Verf. und fährt fort: „Leben ist organisches Leben. So hat nun dieser lebendige Organismus das ökumenische Patriarchat als Herz und Haupt, und dieses hat wie keine andere Ortskirche gelitten für den orthodoxen Glauben, hat für ihn die schwersten Opfer gebracht und hat so über die Jahrhunderte hinweg seine Stellung als heilige Mutterkirche und als große Kirche Jesu Christi erworben, erhalten und geheiligt“ (12f.). Die Geschichte, gerade auch die politische Geschichte, die für die Entstehung und Entwicklung des Ökumenischen Patriarchats nicht unwichtig ist, wird dem Leser mit dem gleichen Bemühen um historische Zuverlässigkeit und Treue zur Überlieferung vor Augen geführt wie die in diesem Zusammenhang

entstandene kanonische Ordnung, die den besonderen Rang des Patriarchats von Konstantinopel innerhalb der Orthodoxie herausstellt.

Dem protestantischen Theologen wird bei der Lektüre des Buches nicht allein bewußt, daß die Bezeichnung „Protestantismus“ lediglich den Akt des Protestierens zum Ausdruck bringt (vgl. S. 15), aber nichts von Luthers Entdeckung von der befreienden Macht des Evangeliums erkennen läßt. Er wird auch hineingenommen in die jahrhundertelangen Diskussionen orthodoxer Kanonisten und ihre Interpretation der kirchlichen Kanones (besonders: can. 2-3 von Konstantinopel 381 sowie can. 9, 17 und vor allem 28 von Chalkedon) und erfährt so etwas von der spannungsvollen Einheit der Orthodoxie in ihrer Vielfalt, die deutlich macht, daß kirchliche Einheit keineswegs Uniformität bedeuten muß. Ebenso wichtig aber dürfte die Einsicht sein, daß die Sonderstellung des Ökumenischen Patriarchats nichts mit päpstlicher Machtvollkommenheit zu tun hat, weder in dogmatischer noch in jurisdiktioneller Hinsicht, sondern daß es als panorthodoxes Zentrum geschichtlich gewachsen ist und sich als geistliche Mitte in einer langen, bewegten und leiderfüllten Geschichte bewährt hat.

Wolfgang A. Bienert

Hans-Georg Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. (Lfg. D1 des Handbuchs Die Kirche in ihrer Geschichte.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 268 Seiten. Kart. DM 68,—, Subskr. preis DM 54,—.

Der Münchener Byzantinist Hans Georg Beck hatte schon 1959 mit seinem monumentalen Werk „Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich“ ein Fundament gelegt, auf das

jeder, der sich mit byzantinischer Theologie befaßt, gründen muß. Wenn die Kirchengeschichtsschreibung nichts anderes ist als Anwendung der Forschungsmethoden der Profanhistorie auf dem Sektor „Kirchliche Entwicklung“, dann ist Becks neue Publikation wiederum als ein Meisterwerk zu beurteilen, das von anderen Forschern nicht so bald wird eingeholt werden können.

Beck zeichnet die Linien der Entwicklung mit festen Strichen — und macht doch bei jedem Strich bewußt, wieviele Fragen unbeantwortet bleiben müssen, da die Quellen schweigen oder einer verfälschenden Umzeichnung von Personen und Ereignissen wegen der vorherrschenden Parteitendenz verdächtig sind. Nicht wenige Ereignisse der byzantinischen Kirchengeschichte bleiben für unterschiedliche Deutungen offen. Schon das „Formalobjekt“ byzantinischer Kirchengeschichtsschreibung hält Beck für uneingrenzbar. „Aus der Undeutlichkeit des Systems“ (der politischen Orthodoxie) wird die „Undeutlichkeit jeder byzantinischen Kirchengeschichte... Der Historiker kann die Fakten erzählen und im übrigen nur an die Ambivalenz des Hintergrundes erinnern.“

Das Buch eilt von einem Konfliktfall zum andern: Vom Origenistenstreit zu den monothelischen Streitigkeiten, zum Dreikapitelstreit, zum möchäischen Streit, zum Ikonoklasmus, zum Streit über die Tetragamie, zu den palamitischen Streitigkeiten, zum Streit um die Union mit Rom. Immer erlebt der Leser die Formierung einer kirchlich-politischen Partei, die eine Gegenpartei auf den Plan ruft, die einen Umschlag herbeiführt. Bald führt der Kaiser die Entscheidung herbei, bald — und das zunehmend selbständig — der Patriarch.

Beim Leser stellt sich höchste Spannung ein, weil er miterlebt, wie ein von der Ostkirche tradiertes Geschichtsbild, das von den westlichen Liebhabern der Orthodoxie vielfach unkritisch übernommen war, demontiert wird — und zugleich ein Überdruß: Aus welchen läppischen Motiven haben Kaiser, Patriarch und Mönche mit der Kirche gespielt!

Wer als evangelischer oder katholischer Theologe im ökumenischen Dialog mit den orthodoxen Mitchristen steht, wird an der Beck-Lektüre nicht vorbeigehen können: Die historische Bedingtheit der orthodoxen Position, der er heute gegenübersteht, wird allzu deutlich.

Für die orthodoxe Historiographie stellt Becks Darstellung der byzantinischen Kirchengeschichte eine unübersehbare Herausforderung dar. Die in der Gegenwart so geistvoll weiterentwickelte Ikonentheologie sieht ihre Legitimierung durch geschichtliche Entscheidungen des 8. Jahrhunderts bedroht. Die Kanonisierung des Palamismus sieht Beck in so hohem Maße mit den politischen Zielen des Kantakuzenos und mit der antilateinischen Front verknüpft, daß sie relativiert erscheint — schwer erträglich für die gegenwärtige neupalamitische Bewegung, die doch bei der Entfaltung ihres spirituellen Lebens beim Rückgriff auf das 14. Jahrhundert auf authentische Orthodoxie treffen will.

Westliche Ökumeniker, welche Kirchengeschichte als strikt theologische Disziplin auffassen, die den in jeder Periode anwesenden Christus in den Akten und Worten auch byzantinischer Christen zum Hervorscheinen bringen wollen, werden gewiß der orthodoxen Historiographie in die Hände arbeiten können. Aber sie dürfen sich dabei den Blick für die Realitäten, die Beck mit

profanhistorischer Methodik bloßgelegt hat, nicht erneut vernebeln. Die orthodoxen Partner dürfen dies auch bei ihrer Selbstüberprüfung nicht.

Friedrich Heyer

Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, hrsg. von H. A. Oberman, A. M. Ritter und H. W. Krumwiede, Neukirchener Verlag:

Band I: Alte Kirche. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Adolf Martin Ritter. Neukirchen-Vluyn 1977. 240 Seiten. Kart. DM 28,—.

Band II: Mittelalter. Ausgewählt und kommentiert von Reinhold Mokrosch und Herbert Walz. Neukirchen-Vluyn 1980. XVI und 250 Seiten. Kart. DM 30,—.

Band IV/1: Neuzeit. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Hans-Walter Krumwiede, Martin Greschat, Manfred Jacobs und Andreas Lindt. Neukirchen-Vluyn 1979. XII und 255 Seiten. Kart. DM 30,—.

Band IV/2: Neuzeit. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Hans-Walter Krumwiede, Martin Greschat, Manfred Jacobs und Andreas Lindt. Neukirchen-Vluyn 1980. XII und 232 Seiten. Kart. DM 28,—.

Diese neue Reihe füllt nicht nur die berühmte Lücke, sondern einen breiten Graben. Nahezu zweitausend Jahre Kirchen- und Theologiegeschichte samt den Verbindungslinien hin zur politischen Geschichte, Sozialgeschichte und Geistesgeschichte werden durch den direkten Zugang zu den Quellen erschlossen. Die Bände sind so angelegt, daß ausgewählte Quellenstücke in chronologischer Reihenfolge und häufig auch unter Oberthemen miteinander verbunden abgedruckt werden. Eine kurze Einführung ist jedem Quellenstück vorangestellt, zuweilen werden Anmerkungen zu einzelnen Begriffen oder Aussagen

hinzugefügt, abschließend finden sich zu jedem Stück Verweise auf Quelle und Literatur. Das breite Spektrum an Texten kann hier nur angedeutet werden: Auszüge aus den Schriften von Kirchenvätern, bedeutenden Theologen und Philosophen, Dichtern und Sozialreformern, Päpsten und Kaisern stehen neben Quellenstücken aus Synodalakten, Rechtsbüchern, Religionsgesetzen, Aufrufen, ökumenischen Erklärungen, Predigten, Flugblättern, Briefen, Streitschriften, Bekenntnissen, Gedichten und Enzykliken. Im Interesse eines umfassenden Überblicks und einer breiten Auswahl sind die Auszüge aus den Quellen relativ knapp gehalten, wobei natürlich gerade die jeweiligen „Kernaussagen“ angeführt werden.

Der erste Band, der Alten Kirche gewidmet, beginnt mit einem Textauschnitt aus Cicero über das „Wesen der Götter“ und schließt mit einem Dokument zur Geschichte der Nestorianer (9. Jahrhundert). Wesentliche patristische Texte sind hier ebenso abgedruckt wie Texte zur Ausbildung der Alten Kirche und ihrer religiösen und sozialpolitischen Umwelt. Aus guten Gründen sind die Erläuterungen in diesem Band besonders zahlreich.

Band II zum Mittelalter umspannt einen Zeitraum vom ausgehenden 5. Jahrhundert (Die Zweigewaltentheorie von Gelasius I.) bis zum beginnenden 16. Jahrhundert (Die Herrschaftstheorie Machiavellis: „Il Principe“). Auszüge aus den bedeutenden Mönchsregeln, Dokumente zur Germanenmission, zu den Kreuzzügen, zum Konziliarismus, zur Mystik und zum Humanismus stehen neben Textabschnitten aus den Werken der großen mittelalterlichen Theologen — um nur einiges zu nennen.

Die beiden Bände IV/1 und IV/2 zur Neuzeit bewältigen diese Epoche zwischen Francis Bacon (Die Grenzen des

Altertums, 1620) und der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975). Die über 200 Texte spiegeln die neuere europäische Theologie- und Geistesgeschichte wider und ermöglichen den Zugang zu wesentlichen Dokumenten der Kirchengeschichte wie zum Beispiel zum landesherrlichen Kirchenregiment, zur preussischen Union, zum Kulturkampf, zur Oktoberrevolution in Rußland, zum Kirchenkampf und zur ökumenischen Bewegung.

Diese Quellensammlung dürfte weit über den Kreis der Theologiestudenten hinaus, für den sie primär, wenn auch nicht ausschließlich, gedacht ist, Anklang und Beachtung finden. Sie wirkt auch nicht einfach nur als Nachschlagewerk, sondern reizt durch ihre weitgestreute und zuweilen auch orginelle Auswahl zum Lesen und Durchblättern. Vielleicht kann sie dazu beitragen, den gerade für die Jüngeren oft schwierigen Zugang zur Geschichte zu erleichtern. Sie erweist sich auch da als hilfreich, wo die Auszüge für ein eingehenderes Studium nicht ausreichen. Durch die Quellen- und Literaturangaben wird man auf Fundstellen und Sekundärliteratur hingewiesen. Allerdings sind mir die Literaturhinweise gerade im Band IV zu spartanisch. Auch wäre es noch hilfreicher, wenn bei Quellenverweisen dort, wo ein Text an mehreren Stellen erschienen ist, diese ebenfalls genannt würden. Mit dem noch ausstehenden wichtigen Band III über die Kirche im Zeitalter der Reformation wird dieses großartige Unternehmen seinen Abschluß finden.

Günther Gaßmann

Profiles in Belief: The Religious Bodies of the United States and Canada.

By Arthur Carl Piepkorn. Hrsg. John H. Tietjen. Foreword by Martin Mar-

ty. Harper & Row, New York 1977-1979. 4 vols. in 3.

Vol. 1, *Roman Catholic, Old Catholic, Eastern Orthodox*. Introduction by Harry J. McScorley. 1977. XIX + 324. \$ 15.95.

Vol. 2, *Protestant Denominations*. Introduction by Robert T. Handy. 1978. XX + 721. \$ 29.95.

Vol. 3, *Holiness and Pentecostal*. Introduction by Vinson Synan. 1979. XVIII + 212.

Vol. 4, *Evangelical, Fundamentalist and Other Christian Bodies*. Introduction by Richard Quebedeaux. 1979. XVIII + 191. \$ 23.95. (Vols. 3 and 4 are bound together)

Die Standardnachschlagewerke zur Geschichte der Religionsgemeinschaften in Nordamerika haben Zuwachs erhalten, der eine empfindliche Lücke schließt. Vier von insgesamt sieben Bänden des „Piepkorn“ liegen mittlerweile vor und gehen auf sämtliche Spielarten des Christentums in Nordamerika mit seinen etwa fünfhundert verschieden großen Denominationen ein. Was S. Ahlstrom in *A Religious History of the American People* (New Haven, 1972, 4f.) nur anspricht, wird hier aktenkundig: In Nordamerika finden sich wieder in einer lebendigen Konkurrenz und in gegenseitigem Bezug die Lehren aller Kirchen aller Jahrhunderte samt deren Schismen und Häresien. Der Ausdruck „religiöse Körperschaften“ im Titel des Piepkorn ist mit Bedacht gewählt, da die folgenden Bände in gleicher Weise die Vielfalt des Judentums, der asiatischen Religionen sowie der säkularen Glaubenssysteme auf amerikanischem Boden zur Darstellung bringen werden. In einem Bild von der religiösen Szene Nordamerikas, das von übertriebenen Vorstellungen der Praxishöhe bestimmt ist, werden hier für alle Gruppen die Lehrsysteme aufgeführt. Zum ersten-

mal ist damit die Möglichkeit der eingehenden Analyse und des umfassenden Vergleiches auf diesem Gebiet gegeben. Gerade als bekennnistreuer Lutheraner hat Piepkorn im Bewußtsein, daß Praxis auch aus einer Glaubensvorstellung fließt, die entsprechenden Informationen über all diese Gemeinschaften zusammengetragen. Daß diese Arbeit im wesentlichen von einem Mann geleistet wurde, gewährleistet eine Geschlossenheit in der Anordnung und eine Folgerichtigkeit in der Ausführung und im Ausdruck, die anders als bei Sammelwerken einen zuverlässigen Vergleich zuläßt. Neben diesen Möglichkeiten einer vergleichenden Kirchen- und Religionskunde bietet dieses Nachschlagewerk:

(1) Statistische Informationen historischer und zeitgenössischer Art oft unter Einschluß von Adressen für die einzelnen Gruppen. (2) Lehrgut und Sondertraditionen der einzelnen Gemeinschaften, nach den Quellen gearbeitet. (3) Kurze Einführungen zu den einzelnen Gemeinschaften und umfangreiche Kurzgeschichten zur Lehrentwicklung denominationeller Großfamilien (z.B. Katholiken, Lutheraner, Reformierte, Methodisten, Pfingstler, Charismatiker, Fundamentalisten), die europäische Herkunft wie die amerikanische Entwicklung sind gleichermaßen einbezogen. Die Kurzgeschichten der Lehrentwicklung (teilweise auch des kirchlichen Lebens) dieser Gemeinschaften sind sonst nirgendwo in dieser Gründlichkeit und Klarheit in Deutschland vorhanden. Schon von daher ist eine Anschaffung nicht nur für wissenschaftliche Bibliotheken theologischer und nichttheologischer Art erforderlich, sondern jede kirchliche Stelle, die ein vertieftes ökumenisches Engagement zu ihren Interessen zählt, wird dieses Werk, es sei denn zum eigenen Schaden, unbeachtet lassen

können. (4) Der Titel hält, was er verspricht, und behandelt Kanada regelmäßig da, wo es von der Sache her geboten ist. (5) Die beigegebenen allgemeinen und speziellen Bibliographien bieten die Möglichkeit zur Weiterarbeit oder auch Anhaltspunkte, um aus aktuellem Anlaß Spezialprobleme zu recherchieren.

Als kurz vor Fertigstellung dieses Nachschlagewerkes der Autor verstarb, taten sich Freunde und Kollegen zusammen, um die Arbeit für die Veröffentlichung voranzutreiben. Schon diese selbstlose Zusammenarbeit von selbstbewußten Wissenschaftlern im Dienste der Pionierleistung zeigt deutlicher als alle Worte die Leistung von Piepkorn. Daß von Seiten der Herausgeber jeweils einem anerkannten Experten die Möglichkeit gegeben wurde, kritisch-konstruktive Einleitungen zu den einzelnen Bänden zu schreiben (z. B. II, S. xvii), spricht für die Selbständigkeit und Aufgeschlossenheit der Schüler, hilft dem Leser und läßt den Rezensenten hoffen, daß die Arbeit an diesem Werk weitergeführt wird, um manche Einleitungen zu erweitern oder umzustellen, besonders dort, wo Piepkorn trotz Erfassens der Materie als einzelner von der Fülle des Materials und den sich schnell ändernden Zeitläuften überfordert war.

K. Dieterich Pfisterer

Thomas Michael Looe, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research.* (Tübinger Theologische Studien, Bd. 14.) Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1979. VIII + 452 Seiten. Kart. DM 86,—.

Die revisionistische These von Looe ist ebenso einfach wie verblüffend. Danach wurde die modernistische Krise innerhalb der römisch-katholischen Kirche (1895 bis 1914) bis jetzt weder in ih-

rem breiten zeitgenössischen kirchlichen Kontext noch auf dem Hintergrund ihres geschichtlichen Zusammenhangs gesehen und gewürdigt. Ohne Heranziehung des Kontextes wurde und wird übersehen, daß die modernistische Krise aus einer Vielzahl von verschiedenartigsten Einzelkrisen bestand, die sich in den USA wie in Europa unter Einfluß von Deutschland aufzeigen lassen, die Laien und Theologen einschlossen und die weit über den Rahmen der modernistischen Bewegung hinausgingen, die bislang in der Geschichtsschreibung eine Rolle spielte. Die Unkenntnis der geschichtlichen Zusammenhänge ließ darüber hinaus in Vergessenheit geraten, daß es innerhalb der römisch-katholischen Kirche seit dem siebzehnten Jahrhundert eine gleichermaßen kritisch-wissenschaftlich orientierte wie auch dezidiert ultramontan ausgerichtete Tradition gab, die auf Fragen der Moderne einging, ohne doch darin aufzugehen. Die Elemente geistiger Weite und geistlicher Tiefe, die wir im Medienbild des Papstes anläßlich seines Deutschlandbesuches so deutlich hervortreten sahen und die einen nachhaltigen Eindruck hinterließen, finden sich nach Looe innerhalb der römischen Kirche seit dem siebzehnten Jahrhundert immer wieder, doch kann er zeigen, daß gerade Rom selbst immer wieder diese geistige Weite im vermeintlichen Interesse geistlicher Tiefe übereifrig abgeblockt hat. Ausgerechnet aber die Erinnerung an solche amtlichen Schritte läßt bei ökumenisch gesinnten und historisch gebildeten Nichtkatholiken den Verdacht nicht verschwinden, ob es sich beim Medienbild des Papstes nur um die persönliche Selbstdarstellung des Amtsinhabers, um das kunstvoll ausbalancierte Mosaik einer in Wahrheit uneinigen Kirche oder gar um eine am Wunschenken eines säkularen Landes

ausgerichtete Öffentlichkeitsarbeit handelt. Um diese Tradition geistiger Weite und geistlicher Tiefe in der katholischen Kirche nachzuweisen, setzt sich Looome zunächst mit der Geschichtsschreibung des modernistischen Streites auseinander (21-222). Um den gesamten europäischen Kontext zu erschließen, erstellt Looome Spezialbibliographien (199-318), listet die unveröffentlichten Manuskripte für viele Einzelpersonen auf (319-358) und gibt einen Einblick in diesen weiteren Kontext durch den Ausdruck bisher unbekannter Texte (359-444). Zusätzlich zu dieser Erschließung des Materials für eine revisionistische Geschichtsschreibung bietet Looome auch noch einen ersten konstruktiven Beitrag anhand einer Skizze des intellektuellen Werdegangs von Baron Friedrich von Hügel (123-198). Durch Einbeziehung von Kontext und geschichtlichem Zusammenhang im konkreten Fall bringt Looome wieder zum Vorschein, wie von Hügel an dieser Tradition festhält durch alle kirchenpolitischen Streitigkeiten hindurch. Mögen auch die historiographischen Ableger dieser kirchenpolitischen Auseinandersetzungen den Baron aus je verschiedenen Gründen ins Zwielicht gerückt haben, so ist man doch erstaunt, wie oft man seinem Namen in der zeitgenössischen nichtkirchlichen Literatur begegnet.

K. Dieterich Pfisterer

Karl Heinz Voigt, Die Methodistenkirche im Dritten Reich. Mit einem Anhang „Anmerkungen“ zu Untersuchungen, die das Thema der Arbeit berühren. (Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Beiheft 8.) Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1980. 52 Seiten. Brosch. DM 6,—.

Es handelt sich bei diesem Heft von 52 Seiten um den Versuch einer histori-

schen Arbeit zur Geschichte der „Methodistenkirche im Dritten Reich“. Da der Rezensent mit seinen eigenen Untersuchungen „Kirchenkampf und Ökumene 1933-1939“ (München 1969) und „Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945“ (München 1973) offen erwähnt wird, sei auch ihm selber ein offenes Wort gestattet. Ausdrücklich zu begrüßen ist, daß die Methodistenkirche sich daran macht, ihre Geschichte während des Dritten Reiches aufzuarbeiten. Den ersten Versuch will K. H. Voigt wagen. Denn von mehr als einem Versuch kann man bisher noch nicht sprechen bei den 24 Seiten, die der Verfasser bisher dafür angesetzt hat. Hauptsache ist aber, daß auch in der Methodistenkirche die Bewältigung der Vergangenheit beginnt.

Allerdings darf eine menschlich verständliche Bemühung um Selbstrechtfertigung nicht dazu führen, daß die entscheidenden Fragen umgangen werden, nämlich die nach dem Widerstand gegen die Unrechtsherrschaft des Nazi-regimes. Haben die Methodisten, die als Freikirche auf ihre Freiheit gegenüber jedermann bedacht waren und noch bedacht sind, der Diktatur Hitlers Widerstand geleistet oder nicht? Oder haben sie gar mit dem Naziregime kollaboriert und Hitlers Herrschaft z. B. im Ausland verteidigt? Haben sie zur Verfolgung ihrer jüdischen Mitbürger geschwiegen oder nicht? — Der Verfasser erwähnt die Judenfrage überhaupt nicht. Das darf so nicht bleiben. — Und was den Widerstand gegen die Hitlerdiktatur betrifft, so spricht der Autor immer nur von Verhandlungen mit der Reichskirche unter ihrem Reichsbischof Müller mit dem Ziele, die eigene Unabhängigkeit zu bewahren. Er ist geradezu fixiert auf die größere Schwesterkirche, von der er sich offenbar stärker bedroht fühlt als von den Nazis. Wichtiger aber wäre es, von Distanzierungsbemühun-

gen der Methodistenkirche gegenüber NSDAP und Drittem Reich zu erfahren. Auch hier herrscht bisher leider Schweigen.

So möchte man dem Autor für seine zukünftige Arbeit eines wünschen: Daß er zu offenen und ungeschminkten Antworten kommt, auch wenn sie peinlich und bitter für die Methodistenkirche sein mögen. Auch für die EKD ist die Darstellung des Kirchenkampfes alles andere als ein Heldenepos. — Solange freilich eine festzustellende defensive Haltung beim Autor sich weiter durchhält, wird eine offene Darstellung ihm nicht gelingen.

Armin Boyens

EVANGELISCH-KATHOLISCHE BEGEGNUNG

Robert Gauly, Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis? Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion. Mit einer Einführung von Karl Lehmann. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1980. 128 Seiten. Kart. DM 18,80.

Nach den einleitenden Worten von Prof. Karl Lehmann, der diese Untersuchung angeregt und gefördert hat, beschreibt der Autor „vor allem Motive, Inhalte, Verlauf und Zwischenergebnis der neueren Anerkennungsdiskussion. Mit kundiger Hand führt er den Leser durch eine weitverzweigte und nur schwer überschaubare Literatur“ (4). Peter Gauly verbindet in der Tat eine überaus sorgfältige Sammlung und Sichtung des reichen Materials mit einer ebenso kritischen wie ausgewogenen Analyse der jeweiligen Argumente in der hin- und herwogenden (und im ganzen noch längst nicht abgeschlossenen) Debatte über die „Anerkennung“ der *Confessio Augustana*. Der Schwerpunkt liegt — nach einem geschichtli-

chen Rückblick — auf dem Zeitraum von 1974 bis September 1979. Die Weiterführung dieser durch ihren Informationswert einzigartigen Untersuchung über die Ereignisse und Gesprächsbeiträge im Jubiläumsjahr 1980 und darüber hinaus wäre dringend zu wünschen.

Kg.

Schuld und Zeugnis. Evangelische Stimmen zur Deutschlandreise des Papstes mit einer Sammlung der wichtigsten Dokumente. Herausgegeben von Gerhard E. Stoll unter Mitarbeit von Dietrich Hans Teuffen. Luther-Verlag, Bielefeld 1981. 144 Seiten. Kart. DM 14,80.

Diese Auswertung des Papstbesuchs im November 1980 in der Bundesrepublik Deutschland ist „eine schnelle, erste Reaktion von evangelischer Seite. Ein Buch der frischen Stellungnahmen, um den Dialog zwischen Protestanten und Katholiken nicht länger schweigend zu schädigen“. Es kann und soll sich also „nicht um eine abschließende Beurteilung dieser Reise, dieses Amtes und dieses Mannes handeln“ und schon gar nicht um eine „kirchenamtliche Verlautbarung“. Vielmehr „ist dieses Buch ein Angebot zum Zuhören und Nachdenken, zum Hinhorchen und Standhalten. Es mag dazu helfen, besser zu begreifen, wie sehr alle Partner dieser Reise von Schuld und Zeugnis betroffen sind“ (Einleitung des Herausgebers). So gesehen sind die sechs Stellungnahmen von namhaften Vertretern aus dem Bereich der Publizistik und zwischenkirchlichen Verantwortlichkeit (Hans Hafenbrack, Joachim Lell, Rüdiger Bieber, Wilhelm H. Neuser, Albrecht von Mutius, Eberhard Stammler) zwar spontane, aber bedenkenswerte Anstöße, aus dem unmittelbaren Anlaß des Papstbesuches und über diesen hinaus ökumenische Konsequenzen zu reflektieren. Gewiß könnten

im Einzelfall manche Urteile differenzierter ausfallen oder die Akzente anders gesetzt werden, aber ebenso werden dem Leser auch reformatorische Grundpositionen eindrücklich ins Bewußtsein gerufen, die im weiteren ökumenischen Gespräch zweifellos ihren unaufgebba- ren Platz zu beanspruchen haben.

Dreißig mit dem Papstbesuch zusammenhängende Dokumente füllen den zweiten Teil des Büchleins, das damit zu einem hilfreichen Instrumentarium für die Aufarbeitung eines Ereignisses wird, dessen Auswirkungen uns noch lange beschäftigen werden.

Kg.

ETHIK

Trutz Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. 1. (Theologische Wissenschaften, Bd. 13,1.) W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1980. 148 Seiten. Kart. DM 22,—.

Im Zuge der verstärkten Auseinandersetzung der Theologie mit Fragen der christlichen Existenz in der Welt verdient diese systematisch angelegte, dem Umfang nach aber knappe und klar gegliederte erste einer auf zwei Bände angelegten Untersuchung über die Möglichkeiten und Reichweite einer christlichen Ethik besondere Beachtung. Schon auf den ersten Blick fällt Rendtorffs Fähigkeit auf, die eigene Position immer wieder im Gespräch mit kritizistischen, intuitionistischen, sprachanalytischen und dezisionistischen Ansätzen (bes. 3. Teil, 122ff.) zu klären und selbst an letzteren Kritik zu üben. Diese argumentative Weise, die Rendtorff betont pflegt, erleichtert es ihm, schwierige Probleme klar darzustellen und beim Leser Aufmerksamkeit dafür zu wecken, christliches Traditionsgut zu legitimieren.

Dies versucht der Autor in drei Schritten: 1. Ortsbestimmung, 2. die Grundelemente der ethischen Lebenswirklichkeit, und 3. Methodologie der Ethik. Ethik als „Steigerungsform der Theologie“ (14) kann von Rendtorff deshalb so definiert werden, weil „sie in gesteigerter Weise die für jede Theologie elementare Frage nach der Grundstruktur unseres Wirklichkeitsverhältnisses thematisiert“ (16). Folgerichtig kennzeichnet Rendtorffs ethische Sicht die Bezogenheit von naturalen und gnadenhaft-christologischen Aspekten, die im „Indikativ“ und „Imperativ“ der gerechtfertigten Existenz des Christen (Gal. 5,25: „Wenn wir im Geiste leben, so lasset uns auch im Geiste wandeln“) ineinsfließen. Der Christ weiß sich und die Welt von Gott geschaffen und in dieser fundamentalen Relation zu sich und die Welt gestellt. Seine ethische „Leistung“ zielt in diese Welt, sucht sie sittlich zu gestalten, ohne aber in der Kompetenz der eigenen Fähigkeiten völlig aufzugehen.

Diese theozentrische Ausrichtung von Sinn und Ethos des Christlichen entfaltet Rendtorff im 2. Teil in den Grundbefindlichkeiten des „empfangenen Lebens“ (33ff.) und der „Annahme des eigenen Lebens“ (36ff.). Beide prägen die für eine christliche Ethik konstitutive Spannung von Verbindlichkeit und Freiheit; beide wiederum verkörpern die Geschöpflichkeit des Menschen: Ethik also als sittliche Interpretation und Normierung der Kreatürlichkeit (37ff.: „Der Mensch als Geschöpf Gottes“). Als drittes Element, das die „kommunikative Transzendenz“ (64) des Menschen betrifft, kommt die „Reflexivität des Lebens“ (62ff.) hinzu, denn „die Wirklichkeit des Lebens geht nicht in der Bedeutung auf, die ihm durch eigene Zwecke und Ziele gegeben ist“ (62). Konsequenterweise definiert Rendtorff

die im christlichen Glauben verankerte Ethik als „Antizipation des Gelingens des Lebens unter den Bedingungen empirischer Endlichkeit, irrtumsfähiger Orientierungssuche und kommunikativer Transzendenz“ (65). Diese drei Fundamente reichert Rendtorff im 2. Teil durch eine Fülle wertvoller Detailanalysen an, die wir hier im einzelnen nicht vorstellen können.

Mit gutem Gewissen kann man Rendtorffs „Ethik“ empfehlen, nicht nur dem Studenten als konzentrierte Einführung, sondern auch dem „Spezialisten“, den die Kontrovertediskussion über die kritische Rechtfertigung ethischer Ansprüche interessiert. Man darf hohe Erwartungen setzen auf das das Erscheinen des 2. Bandes.

Karl Anton Wohlfarth

ENTWICKLUNGSDISKUSSION

Samuel L. Parmar, Entwicklung mit menschlichem Gesicht. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. (texte 17 zum kirchlichen Entwicklungsdienst.) Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1979. 118 Seiten. Brosch. DM 6,50.

Dieses Bändchen faßt acht Vorträge und Reden von Parmar aus der letzten Phase seines Lebens, in der er intensiv in der ökumenischen Bewegung mitgearbeitet hat (1966-1978), zusammen und macht sie dem deutschen Leser erst zugänglich. Parmar selbst hat noch einen Einführungsbeitrag zu dieser Sammlung geschrieben, in der er sein Entwicklungsverständnis erläutert. Das Erscheinen hat er nicht mehr erlebt. So ist dieser Sammelband so etwas wie das Vermächtnis Parmars geworden. Samuel Parmar ist allen denjenigen, die die ökumenische Entwicklungsdiskussion verfolgen, durch seinen Beitrag auf der Entwicklungskonsultation in Montreux Anfang 1970 bekannt geworden. Da-

mals bestand er darauf, daß Entwicklung an drei Zielsetzungen orientiert sein müsse: an wirtschaftlichem Wachstum, sozialer Gerechtigkeit und an wachsender Selbstbestimmung. Dieses „magische Dreieck“ von Montreux ist für das Entwicklungsverständnis der Kirchen wichtig geblieben.

Parmars Beitrag zur Entwicklungsdiskussion besteht in einer eigenständigen und grundsätzlichen Entfaltung dieses Ansatzes. Als wirtschaftswissenschaftlicher Hochschullehrer sucht er nach neuen volkswirtschaftlichen Konzepten, wie die wirtschaftlichen Prozesse am Bedarf der Armen orientiert werden können. Aus der politischen Schule Gandhis kommend, geht er von Ansätzen aus, die von den europäischen Konzepten einer freien Marktwirtschaft oder eines zentral gelenkten Wirtschaftssystems weit entfernt sind. Er setzt — Gandhi folgend — bei den Dörfern an und möchte, daß der eigene Bedarf primär lokal gedeckt wird. Dem sollten nationale Rahmenbedingungen dienen, die den Marktzugang so regulieren, daß Luxusgüter oder auch nur Konsumwaren für den gehobenen Bedarf nicht die kostengünstige Versorgung für den Grundbedarf behindern. Parmar weiß, daß dieses Konzept bisher nirgendwo verwirklicht ist, aber er argumentiert sehr rational für diese Option, weil sie ihm die für die Entwicklungsländer einzig mögliche erscheint.

Das Eingehen auf die Menschen in ihrer konkreten Situation, das Eintreten für ihre Würde und auf die Verteidigung ihres Anspruchs auf Lebensrecht und Entwicklungschancen ist für Parmar eine direkte Konsequenz aus dem christlichen Glauben. Aber dabei konfrontiert er seinen Leser nicht mit prophetischem Anspruch, sondern er sucht Verständnis zu erwecken für seine Sicht, er appelliert an die Einsicht, an die Ver-

nunft. Auch radikale politische Theorien trägt er im ruhigen Tonfall des akademischen Lehrers vor.

Dabei kommt dem Leser zugute, daß wegen unterschiedlicher Anlässe der einzelnen Schriften ein breites Spektrum entwicklungspolitischer Fragestellungen behandelt wird: Personaldienste, die Rolle transnationaler Unternehmen, Kommunikationswesen, der Gebrauch von Macht, die Grenzen des Wachstums.

Die entwicklungspolitische Diskussion am Anfang der 80er Jahre tut gut daran, die in der Sache radikalen Fragestellungen Parmars ernsthaft zur Kenntnis zu nehmen und nach neuen Antworten zu suchen.

Warner Conring

ÖKUMENISCHE PERSÖNLICHKEITEN

Paul Tillich, Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte. Herausgegeben von Renate Albrecht und Margot Hahl. (Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Band V.) Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1980. 396 Seiten. Leinen DM 45,—.

Dieser Band, der eine sechsjährige intensive Vorbereitung verlangte, darf nicht nur als Ergänzung der Tillich-Biographie von Wilhelm und Marion Pauck (Bd. 1: 1978) angesehen werden, obgleich er dies auch ist. Vielmehr sind die hier versammelten Dokumente, im wesentlichen Briefe aus Tillichs eigener Hand, hier und da auch Briefe und Aufzeichnungen an Tillich, Quellen, die für jede künftige Beschäftigung mit Tillich über das Biographische hinaus Einblick gewähren in die Zeitgenossenschaft an jenen Wegen, die Tillich als Mensch, Christ und Theologe gegangen ist. Til-

lichs Lebensweg selbst ist — verglichen mit dem anderer wissenschaftlicher Theologen seiner Zeit — so unkonventionell grenzensprengend, daß alleine schon von daher dieses Leben ein ökumenisches genannt werden mag. Die Briefe zeigen es in seiner ganzen, mit mancherlei Kehren und Stürzen, aber auch steilen Aufstiegen durchsetzten Entwicklung. Es sind in 22 Abschnitten 178 Dokumente aus allen Lebensphasen gesammelt, editorisch — wie bei ihr gewohnt — sorgfältig behandelt von Renate Albrecht, versehen im Anhang mit einem Quellenverzeichnis sowie einem umsichtig angelegten Namensverzeichnis. Im Abschnitt XVI („Europäisches Intermezzo“ S. 254-274) finden sich Tagebuchauszüge und Briefe Tillichs aus der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre im Zusammenhang mit der Vorbereitung und Durchführung der Weltkirchenkonferenz in Oxford, zu deren Teilnahme ihn Oldham angeregt hatte. Hier auch einige wichtige Notizen über Tendenzen und Teilnehmer des vom 28. Juli bis 15. August 1936 in Genf veranstalteten Ökumenischen Seminars. — Die Tillich-Korrespondenz mit den wichtigsten zeitgenössischen Theologen wurde einem weiteren Ergänzungsband vorbehalten. Wir sind gespannt darauf. Der vorliegende Band läßt Bedeutendes erwarten.

Bernd Jaspert

Wie eine Flaschenpost. Ökumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge. Herausgegeben von Heinz Eduard Tödt in Zusammenarbeit mit Hans Pfeifer, Ferdinand Schlingensiepen und Ilse Tödt. Chr. Kaiser, München 1979. 389 Seiten. Linson DM 35,—.

Zu einem äußerst günstigen Preis legen gute Freunde Bethges dem Weggefährten zum 70. Geburtstag eine zutiefst

persönliche Gabe auf seinen und auch — dafür gebührt ihnen besonderer Dank — auf unseren Tisch: Briefe, Wegbesinnungen, Predigten, durchaus nicht alle um seinerwillen verfaßt, immer auf das durchscheinende Helle evangelischer Botschaft angesichts konkreter Lebenssituationen bedacht. Das den Freunden natürlich längst nicht mehr, einem weiteren Leserkreis aber immerhin Neue und von der ersten bis zur letzten Zeile dieser Festschrift Erregende: daß Bethge nicht nur der kongeniale Freund Bonhoeffers war, sondern selbst — bei aller Bescheidenheit des sich ganz dem Werk des großen Freundes widmenden Vermittlers — ein Theologe und kirchlicher Katalysator von immenser Ausstrahlungskraft ist! Natürlich wußten es die Eingeweihten aus seinen Aufsätzen, in der Ökumene draußen vor den Grenzen der Bundesrepublik Deutschland nahmen es weit mehr wahr als die hiesigen Insider. Aber durch die hier gesammelten persönlichen Zeugnisse wird einem schlagartig klar, in welcher eigenständigen Weise Bethge nach-bonhoeffersche Theologie getrieben und nach-bonhoeffersche kirchliche oder besser: christliche Existenz praktiziert hat; vor allem: wie sehr auch er wie sein Freund damals unter völlig anderer politisch-kirchlicher Situation auf Widerstand bei der herrschenden Theologen- und vor allem bei der regierenden Bischofs-, Präsidiums- und Oberkirchenratszunft stieß. Daß sein Wirken, ohne je lautstark zu werden, aber allezeit lauterer Absicht und lauterer Wesens, Weggenossen zutiefst prägte und so der Kirche Jesu Christi in der Ökumene immer wieder zur Besinnung auf ihr Sein und Werdensollen angesichts der Botschaft ihres Herrn inmitten einer unheilen Welt verhalf, dies galt es ihm am Tage seines Siebzigsten zu danken. Namen können hier nicht

genannt werden. Ich kann nur sagen: diese Dankesgabe gehört zum theologischen Handgepäck jedes auch nur von Ferne in der Ökumene engagierten Theologen.

Bernd Jaspert

Fritz Boll, Manfred Linz, Thomas Seiterich (Hrsg.), *Wird es denn überhaupt gehen? Beiträge für Walter Dirks*. Chr. Kaiser, München/Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1980. 273 Seiten. Kart. DM. 25,—.

Diese Festschrift hat gar nichts Ernsthaft-Gravitätisches an sich. Sie ist eine wahrhaft ökumenische Freundesgabe für Walter Dirks, der zusammen mit Eugen Kogon so viele Jahre die „Frankfurter Hefte“ mutig und konsequent als Sprachrohr jener Christen geleitet hat, die nicht aufhörten, den Zusammenbruch des Nazi-Reiches als eine Chance für einen Neuanfang zu begreifen.

Walter Dirks hat immer drei Bereiche miteinander zu verbinden gesucht: Christentum, Sozialdemokratie und die Musik. Er hat bis heute, bis in sein achtzigstes Lebensjahr, eine so lebendige Beziehung zur Jugend behalten, wie sie viele jüngere Zeitgenossen nicht fertigbringen. Deshalb beginnt die Festschrift mit den Aufsätzen der Jüngsten. Thomas Seiterich und Edmund Arens berichten von der Ökumene der Basisgemeinden, Norbert Kreuzkamp von den Erfahrungen in einer Wohngemeinschaft.

Politiker wie Olaf Schwencke, Erhard Eppler und Norbert Blüm, die Theologen Karl Rahner, Dorothee Sölle, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Hans-Jürgen Schulz, Wissenschaftler wie Walter Jens, Alfred Grosser und Helmut Becker, Musiker wie Hans Zender und Edith Picht-Axenfeld sind in dieser ökumenischen Festschrift ebenso vertreten wie eine große Zahl der Jour-

nalisten und Publizisten, die Walter Dirks und den „Frankfurter Heften“ nahestehen. Das, was die Herausgeber sich vorgenommen haben, scheint gelungen zu sein: „ein Lesebuch der Ermutigung zusammenzustellen: einem Manne zu Ehren, der manchem geholfen hat, nicht zu resignieren, und möglichst vielen zu nutzen, die in einem solchen Buch auf ihre dringende Fragen einige persönliche Antworten finden.“

Gerhard Grohs

FORSCHUNG UND STUDIUM

Theologische Realenzyklopädie. Bd.

VI. Lfg. 5 (Billerbeck — Böhmen und Mähren) S. 641-786. Subskr.preis DM 38,—.

dto., Bd. VII, Lfg. 1/2 (Böhmische Brüder — Buddhismus) S. 1-320. Subskr.preis DM 84,—, und Lfg. 3 (Buddhismus — Buße) S. 321-480. Subskr.preis DM 42,—. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1980.

Die Abschlußlieferung des VI. Bandes bringt u. a. unter dem Stichwort „Bischof“ ökumenisch höchst relevante Ausführungen über Verständnis und Funktion des Bischofsamtes in den verschiedenen Kirchen. Aus den ersten beiden Lieferungen des VII. Bandes seien hervorgehoben die Abhandlungen über Bonhoeffer, Common Prayer, Charles Henry Brent, Yngve Brilioth, Brüdergemeinschaften/Schwesternschaften/Kommunitäten, Brüder (Church of the Brethren), Brüder-Unität/Brüdergemeine, Emil Brunner, Bulgarien, C. K. J. Bunsen, Ernesto Buonaiuti und Buße — alle mit direkten oder indirekten ökumenischen Bezügen. Bonhoeffers theologischer Beitrag zur ökumenischen Bewegung wird freilich kaum hinreichend gewürdigt (die Schrift „Gemeinsames Leben“ ausgenommen), und ebenso bleibt in dem Artikel über die Brüder-Unität dieser Aspekt fast völlig im Hintergrund.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

OKR Dr. Klaus-Martin Beckmann, Dieburger Str. 201 B, 6100 Darmstadt / Dozent
Dr. Wolfgang Bienert, Am Küchenmoor 46, 3102 Hermannsburg / Dr. Richard
Boeckler, Wagenburgstr. 9, 7000 Stuttgart 1 / Dr. Armin Boyens, Auf dem Girzen 9,
5307 Wachtberg-Pech / OKR Warner Conring, Herrenhäuser Str. 2A, 3000 Hanno-
ver 21 / Präsident Dr. Günther Gaßmann, Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hanno-
ver / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz 42 / Prof. Dr. Fer-
dinand Hahn, Institut für Neutestamentliche Theologie, Schellingstr. 3, 8000 Mün-
chen 40 / Pfarrer Dr. Johannes Halkenhäuser, Schloß Schwanberg, 8711 Rödelsee /
Prof. Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstr. 7, 6900 Heidelberg / Pfarrer Dr. Bernd Jas-
pert, Martin-Luther-Platz 4, 6400 Fulda / Prof. Dr. Wilhelm Kahle, Zur Phillips-
burg 72, 5560 Wittlich / Dozent Dr. K. Dieterich Pfisterer, Fahrgasse 15, 8520 Erlan-
gen / Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer, Hierholz Nr. 37, 7821 Dachsberg / Prof.
Dr. Reinhard Slenczka, Moltkestr. 6, 6900 Heidelberg / Pastor Hans-Martin
Steckel, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Willem A. Visser 't Hooft,
Ökumenisches Zentrum, Postfach 66, CH-1211 Genf 20 / Dozent Dr. Karl Anton
Wohlfarth, Fontanestr. 116, 6500 Mainz 31.

Die ökumenische Relevanz der evangelischen Kommunitäten ist bisher kaum genügend ins Blickfeld getreten. Das hängt natürlich einerseits mit der relativen Abgeschlossenheit und Zurückgezogenheit dieser Lebensgemeinschaften — Taizé vielleicht ausgenommen — zusammen, andererseits mit der Skepsis, die ihnen gegenüber in den Kirchen der Reformation immer noch besteht. Daß aber hier nicht nur Traditionen des alten Mönchtums wiederbelebt werden, sondern Modelle christlichen Zusammenlebens in der modernen Welt Gestalt zu gewinnen suchen, die als ökumenische Verbindungsglieder wirken, verdient unsere Aufmerksamkeit. Diesen Tendenzen und Erscheinungsformen ist Pfarrer Dr. Johannes Halkenhäuser, durch sein 1978 erschienenes Buch „Kirche und Kommunität“ als der gegenwärtig wohl beste Kenner dieses vielschichtigen Phänomens ausgewiesen, in seinem einleitenden Artikel nachgegangen.

Das Verhältnis der Evangeliumschristen/Baptisten in der UdSSR zu Staat und Gesellschaft wirft Fragen auf, deren Gründe und Hintergründe ein so hervorragender Sachkenner wie Prof. Wilhelm Kahle darzustellen und zu erhellen sucht. Daß dabei das freikirchliche Gemeinde- und Weltverständnis eine entscheidende Rolle spielt, verleiht seinen Ausführungen über die geschichtlich gegebenen Umstände hinaus grundsätzliche Bedeutung.

Daß „das ökumenische Problem nicht erst in späterer Zeit nach Trennungen und Abspaltungen entstanden, sondern der Kirche Jesu Christi von Anfang mitgegeben und aufgegeben“ ist, weist Prof. Ferdinand Hahn in seiner instruktiven Untersuchung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters nach. Was dann die Anwendung des damals gewonnenen Maßstabs eines verbindlichen und verbindenden Christusbekenntnisses für den Kirchentag und die heutige Ökumene beinhaltet, ist Gegenstand des Vortrages von Prof. Reinhard Slenczka.

Die erheblich divergierenden Standpunkte in der Beurteilung des Problemkreises „Die Kirche der Armen“ treten auch in den Überlegungen zutage, mit denen Prof. Wolfgang Schweitzer auf die im letzten Heft veröffentlichte Stellungnahme aus Holland eingeht. Zweifellos wird sich das ökumenische Gespräch auch noch in den kommenden Jahren eingehend mit diesem Thema zu beschäftigen haben.

Das unter „Dokumente und Berichte“ von Präsident Dr. Gaßmann analysierte lutherisch-katholische Dokument „Wege zur Gemeinschaft“ soll nicht nur als bilaterales Ergebnis gewertet, sondern in einem größeren ökumenischen Zusammenhang gesehen und entsprechend wirksam werden. Dasselbe gilt für den von OKR Dr. Klaus-Martin Beckmann geschilderten Dialog zwischen der Kirche der Jünger Christi (Disciples) und der röm.-kath. Kirche. Solche Bemühungen können nur dann sinnvoll sein, wenn sie auch von anderen Kirchen mitgetragen und mitbedacht werden.

Den Älteren von uns wird Suzanne de Diétrich noch aus ihrer Tätigkeit in Bossey bekannt sein. Durch ihr Leben und Wirken hat sie ganz wesentlich dazu beigetragen, die Bibel in die Mitte der ökumenischen Bewegung zu rücken. Dieses ihr Vermächtnis, von dem W. A. Visser 't Hooft in so bewegendem Worten spricht, sollte unter uns lebendig bleiben. — Der Verf. des Artikels in ÖR 1/1981 S. 55ff. „Herausforderung der Kirchen durch den Islam: Beispiel Indonesien“, Olaf Schumann, bittet, auf S. 69 Z. 20f. dem mit „Desgleichen“ beginnenden Satz folgenden Wort-

laut zu geben: „Desgleichen sollen sich die Kirchen aktiv an der Durchführung von Seminaren über P-4 beteiligen“.

Für den verstorbenen Prof. Dr. Werner Küppers wurde der altkatholische Prof. Dr. Christian Oeyen (Bonn) in das Herausbergremium unserer Zeitschrift berufen.

Kg.

Ökumenische Perspektiven

Eine Buchreihe für alle, die an einer Weiterführung des Gesprächs zwischen den Konfessionen interessiert sind. Bisher sind neun Bände erschienen.

Die Zukunft des Ökumenismus

Per *Lønning*, *Georges Casalis* und *Bernhard Häring* deuten die heutige ökumenische Situation.

1972, 109 Seiten, DM 12,—

Band 1

Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute

von *Marc Lienhard*

Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen lutherisch-reformierten Dialoge.

2. Auflage 1973, 152 Seiten, DM 12,—

Band 2

Luthertum und Katholizismus im Gespräch

von *Harding Meyer*

Ergebnisse und Stand katholisch-lutherischer Dialoge in den USA und auf Weltebene.

1973, 177 Seiten, DM 15,—

Band 3

Gott und Gottesdienst

Heiner Hoffmann, *Jean-Pierre Jossua*, *Martin Seils*, *Peter S. M. Selby* und *Vilmos Vajta* mit Beiträgen zu Tradition und Gottesdienst heute.

1973, 94 Seiten, DM 9,50

Band 4

Jesus — Konfrontation und Gemeinschaft

Beiträge von *Martin E. Marty*, *Adriaan Geense*, *Vilmos Vajta*

und Bekenntnisse zu Jesus, formuliert von *Hans Küng*, *Karl Rahner*, *Roger Garaudy* u. a.

1974, 128 Seiten, DM 12,—

Band 5

Wiederentdeckung des Heiligen Geistes

Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen,

dargestellt von *Walter J. Hollenweger*, *Kilian McDonnell*, *Vilmos Vajta* und *Anna Marie Aagaard*.

1974, 119 Seiten, DM 12,—

Band 6

Papsttum und Petrusdienst

Heinrich Stirnimann, *Lukas Vischer* u. a. setzen neue Akzente ökumenischen Denkens.

1975, 146 Seiten, DM 13,50

Band 7

Zeugnis und Dienst

reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart.

Mit Beiträgen von *Daniel von Allmen*, *André Dumas*, *Günther Gaßmann*, *Max Geiger*, *Johannes Hempel* und *Marc Lienhard*.

1977, 167 Seiten, DM 22,—

Band 8

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?

Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche

herausgegeben von *Harding Meyer*, *Heinz Schütte* und *Hans-Joachim Mund*

1977, 179 Seiten, DM 25,—

Band 9

VERLAG OTTO LEMBECK · VERLAG JOSEF KNECHT

Ökumenische Theologie

B. GRECO

**KETZER ODER
PROPHET?**

BENZIGER VERLAG
GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS
GERD MOHN

K.-J. KUSCHEL

**STELL-
VERTRETER
CHRISTI?**

BENZIGER VERLAG
GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS
GERD MOHN

J.C. JANOWSKI

**DER
MENSCH
ALS
MAß**

BENZIGER VERLAG
GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS
GERD MOHN

H. G. STOBBE

**HERMENEUTIK
EIN ÖKUME-
NISCHES
PROBLEM**

BENZIGER VERLAG
GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS
GERD MOHN

Herausgegeben von Eberhard Jüngel,
Walter Kasper, Hans Küng und Jürgen
Moltmann

Band 1:

Karl-Josef Kuschel

**Jesus in der deutschspra-
chigen Gegenwartsliteratur**

Vorwort von Walter Jens

2. Auflage 1979. 385 Seiten. Kt.

39,— DM

Band 2:

Robert Hotz

**Sakramente im Wechselspiel
zwischen Ost und West**

1979. 342 Seiten. Kt. 48,— DM

Band 3:

Hermann Häring

Die Macht des Bösen

Das Erbe Augustins

1979. 347 Seiten. Kt. 48,— DM

Band 4:

Bernardino Greco

Ketzer oder Prophet?

Evangelium und Kirche bei dem

Modernisten Ernesto Bounaiuti

(1881-1946)

Vorwort von Hans Küng

1979. 223 Seiten. Kt. 48,— DM

Band 5:

Eberhard Grötzingler

Luther und Zwingli

Die Kritik an der mittelalterlichen Leh-
re von der Messe — als Wurzel des
Abendmahlsstreites

1980. 165 Seiten. Kt. 39,— DM

Band 6:

Karl-Josef Kuschel

Stellvertreter Christi?

Der Papst in der zeitgenössischen
Literatur

1980. 239 Seiten. Kt. 39,— DM

Band 7:

J. Christine Janowski

Der Mensch als Maß

Untersuchungen zum Grundgedanken
und zur Struktur von Ludwig Feuer-
bachs Werk

1980. 360 Seiten. Kt. 48,— DM

Band 8:

Heinz Günther Stobbe

**Hermeneutik — ein ökume-
nisches Problem**

Eine Kritik der katholischen Gadamer-
Rezeption

1981. Ca. 280 Seiten. Kt.

Ca. 48,— DM

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn



Ökumenische Dokumentation

Wegweisende Texte aus interkonfessionellen Gesprächen

Band I Um Amt und Herrenmahl

Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch
Herausgegeben von *Günther Gaßmann, Marc Lienhard, Harding Meyer* und
Hans-Volker Hertrich

2. Auflage 1974, 174 Seiten, DM 16,—

Der sogenannte „Malta-Bericht“: Das Evangelium und die Kirche. Lutherisch-katholisches Gespräch in den USA: Eucharistie und Amt. Die Eucharistie. Evangelisch-katholisches Gespräch in Frankreich: Die Gruppe von Dombes. Stellungnahme des Straßburger Instituts: Eucharistische Gastbereitschaft.

Band II Vom Dialog zur Gemeinschaft

Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und
anglikanisch-katholischen Gespräch

Herausgegeben von *Günther Gaßmann, Marc Lienhard* und *Harding Meyer*
1975, 153 Seiten, DM 18,—

Gespräch zwischen Lutherischem Weltbund und anglikanischer Gemeinschaft. Bericht des anglikanisch-lutherischen Dialogs in den USA. Die Gemeinsame Erklärung von Paul VI. und Erzbischof Ramsey. Bericht der anglikanisch/römisch-katholischen Vorbereitungskommission. Gemeinsame Erklärung über die Lehre von der Eucharistie („Windsor Statement“). Amt und Ordination („Canterbury Statement“).

Band III Neue transkonfessionelle Bewegungen

Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten
und der charismatischen Bewegung

Herausgegeben von *Gunars J. Ansons, Günther Gaßmann* und *Harding Meyer*
1976, 208 Seiten, DM 19,80

Evangelikale Texte: Frankfurter Erklärung (1970), Berliner Erklärung (1974), Lausanner Verpflichtung (1974) und Eine Antwort auf Lausanne (1974). — Aussagen von charismatischen Gruppen: Erklärung von Mechelen/Malines (1974), Erklärung der Amerikanischen Bischofskonferenz über Charismatiker, Ansprache Papst Pauls VI. u. a. — Dokumente von politischen Aktionsgruppen: Christen für den Sozialismus, Priester für die Dritte Welt u. a.

Band IV Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog

Schlußberichte des anglikanisch/katholischen Dialogs, des katholisch/lutherisch/reformierten Dialogs und des katholisch/lutherischen Dialogs in Schweden

herausgegeben und eingeleitet von *Joachim Lell* und *Harding Meyer*
1979, 158 Seiten, DM 19,80

Das Problem der konfessionsverschiedenen Ehe ist einer der wenigen Punkte, an denen die Trennung der Kirche auch heute noch von Menschen leidvoll erlebt wird. In diesem Band sind erstmalig die wichtigsten Dialoge auf Weltebene zu diesem Thema zusammen abgedruckt.

Band V Das kirchenleitende Amt

Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstamt
Herausgegeben von *Günther Gaßmann* und *Harding Meyer*

1980, 192 Seiten, DM 19,80

Motive und Methoden des Dialogs über kirchenleitende Ämter. Das evangelisch-katholische Gespräch in Frankreich und der französischen Schweiz. Das offizielle lutherisch-katholische Gespräch in den USA. Das offizielle anglikanisch-katholische Gespräch. Mit Einführungen und Bibliographie.

VERLAG OTTO LEMBECK · VERLAG JOSEF KNECHT

Nathan Söderblom (1866-1931)

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

Als Erzbischof Söderblom im Sommer 1931 starb, war für uns in der jungen ökumenischen Bewegung die große Frage, ob die Bewegung ohne Söderblom die nötige Dynamik haben würde, um greifbare Ergebnisse zu erreichen. Er war in den zwanziger Jahren der Autor intellectualis und spiritualis gewesen. Uppsala war in diesen Jahren das eigentliche Zentrum der Ökumene. Würden nun die Initiativen, die er genommen hatte, die Vorschläge, die er gemacht hatte, einfach eine ziemlich ungewöhnliche Episode in der Kirchengeschichte bleiben, oder würde seine ökumenische Arbeit bleibende Bedeutung haben?

Wenn wir diese Frage im Jahre 1981 zu beantworten versuchen, kommen wir zu dem Ergebnis, daß Söderblom in der Tat einige äußerst wichtige Beiträge gegeben hat, die im Leben der ökumenischen Bewegung einen festen Platz bekommen haben. Ich nenne besonders fünf solcher Beiträge.

1) Söderblom hat die Kirchen aufgerufen, die Botschaft der Versöhnung, die sie predigen, in mutiger Pionierarbeit für die Versöhnung zwischen den Völkern sichtbar zu machen.

Für Söderblom war der Erste Weltkrieg nicht nur eine Tragödie der kriegführenden Völker; er war auch seine persönliche Tragödie. Er fühlte sich tief verbunden mit Frankreich, wo er als Pfarrer gearbeitet hatte, aber auch mit Deutschland, wo er Universitätsprofessor gewesen war. Für ihn war es ein Skandal (im starken biblischen Sinne dieses Wortes), daß die Christen dieser Länder vergessen zu haben schienen, daß sie einen gemeinsamen Herrn hatten, dessen Tod am Kreuz ein Aufruf zur Versöhnung war. Söderblom hat dann mit großer Zähigkeit versucht, Christen der kriegführenden Länder zusammenzubringen. Aber die Gegenkräfte, leider nicht nur politisch, sondern auch kirchlich, waren zu stark. Hier galt aber besonders: „Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas“. Der Versuch war ein Zeugnis. Und dieses Zeugnis hat sicher geholfen, eine andere, bessere Haltung der Kirchen im Zweiten Weltkrieg zu ermöglichen. Man kann sagen, daß eine Linie läuft von Uppsala 1917 nach Stuttgart 1945. Es war deshalb sinnvoll, daß Söderblom im Jahre 1930 den Nobelpreis für seine Friedensarbeit bekam.

2) Söderblom hat den Anstoß dazu gegeben, daß die Kirchen ihre Aufgaben auf sozialem und internationalem Gebiet anfangen, ernst zu nehmen

und neu zu durchdenken. Die Kirchen hatten, mit wenigen Ausnahmen, auf sozialem Gebiet keine führende Rolle gespielt. Es ist ein Wunder, daß es Söderblom gelungen ist, so viele Kirchen zu überzeugen, daß sie einen neuen Anfang machen müßten und daß sie das zusammen tun sollten. Die Einladung zur Stockholmer Konferenz für Praktisches Christentum (Life and Work) sagte: „Die brennenden sozialen Probleme und die Spannung zwischen den Völkern zeigen, wie ernst und dringend für uns Christen und für die christliche Gemeinde als solche die Notwendigkeit ist, Klarheit zu gewinnen über die Pflicht der Kirche im Volksleben und im Völkerleben und im gemeinsamen zielbewußten Streben, Christus zu gehorchen und seinen Geist zur Geltung zu bringen.“

Das wurde im Jahre 1924 geschrieben, und auf dieser Grundlage kamen die Kirchen in der ersten kirchlichen ökumenischen Konferenz zusammen. Wer also denkt, daß die Beschäftigung mit sozialen und internationalen Fragen eine Erfindung der sechziger Jahre sei, sollte verurteilt werden, den umfangreichen, von Adolf Deißmann herausgegebenen Bericht der Stockholmer Konferenz durchzuarbeiten.

3) Als es noch unklar war, ob die ökumenische Bewegung christozentrisch sein oder aus einer unbestimmten Religiosität leben würde, hat Söderblom den christozentrischen Weg gewählt. In den zwanziger Jahren gab es viele Strömungen, die eine Zusammenarbeit aller Religionen befürworteten. Dabei kam es dann manchmal zu irgendeiner Form der Religionsmischung. Söderblom, als international bekannter Spezialist der Religionsgeschichte, wurde natürlich eingeladen, in diesen Bewegungen mitzuarbeiten. Dazu hat er konsequent geantwortet, daß er gern mitarbeiten wolle, wo wissenschaftliche Gespräche über Religionsgeschichte stattfänden, daß er aber nicht bereit sei, da mitzumachen, wo man im synkretistischen Geiste zusammenkäme. So hat er Rudolf Otto nicht unterstützt, als er seinen „Religiösen Menschheitsbund“ gründete, und ist im Jahre 1930 nicht nach Genf gegangen, als Henry Atkinson, der amerikanische Sekretär von „Life and Work“, dort eine Tagung der Weltreligionen für den Frieden organisierte. Ihm war es wichtig zu zeigen, daß die ökumenische Bewegung ihre ganze Kraft darin hat, daß der Herr Jesus Christus sein Volk sammelt. Er konnte es ganz einfach sagen, in der Sprache, die er von seinem pietistischen Vater gelernt hatte: „Wir kamen als Freunde des Heilandes.“

4) Söderblom hat für eine ökumenische Bewegung gekämpft, in der die Tür für alle christlichen Konfessionen offen bleiben würde.

Es gab damals kirchliche Kreise, die wohl für eine Einheit des Weltprotestantismus, aber nicht für eine umfassende Einheit aller christlichen Kon-

fessionen arbeiten wollten. Söderblom hat konsequent die voll-ökumenische Auffassung vertreten. Zunächst ging es darum, der Zusammenarbeit mit den orthodoxen Kirchen feste Form zu geben. Dabei hat Söderblom die große Chance ausgenutzt, die das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel mit der Enzyklika von 1920 gegeben hat. Denn dort wurde Zusammenarbeit der Kirchen auf sozialetischem Gebiet vorgeschlagen. Söderblom hat dann im Sommer 1920 in Genf, wie er selber sagt, ein *fait accompli* geschaffen. Er hat die Mitglieder der Vorbereitungs-tagung von „Life and Work“ einfach überrascht, indem er orthodoxe Kirchenmänner eingeladen hat, um ihre Vorschläge mitzuteilen. Nun waren alle einverstanden, daß die Bewegung nicht nur protestantisch sein sollte. Und die Konsequenz war, daß auch die römisch-katholische Kirche eingeladen wurde. Söderblom wußte, daß diese Einladung nicht angenommen werden würde, aber er hat die Frage der Beziehungen mit Rom sehr ernst genommen. Das schönste Zeugnis davon ist die kurz vor seinem Tode geschriebene Schrift: „Pater Max Pribilla und die ökumenische Erweckung“, wo er mit Pater Pribilla ein echt ökumenisches Gespräch auf sehr hohem Niveau führt und uns hilft, seine reiche Persönlichkeit besser zu verstehen.

5) Söderblom hat zuerst den Vorschlag gemacht, einen „ökumenischen Kirchenrat“ zu gründen, und hat bis zu seinem Lebensende diesen Plan verteidigt. Sofort nach Kriegsende hat er in Oud Wassenaar 1919 auf der Tagung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen den Plan, eine ständige Struktur für ökumenische Zusammenarbeit zu schaffen, unterbreitet. Man hat das damals höflich zur Kenntnis genommen, aber keine Reaktion gegeben. Bei der Vorbereitung von Stockholm hat er gesagt, daß für ihn die eigentliche Bedeutung der Tagung darin bestehen sollte, den festen Kirchenrat zu gründen. Er hat aber bei der Konferenz eingesehen, daß er vorläufig mit einem Fortsetzungsausschuß zufrieden sein müßte. Bald danach versuchte er den Fortsetzungsausschuß zu reorganisieren, daß ein „Ökumenischer Rat für Praktisches Christentum“ daraus wurde. Aber es blieb bei einer Namensänderung. Was Söderblom gemeint hatte, wurde erst 1937 konkret ausgearbeitet in dem Vorschlag, der dann bei der Tagung von „Life and Work“ in Oxford und „Faith and Order“ in Edinburgh angenommen wurde. Aber es bleibt dabei, daß die Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen 1919 anfang und nicht erst 1937 oder 1948 und daß die erste Seite von Nathan Söderblom geschrieben wurde.

Zwei Dokumente der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der katholischen Kirche

Einführung

In den letzten Monaten ist vieles gesagt und geschrieben worden über die ökumenischen Auswirkungen der Äußerungen, Initiativen und Reisen von Papst Johannes Paul II. Seine Reise in die Bundesrepublik im November 1980 hat zusätzliches Augenmerk auf diese Fragen gelenkt. Dabei stand, wie auch sonst, das Verhältnis der katholischen Kirche zu den großen Konfessionsfamilien lutherischer bzw. anglikanischer, orthodoxer und anderer Kirchen im Vordergrund. Bilaterale Lehrgespräche zwischen der katholischen Kirche und den großen Kirchenfamilien sind ein feststehendes Element in der ökumenischen Bewegung während der letzten 10 Jahre geworden.

Demgegenüber scheint die Zusammenarbeit zwischen der katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen im Rahmen der 1965 gegründeten Gemeinsamen Arbeitsgruppe etwas in den Hintergrund getreten zu sein. Die Hauptaufgabe dieser Gemeinsamen Arbeitsgruppe besteht darin, Möglichkeiten für den Dialog und die Zusammenarbeit zwischen diesen beiden sehr unterschiedlichen Partnern zu erkunden. Die römisch-katholische Kirche ist eine weltweite Kirche. Der Ökumenische Rat ist eine weltweite Gemeinschaft von Kirchen. Beide Partner verbindet die Überzeugung, daß sie an der einen ökumenischen Bewegung teilhaben und daher schon jetzt in einer Gemeinschaft von ekklesialem Charakter zusammengehören, so unvollkommen diese auch bislang zum Ausdruck kommen mag.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat bislang vier offizielle Berichte über ihre Tätigkeit veröffentlicht. Die ersten beiden erschienen in kurzer Folge 1966 und 1967 (vgl. hierzu den Sammelband L. Vischer, *Die eine ökumenische Bewegung*, polis 40, Zürich 1969). Als der dritte Bericht im Jahr 1971 vorgelegt wurde, hatte sich die Zusammenarbeit stark ausgeweitet und eine Reihe von Studien, welche die Gemeinsame Arbeitsgruppe angeregt hatte, war abgeschlossen worden. So wurden zusammen mit dem Bericht die Studiendokumente über „Katholizität und Apostolizität“ und „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus“ veröffentlicht (s. ÖR 2/1971, 166ff.). Als der vierte offizielle Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi 1975 vorgelegt wurde (vgl. Bericht aus Nairobi 1975, 272), hatte sich herausgestellt, daß es in absehbarer Zeit nicht zu einer Mitgliedschaft der katholischen Kirche im Ökumenischen Rat kommen werde. So stellte sich die Frage von alleine: „Wie können die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen — ohne eine strukturierte Gemeinschaft zu bilden — ihre gemeinsamen Aktivitäten intensivieren und so die Einheit, das gemeinsame Zeugnis und die Erneuerung der Kirchen stärken?“

Seit dieser Vollversammlung arbeitet die Gemeinsame Arbeitsgruppe mit einem neuen Mandat und einer veränderten Zusammensetzung weiter. Sie hat ihre Aufmerksamkeit seither auf gemeinsame Initiativen in den Bereichen der Einheit der

Kirche, des gemeinsamen Zeugnisses und der Fragen von Entwicklung und Frieden konzentriert.

Diese Bemühungen haben bisher zu zwei handgreiflichen Ergebnissen geführt: einerseits dem Bericht „Auf dem Wege zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens“ (s. ÖR 3/1980, 367ff.) sowie zu einem theologischen Grundsatzdokument zur Frage des gemeinsamen Zeugnisses, das in Kürze veröffentlicht werden wird.

Der dritte Bereich, d. h. die Fragen von Entwicklung und Frieden, fiel seit 1968 unter das Mandat des Gemeinsamen Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX), der von der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden und von der Programmseinheit für Gerechtigkeit und Dienst des Ökumenischen Rates getragen wurde. Aus diesem Grund hatte sich die Gemeinsame Arbeitsgruppe bislang mit eigenen Anregungen oder Überlegungen bewußt zurückgehalten. Als jedoch deutlich wurde, daß das Mandat von SODEPAX in absehbarer Zeit auslaufen werde, beschloß die Gemeinsame Arbeitsgruppe, sich der Frage der Zusammenarbeit im Bereich des sozialen Denkens und der sozialen Verantwortung unmittelbar anzunehmen. Zwei Sitzungen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe im Februar 1979 sowie im Februar 1980 waren hauptsächlich diesem Problem gewidmet.

Im folgenden werden zwei der vier Vorträge veröffentlicht, welche bei der Sitzung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe im Februar 1980 gehalten wurden. Sie gehen beide von der Beobachtung aus, daß immer wieder unterschiedliche Strukturen und Arbeitsmethoden einer vollen Zusammenarbeit im Wege stehen, auch dort, wo in der Sache selbst eine weitgehende Übereinstimmung besteht. Die beiden Kirchenrechtler, Professor Ulrich Scheuner und Pater Urbano Navarrete SJ, waren gebeten worden, die strukturellen Eigenheiten der beiden Partnerorganisationen zu analysieren, um auf diese Weise die Beziehungen zu klären und die Punkte zu identifizieren, an denen tatsächlich oder potentiell Konflikte entstehen.

Die beiden Texte werden hier veröffentlicht, nicht allein wegen ihres Informationswertes. Vielmehr beabsichtigt die Gemeinsame Arbeitsgruppe, die begonnene Diskussion unter Einbeziehung von verschiedenen Partnern fortzuführen. Insbesondere hofft sie, Fallstudien über einige besonders interessante Modelle der Zusammenarbeit zu erhalten. Darüber hinaus hat sie eine Analyse der bereits vorhandenen Übereinstimmung sowie der nach wie vor bestehenden Gegensätze in Auftrag gegeben, um herauszufinden, welches Gewicht diesen Gegensätzen zuzumessen ist und wo die Grenzen der Übereinstimmung liegen. Die Ergebnisse dieses Überlegungsganges sollen im Rahmen des nächsten offiziellen Berichtes, der 1983 der Vollversammlung des Ökumenischen Rates vorgelegt werden soll, zu Vorschlägen über die weitere strukturierte Zusammenarbeit im Bereich der sozialen und öffentlichen Verantwortung der Kirche führen.

Damit hat die Gemeinsame Arbeitsgruppe sich eines Fragenkomplexes angenommen, der in zunehmendem Maße Bedeutung für die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen gewinnt und bislang im Rahmen der bilateralen Lehrgespräche zwischen der katholischen Kirche und anderen Kirchenfamilien kaum oder gar nicht behandelt worden ist. Die Diskussion steht noch am Anfang, und daher sind Reaktionen und Anregungen jederzeit willkommen.

Ein Jahr nach seinem Vortrag vor der Gemeinsamen Arbeitsgruppe in Marseille ist Professor Scheuner am 25. Februar 1981 nach kurzer schwerer Krankheit im Alter von 77 Jahren gestorben. Die posthume Veröffentlichung seines Vortrages ist

daher nun zugleich ein Zeichen des Dankes für die vielfältigen Beiträge, die er in den letzten zwanzig Jahren zur ökumenischen Diskussion gegeben hat. Vor allem in der Zeit, in der er der Vorsitzende der Kommission des Ökumenischen Rates für Internationale Angelegenheiten war, haben ihn viele als einen besonders großzügigen Gesprächspartner kennengelernt, der eine warme und gütige Menschlichkeit mit präziser und überlegener Sachkenntnis sowie einer großen Weite des geistigen Horizontes verband. Der Ökumenische Rat der Kirchen wird seiner als eines verlässlichen Freundes immer mit besonderer Dankbarkeit und Respekt gedenken.

Konrad Raiser

I.

Ökumenische Zusammenarbeit in Fragen der christlichen Sozialethik Probleme ihrer Struktur und Methode

VON ULRICH SCHEUNER †

Vorbemerkung

Seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung hat das christliche Zeugnis in und für die Welt einen wesentlichen Bestandteil ökumenischer Bestrebungen gebildet (Stockholm: Life and Work), und der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) hat neben dem Ringen um die Einheit der Christen die Gemeinsamkeit des tätigen christlichen Wirkens zu einer seiner Grundaufgaben erhoben. Wie M. M. Thomas auf der Vollversammlung in Nairobi bemerkte, gehört das zum Grundauftrag des ÖRK: „Der ÖRK ist immer eng auf die Aufgabe der Kirche in der Welt und für die Welt bezogen, denn Theologie ist nur wirksam im Schnittpunkt von Wort und Welt.“¹ In den Aussagen der Gemeinschaft des ÖRK gelangt dabei der Wandel der sozialen Verhältnisse ebenso wie derjenige der ethischen Anschauungen zum Ausdruck. Sie begegnet sich auf diesem Felde mit den Stellungnahmen der katholischen Kirche, insbesondere den päpstlichen Kundgebungen. Sowohl in den großen sozialen Fragen, denen sich die Aufmerksamkeit zuwendet, wie in der Einsicht in den Wandel der gesellschaftlichen Bedingungen zeigen die Äußerungen der katholischen Kirche und des ÖRK manche Ge-

meinsamkeit. Die in den neueren Jahren begonnene Zusammenarbeit der katholischen Kirche mit dem ÖRK wird sich auch auf den Bereich der Soziallehre erstrecken. Es kann aber nicht außer acht bleiben, daß sich neben sachlichen Übereinstimmungen der beiden Gruppen auch Unterschiede in Struktur und Arbeitsweise bemerkbar machen. Es ist die Aufgabe der folgenden Bemerkungen, die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten auf beiden Seiten herauszuarbeiten, um für die praktische Zusammenarbeit Hinweise zu geben. Dabei wird es sich um eine Reihe von Fragegebieten handeln, die man umreißen kann mit dem Hinweis auf Ansatz und Grundlage der Soziallehre, die Instanzen, die für Äußerungen maßgeblich sind, die Formen, in denen solche Arbeiten und Kundgebungen der kirchlichen Stellen erfolgen, die Frage der Verbindlichkeit der erfolgenden Aussagen, die Möglichkeit ihrer Verbreitung und ihres Einflusses auf Regierungen und Weltöffentlichkeit. Es kann sich freilich bei der folgenden Übersicht nur um Grundzüge handeln; ein tieferes Eingehen auf manche, insbesondere dogmatische Fragen ist nicht möglich.

Die Betrachtung legt bei der Beurteilung des ÖRK dessen Hauptrichtung, die von den Kirchen der Reformation und der anglikanischen Tradition bestimmt wird, zugrunde. Die eigene Position, die die angesichts ihrer vorwiegend auf die Bewahrung des Glaubens und dessen liturgische Übung eingestellten orthodoxen Kirchen einnehmen, kann nicht näher in die Untersuchung einbezogen werden. Sie würde eine besondere Beleuchtung benötigen, für die sich der Unterzeichnete nicht für kompetent halten kann.

Struktur und Methode der Stellungnahmen zur christlichen Soziallehre (Sozialethik) werden unter einer Reihe von Gesichtspunkten erörtert werden, bei denen die besonderen Ausgangspunkte der katholischen Kirche wie der Mitgliedskirchen des ÖRK dargestellt werden. Daran schließt sich für jeden Abschnitt unter dem Titel „Folgerungen“ eine kurze Zusammenfassung der für die praktische Zusammenarbeit wichtig erscheinenden Punkte und Fragen.

I. Zur geschichtlichen Entwicklung der modernen Soziallehre der Kirchen

1. Die christlichen Kirchen haben stets der Gestaltung der weltlichen Ordnung unter den Geboten christlichen Lebens und der natürlichen Gesetzmäßigkeit Beachtung zugewandt. Die mittelalterliche Moralthologie hat sich über die Befassung mit dem individuellen Verhalten hinaus auch mit der politischen und ständischen Ordnung befaßt. Daraus ergab sich für die

ältere Zeit eine engere Verbindung zur Glaubenslehre. Mit dem Beginn der Neuzeit verselbständigt sich dieser Zweig des theologischen Denkens in einem gewissen Masse in einer philosophischen Ethik, in der nun auch die Fragen gesellschaftlicher Natur (Familie, Staat, Krieg und Frieden, Behandlung der Ungläubigen usw.) behandelt werden. Stellungnahmen kirchlicher Instanzen zu diesen Fragen (Konzilien, päpstliche Äußerungen) sind bis zum Ende des 18. Jahrhunderts selten. Man kann den Beginn einer stärkeren Zuwendung zu Fragen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens im Pontifikat Pius IX. sehen, in dem die Verbindung zur dogmatischen Lehre noch deutlich hervortritt. Dieser Epoche gehört auch das bis heute nachwirkende Bild der Kirche als einer *societas perfecta* an, die unabhängig vom Staat in sich eine innere Geschlossenheit erreicht.² Der eigentliche Beginn der modernen katholischen Soziallehre ist aber durch die Enzyklika *Rerum Novarum* vom 15. 5. 1891 bezeichnet³, mit der Leo XIII. erstmals Fragen der Wirtschafts- und Sozialordnung und der inneren Gerechtigkeit in der Gesellschaft aufgriff. An sie schließt sich die Reihe der soziale und dann seit dem Zweiten Weltkrieg auch internationale Fragen behandelnden Enzykliken und sonstigen Äußerungen an.⁴ Für sie hat sich heute, wenn auch die Bezeichnungen Moralthologie oder Moralphilosophie fort dauern, die Bezeichnung „Soziallehre“ eingebürgert.⁵

In den Kirchen der Reformation fanden die Fragen der sozialen Ethik ihren Platz in systematischen theologischen Schriften (Calvin, *Institutio*, Melanchthon, *Loci Theologici*), fanden aber später in dem Zweige der praktischen Philosophie und der naturrechtlichen Lehren eine stärker säkulare Ausprägung. Die Ausdehnung der früher stark auf das individuelle Leben ausgerichteten Ethik auf die sozialen Fragen gehört auch hier dem 19. Jahrhundert an. Die Ausbildung dürfte vor allem auch dem angelsächsischen Raum zugehören, während in Deutschland die enge Verbindung der Kirchen mit dem Staat zu einer Beschränkung sozialpolitischer Bestrebungen führte.⁶ Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts hat sich eine ausgedehnte literarische Beschäftigung mit der Sozialethik oder Soziallehre (die beiden Ausdrücke sind nahezu gleich) ergeben, deren Aufgabe aus der Aufgabe des Christen zum Zeugnis in der Welt abgeleitet wird. Einen Grundzug bildet das tätige Wirken des Christen in der Welt, die Zuwendung zur Öffentlichkeit, zu Mitwirkung und Mahnung. In den nationalen und denominationalen Kirchen bilden Stellungnahmen zu sozialen Fragen eine häufige Erscheinung. Dem Ökumenischen Rat wurden sie durch Art. III (frühere Fassung) seiner Verfassung als Fortsetzung von „*Life and Work*“ und als „*common action by the churches*“ aufgetragen.

2. *Folgerungen:* a) Aus dem geschichtlichen Ausblick ergibt sich, daß die christliche Soziallehre in ihrer spezifischen Erscheinung eine moderne Erscheinung in beiden kirchlichen Gruppen ist. In der Zusammenarbeit wird es sich daher empfehlen, von den neueren Aussagen der Kirchen auszugehen; der Bezug auf ältere Dokumente würde stärker die Verbindung mit Lehrfragen und gegensätzliche Grundlagen betonen.

b) Die Soziallehre erkennt in beiden Kreisen, im katholischen Bereich stärker erst in neuerer Zeit, den geschichtlichen Wandel der menschlichen Verhältnisse und die dadurch bedingten Veränderungen auch der ethischen Probleme. Dabei bleibt im katholischen Bereich die Neigung zum Festhalten bleibender Momente stärker, in den Kirchen der Reformation die Wendung zu konkreten historischen Situationen und die Abstellung von Äußerungen auf sie lebhafter, mitunter auch im Sinne der Versuchung zu allzu zeitgebundenen Stellungnahmen.

II. Zur Definition der Soziallehre

1. In der Definition der Soziallehre berühren sich heute die verschiedenen Kirchen in weitgehendem Maße. Soziallehre wird als derjenige Teil der ethischen Aussagen angesehen, der die über den individuellen Lebenskreis (Ehe, Familie) hinausgehenden Zusammenhänge des gesellschaftlichen Zusammenlebens in seinen öffentlichen und staatlichen Strukturen erfaßt. Sie behandelt die Maßstäbe für das Handeln der Menschen in den Institutionen und Verbindungen der sozialen Welt, in Wirtschaft, Arbeit, nationaler und internationaler politischer Auseinandersetzung. Soziallehre bezieht sich auf eine Theorie der Gesellschaft und die Fragen der Gestaltung der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnisse innerhalb der Staaten wie im Rahmen der Gemeinschaft der Völker. Daher dürfte auch über den Kreis der in kirchlichen Stellungnahmen berührten Gegenstände weit hin Übereinstimmung bestehen: Es handelt sich um die Grundlagen des wirtschaftlich-sozialen Bereiches (Arbeit, Eigentum, soziale Gerechtigkeit, Organisationen der Arbeiter, Mitbestimmung), um eine staatliche Ordnung, in der die Menschenrechte, der Ausgleich des Besitzes gefördert werden, eine internationale Gesellschaft, in der der Friede, die Hilfe für die ärmeren Nationen, die wirtschaftliche Kooperation sich realisieren.⁷ Über den Themenkreis hinaus bestehen Gemeinsamkeiten auch in den Feststellungen über die bestehenden Nöte und ungerechten Strukturen, die Gefährdungen für Freiheit und Menschenwürde und die Notwendigkeit der Realisierung bestimmter für die Entfaltung eines freien menschlichen Daseins

wesentlicher Strukturen wie der Veränderung solcher Verhältnisse, die einer gerechten, der gleichen Beteiligung aller offenen sozialen Ordnung entgegenstehen.

2. Die Übereinstimmung in diesem äußeren Umriß der Soziallehre kann aber nicht verdecken, daß unter den Kirchen weitreichende Unterschiede in der Auffassung darüber bestehen, welches die Grundlagen sozialetischer Aussagen sind. In der katholischen Lehre wird von manchen nachdrücklich festgehalten, daß die Aussagen der Soziallehre sich zwar auf das veränderliche soziale Leben beziehen und weltliche philosophische Prinzipien verwenden, daß aber christliche Lehre hier nicht ohne den Bezug auf die offenbarte Wahrheit auskommt.⁸ Demgegenüber ist eine neuere Strömung bestrebt zu betonen, daß die christliche Soziallehre weitgehend von den rationalen Überlegungen der Wissenschaft bestimmt wird und die Äußerungen kirchlicher Instanzen den Charakter der Interpretation christlicher Gebote und der Orientierung tragen, aber im allgemeinen nicht Ausfluß des Lehramtes, sondern des Hirtenamtes seien.⁹ Diese Auffassung erlaubt eine stärkere Betonung des geschichtlichen Wandels auch in den Anschauungen über soziale Fragen.¹⁰ Daneben besteht freilich in der katholischen Anschauung eine Konstante in der dem Menschen einsichtigen natürlichen Ordnung, dem Naturrecht, das bestimmte bleibende Grundlagen des sittlichen Verhaltens festlegt. Noch die Enzyklika *Redemptor hominis* spricht von einem „*aberrare ab obiectivis disciplinae moralis et iustitiae postulatis*“.¹¹ Auch hinsichtlich des Naturrechts ist die neuere katholische Auffassung bemüht herauszuarbeiten, daß die konstanten Grundlagen jeweils im Lichte der geschichtlichen Veränderungen und Auffassungen verstanden werden müssen.¹² Sicherlich bleibt aber für die katholische Lehre eine Neigung zur Hervorhebung gewisser beständiger Elemente der sittlichen Ordnung und ihres grundsätzlichen Zusammenhanges mit der Glaubenslehre.

3. Die Kirchen der Reformation gehen in ihrem Verständnis der Ableitung sozialer ethischer Pflichten sehr weit auseinander. In Übereinstimmung mit der katholischen Lehre lehnen sie den Versuch, aus biblischen Aussagen konkrete Weisungen zu entnehmen, durchweg ab. Die lutherischen Kirchen rücken die Gesetze dieser Welt entsprechend der Lehre von den zwei Reichen ab von dem Reich des Glaubens und erkennen ihnen eine gewisse Autonomie zu. Andere Strömungen, wie sie im letzten Menschenalter in der dialektischen Theologie unter dem Stichwort der „Königsherrschaft“ Christi auftraten, tendierten dahin, unter eschatologischer Erwartung die Ordnung dieser Welt auch an bestimmte Glaubensaussagen zu

knüpfen, und diese Neigung ist ebenfalls bei der neueren politischen Theologie zu beobachten, die auch das Zeugnis des Christen in dieser Welt eng mit den Forderungen des Glaubens verbindet. Die wissenschaftliche Richtung in Deutschland hingegen hebt wieder stärker die Selbständigkeit der ethischen Normen gegenüber der Glaubenslehre hervor und betont ihre nahe Verbindung mit weltlicher Vernunft.¹³ Insgesamt ist bei vielen evangelischen Kirchen zu beobachten, daß sie in hohem Maße die Geschichtlichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse und damit den Wandel auch ethischer Maßstäbe anerkennen¹⁴ und sich sozialen und ethischen Strömungen der Gegenwart breiter öffnen, wie sie in einer Theologie der Revolution oder der Theologie der Befreiung zum Ausdruck kommen. In ganz besonderem Maße tritt diese Neigung zu einer auf Veränderung der Verhältnisse gerichteten ethischen Einstellung in der Anschauung der lateinamerikanischen Kirchen zu Tage, wo auch auf katholischer Seite der Gedanke einer Theologie der Befreiung vertreten wird.¹⁵

4. *Folgerungen:* a) Bei der Zusammenarbeit wird die Definition der Soziallehre, der Umkreis der in ihr durch die Probleme der Gegenwart wesentlich gewordenen Fragen und weithin auch die Richtung einer Lösung kaum große Differenzen unter den Kirchen zeigen.

b) Dagegen wird es immer notwendig sein, die unterschiedlichen Konzeptionen über die Grundlagen ethischer Normen im Auge zu behalten.

Die katholische Kirche zeigt hier eine größere Affinität zu einem deduktiven Denken aus vorgegebenen Normen und zur Betonung von konstanten Elementen. Demgegenüber werden die Mitgliedskirchen des ÖRK eine Methode bevorzugen, die von der sozialen Lage ausgeht und zu konkreten Aussagen mit Rücksicht auf die zeitliche Situation führt.

III. Die Repräsentation der Kirchen

1. Die gründlichsten Überlegungen über die Methode kirchlicher Stellungnahmen in sozialen und politischen Fragen hat wohl die von der Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland 1970 herausgegebene Denkschrift über „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu sozialen Fragen“ gebracht. In diesem Dokument, das auch auf die Arbeitsweise des ÖRK eingeht, wird nach einer Erörterung der Legitimation der Kirche zu solchen Erklärungen untersucht, wer eigentlich für die Kirche zu sprechen vermag.¹⁶ Dabei betont diese Denkschrift, daß nach evangelischer Sicht das Leben der Kirche von allen Christen in gleichem Maße getragen werde und daß daher Stellungnahmen

und Ansichten von Gemeinden, kirchlichen Gruppen, evangelischen Akademien eine gleiche Bedeutung als Ausdruck der Kirche beizumessen sei wie den Äußerungen leitender Stellen, von Bischöfen (Präsides) oder Synoden.¹⁷ Das ist eine richtige Einsicht, die aber hier, wo von der Rolle der Äußerungen kirchlicher Instanzen die Rede ist, nicht weiter verfolgt werden kann. Es ist jedenfalls festzuhalten, daß in den Kirchen der Reformation keine hierarchische Meinungsbildung vorliegt, leitende Instanzen nicht allein wegen ihrer Stellung maßgebliche Aussagen machen können, sondern daß es das innere Gewicht der Bekundungen ist, was sie der Achtung und der Gefolgschaft der Christen empfiehlt, wobei natürlich die leitende Position derjenigen Stelle, von der eine Äußerungen ausgeht, nicht ohne Gewicht ist. In dieser Form einer offenen pluralen Bildung der ethischen Meinung wird von katholischer Seite keine Grundlage gesehen werden können. Zwar hat das II. Vaticanum stärker die Bedeutung des Apostolats der Laien herausgehoben¹⁸, aber es hält doch daran fest, daß die Lehrbefugnis den Bischöfen und mit ihrer Gesamtheit dem Papst zusteht. Sie ist nicht auf eine Vielheit ausgerichtet, sondern auf Einheit und begründet daher eine höhere Autorität der berufenen Vertreter des Lehramtes.¹⁹

2. In den Kirchen der Reformation gebührt zwar dem Stande der ordnungsgemäß bestellten Prediger eine grundlegende Stellung im Amt der Verkündigung, aber weder sie noch leitende Instanzen der Kirche können für sozialetische Äußerungen eine erhöhte Autorität oder gar eine Verbindlichkeit ihrer Aussagen in Anspruch nehmen. Solche Erklärungen vermögen nur durch das auf ihren christlichen Gehalt und ihre sachgemäße Darlegung gestützte Gewicht der vernünftigen Überzeugung zu wirken. In diesem Kreise gibt es daher keine Lehrautorität der Kirche, keine institutionell begründete Vorrangstellung von Synoden und Kirchenleitungen.²⁰

Diese grundsätzliche Auffassung wirkt sich auch aus in der Bewertung der erfolgenden Stellungnahmen. Sie stellen Verkündigung nur insoweit dar, als sie Fragen des Glaubens betreffen, im übrigen sind sie Rat und Richtlinie für die christliche Gemeinde in ihrem Handeln. Sie stützen sich auf eine unter Verwendung weltlicher Einsichten und Lehren der Wissenschaft gewonnene Einsicht in den Sachstand und auf spezifische Elemente christlichen Zeugnisses, das sie in der Lösung gesellschaftlicher Fragen bekunden. Daher gewinnen sie ihre Autorität. Ihre Annahme und Befolgung ist daher stets ein Stück des prüfenden Gewissens des einzelnen Christen. Unter diesen Umständen, so meint die Denkschrift²¹, ist es nicht einmal notwendig, daß Äußerungen, die auf Synoden, Gremien oder Studienausschüsse zurückgehen, eine einmütige Weisung wiedergeben. Indem sie Hil-

fen für die individuelle Gewissensbildung sind, können sie auch in der Form der Darbietung gegensätzlicher Meinungen diese Aufgabe erfüllen.

3. Die hier geschilderte Grundanschauung bestimmt auch die Äußerungen des ÖRK, zumal sie im Einklang mit dessen institutioneller Stellung steht. Der ÖRK ist keine Kirche, sondern eine Gemeinschaft christlicher Kirchen, die auf der Erkenntnis fußt, daß jede partikulare Kirche über sich hinausweist auf die Einheit der Kirche in der Gemeinschaft aller Christen. Der ÖRK trägt in sich das Bestreben nach Herstellung der Einheit, nach der er im theologischen Dialog und in der Zusammenführung im Sakrament ausgerichtet ist, ohne aber die Selbständigkeit der ihm zugehörenden einzelnen Kirchen aufzuheben. Er ist eine geistliche Gemeinschaft, deren lockere Natur mit dem Begriff der *fellowship* umschrieben werden kann, die nicht die Bekenntnisse der Mitgliedskirchen berührt oder aufhebt, aber in ihrem Zusammenwirken die Richtung auf die Einheit zum Ausdruck bringt.²² Er möchte die Gemeinden auch am Orte zu konziliarer Zusammenarbeit führen, so wie es nach seiner in Nairobi teilweise erneuerten Verfassung seine Aufgabe ist, das gemeinsame Zeugnis der Kirchen zu fördern und in ihm die universale Einheit sichtbar zu machen. Aus dieser Struktur des ÖRK folgen für seine Äußerungen bestimmte Konsequenzen. Die Mitgliedskirchen bleiben in ihrem Bekenntnis wie in ihrem Wirken selbständig. Der ÖRK ist keine Kirche und hat, wie in der grundlegenden Erklärung von Toronto vom 15. 7. 1950 festgelegt wurde, keine kirchenleitenden Befugnisse. Er darf nur soweit im Namen seiner Mitgliedskirchen handeln, als diese ihn besonders ermächtigen. Jede Mitgliedskirche vermag Äußerungen und Handlungen des ÖRK zu verwerfen und sich von ihnen zu distanzieren, wie sich dies in den letzten Jahren in der Diskussion um den Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus gezeigt hat. Vor allem in theologischen Aussagen vermögen der Rat und seine Organe nur im Gespräch die Gemeinsamkeit herzustellen und zu bekunden. Aber auch, soweit das gemeinsame Zeugnis in Frage steht, und hierzu gehört auch die Äußerung zu sozialen und politischen Gegenständen, vermag der Rat seine Mitglieder nicht zu verbinden. Es bedarf, wie Lukas Vischer dargelegt hat, einer Rezeption seiner Bekundungen und Handlungen; hier kommt der altchristliche Gedanke der Wirksamwerdung durch Annahme der Glieder zur Geltung.²³ Der ÖRK spricht mithin, wie die Toronto-Erklärung Ziffer III. 2 feststellt, nicht mit einer Verbindlichkeit: „Die Autorität des Rates besteht in dem Gewicht, das er durch seine eigene Weisheit bei den Kirchen erhält.“

Die Entwicklung des ÖRK ist über diese eng begrenzenden Erklärungen von Toronto in manchen Punkten hinausgegangen. Für die theologischen

Aussagen werden sie im wesentlichen ihr Gewicht behalten, weil jede einzelne Kirche hier an ihr Bekenntnis gebunden bleibt. Soweit indes das gemeinsame Zeugnis, zu dem auch die Stellungnahmen zu sozialen und politischen Fragen gehören, in Betracht kommt, haben die Handlungen und Äußerungen des Weltrates im Laufe der Zeit ihr eigenes Gewicht gewonnen. Sie binden die Mitgliedskirchen nicht, sie lassen es ihnen frei, Distanz zu wahren, aber sie werden in den Augen der Öffentlichkeit doch als Bekundung einer lebendigen wirksamen Gemeinschaft der Kirchen angesehen, die ihr gemeinsames Zeugnis zum Ausdruck bringt. Auch in der Neufassung von Nairobi ist die in Art. IV der Verfassung ausgesprochene Begrenzung erhalten geblieben, die auch für das Wirken des Weltrates in ethischen Fragen oder politischen Angelegenheiten gilt, daß der ÖRK nur aufgrund besonderer Ermächtigung für die Mitgliedskirchen handeln kann.²⁴ Aber gerade in den sozialen und politischen Angelegenheiten hat sich im Laufe der Jahre eine gewisse Zusammenwirkung der Mitgliedskirchen in den Organen des ÖRK ergeben, die es schwer macht, deren Äußerungen nicht als gemeinsame Bekundungen anzusehen.²⁵ Die Erneuerung der Verfassung in Nairobi hat hieraus die Folgerung gezogen, in Art. III den Auftrag des Rates zum „gemeinsamen Zeugnis“ auch inhaltlich zu umschreiben und den Gedanken der Einheit damit stärker zu betonen.

Faßt man die Formen ins Auge, in denen der ÖRK Stellungnahmen abgibt, so bestätigen sich diese Grundlinien. Der Zentralausschuß als das exekutive Organ, das zwischen den Tagungen der Vollversammlung die Richtlinien bestimmt, nimmt im allgemeinen keine Stellungnahmen von allgemeiner Tragweite vor, sondern äußert sich zu konkreten, meist politischen Nöten. Die grundsätzlichen Äußerungen des ÖRK erfolgen zumeist durch die Vollversammlung, die sie in ihren Sektionen erarbeitet oder durch abschließende Erklärungen erläßt. Die Vollversammlung ist kein Konzil, sondern eine geistliche Versammlung von Delegierten der Mitgliedskirchen, die mit eigener Autorität auch in theologischen Fragen zu sprechen vermag. Ihre Äußerungen besitzen, in dem dargelegten Sinne, keine äußere Verbindlichkeit, aber sie geben Richtlinien für die kommenden Jahre der Wirksamkeit des Weltrates und werden auch bei den Mitgliedskirchen und allen Christen als Zeugnis gemeinsamen Denkens in geschichtlicher Bindung Aufnahme und Anerkennung finden.²⁶ Von den übrigen Organen des ÖRK ist es nur die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, die in ihrer Verfassung²⁷ — Art. IV, 5-7 — den ÖRK in internationalen Organisationen vertreten kann. Ihr sind aber allgemeinere Äußerungen nicht aufgetragen, und ihre Wirksamkeit bekundet sich mehr in Stu-

dien und Vorschlägen für Stellungnahmen des Zentralaussschusses sowie in unmittelbaren Beziehungen zu Regierungen und internationalen Organisationen.

Dieser Lage entspricht, wie noch zu zeigen sein wird, auch die Form der Stellungnahmen des ÖRK. Von den Entschliefungen der Vollversammlung abgesehen, tragen sie mehr den Charakter von im Dialog erarbeiteten Studien, die der offenen Form der Meinungsbildung in den Kirchen der Reformation entsprechen. Ganz besonders gilt das von der vielfach verwendeten Form der Konferenzen, deren Dokumente zwar nach gemeinsamen Ergebnissen streben, aber zugleich auch die Vielfalt der Ansichten wiedergeben. Es mag genügen, hier auf die Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ (1966) oder die Konferenz über Glaube, Wissenschaft und die Zukunft (1979) zu verweisen. Ihre Ergebnisse tragen das Zeichen des Dialoges und des Rates, aber nicht einer vereinheitlichenden oder gar verbindenden Festlegung. Gerade die Verwendung von Studienkommissionen und Konferenzen unterstreicht, daß der ÖRK in soziaethischen Fragen Anstöße gibt, deren weitere Erörterung und Aufnahme er indes den Mitgliedskirchen überläßt. Die Richtung ist nicht zentralisierend, sondern weist auf die selbständige Stellung der Mitgliedskirchen. Damit beantwortet sich auch zugleich die Frage, an wen sich Äußerungen der ökumenischen Organe richten. Sie wenden sich zugleich an die Mitgliedskirchen wie an deren einzelne Glieder und Gemeinden, zugleich aber auch an die Öffentlichkeit in den Staaten und innerhalb der internationalen Gemeinschaft.

4. Die katholische Seite zeigt ein sehr verschiedenes Bild. Bei aller Auflockerung der Strukturen, die das Zweite Vatikanische Konzil gebracht hat, bleibt der Grundgedanke der hierarchisch geordneten Einheit der Kirche erhalten. Die Funktion zu Äußerungen in sozialen und ethischen Fragen steht in erster Linie den berufenen Vertretern des Lehr- und Hirtenamtes zu, den Bischöfen, und vor allem aufgrund seiner Stellung als Nachfolger der Apostel, dem Papst. Mögen diese Äußerungen (siehe unten zu V) auch heute mehr als Bekundungen des Hirtenamtes und nicht des Lehramtes betrachtet werden, sie stehen nach der Auffassung der römischen Kirche in erster Linie den berufenen Lehrern der Gläubigen, den Bischöfen und dem leitenden Amt des Nachfolgers des Apostels zu. Die Stellungnahme der Kirche wird vor allem als Ausdruck ihrer inneren Einheit gesehen, die es zu bewahren gilt.²⁸ Im Unterschied zum ÖRK erblickt die katholische Kirche in der universalen Weite ihrer Wirksamkeit nicht den Anlaß, die Vielfalt kirchlicher Standpunkte anzunehmen und ihnen die Vorhand zu lassen, sondern sie sucht die universale Gemeinschaft ihrer Gläubigen zu einer zen-

tral gelenkten Einheit zusammenzufassen. Gewiß wendet sich der Papst besonders bei Reisen an einzelne Nationen und Regionen der Welt²⁹, und es wird anerkannt, daß es den Bischöfen und nationalen Bischofskonferenzen obliege, die konkreten Verhältnisse ihrer Länder zu berücksichtigen³⁰, aber die Richtung ihrer Stellungnahme wird in den Rahmen der Aussagen der obersten Instanzen der Kirche eingefügt. Unter ihnen nimmt das Zweite Vatikanische Konzil einen besonderen Rang ein. Nach kanonischer Lehre haben seine Beschlüsse nur durch die Zustimmung des Papstes Verbindlichkeit. Sie bilden, noch der Gegenwart nahe, für die Soziallehre der Kirche jedenfalls einen grundlegenden Ausgangspunkt. Daneben sind es die Äußerungen des obersten Amtes in ihren verschiedenen Formen (Enzykliken, Schreiben, Ansprachen), die den Rahmen für die Stellungnahmen der Bischöfe und nationalen Konferenzen abstecken. Die allgemeine Bischofsynode, die der Papst von Zeit zu Zeit einberuft, gehört dagegen in den universalen Zusammenhang.

5. *Folgerungen:* a) Der ÖRK vermag seine Mitgliedskirchen nicht durch seine Erklärungen zu binden, aber er ist, insbesondere aufgrund einer längeren Entwicklung, in der Lage, selbständig zu den sozialen und politischen Fragen der Staaten und der internationalen Gemeinschaft Stellung zu nehmen. Solche Äußerungen wirken auf die einzelnen Mitgliedskirchen kraft ihres inneren Gewichts. Die katholische Kirche erkennt die Konkretisierung ethischer Aussagen durch örtliche Stellen an, aber sie erwartet, daß sich solche Äußerungen in den Rahmen der Kundgebungen des obersten Amtes der Kirche einfügen. Unter diesen Umständen können bei einer Zusammenarbeit gemeinsame Erklärungen nur in Ausnahmefällen angestrebt werden. Es wird vorzuziehen sein, dieser Zusammenarbeit die Form der Studien, der gemeinsamen Beratung über soziale Fragen zu geben, wie dies auch in der theologischen Arbeit des ÖRK bei den Bemühungen um gemeinsame Aussagen zu Fragen des Glaubens üblich ist.

b) Sowohl der ÖRK wie die katholische Kirche wenden sich an eine universale, die Erde umspannende christliche Gemeinschaft. Während aber der ÖRK diese in ihrer Vielfalt beläßt und nur zur Zusammenarbeit zu einigen sucht, strebt die katholische Kirche an, die nationalen Kirchen zu einer höheren, unter einheitlicher Leitung stehenden Einheit zusammenzuschließen.

IV. Die internationale Stellung des Hl. Stuhls und des ÖRK

1. Die innere Strukturverschiedenheit der katholischen Kirche und der Kirchen der Reformation wurde im vorigen Abschnitt beleuchtet. Sie wird

noch akzentuiert, wenn man den Blick auf die äußere rechtliche Stellung der römischen Kirche und des ÖRK in der Rechtsordnung des Völkerrechts richtet. Hier erscheint der Hl. Stuhl als Subjekt des internationalen Rechts, während die ökumenische Bewegung sich mit einer Rolle als Non-Governmental Organisation ohne die diplomatischen und sonstigen Möglichkeiten eines Völkerrechtssubjekts begnügen muß. Lukas Vischer hat in einer kritischen Betrachtung diesen Unterschied stark hervorgehoben und ihn als Hindernis auf dem Wege der Zusammenarbeit angesehen.³¹ Geht man von dem Gedanken einer Einheit der Kirchen aus, so wird man in der Tat zusätzlich zu der Frage der päpstlichen Suprematie diese mit ihr verbundenen äußeren Positionen von der theologischen Seite her befragen und auf manche Probleme hinweisen können, die heute auch in der innerkirchlichen katholischen Diskussion erörtert werden.

Für den hier zu behandelnden Fragenkreis wird man indes davon ausgehen können, daß die bestehende Situation nicht einer Änderung in absehbarer Zeit unterliegen wird und daß die römische Kirche vorerst über die Formen einer lockeren Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Gemeinschaften nicht hinausgehen wird. Sieht man unter diesem Gesichtspunkt die völkerrechtliche Position des Hl. Stuhls an, so erscheint sie nicht als ein weiteres Erschwernis der Zusammenarbeit der katholischen Kirche mit anderen christlichen Kirchen. Sie gibt dem Hl. Stuhl gewisse äußere Vorteile, aber sie berührt im Grunde die eigentlich kirchliche Stellungnahme zu sozialen und ethischen Fragen nicht. Auch sind die Vorteile dieser Position, wenn auch in die Augen springende formale Unterschiede begründet werden, begrenzt. Im Ganzen handelt es sich um die Zugehörigkeit zur internationalen Gemeinschaft, die Fähigkeit in Gestalt der Nuntien einen diplomatischen Dienst auch bei den Regierungen zu unterhalten, an internationalen Konferenzen und Organisationen teilzunehmen und Verträge (Konkordate) abzuschließen. Richtig bleibt, daß schon rein äußerlich durch diese Positionen eine organisatorische Verbindung der katholischen Kirche mit dem ÖRK ausgeschlossen wird.

Die Bedeutung der internationalen Position der katholischen Kirche liegt in erster Linie im Bereich der Information und der direkten Einflußnahme auf Regierungen und internationale Organisationen. Zunächst kurz die Tatsachen.³² Die internationale Persönlichkeit steht nicht der katholischen Kirche zu. Diese sieht sich selbst nach kanonischem (göttlichem) Recht als juristische Person an (Art. 100 CIC), indes wird diese Stellung nicht vom internationalen Recht anerkannt. Das Völkerrecht erkennt vielmehr zwei Subjekte an: den Hl. Stuhl als die leitende Instanz der Kirche und den Vati-

kanstaat als ein Kleinterritorium (Ministaat). Die Zugehörigkeit des Hl. Stuhls zur internationalen Gemeinschaft leitet sich historisch aus dem Mittelalter ab und hat sich auch nach Verlust eines päpstlichen Territoriums (1870) erhalten. Eine große Anzahl von Staaten unterhält Vertretungen in Rom und empfängt apostolische Diplomaten. Gerade in der Dritten Welt hat sich diese Situation immer mehr ausgeweitet. Bei den kommunistischen Ländern bleibt manches offen. Mit Jugoslawien besteht seit einem Protokoll vom 25. 6. 1966 die Entsendung eines apostolischen Delegaten nach Belgrad.³³ Besuche sowjetrussischer Staatsmänner zeigen, daß jedenfalls auch die Sowjetunion Verbindungen nicht ablehnt, obwohl man hierin nicht ohne weiteres eine Anerkennung der völkerrechtlichen Position des Hl. Stuhls erblicken kann. Im Ganzen aber dürfte die Position des Hl. Stuhls in der Staatenwelt heute weithin anerkannt und befestigt sein.

Diplomatische Beziehungen bestehen mit einer großen Zahl von Ländern. Der Kreis der vertraglichen Beziehungen ist enger, und manche Staaten (Spanien) ersetzen heute Konkordate durch formlosere Absprachen.

2. Demgegenüber verfügt der ÖRK über keine entsprechende Rechtsposition. Er stellt den Vereinten Nationen, mit denen er zusammenarbeitet, gegenüber eine Non-Governmental Organisation dar. Nicht der ÖRK selbst, aber die Kommission für Internationale Angelegenheiten hat den Status einer in der Kategorie B anerkannten Non-Governmental Organisation beim Wirtschafts- und Sozialrat wie bei anderen Unterorganisationen der Vereinten Nationen.³⁴ Dadurch vermag Genf an der Tätigkeit der für soziale und menschenrechtliche Fragen wichtigen Ausschüsse und Institutionen teilzunehmen, dort Informationen zu empfangen und in gewissem Umfang selbst an den Erörterungen teilzunehmen.

3. *Folgerungen:* a) Die Bedeutung der unterschiedlichen Stellung des Hl. Stuhles und des ÖRK im internationalen Recht sollte nicht überschätzt werden. Informationen kirchlicher Natur werden beiden Seiten im wesentlichen auch auf anderen Wegen zugänglich, eine unmittelbare diplomatische Teilnahme an der internationalen Politik ist auch der katholischen Kirche nur in sehr begrenztem Maße möglich.

b) Einen gewissen Vorteil gewährt die internationale Position dem Hl. Stuhl sowohl für die sog. „stille Diplomatie“ gegenüber Regierungen wie für den Zugang zur Weltöffentlichkeit. Inhaltlich hat der Hl. Stuhl, etwa in den Ansprachen der Päpste vor der Generalversammlung der Vereinten Nationen, keine anderen Gesichtspunkte vorgetragen, als sie aus den Enzykliken zu entnehmen sind.

V. Das Verhältnis der kirchlichen Lehre zu den sozialemischen Aussagen

1. Nach der Auffassung der Kirchen der Reformation, die auch für die Äußerungen des ÖRK maßgeblich ist, besitzen Stellungnahmen kirchlicher Instanzen zu sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragen, ungeachtet des Umstandes, daß in ihnen das Urteil über soziale Verhältnisse aus christlicher Anschauung gefällt wird, keine Verbindlichkeit für diejenigen, an die sie gerichtet sind. Diese Äußerungen vermögen nur durch das innere Gewicht ihrer Darlegung, durch „die ihnen innewohnende Wahrheit und Weisheit“ (Satzungen des ÖRK Art. IX) zu wirken. Dies gilt für die evangelische Lehre auch dann, wenn bestimmte Weisungen für das ethische Verhalten aus der Überzeugung des Glaubens selbst abgeleitet werden, wie dies die christologische Sicht der Sozialethik und neuere Auffassungen der politischen Theologie als gegeben annehmen. Auch solche Aussprüche, die sich auf die Glaubenslehre beziehen, können nach der Ansicht der Kirchen der Reformation den einzelnen Christen in seinem Gewissen nicht binden. Es macht also für die Frage der Haltung des einzelnen Christen zu den ihm von kirchlichen Stellen, Synoden, Bischöfen oder der Vollversammlung des ÖRK erteilten Ratschlägen ethischen Verhaltens keinen Unterschied, ob hier die Regel mehr der Auseinandersetzung mit der säkularen Vernunft und dem Sachverstand entnommen ist oder ob in ihr Forderungen des christlichen Zeugnisses aufgrund der Glaubensüberzeugung lebendig werden. Innerlich wird die Kraft der Aussage im letzteren Falle stärker sein, aber auch dann kann eine kirchliche Stelle nicht mit verbindender Wirkung sprechen.

2. Ein unterschiedliches Bild ergibt sich bei der Betrachtung der katholischen Anschauung. Hier besteht, so sehr auch die Stellung der Laien seit dem II. Vaticanum stärker hervorgehoben wird, eine Vorordnung des Lehramts, und dessen Aussagen können kraft der Autorität der Bischöfe und vor allem des höchsten Amtes der Kirche einen besonderen Rang und eine verbindende Geltung für die Gläubigen beanspruchen. Auch wenn grundsätzlich anerkannt ist, daß die sozialemischen Bekundungen nicht die Bedeutung von Aussagen der Glaubenslehre besitzen, so hat doch die ältere Lehre stets daran festgehalten, daß sie als Ausfluß des Lehr- und Hirtenamtes auf den Gehorsam der Gläubigen zählen können.

Demgegenüber macht sich in der neueren katholischen Lehre, vor allem auch in der Wissenschaft, die Tendenz bemerkbar, deutlicher zwischen den Bekundungen des Glaubens im Lehramt und den sozialemischen Äußerungen zu unterscheiden. Es wird dabei stärker hervorgehoben, daß die letzte-

ren grundsätzlich auf der Anwendung der rationalen weltlichen Vernunft beruhen und das in ihnen zum Ausdruck kommende christliche Zeugnis nicht die Bedeutung von Glaubensaussagen besitzt.³⁵ Die päpstlichen Enzykliken werden als Ausfluß des Hirten-, nicht des Lehramtes angesehen und als Ratschläge, denen die Gläubigen mit Achtung zu begegnen haben, die für sie aber nicht lehrmäßig verbindlich sind.³⁶ Vor allem seit dem Erlaß der Enzyklika *Humanae vitae* haben sich die Stimmen vermehrt, die insbesondere zu der Auslegung naturrechtlicher Sätze auf die interpretative Anwendung hingewiesen haben.³⁷ Vor allem wird in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die soziale Lehre der Kirche in einer Beziehung zu den der Veränderung unterliegenden gesellschaftlichen Verhältnissen steht. Seit Johannes XXIII. betonen die Enzykliken selbst, daß die Bedingungen des sozialen Lebens in der neueren Zeit sich rasch wandeln und daher die Soziallehre der neuen Interpretation und Formulierung bedarf.³⁸ Auch für das Naturrecht wird heute betont, daß es zwar in seinen Grundprinzipien konstante Werte ausdrückt, es wird aber wiederum darauf hingewiesen, daß diese obersten Grundsätze jeweils in der Zeit Anwendung finden müssen und daher auf die jeweiligen konkreten Verhältnisse auszurichten sind. Aus diesen Überlegungen ergibt sich auch für den einzelnen Christen eine größere Freiheit der Auslegung der von der Kirche dargebotenen sozialetischen Forderungen.³⁹

Der kurze Überblick zeigt, daß auch im katholischen Bereich die Frage der lehrhaften Autorität päpstlicher Kundgebungen in einem nuancierten Sinne behandelt wird und die Notwendigkeit, sozialetische Ansichten immer wieder den Veränderungen der Zeit anzupassen, durchaus anerkannt wird. Dennoch bleibt insbesondere für die Arbeit kirchlicher Stellen eine Äußerung der höchsten Autorität der Kirche ein Rahmen, über den auch eine Interpretation nicht hinauszuführen vermag. Hier liegt daher für Einrichtungen der römischen Kirche in ihrer Zusammenarbeit mit anderen christlichen Gemeinschaften eine gewisse Begrenzung. Studien und Konferenzen, in die sie eintreten, werden dem von den Bekundungen des obersten Amtes der Kirche gezogenen grundsätzlichen Richtlinien Beachtung zu schenken haben. Zwischen den Äußerungen kirchlicher Stellen besteht, entsprechend deren hierarchischer Position, ein gewisses Rangverhältnis. Es zeigt sich von hier aus erneut, daß unverbindlichere Formen der ökumenischen Zusammenarbeit wie Studien und Konferenzen Formen wie dem Streben nach gemeinsamen Erklärungen vorzuziehen sein dürften.

3. *Folgerungen:* a) Für die zum Kreis der Reformation gehörenden Kirchen und den ÖRK ergibt sich bei gemeinsamen Studien und Aussagen das

Problem eher nach der Richtung, ob die erreichten Einsichten — auch wenn sie nicht in allgemeinen Formulierungen niedergelegt, sondern in offener Form als Konferenzergebnis oder Studie gehalten sind — von den Mitgliedskirchen des ÖRK aufgenommen und damit zu einer gemeinsamen Bekundung werden.

b) Bei der katholischen Seite fügen sich dagegen Erkenntnisse der Sozialethik einer auf zentrale Einheit gerichteten Tendenz ein, in der die Äußerungen des höchsten Lehramtes und erst recht die von diesem auf einem Konzil niedergelegten Auffassungen eine übergeordnete Stellung einnehmen. Kirchliche Stellen werden in ihrer Arbeit, auch wenn man mit der neueren Lehre von strenger Bindung absieht, doch an den Grundlinien der vorliegenden Dokumente der höchsten Instanzen sich orientieren.

VI. Formen der Äußerung zu sozialetischen Fragen

1. Der Auftrag der Kirchen zum Zeugnis in der Welt wird in sehr verschiedener Gestalt wahrgenommen, und sowohl die katholische Kirche wie die ökumenische Gemeinschaft haben für die Bekundungen zu sozialen und politischen Fragen bestimmte Formen und Methoden entwickelt, die je nach dem Anlaß und Ziel, der Stelle, die für die kirchliche Gemeinschaft handelt, und den Adressaten differenziert sind. Eine erste grundlegende Unterscheidung kann gemacht werden zwischen kirchlichen Aktionen, die aus bestimmten politischen und humanitären Anlässen heraus durch Einwirkung auf weltliche Stellen und Regierungen unmittelbar den Schutz einer Gruppe oder Minderheit, die Freiheit von Personen und Gruppen, die Erhaltung des Friedens oder die Vermittlung in Konflikten erstreben, und Äußerungen der Kirchen, welche zwar auch konkrete Anlässe im Auge haben mögen, aber in allgemeiner Form sozialetische Forderungen verkünden. Was die erstere Kategorie angeht, die man in einem weiteren Sinne als diplomatisches Handeln der Kirche bezeichnen könnte, so zeigt sich hier in der Tat für die katholische Kirche der Vorzug ihrer internationalen Stellung. Sie kann durch ihre Vertreter, die Nuntien, oder die mit besonderer Vollmacht entsandten Apostolischen Delegaten (besonders werden diese auch im Nahen Osten verwandt) unmittelbar zu Regierungen Verbindung aufnehmen, sofern diese mit ihr in völkerrechtlichen Beziehungen stehen. So hat die römische Kurie letzthin im Libanon durch ihren Delegaten bei der Geiselnahme durch christliche Milizen vermitteln können, und es sind zahlreiche Interventionen auch aus der Vergangenheit bekannt. Der Hl. Stuhl ist auch in der Lage, mit den Vereinten Nationen durch seinen dort

bestellten amtlichen Beobachter⁴⁰ Verbindungen herzustellen, und zweimal bisher haben die Päpste Anlaß genommen, in Ansprachen sich an die Generalversammlung der Vereinten Nationen zu wenden, allerdings letzteres in der Form allgemeiner Äußerungen, die in die zweite Kategorie der Stellungnahmen gehören.

Der ÖRK hingegen kann, in der Regel durch Vermittlung der Kommission für Internationale Angelegenheiten, ebenfalls Verbindungen zu den Regierungen aufnehmen und dürfte dort, wo man bereit ist, auf das christliche Wort zu hören, auch damit ausreichende Möglichkeit gefunden haben. In den Vereinten Nationen gewinnt er durch den Status der Kommission für Internationale Angelegenheiten als anerkannte Non-Governmental Organization Information und Mitwirkungsmöglichkeit, wenngleich formell in verschiedener Form wie der HI. Stuhl. Gemeinsame Aktionen in dieser Hinsicht dürften wohl seltener sein. Eine weitere Möglichkeit ergibt sich durch das Handeln der nationalen Räte der Kirchen, die teilweise auch die regionalen oder nationalen katholischen Kreise einschließen. Sie sind für Einzelaktionen vielfach berufen. Es genügt daran zu erinnern, daß in den letzten Jahren die Bischöfe und Kirchen Lateinamerikas wiederholt mit Erklärungen gegen Verletzung der Menschenrechte und ungerechte soziale Verhältnisse hervorgetreten sind, oder daß etwa der National Council of Churches of the USA frühzeitig sich gegen das amerikanische Engagement in Vietnam gewendet hat. Auf dieser Ebene ist eine Zusammenarbeit der katholischen Kirche mit anderen christlichen Gemeinschaften häufiger anzutreffen und in bestimmten konkreten Fragen erreichbar.

2. Wenn wir uns nun den allgemeinen sozialetischen Äußerungen zuwenden, so wird auch hier zwischen den Stellungnahmen zu aktuellen konkreten Situationen und den grundsätzlichen Erklärungen zu unterscheiden sein. Erstere werden im allgemeinen von der katholischen universalen Einheit selten abgegeben, weil hier der diplomatische Weg bevorzugt werden dürfte. Doch sei an die Äußerungen der Päpste zu Fragen des Friedens während beider Weltkriege oder die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ erinnert.⁴¹ Der ÖRK hingegen hat seit seinem Beginn es für richtig gehalten, in konkreten Äußerungen zu dringenden Fragen des Friedens, der Menschenrechte und der sozialen Nöte Stellung zu nehmen. Das erfolgt in der Regel durch Entschließungen des Zentralausschusses auf seinen Tagungen, vorbereitet oftmals durch die Kommission für Internationale Angelegenheiten oder auch durch die Vollversammlungen.⁴² Diese Äußerungen, die sich öfters auch auf Erhebungen an Ort und Stelle gründen, wenden sich an die Öffentlichkeit und die beteiligten Regierungen. Sie sind nur in konkre-

ter Anwendung Prinzipien sozialer und politischer Natur, im allgemeinen aber Ausdruck der Besorgnis, Ratschlag für die Richtung, in der Lösungen für Konflikte gesucht werden mögen, und Hinweis der Öffentlichkeit auf besondere dringliche Konflikte und soziale Nöte. Stellungnahmen allgemeinen sozialetischen Charakters erfolgen im Rahmen der ökumenischen Gemeinschaft in verschiedener Form. Selten sind die grundlegenden Entschlüsse der Vollversammlungen, die sich etwa mit der Religionsfreiheit⁴³, den Menschenrechten oder den Medien der Kommunikation befassen.⁴⁴ Die eigentliche Stellungnahme der Vollversammlungen erfolgt in einer stärker dem Dialog geöffneten Form, den Berichten ihrer Sektionen, in denen die verschiedenen Standpunkte deutlicher ausgeprägt sind und möglicherweise auch offene Gegensätze — etwa in Fragen des Krieges oder des atomaren Krieges — bleiben können. Hier ist das Ziel nicht unbedingt die Erreichung der Einheit, sondern die Erweckung des Gewissens, auch im Blick auf weitere Arbeit in den Mitgliedskirchen. Die letztere steht im Vordergrund bei den von den Vollversammlungen beschlossenen Programmen.⁴⁵ Diese Methode der Diskussion beweist die Beweglichkeit der Stellungnahme, die stets eine offene bleibt, die weiterer Arbeit Raum läßt und keine Bindung der Mitgliedskirchen erstreben kann noch will. Eine besondere Methode sind die Konferenzen und Seminare, in denen dieser offene Charakter um so deutlicher wird, als hier die Teilnehmer nicht als Delegierte von Kirchen, sondern inoffiziell als Personen sprechen. Beispiele bietet die Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ von 1966, die die Vollversammlung in Uppsala in einem Bericht entgegennahm und diskutierte.⁴⁶ Ähnliches dürfte für die 1979 abgehaltene Konferenz Glaube, Wissenschaft und die Zukunft gelten. Diese Offenheit der Ergebnisse und Bereitschaft zu immer erneuter Überprüfung kennzeichnet auch die Stellungnahmen der konfessionellen Weltbünde — die sich in den letzten Jahren auch zu Fragen der theologischen Grundlage der Menschenrechte geäußert haben — und der nationalen Kirchenräte. Die letzteren vermögen wiederum zu den besonderen ethischen Problemen ihres Landes oder ihrer Region zu sprechen und erreichen einen höheren Grad konkreter Aussage. Hier ist es auch möglich gewesen, zuweilen gemeinsam mit den nationalen katholischen Instanzen zu sprechen.

3. Päpstliche Erklärungen finden die Form einer förmlichen Enzyklika, von Schreiben oder auch von Ansprachen bei Gelegenheit von Konferenzen oder bei Empfang von Delegationen, Bischöfen und auch besonderen Berufsgruppen. Alle diese Formen sind Äußerungen des höchsten Lehramtes, und sie weisen keine inneren Unterschiede auf. Ansprachen werden, da sie

an engere Gruppen sich richten, die Möglichkeit haben, speziellere Punkte oder Erläuterungen zu bringen. Die Veröffentlichung erfolgt im Amtsblatt des Hl. Stuhles oder ggf. im *Osservatore Romano*. Enzykliken beruhen, zumal sie in größeren zeitlichen Abständen ergehen, auf sorgsamer Vorbereitung. Entwürfe werden im Kreise der Mitarbeiter des Papstes aufgestellt, diskutiert und verbessert, wobei der Anteil des Summus Pontifex oftmals erheblich ist. Die Enzyklika *Redemptor hominis* soll weitgehend auf persönliche Entwürfe Johannes Pauls II. zurückgehen. Ein Apparat von Anmerkungen, der gelegentlich wohl auch erst am Schluß der Redaktion zugefügt oder erweitert wird, sorgt für die Verstrebung mit früheren Äußerungen, wobei bemerkt sein mag, daß — abgesehen von biblischen Zitaten und patristischen Stellen — im allgemeinen ältere päpstliche Schreiben vor *Rerum novarum* kaum angeführt werden. Ein besonderes Problem bildet der Umstand, daß Enzykliken selten alsbald lateinisch erarbeitet werden, daher der lateinische Endtext nicht immer die originale Fassung ganz wiederzugeben vermag.

4. Ökumenische Verbindungen werden sich leichter auf der Ebene der nationalen Organe knüpfen lassen. Unter ihnen dürften die nationalen Bischofskonferenzen, die das II. Vaticanum zugelassen und vorgesehen hat⁴⁷, besondere Bedeutung haben. Sie haben rasch in vielen Ländern Europas, Lateinamerikas und Afrikas Bedeutung gewonnen und gerade auf dem Gebiete sozialer Stellungnahmen eine lebhaftige Tätigkeit entfaltet. Dabei haben sie in einer Reihe von Ländern Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit anderen Konfessionen gezeigt und realisiert. Hier werden gemeinsame Vorstellungen bei Regierungen, möglicherweise auch zwar nicht gemeinsam erlassene, aber inhaltlich abgestimmte Äußerungen möglich sein. Der ÖRK sollte seine Mitgliedskirchen ermuntern, in dieser Richtung eine Zusammenarbeit zu suchen und zu erweitern. Es kann hinzugefügt werden, daß ungeachtet der inneren Bindung dieser Konferenzen an die höhere päpstliche Autorität sie vielfach ein erhebliches Maß an Initiative und Selbständigkeit, auch in der sachlichen Stellungnahme, bewiesen haben. Sie sind sicherlich beweglicher als die universalen Instanzen.

5. *Folgerungen:* a) Die Zusammenarbeit auf der obersten Ebene dürfte heute in der Strukturverschiedenheit und der Ausprägung der pontificalen Suprematie noch große Hindernisse finden. Die katholische Kirche wird es vorziehen, ihre an die Gesamtheit gerichteten Erklärungen der obersten Lehrautorität allein zu konzipieren und zu erlassen. Ebenso vermag auf der Seite des ÖRK die Vollversammlung nicht in Methoden der Zusammenar-

beit schon aus der technischen Situation ihrer Tagungen heraus einzutreten.

b) Dagegen dürfte es möglich sein, mit nachgeordneten und zur Verbindung mit anderen christlichen Kirchen vorgesehenen Stellen der Kurie zusammenzuwirken. Der richtige Weg hierfür scheint der Ausbau gemeinsamer Ausschüsse, Studienarbeit und Konferenzen (Seminare) zu sein. Es wird nicht übersehen werden können, daß diese kurialen Ämter an die vom obersten Lehramt festgelegten Grundlinien gebunden sind und in diesem Rahmen sich eine Zusammenarbeit bewegen muß. Das engt die Beweglichkeit etwas ein, indes belassen diese abstrakt gehaltenen Richtlinien doch eine erhebliche Freiheit der Ausarbeitung und Interpretation, die gemeinsame Studien durchaus möglich erscheinen läßt. Der ÖRK kann sich hierbei besonders bestellter Organe und Ausschüsse bedienen.

c) Sehr wichtig erscheint auch die Zusammenarbeit auf der nationalen Ebene. Ist auch diese in Gestalt der Bischofskonferenzen in die Einheit der katholischen Kirche fest eingefügt, so zeigt die bisherige Erfahrung doch, daß hier nicht nur ein sehr aktives, sondern auch in der Sache bewegliches Element der katholischen Kirche vorliegt. In diesem Rahmen wird sich eine Zusammenarbeit, soweit sie nicht schon in die Wege geleitet ist, wirksam herbeiführen lassen. Auch hier wird natürlich die Lage von Land zu Land verschieden sein. Sie wird schwieriger sein in den traditionell katholischen Ländern wie denen Lateinamerikas, Italiens usw., leichter dort, wo seit langem stärkere konfessionelle Mischung herrscht (USA, Bundesrepublik, Schweiz, England), vielleicht wieder schwieriger bei vollem Überwiegen der Kirchen der Reformation (Skandinavien).

VII. Mittlere Ziele in der Sozialethik

1. Es ist nicht die Aufgabe dieser Erörterung, auf die inhaltlichen Aussagen der sozialetischen Erklärungen beider kirchlichen Gemeinschaften einzugehen. Dennoch erscheint es notwendig, einige kurze Bemerkungen anzufügen über die Methode, in der diese Bekundungen gewonnen und formuliert werden. Es ist zunächst für die Äußerungen der Kirchen notwendig, daß sie sich auf eine sorgfältige Erhebung der tatsächlichen Gegebenheiten stützen, zu denen sie Stellung nehmen. In der modernen Welt, in der die Neigung zu einer rationalen Argumentation und der Hochschätzung des Sachverstandes vorwaltet, erscheint es unerläßlich, daß sich kirchliche Äußerungen über die faktischen Grundlagen ihres Urteils wohlunterrichtet

zeigen. Allerdings werden diese Informationen nicht in den öffentlichen Stellungnahmen besonders entfaltet werden, wie dies zumeist in säkularen Gutachten und Empfehlungen geschieht. Sie werden vielmehr in der Schilderung des Sachverhaltes, an den sich die kirchliche Stellungnahme wendet, in einzelnen Wendungen und Bemerkungen offenbar. Sie werden demnach mit dem sozialetischen Rat verbunden erscheinen, sie nehmen nicht einen besonderen Teil der Aussage in Anspruch.

Im Mittelpunkt der kirchlichen Äußerungen stehen Forderungen und Richtweisungen, die sie für den einzelnen wie für Regierungen und Staaten aufstellen. Diese sind bei den unmittelbar auf aktuelle politische Vorgänge bezüglichen Erklärungen praktisch gehalten und lassen die dahinter stehenden ethischen Werte nur in Bezugnahmen auf Frieden, Gerechtigkeit, menschliche Würde usw. erkennen. Bei den allgemeinen Äußerungen hingegen erscheint es notwendig, auch die Fundamente der ethischen Forderungen, die sie enthalten, sichtbar zu machen. Dies geschieht oftmals durch Darlegungen, die aus einer biblischen Grundlage gewisse Prinzipien entwickeln, eine Methode, gegen die sich heute manche Kritik erhebt. In vielen Fällen wird sich hingegen die kirchliche Äußerung damit begnügen, bestimmte Werte und Forderungen zu bezeichnen, an denen sich das christliche Handeln auszurichten vermag. Diese „mittleren Ziele“ weisen zwar tiefer auf das theologische Fundament zurück, sie stellen aber gewissermaßen Formeln dar, in denen die christliche Einsicht bereits in gewisse praktische Richtungen gelenkt ist. Auch diese Ziele zeigen einen abstrakten Charakter, und manche von ihnen tragen auch formelhafte Züge. Aber sie können im Zusammenhang der gegenwärtigen Anschauungen mit Leben erfüllt werden und zu konkreteren Folgerungen führen. Diese werden auch in den kirchlichen Äußerungen entfaltet, und es wird auf diese Weise möglich, in der Gestalt allgemeiner Forderungen gewisse Grundrichtungen der modernen sozialen Entwicklung aufzuweisen.

2. Ein Vergleich der von der katholischen Kirche verwendeten mittleren Ziele mit denen, die die Stellungnahmen des Kreises der Mitgliedskirchen des ÖRK enthalten, zeigt erhebliche Übereinstimmungen in den Grundlagen. Auch wenn die verwendeten Ausdrücke nicht immer identisch sind — teilweise wie bei Frieden und Gerechtigkeit ist dies indes der Fall —, so zeigen die Formulierungen doch in eine verwandte Richtung. Unterschiede lassen sich mehr in der Formulierung erkennen. Der ÖRK ist mehr bestrebt, neue und gegenwärtige Formulierungen zu finden, während die katholische Aussage sich, gestützt auf die naturrechtliche Tradition, an überlieferte ethische Forderungen hält.⁴⁸

3. *Folgerungen:* a) Zwischen den vorangestellten ethischen Zielen der katholischen Äußerungen und denen des ÖRK bestehen erhebliche Übereinstimmungen. Das zeigt, daß von dieser Seite aus eine Zusammenarbeit — wenn man einige Punkte wie die Haltung der katholischen Kirche gegenüber Fragen der Bevölkerungsentwicklung, das Subsidiaritätsprinzip und die naturrechtlichen Einschlüsse der Äußerungen ausnimmt — auf keine grundlegenden Hindernisse stößt.

b) Auch in der Beurteilung der gegenwärtigen sozialen Situation in den Staaten wie der internationalen Situation bestehen keine tieferen Unterschiede. Die Mahnungen der Enzykliken richten sich in erheblichem Umfang auf Fragen der Erhaltung des Friedens, der Entwicklung, der sozialen Gerechtigkeit, die auch Hauptthemen ökumenischer Stellungnahmen bilden. Dabei mag infolge der offenen Anlage der Aussagen der Vollversammlungen des ÖRK die kritische Note hier stärker zum Ausdruck gelangen.

VIII. Methode und Stil der Stellungnahmen

1. Die unterschiedliche Stellung derjenigen, die einerseits für die katholische Kirche, andererseits für die ökumenische Gemeinschaft das Wort ergreifen, und eine differenzierte Tradition führen dazu, daß die äußere Gestalt, der Stil und die Ausdrucksweise der Äußerungen der beiden kirchlichen Kreise in die Augen fallende Verschiedenheiten aufweisen. Die Erklärungen der päpstlichen Autorität stellen nach der älteren, nun erst zurücktretenden Auffassung Bekundungen des Lehramtes dar. Sie sind daher in einem Ton der Autorität, der Ermahnung und der Weisung gehalten. In ihnen werden nicht Fragen aufgeworfen oder gar unterschiedliche mögliche Meinungen zugelassen. Sie sind auf die Einheit gerichtet, nehmen einen bestimmten als maßgeblich erklärten Standpunkt ein, entwickeln die sich hieraus ergebenden Folgerungen für das Verhalten der Christen. Auseinandersetzungen mit anderen Auffassungen werden nicht vermieden, sie werden aber von dem eingenommenen Standpunkt aus beurteilt und abgelehnt. Die Darlegung ist mithin eine lehrhafte und autoritative. Es besteht zugleich eine Neigung, in engem Kontakt mit früheren Aussagen zu bleiben. Die päpstlichen Enzykliken und Schreiben sind mit Hinweisen auf frühere Äußerungen begleitet. Das hat seine Vorzüge, weil dadurch ein Zusammenhang aufgewiesen und Kontinuität bewahrt wird, es bringt aber auch die Gefahr mit sich, daß neue Fragen und Vorstellungen sich nicht so leicht zur Entfaltung bringen können. Es gehört zu diesem Stil, daß die Äußerungen,

die eine universale über die Welt verbreitete Gemeinschaft ansprechen, einen relativ hohen Grad von Abstraktheit besitzen. Die gegebenen Richtweisungen gehen nicht sehr weit auf konkrete Probleme ein; Ausnahmen bilden etwa die Enzykliken *Populorum progressio* und *Mater et Magistra*. Diese Form der päpstlichen Äußerungen entspricht dem Selbstverständnis der katholischen Kirche, die sich als eine göttliche Institution, berufen zur Leitung und Lehre ihrer Gläubigen, ansieht. Für die Zusammenarbeit spielen gewiß diese Akte der obersten Autorität der römischen Kirche keine unmittelbare Rolle, weil hier die Kirche es immer vorziehen wird, allein ihren Weg zu gehen. Es erhebt sich indes die Frage, wieweit diese Haltung auch auf kuriale Ämter und auf die nationalen Bischofskonferenzen einwirkt. Bei ihnen besteht sicherlich eine größere Beweglichkeit; insbesondere die nationalen Bischofskonferenzen, die an sich Fragen aktueller und pastoraler Art aufgreifen, zeigen einen beweglicheren Stil, obwohl auch hier die grundsätzliche Einstellung zur Richtweisung und Führung hervortritt. Innerhalb der katholischen Kirche sind Studien und Konferenzen zu sozial-ethischen Fragen seltener, sie sind hier vor allem in den katholischen Akademien, Laientagungen, Konferenzen zu finden, die nicht als Ausdruck der institutionellen Organe der Kirche erscheinen. Bei einer Zusammenarbeit wird es stets ratsam sein, auf diese Tradition des Stiles der Erklärungen zu achten und einen Mittelweg anzustreben.

2. Im ökumenischen Bereich werden ebenfalls die Äußerungen der Vollversammlungen ihrer Struktur nach nicht Gegenstand der Zusammenarbeit mit anderen außerhalb stehenden Kirchen sein können. Soweit sie aber die Formen des Denkens und der Äußerung im Kreis der Mitgliedskirchen beeinflussen, geht dieser Einfluß in ganz andere Richtung. Im Mittelpunkt steht eher die dialogische Form,⁴⁹ in der die verschiedenen Standpunkte zum Ausdruck gelangen, und es wird im Ergebnis nicht Einheit als oberste Forderung angestrebt, sondern es bleibt bei einer pluralen offenen Aussage. Auch gegenüber den Mitgliedskirchen behaupten die Kundgebungen der Vollversammlung oder auch des Zentralausschusses nicht den Vorrang einer Richtweisung; sie sind vielmehr als Hinweise, Mahnungen und Anregungen gefaßt, die auf eine weitere selbständige Mitarbeit der Mitgliedskirchen und ihrer Gemeinden abzielen. Die Erörterungen der Sektionsberichte und anderer Dokumente der Vollversammlung erscheinen eher auf eine weiterführende Mitwirkung der Mitgliedskirchen angelegt, sie fordern sie nicht selten zu eingehenderer Prüfung und Mitwirkung auf⁵⁰, lassen in jedem Fall erkennen, daß sie auf die Erweckung christlicher Aktion in den Kirchen und Gemeinden abzielen. Dafür bieten sie oftmals konkrete Hin-

weise, bieten Hilfe an, kurz, sie zeigen sich weniger als lehrhafte Richtlinien wie als Anstoß zu eigenem aktiven Handeln und weiterführender Auseinandersetzung. Auch hier spiegelt diese Form den strukturellen Aufbau des ÖRK wider, der keinen Vorrang und keine Autorität als die der Überzeugung beanspruchen kann. Es hängt hiermit zusammen, daß die Äußerungen im Kreis der Kirchen der Reformation im allgemeinen stärker die Probleme des heutigen Lebens direkt ansprechen, konkreter gefaßt sind und durchweg bereit sind, die Probleme von verschiedenen Seiten her zu beleuchten. Das bedeutet, daß sie vielfach sich stärker kritisch zu den Zuständen anderer Länder äußern und auch eher bereit sind, zeitgebundene politische Einflüsse aufzunehmen. Das letztere mag sogar gelegentlich als eine Schwäche erscheinen, wo allzu rasch eine theologische Grundlage für politische Zielaussagen hergestellt wird.

Bei einer Zusammenarbeit werden diese unterschiedlichen Tendenzen in Methode und Stil zu beachten sein. Sie treten dort, wo nicht Kundgebungen oberster Autoritäten erscheinen, sondern Studien, Konferenzen, Seminare stattfinden, weniger in Erscheinung, und hier wird es leichter sein, auch gemeinsame Stilformen zu entwickeln.

Folgerung: In der Zusammenarbeit der Kirchen des ÖRK mit der katholischen Kirche wird es ratsam sein, den Fragen der stilistischen Gestaltung der Aussagen, der Offenheit der gefundenen Lösungen und Ratschläge Beachtung zu schenken. In der methodischen Anlage von Äußerungen gibt sich die strukturelle Verschiedenheit der kirchlichen Gemeinschaften aus, und daher kann in diesem Punkte nur die Suche nach gemeinsamen vermittelnden Formen hilfreich sein.

ANMERKUNGEN

- ¹ Zitiert nach *Breaking barriers*. Nairobi 1975, 149.
- ² Die Äußerungen des II. Vaticanum verwenden diesen Ausdruck im allgemeinen nicht, halten aber an der Unabhängigkeit und inneren Geschlossenheit der Kirche fest. Siehe Pastorkonstitution *Gaudium et spes* v. 7. 12. 1965 AAS 58 (1966) 1026 n. 76: „Communitas politica et Ecclesia in proprio campo ab invicem sunt independentes et autonomae.“
- ³ *Enz. Rerum novarum* v. 15. 9. 1891 ASS 13 (1890/91) 643. Die Gedanken aufgenommen und fortgeführt in *Enz. Quadragesimo Anno* v. 15. 5. 1931 AAS 23 (1931) 203 und in dem Schreiben *Octogesima Adveniens* v. 14. 5. 1971 AAS (1971) 401.
- ⁴ Aus den zahlreichen Äußerungen seien hier die folgenden Enzykliken hervorgehoben, auf die hier öfters Bezug genommen wird:
Mater et Magistra v. 15. 5. 1961 AAS 53 (1961) 401;
Pacem in terris v. 11.4. 1963 AAS 55 (1963) 257;
Populorum progressio v. 26. 3. 1967 AAS 59 (1967) 267;
Redemptor hominis v. 4. 3. 1979.

- Ferner die Akte des II. Vaticanum Constitutio Dogmatica Lumen Gentium v. 21.11. 1964 AAS 57 (1965) 35; Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo Huius Temporis Gaudium et spes v. 7. 12. 1965 AAS 58 (1966) 1026; Declaratio de Libertate Religiosa Dignitatis Humanae v. 7. 12. 1965 AAS 58 (1966) 929.
- 5 Redemptor hominis n. 13-16. Mater et Magistra n. 222: „doctrina socialis“.
 - 6 Noch im Jahre 1895 erließ in Preußen der Evangelische Oberkirchenrat eine Weisung an die Geistlichen, sich nicht sozialpolitisch zu betätigen. Siehe K. E. Pollmann, Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage, Berlin 1973, 75 ff.
 - 7 Die erneuerte Verfassung der Pontificalen Kommission Justitia et Pax v. 10. 12. 1976, AAS 68 (1976) 700, nennt als Gegenstände der Arbeit der Kommission den Fortschritt der Völker, den Frieden, die Gerechtigkeit und die Menschenrechte.
 - 8 Vgl. N. Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung, München 1956, 18 ff., 23 ff.
 - 9 Vgl. die Einführung von A. Utz zu dem Werk „Die Katholische Soziallehre in ihrer geschichtlichen Entstehung“, 4 Bde 1976 ff, S. XVII ff.
 - 10 Mater et Magistra n. 47-49 und stärker jetzt die Betonung des sozialen Wandels in Redemptor hominis n. 14.
 - 11 N. 16.
 - 12 Wenn auch geschichtlicher Wandel anerkannt wurde, so blieb die Konzeption des Naturrechts bei Pius XII. noch wesentlich statisch, vgl. H. Köck in: H. Schambeck, Pius XII. zum Gedächtnis, Berlin 1977, 484. Dagegen wird die Geschichtlichkeit der Konzeption auch der natürlichen Ordnung betont bei Utz (Anm. 9) XVIII f.; F. Böckle, Fundamental-moral, München 1977, 273 ff, 318 f.
 - 13 Vgl. Martin Honecker, Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft, Tübingen 1977.
 - 14 Die Haltung der Kirchen der Reformation zum Naturrecht dürfte nicht einheitlich sein. Luther und Calvin erkannten ein Naturrecht an, und die Kirchen haben lange an solchen Vorstellungen festgehalten. In neuerer Zeit hingegen erfährt der Gedanke des Naturrechts in der Auffassung in Frankreich oder in der Bundesrepublik weitgehend Ablehnung im Zusammenhang mit der Neigung zu konkreter sittlicher Entscheidung und der Ablehnung einer Theologie der Ordnungen. Dagegen gehört das Naturrecht in der angelsächsischen Welt seit dem 17. Jahrhundert zu den Grundlagen ethischer Anschauung.
 - 15 Zur katholischen Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung siehe Karl Lehmann (Hrsg.), Theologie der Befreiung, Einsiedeln 1977.
 - 16 Die Denkschrift ist nunmehr aufgenommen in die Sammlung: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Band I/1, Gütersloh 1978, 43 ff. Dazu vgl. dort Ludwig Raiser, 9 ff. und die Übersicht über die Auseinandersetzung mit dieser Äußerung bei M. Honecker (Anm. 13) 63 ff.
 - 17 Honecker (Anm. 13) 47 ff.
 - 18 Lumen gentium n. 30, 33, 35.
 - 19 Zum Prinzip der Einheit siehe Lumen gentium n. 22-24.
 - 20 Honecker (Anm. 13) 79 ff.
 - 21 Denkschrift (Anm. 16) 59, Nr. 34.
 - 22 Für die Natur des ÖRK verweise ich auf meine näheren Darlegungen in: Zeitschrift für evang. Kirchenrecht, 21 (1976) 358 ff.
 - 23 Vgl. Lukas Vischer, Ec. Review 14 (1961/62) 292 f.
 - 24 Verfassung und Satzungen des Ökumenischen Rates der Kirchen, Nairobi 1975, 327. Art. IX der Satzungen (auch er aus früheren Fassungen übernommen) spricht aus, daß der ÖRK keine „verfassungsmäßige Gewalt“ besitzt, für die Mitgliedskirchen zu sprechen, und das Gewicht seiner Äußerungen auf ihrer „Wahrheit und Weisheit“ beruhe.
 - 25 Vgl. meine Ausführung (Anm. 22) 370 f.
 - 26 Vgl. dort 371.
 - 27 Satzung der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, Nairobi 1975, 359.

- 28 Zu dieser Einheit siehe *Lumen gentium* n. 22-25. Dort heißt es n. 28 von den Priestern: „*Quia genus humanum hodie magis magisque in unitatem civilem, oeconomicam et socialem coalescit, eo magis oportet ut Sacerdotes, coniuncta cura et ope, sub ductu Episcoporum et Summi Pontificis, omnem rationem dispersionis elidant, ut in unitatem familiae Dei totum genus humanum adducatur.*“
- 29 Vgl. Paul VI. Botschaft an Afrika vom 29. 10.1967, Ansprachen auf den Reisen nach Indien und Lateinamerika, Ansprachen Johannes Paul II. auf den Reisen nach Polen und Lateinamerika.
- 30 *Gaudium et spes* n. 91. Ansprache Paul VI. an die I. Generalversammlung von Justitia et Pax AAS 70 (1978) 120.
- 31 Lukas Vischer, *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt 1972, 166 ff.
- 32 Für die folgenden Angaben sei verwiesen auf: H. F. Köck, *Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhles*, Berlin 1975; H. Eugenio Cardinale (Nuntius in Belgien), *The Holy See and the International Order*, 1976; U. Scheuner, *Die internationalen Beziehungen der Kirchen und das Recht auf freien Verkehr in: Friesenhahn/Scheuner, Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1974/75 Bd. 2, 323 ff.
- 33 Text der Vereinbarung bei L. Schöppe, *Neue Konkordate und konkordatäre Vereinbarungen*, Hamburg 1970, 144.
- 34 Scheuner, *Handbuch* (Anm. 32) 340 ff.
- 35 Vgl. K. Rahner „Lehramt“ in: *Sacramentum Mundi*, Band 3, Freiburg 1969, 178, und „Papst“ 187 ff..
- 36 Vgl. Art. *Encyclique im Dictionnaire de droit canonique* (R. Naz) Bd. 6 Paris 1959, 338 ff.; K. Rahner, *Lexikon f. Theologie und Kirche*, Bd. 3, Freiburg 1959, „Enzyklika“ 910 f.
- 37 Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, 324 f.
- 38 *Mater et Magistra* n. 46-50; *Pacem in Terris* n. 154; *Redemptor hominis* n. 32. Siehe auch Rahner, *Sacramentum Mundi*, Bd. 3, 188 f.; Utz (Anm. 9) S. XXI f.
- 39 Siehe P. Mikat, *Religionsrechtliche Schriften*, Berlin 1974, Bd. 2, 1033 f.
- 40 Vgl. H. Eugenio Cardinale, *The Holy See and the International Order*, 1976, 232.
- 41 Vom 14. 3. 1937 AAS 29 (1937) 145.
- 42 So nahm die Vollversammlung in Nairobi 1975 Entschliefungen an über den Nahen Osten, Südliches Afrika, Abrüstung, Ost-Timor und Menschenrechte in Lateinamerika. Siehe Bericht aus Nairobi 1975, 172 ff.
- 43 Vgl. Erklärung der Ersten Vollversammlung in Amsterdam 1948 zur Religionsfreiheit und ihre erweiterte Fassung durch die Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 (Dokumentarbericht Neu-Delhi 1961, 179 ff.).
- 44 Vollversammlung in Uppsala „Die Kirchen und die Medien der Massenkommunikation“, Bericht aus Uppsala 1968, 407 ff.
- 45 Besonders deutlich Nairobi S. 192 (Abrüstung als zentrales Programm des ÖRK) und S. 302 ff. (Programmrichtlinien).
- 46 Bericht aus Uppsala 251 ff. Siehe hierzu auch die Denkschrift (Anm. 16) 54.72.
- 47 *Christus Dominus* (Note 62) n. 36-38. Die Beschlüsse dieser Konferenzen bedürfen freilich nach n. 38(4) der Billigung durch den Papst.
- 48 Zu diesen Unterschieden siehe meine Bemerkungen in: H. Pesch (Hrsg.), *Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit*, Freiburg 1977, 108 ff.
- 49 Vgl. die den Sektionsberichten angefügten Empfehlungen für die Mitgliedskirchen im Bericht von Nairobi S. 20, 34, 53, 66, 89, 116.
- 50 Dem entspricht die Einrichtung bei dem ÖRK, daß die Vollversammlung Programme für die künftige Arbeit aufstellt und ihre Durchführung empfiehlt (Nairobi 1975, 302 ff.).

Soziales Handeln der Kirche

VON URBANO NAVARRETE SJ

Im vorliegenden Bericht werde ich in Kurzform einen Überblick über die lehrmäßigen und die praktischen Grundsätze geben, die das soziale Handeln der katholischen Kirche leiten. Sodann folgt eine knappe Darstellung derjenigen — verfassungsmäßigen wie organisatorischen — Strukturen der Kirche, die auf verschiedenen Ebenen die soziale Tätigkeit der Kirche gewährleisten. Bei der Beschreibung dieser Strukturen werde ich nicht auf rechtliche Details eingehen, sondern mich auf die Ideen konzentrieren, an denen sich das soziale Handeln der Kirche orientieren muß, wenn es effektiver werden soll.

Ich hoffe, an dieser Stelle die Informationen vermitteln zu können, die für ein sinnvolles Gespräch über Möglichkeiten gemeinsamen sozialen Handelns auf den verschiedenen Ebenen der kirchlichen Organisationsstrukturen erforderlich sind.

1. Der Mensch als Mittelpunkt des sozialen Handelns der Kirche

1.1. „Der Erlöser des Menschen, Jesus Christus, ist die Mitte des Kosmos und der Geschichte.“ Dieser Satz, mit dem die erste Enzyklika Johannes Pauls II. beginnt, enthält die Kernaussage der christlichen Anthropologie: im Mittelpunkt des Erlösungswerks Christi steht der Mensch; Christus, der Erlöser, ist der Mittelpunkt des Universums und der Geschichte; der Mensch, der erlöst wurde von dem Einen, der Mittelpunkt des Universums und der Geschichte ist, kann dem Universum und der Geschichte nicht fremd gegenüberstehen. „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes“ (1 Kor 3,23).

1.2. Die dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ bezeichnet die Kirche als die zeitliche Verwirklichung des Heilsplans Gottes in Christus. Nach Gottes Heilsplan ist die Kirche als universales Werkzeug des Heils in Christus das Mittel, durch das der einzelne, die Familie, die Menschheit, die ganze Geschichte in dieser Welt einen Weg zu der Erlösung finden kann, die der Vater im Geheimnis seiner Liebe für den sündhaften Menschen geplant hat: „Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verlorengehen, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16).

1.3. Die Kirche, der Leib Christi (Kol 1,24), ist — ebenso wie ihr Haupt: „Und das Wort wurde Mensch und wohnte unter uns“ (Joh 1,14) — Fleisch geworden in dieser Welt. Deshalb fühlt sie sich eingebunden in die weltliche und menschliche Wirklichkeit und betrachtet sie — mit Ausnahme der Sünde — als Offenbarung der Güte Gottes; sie fühlt sich allen Menschen verbunden in der großen Aufgabe, mit Hilfe des technischen, kulturellen und menschlichen Fortschritts der Wissenschaften und des individuellen, familiären, sozialen und politischen Lebens die Herrschaft des Menschen über die ganze Schöpfung auszudehnen. Das Konzil hat in der Pastorkonstitution „Gaudium et Spes“ und Johannes Paul II. in der Enzyklika „Redemptor Hominis“ im Einklang mit der theologischen Tradition des Christentums die Lehre bestätigt und vertieft, derzufolge die Schöpfungsordnung durch die Gnade der Erlösung nicht zerstört, sondern weiterentwickelt und vervollkommen wird. Die Gnade Christi tut dem Menschen und dem Menschlichen in der Welt keinen Abbruch, sondern führt sie zu höchster menschlicher Vollendung.

1.4. In der Tat ist die gesamte Schöpfung dem Menschen zugeordnet, der zum Bilde Gottes geschaffen und mit unveräußerlichen Werten wie Gewissen, Freiheit und Gesellschaftsfähigkeit ausgestattet worden ist. Diese Eigenschaften verleihen ihm seine Würde, die immer zu respektieren ist, sowie eine Reihe unverzichtbarer Rechte wie z.B. das Recht auf Teilhabe an den Gütern der Schöpfung und der menschlichen Gesellschaft im Sinne der fundamentalen Gleichheit aller Menschen.

1.5. Das Heilswirken der Kirche richtet sich wie das Christi an den Menschen, an jeden Menschen, an den ganzen Menschen. Daher ist die Kirche ihrem Wesen nach allen irdischen Werten offen, die der Würde und der Entfaltung des Menschen dienen, und sie ist bereit zur Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens in den Bemühungen, diese Werte zu schützen, zu fördern und weiterzuentwickeln und dafür zu sorgen, daß jeder an ihnen teilhaben kann, und zwar zumindest in dem Maße, daß ihm ein sicheres, friedliches und menschenwürdiges Leben möglich ist.

1.6. Die Kirche lehrt, daß in der Nachfolge Christi ihre eigentlichen Aufgaben im geistlichen und übernatürlichen Bereich liegen. Hierbei wird sie die volle Autonomie der irdischen Werte respektieren und bei der Erfüllung ihres Heilsauftrages Mittel und Methoden anwenden, die dem Beispiel und der Lehre Christi und der Apostel folgen. „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Mt 22,21)

2. Charisma und Institution

2.1. Das Zweite Vaticanum bezeichnete die Kirche als das Volk Gottes, versammelt in Christus und für Christus in einer sichtbaren Gemeinschaft. Dieser gehören drei Kategorien von Mitgliedern an — Hierarchie, Ordensleute und Laien —, deren jede spezifische charismatische Gaben besitzt und ein spezifisches Amt im Dienste der Nächstenliebe ausübt, und zwar sowohl in der Gemeinde selbst als auch in der Mission, die dynamisch auf alle Menschen zugeht. Die Ausübung der charismatischen Gaben und des Amtes muß geschehen im Gehorsam gegenüber dem Heiligen Geist, in der „communio“ mit den anderen Gemeindegliedern, im Sinne der Einheit von seelsorgerlicher und missionarischer Tätigkeit und unter Respektierung der verschiedenen Kulturen der Völker und der spezifischen Lebensumstände des einzelnen Menschen.

2.2. Angesichts der sowohl charismatischen wie auch institutionellen Natur der Kirche und des übernatürlichen Wesens von Charismata und geistlichen Gaben kommt dem institutionellen Element bei der geschichtlichen Verwirklichung der missionarischen Sendung reine Instrumentalfunktion zu, mit der Christus die Kirche betraut hat. Alle strukturellen und organisatorischen Elemente der Kirche sind lediglich Mittel, um die geistlichen Gaben und Charismata, die der Heilige Geist nach dem unergründlichen Ratschluß Gottes ausgießt und die den Menschen und die menschliche Gesellschaft erneuern und heiligen, zur Wirkung kommen zu lassen.

2.3. Daraus ist zu folgern, daß der Einfluß, den die Organisationsstrukturen auf das Heilswirken der Kirche ausüben oder ausüben können, nicht kontrollierbar ist. Wir können zwar diejenigen strukturellen Elemente, die in bestimmten Bereichen des personalen oder gemeinschaftlichen Lebens auf Orts-, Landes- oder internationaler Ebene von erheblicher praktischer Effizienz sind, erklären, aber die Wirkung der geistlichen und charismatischen Elemente auf der personalen wie der gemeinschaftlichen Ebene entzieht sich jeder Kontrolle. Wie die Hefe im Teig verändert sie unmerklich das Bewußtsein des einzelnen, und durch diese persönliche Bekehrung verwandelt und läutert sie indirekt auch soziale und politische Strukturen im Sinne größerer Gerechtigkeit und Nächstenliebe in den zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen auf allen Ebenen.

2.4. Was die Effektivität von Strukturen angeht, so sollten wir eines nicht vergessen: daß nämlich die kirchlichen Strukturen, obgleich sie notwendig sind und obwohl sie nach dem Willen Gottes unlegbar Effektivität und Wert besitzen, nur in dem Maße effektiv und wertvoll sein können, wie

die in ihnen tätigen Menschen sinnvolle Arbeit tun und wie die Strukturen auf die Bedürfnisse des Menschen zugeschnitten sind. Strukturen sind kein Selbstzweck, sondern dem Menschen untergeordnet.

2.5. Das Konzil hat bei seinen Bemühungen um Erneuerung und Agiornamento der Kirche m.E. im wesentlichen zwei Handlungsstränge verfolgt, die bereits in den vergangenen Jahren und voraussichtlich auch in Zukunft von erheblichem Einfluß auf das soziale Handeln der Kirche waren bzw. sind. Es hat zum einen eine Reihe operationeller Grundsätze, die dem Wesen der Kirche Rechnung tragen und die ihre Organisationsstrukturen prägen müssen, bekräftigt, und es hat zum anderen einige neue Strukturen geschaffen und die Erneuerung bestehender eingeleitet.

3. Operationelle Grundsätze

3.1. Einige dieser Grundsätze betreffen das Wirken des gesamten Volkes Gottes, andere die pastoralen Aufgaben der Hierarchie, wieder andere speziell die Laien oder Ordensleute. Wir erlauben uns, hier nur die allgemeineren Grundsätze zu umreißen, die unser Thema direkt betreffen.

3.2. Der Grundsatz der *substantiellen Gleichheit* aller Christen in ihrer gemeinsamen Berufung zur Heiligkeit und zum apostolischen und missionarischen Wirken der Kirche.

3.3. Der Grundsatz der *gemeinsamen Verantwortung* aller Getauften für das Leben und die Mission der Kirche. Dieses Prinzip setzt sowohl den Dialog zwischen Hierarchie und Gläubigen als auch wirkliche Teilnahme letzterer an der Tätigkeit der Kirche und der Erfüllung ihrer Aufgaben voraus.

3.4. Der Grundsatz der *Vielfalt* in der Einheit. Das unitarische Prinzip der substantiellen Gleichheit aller Christen muß in Einklang gebracht werden mit der Vielfalt der Gaben, Charismata und Ämter, die der Heilige Geist jedem Glied zum Wohle des ganzen Leibes anvertraut. Es muß ferner in Einklang gebracht werden mit der Respektierung der menschlichen und kulturellen Werte der verschiedenen Kontexte, in denen Christen leben und ihren Glauben bekennen.

3.5. Der Grundsatz der *Komplementarität*, der auf ein Verhalten abzielt, das der Lehre entspricht, derzufolge die verschiedenen Charismata und Ämter nicht in Konflikt miteinander geraten dürfen, sondern einander ergänzen müssen in der Erfüllung des kirchlichen Heilsauftrags. Dieser Grundsatz schließt jede Struktur bzw. Einstellung aus, die auch nur ansatzweise eine Trennung des Gottesvolkes nach verschiedenen „Kasten“ oder

Kategorien erkennen läßt, und insbesondere jede Trennung zwischen Hierarchie und Gläubigen.

3.6. Der Grundsatz der *Subsidiarität*, durch den jede unnötige vertikale Zentralisierung von Strukturen und Autorität vermieden und Menschen und untergeordneten Organen der Freiraum gewährleistet werden soll, den sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben im Geiste der Solidarität benötigen.

3.7. Der Grundsatz der *bischöflichen Kollegialität* betrifft zwar lediglich eine der drei Kategorien von Kirchengliedern, wird hier jedoch erwähnt, weil auf ihm verschiedene Organisationsstrukturen beruhen, die vom oder nach dem Konzil geschaffen wurden.

4. Verfassungsstruktur

4.1. Die von Christus geschaffene Grundstruktur der Kirche hinsichtlich der Hierarchie — das Konzil befaßte sich ausführlich mit dieser Frage und hat sie klären können — beruht auf einem zweigliedrigen Konzept: Petrus und seine Nachfolger / die Apostel und ihre Nachfolger. Alle zusammen bilden ein kollegiales Gremium, das mit der seelsorgerlichen, dialogischen und in Zusammenarbeit mit allen Gläubigen wahrgenommenen Leitung der Kirche beauftragt ist.

4.2. Zu den wichtigsten Aufgaben des Papstes und der Bischöfe gehört es, das Wort Gottes zu lehren und allen Menschen die Heilsbotschaft zu verkünden, und zwar gemäß den unterschiedlichen geschichtlichen Situationen, in denen die Menschen leben.

4.3. Es ist zwar unmöglich, den Einfluß der Erklärungen der Päpste und Bischöfe zu den großen gesellschaftlichen Problemen der modernen Welt — Gerechtigkeit, Entwicklung, Frieden, Menschenrechte, Rassismus, Rolle der Frau, Gewalt, Sexualethik, Wirtschaftsethik, Familie usw. — abzuschätzen, aber er war und ist zweifellos ganz erheblich. Nur der Herr weiß, welche Auswirkungen auf die Welt die großen Sozialzyklen der Päpste haben, die programmatischen Erklärungen Pius XII. anlässlich des Weihnachtsfestes und des Weltfriedenstages, die Reden zu aktuellen internationalen Problemen, die Paul VI. und Johannes Paul II. vor den Vereinten Nationen und anlässlich ihrer verschiedenen Auslandsreisen gehalten haben, die Ansprachen bei den allwöchentlichen Audienzen, die von den letzten Päpsten regelmäßig gehalten werden und bei denen sie sich mit den verschiedensten aktuellen Themen im sozialen Bereich auseinandersetzen.

4.4. Das Lehr- und Hirtenamt der Kirche, das sich durch Eingehen auf die konkreten Probleme des modernen Menschen in der heutigen Welt aus-

zeichnet, war und ist sicherlich einer der wichtigsten Faktoren bei den Bemühungen um den Schutz und die Förderung der Menschenwürde, der menschlichen Grundrechte, der Gerechtigkeit, der Nächstenliebe und des Friedens unter den Menschen und den Völkern.

4.5. Der Wirkungskreis der einzelnen Bischöfe bei der Verkündigung der christlichen Botschaft ist begrenzter. Gemeinsam mit dem Papst aber üben sie — gemäß der hierarchischen Struktur der Kirche — das Hirtenamt aus, d.h. sie verkünden Christi Botschaft von Gerechtigkeit und Frieden, sie unterweisen die Gläubigen in den Anforderungen dieser Botschaft und sie unterstützen alle Bemühungen, die es sich gemäß der Bibel zum Ziel gesetzt haben, soziale Ungerechtigkeit zu überwinden und die bestehende Gesellschaftsordnung in eine gerechtere und christliche Gesellschaft zu verwandeln. Hierbei halten sie sich immer an ihre spezifische Sendung und setzen die Mittel ein, die ihrem seelsorgerlichen Amt eigen sind. Und selbst wenn nicht alle Bischöfe den Problemen der heutigen Welt genügend aufgeschlossen gegenüberstehen, so spielen sie doch — wobei sie Gefahren bis hin zur blutigen Verfolgung auf sich nehmen und zahllose Schwierigkeiten zu überwinden haben — bei der Verteidigung der Gerechtigkeit und der Förderung menschlicher und biblischer Grundwerte eine außerordentlich wichtige Rolle für Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit, und zwar nicht nur für Katholiken, sondern für alle Menschen.

4.6. Die von Christus gestiftete Gemeinschaft der Bischöfe, an deren Spitze der Papst steht, ist ein Kollegium, das in seiner historischen Verfassung vom positiven Kirchenrecht geprägt ist. Seinen vollkommensten Ausdruck findet es im *ökumenischen Konzil*, dessen Einfluß auf das Leben und die Einstellung der Christen sowohl innerhalb der Kirche als auch hinsichtlich der Probleme des Menschen und der Welt im allgemeinen von unermeßlicher Bedeutung ist. Vor allem das letzte dieser Konzilien, das Zweite Vaticanum, hat sich bei seinen Bemühungen, das kirchliche Leben den Erfordernissen der Gegenwart anzupassen, außerordentlich aufgeschlossen gezeigt für die konkreten Probleme, mit denen das Individuum und die Menschheit heute konfrontiert sind. Einige seiner Dokumente wie etwa die Konstitution „*Gaudium et spes*“ über die Kirche in der Welt von heute und die Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ sind von historischer Bedeutung für den neuen Geist und die neue Einstellung, auf die sich die Weltsicht des heutigen Christen und sein Verhalten gegenüber weltlichen Realitäten gründen sollten.

5. Organisationsstrukturen auf Weltebene

5.1. Das Zweite Vatikanische Konzil zeichnete sich zwar durch spirituelle und charismatische Inspiration und durch eine Öffnung für die Probleme des Menschen und der Welt aus, hat sich aber auch sehr eingehend mit der Erneuerung der Strukturen und der Organisation auf der Ebene der Hierarchie wie auch der Ordensleute und der Laien befaßt in der Absicht, die Sendung der Kirche und ihre Gegenwart in der Welt wirksamer zu gestalten.

5.2. Im *Kardinalskollegium* sind seit Johannes XXIII. in vieler Hinsicht Erneuerungen vorgenommen worden, nach geltendem Recht tritt es jedoch als Kollegium nur bei Sedisvakanz in Funktion. Als Johannes Paul II. im vergangenen November die Kardinäle zu einer Konsultation nach Rom einberief, brach er damit eine jahrhundertealte Tradition. Sollte sich dies einbürgern, dann könnte dem Kardinalskollegium eine heute noch nicht abzuschätzende Rolle in der Leitung der Kirche zufallen, da es zum ersten und wichtigsten Beratungsorgan des Papstes werden würde.

5.3. *Bischofssynode*. Die am 15. September 1965 von Paul VI. ins Leben gerufene Bischofssynode ist eine Innovation von grundlegender Bedeutung für die Leitung und das Wirken der Kirche. Obgleich sie rein beratende Funktionen hat und lediglich alle drei Jahre zusammentritt, hat sie bereits Bedeutendes für die seelsorgerliche und soziale Tätigkeit der Kirche geleistet. Besonders zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang die auf den Beratungen der Synode beruhenden päpstlichen Dokumente, darunter vor allem das apostolische Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“.

5.4. *Behörden der römischen Kurie*. Auf Wunsch des Konzils sollten die Behörden der römischen Kurie „eine neue Ordnung erhalten, die den Erfordernissen der Zeit, der Gegend und der Riten stärker angepaßt ist, besonders was ihre Zahl, Bezeichnung, Zuständigkeit, Verfahrensweise und die Koordinierung ihrer Arbeit angeht“ (Ch.D. 9). Paul VI. hat diese Neuordnung mit der Konstitution „*Regimini Ecclesiae Universae*“ vom 15. August 1967 durchgeführt.

5.5. Wichtigstes Charakteristikum dieser Erneuerung sind die Auswahlkriterien für Mitglieder und der Geist, in dem sie ihre Tätigkeit zu verrichten haben; u.a. Mitgliedschaft der Diözesanbischöfe, die ihre praktischen Seelsorgeerfahrungen aus aller Welt einbringen können; weltweite Repräsentation der Leiter der verschiedenen Behörden sowie der Beamten und Konsultoren; Begrenzung der Amtszeit „ad quinquennium“; bei Sedisvakanz Ausscheiden aller Behördenleiter im Kardinalsrang aus dem Amt;

Teilnahme von Laien in Beraterfunktion; für Kurialbeamte kein rechtlicher Anspruch auf Beförderung; Schaffung einer Abteilung in der Apostolischen Signatur, welche sich mit der Verteidigung subjektiver Rechte gegenüber kirchlichen Verwaltungsakten befaßt; rechtliche Gleichstellung aller Kongregationen; Koordinierung und Zusammenarbeit insbesondere in Angelegenheiten, die in den Zuständigkeitsbereich mehrerer Abteilungen fallen; Berücksichtigung der von den Bischofskonferenzen zum Ausdruck gebrachten Wünsche; Förderung der Beziehungen zu und der Initiativen mit interdiözesanen und regionalen Institutionen; Unterrichtung der betroffenen Bischöfe über päpstliche Dekretalschreiben vor deren Veröffentlichung usw.

5.6. *Staatssekretariat.* Die außerordentliche Bedeutung dieses Sekretariats für das soziale Handeln der Kirche liegt auf der Hand, denn seine Aufgabe ist es, den Papst sowohl in der Leitung der universalen Kirche als auch in den Beziehungen zu den Behörden der römischen Kurie, zu den Bischöfen, den päpstlichen Legaten, zu Staatsregierungen und ihren Botschaftern und zu Privatpersonen zu unterstützen.

5.7. Erwähnt werden sollten in diesem Zusammenhang auch die Botschaften und Briefe, die der Kardinalstaatssekretär an Kongresse, Tagungen, Studienwochen usw. sendet, welche sich mit den verschiedensten gesellschaftlichen Problemen befassen und in denen er einschlägige Aspekte der kirchlichen Soziallehre erläutert sowie die Fortsetzung diesbezüglicher Studien und Initiativen befürwortet.

5.8. *Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche.* Dieser Rat hat die Aufgabe, sich in enger Zusammenarbeit mit dem Staatssekretariat mit allen Angelegenheiten zu befassen, die Verhandlungen auf Regierungsebene, diplomatische Beziehungen zu Staaten, Fragen im Zusammenhang mit Nuntiaturen sowie alle anderen Formen diplomatischer Vertretung des Heiligen Stuhls betreffen. Dem päpstlichen Jahrbuch 1979 (S. 1110-1120) zufolge gibt es gegenwärtig 96 Apostolische Nuntiaturen, 25 Apostolische Delegationen und 10 Vertretungen des Heiligen Stuhls bei internationalen zwischenstaatlichen Organisationen.

5.9. In welchem Umfang die Kirche vermittels dieser Vertretungen bzw. über die beim Heiligen Stuhl akkreditierten Regierungsvertreter Einfluß auf soziale und politische Angelegenheiten nehmen kann, ist nur schwer abzuschätzen und hängt in hohem Maße ab von der moralischen Autorität, die der Heilige Stuhl in den einzelnen Ländern besitzt. Dieser Einfluß ist jedoch sehr real, und zwar besonders in Fällen von bewaffneten Auseinandersetzungen und generell in bezug auf Friedensprobleme in aller Welt.

5.10. Gegenwärtig gibt es neun *römische Kongregationen*. Einige unter ihnen können — soweit sie sich an die o.g. Grundsätze des Konzils halten — aufgrund ihres spezifischen Aufgabenfeldes sehr wirksam im sozialen Bereich eingesetzt werden, insbesondere die Kongregationen für die Bischöfe, für den Klerus, für die Ordensleute und Säkularinstitute, für die Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern und vor allem auch die Kongregation für das katholische Unterrichtswesen.

5.11. Besonderer Erwähnung bedürfen in diesem Zusammenhang die der Kongregation für das katholische Unterrichtswesen angegliederten *kulturellen Institutionen*. Neben den päpstlichen Universitäten, Fakultäten, Akademien und Instituten in Rom zählt das päpstliche Jahrbuch 1979 (S. 1404-1427) insgesamt 46 katholische Universitäten, 34 kirchliche Hochschulen und weitere 34 theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten auf. Viele dieser Hochschulen verfügen über einen Lehrstuhl für Soziologie, und die Gregorianische Universität besitzt eine Fakultät für Sozialwissenschaften. Des weiteren gibt es nach den Statistiken von 1976 insgesamt 2184 Diözesan- und regionale Seminarien für die Ausbildung des Diözesanklerus und 2653 Ausbildungszentren für Ordensleute (*Annuario Statisticum* 1976, S. 120). Die katholischen Schulen unterhalb der Hochschulebene umfassen 76637 Volks- oder Grundschulen mit 19700000 Schülern und 27544 höhere Schulen mit 9993000 Schülern (*Ann. Statist.* 1976 S. 126-127).

5.12. Im Zuge der Kurienreform sind im Interesse einer stärkeren Berücksichtigung der Probleme der heutigen Zeit eine Reihe *weiterer Organe* geschaffen worden, die verschiedenen Behördenkategorien zuzuordnen sind. Von besonderer Relevanz für den sozialen Bereich sind folgende dieser Organe: die *Sekretariate* zur Förderung der Einheit der Christen, für die Nicht-Christen und für die Nicht-Glaubenden; der *Rat* für die Laien mit dem *Ausschuß* für die Familie; die päpstlichen *Kommissionen* „Justitia et Pax“, für soziale Kommunikationsmittel, für Lateinamerika, für die Auswanderer- und Touristenseelsorge sowie der päpstliche Rat „*Cor unum*“ für den Fortschritt der Menschen und der Christen.

6. Organisationsstrukturen auf überdiözesaner Ebene

6.1. *Bischofskonferenzen*. Die kollegiale Zusammenarbeit von Bischöfen auf überdiözesaner Ebene innerhalb eines bestimmten kirchlichen Gebiets oder auch eines nicht durch kirchliche Grenzen festgelegten Territoriums in Form von Provinzial-, Regional- oder Plenarkonzilien ist von jeher

eines der wichtigsten Mittel zur Prüfung und Förderung der Gemeinschaft unter den betreffenden Kirchen und zur Erfüllung besonderer Hirtenaufgaben gewesen. Um die Mitte des letzten Jahrhunderts jedoch wurde die Unzulänglichkeit solcher Versammlungen deutlich. Es erwies sich als notwendig, andere und flexiblere Formen für Zusammenkünfte der Bischöfe zu entwickeln, um z. B. Probleme der Seelsorge und Konflikte zwischen Kirche und Staat lösen zu können. In der Folge entwickelten sich die Bischofskonferenzen — allerdings nicht immer ohne eine gewisse Reserve seitens des Heiligen Stuhls, und dies bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil, das sie ja bekanntlich zur Pflicht für die ganze Kirche machte und hinsichtlich ihrer Gestaltung allgemeine Anordnungen traf (Ch.D. 38).

6.2. Zweifellos hat die Rolle der Bischofskonferenzen die nachkonziliare Ära in ganz entscheidender Weise geprägt. Dem päpstlichen Jahrbuch 1979 zufolge bestehen gegenwärtig 97 Bischofskonferenzen. Insgesamt kann gesagt werden, daß sie sich sehr aktiv mit den meisten der in ihrer jeweiligen Region vorherrschenden Probleme auseinandersetzen, obgleich ihre rechtlichen Befugnisse bislang noch sehr begrenzt sind. Der Entwurf für die Neubearbeitung des kirchlichen Gesetzbuchs sieht jedoch im Interesse eines gesunden Pluralismus in der Kirche und einer stärkeren Berücksichtigung der spezifischen seelsorgerlichen Erfordernisse des betreffenden Landes eine Ausweitung der Kompetenzen der Bischofskonferenzen vor.

6.3. *Internationale Zusammenkünfte der Bischofskonferenzen.* Das Konzil beschloß darüber hinaus, „die Beziehungen zwischen den Bischofskonferenzen verschiedener Länder (sollten) gepflegt werden, um die höheren Ziele zu fördern und zu sichern“ (Ch.D. 38.5.).

6.4. Bei dieser Art von Zusammenkünften ist an erster Stelle die *Lateinamerikanische Bischofskonferenz* (CELAM) zu nennen, weil sie sehr wirksame Arbeit leistet. Ihre Gründung war bereits von Pius XII. am 2. November 1955 gebilligt worden; später wurde sie den Anweisungen des Konzils gemäß umorganisiert. Auf ihre Initiative hin fanden die historische Konferenz von Medellin, die auch Paul VI. besuchte, sowie die Konferenz von Puebla statt, anlässlich derer Johannes Paul II. seine Mexikoreise unternahm. Die Ideen von Medellin haben in Lateinamerika einen außerordentlich starken Einfluß im sozialen Bereich ausgeübt. Die Auswirkungen der Puebla-Dokumente sind noch nicht abzuschätzen.

6.5. Afrika ist in drei Regionen — Äquatorial-, West- und Ostafrika — untergliedert worden, die jeweils ihre eigenen Vereinigungen der Bischofskonferenzen gebildet haben. In Westafrika gibt es zwei Vereinigungen, eine für die englischsprachigen und eine für die französischsprachigen Konfe-

renzen. Alle afrikanischen Konferenzen zusammen bilden das „Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar“ (SCEAM), dessen bislang wichtigste Tagung zu sozialen Fragen die Generalversammlung war, die im Juli 1978 in Nairobi stattfand. Sie befaßte sich u. a. mit Fragen der Seelsorge und der Lehre in bezug auf Ehe, Kindererziehung und Verkündigung des Evangeliums in der Gesellschaft im afrikanischen Kontext.

6.6. Weitere internationale Vereinigungen sind der sehr aktive „Bund der asiatischen Bischofskonferenzen“, das „Bischöfliche Sekretariat von Mittelamerika und Panama“, das eigentlich eine Unterorganisation der CELAM ist, und der „Rat der Europäischen Bischofskonferenzen“, dessen Tätigkeit bislang eher begrenzt ist.

7. Organisationsstrukturen auf Diözesanebene

7.1. Im Jahre 1979 untergliederte sich die katholische Welt in 2305 Bistümer mit residierenden Bischöfen sowie 9 apostolische Administrationen, 18 Exarchate, 76 apostolische Vikariate, 60 apostolische Präfekturen und 4 Missionen *sui iuris* (Ann. Pont. 1979, S. 981-982). Aus verständlichen Gründen ist es nicht möglich gewesen, die vom Konzil angewiesene Umstrukturierung überall im gleichen Maße durchzuführen, doch hat man sich überall sehr — und in vielen Fällen sogar mit größtem Nachdruck — um ein Aggiornamento bemüht.

7.2. Von besonderem Interesse für unser Thema sind die beiden wichtigsten Neuerungen des Konzils: die Einführung des Rates der Priester (Ch. D. 27) und des Seelsorgerates (Ch. D. 27; P.O. 7). Beide haben die Aufgabe, dem Bischof in der Leitung der Diözese und in seinem Hirtenamt zur Seite zu stehen.

7.3. Der *Priesterrat* bringt die Einheit und das Leben des den Bischof umgebenden Presbyteriums zum Ausdruck und fördert sie; er sorgt für die Vorbereitung und Überwachung der Tätigkeiten, die sich aus dem Hirtenamt ergeben, und berät den Bischof in Fragen der Diözesanverwaltung.

7.4. Nach Auffassung des Konzils ist es „sehr zu wünschen, daß in jeder Diözese ein besonderer Seelsorgerat eingesetzt wird, dem der Diözesanbischof selbst vorsteht und dem besonders ausgewählte Kleriker, Ordensleute und Laien angehören“ (Ch.D. 27). Seine Aufgabe ist es, sich eingehend mit der sozialen und religiösen Situation in der Diözese zu befassen, geeignete Maßnahmen zur Verbesserung der Situation zu fördern und in ständiger Zusammenarbeit mit dem Priesterrat alle Kräfte zu koordinieren, die eine organische, geeinte und wirksame Seelsorge möglich machen.

7.5. All dies zeigt, daß die neuen Strukturen für wirksames soziales Handeln von großem Nutzen sein können, vorausgesetzt, daß sie in der Praxis realistisch eingesetzt werden und daß die in ihnen tätigen Personen für die Probleme des heutigen Menschen aufgeschlossen und bereit zum Dialog und zur Zusammenarbeit sind.

8. Organisationsstrukturen auf unterdiözesaner Ebene

8.1. Den neuesten Statistiken (1976) zufolge umfaßt die katholische Kirche 200406 Pfarreien bzw. Quasi-Pfarreien, 83007 Missionsstationen und 44465 parallele Zentren mit niedrigerem Status, insgesamt also 327878 (*Ann. Statist.* S. 66).

8.2. Der Großteil der Priester und der ständigen Diakone der Kirche steht im Dienst dieser Gemeinden. 1976 zählte man 265573 Angehörige des Diözesanklerus, 144595 Ordensgeistliche (insgesamt 401168) und 3322 Weltdiakone sowie 243 Ordensdiakone (*Ann. Statist.* S. 100).

8.3. Das Konzil hat zwar neue subdiözesane Strukturen weder geschaffen noch empfohlen, doch es hat neue Impulse gegeben und eine Reihe von Anregungen zur Arbeitsweise formuliert, die zu größerer Effektivität der herkömmlichen Strukturen beitragen sollen: brüderliche Zusammenarbeit in den Presbyterien auf Gemeindeebene; missionarisches Zugehen auf alle Einwohner der Gemeinde; Mitarbeit der Laien vor allem im Rahmen des Apostolats derjenigen Gruppen, zu denen der Pfarrer weniger Zugang hat; Mitarbeit der Laien bei der katechetischen Unterweisung und bei Werken der Nächstenliebe; Förderung einer organischen und lebendigen Seelsorge in allen Bereichen — Familie, Schule, Jugend, Verbände, Arme, Arbeiter usw.

8.4. Die Priester als Erzieher im Glauben müssen die Christen auch anleiten, „nicht nur sich zu leben, sondern entsprechend den Forderungen des neuen Liebesgebotes mit der Gnadengabe, die jeder empfangen hat, einander zu dienen (1Petr 4,10ff), so sollen alle ihre Aufgaben in der Gemeinschaft der Menschen christlich erfüllen“ (P.O. 6).

9. Soziale Aktivitäten der Orden

9.1. Bei der Erläuterung des sozialen Handelns der Kirche sind die Aktivitäten der Orden nicht zu vergessen, da das apostolische Wirken vieler Orden ausgeprägt sozialer Natur ist. Sie folgen traditionell den spezifischen Gaben ihrer Gründer, so etwa die Salesianer Don Boscos, die Kleinen Brü-

der und die Kleinen Schwestern von Foucauld und zu unserer Zeit Schwester Teresa von Kalkutta und ihre Töchter.

9.2. Nach den statistischen Daten von 1976 gibt es 221 Ordensinstitute für Männer mit insgesamt 250880 Mönchen (Professen) und 1176 Ordensinstitute für Frauen mit insgesamt 770702 Nonnen (*Ann. Statist.* S. 292-293).

9.3. Im Sinne der Richtlinien des Konzils zur Erneuerung des Ordenslebens schrieb das Motuproprio „*Ecclesiae Sanctae*“ allen Instituten die Abhaltung einer Generalversammlung zwecks Überarbeitung der jeweiligen Verfassung vor. Das hervorstechendste Merkmal sowohl der Dokumente dieser Versammlungen als auch der revidierten Verfassungen ist eine Öffnung für die Probleme der Welt: Tendenz zu stärkerer Ausrichtung auf die unterprivilegierten Schichten; Vorrang für die Armenseelsorge; Förderung der Gerechtigkeit als integraler Bestandteil der Verkündigung des Glaubens; Abbau klösterlicher Strukturen zwecks Erleichterung des Apostolats; Förderung kleiner Gemeinschaften mit weniger komplizierten Strukturen, einfachem Lebensstil und stärkerer Einbettung in weltliche Zusammenhänge — all dies mit dem Ziel, das Zeugnis vom Evangelium für den modernen Menschen verständlicher zu machen.

9.4. Was die für ein wirksameres Apostolat erforderlichen Organisationsstrukturen anbetrifft, so scheinen die folgenden Neuerungen von besonderer Bedeutung: die Gründung der „Internationalen Union der Ordensoberen“ für Männer (USG) und für Frauen (UISG) und der „Lateinamerikanischen Vereinigung der Ordensleute“ (CLAR) sowie die Reorganisation der nationalen Verbände von männlichen und weiblichen Ordensleuten, die es — unter verschiedenen Bezeichnungen und mit unterschiedlichen Strukturen — bereits in 82 Ländern gibt.

9.5. Die Wirksamkeit dieser Organisationen hängt weitgehend von der sozialen und religiösen Situation in den betreffenden Ländern ab. Insbesondere die CLAR hat eine ausschlaggebende Rolle im sozialen Apostolat der Kirche in ganz Lateinamerika gespielt; ihre radikalen Standpunkte haben in einigen Fällen sogar Anlaß zu ernststen Bedenken gegeben.

10. Soziales Handeln der Laien

10.1. Lassen Sie mich zunächst auf einen sehr wichtigen Punkt hinweisen. Sowohl die Hierarchie als auch jedwede Organisationsstruktur der Kirche hat nur insofern eine Existenzberechtigung, als sie im Dienst des Gottesvolkes steht. Dieses aber setzt sich fast ausschließlich aus Laien zu-

sammen; der Anteil der Nicht-Laien ist — quantitativ betrachtet — praktisch irrelevant. Was zu Beginn dieses Berichts über den Heilsauftrag der Kirche und über die operationellen Grundsätze kirchlichen Handelns gesagt wurde, gilt für das gesamte Gottesvolk, also auch für die Laien. Ebenso zielen alle hier erläuterten Strukturen letztlich darauf ab, daß das ganze Volk Gottes seine Sendung in der Welt besser erfüllen kann.

10.2. Das Zweite Vaticanum hat sich sehr eingehend mit der katholischen Lehre über die Stellung und die Rolle der Laien in der Kirche auseinandergesetzt. Nun ist soziales Handeln im weitesten Sinne gerade die Aufgabe, die das Konzil speziell den Laien zugewiesen hat. In der Konstitution „Lumen gentium“ heißt es dazu: „Sache der Laien ist, kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. (...) Ihre Aufgabe ist es also in besonderer Weise, alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie immer Christus entsprechend geschehen und sich entwickeln und zum Lob des Schöpfers gereichen“ (L.G. 31).

Diese Berufung bringt zwei grundlegende Pflichten mit sich, nämlich dafür zu sorgen, daß die Güter der Schöpfung durch menschliche Arbeit dem allgemeinen Fortschritt dienen und daß die Einrichtungen und Verhältnisse der Welt verbessert werden. Lassen Sie mich in diesem Zusammenhang zwei sehr wichtige Textauszüge zitieren:

10.3. „Die Gläubigen müssen (...) sich gegenseitig zu einem heiligeren Leben verhelfen. So soll die Welt vom Geist Christi erfüllt werden und in Gerechtigkeit, Liebe und Frieden ihr Ziel wirksamer erreichen. In der Erfüllung dieser allgemeinen Pflicht haben die Laien einen besonderen Platz. Sie sollen also durch ihre Zuständigkeit in den profanen Bereichen und durch ihre innerlich von der Gnade Christi erhöhte Tätigkeit einen gültigen Beitrag leisten, daß die geschaffenen Güter gemäß der Ordnung des Schöpfers und im Lichte seines Wortes durch menschliche Arbeit, Technik und Kultur zum Nutzen wirklich aller Menschen entwickelt und besser unter ihnen verteilt werden und in menschlicher und christlicher Freiheit auf ihre Weise dem allgemeinen Fortschritt dienen. So wird Christus durch die Glieder der Kirche die ganze menschliche Gesellschaft mehr und mehr mit seinem heilsamen Licht erleuchten“ (L.G. 36).

10.4. „Außerdem“, so fügte das Konzil hinzu, „sollen die Laien, auch in Zusammenarbeit, die Einrichtungen und Verhältnisse der Welt, da wo Gewohnheiten zur Sünde aufreizen, so zu heilen suchen, daß dies alles nach der Norm der Gerechtigkeit umgestaltet wird und der Ausübung der Tugenden eher förderlich als schädlich ist. Auf diese Weise erfüllen sie die

Kultur und die menschlichen Leistungen mit sittlichem Wert. Gleichzeitig wird dadurch das Ackerfeld der Welt besser für den Samen des Gotteswortes bereitet, und es öffnen sich der Kirche weiter die Tore für die Verkündigung des Friedens in der Welt“ (L.G. 36).

10.5. Um diese große Aufgabe zu erfüllen, können die Laien einzeln im Rahmen einer Organisation auf den verschiedensten Ebenen tätig werden. Die Kirche empfiehlt ihnen eindringlich, ihre Kräfte zu einen, um „in Zusammenarbeit“ zum Fortschritt des Menschen und zur Verbesserung derjenigen Einrichtungen und Verhältnisse in der Welt beizutragen, die den Erfordernissen der Gerechtigkeit nicht entsprechen. Hierbei ist es Sache der Laien, Organe zu schaffen, die diesem Ziel dienen. In dieser Richtung ist bereits viel geschehen, doch bleibt vieles, was noch getan werden könnte und sollte, um die ungerechten Verhältnisse abzubauen, in denen so viele Millionen unserer Brüder leben müssen.

Lassen Sie mich wie eingangs auch zum Abschluß Johannes Paul II. zitieren, in dessen Enzyklika „Redemptor hominis“ es heißt: „Da also der Mensch der Weg der Kirche ist, der Weg ihres täglichen Lebens und Erlebens, ihrer Aufgaben und Mühen, muß sich die Kirche unserer Zeit immer wieder neu die Situation des Menschen bewußt machen. Sie muß seine Möglichkeiten kennen, die eine immer neue Richtung nehmen und so zutage treten; zugleich aber muß die Kirche die Bedrohungen kennen, die über dem Menschen hängen. Sie muß sich all dessen bewußt sein, was offenkundig dem Bemühen entgegensteht, das Leben der Menschen ‚immer humaner zu gestalten‘, damit alle Bereiche dieses Lebens der wahren Würde des Menschen entsprechen. Mit einem Wort: die Kirche muß alles kennen, was diesem Prozeß entgegensteht“ (Art. 14).

Jesus Christus — das Leben der Welt

VON KONRAD RAISER

Wieder einmal beginnt sich der Ökumenische Rat der Kirchen auf eine Vollversammlung vorzubereiten, die sechste seit der Gründungsversammlung in Amsterdam, 1948. Sie soll im Jahr 1983 in Vancouver/Kanada unter dem Thema: „Jesus Christus — das Leben der Welt“ stattfinden. Als der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates im August 1980 nach einer mühsamen Debatte das Thema der Vollversammlung festgelegt hatte, ahnten wohl nur wenige seiner Mitglieder, welche vielgestaltigen Reaktionen und Überlegungen diese Wahl auslösen würde. Dagegen war man sich sehr wohl bewußt, daß diese Formulierung des Themas eine Tradition von zwei früheren Vollversammlungen fortsetzte: Das Thema der 2. Vollversammlung in Evanston 1954 hieß: „Christus, die Hoffnung der Welt“, und sieben Jahre später kam man in Neu-Delhi unter dem Thema: „Jesus Christus, das Licht der Welt“ zusammen. Es legt sich daher nahe, dieser auffälligen Kontinuität in der Thematik der Vollversammlungen des Ökumenischen Rates etwas weiter nachzugehen.

I

Überblickt man die Themen der Vollversammlungen, so fallen eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf. Sie nehmen bewußt auf Jesus Christus Bezug; sie haben die Form einer Affirmation und formulieren nicht ein Problem; sie enthalten, wenigstens implizit, so etwas wie eine „Zeitansage“, eine Interpretation der jeweiligen Situation; deutlich ist schließlich das Bemühen, sich an den Rahmen der biblischen Sprache zu halten. All dies gilt auch für das Thema der 6. Vollversammlung in Vancouver. Die einzige Ausnahme bildet das Thema der 1. Vollversammlung in Amsterdam. In dieser sich durchhaltenden Eigenart sind die Vollversammlungsthemen seit Evanston 1954 so etwas wie eine fortlaufende Auslegung der Basisformel des Ökumenischen Rates als einer 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“.

Bei aller Gleichartigkeit der Grundelemente fällt jedoch bei näherem Zusehen sofort auf, daß die Themen keineswegs bei allen Vollversammlungen

die gleiche Rolle gespielt haben. Vor allem bei der inhaltlichen Entfaltung der Themen zeigen sich große Unterschiede. In dem Maße, in dem die programmatische Arbeit des Ökumenischen Rates an Bedeutung gewinnt, treten die Themen mit ihrer Aussage in den Hintergrund. Dennoch bleiben sie ein wichtiger Hinweis darauf, wo man in der jeweiligen Situation den Schwerpunkt und die Herausforderung für das aktuelle Bekenntnis zu Jesus Christus als Gott und Heiland gesehen hat.

Für die erste Vollversammlung wurde unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges das Thema gewählt: „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan“. Diese Formulierung war sehr bewußt geschehen. Sie nimmt nicht nur die Impulse der ökumenischen Diskussion seit den dreißiger Jahren auf, sondern sie zielt vor allem auf den Grund christlicher Hoffnung in einem Augenblick höchster Gefahr und Verwirrung im Leben der Menschheit. Nach den Worten des Vorsitzenden der vorbereitenden Ökumenischen Studienkommission, Henry P. van Dusen, hatte der Ökumenische Rat mit dieser Wahl eine doppelte Aufgabe übernommen: „Er muß die *Unordnung der Welt von Gottes Heilsplan her* zu erfassen suchen, damit die Kirchen der Welt ein richtiges Verständnis ihrer Not und der Gnade und Kraft zum Finden des Weges vermitteln können, der aus ihr herausführt. Und er muß die Kirchen mit erbarmungslosem Realismus dahin bringen, daß sie ihres Hineinverflochtenseins in die Torheit der Welt wie ihrer eigenen besonderen Unordnung innewerden, damit sie bereit sind, von Gott die Wiedergeburt und wahre Einheit zu empfangen, die er für sie vorgesehen hat.“¹

Das Thema wurde in vier Unterthemen entfaltet und mit den vier Hauptbereichen ökumenischer Arbeit verknüpft, d. h. Einheit der Kirche, Mission und kirchliches Zeugnis, gesellschaftliche Ordnung und internationale Beziehungen. Für jedes der vier Sektionsthemen wurde in mehreren Konsultationen zwischen 1946 und 1948 ein eigener Vorbereitungsband mit theologischen Aufsätzen zusammengestellt. Im Vergleich zu dieser eindrucksvollen und auch heute noch wichtigen Vorarbeit wird an den Berichten der Vollversammlung deutlich, daß die inhaltlichen und theologischen Impulse hinter der Aufgabe zurücktraten, die Grundlagen der Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat zu klären. Als bleibendes Vermächtnis hat die Vollversammlung ihre Botschaft „An die Christenheit der Welt“ hinterlassen. In ihr verbinden sich Christusbekenntnis und ökumenische Zeitanzeige auf vollmächtige Weise. „Wenn wir auf Christus schauen, sehen wir die Welt, wie sie ist — nämlich als seine Welt, in die Er hineinkam und für die Er in den Tod ging. ... Das letzte Gericht über die ganze menschliche

Geschichte und über jede einzelne menschliche Tat ist das Gericht des barmherzigen Christus, und am Ende der Geschichte steht der Triumph seines Reiches. Da werden wir dann voll verstehen, wie sehr Gott die Welt geliebt hat. ... Daß wir hier zusammenkamen, um den Ökumenischen Rat zu schaffen, würde ein vergebliches Bemühen bleiben, wenn nicht die Christenmenschen allenthalben sich Christus, dem Haupt der Kirche, zu eigen gäben. ... Es steht nicht in menschlicher Macht, Sünde und Tod von der Erde zu verbannen, die Eine Heilige Kirche zu bauen, die Mächte des Satans zu überwinden; aber Gott kann es tun.“²

Damit ist bereits der Ton angeschlagen, der dann im Thema der zweiten Vollversammlung von Evanston 1954 ausdrücklich zum Klingen kommt: „Christus, die Hoffnung der Welt“. Unter dem Eindruck der zunehmenden internationalen Spannungen nach dem Ausbruch des Korea-Krieges beschloß der Zentralauschuß in Toronto 1950, das Thema der Vollversammlung müsse in einer „Welt voller falscher Hoffnungen, Furcht und Verzweiflung“ den Glauben bezeugen und bekräftigen, „daß Jesus Christus der Herr die einzige Hoffnung für die Kirche wie für die Welt ist“.³ Es wurde eine Kommission von 25 namhaften Theologen gebildet, die in dreijähriger Arbeit einen Bericht zum Thema der Vollversammlung erarbeitete. Im Mittelpunkt des Berichtes steht das Verständnis der Eschatologie, die Spannung zwischen der Hoffnung auf das Bestehen im Gericht Gottes und der Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes, auf die Verwandlung der Welt.

Nie wieder ist ein Vollversammlungsthema so sorgfältig theologisch vorbereitet worden wie das von Evanston; und nie wieder seither ist die Spannung im Christusbekenntnis zwischen Kreuz und Auferstehung so ernst genommen worden. Christliche Hoffnung gründet in der Tat Gottes, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat. Aber das Bekenntnis der Hoffnung steht unter dem Zeichen des Kreuzes. „Am Kreuz verdammte Gott die Welt, die sich von Ihm abwendet und Ihn haßt. ... Am gleichen Kreuz nahm Gott die Welt an und enthüllte seine ganze Liebe zu ihr... So steht an der Grenze alles Lebens der Eine, der beides ist, Richter und Heiland.“⁴

Die Vollversammlung diskutierte diesen Bericht in 15 Arbeitsgruppen. Dabei traten scharfe theologische Gegensätze zu Tage, wie auch bereits in den Gesprächen des vorbereitenden Ausschusses. Man vermisse den Ton „freudiger Gewißheit und strahlender Erwartung, der eine Aussage über die christliche Hoffnung auszeichnen sollte“, und sah gewisse Lücken in dem Bericht, denen dann die Botschaft der Vollversammlung wenigstens z. T. Rechnung trug: „Das gegenwärtige Werk des Heiligen Geistes in Kir-

che und Welt; der ausdrückliche Hinweis auf ‚Zeichen der Hoffnung‘; die angemessene Behandlung des Themas der Schöpfung und der kosmischen Erlösung“.⁵

Damit ist wiederum die Brücke geschlagen zur dritten Vollversammlung, die 1961 in Neu-Delhi unter dem Thema: „Jesus Christus, das Licht der Welt“ zusammentrat. Im Unterschied zu den beiden ersten Vollversammlungen wurde bei der Vorbereitung ein neuer Weg beschritten. Das Vorbereitungsheft, das in über 100.000 Exemplaren in den verschiedensten Sprachen verbreitet wurde, sucht vor allem das Gespräch mit den einfachen Gliedern der Gemeinde an Hand des biblischen Zeugnisses. Auch die Einführung in das Thema auf der Vollversammlung selbst hat in erster Linie pastoralen Charakter. Das Thema wurde eher zu einem Rahmen, der dem besonderen Kontext Indiens entsprach und innerhalb dessen die Vollversammlung ihre weitreichenden Beschlüsse faßte: Erweiterung der Basisformel, Vereinigung des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat, Aufnahme der osteuropäischen orthodoxen Kirchen und einer größeren Zahl von afrikanischen und asiatischen Kirchen in den ÖRK und Zustimmung zur Formulierung über die „Einheit, die wir suchen“. Unter den auf der Vollversammlung gehaltenen Vorträgen wirkten vor allem zwei nach, die beide nur indirekt in Beziehung zum Hauptthema standen, dafür aber um so stärker das christologische Motiv aufnahmen, nämlich das Einleitungsreferat von J. Sittler zur 3. Sektion „Zur Einheit berufen“, in dem er ein Verständnis der Einheit der Kirche auf Grund einer kosmischen Christologie entwickelte, und der Vortrag von N. Nissiotis über „Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die Eine, ungeteilte Kirche“.

Mit der Erweiterung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi begann eine Phase programmatischer Vertiefung und Ausweitung in der Arbeit des Ökumenischen Rates. So stand die vierte Vollversammlung in Uppsala 1968 ganz im Zeichen dieses umfassenderen Verständnisses der ökumenischen Aufgabe, wie es sich in den Themen und den Berichten der sechs Sektionen niederschlug. Demgegenüber trat das Hauptthema: „Siehe, ich mache alles neu“ sowohl in der Vorbereitung wie im Ablauf der Vollversammlung deutlich in den Hintergrund. Die vorbereitenden Bibelarbeiten entfalten die Dimension der Erneuerung des Menschen und der Welt in der biblischen Verheißung. Aber erst die Ansprache zum Hauptthema von Metropolitan Ignatios Hazim von Latakia geht auf die Herausforderung ein, der sich die Vollversammlung aussetzte, indem sie sich in einer Situation revolutionärer Umbrüche mit ihrem Christusbekenntnis auf ein Wort des Auf-erstandenen berief: „Siehe, ich mache alles neu“.

Es war das erste Mal, daß ein orthodoxer Theologe den Vortrag zum Hauptthema einer Vollversammlung hielt. Gleich zu Anfang stellt er fest: „Wir fassen diesen Satz nicht als bloßes Studien- und Aktionsprogramm auf. Das würde uns in die Sackgasse der etablierten Ordnungen und der Revolutionen führen: zum Moralisieren. Nein, ‚ich mache alles neu‘ ist kein Programm, sondern ein Ereignis, das einzige Ereignis in der Geschichte. Himmel und Erde vergehen, das heißt, jedes Ding zu seiner Zeit; das Wort des lebendigen Gottes, das heißt das Ereignis des Neuen, vergeht nicht.“⁶ Dieses streng biblisch entfaltete und ganz an der „verborgenen Macht der Auferstehung“ ausgerichtete Verständnis des Neuen findet zwar ein gewisses Echo in den Sektionsberichten; aber die eigentliche Herausforderung, die dieser Vortrag im Blick auf das Christusbekenntnis des Ökumenischen Rates darstellt, wurde von der Vollversammlung kaum aufgenommen.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt man auch bei der Frage nach dem Ort des Hauptthemas bei der letzten der bisherigen Vollversammlungen in Nairobi 1975. In Kontinuität zu früheren Themen formulierte man wiederum christologisch: „Jesus Christus befreit und eint“, aber im Vordergrund des Interesses standen die Motive von Befreiung und Gemeinschaft. Darauf konzentrierten sich die vorbereitenden Bibelarbeiten, die auch während der Vollversammlung in vielen kleinen Gruppen weitergeführt wurden. Aber eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Hauptthema blieb auch hier dem Einführungsvortrag von R. McAfee Brown vorbehalten. Dort wird freilich die christologische Frage: „Wer ist dieser Jesus Christus, der befreit und eint?“ ausdrücklich zum Thema gemacht. Es geht um das Bekenntnis zu Jesus Christus heute in der Spannung zwischen den verschiedenen Antworten, die Menschen unterschiedlicher Sprache, Kultur, Tradition und Geschichte auf die Frage Jesus geben: Wer sagt denn ihr, daß ich sei? Können wir Jesus Christus als den Befreier und als Einiger bekennen, ohne ihn zugleich als den Entzweier zu erkennen?

In unterschiedlicher Weise sind alle Vollversammlungsthemen ein Versuch, das Bekenntnis zu Jesus Christus und die aktuelle Zeitansage miteinander zu verbinden. Dabei läßt sich jedoch die Tendenz beobachten, daß sich der zweite Pol des Themas verselbständigt. Die thematische Diskussion konzentriert sich auf die Hoffnung, das Licht, das Ereignis des Neuen, auf Befreiung und Gemeinschaft als Horizont christlichen Zeugnisses. Demgegenüber wird nur selten darüber reflektiert, was es eigentlich bedeutet, daß die „Zeitansage“ in der Form des Christusbekenntnisses geschieht.

II

Das Thema der sechsten Vollversammlung: „Jesus Christus — das Leben der Welt“ nimmt ausdrücklich die christologische Konzentration der früheren Themen auf. Aber das Thema enthält einen so umfassenden Anspruch, daß es mehr als je die Rückfragen auslösen muß: Was heißt das? und: Wie geschieht das? Diese Fragen lassen sich nicht dadurch beantworten, daß man entfaltet, was das Alte und das Neue Testament unter Leben verstehen. Auch eine biblisch-theologische Auseinandersetzung mit den modernen Formen des Vitalismus oder der Lebensphilosophie von Bergson bis zu Teilhard de Chardin würde — so wichtig sie ist — dem Anspruch des Themas nicht gerecht. Schließlich spricht das Thema auch nicht von unserem Leben in Christus — eine gewiß verständliche, pastoral-ethische Einführung des Themas. Vielmehr geht es um den Anspruch, das Bekenntnis, daß Jesus Christus *das* Leben der Welt ist. Er selbst erhebt diesen Anspruch: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,25) und „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Was sagen wir, wenn wir diese Selbstaussage unseres Herrn aufnehmen?

Die Entfaltung dieses Themas muß zu einer erneuten Verständigung über den Ort des Christusbekenntnisses in der ökumenischen Bewegung führen. Die Basisformel spricht von Jesus Christus „als Gott und Heiland“. Die frühen Diskussionen zum Verständnis dieser Formel zeigen zweierlei: (1) Die bewußte Absicht, die altkirchlichen Symbole, besonders das Nicänische Glaubensbekenntnis, der Intention nach aufzunehmen; (2) Das Festhalten am trinitarischen Verständnis der Gottheit Jesu Christi und zugleich die Anerkennung seiner vollen Menschlichkeit, seiner Inkarnation. Ein anderer Akzent findet sich in dem programmatischen und viel zitierten Satz der Botschaft der Konferenz von Stockholm 1925: „Je näher wir dem gekreuzigten Christus kommen, um so näher kommen wir einander... Unter dem Kreuze Jesu Christi strecken wir einander die Hände entgegen...“⁷ In dieser Spannung einer Christologie der Inkarnation und einer Christologie des Kreuzes, einer Christologie „von oben“ und einer Christologie „von unten“ spiegelt sich die Geschichte des Christusbekenntnisses seit dem Neuen Testament und der Alten Kirche. Die Spannung setzt sich fort in der Geschichte der Kirche und der konfessionellen Ausprägungen der christlichen Lehre. Sie taucht unvermeidlich wieder auf in der ökumenischen Bewegung, als die Kirchen beginnen, über Jesus Christus als Ursprung und Zeichen ihrer Einheit nachzudenken.

Spannung heißt nicht Gegensatz, Alternative. Die beiden Pole im Christusbekenntnis gehören unlösbar zusammen. Häufig wird die Spannung als

solche gar nicht wahrgenommen, sondern in die heilsgeschichtliche Abfolge von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi aufgelöst. Diese Abfolge zielt auf die Auferstehung als dem zentralen Bezugspunkt des Christusbekenntnisses. Aber es schälen sich bereits im Neuen Testament zwei Deutungen der Auferstehung heraus: Paulus versteht die Auferstehung vom Kreuz her; Johannes bezieht die Auferstehung als die Erhöhung des Menschensohnes auf seine Inkarnation. Gewiß gilt für beide Deutungen, daß Inkarnation, Kreuz und Auferstehung zusammengehalten werden müssen. Beide stehen in der Auseinandersetzung mit den Tendenzen zu einer einseitigen Reduktion im palästinensischen wie im hellenistischen Christentum. Aber die Zuordnung der Elemente im Christusbekenntnis bleibt in sich spannungsvoll.

Hinter der exegetischen Frage wird hier bereits das ökumenische Problem sichtbar. Die reformatorische Theologie hat seit Luther die paulinische *theologia crucis* zur Mitte des Neuen Testaments, zum Kriterium aller Theologie erhoben. Sie hat sich stets als Kritik jedes Auferstehungsenthusiasmus, jedes christlichen Triumphalismus, jeder Theologie der Herrlichkeit verstanden. Gottes geglaubte Gegenwart ist gerade nicht ein Datum der menschlichen Erfahrung; sie bleibt verborgen unter dem Gegenteil, dem Leiden und Sterben Jesu Christi am Kreuz. Nur als der Gekreuzigte ist Gott in unserer Welt gegenwärtig; nur so ist er auch das Leben der Welt. Wird das entscheidende Heilsereignis in der Rechtfertigung des gottlosen Sünders gesehen, so wird damit die bleibende Unterscheidung von Gott und Mensch unterstrichen. Die Grundsünde des Menschen liegt ja gerade darin, daß er sein will „wie Gott“. Nirgends ist dieser Einspruch der reformatorischen Theologie gegen ein triumphalistisches Mißverständnis der Vollversammlungsthemen deutlicher formuliert worden als durch E. Schlink in seinem Vortrag zum Hauptthema von Evanston.

Demgegenüber lebt die östliche Tradition der Kirche aus der Affirmation des menschgewordenen und auferstandenen Christus. Er lebt; er hat den Tod endgültig überwunden, und darum leben auch wir. Als der lebenspendende Geist ist er gegenwärtig in der Welt. Das entscheidende Heilsereignis ist daher nicht die Rechtfertigung des Sünders, sondern die durch den Geist vermittelte Teilhabe am neuen, unvergänglichen Leben, das Schauen Gottes, die „Vergottung“ des Menschen und die Transfiguration der Welt. Ein eindrucksvolles Beispiel dieser Tradition des Christusbekenntnisses war der Vortrag von Metropolit Ignatios in Uppsala, und es verwundert nicht, daß das Thema der kommenden Vollversammlung mit seiner Affirmation des Lebens auf besonders starke orthodoxe Zustimmung gestoßen ist.

Diese hier nur angedeutete Spannung, die sich durch alle Phasen der christlichen Lehrentwicklung und Bekenntnisbildung hindurch beobachten läßt, findet auch in der theologischen Diskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen ihren Niederschlag. Dies gilt vor allem für das Gespräch über die Einheit der Kirche, aber nicht weniger für die missionstheologischen Überlegungen. Meist bleibt die Spannung jedoch unausgetragen und äußert sich nur in der Erinnerung daran, daß auch der erhöhte Herr der Kirche immer der Gekreuzigte bleibt, während die dominante Position eher einem heilsgeschichtlichen Universalismus zuneigt, der von den Motiven der Inkarnation und der Auferstehung bestimmt ist. Das in der Vorbereitung auf die Vollversammlung von Evanston begonnene theologische Gespräch, das sich im Blick auf das Verständnis der Eschatologie ausdrücklich der Spannung zwischen Kreuz und Auferstehung im Christusbekenntnis stellte, hat keine rechte Fortsetzung gefunden. Die gerade in den letzten Jahren neu aufgebrochene Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zwischen menschlicher Geschichte und Reich Gottes, zwischen irdischem Leben und ewigem Leben, zwischen Schöpfung und neuer Schöpfung, zwischen dem Wohl und dem Heil des Menschen verweist zurück auf die Grundfrage nach der Kontinuität oder Diskontinuität zwischen Kreuz und Auferstehung. Gibt es, auf Grund der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, eine Kontinuität zwischen Kreuz und Auferstehung? Oder ist die Auferstehung Zeichen eines radikal anderen und neuen Handelns Gottes, das vor der Vollendung immer unter dem Widerspruch des Kreuzes verborgen bleibt?

Wo immer diese Fragen alternativ gestellt werden, wie es in den zugespitzten ökumenischen Debatten der letzten Jahre häufiger der Fall war, da wird die im neutestamentlichen Christusbekenntnis angelegte Spannung nicht mehr ausgehalten, sondern in ein Entweder Oder aufgelöst. Die einseitige Betonung der Diskontinuität nimmt dem Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus sein Gewicht; die einseitige Betonung der Kontinuität führt zur Verharmlosung des Kreuzes als Zeichen des Kampfes Gottes mit den Mächten der Sünde und des Bösen und seiner Solidarität mit den Leidenden. Demgegenüber muß alles darauf ankommen, die beiden Dimensionen zusammenzuhalten als aufeinander bezogene Weisen der Beschreibung des Handelns Gottes in Jesus Christus. Diese Einsicht muß sich in der Entfaltung des Themas: Jesus Christus — das Leben der Welt neu bewähren.

Vom „Leben der Welt“ zu sprechen ist keine biblische Redeweise. Noch weniger ist es eine Formulierung der Alltagssprache. Andererseits gehören sowohl „Leben“ wie „Welt“ zu den geläufigsten Worten in den meisten Sprachen. Wie verstehen Menschen, denen das biblische Zeugnis nur (noch) wenig vertraut oder ganz fremd ist, diese Formulierung? Können sie ihr einen Sinn abgewinnen?

Die Antwort wird sicherlich geprägt sein von den verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen. Es mag Sprachen geben, in denen es keine äquivalente Übersetzung für das Thema der Vollversammlung gibt. Leben und Welt sind abstrakte Kollektivbegriffe. Lassen sie sich wiedergeben in Sprachen und Kulturen, die bildhaft oder in konkreten Abläufen denken? In unterschiedlichen historisch-sozialen Kontexten werden Leben und Welt mit unterschiedlichem Inhalt und Sinn gefüllt. Die beginnende Vorbereitung auf die Vollversammlung wird Erfahrungen und hermeneutische Einsichten zu Tage fördern, die bei der Entfaltung des Themas berücksichtigt werden sollten.

Trotz der begrenzten Übertragbarkeit mag es nützlich sein, dem alltäglichen Verständnis von Leben und Welt noch ein wenig nachzugehen. In beiden Fällen stoßen wir auf die Beobachtung, daß es wenigstens eine doppelte Bedeutungsebene gibt. Da ist einerseits die objektive, gleichsam naturwissenschaftliche Bedeutung von Leben im Sinn der physischen Prozesse, der bewegten Materie; Gegenbegriff des Lebens ist dann der Tod als Ende der physischen Existenz. Ebenso spricht man von der Welt als dem Inbegriff alles sinnlich Erfassbaren. Die Umgangssprache hat jedoch in beiden Fällen eine zweite, soziale und geschichtliche Bedeutungsebene aufbewahrt. Hier ist Leben ein qualitativer Begriff; Leben ist dann erfüllt durch die Erfahrung von Sinn, Zukunft, Hoffnung, Gemeinschaft mit anderen, im Gegensatz zu Sinnlosigkeit, Eingeschränktheit, Dahinvegetieren. Auch im Verständnis von Welt begegnen wir dieser zweiten Bedeutungsebene: Welt als Menschenwelt, als die Einheit von Natur und Geschichte, als Geflecht sozialer Beziehungen oder einfach als Menschheit.

Die Unterscheidung dieser beiden Bedeutungsebenen läßt sich natürlich nur mit Einschränkungen vornehmen. Sie gehen ineinander über. Andere Bedeutungen, wie z. B. das philosophisch-ontologische Verständnis von Leben und Welt kommen hinzu. Es wird jedoch wichtig sein bei der Entfaltung des Themas, daß man sich der verschiedenen Ebenen bewußt ist und zu erkennen gibt, auf welcher Sprachebene man sich bewegt. In diesem Zu-

sammenhang sollte dann auch der biblische Sprachgebrauch untersucht werden, der dem heutigen umgangssprachlichen Verständnis nahe zu sein scheint. Auch die Bibel spricht von der Welt in erster Linie als der Menschenwelt und von Leben im qualitativen, zeitlich-sozialen Sinn. Freilich ist dieses Verständnis des Lebens und der Welt, so sehr es sich im Umkreis des alltäglich Erfahrbaren und nicht der objektiven Beschreibung oder der philosophischen Wesensaussage bewegt, entscheidend dadurch geprägt, daß Leben und Welt in unmittelbare und unlösbare Beziehung zu Gott gebracht werden. Er ist die Quelle des Lebens und der Schöpfer der Welt. Menschliches Leben ist eine Gabe von Gott, und er ist der Herr der Welt. Leben ist geradezu ein Gottesprädikat: Gott ist Leben, und nur in der Beziehung auf Gott gibt es die Fülle des Lebens. Und die Welt ist nicht nur die Schöpfung Gottes; sie hat eine Geschichte mit Gott.

Diese hier nur kurz in Erinnerung gerufenen Elemente des biblischen Denkens im Alten und Neuen Testament müßten genauer entfaltet werden. Sie sind der Hintergrund für das Verständnis des Vollversammlungs-themas: Jesus Christus — das Leben der Welt. Dies ist keine Tatsachenaussage, sondern ein Bekenntnis; keine distanzierte Feststellung, sondern ein engagiertes Zeugnis von Menschen, die in Jesus Christus den „lebendigen Gott“ und den Herrn der Welt erkannt haben. Ein solches Bekenntnis nimmt diejenigen, die es ablegen, in Anspruch; sie sind der Welt den Beweis des Geistes und der Kraft schuldig. Sie müssen bereit sein, ihr Bekenntnis zu verantworten im Dialog mit Menschen unterschiedlicher religiöser oder weltanschaulicher Überzeugung ebenso wie mit denen, die vom Leben und der Welt auf dem Hintergrund naturwissenschaftlicher Erkenntnisse reden. Dabei geht es nicht um die Erläuterung oder Verteidigung der biblischen Sicht des Lebens oder der Welt, sondern um die Verantwortung des gegenwärtigen Bekenntnisses zu Gott in Jesus Christus als dem Leben der Welt. Im Unterschied zum Thema der Vollversammlung in Neu-Delhi: Jesus Christus, das Licht der Welt, bleibt dieser Anspruch ausschließlich auf Jesus Christus bezogen. An keiner Stelle in der Bibel wird von der Gemeinde, vom Volk Gottes gesagt: Ihr seid das Leben der Welt! Das Thema ist Christusbekenntnis im strengen Sinn.

Jesus Christus als das Leben der Welt zu bekennen heißt also nicht, seine Predigt und Lehre von der Bestimmung des Lebens und der Welt anzuerkennen. Vielmehr wird hier ein Gottesprädikat auf Jesus Christus übertragen; dies gilt ebenso für das Grundbekenntnis: Jesus Christus ist der Herr. In ihm, so wird bekannt, ist Gott, der Schöpfer und Erhalter alles Lebens und der Welt in unser menschliches Leben eingegangen. Gott mit uns, der

Ewige in unserer Zeit, der ungeschaffene Teil der geschaffenen Welt, das Leben dort, wo der Tod regiert! So bekennen es die großen Christushymnen des Neuen Testaments, so hat es die Alte Kirche in ihren Symbolen bekannt und mit ihr die Kirche durch alle Jahrhunderte. Jesus Christus als das Leben der Welt zu bekennen, das heißt heute vom Geheimnis der Inkarnation zu sprechen. Das Thema nötigt dazu, von neuem auf das Zeugnis der Väter der Alten Kirche von Irenäus bis zu Athanasius zu hören. Ihr Christusbekenntnis war zentral ein Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus: Gott wurde Mensch, damit wir teilhaben an dem, was er ist, an seinem Leben. Leben findet seine Erfüllung in der ewigen Schau, in der Gegenwart Gottes.

Stärker als die Tradition der Alten Kirche wird ein gegenwärtiges Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes seine Selbsthingabe und Solidarität mit denen betonen, denen das elementare Recht auf Leben streitig gemacht wird, für die Leben aus Leiden, Hunger, Unterdrückung, Entfremdung besteht. Die Menschwerdung Gottes findet ihre letzte Bestätigung am Kreuz Jesu. In diesem, aus der Welt hinausgedrängten, ohnmächtigen und gottverlassenen Menschen wird Gott selber als das Leben der Welt erkannt.

Jesus Christus ist das Leben der Welt als der Menschgewordene und Auferstandene. Er hat den Tod überwunden und ein neues Leben ans Licht gebracht. Er wird als der Anführer des Lebens, als der Erstling von den Toten bekannt. Seine Auferstehung ist der Beginn einer neuen Welt. Die Auferstehung bleibt im strengen Sinn Tat Gottes, eine neue Schöpfung. Im Auferstandenen wird Gott bekannt als der, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft.

Wie geschieht das, daß der Auferstandene Jesus Christus zur Quelle des Lebens der Welt wird? Die Antwort des Neuen Testaments und der Bekenntnisse der Kirche verweist auf den Geist Gottes, der lebendig macht. Das Thema der Vollversammlung nötigt daher dazu, das Christusbekenntnis trinitarisch zu entfalten, von der lebensschaffenden Gegenwart Gottes im Geist zu sprechen. Wahres Leben ist eine Frucht des Geistes Gottes.

Aber der Auferstandene und zum Herrn der Welt eingesetzte Christus bleibt der Gekreuzigte. Das Kreuz Jesu ist nicht nur der Weg zur Auferstehung, sondern gerade im Licht der Auferstehung wird es zum Zeichen des Gerichtes Gottes über die Sünde und die von ihm abgefallene Welt. Die Auferstehung ist Gottes Tat und das neue Leben allein eine in der Gnade Gottes begründete Gabe. Das Kreuz ist das Zeichen der Diskontinuität zwischen dem Leben ohne Gott und dem neuen Leben in der Gegenwart Gottes durch den Geist. So haben vor allem die Väter der Reformation im An-

schluß an Paulus und Augustin ihr Christusbekenntnis verstanden. Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Leben der Welt darf kein billiges Bekenntnis sein; es muß zugleich ein Bekenntnis der Schuld und der Buße sein. Das von Gott in Christus geschenkte neue Leben ist noch verborgen unter dem Widerspruch des Kreuzes. Aber stärker als die Tradition der reformatorischen Kirchen werden wir heute das Kreuz als Zeichen des Kampfes und des Sieges Gottes über die Mächte des Bösen und der Spaltung bekennen müssen, als Manifestation der Macht der Liebe gegenüber dem Willen zur Macht, als die Aufhebung des tödlichen Gesetzes der Starken und so als Quelle der Befreiung zum Leben.

Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Leben der Welt darf nicht bei der rechten Lehre über das wahre Leben stehenbleiben. Es muß immer neu zur Begegnung mit dem führen, der selber war und gelebt hat, was von ihm bekannt wird. Er ist das Leben der Welt, weil durch die Begegnung mit ihm Menschen zu einem neuen Leben befreit werden: sie werden geheilt, werden sehend, von bösen Mächten befreit, in Stand gesetzt, aus eigener Kraft aufrecht zu gehen, sie werden gespeist und ihr Durst wird gestillt, sie werden in ihr Recht eingesetzt und angenommen ohne Vorbedingung. Das Reich Gottes, das er verkündigt, gewinnt in der Begegnung mit ihm schon jetzt Gestalt; seine Gleichnisse sind Bildworte des Lebens, das Menschen in der Gemeinschaft mit ihm erfahren. Das Vollversammlungsthema fordert dazu auf, unser Bekenntnis zu übersetzen in das gegenwärtige, lebendige Zeugnis von der Begegnung mit dem, der Leben ist und schafft für die ganze Welt.

IV

Das Thema „Jesus Christus — das Leben der Welt“ führt in das Zentrum des biblischen Christusbekenntnisses hinein und nötigt die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen dazu, sich von neuem Rechenschaft über die Grundlage ihrer Gemeinschaft zu geben. Es könnte sie zu einer wechselseitigen Überprüfung und Neu-Rezeption von Lehrentscheidungen führen und so die Einheit im Bekenntnis des Glaubens bestärken.

Aber alle Vollversammlungsthemen waren zugleich der Versuch einer kritischen und ermutigenden „Zeitansage“ in der Form des Christusbekenntnisses. Sie entsprangen dem Versuch, zu bekennen und zu bezeugen, was im Licht des Evangeliums von Jesus Christus an der Zeit ist. Inwiefern gilt das auch für das Thema von Vancouver? Was nötigt Christen und Kirchen heute zu dem Bekenntnis: Jesus Christus — das Leben der Welt? Die

ökumenische Bewegung hat zu einer Neuentdeckung dieser aktuellen Dimension des Bekenntnisses geführt, nicht nur im Sinne der Abwehr von Irrlehre, sondern als prophetische Unterscheidung der Geister, als Auslegung der Zeichen der Zeit. So hat die Erfahrung des Kampfes gegen den Rassismus zu der Einsicht geführt, daß die Kirchen den Rassismus als Leugnung Gottes und somit als Herausforderung zu aktuellem Bekennen verstehen müssen.

Die Affirmation des Lebens im Thema der Vollversammlung ist kein Ausdruck eines naiven Optimismus. Es geht vielmehr um ein Bekenntnis zur Macht des lebendigen Gottes gegen die Macht des Todes. Jesus Christus als das Leben der Welt zu bekennen bedeutet, das Leben zu wählen gegen den Tod. „Ich nehme Himmel und Erde heute über euch zu Zeugen: Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, damit du das Leben erwählst und am Leben bleibst, du und deine Nachkommen, indem ihr den Herrn, euren Gott, liebt und seiner Stimme gehorcht und ihm anhanget“ (Dtn 30,19f.). Leben ist ein Gottesprädikat; das Leben wählen, heißt Gott wählen gegen die falschen Götter. Die Affirmation des Lebens ist zentral eine Frage des ersten Gebotes.

Vor allem Paulus nötigt uns, den Tod nicht nur als das Ende der physischen Existenz zu sehen, sondern als eine Macht, die in das Leben eingreift, es mit Beschlag belegt. Der Tod als der Sold der Sünde ist die entscheidende widergöttliche Macht. Die Affirmation des Lebens, das durch Jesus Christus eröffnet ist, wird zu einer Kampfansage gegen die Macht des Todes. Durch die Auferweckung Jesu Christi von den Toten hat Gott seine Macht aufgerichtet. Das Bekenntnis zu Jesus Christus nötigt zur Scheidung, zur Wahl zwischen Tod und Leben.

Im Licht dieses Bekenntnisses erkennen wir die Macht des Todes über unsere Welt. Der Tod trägt viele Masken. Er ist am leichtesten zu erkennen in der Zunahme von Gewalt und Zerstörung, von zynischer Verachtung menschlichen Lebens und gedankenloser Ausbeutung der Natur, in der Abstumpfung gegenüber der Realität von Hunger und Armut, in brutaler Unterdrückung, Mißhandlung und Folterung, in der Ausbreitung von selbstzerstörerischer Sucht. Die Macht des Todes wird ebenfalls erkennbar an dem Grad, in dem das Leben einzelner Menschen und ganzer Völker von Angst bestimmt ist, Angst vor Bedrohung ihrer Sicherheit, Angst vor Veränderungen und Konflikten, Angst vor dem Fremden in unserer Mitte, Angst vor dem Verlust bisher genossener Privilegien, Angst vor dem Chaos. Angst ruft Abwehr hervor, nötigt zu immer neuen Anstrengungen, die eigene Sicherheit zu verteidigen durch die Bereitstellung von Instrumenten

zur Vernichtung des Gegners. Angst produziert selbst ihre Begründung, sie führt in den Teufelskreis von Sicherheit, Verteidigung, Zerstörung und Tod. Die Macht des Todes bedient sich auch der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen, z. B. wo die Gesetze des Marktes, der Produktion und des Wachstums sich gegen die elementaren Lebensbedürfnisse der Menschen stellen, oder der letztlich unkontrollierbaren Dynamik wissenschaftlicher Forschung, die in Leben eingreift, es verändert und — wenigstens potentiell — zerstört. Das Thema der Vollversammlung ist in der Tat eine Zeitansage. Es fordert auf zur Affirmation des Lebens gegen die Macht des Todes, zur Scheidung der Geister und notfalls auch zum Kampf gegen falsche Götter. Die Vollversammlung kann sich dieser Konsequenz ihres Themas nicht entziehen.

Leben ist mehr als Überleben! Dies war eine der Parolen der Pariser Studenten im Jahr 1968. Die Reduktion des Lebens und der Hoffnung auf das bloße Überleben ist ein Bestätigung der Macht des Todes. Die Affirmation des Lebens in Jesus Christus eröffnet eine neue Perspektive des Lebens; sie führt zu neuen Prioritäten in Antwort auf die Frage: Was braucht der Mensch zum Leben? Wo Gott in Jesus Christus und durch den Heiligen Geist als Schöpfer und Quelle des Lebens erkannt und bekannt wird, da erweist es sich als wahr, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt. Am Brot allein, an der Reduktion des Lebens auf das Überleben stirbt der Mensch ebenso wie am leiblichen Hunger und Durst. Diese Aussage als Konsequenz des Bekenntnisses zu Jesus Christus, dem Leben der Welt, kann dann zur zynischen Verachtung menschlichen Leidens werden, wenn sie nicht begleitet ist von der Kampfansage an die Macht des Todes. Dieser Kampf jedoch setzt in Bewegung, er ist ein Aufbruch zu dem Leben, das vor uns liegt und uns in Jesus Christus verheißen ist. Das Neue Testament spricht von Leben im prägnanten Sinn als dem ewigen Leben: Es gilt, das Leben zu erwerben, in das Leben einzugehen. Aber diese eschatologische Redeweise wäre mißverstanden, wenn das wahre Leben erst als Leben nach dem Tod verstanden würde. Ewiges Leben heißt Leben in der Gegenwart Gottes, Leben in der Kraft des Heiligen Geistes.

Jesus Christus wird als das Leben der Welt bekannt, wo Menschen der Spur seines Lebens nachgehen, das ewige Leben als die Gabe des lebensschaffenden Geistes empfangen und so der Reduktion von Leben auf Überleben, auf Konsum und Leistung widerstehen. Was bedeutet es im Kontext der gegenwärtigen Suche nach neuen Lebensstilen, daß für das biblische Zeugnis die Fülle des Lebens im Lob Gottes liegt? Der Tod ist der Ort und der Zustand, wo das Lob Gottes nicht mehr gesungen wird. Was hat es für

die Suche nach Leben in wirklicher Gemeinschaft zu bedeuten, daß das neue Leben nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Tradition der Kirche leibhaftig erfahrbar wird in der Eucharistie? Gibt es heute eine neue Möglichkeit, den lebensschaffenden und bejahenden Sinn der Askese, des Verzichts oder gar des Martyriums zu erfassen und so der Nachfolge eine für unsere Zeit überzeugende Form zu geben?

Jesus Christus als das Leben der Welt zu bekennen ist kein Aktionsprogramm zur Lösung der Überlebenskrise unserer Welt. Dies Bekenntnis ist vielmehr Ausdruck eines eschatologischen Realismus, der auf Gottes endgültige Tat wartet. Das neue Leben bleibt seine Gabe und ist nicht das Ergebnis unseres neuen Lebensstiles. Die neue Welt ist sein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, die Stadt ohne Mauern und Tempel, ohne Hunger, Tränen und Tod, und nicht das Resultat unseres politischen Kampfes. Aber diese Welt des Todes ist die Welt, in der Gott sich in Jesus Christus leibhaftig offenbart hat. Im Licht der Inkarnation wird es von neuem möglich, Zeichen, Gleichnisse des Lebens in dieser Welt zu entdecken. Die Bibel spricht vom Leben bezeichnenderweise in einer Fülle von Bildworten (Brot, Wasser, Wort, Blut, Baum, Weg, Tür) und Gleichnissen. Alle diese Bilder verweisen auf die Quelle des Lebens, sie sind Hinweise auf die Gegenwart des lebendigen Gottes in unserer Welt. Das Thema der Vollversammlung lädt dazu ein, gegenwärtige Gleichnisse und Zeichen des Lebens zu entdecken und sichtbar zu machen. Wo geschieht Heilung heute? Wo werden Menschen freigesetzt, den Mut zu eigenständigem Leben gegen die Kräfte der Spaltung und der Entfremdung zu gewinnen? Wo gelingt es, die Ganzheitlichkeit des Lebens sichtbar zu machen angesichts der Alternativen zwischen Individuum und Gemeinschaft, Haben und Sein, Selbstverwirklichung und Anpassung, Geben und Empfangen? Wie läßt sich die Ganzheitlichkeit im individuellen und sozialen Leben sichtbar machen, ohne die Vielfalt des Geschaffenen und der Gaben des Geistes zu unterdrücken? Die ökumenische Bewegung ist voll von Erfahrungen, die den Charakter von Gleichnisgeschichten haben. Hier muß das Christusbekenntnis zum lebendigen Zeugnis werden, muß die Affirmation der lebensschaffenden Kraft Gottes zur Ermutigung werden, eigene Schritte zu tun. Eine Vollversammlung kann nicht alle diese Erwartungen erfüllen. Aber diese Kirchen und Gemeinden sind eingeladen, sich unter dem Christusbekenntnis des Themas in Bewegung versetzen zu lassen und gemeinsam Zeichen des neuen Lebens zu werden.

ANMERKUNGEN

- ¹ Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Amsterdamer ökumenisches Gespräch, Tübingen — Stuttgart 1948. Allgemeine Einleitung, 10.
- ² Amsterdamer Dokumente, Hrsg. von F. Lüpsen, Bethel 1948, 9-11.
- ³ Zitiert nach W. A. Vissert 't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde, München 1972, 296.
- ⁴ Christus — die Hoffnung der Welt, Bericht über die zweite Weltkirchenkonferenz, August 1954. Hrsg. v. H. Grüber und G. Brennecke, Berlin 1955, 70f.
- ⁵ A.a.O. 111.
- ⁶ Bericht aus Uppsala 1968, Genf 1968, 309.
- ⁷ A. Deißmann (Hrsg.), Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, Berlin 1926, 687.

Das Lutherjubiläum 1983 als ökumenische Aufgabe

VON PETER MANN'S

Vorerwägung

Im Jahre 1977 widmete ich in dieser Zeitschrift dem damals gerade anlaufenden Vorhaben einer „katholischen Anerkennung der Confessio Augustana“ eine eingehende Betrachtung mit dem kritischen Untertitel: „Ökumene auf Kosten Martin Luthers?“¹ Vier Jahre danach melde ich mich wieder zu Wort, um im Blick auf das bevorstehende Jubiläum und vom Standpunkt des katholischen Theologen, Lutherforschers und Ökumenikers das zu bedenken, was mir in diesem Zusammenhang als eine äußerst wichtige „ökumenische Aufgabe“ erscheint.

Vordergründig denkende und ihrem Zweckoptimismus lebende Zeitgenossen könnten versucht sein, aus dem festlichen Anlaß und der positiven Formulierung des Themas zu folgern, daß meine damals geäußerten Bedenken gegenstandslos geworden seien und daß es mir im Blick auf das bevorstehende Jubiläum allein um die Aufgabe gehe, welche uns mit der Erschließung Luthers für die Ökumene gestellt ist. Obgleich es mir letztlich wirklich nur um dieses Anliegen geht, muß ich der positiven Erwägung eine kritische Betrachtung vorausschicken. So untersuche ich in einem ersten Angang (I) die bestehenden und zu behebenden Hindernisse, die meiner Überzeugung nach einer kirchlich wie ökumenisch fruchtbaren Feier des Lutherjubiläums im Wege stehen. Im zweiten Angang (II) sollen dann posi-

tiv die wichtigsten Vorhaben bedacht und aufgezeigt werden, die ein als ökumenische Aufgabe verstandenes Lutherjubiläum zu realisieren hätte. Der Standort des Autors bringt es dabei mit sich, daß in beiden Erwägungen vor allem — wenn auch nicht ausschließlich — aus katholischer Sicht die anstehenden Schwierigkeiten und Möglichkeiten behandelt werden.

I. Hindernisse

Um sich der Hindernisse bewußt zu werden, die in den Kirchen, aber auch in der Ökumene einer gemeinsamen Feier des Lutherjubiläums im Wege stehen, geht man am besten von einem Vergleich des inzwischen abgeschlossenen CA-Jubiläums mit dem beginnenden Lutherjubiläum aus.

Um auch bei der kritischen Situationsanalyse den positiven Aspekt nicht zu vergessen, sei gleich einleitend hervorgehoben, daß es meiner Überzeugung nach dem gemeinsamen Einsatz der führenden Theologen aus beiden Lagern — stellvertretend für die katholische Seite seien hier *H. Schütte*, *E. Iserloh* und *V. Pfnür*, von evangelischer Seite aber *H. Meyer*, *V. Vajta* und *G. Kretschmar* genannt — gelungen ist, die von mir 1977 in dieser Zeitschrift beschworene Krise im Kern zu meistern. Anlässlich der gemeinsamen Tagung der beiden kirchlichen Akademien Bayerns vom 14.-16. April 1978 in München zum Thema „Auf dem Weg zur Einheit. Confessio Augustana (1530) — Hindernis oder Hilfe?“² mußte ich zwar zuerst von meinen ökumenisch verbündeten Kollegen und Freunden die furchtbarste „Klassenkeile“ meines Lebens einstecken. Aber ich hatte die Prügel noch nicht richtig verarbeitet, da hatten bereits „Vernunft“ und „Wahrheit“ sich durchgesetzt: Aus der von mir nie bestrittenen Verbindung zwischen beiden Ansätzen³ war über Nacht eine tragfähige „Basis“ geworden, von der aus alle „Einsichtigen“ miteinander operieren konnten und der folglich niemand mehr offen widersprach. Es war denn auch ganz einfach zu evident, daß weder der forsche Einsatz für das geistliche Erbe M. Luthers noch der kirchlich oder ökumenisch motivierte Einsatz für die CA *trennen* durfte, was Gott in der Geschichte seiner Kirche miteinander *verbunden* hatte. Ins Positive gewandt heißt das: Wie bei den altkirchlichen Symbola, so kann auch bei der CA das „kirchliche Bekenntnis“ und die ihm zugrunde liegende „Theologie der Väter“, insbesondere die Theologie dessen, dem die geistliche Vaterschaft für die Kirchen der Reformation unstreitig zukommt, „unterschieden“, aber eben nicht „getrennt“ werden. Das aber heißt dann zugleich: Beide „Instanzen“ bedürfen einander, so daß die CA von Luther, wie umgekehrt Luther von der CA her zu interpretieren ist. Ich werde im zweiten Teil auf die damit angesprochene und längst nicht erfüllte

Aufgabe zurückkommen. Hier hingegen begnüge ich mich mit dem Hinweis, daß damit einerseits zwar ein sehr ernstes Problem grundsätzlich gemeistert und auf den Weg der Lösung gebracht war, daß aber andererseits die ursprüngliche Front- und Fragestellung eine Art Signalwirkung behielt, mit deren Hilfe sich gewisse bis heute wirksam gebliebene Widerstände gegen Luther, die auch als geheime, kaum artikulierte „Lutherophobien“ auftreten, relativ leicht sichtbar machen lassen. Denn es gehört nun einmal zum Wesen solcher Verständigung — ich bleibe also dabei, daß das von mir 1977 aufgezeigte Problem im Kern gelöst wurde! —, daß sie zunächst über das Grundsätzliche nicht hinauskommt, daß sie längst nicht alle Beteiligten erfaßt und daß sie folglich gewisse Auswirkungen nicht umfassend und nicht gründlich genug zu korrigieren vermag.

Was die katholische Seite betrifft, so genügt eine kurze Umschau, um unter den Protagonisten des CA-Projektes oder unter dessen Gegnern Gelehrte und Ökumeniker zu entdecken, deren jeweilige Stellungnahme durch eine mehr oder minder entschiedene Ablehnung Luthers charakterisiert ist.

Das gilt zunächst für einen so verdienten und einflußreichen Ökumeniker wie *H. Fries*, der bezeichnenderweise — ohne an der erwähnten Münchener Tagung mit einem Referat beteiligt gewesen zu sein — dennoch mit einem gewichtigen Beitrag in das bei *Fr. Pustet* erschienene Sammelwerk einging.⁴ *H. Fries* äußert sich in diesem Aufsatz natürlich nicht offen gegen Luther. Da er *V. Pfnür* als den unmittelbaren Urheber des Projektes nicht kennen will — nach *H. Fries* „kam irgend jemand — den genauen Ursprung kann man wohl nicht mehr ermitteln — auf den Gedanken“ mit der Anerkennung der CA⁵ —, macht er sich nicht einmal die ursprünglich recht „lutherfeindlichen“ Ansätze des Verfassers förmlich zu eigen.⁶ Nichtsdestoweniger argumentiert er eindeutig auf dieser Basis, — und zwar gerade da, wo er die von mir behauptete Gefahr eines „Ökumenismus auf Kosten Luthers“ rundum bestreitet.⁷ Diese Gefahr ist sogar um so größer und virulenter, als die nachweisbare, wenn auch nicht ausgesprochene Grunddifferenz zwischen *H. Fries* und Luther im Ökumenekonzept selbst liegt. Was *H. Fries* — in offenem Widerspruch allerdings zu seinem wenige Jahre vorher gehaltenen Grundsatzreferat über das große, allein den Dogmatikern vorbehaltene Programm „systematischer Lutherforschung“⁸ — an Luther stört, ist letztlich dessen unerbittliche Stellung in der „Wahrheitsfrage“ und die daraus resultierende Ablehnung jeder geschichtlichen Relativierung der bestehenden Unterschiede und jeder „Concordia in dogmatibus“⁹. Die Position von *H. Fries* ist geradezu paradigmatisch für eine öku-

menisch motivierte Lutherophobie, die naturgemäß nicht allein katholische Ökumeniker befällt. Man fürchtet Luther — ohne dies laut sagen zu wollen —, weil man die Ökumene, die man für die allein richtige hält, nicht unter Berufung auf Luther betreiben kann.

In ganz anderer Weise wird man dies — so will mir scheinen — auch von der Position *Joseph Kardinal Ratzingers* behaupten dürfen. Als Professor war er es, der mit der Autorität des bedeutenden Theologen das Projekt seines Schülers *V. Pfnür* durch sein Grazer Referat eigentlich erst durchsetzte.¹⁰ Als Erzbischof von München-Freising und als Kardinal hat er dann zwei Jahre später seine Stellungnahme vertieft, wobei er kritisch, wengleich im Unterschied zu *H. Fries* sehr differenziert, auf mein Bedenken einging.¹¹ Anders als *H. Fries* moniert der Kardinal m. E. mit Recht in seinen „Anmerkungen“ einige gefährliche Engführungen in der Argumentation für das Projekt der „Anerkennung“, wobei er diesen Begriff wegen der mit ihm verbundenen „notwendig falschen Vorstellungen“ überhaupt aufzugeben empfiehlt.¹² Obgleich der Kardinal meine Forderung einer Interpretation der CA „nach dem Maßstab der Werke Luthers“ keineswegs grundsätzlich bestreitet und vor der Gefahr einer isolierten Betrachtung der CA ausdrücklich warnt¹³, fehlt es jedoch nicht an deutlichen Hinweisen, daß auch nach seiner Überzeugung Luther ein Hindernis darstellt für eine katholische Annäherung auf der Basis der CA.

Diese Überzeugung klingt an, wo der Kardinal bei der Frage, „nach welchem Maßstab. . . Luther selbst zu lesen und auszulegen“ sei — „mehr *kirchlich*“ (wofür in der Anmerkung auf die Auslegungsrichtung von *Schlink, Althaus, Kinder, Meinhold, Joest* verwiesen wird, der „auf katholischer Seite“ „*Lortz, Manns* und in gewissem Maß auch *Iserloh*“ entsprechen) „oder *mehr revolutionär*, grundsätzlich *kirchen- und institutionenkritisch*“ (wofür diesmal in der Anmerkung für die evangelische Seite auf die Autoren *Gogarten, v. Loewenich, K. G. Steck* und „am überzeugendsten“ *E. Bizer*, für die katholische Seite aber auf *P. Hacker* und *Th. Beer* verwiesen wird) — seine „Meinung“ dahingehend bekundet, daß „hier die institutionenkritischen Auslegungen einen deutlichen Vorrang haben gegenüber den glättenden Tendenzen der kirchlichen Interpretation etwa von *Meinhold* und *Kinder*, so sympathisch sie dem Katholiken sein mögen.“¹⁴

Stellt diese Äußerung eine zwar bezeichnende, aber letztlich doch nur persönliche Bekundung einer Meinung dar, hinter der freilich die Autorität eines bedeutenden Theologen steht, so hat es zweifellos grundsätzliche Bedeutung, wenn der Kardinal vom grundlegenden „Dissens“ der „Schmalkaldischen Artikel“ Luthers zur theologischen Hauptaussage der CA (über

die „wenigen Mißbräuche“ als „Meinungsunterschied“ zur „katholischen und römischen Kirche“) spricht und wenn er in diesem Zusammenhang Luthers Artikel als „schmalkaldische Mauer“ bezeichnet.¹⁵

J. Ratzinger ist also der Überzeugung, daß der Lehre Luthers keine ökumenisch einende Bedeutung zugesprochen werden darf. Es ehrt dabei den Kardinal, daß er diese schmerzliche Feststellung um der „Wahrheit“ willen macht und daß er — wenn auch ohne Polemik — unmißverständlich erklärt, was er auf dem Herzen hat. Was mich an dieser Stellungnahme des Kardinals allein bedrückt, ist die Tatsache, daß er Luther offensichtlich aufgrund persönlicher Eindrücke ablehnt, ohne seine „Meinung“ wissenschaftlich zu verifizieren. Man fragt sich unwillkürlich, warum einem Gelehrten und Kardinal wie *J. Ratzinger* plötzlich mißfällt, was dem „Katholiken“ eigentlich doch nur „sympathisch“ sein könnte, daß nämlich Luther allenfalls ein „Häretiker“ war, mit dem eine Verständigung über die „katholische Glaubenswahrheit“ durchaus lohnend und möglich erscheint? Es liegt mir dabei völlig fern, den Ansatz vom „katholischen Luther“, wie ihn mein verstorbener Lehrer *J. Lortz* zum Segen der Ökumene entwickelt hatte, in allen Punkten kritiklos verteidigen zu wollen. Es ist im wesentlichen die Hochachtung vor Theologen wie *J. Ratzinger*, die der gestellten Frage ein so großes Gewicht verleiht.

Um die Wahrheit ging es denn auch, wenngleich in weit primitiverer Weise, meinem Freund *R. Bäumer* bei seiner mißglückten „Lutherschelte“ im Vorfeld des Papstbesuches in Deutschland.¹⁶ Ich will nicht wiederholen, was ich zu diesem Thema in einer Predigt in der Marktkirche von Hannover erklärt habe. Leider kann ich meine Kritik an dem, was *R. Bäumer* nach seinem Motto — „Man wird doch noch die Wahrheit sagen dürfen!“ — über den „Ketzer“ Luther sagte, weder zurücknehmen noch differenzieren, was ich dem Menschen und Gelehrten gegenüber sonst sehr gern täte. Alles, was ich zu seiner Verteidigung anführen kann, beschränkt sich auf die folgenden Sätze: Wenn er sich für sein allzu kurzschlüssiges Urteil auch noch auf *J. Lortz* beruft¹⁷, dann fälscht er zwar objektiv den Ansatz des Altmeisters katholischer Lutherforschung; gleichzeitig aber offenbart er damit tatsächlich gewisse Engführungen des Ansatzes vom katholischen Luther, die dringend der ökumenischen Vertiefung bedürfen, die jedoch im Werk des alten *Lortz* selbst bereits angelegt ist. Mehr als eine Ehrenerklärung ist sodann die Feststellung, daß *R. Bäumer* ohne jede Hinterlist und Berechnung die „Wahrheit“ sagte, wie er sie nun einmal sieht, und daß seine Stellungnahme als Reaktion auf den „theologischen Umgang mit der Wahrheit“ in gewisser Weise verständlich, nicht gerechtfertigt ist. Es geht

in der Tat nicht an, daß die 1521 ausgesprochene Verurteilung Luthers heute keinerlei Geltung mehr haben soll, daß also heute schlechthin und pauschal als wahr behauptet werden darf, was gestern ebenso schlechthin und pauschal als falsch verurteilt wurde. Umgekehrt ist aber auch die These des Autors unhaltbar, die besagt, daß das einmal gegen Luther ergangene Urteil schlechthin wahr ist und wahr bleibt, so daß eine Revision im lebendigen Urteil der Kirche in jeder Hinsicht ausgeschlossen wäre. Das damit angesprochene Thema kann hier auch nicht andeutungsweise ausdiskutiert werden. Was auch bei *R. Bäumer* bedrückt, ist letztlich das unverständliche Phänomen einer urplötzlich ausbrechenden katholischen Angst vor Luther. Es kennzeichnet in einem sehr typischen Punkt die gesamte Lage, wenn ich feststelle, daß es just diese „Lutherophobie“ ist, die bei *R. Bäumer* die scharfe Ablehnung der CA begründet¹⁸, während sie umgekehrt bei *V. Pfnür* (sofern er seinen Standpunkt im Zuge der Diskussion nicht geändert hat) gerade als ein Hauptmotiv des Anerkennungsprojektes gesehen werden darf. Damit ist wenigstens angedeutet, welche völlig widersprüchliche Positionen letztlich durch ein und dieselbe „Phobie“ motiviert werden können.

Als letzter katholischer Gelehrter sei in diesem Zusammenhang ein greiser Lutherforscher erwähnt, der erst im hohen Alter zur Wirksamkeit gelangte und von dem in der Bundesrepublik in weiteren Kreisen genau genommen erst seit zwei Jahren intensiv die Rede ist. Gemeint ist ein Autor mit Namen *Theobald Beer*, der als hochverdienter Priester und Pfarrer lange Jahrzehnte unter den schwierigen Verhältnissen der DDR tätig war und der seines pastoralen Einsatzes wegen zweifellos die volle Anerkennung seiner Mitbrüder aus dem goldenen Westen verdient hat. Es schmälert an sich seine Meriten nicht im geringsten, daß er neben der harten Arbeit als Pfarrer ebenfalls seit Jahrzehnten — wenn auch zunächst ohne Fortune — sich auf dem schwierigen Feld der Lutherforschung mit zähem Fleiß und formal gewiß nicht ohne hohe Begabung auszuzeichnen versuchte. Nach frühen Mißerfolgen gelang es ihm schließlich, 1974 im St. Benno-Verlag zu Leipzig in zwei Bänden unter dem Titel „Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers“ herauszubringen. Dabei sollte an sich niemand dem Autor verübeln, daß er nun seinerseits — viel gelehrter und gründlicher als *R. Bäumer* und vor allem ohne jede Berufung auf *J. Lortz* — das hehre Standbild des „katholischen Luthers“ einer herben Kritik unterzog.¹⁹ Denn selbstverständlich darf und muß auch M. Luther, der zeitlebens Kirche und Theologie seiner Zeit einer vernichtenden Kritik unterzog, kritisiert werden dürfen, und dies ohne die Gefahr öffentlicher

Proskription für den mutigen Kritiker. Freilich sollte die Kritik wenigstens im Grundansatz gerecht und richtig sein, was wiederum zu den primitiven Voraussetzungen wissenschaftlicher Arbeit gehört, was eigentlich nicht erwähnt werden mußte. Die erstaunten Fachkollegen waren denn auch in diesem fundamentalen Punkt offensichtlich der Auffassung, daß der Verfasser diese wichtige Voraussetzung nicht erfülle. Wenig erfreut über das mächtige Buch und seine bizarre These verschwiegen die Fachkollegen (die natürlich auch nur fehlbare Menschen sind) verschämt das komplizierte Opus²⁰, freuten sich dafür aber um so mehr über den persönlichen Erfolg des Autors, dem noch im gleichen Jahr die Übersiedlung von Leipzig nach Regensburg gelang, wo ihm endlich zweifellos verdiente Ehren wie die Promotion zum Dr. theol. h. c. und zum päpstlichen Hausprälaten zuteil wurden. Der Emeritus dachte allerdings nicht daran, sich im schönen Regensburg der verdienten Ruhe hinzugeben. So attackierte er schon ein Jahr vor mir in einer gewichtigen „Stellungnahme“ das 1975 von V. Pfnür vorgetragene Projekt einer „katholischen Anerkennung der CA“²¹. Nach weiteren Jahren scheinbarer Ruhe sickerte dann die Nachricht von einer Neuauflage des inzwischen vergriffenen Hauptwerkes durch, das dann wieder zur Überraschung der Fachkollegen in einem prächtigen kirschroten Einband und mit zahlreichen Blindseiten Ende 1980 im bekannten Johannes Verlag, Einsiedeln, erschien und seit dem Frühjahr 1981 zum Billigstpreis von 48,— DM käuflich zu erwerben ist.²² Die lieben Fachkollegen staunten noch mehr, als sie erkennen mußten, daß es sich bei dem Opus nicht um eine simple Neuauflage, sondern um eine völlig überarbeitete und durch neue Kapitel ergänzte Umgestaltung des ursprünglichen Werkes handelte. Daraus ergaben sich für den Spezialisten vor allem zwei, nicht gerade freundlich stimmende Erkenntnisse: (1) Wer das Werk in der 1. Auflage gründlich studiert hatte, mußte einsehen, daß er die völlig überarbeitete und wesentlich ergänzte 2. Auflage mit großer Sorgfalt erneut zu untersuchen habe, was insbesondere dadurch begründet ist, daß das Buch in der Regensburger Umgestaltung eine völlig neue, das ganze Werk durchziehende Angriffsspitze gegen Luther erhalten hatte, von der die 1. Leipziger Auflage noch nicht das geringste Wort weiß. Gemeint ist die im Werbetext der kirschroten Neuauflage publikumswirksam herausgestellte, völlig neue und in der Forschung erstmals vom Verfasser vertretene Erkenntnis, wonach es der böse *Pseudo-Hermes Trismegistos*, näherhin *Das Buch der vierundzwanzig Philosophen* aus dem 12. Jh. war, durch den Luther sich verführen ließ, indem er die „seltsam *unbiblischen* und *antibiblischen* Denk- und Sprachmittel dieses Buches zur Deutung der Hl. Schrift“ verwandte, in de-

ren Namen er dann bekanntlich gegen die „philosophische Theologie“ der Scholastik zu Felde zog.²³ (2) Aus dieser Erkenntnis ergibt sich dann für den Spezialisten zwingend die zweite Einsicht, daß das bisher dem Verfasser gegenüber geübte freundliche Schweigen nunmehr unmöglich und das aus einer Fülle von Gründen höchst peinliche und mühsame Geschäft einer eingehenden und umfassenden Widerlegung des bizarren Werkes unvermeidlich geworden sei. Ich werde in unmittelbar nächster Zeit der wissenschaftlichen Öffentlichkeit eine entsprechende Rezension des Werkes vorlegen, die ich hier auch nicht andeutungsweise vortragen kann, deren ungewöhnlich negatives Endergebnis ich der Klarheit wegen aber bereits hier ankündigen möchte. Das Verfahren ist in der Forschung ungewöhnlich, aber meiner Überzeugung nach vollauf gerechtfertigt durch das gleichfalls ungewöhnliche Unternehmen eines Buches, dessen wissenschaftliche Widerlegung als das geringste der plötzlich aufgeworfenen Probleme erscheint.

Noch einmal: die Welt geht nicht unter und die Ökumene wird nicht zerbrechen, weil ein ehrlicher katholischer Pfarrer und ein von seinem Thema besessener Gelehrter es gewagt hat, den „großen Luther“ zu kritisieren! Denn Luther — und dies wird in solchen Situationen schlagartig deutlich — ist in der Hochschätzung der öffentlichen Meinung gar nicht so groß und unantastbar, wie in solchen Fällen aus naheliegenden Gründen gerne behauptet wird; umgekehrt aber — und auch dies gilt es zu sehen — sind auch kleine Gelehrte nicht unbedingt unbedeutend, und dies nicht in verschiedener Hinsicht. In sachlicher Hinsicht, auf die es hier primär ankommt, besagt dies: Es hängt vom Ausmaß und letztlich von der Berechtigung einer Kritik ab, ob sie — bezogen auf eine Persönlichkeit, die über die kirchliche Vergangenheit hinaus auch für die Gegenwart von Bedeutung ist! — als Attentat auf Leben und Wahrheit oder als befreiende Großtat zu werten ist. Bedenkt man die kirchliche und ökumenische Bedeutung Luthers einerseits und bedenkt man das Ausmaß der grundlosen und darum unbeweisbaren Kritik, die in dem Buch nicht nur namens der „Scholastik“, sondern der „katholischen Dogmatik“²⁴ an Luthers wurzelhaft falscher Theologie geübt wird, dann ist der Angriff eben nicht unbedeutend. Er ist vor allem nicht die quasinormale und selbstverständliche Äußerung einer berechtigten Kritik, die man trotz einzelner Fehler mit Gelassenheit hinzunehmen hätte. Nein, — das gar nicht „fröhliche“ Buch vom „Fröhlichen Wechsel und Streit“ ist eine sehr ernst zu nehmende Attacke, die — egal, ob mit oder ohne Streit — auf jeden Fall mit Entschiedenheit zurückzuweisen ist. Das wahrhaft Erregende aber, das hinter dem Buch und seiner Geschichte steht, präsentiert sich uns wieder im Lichte der Frage, wie ein

solcher Angriff überhaupt über Nacht möglich wurde?

Die den Autor, seine Fragestellung und Methode betreffenden Fragen sind dabei dem Gewicht nach die geringsten. Weit schwerer wiegen indes Fragen wie diese:

Wie muß es um die so oft behauptete „Wandlung des katholischen Urteils über Luther“ bestellt gewesen sein, wenn über Nacht die völlig entgegengesetzten Thesen des „Fröhlichen Wechsels“ in Leipzig, Regensburg und Einsiedeln, resp. Verlagsankündigungen nach auch in Paris Gehör und Aufnahme fanden? Wie muß es um die Lutherkenntnis unserer Gelehrten stehen, wenn die Blüten der Lutherhermeneutik Th. Beers fast widerspruchslos als bare Münze angenommen werden? Wie wird es um eine Ökumene stehen, die in dem immer höher strebenden Turm einer „Concordia domestice fabricata“ nicht zur Kenntnis nimmt, daß es in den Fundamenten kracht? Im Schlaglicht dieser und anderer Fragen auf die möglichst schnell eine möglichst überzeugende Antwort gefunden werden sollte, erscheint schließlich der ganze Vorgang doch in einer Perspektive, die bei aller Nüchternheit als „apokalyptisch“ empfunden und bezeichnet werden kann.

Da jedoch Kirche und Ökumene Gott sei Dank nicht nur aus Theologen bestehen, lohnt sich in diesem Zusammenhang ein kurzer Blick auf die Erwartung und Haltung der katholischen Hierarchie und weiterer kirchlicher Kreise. Wie stehen sie zu Luther und seinem herannahenden Jubiläum? Wenn wir auch bei dieser Frage ausgehen vom Vergleich mit den Vorbereitungen auf das „CA-Jubiläum“, erscheint das Bild auf den ersten Blick einigermaßen traurig. Man hat den Eindruck — und dies nicht ohne Anhalt in der Sache —, daß mit dem „Reformator“ ökumenisch weniger zu machen ist als mit einer „kirchlichen Bekenntnisschrift“ und den aufrechten „Bekennern von Augsburg“. Bis jetzt gibt es jedenfalls keine Anzeichen jener Bewegtheit, die seit 1975 und ausgehend von den Initiativen des römischen Einheitssekretariats die katholische Christenheit von der Spitze bis in die Pfarrgemeinden und Basisgruppen im Sinne des Projektes einer „katholischen Anerkennung“ der CA in Bewegung setzte. Im Blick auf Luther scheint sich — von den gleich zu erwähnenden schüchternen Anzeichen abgesehen — im „katholischen Ökumenismus“ nichts zu regen: keine Pläne und Programme, keine Kommissionen und Sitzungen rund um den Erdball, keine gemeinsamen Untersuchungen und keine stimulierenden Unterlagen für das fromme Gottesvolk. Da es keine Initiativen römischer Dikasterien gibt, gibt es scheinbar auch keine planenden Köpfe, weder „bremsende“ noch „ökumenisch versuchbare Hoftheologen“²⁵ und schon

gewiß keine „Protagonisten“. Obgleich ich mir alle erdenkliche Mühe gebe und geben werde, sieht es nicht so aus, als ob ich mit meinem Einsatz für „Vater Luther“ zum *Vinzenz Pfnür* des bevorstehenden Jubiläums avancieren könnte. Vorauszusehen ist eine Neuauflage des „Wormser Manifestes“ und der bekannte Ruf nach der „Aufhebung des Luther-Bannes“! Armer Vater Luther, wir Katholiken tun uns schwer mit dir. Wir können dir deine Käthe — schon eher den „Bauernkrieg“ — und dein unflätiges Schimpfen nicht vergessen. Im übrigen sind deine Bücher zu dick und deine vielgerühmte Frömmigkeit ist uns zu traurig und menschenfeindlich. Außerdem können wir dir einfach nicht nachsehen, daß du den mütterlichen Schoß der römischen Kirche — und das noch angeblich „um der Wahrheit willen“! — verlassen hast. Soviel an diesem ersten Bild und Eindruck richtig ist, ganz stimmt es nicht. Kratzt man ein wenig, so ergeben sich doch einige, nicht unwesentliche Retuschen.

Da ist zunächst unser Verhältnis zu Luther selbst! Es ist wahr, wir lieben ihn nicht spontan und wir hören nicht auf, mit ihm zu streiten. Andererseits hat just diese Medaille auch eine Kehrseite. Wir können uns im Grunde die Reformation nicht „ohne Luther“ vorstellen, was den lieben Brüdern aus den reformatorischen Kirchen schon seit einiger Zeit — wenn ich richtig beobachtet habe — recht gut und nahezu ständig besser gelingt. Es liegt in der Natur einer solchen Beziehung, daß es in ihr stets auch eine Möglichkeit gibt, die man ein wenig schnodderig als „Umkippeffekt“ bezeichnen könnte. Hier rührt man dann an das Geheimnis jenes Charmes, der schließlich doch vom „katholischen Luther“ ausgegangen ist und ausgehen könnte. Damit ist ein Kapitel angesprochen, über das man ein Buch schreiben müßte. Hier spiele ich lediglich auf eine Erinnerung an, die wir alle noch nicht ganz vergessen haben, daß nämlich die Ökumene unserer Tage ohne die verstehende Begegnung mit Luther überhaupt gar nicht erst in Gang gekommen wäre. Hier gibt es viel zu tun und viel zu sagen. Belassen wir es bei der vorläufigen Feststellung, daß es diesen rätselhaften Charme Luthers auf katholische Gemüter trotz allem gibt und daß es sich lohnt, darüber nachzudenken.

Was die scheinbar fehlenden Aktivitäten im Blick auf das Lutherjubiläum betrifft, so gibt es neben allen tieferen Gründen auch ganz simple technische Gegebenheiten, die manches erklären. Da ist die vergleichsweise kurze Zeit, die uns zur Vorbereitung auf das Jahr 1983 bleibt. Im Fall des Augsburger Jubiläums standen mehr als fünf Jahre für die Vorbereitung zur Verfügung. Da ist die schnelle Aufeinanderfolge zweier gewichtiger Jubiläen, die daraus resultierende Jubiläumsmüdigkeit, aber auch die Tat-

sache, daß diesmal Staat und Kirchen der DDR die Gestaltung des Lutherjubiläums federführend übernommen haben. Technische Bedingungen dieser Art erklären viel, wenn sich natürlich auch nicht alles damit erklären läßt.

Aber auch die so kühl und kritisch wirkende Distanz der katholischen Hierarchie, die vor allem im Vergleich mit Augsburg so beeindruckend hervortritt, muß wenigstens in einem sehr wichtigen Punkt korrigiert werden. Es mag sein, daß vor allem seitens der Deutschen Bischofskonferenz keine Herztöne für Luther zu vernehmen waren. Um so wichtiger und kapitaler scheint es auf diesem Hintergrund, daß ausgerechnet der Papst selbst und gewiß auch die viel gelästerten Vertreter der Kurie, bei denen man bisher — trotz einiger Anstrengungen in den vergangenen Jahren — wahrlich nicht von einer besonderen Vorliebe für die „Wittenberger Nachtigall“ sprechen konnte, sich Luther gegenüber eher freundlich und aufgeschlossen zeigen. Da ist eben vor allem der Papst selbst, wie ich ihn persönlich bei seinem Besuch in Mainz erlebt habe. Obgleich — wie vor allem Vertreter des akademischen Lehramtes in Deutschland gelegentlich gerne zu verstehen geben — nur ein Pole und dazu ein rückschrittlicher Katholik, lassen seine Mainzer Äußerungen mit großer Sicherheit vermuten, daß der Papst selbst jedenfalls nicht an der oben mehrfach erwähnten „Lutherophobie“ leidet. Ohne die erfreulichen Hinweise überbewerten zu wollen, fällt an Papst Johannes Paul II. vor allem dieses auf:

Er verbindet offenbar intuitiv und ohne mentale Restriktionen beide Jubiläen miteinander, was selbst unter den führenden Bischöfen und Theologen der evangelischen Seite längst nicht jedem und nicht auf Anhieb gelingt. Mehr noch, das päpstliche „Ökumenekonzept“ ist eindeutig mehr an Luther als an Melanchthon orientiert. Das gibt seinem Ökumenismus allerdings nicht nur „reformatorisches Profil“, sondern auch eine Reihe von „Kanten“, die vermutlich vor allem von Vertretern der ökumenischen Avantgarde als hart empfunden werden dürften. Bei dieser eindeutigen Stellungnahme zur Wahrheitsfrage ist es für alle tröstlich und erfreulich, daß der Papst seinen Dienst an der Wahrheit weder rigoristisch-zelotenhaft noch kategorisch-unfehlbar versieht und begreift. In diesem Zusammenhang läßt ein Wort aufhorchen, das der Papst bei seinem Pariser Besuch über sein Verhältnis zur Confessio Augustana an die Vertreter der lutherischen Kirche in Frankreich richtete. Danach erklärte der Papst, daß er mit größter Aufmerksamkeit alles verfolgt, was mit den Verhandlungen über die CA zusammenhängt. Dabei räumt der Papst ein, daß er sich eigentlich sein ungewöhnliches Interesse für das Augsburger Bekenntnis selbst nicht

erklären kann. Dann aber folgt als Erklärung des rein menschlich nicht mehr Erklärbaren: „Es ist ein anderer, der all das in mir verfolgt, so wie der Herr zu Petrus sagte: ‚Ein anderer wird kommen, und dich führen, wohin du nicht willst!‘“²⁶ Schon die tropologisch-typologische Auslegung des Schriftwortes Joh 21,18 ist völlig ungewohnt und macht es verständlich, daß Presse und Öffentlichkeit lange Zeit die Bedeutung des Papstwortes überhaupt nicht zu realisieren vermochten. Die eigentliche und in der Tat ungeheure Bedeutung des Wortes erschließt sich jedoch erst dann, wenn wir mit dem Papst Joh 21,18 auf das Petrusamt und den Petrusdienst an der Wahrheit anwenden: „Als du jung warst, Petrus, da gürtetest du dich selbst und gingst hin, wohin du wolltest. Alt geworden aber, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürtet und dich hinführen, wohin du nicht willst!“ Noch nie in der bewegten und langen Geschichte des Papsttums ist Joh 21,18 ausgelegt worden, wie Johannes Paul II. es ausgelegt hat. Niemand will und kann so recht glauben, daß der Papst auch gemeint hat, was sein Wort aus sich selbst zu verstehen gibt. Ich habe ihm darum in Mainz meine Interpretation vorgetragen, und der Papst hat sie als richtig bestätigt.

Von daher und darum bedrückt mich also das kühl distanzierte Schweigen meiner Bischöfe zu Luther eigentlich nicht mehr. Denn es ist gewiß, daß der Papst keine Angst vor Luther hat, daß er seine ökumenische Bedeutung anerkennt und daß er folglich das Lutherjubiläum mit derselben Aufmerksamkeit verfolgen wird, mit der er das Geschehen von Augsburg verfolgt hat, gleichgültig, welche Form er seiner Anteilnahme geben wird. Als ich dem Papst in Mainz als „Lutherspezialist“ vorgestellt wurde, da lautete seine spontan und lächelnd gegebene Antwort: „Luther, — das ist gut!“ Ich vertraue dem Papst und seinem Wort. Und darum bin ich bei allem Ärger keineswegs ohne Hoffnung. So tritt also neben die oben apostrophierte apokalyptische doch auch noch die eschatologische Perspektive „Nolite timere..“!

Um den ersten Teil zu beenden, mache ich hier einen kurzen Schwenk mit der Kamera auf die evangelische Seite, wobei ich der Kürze wegen ganz nahe herangehe. Denn wenn ich die Väter und Brüder „rechts des Jordans“ — um mich einer Einteilung zu bedienen, die ich über Luther den „lieben Vätern“ entleihe — liebevoll-kritisch unter die Lupe genommen habe, dann ist es nicht mehr als recht und billig, daß ich auch den „links des Jordans“ hausenden Brüdern (den Titel „Vater“ lieben die „links-jordanischen“ Bischöfe nicht so sehr) meine kritische Reverenz erweise. Schließlich gibt es zwischen links und rechts nicht nur einen „Fundamentalkonsens“ und das

mit Notwendigkeit aus ihm folgende „gemeinsame Gewissen“, sondern vorher gab es schon das ökumenische *par cum pari*, das auch ich beachten möchte. Man muß einander schon recht lieb haben und vertrauen, um in der anstehenden Frage kritische Bemerkungen machen zu dürfen. Denn M. Luther ist für die Kirchen der Reformation nicht der erste beste, und er war und ist gewiß nicht unproblematisch für sie. Katholiken bedenken zum Beispiel nicht immer, daß die EKD keineswegs nur aus Lutheranern besteht und daß in der Geschichte um des Glaubens willen entstandene Differenzen gar nicht so leicht zu schleifen sind, wie dies eigentlich sein müßte, wenn die zur „Concordie“ bereiten Theologen mit der einleuchtenden Unterscheidung zwischen nur „geschichtlich bedingten“ und „kirchentrennenden Differenzen“ voll im Recht wären. Die Nachfahren Zwinglis und Calvins, aber auch die Nachfahren Buzers und Capitos erinnern sich eben nicht nur in Liebe an den Wittenberger Reformator! Aber auch bei der VELKD, die nur lutherische Kirchen umfaßt, oder beim LWB fehlen die Probleme Luther gegenüber wahrlich nicht. Sie sind nur eigener Art und sublimer, aber deshalb auch nicht ohne weiteres geringer. Man müßte wieder einmal ein Buch schreiben, keine ökumenisch orientierte „Konfessionskunde“, sondern schlicht und einfach eine Art „Führer durch die links- und rechts-jordanische Kirche“ und ihre Pilgerschaft. Aber da es auch in einem solchen Buch unmöglich wäre, alles zu sagen, beschränke ich mich lieber gleich auf wenige, mir wesentlich erscheinende Hinweise, wobei ich wiederum von dem Vergleich beider Jubiläen ausgehe. An bereits Gesagtes anknüpfend, betone ich erneut, daß es an sich verständlich und sogar berechtigt ist, wenn die lutherische Kirche aus dem Bewußtsein ihrer Kirchlichkeit einen Unterschied macht zwischen dem Jubiläum ihrer Bekenntnisschrift und dem Jubiläum M. Luthers. Andererseits ist jedoch mit dieser Feststellung der problematische Aspekt der Zurückhaltung nicht behoben, — und zwar auch dann nicht, wenn man zusätzlich geltend macht, die Schwierigkeiten seien dadurch verschärft, daß diesmal die EKD — und nicht die bayerische Landeskirche, unterstützt durch den LWB — das Jubiläum federführend gestalte. Was habe ich mit dieser Anspielung auf dem Herzen? Etwas, woran Luther selbst nicht gedacht hat und was er selbst nie valorisiert hätte. Daß er sich dem kirchlichen Bekenntnis, als der höchsten Autorität nach dem Evangelium und nach Christus als dem Herrn der Schrift, unterzuordnen habe, hat Luther immer gewußt und grundsätzlich respektiert, auch wenn er den modernen Begriff der „Bekenntnisschrift“ — genau wie Melanchthon — noch nicht kannte.²⁷ Noch präziser war ihm bewußt, daß er gegenüber den „Ecclesiae apud nos“ weder die Autorität eines

„Kirchengründers“ noch die eines „Apostels“ — so gern er sich sonst mit Paulus identifizierte — besaß. Nichtsdestoweniger sah er sich in diesem Zusammenhang bald einem scheinbar unlösbaren Problem konfrontiert, das bis heute auch das Problem der „lutherischen Kirche“ geblieben ist. Denn die Christen, die aus dem von Luther verkündeten Glauben lebten, begriffen und nannten sich nicht nur mit Selbstverständlichkeit als „Ecclesia Christi“, als „Kirche des Evangeliums“ und folglich als „Ecclesia catholica“, sondern sie nannten sich zugleich (weil sie so benannt oder auch „beschimpft“ wurden!) nach dem Namen dessen, der für sie — ähnlich wie Paulus — zum „Vater im Glauben“ geworden war. Luther wehrte sich unter Berufung auf die Schrift gegen diese Benennung und hätte es gern gesehen, wenn nur die „Papisten“ sich dieses parteiischen Names zur Selbstbezeichnung bedient hätten.²⁸ Aber dann erwiesen sich seine Proteste auf die Dauer doch als machtlos gegen einen Sprachgebrauch, der menschlich und geschichtlich unvermeidlich war, für den es aber auch aus dem Leben der Kirche nicht schlechthin an Gründen fehlte.

Damit ist das Problem aufgezeigt, das für die lutherische Kirche unserer Tage offensichtlich in spezieller Weise problematisch geworden ist. Wie soll sie als Kirche ihr Verhältnis zu Luther und Luthers Bedeutung für die Kirche präzise bestimmen? Die absichernde Ausgrenzung der „Autorität“ Christi, des Evangeliums und der Bekenntnisschrift gegenüber der völlig anders gearteten „Autorität“ Luthers ist selbstverständlich. Leider aber gibt sie keine Antwort auf die konkret gestellte Frage, was M. Luther für die „lutherische Kirche“ bedeutet, die sich doch offenbar nicht ohne Grund nach Luther, nicht aber nach Melanchthon und auch nicht nach Bugenhagen oder Spalatin benannt hat? Die Frage hat es in sich, weil sie uns eine Reihe von Symptomen der Unsicherheit Luther gegenüber erkennen läßt.

Symptomatisch in diesem Sinne scheint mir zunächst die in der Diskussion um die CA immer wieder begegnende Furcht vor einer klaren Bestimmung der Beziehung zwischen Luther und Melanchthon und ihrer offenbar doch verschiedenen Bedeutung für die „Ecclesiae apud nos“. Der Ausschluß einer falschen Alternative — „entweder Luther oder Melanchthon“ — ist gewiß richtig, aber er beantwortet die gestellten Fragen nicht. Die ausgleichende Verhältnisbestimmung *M. Greschats* — „Melanchthon neben Luther“ — ist zweifellos richtiger. Aber auch sie läßt die Frage offen, worin die behauptete größere Bedeutung Luthers konkret besteht. Ist aber die Bedeutungsfrage nicht geklärt, kann man die Formel auch umkehren, wie dies jüngst geschehen ist²⁹ und wie es der Vorliebe des „ökumenisch“ gesinnten modernen Christen für den auf Ausgleich und Einheit bemühten

Mag. Philippus durchaus entspricht.

Symptomatisch für die Unsicherheit gegenüber Luther scheint aber auch die gegenwärtig nicht selten zu beobachtende scheue Zurückhaltung gegenüber den traditionellen Vokabeln *Reformator* und *Reformation*. Es stimmt nachdenklich, daß gleichzeitig auf katholischer Seite das klingende Wort von der „*reformatio perennis*“ die Herzen zum Schwingen bringt, wie nicht nur Buchtitel — man denke an die Jedin-Festschrift „*Reformata Reformanda*“ —, sondern auch Konzilstexte beweisen. Es ist dabei einzuräumen, daß die erwähnte Zurückhaltung keineswegs ohne Gründe ist. Luther hat das Wort in seiner späteren kirchlichen Bedeutung selten oder so gut wie nicht gebraucht. Aber sind gelehrte Gründe dieser Art ausreichend, um einen durch die Historiographie, Theologie und Kirchensprache geprägten Begriff ersatzlos zu streichen? Für die Beibehaltung der Worte spricht denn auch, daß sie von ihrer Bedeutung her sachlich sehr wohl geeignet sind, die offenbar schwer zu bestimmende Rolle und Bedeutung Luthers in und für die Kirche auf einen einigermaßen brauchbaren Begriff zu bringen. Es alarmiert außerdem mein Mißtrauen, daß ich von keiner Bemühung weiß, die preisgebende Vokabel durch eine bessere zu ersetzen. Sucht man aber nach keinem besseren Wort, so liegt wenigstens der Verdacht nahe, daß man Luther auch keine spezielle Bedeutung für die Reformation mehr einzuräumen gedenkt, die ja wohl Voraussetzung für eine besondere Bezeichnung wäre. Bei der Abhängigkeit moderner Theologie von den profanen Wissenschaften stimmt es außerdem bedenklich, daß die angedeutete Zurückhaltung just in einem Augenblick auftritt, in der sich die Profanhistoriker recht gut eine „*Reformation ohne Luther*“ vorstellen können.

Es wäre höchst aufschlußreich, in diesem Zusammenhang der Frage nachzudenken, ob nicht „*Vater im Glauben*“ die zu suchende bessere Bezeichnung wäre? Es fehlt nicht an Gründen zur Empfehlung dieses Vorschlags. Es fehlt nicht einmal an Anhaltspunkten im Sprachgebrauch der Lutheraner, die heute noch relativ mühelos von den „*Vätern des Augsbургischen Bekenntnisses*“ sprechen. Dennoch bin ich hinsichtlich eines möglichen Erfolges skeptisch. Denn „*Väter im Glauben*“ gibt es nach Paulus (cf. 1Kor 4,15) nur sehr wenige, Kirchen-, Konzils- oder Bekenntnisväter gibt es hingegen viele, wenn auch nicht „*Zehntausende*“, wie Paulus es von den „*Erziehern in Christus*“ sagt. Angesichts der großen Besonderheit dieser Beziehung ist gegenwärtig wohl äußerst unwahrscheinlich, daß Luther unter dieser Bezeichnung anerkannt werden würde. Was aber geschieht mit Luther im Bewußtsein der „*lutherischen Kirche*“, wenn seine Bedeutung fortan mit keinem besonderen Namen mehr artikuliert werden sollte?

Die Antwort auf diese Frage liefert uns ein weiteres symptomatisches Stichwort, das schon seit langen Jahren durch die lutherische Kirche geistert und das je länger, um so wirkungsloser die *Luthervergessenheit* beklagt, die im Laufe der Zeit und aus tausend bekannten oder unbekanntem Gründen immer größer wird. Es ist ein merkwürdiges, wenngleich bestimmt nicht das gefährlichste Indiz, wenn das evangelische „Deutsche Pfarrerblatt“ im Blick auf das bevorstehende Jubiläum vom „500. Todestag des Reformators“ spricht.³⁰ Aber was soll eine Kirche tun, wenn sich in ihrer „Memoria“ die spezielle „Luthervergessenheit“ mit der allgemeinen „Geschichtslosigkeit“ der Menschen paart?

Symptomatisch und besorgniserregend scheint mir schließlich ein Thema, das allzu oft begegnet, wo evangelische oder lutherische Gremien über Vortrags- oder Tagungsthemen des bevorstehenden Jubiläums nachdenken. Gemeint ist die Frage nach der *Wirkungsgeschichte Luthers* im 19. oder 20. Jahrhundert. Fragt man im Gespräch ein wenig verwundert zurück und erhält man dann die Antwort, daß die Fragestellung just die *aktuelle Bedeutung* Luthers für unsere Zeit zu erhellen suche, dann wird man noch skeptischer. Immer wieder kommt mir in den Sinn, was ich in meiner Predigt über *R. Bäumler* in der Marktkirche zu Hannover bereits vor der Öffentlichkeit und dem Fernsehen erklärt habe: Bekäme ich in der „katholischen Kirche“ Schwierigkeiten wegen meiner abartigen Liebe zu „Vater Luther“, dann wäre ich schlecht beraten, wollte ich Zuflucht suchen in einer „lutherischen Kirche“.

Ich breche hiermit den Schwenk der Kamera auf die evangelische Seite ab, obwohl ich noch kein Wort von den „Lutherophobien“ gesagt habe, die es auch in den Kirchen der VELKD und a fortiori in den Kirchen der EKD gibt, gleichgültig ob es sich um konfessionell, ökumenisch oder einfach theologisch motivierte „Phobien“ handelt.

Armer Vater Luther, es steht also auch nicht gut um dein Jubiläum in der Kirche, die deinen Namen im Wappen führt. Aber du fürchtest dich nicht, denn du hast Schlimmeres erlebt. Und du hast recht, denn deine Kirche wird ihren Namen nicht ändern, so wenig wie die von dir mit Inbrunst beschimpfte und letztlich doch innig geliebte „römische Kirche“. Beide Kirchen aber werden ihren Namen darum beibehalten, weil sie als Kirchen des Menschgewordenen schließlich eben doch mehr von ihrer Geschichte als von leichtfüßigen theologischen Argumenten halten. Andererseits ist es höchste Zeit, daß beide Kirchen in ihrer Weise über dich nachdenken: die alte „römische Kirche“, die dich damals so gern verbrannt hätte, was sie heute bedauern und angesichts der veränderten Lage gewiß nicht mehr tun

würde; aber ebenso jene Kirche, die du in deinen Tagen zum Evangelium Christi zurückführen wolltest und die heute ebenfalls nicht mehr so recht weiß, was sie mit dir anfangen soll. Es ist bei aller Trauer ein tröstliches Zeichen verbliebener und wiederzugewinnender Einheit, daß man beiden Kirchen für ihre Besinnung das gleiche Thema aufgeben könnte. Sie sollten nämlich je für sich und dann vielleicht auch gemeinsam darüber nachdenken, was sie grundsätzlich und im Blick auf das Bekenntnis von den wenigen „Vätern im Glauben“ halten, was sie von der Wirksamkeit dieser „Väter“ in ihrer Geschichte wissen und was sie mit dem Erbe ihres unbequemen Zeugnisses gemacht haben.

II. Aufgaben

Es scheint paradox, daß mir jetzt, wo ich eigentlich recht ausholen müßte, um die einzeln und gemeinsam anzugehenden ökumenischen Aufgaben des Lutherjubiläums positiv darzustellen, gleichsam die Luft ausgeht. Es hemmt der Gedanke an die mir räumlich gesetzte Grenze, — es bedrückt mich die Frage, ob sich in positiven Vorschlägen einholen und einfangen läßt, was im kritischen Teil gerade auf dem dunklen Hintergrund schwerster Hindernisse trotzdem an positiven Ansätzen und Aufgaben gleich einem Wetterleuchten sichtbar wurde. Dies gilt es, als wichtiges Gesamtergebnis der kritischen Erwägung im Bewußtsein zu halten: Die darzustellende Aufgabe ist trotz aller Aporien und Schwierigkeiten kein verzweifelter Entwurf, sondern es handelt sich um eine echte, auf realen Möglichkeiten beruhende und darum dringend zu erfüllende Aufgabe.

In diesem Sinne sei darum dennoch der Versuch unternommen, die uns mit dem Luther-Jubiläum gestellte Aufgabe in den wichtigsten Punkten kurz zu konkretisieren. Es erleichtert meine Erwägung wesentlich, daß ich weithin nur über bereits formulierte Vorhaben und Projekte zu berichten habe, wie sie die Kirchenkanzlei der EKD dankenswerter Weise in einer Übersicht der „Veranstaltungen im Lutherjahr 1983“ vom 18. 2. 1981 zusammengestellt hat.

Statt auf den bloßen Bericht über bereits geplante Vorhaben kann ich mich vor allem auf den großen und wichtigen Block von Aufgaben beschränken, welche der Lutherforschung im engeren Sinn gestellt sind.

In einer ganzen Reihe von Kongressen, Symposien, Kolloquien, Gelehrtengesprächen, Seminarveranstaltungen, Tagungen und Vortragsreihen werden der Stand der Lutherforschung und die anstehenden Themen der einzelnen Problemfelder (Biographie — Theologie — Geschichte —

Kontext-Probleme und Vergleiche — Ökumenische Erschließung — Auswirkung und Wirkungsgeschichte etc.) ziemlich erschöpfend behandelt. Obgleich Tagungsprogramme den Erfolg nicht unbedingt vorprogrammieren, verdienen im Sinne unserer Fragestellung vor allem folgende Veranstaltungen Beachtung: Von umfassender Bedeutung wird zweifellos der vom LWB veranstaltete Sechste Internationale Kongreß für Lutherforschung sein, der des Jubiläums wegen diesmal in Erfurt/DDR (voraussichtlich: 14. - 21. August 1983) tagt und an dem schon seit 1966 auch die katholischen Lutherforscher aus der ganzen Welt teilnehmen. Die Wahl des Tagungsortes weist dem Kongreß wichtige Aufgaben zu, die freilich ihrerseits bestimmte Beschränkungen nach sich ziehen. Es wird die Aufgabe der zahlreichen anderen Veranstaltungen sein, etwaige Mängel ohne störende Kritik und ohne Rivalität auszugleichen.

Unter dem Gesichtspunkt der oben aufgezeigten Probleme interessiert zunächst das zwischen Historikern und Theologen zu führende Gespräch über das Wesen der Reformation und Luthers Bedeutung als Reformator. Mit jeweils spezieller thematischer Ausrichtung dienen diesem Gespräch gleich mehrere Veranstaltungen: Der Sonderforschungsbereich Spätmittelalter und Reformation der Universität Tübingen veranstaltet unter Leitung von Prof. Dr. H. A. Oberman in der zweiten Oktoberwoche 1983 ein Luther-Symposion, das dem „politischen“ und „theologischen Kontext der lutherischen Reformation“ gewidmet ist. Die Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz veranstaltet gemeinsam mit dem Mainzer Institut für Europäische Geschichte in Worms (26. - 29. Oktober 1983) gleichfalls ein Symposion mit dem Thema: „Luther und die politische Welt“. Dem Gespräch dient schließlich eine Vortragsreihe „Luther — Reich — Reformation“, welche die universalgeschichtliche (Prof. Dr. K. O. Freiherr v. Aretin) und die religionsgeschichtliche Abteilung (Prof. Dr. P. Manns) des Mainzer Instituts für Europäische Geschichte Herbst 1982/1983 gemeinsam gestalten.

Mit den oben aufgezeigten speziellen Problemen der Lutherforschung beschäftigt sich außer dem Tübinger Sonderforschungsbereich in dem schon erwähnten Symposion das Mainzer Institut für Europäische Geschichte, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte. Das Institut beginnt seine Vortragsreihe im Oktober 1981 mit einem Kolloquium über den Stand der Lutherforschung. Es folgen Referate über das Lutherbild der Gegenwart, insbesondere über die Thesen *Th. Beers*. Auch die Theologie Luthers findet in den geplanten Veranstaltungen gebührende Beachtung. Sie steht im Vordergrund der Gelehrtengespräche, welche die Herzog

August-Bibliothek in Wolfenbüttel für das Jahr 1983 plant. Sie ist aber auch Gegenstand zahlreicher Referate der vom Mainzer Institut veranstalteten Vortragsreihe, die im Winter 1981 beginnt. Begonnen hat bereits im Mainzer Institut eine Veranstaltung, die bei weiterer erfolgreicher Fortsetzung zu einem wirksamen Mittel gegen die bisher meist erfolglos beklagte „Luthervergessenheit“ werden könnte. Gemeint ist ein seit Mai 1981 laufendes „Professoren-Seminar“ über Luthers Römerbrief-Vorlesung unter meiner Leitung, das alle 14 Tage in der alten Domus Universitatis stattfindet und an dem sich Kollegen der beiden Fachbereiche aus Mainz und den benachbarten Universitätsstädten (von Bonn über Darmstadt, Oberursel und Frankfurt bis nach Heidelberg und Würzburg) zusammen mit praktizierenden Theologen und Ökumenikern bisher sehr rege beteiligen. Es ist vor allem die Erfahrung dieses Seminars, die Mut macht, die begonnene Arbeit fortzusetzen und zu intensivieren.

Im Blick auf die oben aufgezeigten speziellen Hindernisse interessiert schließlich in ganz besonderer Weise eine „Internationale Theologenkonsultation“, die als gemeinsame Veranstaltung des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg und des Johann Adam Möhler-Instituts in Paderborn zusammen mit dem Mainzer Institut im Oktober 1982 an einem noch zu bestimmenden Ort in der Pfalz der „ökumenischen Erschließung Luthers“ dienen soll. Unter Teilnahme von ca. 30 international anerkannten Gelehrten, die wegen der ökumenischen Zielsetzung aus den wichtigsten an Luther interessierten Kirchen stammen sollten, und wegen des kirchlichen Bezugs auch unter Teilnahme führender Bischöfe und geeigneter Vertreter kirchenleitender Ämter wird die Konsultation das Rahmenthema in fünf Themenbereichen reflektieren und diskutieren. Dabei werden alle im kritischen Teil angesprochenen Probleme, die Aporien der „katholischen Lutherforschung“ (I) ebenso wie vom CA-Jubiläum her noch offenen Fragen nach der Bedeutung Luthers für die reformatorische Bekenntnisbildung (II), der meist unverstandene oder mißverstandene Beitrag Luthers zur Ekklesiologie (III), zur Lehre von Rechtfertigung und Heiligung im Blick auf die theologische Anthropologie der Gegenwart (IV) und schließlich zur Frage nach Autorität, Authentizität und Relevanz des christlichen Zeugnisses (V) behandelt und hoffentlich im Sinne der Zielsetzung der Konsultation auf den Weg einer Lösung gebracht. Auch die Tatsache, daß dieses zweifellos bedeutende Projekt in den Verhandlungen der beteiligten Institute — lediglich die letzte Abstimmung und Zustimmung des Paderborner Instituts steht wegen des Wechsels in der Leitung noch aus — und in der Absprache mit den kirchenleitenden Gremien (Lutherischer

Weltbund — Evangelische Kirche in Deutschland — Deutsche Bischofskonferenz — Einheitssekretariat) fast vollendet werden konnte, gehört zu den Mut machenden Zeichen, die man als solche herausstellen soll.

Damit stehe ich bei dem an sich äußerst wichtigen Block der im weitesten Sinn öffentlichkeitsbezogenen Aufgaben des Lutherjahres, für die im einzelnen eine Reihe wichtiger Vorhaben wie die zahlreichen Ausstellungsprojekte großer Museen und die Publikationspläne verschiedener Verlage bereits vorliegen. Ich übergehe diesen Komplex, weil es für weitere Vorschläge dieser Art wohl schon zu spät ist. Was die Massenmedien betrifft, füge ich jedoch die kritische und skeptische Frage hinzu, ob bei der eifersüchtig gehüteten „Selbständigkeit“ der fraglichen Anstalten und der offenbar doch sehr begrenzten Kompetenz der kirchlichen Beauftragten eine effektive Beratung überhaupt möglich ist. Von recht guten Plänen, von denen im Anfang zu hören war, ist inzwischen nicht mehr die Rede. Es dürfte alles so laufen, wie wir es im Grunde schon gewohnt sind: Sind die äußerst kostspieligen großen Fernsehspiele, die selbstverständlich nicht ohne „Beratung“ entstehen, fertig und stoßen sie dann auf Widerspruch, versammelt man eben die unzufriedenen Experten zu einem schiedlich-friedlichen Rundgespräch vor der Kamera und die Welt ist wieder heil, obgleich Film, Geld und wichtige Möglichkeiten in den Brunnen gefallen sind. Ich werde mich an „postmortalen“ Veranstaltungen dieser Art nicht beteiligen.

Damit bin ich beim letzten Block von Aufgaben, nämlich der kirchlichen Feier des Lutherjubiläums. Meine Vorschläge betreffen ausschließlich die katholische Beteiligung an der von der EKD gestalteten kirchlichen Feier. Die „Mitfeier“ setzt freilich die „Feier“ voraus, deren Programm im wesentlichen festliegt. Ich verzichte der Kürze wegen auf die im kritischen Teil angedeutete Frage, ob die evangelische Gestaltung des „Lutherjubiläums“ sinngemäß der Feier des „CA-Jubiläums“ entspricht. Die Verlautbarungen der EKD sprechen nüchtern von „Lutherjahr“, nicht von „Lutherjubiläum“. Dies muß kein Fehler sein, ist aber andererseits auch nicht ohne weiteres eine Tugend und nicht einmal ein wirksamer Schutz vor der dann doch vielleicht noch ausbrechenden „Jubilitis“³¹. Die Verbindung des zentralen Festaktes mit der Eröffnung der EKD-Synode am 30. Oktober 1983 in Worms ist an sich ein möglicher und guter Ansatz. Es fragt sich nur, ob es möglich sein wird, den Festgottesdienst und den Festvortrag zusammen mit den Ansprachen des Bundespräsidenten, des Bundeskanzlers und des Ministerpräsidenten — und dies werden nicht, ganz abgesehen von dem obligaten Empfang, die einzigen Einlagen bleiben — in einen einzigen Festakt von erträglicher und ausreichender Länge zusammenzufassen. Viel-

leicht wird hier das Fernsehen eine wohltuende und regulierende Wirkung auf die Gestaltung der Feier ausüben. Denn die Öffentlichkeit wird die Übertragung des Festaktes zwangsläufig auch als Maßstab der Luther entgegengebrachten „kirchlichen Hochachtung“ — das Wort „Verehrung“ könnte in diesem Zusammenhang mißverständlich sein — verstehen.

Abgesehen von diesen praktischen Fragen, die der Protokollchef der Kirchenkanzlei schon in den Griff bekommen wird, möchte ich für die „katholische Seite“ und die „katholische Mitfeier“ bei dem Vergleich mit Augsburg 1980 bleiben, und zwar auch auf die Gefahr hin, daß durch die Beteiligung der katholischen Kirche Protokoll und Programm des Festgottesdienstes in weitere Schwierigkeiten gerät. Denn — auch abgesehen von Augsburg — scheint es mir ganz einfach unmöglich, daß die DBK angesichts ihrer sorgsam gepflegten und institutionalisierten Kontakte zur EKD in Worms nicht vertreten sein sollte. Im Gedanken an Augsburg erhält dann allerdings die Teilnahme oder Nichtteilnahme des katholischen Episkopats ein gewichtiges theologisches Vorzeichen, daß es mit der oben angesprochenen Beziehung zwischen Luther und dem Bekenntnis zu tun hat und das sich in Konsequenz des hier vorliegenden Zusammenhangs auch auf den Festgottesdienst der EKD für Luther auswirken müßte. Der Nexus ist evident, und die Bischöfe werden ihn noch besser begreifen als die Theologen.

Ist aber die Erwartung einer Teilnahme der DBK am Festgottesdienst in Worms berechtigt, dann ist auch die Hoffnung auf eine Beteiligung der römischen Kirche weder illusionär noch verstiegen. Man darf hinsichtlich der grundsätzlichen und praktischen Entscheidung über eine solche Teilnahme getrost auf das ekklesiale und ökumenische Sensorium der „Ecclesia Romana“ vertrauen. Johannes Kardinal Willebrands hat als Leiter des Einheitssekretariats gewiß nicht die Erklärung vergessen, die er im Auftrage Pauls VI. im September 1970 vor der Vollversammlung des LWB in Evian über die ökumenische Bedeutung Luthers abgegeben hat.³² Ebenso wenig hat er vergessen, daß die von ihm im Oktober des gleichen Jahres einberufene Konsultationstagung den Entwurf eines päpstlichen Briefes an den Präsidenten des LWB erarbeitete, in dem anläßlich des Jubiläums von 1521 nicht nur die Verurteilung Luthers kommemoriert, sondern eben auch die Revision dieses Urteils in der Einschätzung der lebendigen Kirche angesprochen und bestätigt wird.³³ Es bedarf keiner großen und vor allem keiner vermessen operierenden Phantasie, um diese Bemerkung mit den oben gemachten Andeutungen über den gegenwärtigen Papst zu verbinden. Daraus aber rechtfertigt sich dann in aller Schlichtheit auch die Hoffnung auf

ein Papstwort zum Lutherjahr.

Aus diesem Vorschlag für eine Konzeption der katholischen Beteiligung an der evangelisch-kirchlichen Gestaltung des Lutherjahres lassen sich un-
schwer weitere Vorschläge der Mitfeier und Mitarbeit auf anderen Ebenen
folgern, ohne daß diese hier im einzelnen dargelegt werden müßten.

Ich schließe meine Erwägung mit einer Schlußfolgerung und einem zu-
sammenfassenden Votum.

Ist mein Vorschlag richtig und vertretbar, so folgt aus ihm, daß eine
katholische Beteiligung an den kirchlichen Feiern des Lutherjahres zu-
nächst die Initiative der evangelischen und lutherischen Kirche voraussetzt
und ihr gleichsam folgt. Im Unterschied zur katholischen Lutherfor-
schung, die schon seit langen Jahren eigene Initiativen entfaltet, was natur-
gemäß nicht ohne Auswirkungen auf die evangelische Lutherforschung
blieb, wird dies mehr reaktive Verhalten für die katholische Mitfeier im
kirchlichen Raum maßgebend sein. Dabei werden wir jedoch dann die Er-
fahrung machen, daß auch schon ein solches Verhalten nicht ohne frucht-
bare Auswirkung bleibt und daß es seinerseits auch in dieser Phase schon
einer selbständigen und positiven Motivation bedarf. Damit ist die innere
Dynamik solcher Begegnung angedeutet, die dazu führt, daß wir wechselseitig
die Mitfeier als wahrhaft ökumenische Aufgabe begreifen, bei deren
Erfüllung es um eine Forderung des je eigenen Glaubens geht.

Möge die „katholische Mitfeier“ dazu führen und beitragen, daß wir
möglichst wechselseitig und auf allen Ebenen das Lutherjahr als ökumeni-
sche Aufgabe begreifen, die wir um des Glaubens willen letztlich nur ge-
meinsam gestalten und erfüllen können. Ich weiß, wovon ich rede. Denn
ich lebe nun schon drei Jahrzehnte hindurch in dieser immer enger werden-
den Glaubensgemeinschaft mit Luther. Ich bin darüber nicht „protestan-
tisch“ geworden, obwohl ich sehr wohl um die Notwendigkeit auch des
„Protestes“ weiß; ich bin vielmehr katholisch geblieben oder sogar „katho-
lischer“ geworden, was Vater Luther mir nicht verübeln wird, obgleich sei-
ne „geborenen Söhne“ mißverstehen könnten, was ich damit sagen will.
Weil aber solche Erfahrung wohl zu persönlich ist, sei dasselbe noch einmal
aus der Perspektive des Vergleichs mit der CA gesagt. Wenn wir als Frucht
dieses Jubiläums im Blick auf das Bekenntnis ehrlich und ernstlich einen
Fundamentalkonsens konstatiert haben, dann kann dieser Konsens aus
meiner Sicht im Zuge des zweiten Jubiläums nur eine Vertiefung erfahren.
Wäre dem nicht so, müßte man nämlich davon ausgehen, daß die „lutheri-
sche Kirche“ sich durch die Formulierung ihres Bekenntnisses in wesentli-
chen Punkten von Luther selbst hätte absetzen wollen, ohne daraus für ihre

Selbstbezeichnung die notwendige Konsequenz zu ziehen, — ein Ansatz, der ganz einfach absurd ist. Aus dem Fundamentalkonsens aber ergibt sich von selbst die Frage, ob es dann nicht auch Luther gegenüber um einen Akt der Anerkennung geht, die wir ihm der Wahrheit wegen schulden und die sich — ohne alle Mißverständnisse — nicht nur auf seine Person, sondern primär auf seine Bedeutung für den Glauben und die Kirche bezieht?

ANMERKUNGEN

- 1 Ökumenische Rundschau, 26. Jahrgang, Heft 4, Oktober 1977, 426-450.
- 2 Vgl. das Sammelwerk mit den Referaten der Tagung: „Confessio Augustana — Hindernis oder Hilfe?“, Regensburg 1979. Mein Referat: 79-144.
- 3 Vgl. die Schlußbemerkungen des in Anm. 1 zitierten Aufsatzes: 442 ff.
- 4 *H. Fries*, Katholische Anerkennung des „Augsburger Bekenntnisses“? In: *Confessio Augustana*, 241-257. Der Erstdruck dieses Beitrags erschien in: *Stimmen der Zeit*, Juli 1978, 467-478.
- 5 Siehe a. a. O. 241. Natürlich weiß auch *H. Fries* von „früheren Versuchen, die CA als katholisches Bekenntnis anzuerkennen“, wobei er als Autoren *J. Döllinger*, *F. Heiler*, *M. Lackmann* (247) nennt. Von *M. Lackmanns* Versuch aus dem Jahre 1958, den *H. Fries* selbst in der *Catholica* sehr ausführlich rezensiert hat, wäre der Weg zu *V. Pfnür* nicht mehr allzu weit gewesen.
- 6 Was die Kritik an den Ansätzen *V. Pfnürs* betrifft, vgl. meinen Aufsatz: Zum Vorhaben . . . , 433 ff. Mit diesem Hinweis möchte ich nicht ohne weiteres behaupten, daß *V. Pfnür* trotz der sehr lebhaften Diskussion mit mir in allen Punkten seiner ursprünglichen These treu geblieben ist. Andererseits ist mir jedoch eine förmliche Korrektur seines Ansatzes nicht bekanntgeworden.
- 7 Vgl. *H. Fries*, a. a. O. 249.
- 8 *H. Fries*, Die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart, in: *Wandlungen des Lutherbildes*, 157-191.
- 9 Für den Widerstreit im Ökumenekonzept Luthers und Melanchthons bezogen auf die modernen Ansätze vgl. mein Münchener Referat, in: *Confessio Augustana*, 111-122.
- 10 *J. Ratzinger*, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: *Ökumenisches Forum*. Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Nr. 1, 1977, 31-41. Derselbe Aufsatz erschien auch in: *Bausteine für die Einheit der Kirche*, 65/1977.
- 11 Vgl. *J. Ratzinger*, Anmerkungen zur Frage einer „Anerkennung“ der *Confessio Augustana* durch die katholische Kirche, in: *MThZ* 27/1978, 227 ff.
- 12 Vgl. a. a. O. 237.
- 13 Vgl. a. a. O. 236.
- 14 A. a. O. 228 f.
- 15 A. a. O. 232.
- 16 *R. Bäumer*, Das Zeitalter der Glaubensspaltung, in: *Kleine deutsche Kirchengeschichte*. Zum Besuch des Papstes, Freiburg 1980, 53-79.
- 17 Vgl. besonders S. 68.
- 18 Vgl. S. 68.
- 19 Weder die 1. Auflage des Werkes von *Th. Beer*, *Der fröhliche Wechsel und Streit*. Grundzüge der Theologie M. Luthers, Leipzig 1974, noch die 2. Auflage, Einsiedeln 1980, er-

wähnt das Hauptwerk oder eine andere Arbeit von *J. Lortz*. So kann es „Altmeistern“ ergehen: schon zu ihren Lebzeiten gehören ihre Untersuchungen nicht mehr zur „weiterführenden Literatur“, auf die sich der Vf. allein beschränkt.

- 20 Soweit ich sehe hat die 1. Auflage des Werkes seitens der Lutherforschung weder in der DDR noch sonstwo in der Welt wissenschaftliche Beachtung gefunden. Lediglich der bekannte Dogmatiker *L. Scheffczyk*, dem deswegen die „theologische Kompetenz“ nicht abgesprochen werden sollte, hat dem Opus unter der Überschrift „Eine Weiterführung katholischer Lutherforschung“ (MThZ, 27/1976, 277-287) eine positive Rezension gewidmet.
- 21 IkathZ, 5/1976, 189-192.
- 22 Die Bemerkung enthält keine hinterlistige Andeutung, sondern lediglich die höchst erstaunte Feststellung eines Menschen, der als Herausgeber einer großen Publikationsreihe subventionierter wissenschaftlicher Werke einfach nicht darüber hinwegsehen kann, daß die Herausgabe des Beerschen Opus mit seinen 563 Seiten in der eigenen Reihe mit großer Wahrscheinlichkeit Kosten in dreifacher Höhe verursacht haben würde.
- 23 Vgl. den Werbetext auf der Rückseite des Einbandes der 2. Auflage. Über den Umfang der neu eingearbeiteten Angriffsspitze informiert sich der Leser am leichtesten mit Hilfe der einschlägigen Stichworte des „Sach- und Wörterverzeichnisses“ („pseudohermetisch“), resp. des „Namensverzeichnisses“ („Baeumker, C. — Mahnke, D.“), die in den Registern der 1. Auflage fehlen.
- 24 Vgl. etwa *Th. Beer*, *Der fröhliche Wechsel*, 134.
- 25 Ich verweise damit auf die ziemlich pittoreske Schilderung der Kardinäle und ihrer Hoftheologen „auf abschüssiger Piste“ in meinem Aufsatz von 1977, 426 mit Anm. 3.
- 26 Ich zitiere nach einem Tonband der Papstrede, das mir Freunde zur Verfügung stellten. Für den französischen Text siehe den Druck meiner Predigt: „Martin Luther: Ketzer oder Vater im Glauben?“, Vorlagen Nr. 4, Lutherhaus-Verlag, Hannover 1980, 24.
- 27 So ließ sich etwa Luther durch die „kirchliche Ablehnung“ seiner Schmalkaldischen Artikel nicht daran hindern, dieselben im Druck herauszugeben und sie auf seine Weise als durchaus verbindlich zu betrachten. Umgekehrt ließ Melanchthon sich durch die Annahme der CA nicht hindern, die „kirchliche Bekenntnisschrift“ in den Variatafassungen ganz so abzuändern, als ob es noch sein eigenes Werk sei.
- 28 Statt vieler Belege sei verwiesen auf Luthers Äußerung in der Schrift: „Eine treue Vermahnung zu allen Christen etc.“ (1522) WA 8, 685, 5-16.
- 29 Vgl. etwa das Buch von *Lowell C. Green*, *How Melanchthon helped Luther discover the Gospel*, Verdicit Publications, 1980.
- 30 Deutsches Pfarrerblatt, Heft 9/Sept. 1980, 80. Jg., 460.
- 31 Vgl. *P. Manns*, „Welche Probleme stehen einer ‚katholischen Anerkennung‘ der Confessio Augustana entgegen und wie lassen sie sich überwinden?“, in: *Confessio Augustana*, 91ff.
- 32 Vgl. den Text der Erklärung in: Herder-Korrespondenz, 24. Jg., 1970, 427-431, bzw. in: *Lutherische Rundschau*, 20/1970, 447-460.
- 33 Vgl. hierzu den meiner Überzeugung nach allzu kritischen, aber keineswegs ohne Grund enttäuschten Bericht von *O. H. Pesch* (*Concilium*, 12. Jg./1976, 536f), der mit anderen noch lebenden Zeugen als Konsultor an der Tagung teilnahm.

Berechtigte Klage oder Eigentor?

Anmerkungen zu dem Beitrag von Harding Meyer

Die Betroffenheit des Lutheraners Harding Meyer vom Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg scheint groß. Er las die zweibändige Dokumentation über „Confessio Augustana im Echo der deutschsprachigen Presse“, die von der Katholischen Arbeitsstelle Rhein-Ruhr zusammengestellt worden und heute restlos vergriffen ist, und fand hier eine ökumenische Misere, „wie sie von der Presse seit einiger Zeit gepflegt und dadurch zugleich mitverursacht wird“ (Ökumenische Rundschau, 30. Jg, Heft 1, 1981, S. 71ff).

Die Klage, daß das Verhältnis von Kirche und Presse nicht konfliktfrei sei, wird seitens der Kirche vorgebracht, seit ihr Publikationsmonopol durchbrochen wurde und die Presse den Status einer Hofberichterstattung abzuschütteln vermochte. Harding Meyer kommt das Verdienst zu, diese Klage nun auch konkret im Blick auf die Ökumene ausgesprochen und konstatiert zu haben: Das Verhältnis von Presse und Ökumene ist heute „sichtlich gestört“. Dabei liegt die Betonung auf „heute“. Während in den 60er Jahren sich die Presse als Leistungsträger der Ökumene betätigte, sei „irgendwann zu Anfang der 70er Jahre“ das Zusammenspiel in eine Flaute geraten. Heute nun „herrscht einmal steifer, einmal böiger Gegenwind, der die ökumenische Bewegung zwingt, sich gerade gegen die Presse zu bewegen“. Harding Meyers griffige Kurzformel lautet: „Ökumene einst mit, dann ohne und nun gegen die Presse.“

Diese Behauptung wird von Harding Meyer in den Rang eines beweiskräftigen Urteils erhoben, indem er als Beweismittel die Debatte um die Confessio Augustana und die Jubiläumsfeierlichkeiten in Augsburg anführt.

Hier ist ein erster kritischer Einwand anzumelden. Um das pauschale Urteil abzudecken, bedarf es mehr als eines einzelnen Indizes. Anders gesagt: Der bilaterale Dialog von Theologen um eine bestimmte Fragestellung reicht zur Wahrheitsfindung nicht aus. Der „begrenzte Horizont“ birgt zwangsläufig die Gefahr einseitiger Beurteilungen und Wertungen in sich. Zumal dann, wenn Ankläger und Richter personell eins sind und der richtende Ankläger oder anklagende Richter sich nicht davon freisprechen kann, befangen zu sein. Schließlich gehört Harding Meyer zweifelsohne zu den Exponenten lutherischer Theologie, die sich äußerst engagiert in den Dialog um die CA mit ihren katholischen Kollegen begeben haben.

Hier kommt eine zweite Schwäche der Attacke von Harding Meyer zum Ausdruck, die eine vielleicht berechtigte Klage allzu leicht zur Selbstrechtfertigung und damit zu einem Eigentor werden läßt. Der emotionale Stil, angereichert mit Belehrungen in der Manier eines Nachhilfelehrers, läßt aufhorchen.

Im folgenden soll nun auf einige „Detailbelege“ eingegangen werden. Im Fall Küng sieht Meyer den Auslöser für die nun stattfindende ökumenische Pressekampagne. In der Tat wurde die Feststellung des römisch-katholischen Lehramts, Küng sei kein katholischer Theologe mehr, und der Entzug der Missio canonica weithin in der Presse sowie bei vielen evangelischen und katholischen Christen auch als anti-

ökumenisches Ereignis interpretiert. Das wohl auch aus gutem Grund. Kein Geringerer als der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof D. Eduard Lohse, erklärte am 17. Januar letzten Jahres: „Über den Fall des Professors Küng zu urteilen, steht mir nicht zu. Dies ist in erster Linie ein Problem, das innerhalb der katholischen Kirche geklärt werden muß. Es geht uns freilich insofern an, als die Fragen, die da verhandelt sind, zum Teil Fragen sind, die aus dem Bereich der evangelischen Theologie kommen.“ Auch andere Theologen sahen infolgedessen in der Verurteilung der meisten Auffassungen Küngs indirekt auch den Protestantismus und die Methode des ökumenischen Dialogs mitbetroffen, die meint, durch die Überführung alter theologischer Kontroversen in Konvergenzen das ökumenische Ziel einer Kirchengemeinschaft zu erreichen. Reinhard Frieling vom Konfessionskundlichen Institut in Bensheim forderte deshalb: „Der evangelisch-katholische Dialog muß neu angesetzt werden, nämlich bei den im ‚Fall Küng‘ zur Debatte stehenden Positionen: bei der unterschiedlichen Weise, in der Wort Gottes und Glaube, Wort Gottes und Kirche und schließlich Glaube und Kirche aufeinander bezogen werden. Dabei wird sich vermutlich bestätigen, daß die römisch-katholische Kirche entgegen manchen Hoffnungen während der Papstdebatte der letzten Jahre keine Kirchengemeinschaft mit Kirchen haben kann, die nicht die römisch-katholische Auffassung vom Amt der Einheit ‚mit und unter dem Papst‘ teilen, und daß umgekehrt die evangelische Kirchen mit einer Kirche, die sich selbst und ihr Lehramt für unfehlbar in der Interpretation des Glaubens erklärt, zwar vielfältige Gemeinschaft wünschen, aber sicherlich weder heute noch in absehbarer Zukunft keine institutionelle Einheit anstreben“ (Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Heft 1, 1980, S. 14).

Den Fall Küng „als erfreuliches Zeichen für den kontroverstheologisch gesehen geringen Stellenwert, den das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 heute offenbar besitzt“, anzusehen, fiel niemand ein — nicht nur in der Presse nicht. Die jetzt angebotene Deutung, „eine der protestantischen Kritik nicht nachstehende Infragestellung des Unfehlbarkeitsdogmas scheint also die volle Gemeinschaft in und mit der römisch-katholischen Kirche nicht zu tangieren“, weil nämlich Küng weiterhin römisch-katholischer Priester bleiben durfte, ist wohl eher als eine wohlwollende nachgeschobene Interpretation zu verstehen, die als „verheißungsvolle Perspektive“ nicht nur von Presseleuten eher in den Bereich des Irrealen als in den des Potentialen oder gar Realen angesiedelt wird. Allen denjenigen, die sich der Rezeption solcher Deutung versagen, antiökumenisches Verhalten vorzuwerfen, entbehrt der Grundlage.

Ohne hier die Gegenthese näher begründen zu können, soll sie doch ausgesprochen werden: Dank ihrer ökumenischen Sensibilität hat die Presse beim Fall Küng eine ökumenische Dimension mit ausgelotet, die gern vom römisch-katholischen Lehramt mit dem Hinweis, die Maßregelung sei eine rein innerkatholische Angelegenheit, unter den Teppich gekehrt worden wäre. Im Fall Küng den Beginn der antiökumenischen Epoche der Presse zu sehen, scheint sehr fragwürdig. Man könnte auch fragen: Hat die Presse sich hier nicht als kritisches Instrument bewährt, von der Institution Kirche Ökumene einzuklagen, die sie verraten sah?

Es ist müßig, hier noch einmal die gesamte CA-Debatte aufrollen zu wollen. Bestreiten möchte ich aber doch Harding Meyers Auffassung, die sechs Jahre lang geführte Diskussion um die CA sei „unter erstaunlichem öffentlichem Interesse“ ge-

führt worden. Zugeben will ich gern, daß sich erstaunlich viele Theologen an ihr beteiligt haben, den Charakter des öffentlichen Gesprächs hat sie jedoch nie erreicht. Nicht einmal die sogenannte „innerkirchliche Öffentlichkeit“ nahm sie in besonderer Weise zur Kenntnis, um wieviel weniger die „säkulare Öffentlichkeit“, der Bereich der „säkularen Medien“ also.

Daß dem so war, ist verständlich und wirft ein bezeichnendes Bild auf die CA-Debatte, die von den ökumenischen Fachexperten weithin ohne Rückkoppelung mit den an ökumenisch-theologische Argumentationen nicht gewöhnten „Laien“ geführt wurde. Die Fülle der immens vielen Zeitschriftenartikel ist noch kein Indiz für die öffentliche Teilhabe der verhandelten Thematik.

Dennoch, und das zeigt die Dokumentation der Katholischen Arbeitsstelle Rhein-Ruhr sehr deutlich, wurde die CA-Diskussion von den Pressejournalisten in vielfältiger Weise aufgegriffen, je näher das Jubiläum mit seinen Veranstaltungen ins Blickfeld geriet. Nach Harding Meyers Auffassung hat die Presse jedoch kläglich versagt, weil sie ein Faktum in seiner Besonderheit und Bedeutung „im wesentlichen einfach nicht wahrgenommen und nicht verstanden“ hat. „Keine Phase und kein Ergebnis irgendeines katholisch/protestantischen Dialogs unserer Tage“, so Meyer, „hat bislang von seiten der offiziellen Vertreter der katholischen Kirche auch nur entfernt eine solch positive Beachtung und inhaltliche Rezeption erfahren, wie das gemeinsame Bemühen um eine Neubewertung der Augustana.“

Die Presse also in der Pose der Ignoranz, die nicht den „identischen Duktus und Inhalt“ der offiziellen römisch-katholischen Erklärungen zur CA zur Kenntnis nimmt und damit sich der „Quintessenz des theologischen Gesprächs über die Augustana“ verschließt?

Für Harding Meyer liegt hier die „Wurzel des Jammers“, der hermeneutische Fehler, der das in seinen Augen negative ökumenische Pressebild über das Augsburger Jubiläum angesichts des Ekhlats um die Ansprache von Papst Johannes Paul II. und Kardinal Willebrands hervorrief.

Erst einmal gilt es doch festzuhalten, daß die doppelte Panne, die Herausgabe von Texten an die Presse, die nicht unwesentlich von den mündlich vorgetragenen Worten des Papstes und des Kardinals abwichen, nicht zu Lasten der Journalisten geht. Harding Meyer und andere kennen die wirklichen Vorgänge. Die Journalisten in Augsburg wären schlechte Professionals gewesen, hier nicht ökumenische Ungeheimheiten zu wittern. Wer erwartet, sie hätten statt dessen „die vorausgegangenen theologischen Untersuchungen und den daraus sich ergebenden, sorgfältig abgewogenen und umschriebenen Konsens, den diese kirchlich-offiziellen Erklärungen sich zu eigen machen“, stärker berücksichtigen und verarbeiten müssen, verlangt, daß seine eigene Interpretation der Dinge als Arbeitsgrundlage für andere gelten möge. Die Presse tut dagegen gut daran, sich allerseits solchen Wünschen nach „Hofberichterstattung“ zu entziehen. Das trifft für Parteien, Gewerkschaften, Kirchen wie auch für die Ökumene zu. Was sich für Harding Meyer als „groteske Fehlinterpretation“ darstellt, hat in den Augen anderer durchaus nicht diesen Charakter. Die jüngste Stellungnahme des Reformierten Bundes zum Dialog zwischen der römisch-katholischen und den reformierten Kirchen (Wortlaut s. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Heft 2/81) — und es sind nicht nur die Reformierten — zeigt überdeutlich, daß der langjährige lutherisch/römisch-katholische

Dialog für die bundesdeutschen Reformierten Grund genug ist zu sagen: Bei dem, was da herausgekommen ist, können wir nur betonen, so bitte nicht!

Kurz, der von Harding Meyer so positiv gewürdigte lutherisch/katholische Dialog um die CA kann auch anders gewertet werden. Nicht jeder, der sich Harding Meyers Urteil versagt, kann eines unökumenischen Verhaltens bezichtigt werden. Stimmen wie die von Robert Leicht in der Süddeutschen Zeitung vom 25. Juni 1980 sind in ihrer Art ernst zu nehmen und kritisch zu reflektieren. Trotz aller demonstrativen Erklärungen und Aktionen verneint er eher die Frage, ob die CA mit 450jähriger Verspätung ihren Zweck erfüllen kann, „die ökumenische Verbindung zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation“ zu erreichen. „Je deutlicher man dieses Bekenntnis auf die Ökumene hin interpretiert“, betont Leicht, „desto stärker relativiert man seine konfessionelle Note, die seinerseits — aus der Kompromißstendenz des Reichstags zu verstehen — ohnehin etwas verdeckt worden war, mehr übrigens, als manchen Reformatoren lieb war. Je stärker die Lutheraner die Confessio auf die katholische Kirche hin interpretieren, desto weiter entfernen sie sich von ihren nicht-lutherischen Brüdern der Reformation. In der Tat kann man fragen, ob nicht mancher Lutheraner heute dazu neigt, unter dem schön klingenden Motiv von der Ökumene sich selbst in konservative Orthodoxie zurückzuziehen, da doch die Ökumene innerhalb der reformatorischen Kirchen so einfach und konfliktfrei eben auch nicht ist.“ Kommentaren wie diesen mangelnde Ökumene oder mangelnden Sachverstand vorzuwerfen, ist einfach nicht gerechtfertigt. Wer andererseits mit Begriffen wie einer katholischen „Anerkennung“ der CA spielt und dadurch überzogene Erwartungen weckt, darf sich nicht wundern, unter dem Strich eben an diesen Erwartungen gemessen zu werden. Die Betonung der Übereinstimmung zwischen Lutheranern und Katholiken „in zentralen Glaubenswahrheiten“, der Hinweis auf den „Grundkonsens“ und „die gemeinsamen Fundamente unseres christlichen Glaubens“ können und dürfen meines Erachtens nicht verschleiern, daß es auch heute zwischen den Kirchen einen *Fundamentaldissens* und nicht nur noch kleine, einfache technische Fragen gibt. Eine Presse, die sich hier „anstößig“ gebärdet, und sich den Blick durch ökumenische Theologen- und Kirchenerklärungen nicht trüben läßt, mag ich nicht antiökumenisch schimpfen.

Die katholische *kirchliche* Presse darf sich von Harding Meyer gestreichelt fühlen (S. 81), während die nicht-katholische kirchliche Presse mit der allgemeinen säkularen Presse an den Pranger gestellt und der destruktiven Kritik beschuldigt wird. Harding Meyer muß sich fragen lassen, ob er hier nicht allzu schnell konstruktives Verhalten mit einer gleichgeschalteten Jubelpresse gleichsetzt und Kritik als Destruktion brandmarkt. Nicht nur katholische Theologen, sondern auch kirchliche Journalisten wissen ein Lied von der Freiheit journalistischer Arbeit in der katholischen Kirche zu singen. Da mag eine Presse, die nicht für sich beansprucht, das unfehlbare Lehramt gepachtet zu haben und zu verwalten, der Ökumene hilfreicher sein. Harding Meyers Formel „Ökumene einst mit, dann ohne und nun gegen die Presse“ kann auch anders als in der von ihm vorgestellten Weise gedeutet werden. Verfolgt man den Verlauf des evangelisch/katholischen Dialogs ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil, so ließe sich vieles an ernüchternden Einsichten anfügen.

Versucht man trotz allem, der Klage Harding Meyers etwas Positives abzugewinnen, so scheint die Frage nach einer publizistischen Strategie der Kirchen in Sachen

Ökumene dringend vonnöten. Hier jedoch beißt sich die Katze in den eigenen Schwanz. Solange in den Kirchen, bei den Theologen, den Kirchenleitungen wie in den Gemeinden unter dem Schlagwort Ökumene alle möglichen Vorstellungen herumgeistern, darf man sich nicht wundern, daß die Presse in unterschiedlicher Weise reagiert. Falls die Katholische Arbeitsstelle Rhein-Ruhr einen ähnlichen Dokumentationsband anlässlich des Papstbesuches in Deutschland in Sachen Ökumene vorlegen würde, ließe sich wahrscheinlich das Verhältnis von Presse und Ökumene ganz anders bestimmen. Ob dies im Blick auf die ökumenischen Realitäten zutreffender wäre, mag hier offen bleiben. Die Behauptung darf zumindest geäußert werden, daß die Presse für die Tage des Papstbesuches dem „Dialog der Liebe“ vor dem „Dialog der Wahrheit“ ein größeres Gewicht eingeräumt hat.

Ökumene kontrovers in sich selbst, das scheint mir zur Zeit ein bedrängenderes Thema zu sein als die Beschäftigung mit der Frage, in welcher Weise die Presse als ökumenischer Buhmann wirkt.

Rüdiger Bieber

Die Kraft, die in den Schwachen mächtig ist Ökumenische Überlegungen zur Lage der Behinderten

Für die Zukunft von Daniel Benjamin

I. Der Ansatz 1971

Es begann ziemlich genau vor zehn Jahren — im Sommer 1971. Damals trafen sich die Mitglieder der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in der belgischen Stadt Löwen, um — zum wievielten Mal? — über „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit“ miteinander zu beraten. Damit es nicht mit schönen allgemeinen Worten sein Bewenden habe, wählte man für die Arbeitsgruppen Konfliktfelder aus, die zur Bewältigung herausfordern, wenn und bevor es zu einer Einheit der Kirchen und der Menschheit kommen soll und kann. So beschäftigten sich verschiedene Gruppen mit der Einheit der Kirche und dem Kampf um Gerechtigkeit in der Gesellschaft, der Begegnung mit den Religionen, dem Kampf gegen den Rassismus und mit kulturellen Unterschieden. In diesem Zusammenhang erhielt eine Gruppe den Auftrag, über „Die Einheit der Kirche und die Behinderten in der Gesellschaft“ nachzudenken. Also nicht als „Sozialfall“, vielmehr als Anfrage und Herausforderung an die reale Verwirklichung der einen Kirche ist die Lage der Behinderten erstmals zum Gegenstand ökumenischer Überlegungen geworden. Mit anderen Worten: In ökumenischer Perspektive handelt es sich bei der Frage nach den Behinderten unter uns in erster Linie nicht um ein sozialetisches, sondern um ein ursprünglich theologisches Problem, das die Mitte der ökumenischen Bewegung, die Suche nach der Einheit der Kirche, betrifft. Daher ist das Thema mit Grund nicht von einer diakonisch orientierten Abteilung des Ökumenischen Rates, sondern von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erstmals aufgegriffen worden.

Man merkt den Berichten der Teilnehmer an dieser Arbeitsgruppe noch die Überraschung an, im Zusammenhang mit der Frage nach der Einheit der Kirche mit der Lage der Behinderten konfrontiert zu werden. So schreibt Bischof Lesslie Newbigin: „Ich war überrascht, als ich die Überschrift las, und noch mehr überrascht, als ich mich dieser Arbeitsgruppe zugewiesen sah, um die ich nicht gebeten hatte. Da mich mein calvinistischer Hintergrund an die Prädestination glauben läßt, akzeptierte ich die Zuweisung ohne Beschwerde, aber auch ohne Begeisterung.“¹ Trotz der fehlenden Erfahrung beschritt man in Löwen den richtigen Weg, nicht nur theoretisch über Behinderte zu sprechen, sondern mit einem Film über Leprakranke zu beginnen, das Gespräch mit Behinderten und im Umgang mit Behinderten Erfahrungen zu suchen und schließlich den belgischen Ort Gheel zu besuchen, in dem seit dem Mittelalter geistig behinderte Menschen betreut werden. Mit diesem konkreten Angehen des Themas „Behinderte“ hängt es wohl zusammen, daß bereits vor zehn Jahren in Löwen die wesentlichen Gesichtspunkte zur Sprache gekommen sind.

Die Erklärung der Arbeitsgruppe bezeichnet die Isolierung der Behinderten durch die Gesunden als den eigentlichen Bruch der menschlichen Einheit. Sie spricht sich für die Ganzheit des Lebens mit schwachen und starken Menschen aus. Und sie be-

greift die Integration Behinderter in das Leben unserer Gemeinden als Zeichen der Einheit und Ganzheit der Kirche.² Im Zusammenhang mit Überlegungen zu 2. Korinther 12 kommt der existentielle Aspekt der paulinischen Kreuzestheologie in den Blick: der Pfahl im Fleisch, höchstwahrscheinlich eine physische Behinderung — ob nun Epilepsie, Fieber oder Augenschwäche —, die Paulus zu der christologischen Erkenntnis bringt: Seine Kraft ist in den Schwachen mächtig.³ Daran anknüpfend spricht Bischof Newbiggin vom Kreuz als „dem einen Ort, wo die unergründlichen Geheimnisse des menschlichen Lebens verständlich und erträglich werden“.⁴ Schließlich wird — im Votum von Hakan Hellberg — auch die diakonische Dimension des christlichen Lebens angesprochen, die vom Abbau von Vorurteilen und Ängsten gegenüber Behinderten bis zu neuen Formen des familiären Zusammenlebens mit Behinderten reicht.⁵

In der ökumenischen Konferenz 1971 in Löwen kommen die Behinderten gleich in dreifacher Hinsicht in den Blick: ekklesiologisch als Herausforderung an die Einheit der Kirche, christologisch als konkrete Entfaltung der *theologia crucis* und diakonisch als alltägliche Dimension des christlichen Zusammenlebens. Schließlich werden auch die Aufgaben genannt, die der weiteren Vertiefung bedürfen: (1) biblische Studien über Behinderte, (2) der Ort des Bösen im menschlichen Leben, (3) die Rolle der Schwachheit als Verdeutlichung des Geheimnisses der Kirche und Zeugnis für die Macht der Gnade, (4) der Platz von Behinderten im Leben der Gemeinden und (5) das Licht, das die kirchliche Verpflichtung gegenüber den Behinderten auf die Einheit der menschlichen Gesellschaft werfen kann.⁶

II. Die Entfaltung 1975-79

1. Nairobi 1975

Die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates hat 1975 in Nairobi das Thema von Löwen wieder aufgegriffen. Sektion II befaßte sich mit der „Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Forderungen“. Ihr Bericht spricht vom Ziel, den Kontexten und der Weggemeinschaft der Einheit. Unter den Kontexten der Einheit werden die Behinderten an erster Stelle genannt, gefolgt von den Kontextfeldern: Männer und Frauen, Organisation und personale Gemeinschaft, politische Auseinandersetzungen und Streben nach kultureller Identität. In Nairobi sind es also diese verschiedenen Kontexte, m.a.W. die konkrete Vielfalt der erstrebten Einheit, innerhalb derer die Behinderten als theologisches Integral zur Sprache kommen.

Die Erklärung über „Die Behinderten und die Ganzheit der Gottesfamilie“⁷ geht von der vollen Einheit des Leibes Christi aus. Sie spricht sich für die Behinderten als „völlig verpflichtete und integrierte Glieder“ aus sowie für die Überwindung der Ursachen, die zu einem behinderten Leben führen. Als integrierte Glieder des Leibes Christi können Behinderte einen „besonderen Beitrag“ leisten. „Wie kann die Kirche sich dem Zeugnis öffnen, das Christus durch diese Menschen ablegt?“ Folgerichtig richtet die Sektion an die Kirchen die Bitte, sich an der Aufarbeitung der in Löwen genannten theologischen Fragen zu beteiligen und „alles zu tun, um die Behinderten auf allen Ebenen voll in das Leben der Kirchen zu integrieren“.⁸

Übrigens haben ebenfalls 1975 die Vereinten Nationen eine 13 Punkte umfassende „Erklärung über Rechte der behinderten Menschen“⁹ verabschiedet. Mir scheint dabei besonders bemerkenswert, daß den Behinderten in Punkt 9 das Recht zuer-

kannt wird, „sich an allen sozialen, kreativen und rekreativen Aktivitäten zu beteiligen“.

2. *Bad Saarow 1978*

Vom 3.-7. April 1978 fand in Bad Saarow (DDR) eine erste internationale Konsultation statt, zu der die Innere Mission und das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in der DDR eingeladen hatten. 38 Teilnehmer kamen aus 15 europäischen Ländern zusammen, um über „Leben und Zeugnis der Behinderten in der christlichen Gemeinde“ miteinander zu sprechen. Nach den umfassenden Ansätzen in Löwen und Nairobi wurde hier nun der erste Versuch unternommen, die Lage der Behinderten an der Basis in der christlichen Gemeinde zu untersuchen. Die Teilnehmer von Bad Saarow haben ein höchst lesenswertes „Memorandum“¹⁰ verfaßt, das „Einsichten, Erfahrungen und Vorschläge (enthält), die nach einhelliger Auffassung der Konsultation gewissenhaft geprüft und in die Tat umgesetzt zu werden verdienen“. Das Memorandum spricht in seinem ersten Teil im Anschluß an Nairobi von der Ganzheit der Gottesfamilie: „Wo die Behinderten fehlen, ist eine Gemeinde behindert. . . Die Gegenwart der Behinderten hält das Bewußtsein dafür wach, daß jeder Mensch ein gebrechliches, gefährdetes, defizitäres, ein von Gott geschaffenes und gesegnetes Wesen ist.“¹¹ Der zweite Teil befaßt sich mit der Integration Behindertener und spricht sich besonders für die „präventive Rehabilitation“ aus. „Nach Schätzungen der Weltgesundheitsbehörde und anderer Organisationen sind 10% der Weltbevölkerung, d.h. 400 Millionen Menschen behindert. Man schätzt ebenfalls, daß mehr als 50% dieser Behinderungen durch umfassende vorbeugende Maßnahmen vermieden werden könnten.“¹² Der dritte Teil — vielleicht der wichtigste — nimmt die „Herausforderung an die christliche Gemeinde“ ins Visier. Hier geht es um Vorurteile, billiges Mitleid, liturgische und architektonische Barrieren einerseits sowie um Annahme der Behinderten „mitten im Leben der Gemeinden“, um den „Übergang von Gottesdienst zu Gastfreundschaft und Diakonie“, um Besuchsdienst, gemeinsame Freizeiten, Partnerschaft und sexuelle Bedürfnisse Behinderter andererseits. „Wir stellen immer wieder fest, daß Pfarrer, Priester und kirchliche Mitarbeiter ein unterentwickeltes Verständnis des behinderten Menschen und seiner Situation haben... Die diakonische Dimension ist ein grundlegender Aspekt der Christologie und sollte von daher das Grundwissen der Theologen prägen.“¹³ Der abschließende vierte Teil nennt einige ökumenische Erfordernisse wie internationale Zusammenarbeit, Austausch von Erfahrungen und Arbeitsergebnissen sowie Expertentagungen über Integration, Partnerschaft und Sexualität, Glaubensmitteilung und Gottesdienstformen.¹⁴

Als Zusammenfassung der bisher einzigen ökumenischen Konferenz, die sich ausschließlich mit der Lage von Behinderten auseinandergesetzt hat, kommt diesem Memorandum in der Tat wegweisende Bedeutung zu.

3. *„Wir brauchen einander“ — ein bahnbrechendes ökumenisches Buch, 1979*

An ökumenischen Verlautbarungen zum Thema „Behinderte“ — mit all ihren guten Absichten und der mangelnden Resonanz — hat es seit Nairobi nicht gefehlt. Der Zentralausschuß hat sich 1977 mit der „Rolle der Behinderten in der Kirche“ befaßt und sich dafür ausgesprochen, dem Thema innerhalb des Ökumenischen Rates mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Gleichzeitig empfahl er die Bildung einer ent-

sprechenden Arbeitsgruppe innerhalb des Genfer Stabes, die bis heute zu regelmäßigen und intensiven Beratungen zusammenkommt.¹⁵ Der Zentralauschuß hat sich erneut bei seiner Zusammenkunft 1979 in Kingston mit der „Beteiligung der Behinderten am Ökumenischen Rat“ auseinandergesetzt: „Es kann keine christliche Gemeinschaft geben, die diesen Namen verdient, ohne Behinderte.“¹⁶ Im einzelnen empfiehlt er die Zugänglichkeit kirchlicher Gebäude für Behinderte, das Konzept einer „heilenden Gemeinschaft“ sowie die besondere Aufmerksamkeit auf behinderte Kinder und Jugendliche.

Leider muß bezweifelt werden, ob diese Verlautbarungen viel zur Bewußtseins- oder gar Verhaltensänderung unter Christen beigetragen haben. Etwas anders steht es da mit dem 1979 erschienenen Buch zum Thema „Behinderte in kirchlicher Verantwortung“.¹⁷ „Es ist“ — wie der Herausgeber Geiko Müller-Fahrenholz schreibt — „eine Sammlung von Anregungen und Anstößen. Es erzählt von Experimenten, Erfahrungen und Enttäuschungen... Aggressivität, Bitterkeit, Enttäuschung, Zuversicht, Aufbegehren, Liebe, Geduld — sie alle werden in den Texten spürbar, die hier versammelt sind.“¹⁸ Das Buch beginnt mit einer Einführung über das Ausmaß des Problems, die sich auf statistisches Material der Weltgesundheitsbehörde stützt. Im ersten Teil geht es um die „Theologische Grundlegung“, u. a. mit einem profunden Beitrag des behinderten Volmarsteiner Pfarrers und Dozenten, Dr. Ulrich Bach, über „Die Diakonische Kirche als Freiraum für uns alle“. Der zweite Teil stellt „praktische Ansätze“ für die Arbeit mit Behinderten zur Diskussion, u. a. von dem früheren Heidelberger Studentenpfarrer Martin Schröter. Der dritte Teil bringt Modelle für die heutige Situation, beispielhaft aus der DDR, Kenia und den Vereinigten Staaten. Der Anhang bietet eine kritische Würdigung der gegenwärtigen Rehabilitationsdienste sowie das besprochene Memorandum aus Bad Saarow.

In dem Buch beeindruckt nicht nur formulierte Erkenntnisse, sondern auch — auf grünen Seiten eingeschossene — Zeugnisse von Behinderten bzw. von Menschen, die ihnen begegnet sind, wie z. B. der Bericht von E. J. Christoffel über seine Begegnung mit einem blinden Jungen in der Türkei: „Unter der Menge der unzähligen Kinder, die ihre Hände nach Hilfe ausstrecken, sehe ich deutlich Rasuls liebes, trauriges Jungengesicht und höre seine Stimme: ‚Ich habe das Licht nie gesehen‘.“¹⁹ — Das Buch ist in diesem Jahr in englischer Sprache in zweiter Auflage herausgekommen.

III. Neue Impulse zum Internationalen Jahr der Behinderten 1981

1. Fragebogenaktion

Im Juni 1980 wurde von Genf aus ein Fragebogen mit 25 Fragen zur Lage der Behinderten an alle Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sowie an nationale Christenräte, regionale ökumenische Organisationen und interessierte Einzelpersonen verschickt. Seine Absicht war es, wie es Generalsekretär Philip Potter in seinem Begleitbrief ausdrückte, „Sie und uns in einen Austausch von Informationen und Ideen darüber einzubeziehen, wie unser Glaube in die Tat umgesetzt wird, daß ‚es keine christliche Gemeinschaft, die diesen Namen verdient, geben kann ohne Behinderte‘.“²⁰ Von den rund 1200 verschickten Fragebögen kamen 195 (= ca. 17%) aus 62 Ländern ausgefüllt zurück: 78 aus Europa, 18 aus Nordamerika, 16 aus Lateinamerika und der Karibik, 20 aus Afrika, 3 aus dem Mittleren Osten, 16 aus Asien

und 44 aus Ozeanien. Insgesamt stammten 54, also ein knappes Drittel, aus Entwicklungsländern. Zehn Fragebögen wurden von Behinderten ausgefüllt, 39 von Personen, die in der Arbeit mit Behinderten tätig sind.

Fragestellung, Adressatenkreis und Antworten bringen es mit sich, daß sich aus der Fragebogenaktion keine wissenschaftliche Statistik ableiten läßt, die auch nicht beabsichtigt war, sondern lediglich einige erhellende Gesichtspunkte zutage getreten sind²¹: „Wiederholt wurde darauf hingewiesen, daß ein rechtes Verständnis der Lehren des Evangeliums... sowie eine entsprechende Praxis eigentlich zur Integration und vorbehaltlosen Annahme der Behinderten führen müßten, dies jedoch nicht der Fall sei... Probleme ergeben sich dort, wo aufgrund des Strebens nach Effizienz, Produktivität und Profit alle nicht Erwerbstätigen einen geringeren Status haben und die Erwerbstätigkeit Behinderter erschwert wird. Die gesellschaftlichen Normen fordern Wettbewerb und Leistung sowie auch Schönheit und körperliche Tüchtigkeit.“²² Empfohlen werden u.a. mehr Informationen über die „Fähigkeiten und Bedürfnisse“ Behinderter sowie in den Gemeinden Bibelarbeiten, die Begriffe wie „Gemeinschaft, Gesundheit, Heilung und Diakonie“ untersuchen, und vor allem Kontakte mit Behinderten durch Besuche, Einladungen, Feste, Freizeiten, Clubs u.a.m.²³ Aus einer afrikanischen Antwort stammt die Feststellung: „Alle Menschen sind behindert. Der Unterschied besteht lediglich im Grad der Behinderung. Die schwersten Behinderungen heute sind das wirtschaftliche Ungleichgewicht, die sozialen Ungerechtigkeiten und alle Formen der Ausbeutung.“²⁴

2. Veröffentlichungen

a. Partner

Im Anschluß an die Fragebogenaktion hat der Ökumenische Rat im Februar 1981 eine 20seitige bebilderte Broschüre mit dem lapidaren Titel „Partners“ veröffentlicht. Sie faßt in allgemeinverständlichem Englisch die wichtigsten Erkenntnisse und Empfehlungen des Ökumenischen Rates zum Thema Behinderte zusammen und gehört nachgerade zur Pflichtlektüre jedes kirchlichen Mitarbeiters in diesem Jahr, ob Pfarrer, Gemeindeglied, Sozialarbeiter, Diakon oder Kindergärtnerin.²⁵ Einleitend wird die wichtige Unterscheidung zwischen körperlicher Beeinträchtigung (impairment), funktionaler Beschränkung (disability) und sozialer Behinderung (handicap) getroffen. Anschließend kommen in gebotener Kürze Verhaltensweisen, Vorsorge, Rehabilitation, Integration in der Gesellschaft, Menschenrechte sowie die Rolle der Kirche zur Sprache. Den Schluß bilden zur Meditation empfohlene Bibelstellen sowie eine Aufstellung der wichtigsten Ursachen von Behinderungen. Der Titel „Partners“ will als Programm verstanden werden; es geht um volle Beteiligung und Gleichberechtigung der Behinderten als Glieder des einen Leibes Christi.

b. Hallo, Partner!

Hinter diesem für deutsche Theologenohren etwas saloppen Titel verbirgt sich eine Sammlung von persönlichen Äußerungen Behinderter sowie von Beteiligungsversuchen in der Gemeinschaft, die ebenfalls die Diakonie-Abteilung des Ökumenischen Rates im Mai 1981 zusammengestellt hat.²⁶ Hier kommt ein 45-jähriger polio-behinderter Mann aus Afrika ebenso zu Wort wie die 27-jährige gelähmte Moslemin, das 11-jährige Kind ohne Vater, das auf allen Vieren am liebsten auf Bäume

klettert und, und, und... Es ist ergreifend, diese Berichte, Gebete, Lieder, Meditationen, Statements der persönlich Betroffenen zu lesen — Zeugnisse von ungewöhnlicher Verzweiflung und Beglückung. Das Vorwort faßt zusammen, was sich auf jeder Seite der Sammlung bestätigt: „Nachdem wir ihnen zugehört haben, wie sie sich selbst aussprechen, werden wir für eine richtige Begegnung besser vorbereitet sein, wenn wir sie treffen... Wir danken allen, die ihre Herzen geöffnet und ihre Gedanken mit uns geteilt haben. Mögen wir bereit sein, uns selbst all unseren Partnern auf dem Weg mitzuteilen.“²⁷ In der Sammlung steht außer eindrucksvollen „Seligpreisungen für Freunde der Behinderten“²⁸ auch die folgende Wort-Besinnung:

Ein Wort

Nur ein ärgerliches Wort,
aber es verwundete ein empfindsames Herz.

Nur ein vorwurfsvolles Wort,
aber es trieb Tränen in die Augen.

Nur ein spöttisches und gehässiges Wort,
aber die Wespe hat ihren Stachel verloren.

Nur ein heiteres Wort,
aber es tröstete ein schmerzendes Herz.

Nur ein ermutigendes Wort,
aber der dunkle Weg wurde erhellt.

Nur ein Hoffnung und Vertrauen erweckendes Wort,
aber der ganze Tag wurde verwandelt.²⁹

c. Material für die Gemeinde

Neben der Programmschrift „Partner“ und den persönlichen Zeugnissen Behindertener soll als dritte ökumenische Veröffentlichung zum Jahr der Behinderten im August eine Broschüre mit Material zur Verwendung in der Gemeinde publiziert werden.³⁰ Sie wird Bibelmeditationen, Gottesdienstentwürfe, Predigten, Unterrichtsvorschläge und spielerische Ideen enthalten. Sie will dazu beitragen, die Begegnung mit Behinderten im Gemeindealltag wie Gemeindegottesdienst zu vereinfachen und zu verwirklichen.³¹

3. Schritte

„Der Worte sind genug gewechselt, nun laßt uns endlich Taten sehen“, mag so mancher Leser im Blick auf die in der Tat nicht geringe Zahl ökumenischer Verlautbarungen zum Thema „Behinderte“ denken. Was ist im Genfer Ökumenischen Zentrum praktisch geschehen, um zur vielberufenen Partnerschaft zwischen behinderten und gesunden Mitarbeitern beizutragen? Wir haben im Rahmen unserer Möglichkeiten ein paar kleine Schritte getan, die vielleicht zur Nachahmung anregen können.

Als erstes wurde unser Haus behindertenfreundlich gestaltet: eine kleine Rampe ermöglicht nun das stufenlose Betreten des Haupteingangs von der Straße aus. Das gleiche geschah in der Kapelle: sowohl der Gemeinderaum als auch der Altarbereich können nun ohne Stufenbarrieren erreicht werden. Die Türen zur Eingangshalle wie zur Cafeteria öffnen und schließen jetzt automatisch, ohne Knopfdruck. Aufzüge — auch im nur dreistöckigen Rhone-Flügel des Lutherischen Weltbundes — ermöglichen den ungehinderten Zugang zu den verschiedenen Etagen.

Zwei Stellwände im Foyer erinnern mit Fotos, Postern und kurzen Sätzen jeden, der sich etwas Zeit nimmt zum Betrachten, an das Jahr der Behinderten. Unsere Kommunikationsabteilung bietet gelegentlich Filme an über das Leben von und mit Behinderten. Den bisherigen Höhepunkt bildete ein mehrstündiges „Hearing“, zu dem nicht nur alle Mitarbeiter des Hauses, sondern auch Behinderte mit ihren Familienangehörigen aus Genf und der näheren Umgebung eingeladen waren. Nach einem einführenden Film saßen wir in kleinen Gruppen zusammen, an denen sich mindestens jeweils ein Behinderter beteiligte. Ich höre den Teilnehmer aus unserer Gruppe noch fragen: „Warum gehen so viele Gesunde uns Behinderten aus dem Weg, statt uns ihre Hilfestellung anzubieten?“

Bei der nächsten Zusammenkunft des Zentralausschusses in Dresden werden Behinderte aus Trinidad, Nigeria und Argentinien mit ihren Anfragen an die Gesunden zu Wort kommen. Und Ende November 1981 soll in Brasilien eine Konsultation zum Thema „Menschlichkeit und Ganzheit behinderter Personen“ stattfinden.

So werden auch hier praktische Ansätze zur vollwertigen Eingliederung der Behinderten in das Leben der Gemeinde Jesu Christi in aller Welt sichtbar.

Hans-Georg Link

ANMERKUNGEN

- 1 In: *Study Encounter* VII, 4, 1971, 6.
- 2 A.a.O. 2-4.
- 3 A.a.O. 10-13.
- 4 A.a.O. 6.
- 5 A.a.O. 8-10.
- 6 A.a.O. 1.
- 7 In: *Bericht aus Nairobi. Ergebnisse — Erlebnisse — Ereignisse*, Hrsg. H. Krüger/W. Müller-Römheld, 1976, 28f.
- 8 A.a.O. 37.
- 9 Declaration on the Rights of Disabled Persons, 9-12-1975, 2433. Plenarsitzung.
- 10 In: *Wir brauchen einander*. Behinderte in kirchlicher Verantwortung, Hrsg. G. Müller-Fahrenholz, Frankfurt 1979, 197-205, Zit. 198.
- 11 A.a.O. 199.
- 12 A.a.O. 201.
- 13 A.a.O. 204.
- 14 A.a.O. 204f.
- 15 Vgl. Protokoll der 30. Tagung des Zentralausschusses, Genf, 28.7.-6.8.1977, 29.
- 16 Protokoll der 31. Tagung des Zentralausschusses, Kingston, Jamaika, 1.-11.1.1979, 42f.
- 17 S.o. Anm. 10; engl. Originaltitel: *Partners in Life. The Handicapped and the Church*. Faith and Order Paper No. 89, Hrsg. G. Müller-Fahrenholz, Geneva 1979.
- 18 Dt. Ausgabe, s.o. Anm. 10, X.
- 19 A.a.O. 11.
- 20 Schreiben vom 5.6.1980.
- 21 Eine Auswertung der ausgefüllten Fragebogen ist von Frances Martin und Lois Meyhoffer in der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltendienst (CI-CARWS) vorgenommen und in einem informellen Papier zum Internationalen Jahr der Behinderten vom November 1980 zusammengefaßt worden.

- 22 A.a.O. 2f.
- 23 A.a.O. 3.
- 24 A.a.O. 5.
- 25 Das Heft „Partners“ kann beim Diakonia-Desk des ÖRK in CH-1211 Geneva 20 bestellt werden. Leider gibt es davon noch keine deutsche Übersetzung.
- 26 Hello Partner! Diese 63 Seiten umfassende Broschüre kann ebenfalls beim Diakonia-Desk des ÖRK bestellt werden.
- 27 A.a.O. 1.
- 28 A.a.O. 41.
- 29 A.a.O. 15, Übersetzung vom Verfasser.
- 30 Sie wird ebenfalls vom Diakonia-Desk des ÖRK verantwortet und kann dort angefordert werden.
- 31 Für spezielle Interessenten liste ich der Vollständigkeit halber noch die folgenden ökumenischen Verlautbarungen zum Thema Behinderte auf:
- (1) The Disabled — Full partners in society and the church. Eine Kurzzusammenfassung vom Februar 1980, die mit dem Brief von Philip Potter im Juni 1980 an Kirchen u.a. verschickt worden ist.
 - (2) Behinderte — Gleichberechtigte Partner in Kirche und Gesellschaft, Dokument Nr. 14 für die Tagung des Zentralausschusses vom 14.-22.8.1980 in Genf.
 - (3) Internationales Jahr der Behinderten. Bericht des Zentralausschusses des ÖRK, Protokoll der 32. Tagung, August 1980, 68.
 - (4) The Handicapped and the Church, in: Education-News Letter of the WCC, Nr. 3, Herbst 1980.
 - (5) 2. Auflage der englischen Fassung: Partners in Life. The Handicapped and the Church, mit einem Vorwort des neuen Direktors des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung, W. H. Lazareth, a.a.O. 4.
 - (6) International Year of Disabled Persons 1981, *Contact* 60, Periodical Bulletin of the Christian Medical Commission of the WCC, Februar 1981.
 - (7) International Year of Disabled Persons 1981, One in Ten, Dokument Nr. 6, für die Sitzung des Exekutivausschusses in Genf vom 9.-13.2.1981.
 - (8) International Year of Disabled Persons 1981, Dokument Nr. 22: Erklärung des Exekutivausschusses des ÖRK vom Februar 1981.
 - (9) International Year of Disabled Persons 1981, Documentation of the Lutheran World Information, Nr. 16/1981.
 - (10) International Year of Disabled Persons — 1981, in: *One World*, a monthly magazine of the WCC, Nr. 66, Mai 1981, 6ff.
 - (11) Bericht für die Tagung des Zentralausschusses in Dresden, August 1981.
 - (12) Erklärung des Zentralausschusses in Dresden, August 1981.
 - (13) Bericht von der internationalen Konsultation in Brasilien, November 1981.

Rechtfertigung und Heiligung aus evangelisch-methodistischer Sicht

Vom 24.-27. November 1980 fand in Pfullingen/Württbg. ein erstes offizielles Gespräch zwischen Vertretern der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) statt. Damit traten die beiden Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland in einen theologischen Dialog ein, der auch in anderen Ländern und seit 1977 auf Weltebene zwischen dem Weltrat Methodistischer Kirchen und dem Lutherischen Weltbund geführt wird. Für die erste Gesprächsrunde, die die Bischöfe Hermann Sticher (EmK) und Dr. Gerhard Heintze (VELKD) leiteten, war das Thema „Rechtfertigung und Heiligung“ gewählt worden. Die einleitenden Referate hielten Prof. Dr. Wenzel Lohff (Pullach) und Dozent Dr. Manfred Marquardt (Reutlingen). Ziel dieses bilateralen Dialogs ist vor allem, das gegenseitige Verstehen beider kirchlicher Traditionen als „Teile der einen Gemeinschaft in Christus“ zu fördern. Im weiteren Verlauf der Gespräche wird auch die Frage nach einer engeren Gemeinschaft in Verkündigung und Sakrament Thema der Verhandlungen sein.

Wir veröffentlichen hier das Referat von Dr. Manfred Marquardt (EmK), das in seinem ersten Teil auch über Grundlagen und Prinzipien methodistischer Theologie informiert.

*

1. Die Eigenart der Bildung von theologischen Urteilen und dogmatischen Aussagen in den methodistischen Kirchen läßt es ebenso notwendig wie sinnvoll erscheinen, einige Ausführungen über unsere Lehrnormen und ihre Hermeneutik an den Beginn dieser Darstellung zu setzen.

1.1 Die Lehrnormen, die in der Verfassung und Kirchenordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) als „Bekenntnis“ niedergelegt sind, bilden ein sehr komplexes Korpus teils recht heterogener Texte, die weder durch ihren historischen Ursprungsort noch durch ihre originale Abzweckung miteinander verbunden sind. Es gehören dazu „Die Glaubensartikel der Methodistenkirche“ und „Das Glaubensbekenntnis der Evangelischen Gemeinschaft“¹, „Die Allgemeinen Regeln der Methodistenkirche“ sowie eine moderne Interpretation des Inhalts und der Funktion der Lehrüberlieferung, betitelt: „Der theologische Auftrag der Evangelisch-methodistischen Kirche“; traditionelle methodistische Lehrnormen sind außerdem Wesleys 44 „Sermons on Several Occasions“, seine „Explanatory Notes to the New Testament“, die Lehrverhandlungen der ersten Konferenzen in London sowie — seit 1908 und seitdem in wiederholt revidierter Fassung — „Soziale Grundsätze“ und ein „Soziales Bekenntnis“. Die geschichtliche Spanne, in der die Texte entstanden sind, reicht also von der Reformation bis in die unmittelbare Gegenwart; über die Reformation² und die von Wesley geschätzten Autoritäten sind auch die altkirchlichen Bekenntnisse in die Lehrgrundlage der methodistischen Kirchen mitaufgenommen.³

1.2 Fast ebenso wichtig wie der in den Lehrüberlieferungen festgehaltene Inhalt sind die Prinzipien, nach denen die genannten Texte verstanden und angewendet werden sollen. Diese erheben nämlich „nicht den Anspruch..., nach Inhalt oder

Form endgültig zu sein“, fordern infolgedessen auch nicht „unbedingte Zustimmung unter Androhung des Ausschlusses“, sondern sie sind „wichtige Marksteine“ für „die Entwicklung weiterer Zusammenfassungen der Lehre und neuer liturgischer Bekenntnisse, die in der Kirche Annahme und Verwendung finden könnten, ohne die schon bestehenden zu ersetzen“. Damit ist die lehrhafte und bekenntnis-mäßige Neubesinnung und Weiterentwicklung als Auftrag in die Glaubensbasis selbst integriert und mit einer ausdrücklichen Aufforderung zum „ökumenischen Dialog“ verbunden.⁴ Dieser Auftrag ist allen Gliedern, nicht nur den Theologen, gegeben, während die Kirche ihre Lehrbefugnis darin wahrnimmt, „einen stabilen und tragenden Rahmen zu bieten, in dem die theologische Auseinandersetzung konstruktiv und positiv sein kann“⁵.

Wird schon hier etwas von der konfessionellen „Unbefangenheit“ der Evangelisch-methodistischen Kirche deutlich, in der sich die Haltung Wesleys widerspiegelt⁶, so zeigt sich diese als Offenheit für ökumenische Kontakte und Zusammenarbeit gerade auch im theologischen Bereich: „Die Evangelisch-methodistische Kirche hat sich wiederholt und entschlossen zur Sache der christlichen Einheit bekannt und sich in Gesprächen und Verlautbarungen, die zu diesem Ziel führen, engagiert.“ Deshalb bemüht sie sich um möglichst vorurteilslose Kenntnisnahme anderer Positionen: „Alle Formulierungen, die Ausdruck christlicher Wahrheit sein wollen, verdienen es, offen und unparteiisch angehört zu werden, damit sie geprüft und beurteilt werden können.“⁷

1.3 Prüfung und Beurteilung vollziehen sich ihrerseits nach folgenden vier Normen:

(1) Die Heilige Schrift gilt als „Hauptquelle und alleinige Richtschnur der Lehre“.⁸

(2) Die kirchlichen Traditionen (auch außerhalb des Methodismus) beanspruchen als „Niederschlag der kollektiven Erfahrung früherer christlicher Gemeinschaften“, der „Geschichte jenes Umgebenseins von der Gnade, worin und wodurch alle Christen leben“⁹, aufmerksames Gehör.

(3) Die Erfahrung als „persönliche Aneignung der Gnade Gottes im eigenen Leben“ ist „für den einzelnen das, was für die Kirche als Ganzes die Tradition ist“; sie „öffnet die Augen des Glaubens für die lebendige Wahrheit der Schrift“¹⁰ und trägt auf diese Weise der Eigenart des Wortes Gottes als lebendiger Anrede Rechnung.

(4) Schließlich unterzieht die Vernunft die gewonnenen Einsichten einer „kritischen Analyse“, sie hilft, „innere Widersprüche vermeiden und wissenschaftliche und empirische Erkenntnisse gebührend berücksichtigen“.

Der Primat unter diesen vier Normen gebührt freilich der Heiligen Schrift „als dem grundlegenden Zeugnis für den christlichen Glauben“; doch sollen „alle vier Richtlinien zu jedem theologischen Thema in Beziehung gesetzt werden“.¹¹ Dieser Umgang mit theologischen Aussagen ist keineswegs erst eine Übung des modernen Methodismus, sondern hat bereits seinem Gründer „als Prüfstein der Autorität in Lehrfragen gedient“; bei der Betonung nur eines einzelnen Gesichtspunktes allein ergab und ergibt sich, wie A. Outler beobachtet hat, die jeweils „ihm eigentümliche Verzerrung“: „Biblizismus, Traditionalismus, Rationalismus, Narzißmus“¹². Wenn in den nun folgenden Ausführungen die methodistische Auffassung von Rechtfertigung und Heiligung dargelegt werden soll, dann also unter Berücksichtigung der genannten Kriterien.

2. Mit dem Thema Rechtfertigung und Heiligung befinden wir uns im Kernbereich evangelisch-methodistischer Theologie. Freilich ist das eine Umkehrbarkeit der beiden Begriffe vortäuschende neutrale „und“ bereits Indikator für eine Sachproblematik, die sich etwa so umschreiben ließe:

(1) Ist die Rechtfertigung eine notwendige Bedingung für die Heiligung, oder muß umgekehrt mindestens ein gewisser Grad an Heiligung, durch gute Werke etwa, erreicht sein, damit ein Mensch von Gott gerechtfertigt werde?

(2) Sind Rechtfertigung und Heiligung nur zwei Seiten eines und desselben Vorgangs, oder bezeichnen sie unterschiedliche Sachverhalte, und wie ist dann die innere Verbindung beider vorzustellen?

2.1 Die Unumkehrbarkeit des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung hat für Wesley keineswegs von Anfang an festgestanden. Vor seiner „evangelical conversion“ von 1738 war er überzeugt, daß nur, wer gute Werke tue, durch ein solches Leben in der Heiligung Gottes Wohlgefallen erwerben und die eigene Seele retten könne.¹³ Die Begegnung mit reformatorischer, vor allem lutherischer Theologie und Frömmigkeit (Herrnhuter, Luthers Vorrede zum Römerbrief) vermittelte ihm die sein Selbstverständnis und seine Verkündigung grundlegend verändernde Überzeugung, daß die Rechtfertigung nur als Geschenk Gottes im Glauben zu empfangen sei. Von da an gilt für ihn ein unumkehrbares Gefälle von der Rechtfertigung zur Heiligung. Wie tiefreichend diese Überzeugung war, zeigt sich beispielsweise daran, daß er am Ende seiner Predigtreihe über die Bergpredigt „die Rechtfertigung des Sünders allein aus der Gnade Gottes, allein durch den Glauben fundamental und zentral zur Geltung“ bringt¹⁴ und daß er sie gegen die Angriffe der Rationalisten und Moralisten seiner eigenen anglikanischen Kirche wiederholt und nachdrücklich verteidigt.¹⁵

2.2 Ebenso fest war allerdings Wesleys Überzeugung, daß der Rechtfertigungsglaube die Werke nicht ersetzen, daß die Rechtfertigung die Heiligung nicht überflüssig machen könne. Vielmehr ist die im Rechtfertigungsgeschehen wirksame Erlösung auch der Beginn eines sich in einem erneuerten Selbstverständnis und Lebensstil manifestierenden neuen Gottesverhältnisses der Glaubenden. Gegen den kirchlichen Formalismus seiner Zeit und einen schwärmerischen, Gottes Gesetz verachtenden Quietismus stellt er die Notwendigkeit guter Werke, und zwar mit einer doppelten Begründung: die guten Werke gehören wesentlich zum Rechtfertigungsglauben hinzu, und: der Glaubende bedarf ihrer zu seinem eigenen Wachstum. Für Wesley ist beides in gleicher Weise unverzichtbar: sowohl die Unumkehrbarkeit der (zeitlichen und sachlichen) Reihenfolge von Glaube und Heiligung als auch die Notwendigkeit guter Werke nach der Rechtfertigung — Notwendigkeit allerdings nicht als Ergänzung des Rechtfertigungshandelns Gottes, sondern vielmehr aus einem inneren, unauflösbaren Zusammenhang heraus.¹⁶ Auch darin vertritt er eine grundlegende reformatorische Einsicht¹⁷, der er jedoch einen der methodistischen Tradition bis heute eingepprägten Akzent verleiht. Davon ist nun zu reden.

3. Rechtfertigung und Heiligung als Gottes Werk

3.1 Nicht immer hat Wesley seine Überzeugung von der Alleinwirksamkeit Gottes in der Rechtfertigung des Menschen¹⁸ mit aller Klarheit festgehalten. Vor allem die Angriffe gegen Luthers Galaterbrief-Kommentar und die Diskussionen auf der

Konferenz von 1770 haben nicht ohne Grund den Eindruck erweckt, Wesley habe die paulinisch-reformatorische Linie deutlich erkennbar verlassen, indem er den guten Werken eine konstitutive Bedeutung für die Rechtfertigung beimesse. Doch bereits ein Jahr darauf erklärten er und die anderen Konferenzmitglieder feierlich vor Gott „that we have no trust or confidence but in the alone merits of our Lord and Saviour Jesus Christ, for Justification or Salvation, either in life, death, or the day of judgment“.¹⁹ Und dies ist in der Tat methodistische Grundüberzeugung, die sie mit allen Kirchen der Reformation verbindet: „Wir verkündigen miteinander, daß in unserer selbstgewollten Entfremdung Gott uns richtet, sucht, uns vergibt und annimmt, nur weil er uns wirklich liebt.“ Freilich wird dem unmittelbar hinzugefügt: „Darum glauben wir, daß der Heilige Geist uns zur Antwort des Glaubens drängt und zur Annahme der Versöhnung und Rechtfertigung durch Gott befähigt.“²⁰ Obwohl die Rechtfertigung des Menschen als auch der Glaube, in dem diese Rechtfertigung bejaht und angenommen wird, sind Gottes Gnadengeschenk, das er als Schöpfer des zeitlichen und ewigen Lebens schafft.²¹

3.2 Gleichzeitig mit der Rechtfertigung vollzieht sich darum die Erneuerung des Menschen in der Wiedergeburt. Ist die Rechtfertigung das Werk, das Gott *für* uns vollbringt, so die Wiedergeburt das Werk, das er *in* uns schafft, wenn er unser Leben erneuert. Dem Zeitpunkt nach erfolgt keine vor der anderen, der Sache nach kommt aber der Rechtfertigung der Vorrang zu, denn sie ist der Grund der Neugeburt.²² Deren Zeichen sind Glaube, Hoffnung und Liebe. Die durch Rechtfertigung und Neugeburt gewirkte Erlösung wird von Wesley als eine schon jetzt und hier erfolgende, reale Befreiung beschrieben; auf dieser erfahrbaren Realität beruht alles, was er über Heiligung und gute Werke zu sagen hat. „By salvation I mean not barely ... deliverance from hell, or going to heaven, but a present deliverance from sin, a restoration of the soul to its primitive health, its original purity; a recovery of the divine nature; the renewal of our souls after the image of God in righteousness and true holiness, in justice, mercy, and truth.“²³

Sinnentsprechend heißt es in Artikel IX des Glaubensbekenntnisses der EG: „Wir glauben, daß die Wiedergeburt die durch den Heiligen Geist bewirkte Erneuerung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes ist. Durch sie wird der Mensch erweckt zu Glaube, Liebe und Hoffnung und befähigt, Gott von ganzem Herzen zu dienen.“²⁴

3.3 Ist Gott der alleinige Bewirker von Rechtfertigung und Wiedergeburt, so gilt dies doch nicht in gleicher Weise von der Heiligung. Hinsichtlich des zu seinem Heil Notwendigen kann der Mensch nichts tun, hier bleibt er der rein Empfangende, und selbst der Glaube ist nichts anderes als das Annehmen des von Gott gewirkten Heils. Die mit dieser Heilserfahrung geschenkte Befreiung aber setzt den Menschen in stand, auf Gottes Handeln zu reagieren, zu antworten. Auch damit verhilft Wesley einer neutestamentlichen Lehre zu neuer Bedeutung und Wertschätzung, wenn es zutrifft, daß der Sinn des rechtfertigenden Handelns Gottes an uns darin liegt, „daß er uns die Freiheit gibt, aus Gott zu reden und zu handeln“.²⁵ Dennoch ist eine Akzentverschiebung gegenüber der lutherischen Rechtfertigungs- und Heiligungslehre m.E. unverkennbar, die nicht zuletzt in den unterschiedlichen Frontstellungen des 16. und des 18. Jahrhunderts ihren Grund hat: Liegt bei Luther die Betonung auf der Passivität des Menschen hinsichtlich des gesamten Erlösungswirkens Gottes (so-la gratia, solo Christo, sola fide), so versteht Wesley Gottes Gnadenhandeln in ho-

hem Maße als Befreiung des Menschen zu eigenem verantwortlichem Tun. Luthers Bild vom Reittier²⁶ und Calvins Prädestinationslehre²⁷ sind in seiner Theologie nicht unterzubringen, und seine Abwehr von Quietismus und Antinomismus ist allemal heftiger als seine Distanzierung von semipelagianischen Tendenzen.

3.4 Wir wollen deshalb in wenigen Sätzen umschreiben, inwiefern Wesley menschliches Handeln als durch Gottes Gnade ermöglicht und darum auch gefordert sieht.

Nicht erst der Gerechtfertigte nämlich, sondern schon der noch in der Entfremdung von Gott Lebende ist von der Herausforderung der Gnade betroffen, die als vorlaufende auch im rebellierenden Menschen wirksam ist. Zwar ist durch die Sünde die menschliche Natur völlig verdorben, so daß er außerstande ist, selbst etwas zu seiner Rettung zu tun. Auf der anderen Seite lehrt Wesley aber — und hier wird deutlich, wie stark seine Verkündigung auf den Willen und das Tun ausgerichtet ist —, daß kein Mensch völlig außerhalb der Gnade Gottes sei; vielmehr bewirke sie eine vorläufige, begrenzte Befreiung, aufgrund derer jedermann Gutes tun und Böses meiden könne. Gewissen und Vernunft können ihn, von Gott erleuchtet, dazu anleiten, Gottes Willen in einem gewissen Maße zu entsprechen. Gottes Gnade stellt also den Menschen von vornherein in eine klare Verantwortung dafür, wie er auf ihr vorangehendes Wirken reagieren will. „Früchte der Buße“ sind möglich und darum gefordert, obwohl sie, da nicht aus dem Glauben entspringend, nicht im eigentlichen Sinne als gute Werke angesehen werden können.²⁸ Die Souveränität und Universalität der Gnade Gottes ist auf diese Weise ebenso gewahrt wie die Verantwortlichkeit des Menschen in bezug auf sein Wollen und sein Verhalten.

4. Heiligung als Christsein im Vollzug

4.1 An den Beginn unserer Darstellung des komplexen Sachverhalts, der mit dem Begriff Heiligung abgedeckt werden soll, möchte ich einen Aspekt stellen, der in der Wesley'schen Theologie fast völlig fehlt: die Heiligung, sofern sie uns von Gott zugeeignet ist. Konnte der Begründer des Methodismus schon das rein forensische Verständnis der Rechtfertigung nur mit Mühe akzeptieren, so fehlt dieser Gesichtspunkt in seiner Lehre von der Heiligung ganz.²⁹ Damit tritt jedoch ein klarer Widerspruch zum Neuen Testament zutage, das Heiligung eben nicht nur als Aufgabe der Jünger Jesu versteht, sondern zuerst und vor allem als Zueignung Gottes (Joh 17,19; 1 Kor 6,11; 1,30; Eph 5,26 u.ö.). Durch Christus sind sie geheiligt, bevor sie etwas geleistet haben, sind sie gerecht gemacht, heißen sie, als Kinder Gottes, „Heilige“.

4.2 Hat Wesley in seiner Rechtfertigungslehre die Dialektik zwischen dem grundlegenden Heilshandeln Gottes und dem glaubenden Ja des zur Antwort befreiten Menschen durchgehalten und hat er in seiner Bestimmung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung die Priorität der ersteren konsequent verteidigt, so gerät er bei der inhaltlichen Füllung seines Heiligungsverständnisses gelegentlich in Positionen, die sich bei genauerer Prüfung nicht halten lassen. An zwei Stellen wird das besonders deutlich:

(1) In seiner Bezeichnung des Glaubens als Tür zum Christsein und (2) in seiner Lehre von der christlichen Vollkommenheit.

4.2.1 Die Wiedergeburt bzw. — öfter — der Glaube sei das Tor zur Heiligung, zum „Christsein selbst“.³⁰ Dieses in methodistischen Publikationen immer wieder

aufgenommene Bild scheint mir das Produkt eines defizienten Glaubensverständnisses zu sein. Verstärkt wird diese Vermutung durch den Gebrauch des Begriffes „Sozialfideismus“, der stark an die pelagianischen Auseinandersetzungen (psilae pistis!) erinnert. Hier hat, wie mir scheint, Wesley sich von seinen antinomistischen Gegnern ein Verständnis des Glaubens aufzwingen lassen, das in seiner Verbindung mit der starken Betonung der ethischen Implikationen der Rechtfertigung zu Aussagen führt, die in dieser Fassung dem neutestamentlichen, vor allem paulinischen Verständnis des Glaubens nicht mehr entsprechen. Freilich liegt dem mißbräutlichen Bild eine, wie ich vermute, insofern richtige Tendenz zugrunde, als es den Glauben als die für die Heiligung notwendige Bedingung herausstellen und so das Prae der Rechtfertigung sichern will.

An anderer Stelle³¹ können nämlich Glaube und Liebe als die Kennzeichen eines wahren Christen benannt und der Glaube als der einzige Zugang zur Erfüllung des Gotteswillens bezeichnet werden, weil nur die durch ihn empfangene Liebe die Erfüllung des Gesetzes sei. Und ohne die Lebendigkeit des neuen Gottesverhältnisses, aus dem der Christ im Glauben existiert, ist evangelische Heiligung ohnehin nicht möglich.³²

4.2.2 Wesleys Optimismus in bezug auf das Gnadenwirken Gottes hat ihn auch zu der Überzeugung geführt, daß Christen bereits in ihrem irdischen Leben das Ziel der Rechtfertigung und Wiedergeburt, die völlige Heiligung bzw. die christliche Vollkommenheit, erreichen können. Er hat an dieser Möglichkeit trotz einer im Laufe seines Lebens wachsenden Skepsis, ihre Verwirklichung in konkreten Personen konstatieren zu können, festgehalten, weil er sie in der göttlichen Zusage begründet sah.³³ Vor allem die Sicht der völligen Heiligung als eines „zweiten Segens“ hat andere zu Konsequenzen verleitet, die von der Theologie Wesleys so nicht mehr gedeckt, wohl aber durch sie ausgelöst waren: die Heiligungsgruppen, die im 19. Jahrhundert vor allem in Amerika entstanden, haben sich auf ihn berufen, wenn sie „völlige Heiligung als ein zweites und getrenntes Werk der Gnade“ propagierten, durch das die so Gesegneten die Stufe der „nur“ Gerechtfertigten und Wiedergeborenen hinter sich lassen könnten.³⁴ Freilich muß man Wesley zugute halten, daß er für sich selbst nie in Anspruch genommen hat, die christliche Vollkommenheit erreicht zu haben, und daß er den „zweiten Segen“ wohl nicht als einen einmaligen Akt verstanden hat, sondern als ein wiederholtes Wirken der Gnade im Gerechtfertigten zur Verwirklichung der Heiligung.³⁵ Mit W. Thomas ist jedoch gegen diese Überspitzung der Heiligungslehre einzuwenden, daß sie keinen Grund in der Schrift hat, daß die Erfahrung ihr widerspricht und die Gefahr eines religiösen Subjektivismus in ihrem Gefolge nahezu unabwendbar ist. Wesleys in diesem Zusammenhang vorgenommene „Differenzierung der Sünde als bewußte und unbewußte, eigentliche und uneigentliche Sünde sowie die Relativierung der völligen Liebe, die doch noch ein Wachstum zulasse, sind psychologische Versuche, mit den Schwierigkeiten fertig zu werden, die die Verkündigung einer überspitzten Vollkommenheit in sich birgt.“³⁶ Infolgedessen hat die methodistische Kirche sich bald deutlich von den Heiligungsbewegungen distanziert und Wesleys Auffassung in dieser Zuspitzung nicht beibehalten.

4.3 Heiligung als ganzes Christsein im Vollzug

Der tiefe Sinn und die bleibende Bedeutung der Heiligungslehre Wesleys liegt in ihrer Betonung des Fortwirkens der Gnade Gottes auch nach der Rechtfertigung

und Wiedergeburt sowie der Verantwortung der Glaubenden für den tatsächlichen Vollzug eines Lebens in Christus. Gott wirkt in uns, deshalb können, deshalb müssen wir auch wirken. Dem Heiligen Geist gilt es Raum zu geben, damit die Herrschaft Christi sich in unserem Leben vollziehen kann. Die Dialektik von Heilsgabe und Heilsannahme, wie sie für die Rechtfertigung gilt, läßt sich analog auch auf eine rechtverstandene Heiligungslehre anwenden.

4.3.1 Heiligung ist insofern das Werk Gottes im Menschen, als ihr wesentlicher Inhalt, das Wachsen in der Liebe, in der Gesinnung Christi, nicht realisierbar ist, bevor und ohne daß Gottes Geist in uns wirkt. Das Evangelium gibt, was das Gesetz fordert: die Liebe als Erfüllung des Willens Gottes. Im Glauben als dem vertrauensvollen Verhältnis zu Gott empfängt der Mensch die für das Tun der guten Werke erforderliche Einsicht, Freiheit und Kraft. Sie sind die „notwendigen Früchte des Glaubens“. ³⁷ Wer in Christus „den Zugang zu der erlösenden Liebe Gottes“ findet, erfährt auch, wie sein „Leben neu wird“. Die innere Gewißheit des empfangenen Heils erweist sich im christlichen Handeln als echt. ³⁸

4.3.2 Die Heiligung ist aber auch Aufgabe der Christen, weil ihr Weg noch vom Widerspruch zwischen Geist und Fleisch bestimmt ist ³⁹ und weil sie die ihnen eröffnete Möglichkeit eines Wachstums im Glauben und in der Liebe nicht ungenutzt lassen dürfen, wollen sie nicht Gottes Gnade mißachten.

Zum ersten: Eine Neigung zum Bösen ist auch in den Gläubigen vorhanden, darum behalten Buße und Vergebung ihre Bedeutung auch für sie. Christus, ihr Anwalt, vertritt sie vor Gott und wendet Verurteilung und Strafe von ihnen ab; er hilft ihnen aber auch, durch Bestehen des Kampfes in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor Gott zu leben ⁴⁰.

Zum zweiten: Das Evangelium stellt den Christen ein ethisches Ziel vor Augen und gibt ihnen als Gottes Promissio die Kraft, den Weg auf dieses Ziel hin zu gehen. Das bedeutet: sie dürfen zunehmen in der Liebe zu Gott und zu ihren Mitmenschen. Die Glaubensgerechtigkeit erzeugt in ihnen eine neue Lebenseinstellung, die sie in guten Werken bezeugen. ⁴¹ Andererseits braucht der Christ wiederum diese guten Werke zum Wachstum im Glauben und in der Liebe, weil jede ungenutzte Gabe ihn nicht reicher, sondern ärmer macht. ⁴² Es ist also nicht die Kraft des Glaubens, die die guten Werke hervorbringt, sondern der Geist Gottes, der in dem und durch den Glaubenden wirkt; je mehr dieser sich als Werkzeug des Geistes gebrauchen läßt, desto mehr wird sein Glaube, seine Verbindung zu Gott, dadurch gefestigt. So sind die guten Werke sowohl die Folge der Erneuerung durch die Gnade als auch ein Mittel, die Heiligung des Gerechtfertigten, sein Wachsen im Glauben und in der Liebe zu fördern. In dieser Interpretation der Heiligung wird zugleich erkennbar, wie Wesley sie immer als eine soziale, auf das Wohl des Nächsten gerichtete und nur gemeinschaftlich zu verwirklichende, nicht in individuellen Frömmigkeitsübungen sich erschöpfende Heiligung versteht. ⁴³

Die reale Erneuerung des Menschen in der Rechtfertigung und die existentielle Realisierung des neuen Seins in der Heiligung sind die beiden Hauptakzente, die in der methodistischen Theologie gesetzt werden. Die Rechtfertigung ist der Ermöglichungsgrund nicht nur des Glaubens, sondern auch der Heiligung; die Heiligung aber ist nichts anderes als die Wirkungsgeschichte der Rechtfertigung im Leben eines zum Glauben befreiten Menschen. Der Beginn dieses Prozesses und seine Energie liegen im Annehmen des Bejahtseins durch Gott; damit ist das bleibende Angewie-

sensein der Heiligung auf die Rechtfertigung festgestellt. Andererseits ist die Rechtfertigung als Befreiung von der Sünde und Erneuerung nach dem Bilde Gottes in Christus nicht vorstellbar, ohne daß sie sich in einer diesem Geschehen entsprechenden Lebenshaltung und Lebensgestaltung manifestiert.

In beidem, in Rechtfertigung und Heiligung, ist es daher Gottes Geist, der alles bewirkt, aber so bewirkt, daß der Mensch als Person nicht zum Objekt degradiert, sondern zur Freiheit und zur Verantwortung befreit wird.

Manfred Marquardt

ANMERKUNGEN

- 1 Während die Glaubensartikel der MK identisch sind mit der von J. Wesley für die amerikanischen Gemeinschaften gekürzten Fassung der 39 Artikel der Kirche von England, hat die EG eine 1962 beschlossene Fassung ihres Bekenntnisses in die vereinigte Kirche eingebracht; beide stehen, da sie „im wesentlichen übereinstimmen“, nebeneinander, ohne daß eine integrierte Fassung geplant wäre.
- 2 Book of Discipline, 1980, 7: Die MK und die EG „are Protestant Churches, whose streams of spiritual life and thought come out of the Protestant Reformation of the sixteenth century“.
- 3 Der theologische Auftrag der EmK, 5.
- 4 Der theologische Auftrag, 10 und 21.
- 5 Der theologische Auftrag, 21.
- 6 A. Outler, in: Der Methodismus, ed. C. E. Sommer, 89: „orthodox und standhaft im Zentrum, aber offen für eine interpretative Entwicklung“. Vgl. auch Wesleys Predigt „Catholic Spirit“, Standard Sermons II, 126 ff.
- 7 Der theologische Auftrag, 22.
- 8 Der theologische Auftrag, 18.
- 9 A.a.O. 18 f.
- 10 A.a.O. 19 f.
- 11 A.a.O. 20.
- 12 A.a.O. 99 f.
- 13 Vor seiner Abreise nach Amerika 1735 (Letters I, 188): „My chief motive, to which all the rest are subordinate, is the hope of saving my own soul.“
- 14 M. Schmidt, John Wesley, Band II, 273.
- 15 G. Rupp, in: Augsburgisches Bekenntnis im ökumenischen Kontext, Hrsg. H. Meyer, 117 f.
- 16 Näheres darüber in: M. Marquardt, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, 117 ff.
- 17 Luther, Vorrede zum Römerbrief, Hrsg. H. Bornkamm, 148: „O, es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollte Gutes wirken.“
- 18 Vgl. seine erste der 44 Predigten „Salvation by Faith“, Standard Sermons I, ed. E. H. Sugden, 37 ff.
- 19 Minutes 1771; J. Simon, Master-BUILDER, 296. Nähere Ausführungen finden sich in meinem Aufsatz „John Wesley's ‚Synergismus‘“, in: Die Einheit der Kirche, Fs. für P. Meinhold, 96 ff; jetzt auch abgedruckt in den Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK, 1980, Heft 1.
- 20 Der theologische Auftrag, 14. Vgl. Art. 10 der MK: „Wir werden als gerecht vor Gott angesehen einzig um des Verdienstes unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi willen, durch den Glauben, nicht wegen unserer eigenen Werke und Verdienste“, und Art. IX der EG.

- 21 Works VIII, 5.277 f.
- 22 4. Predigt „Scriptural Christianity“, Standard Sermons, Band I, 87 ff.
- 23 A Farther Appeal, I.2 (Works, Oxford Edition, Band 11, 106).
- 24 Verfassung und Ordnung der EmK, 32.
- 25 R. Bultmann, GV I, 36.
- 26 De servo arbitrio, WA 18; 635, 18 ff.
- 27 Inst. III, 21,5: aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur.
- 28 A Farther Appeal, a.a.O. 106.
- 29 Einige Forscher meinen sogar, er werde von Wesley abgelehnt. Vgl. dazu H. Lindström, Wesley und die Heiligung, 53, und W. Thomas, Heiligung im Neuen Testament und bei John Wesley, 34 ff.
- 30 Letters II, 267; Standard Sermons I, 94 ff.
- 31 2. Predigt „The Almost Christian“, SS I, 53 ff.
- 32 Vgl. A. Outler, in: Der Methodismus, 92.
- 33 SS II, S. 150. 1 Johannes 4,17.
- 34 A. Outler, a.a.O. 89.
- 35 So auch E. H. Sugden, SS II, 172, Anm. 27.
- 36 W. Thomas, a.a.O., 48. Vgl. H. Lindström, a.a.O., 79.90.
- 37 Artikel X EG.
- 38 Der theologische Auftrag, 15.17. „First believe! Believe in the Lord Jesus Christ... Let this good foundation first be laid, and then thou shalt do all things well.“ (SS I, 144).
- 39 SS II, 377 f.
- 40 SS II, 394.
- 41 SS I, 165 f. 283 ff u.ö.
- 42 Vgl. Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, 118 f.
- 43 A.a.O. 148 ff.

Kirche in China — ihre Chancen und ihre Gefährdungen

Seitdem organisierte Gruppenreisen in die Volksrepublik China möglich sind, erreichen Nachrichten über die Kirche in China vermehrt die Außenwelt. Daß viele dieser Nachrichten fast wie Enthüllungen von Geheimnissen gehandelt werden, ist verständlich auf dem Hintergrund der Tatsache, daß die Christen in China fast 30 Jahre lang als verschollene Glieder der christlichen Weltfamilie galten, über deren Überlebenschancen mehr Gerüchte als brauchbare Informationen zu erhalten waren. Nachrichten aus dem Reich der Mitte üben auf Abendländer eine irrationale Faszination aus, was selbstverständlich auch für Berichte über die chinesische Kirche zutrifft. Nun ist diese Kirche in der Tat, gemessen an dem, was sie erlitten hat, ein Phänomen, wenn man bedenkt, daß sich in den wieder zugelassenen 100 Kirchen sonntäglich die einstmals totgesagten Gläubigen in großer Zahl versammeln und alle *die* Lügen strafen, die das Ende des Christentums in China vorausgesagt hatten. Im folgenden soll im wesentlichen von der Protestantischen Kirche die Rede sein, die sich offiziell den Namen „Chinesischer Christlicher Rat“ gegeben hat.

Fast 30 Jahre lebte die Kirche in China ohne direkten Außenbezug. Sie hat in der Isolation und vor allem in der zehnjährigen Verfolgungszeit der Kulturrevolution manche ihrer früheren Glieder verloren. Aber als Kirche hat sie gewonnen; denn kaum eine Kirche war so fremdgesteuert und abhängig vom Ausland, wie es die chinesische Kirche vor der kommunistischen Machtübernahme 1949 war. Von diesem Ereignis wird in offizieller Diktion als von „Befreiung“ gesprochen. Für die Protestantische Kirche brachte das Jahr 1949 Befreiung in einem erweiterten Sinn, eine zwar schmerzvolle, im Rückblick aber positiv als Kirchwerdung zu verstehende Abnabelung von ausländischen Kirchen und Missionsgesellschaften. Eine Zahl mag diese Abhängigkeit der chinesischen Kirche belegen. Mehr als 5.000 ev. Missionare, zu 95% aus England und den USA, kamen zwischen 1860 und 1900 im Schlepptau politischer, kommerzieller und kultureller Ausdehnung des Westens nach China und sorgten indirekt dafür, daß das Christentum für die meisten Chinesen zu einer Fremdreigion wurde, deren Griff sie sich u.a. in den Boxeraufständen Anfang dieses Jahrhunderts entledigen wollten. Daß die blutige Niederschlagung dieser Aufstände durch die Großmächte die Christen letztlich wieder begünstigte, indem ihnen vom Sieger besondere Rechte eingeräumt wurden, hat das Christentum für die Masse der Chinesen nicht glaubwürdiger gemacht. Man wird Verständnis dafür haben müssen, daß die Protestantische Kirche heute gegenüber dem Begriff „Mission“ aufgrund der Erfahrungen der Vergangenheit vorsichtig ist, und das um so mehr, als sie gegenüber der chinesischen Regierung, die allem Imperialismus und Hegemonismus von außen den Kampf angesagt hat, nicht selbst den Eindruck einer Fremdbestimmung machen möchte.

Die sogenannte Patriotische Drei-Selbstbewegung war 1950 der Versuch chinesischer Christen, die Neubestimmung der Kirche zu vollziehen. Rückbesinnung auf die eigene, der Kirche aufgrund der ihr gegebenen Verheißung inhärente Kraft, ist auch heute im Zeichen einer begrenzten Öffnung Leitlinie kirchlicher Arbeit in China. Die Kirche will ihre Botschaft selbst verbreiten, sie will sich selbst verwalten und selbst erhalten, ohne Hilfe von außen. Zwar sind markige Moratoriumssprüche in

der Ökumene nicht selten, werden dann aber angesichts realer Bedürfnisse meist schnell wieder vergessen, wenn finanzielle Hilfe vom reicheren Bruder winkt. In China ist das anders, natürlich auch als Folge des Systemdrucks. Daß die chinesische Kirche sich selbst verwaltet, daran besteht kein Zweifel. An der Spitze des von ihr gebildeten Rates steht Bischof K. H. Ting.

Auch die Selbsterhaltung ist geglückt. Die Spenden der Gläubigen sind höher als vor der kommunistischen Machtübernahme. Der Staat bezahlt für die von ihm beschlagnahmten kirchlichen Gebäude, in denen er Fabriken, Lagerräume und Kinos untergebracht hat, Mieten. Spenden und Mieten zusammen decken den kirchlichen Finanzbedarf. Das dritte Selbst, die Verbreitung der biblischen Botschaft ohne missionarische Hilfe von außen, zeigt längst Früchte. Vor der kommunistischen Machtübernahme zählte man 700.000 protestantische Christen. Heute dürfte die Zahl höher liegen; man schätzt sie auf über eine Million.

Mit Zahlenangaben sind chinesische Kirchenführer allerdings vorsichtig. Sie haben in ihrer kurzen Geschichte gelernt, daß eine begrenzte Liberalität, die ihnen die Machthaber zugestehen, in einer Wechselbeziehung zur Ohnmacht der Kirche steht. Je weniger die Kirche auftrumpft, je mehr kann sie Kirche sein. Wachstumszahlen von Christen können deshalb in einem System, das in seiner Verfassung Religionsfreiheit vorsieht, sehr schnell Gegenkräfte wachrufen, die das bisher Erreichte in Frage stellen könnten; denn auch in China steht der christliche Glaube entsprechend marxistischer Ideologie auf dem Aussterbeetat, wird geduldet als eine gesellschaftliche Größe, deren Ende absehbar ist.

Es gibt aber Zahlen, die indirekt genannt werden und die einen Aufschluß über die Anzahl der Christen geben. Chinesische Pastoren erzählen stolz, daß die im vorigen Jahr in Shanghai gedruckte Bibelausgabe in einer Auflage von 135.000 verkauft worden ist und eine weitere Auflage mit staatlicher Genehmigung vorbereitet wird. Erfolgswerte für Bibeldruck sind — wie man aus deutscher volkswirtschaftlicher Erfahrung weiß — noch kein Beweis für Glaubensernst. In China ist das anders. Die Bibel ist in einer Zeit, als die Kirche in der Kulturrevolution in der Versenkung verschwand, zum Glaubensbuch der Hauskirchenbewegung geworden. Wie zur Erinnerung an diese Zeit, die keineswegs ganz der Vergangenheit angehört, weil sie alle chinesischen Christen geprägt hat, nehmen viele von ihnen die Bibel mit in die Gottesdienste, um die Auslegung des Predigers am Text zu verfolgen.

Die Protestantische Kirche in China ist, durch die Erfahrung der Verfolgungszeit geprägt, eine Laienkirche. Insofern ist ihr der Rückzug in die Häuser während der Verfolgungszeit, als die Pastoren in der Landwirtschaft oder in Fabriken arbeiten mußten, nicht einmal schlecht bekommen. Durch den Einfluß der Laien ist u.a. auch die Zersplitterung in viele Denominationen, ein verhängnisvolles Erbe westlicher Missionsarbeit, aufgehoben worden. Die Protestantische Kirche in China versteht sich heute als *eine* Kirche, deren Name (Chinesischer Christlicher Rat) noch erkennen läßt, daß sich in ihr verschiedene konfessionelle Gruppierungen zusammengefunden haben. Probleme hat die Kirche nicht in Fragen der konfessionellen Einheit, sondern darin, wie ein gesunder Ausgleich zwischen den noch immer aktiven Hauskirchen und der Arbeit in den wieder zugelassenen Kirchen gefunden werden kann. In diesem Zusammenhang kann nicht deutlich genug vor dem Mißverständnis gewarnt werden, die Hauskirche entsprechend einem von bestimmter Seite bevorzugtem Ideal der Einzelbekehrung als die wahre Kirche anzusehen, die im Unter-

schied zur „konformistischen“ Kirche, die sich in ihrer Drei-Selbstbewegung mit der kommunistischen Regierung arrangiert hat, gezwungenermaßen in den Untergrund gehen mußte. Die meisten von außen herangetragenen Unterscheidungsmerkmale zwischen der Hauskirchenbewegung und der offiziellen Kirche verkennen, daß die chinesische Kirche in der Hauskirche noch heute eine notwendige Ergänzung ihrer eigenen Arbeit sieht, weil sie selbst dem Zulauf auch von jüngeren Menschen nicht gewachsen ist. Die Kirche weiß auch, daß die bleibende Bedeutung der Hauskirchenbewegung in deren Bewahrung des Wortes Gottes und in der Treue zum Glauben in einer Zeit der Verfolgung besteht, die heute ihre eigene gottesdienstliche Arbeit bestimmen. Und letztlich ist die Hauskirche auch für die offizielle Kirche die Rückzugslinie, hinter die man sich zurückziehen kann, sollte China nach einer Zeit des Pragmatismus zurückfallen in eine neue Kulturrevolution. Die Eilfertigkeit, mit der die entmachtete „Viererbände“ wohl zu Recht für alle wirtschaftlichen und bildungsmäßigen Defizite der Gegenwart verantwortlich gemacht wird, kann nicht verheimlichen, wie sehr die Chinesen von der Angst einer Wiederkehr des Traumas „Kulturrevolution“ gezeichnet sind. Das gilt natürlich vor allem für die Christen. Daß sich deshalb viele von ihnen noch nicht als Christen frei zu erkennen geben und die Hauskirche der kontrollierbaren offiziellen Kirche vorziehen, muß verständlich sein aufgrund des Blutzolls, den die Christen in der Kulturrevolution bezahlt haben, darf aber nicht dazu verführen, die Existenz einer Untergrundkirche mit antikomunistischer Stoßrichtung zu behaupten.

Das heutige China ist nur auf dem Hintergrund des verzweifelt Versuches zu verstehen, das katastrophale Erbe der Kulturrevolution möglichst schnell zu überwinden. Die Kulturrevolution hat dem Land eine Generation ausgebildeter Fachkräfte geraubt, die heute fehlen, um das volkreichste Land der Erde zu entwickeln. Mehrere Jahre hindurch gab es in China überhaupt keinen Schulunterricht, und noch heute können die Universitäten bei weitem nicht den Bedarf an Fachleuten für die Industrie und Wirtschaft decken. Die Stornierung wichtiger industrieller Projekte, die nicht nur ausländische Investoren trifft, sondern auch eine baldige Anhebung des Sozialprodukts ausschließt, ist die Folge.

Ein neues Interesse am Zeugnis der Kirche in China zeigt, daß deren Antworten in einer Situation enttäuschter Hoffnungen auf Anhebung des Lebensstandards und fehlender Sinnggebung des Lebens nicht ohne Wiederhall bei einer durch die Kulturrevolution geprägten Generation ist, der man gerne aufgrund ihrer mangelhaften Ausbildung die Bezeichnung „verlorene Generation“ gibt. Als ob der Staat die Kirche als ideologischen Konkurrenten erkannt hat, führt er ab Herbst dieses Jahres in den Volksschulen eine Art Ethik-Unterricht ein, in dem Schülern als Sinnggebungsmerkmale einer neuen Gesellschaft die fünf Tugenden: Anstand, Betragen, Sauberkeit, Ordnung und Moral ergänzt durch die „vier Schönheiten“ des Denkens, der Sprache, der Umwelt und des Verhaltens vermittelt werden sollen.

Das Wachstum der Kirche in China ist — wie gesagt wurde — ein Phänomen, das zu denken gibt. Es zeigt die Regenerationskraft des christlichen Glaubens aus sich selbst heraus, der gerade in Zeiten der Verfolgung nichts anderes mehr hat als das Wort Gottes. Kirchliches Neuerwachen hat viel weniger zu leiden unter dem Problem der Stornierung und des Bildungsdefizits, weil Grundwerte des Glaubens letztlich bildungsunabhängig sind. So gibt es für die chinesische Kirche keine „verlorene Generation“, auch wenn ihre Pfarrer alt sind und eine jüngere Generation erst ab

März dieses Jahres erstmalig nach über 20 Jahren Gelegenheit zum Theologiestudium in Nanking erhalten hat. Das sich selbst ausbreitende Wort, das weder durch Schwierigkeiten im Lande beschränkt noch durch gutgemeinte Hilfen von außen wesentlich gefördert werden kann, ist eine reformatorische Erkenntnis, die in China Gestalt gewonnen hat. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrung ist zu fragen, welcher Art neue Kontakte zur chinesischen Kirche von außen sein dürfen, die deren Leben und Existenz nicht gefährden. Das Interesse an dieser Kirche ist in der Ökumene so stark, daß sich die chinesische Kirche anschickt, ihre Kontakte selektiv zu ordnen. Dabei ist offensichtlich, daß sie alles das vermeidet, was als Anknüpfung an Zustände vor der kommunistischen Machtübernahme verstanden werden könnte. Sie bevorzugt deshalb zwischenkirchliche Kontakte, die sich auf hoher Ebene von Kirchenleitung abspielen und die ihre Eigenständigkeit nicht in Frage stellen. Es ist überaus mißlich, daß in Hongkong und anderswo viele zum Teil selbsternannte kleinere und größere Missionsgesellschaften von dem imaginären Datum eines Einrückens in China träumen und schon jetzt nicht immer hilfreiches Schriftenmaterial illegal nach China einführen, um so den offenen Kreuzzug am Tage der erhofften Öffnung vorzubereiten.

Diese Missionsoffensiven sind für das Selbstverständnis der Kirche und für ihre Glaubwürdigkeit innerhalb der chinesischen Gesellschaft eine größere Gefährdung als manche Beschränkung, die ihr das System auferlegt.

Willfried J. Blank

Chronik

Auf einer gemeinsamen Tagung von Vertretern der orthodoxen Kirchen und des ÖRK Ende Mai in Sofia wurden eine größere orthodoxe Beteiligung auf allen Entscheidungsebenen im Rat und eine stärkere Berücksichtigung der orthodoxen Theologie verlangt.

Mit 400 Delegierten aus 86 asiatischen Kirchen und 16 nationalen Kirchenräten fand die 7. Vollversammlung der 1957 gegründeten Asiatischen Kirchenkonferenz vom 21. Mai bis 6. Juni unter dem Leitwort „Leben in Christus mit den Menschen“ in Bangalore (Südin-dien) statt.

Die theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR fanden vom 10. bis 13. Mai in Güstrow mit dem Thema „Nachfolge Christi im Leben des Christen“ (Sagorsk IV) ihre Fortsetzung.

Das Oberhaupt der Armenischen Apostolischen Kirche, Vaghen I., hielt sich im Mai eine Woche in der Bundesrepublik auf, um die etwa 8000, vorwiegend aus der Türkei stammenden Armenier zu besuchen und mit kirchlichen Stellen Fühlung aufzunehmen.

Die Konferenz Europäischer Kirchen hielt vom 24. bis 28. März eine Konsultation in Cardiff (Großbritannien) ab, die unter dem Thema „Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes heute — Trinität, Kirche, Schöpfung“ die Arbeit der KEK in den kommenden Jahren festlegte.

Die Ökumenische Kommission, die aufgrund des Papstbesuches im November 1980 ins Leben gerufen wurde und sich am 6./7. Mai in München konstituierte, einigte sich über die Arbeitsweise und die Themen der für Oktober

in Aussicht genommenen nächsten Zusammenkunft. Dabei sollen vor allem die lehrmäßigen Verwerfungen, die jeweils in einer konkreten Situation gegeneinander ausgesprochen worden sind, auf ihre Gültigkeit für das derzeitige Verhältnis der Konfessionen untersucht werden.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) hat die von der EKD und der römisch-katholischen Kirche gemeinsam verabschiedete Erklärung zur 1600-Jahrfeier des Zweiten Ökumenischen Konzils in Konstantinopel (381) begrüßt und den Wunsch geäußert, daß sich auch die anderen Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft der Erklärung anschließen. Dieser Bitte haben die weiteren acht Kirchen, die Vollmitglieder der Arbeitsgemeinschaft sind, Folge geleistet.

In einem Gespräch zwischen dem Rat der EKD und dem Vorstand der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen am 7. Mai in München wurde eine engere und verbesserte Zusammenarbeit ins Auge gefaßt. Eine erste Begegnung dieser Art hatte bereits 1965 in Hannover stattgefunden.

In einem Gespräch zwischen dem Sprecherkreis der 1969 ins Leben gerufenen Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise und dem Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, Bischof Paul-Werner Scheele (Würzburg), erklärte letzterer, eine „konzertierte Aktion“ der Beteiligten auf allen Ebenen sei nötig, um Fortschritte im ökumenischen Dialog zu erzielen.

Für eine stärkere Berücksichtigung ökumenischer Theologie im theologischen Ausbildungsgang

hat sich der Deutsche Ökumenische Studienausschuß in einem Rundschreiben

an die Kirchen, theologischen Fakultäten und andere Ausbildungsstätten eingesetzt.

Von Personen

Anwar Barkat (Pakistan), Professor für politische Wissenschaften, wurde im Mai Direktor für das Programm zur Bekämpfung des Rassismus im ÖRK und löste damit Dr. Baldwin J. Sjolema ab.

Zum Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats wurde Metropolit Philaret von Minsk ernannt, von 1973-1978 Erzbischof von Berlin und Mitteleuropa und Exarch des Moskauer Patriarchats in Mitteleuropa. Er löst Metropolit Juwenalij ab, der aber seine Stellung als Metropolit von Krutizy und Kolomna und damit seine Funktion als unmittelbarer Repräsentant des Patriarchen für das Moskauer Erzbistum behält.

Zum neuen griechisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem wurde der bisherige Erzbischof in Amman, Diodoros I., gewählt, der nunmehr 40000 Glieder seiner Kirche in Israel und 120000 in Jordanien betreut.

Der anglikanische, aus Deutschland stammende Theologe Pfarrer Paul Oestreicher, übernimmt am 1. September die Leitung der Abteilung für Internationale Angelegenheiten des Britischen Kirchenrates.

Als Nachfolger des im Herbst in den Ruhestand tretenden Prof. Woldemar Gastpary wurde Prof. Dr. Jan Niemczyk zum Rektor der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau gewählt.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR hat den anhalti-

schen Kirchenpräsidenten Eberhard Natho (Dessau) zu ihrem neuen Vorsitzenden gewählt. Stellvertreter wurden der evangelisch-methodistische Bischof Armin Härtel (Dresden) und Oberkirchenrätin Irene Koenig (Dresden).

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Baptisten) wählte Pastor Günter Hitzemann (Berlin) zu seinem neuen Präsidenten, Vizepräsident wurde Pastor Dr. Wolfgang Lorenz (Berlin). In der DDR wurde Pastor Manfred Sult zum Präsidenten der Ev. Freikirchlichen Gemeinden gewählt.

Unser Mitherausgeber, Prof. Dr. Hans Helmut Eßer (Münster), vollendete am 24. März sein 60. Lebensjahr.

Prof. D. Hans Heinrich Wolf (Bochum), von 1955-1966 Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey und von 1969-1979 Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, wurde am 12. Mai 70 Jahre alt.

Einer der Mitbegründer und -gestalter des Ökumenischen Jugendrates in Europa, Pfarrer Dietrich Gutsch (Ostberlin), starb am 9. März im 50. Lebensjahr.

Am 21. Mai starb in Wien der international bekannte evangelische Theologe D. Wilhelm Dantine im 70. Lebensjahr.

Der emeritierte Heidelberger Systematiker, Prof. D. Peter Brunner, von dessen Theologie auch starke ökumenische Impulse ausgegangen sind, starb am 24. Mai im Alter von 81 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. Juni 1981)

1. *Die Orthodoxie im Dialog*

Es ist nicht zu verkennen, daß im Bereich der interkonfessionellen Einheitsbemühungen die offiziellen theologischen Gespräche mit der orthodoxen Kirche auf Weltebene in letzter Zeit in eine entscheidende Phase eingetreten sind. Aus dem Dialog mit der Altkatholischen Kirche liegen inzwischen gemeinsame Texte vor; der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche begann bereits im Sommer letzten Jahres (im Herbst dieses Jahres tritt die gemeinsame Kommission erneut zusammen); der offizielle theologische Dialog mit dem LWB beginnt ebenfalls im Herbst dieses Jahres. Der Dialog mit den Altorientalischen Kirchen sowie mit dem Reformierten Weltbund wird ebenfalls vorbereitet. Aus diesem Grund weisen wir hier auf folgende Beiträge hin:

G. Larentzakis, „Die Ankündigung des katholisch-orthodoxen Dialogs“ und *N. Schiwaroff*, „Der offizielle theologische Dialog der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche hat begonnen“, Ökumenisches Forum, 3/1980, 93-108. *H. M. Biedermann OSA*, „Der orthodox-katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand“, Ostkirchliche Studien, 1/1981, 3-21. Informationen aus der Orthodoxen Kirche (hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD) Nr. 1/1981 als Themenheft unter dem Titel „Die Orthodoxie im Dialog“, „gewidmet den theologischen Dialogen, die die orthodoxe Kirche oder einzelne orthodoxe Kirchen mit anderen Kirchen und Konfessionsfamilien führen“ (Vorwort, 1). Schließlich sollte hier auch das neueste Beiheft zur ÖR Nr. 39 „Geist Gottes

— Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse“ erwähnt werden, zumal es sich hier um eine zentrale Frage des Dialogs mit der Orthodoxie handelt.

2. *Confessio Augustana*

Das evangelisch-katholische Gespräch aus Anlaß der 450-Jahrfeier des Augsburger Bekenntnisses hat sich erfreulicherweise fortgesetzt und über die „Anerkennungsfrage“ hinaus ausgeweitet. Wenn zur Zeit noch nicht auf eine abschließende Bilanz hingewiesen werden kann, so doch zumindest auf die Beiträge von *E. Iserloh*, „450 Jahre Confessio Augustana — eine Bilanz“, *Catholica*, 1/1981, 1-16, und *M. Liebmann*, „War die CA ohnehin anerkannt? Ein Beitrag zur Bilanz in der Anerkennungsdiskussion“, Ökumenisches Forum, 3/1980, 109-126. Besonders hinweisen möchten wir auch auf die Beiträge in *Zeichen der Zeit*, 1-2/1981 von: *H.-D. Galley*, „Das kirchliche Amt in der Augsburger Konfession“, 1-13; *W. Krötke*, „Das Bekenntnis als Dimension des Lebens der Gemeinde“, 13-21; *A. Schönherr*, „Bekenntnis und Bekennen“, 21-31; *H. Meyer*, „Modelle kirchlicher Einheit im Lichte der Augustana“, 32-38, und *L. Vischer*, „Unter einem Christus sein und streiten“, 38-51.

Ein weiteres Zentralthema des evangelisch-katholischen Gesprächs untersucht *O. H. Pesch*, „Um Christi willen — Christologie und Rechtfertigungslehre in der katholischen Theologie: Versuch einer Richtigstellung“, *Catholica*, 1/1981, 17-57, sowie *S. H. Pfürntner*, „Keine Kirche kann vollkom-

men sein. Trennt die Rechtfertigungslehre noch die Christen?“, *Lutherische Monatshefte*, 5/1981, 264-268.

3. Kirche und Friedenspolitik

Es ist keine Frage, daß das Thema „Kirche und Friedenspolitik“ nach dem Interview von Bundeskanzler Helmut Schmidt mit den Evangelischen Kommentaren, 4/1981, und den entsprechenden Äußerungen des Bundespräsidenten Karl Carstens in Bremen auch von der kirchlichen Presse und den theologischen Zeitschriften starke Beachtung findet. Wir halten es deshalb für wichtig, auch an dieser Stelle auf einige Beiträge hinzuweisen, die das Problem aus unterschiedlichen Perspektiven angehen:

A. *Boyens*, „Ansätze für Friedensethik“, *Lutherische Monatshefte*, 3/1981, 121f; *W. Huber*, „Abkehr vom Rüstungswettlauf. Notwendige Alternativen in der Sicherheitspolitik“, ebd., 144-146; *G. Mierau*, „Des Kanzlers Kirchenschelte“, ebd., 5/1981, 242f; *E. Lohse*, „Mit der Angst der anderen rechnen. Friedensauftrag der Christen angesichts atomarer Rüstung“, ebd., 269f; *derselbe*, „Verantwortungsethik in der Politik. Bemerkungen zur Kirchenkritik des Bundeskanzlers“, *Ev. Kommentare*, 6/1981, 324-326; *K. Raiser*, „Frieden fordert Gerechtigkeit. Über die Funktion einer politischen Ethik“, ebd., 317-321; *H. G. Pöhlmann*, „Klerikale Einmischung. Kirche und Politik nach der Zwei-Reiche-Lehre“, ebd., 326-329; *D. Wittmann*, „Evangelische Predigt und die Friedensfrage“, *Pastoraltheologie*, 4/1981, 174-191; *H. Bolewski*, „Evangelische Predigt und der politische Frieden“, ebd., 191-206. Schließlich sei hingewiesen auf die Erklärung des *Rates der EKD* vom 9. Mai d. J. zu dieser Problematik, in *Ev. Kommentare*, 6/1981, 346-347.

Weitere beachtenswerte Beiträge

„Behinderte Menschen in Kirche und Gesellschaft“, Themenheft, *Diakonie*, Beiheft 4, 1981.

„Zur Theologie des Heiligen Geistes“, Themenheft, *Evangelische Theologie*, Mai/Juni 1981.

„China“, Themenheft, *International Review of Mission*, No. 278, April 1981.

Ans van der Bent, „Jesus Christ — the Life of the World: a Bibliographical and Documentary Survey of the Sixth Assembly Theme“, *The Ecumenical Review*, 2/1981, 117-127.

I. *Chibli/U. Schoen*, „Durchlässig für das Licht Gottes. Das Christentum im Spiegel islamischen Denkens“, *Lutherische Monatshefte*, 3/1981, 139-141.

„Ausgewählte Fragen zur Christologie. Eine Studie der Internationalen Theologenkommission“, *Herder-Korrespondenz*, 3/1981, 137-145.

„Graymoor Papers V: Ecumenical Tensions and Implications“ (The wider Ecumenism in light of the Cross; Denominational Loyalties and Ecumenical Commitment; Ecumenism in the Catholic Charismatic Renewal Movement), *Journal of Ecumenical Studies*, 4/1980, 621-661.

Justinus Greifeneder, „Ökumene in der Schule. Aus katholischer Sicht“, *Ökumenisches Forum*, 3/1980, 46-47.

A. *de Halleux*, „Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?“, *Revue Théologique de Louvain*, 4/1980, 416-452.

Friedrich Heyer, „Die Einsiedlermönche sollen umerzogen werden. Die orthodoxe Kirche im Wandel Äthiopiens“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3. 6. 1981, 11.

- Ottfried Höffe, „Die Menschenrechte als Prinzipien eines christlichen Humanismus. Zum sozialetischen Engagement von Johannes Paul II.“, Internationale katholische Zeitschrift, 2/1981, 97-106.
- „Kirche und Fernstehende: ein ungewöhnlicher Hirtenbrief (sc. Bischof Wilhelm Kempf)“, Herder-Korrespondenz, 3/1981, 117-120.
- Oswald von Nell-Breuning, „Hat die katholische Soziallehre ihre Identität verloren?“, Internationale katholische Zeitschrift, 2/1981, 107-121.
- „Das Ende der menschlichen Kultur“, Gespräch mit Kirchenpräsident i. R. Martin Niemöller, Lutherische Monatshefte, 5/1981, 271-273.
- „Ökumene in Deutschland: zwischen Irritation und Initiative“, Herder-Korrespondenz, 3/1981, 122f.
- Peter v. d. Osten-Sacken, „Das vergessene Skandalon. Ist das Verhältnis von Christen und Juden zu ‚erneuern‘?“, Lutherische Monatshefte, 5/1981, 274-277.
- Anton Rauscher, „Impulse der katholischen Soziallehre für die deutsche Sozialpolitik“, Internationale katholische Zeitschrift, 2/1981, 179-187.
- Lothar Roos, „Politische Theologien und katholische Soziallehre. Versuch einer historisch-vergleichenden Analyse im Interesse eines besseren gegenseitigen Verständnisses“, ebd., 130-145.
- Stanley Samartha, „Unwrapping the Gift of Life: Some Reflections on the Theme of Vancouver Assembly“, The Ecumenical Review, 2/1981, 104-116.
- Theo Sundermeier, „Universalität an der Universität. Ökumenik als theologische Wissenschaft“, Evangelische Kommentare, 4/1981, 202-204.
- Cardinal J. Willebrands, „Réflexions sur les vingt années de travail du Secrétariat pour l'unité des chrétiens“, Irénikon, 1/1981, 5-24.
- Working Group from the Netherlands and Henry Mottu, „Theological Education in Ecumenical Perspective“, The Ecumenical Review, 2/1981, 166-177.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE THEOLOGIE

Peter Lingsfeld (Hrsg.), Ökumenische Theologie. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1980. 508 Seiten. Leinen DM 69,—.

Peter Lingsfeld hat mit seinem umfangreichen Werk „Ökumenische Theologie“, dessen Herausgeber und Mitverfasser er ist, ein „Arbeitsbuch“ (so der Untertitel) vorgelegt, an dem kein theologisch Interessierter mehr vorbeigehen darf. Zusammen mit elf Mitarbeitern beschäftigt er sich mit einer solchen Fülle an Grundlagen- und Einzelproblemen von Kirche, Theologie, Ökumene und deren Zusammenspiel, daß hier ein angemessener Durchblick durch den Themenreichtum nicht möglich ist. Dennoch sei der Versuch gemacht, einen Einblick in dieses Werk zu vermitteln und einige Thesen zu diskutieren.

I. Einblick

Das Werk ist in fünf große Hauptteile gegliedert. Peter Lengsfeld erörtert im programmatischen ersten Teil (A; 21-68) das Thema „Ökumenische Theologie — herausgefordert“. Ausgehend von der ökumenischen Situation, wie sie in sehr unterschiedlichen Urteilen von Bischöfen, Theologen, Publizisten, Gemeindepfarrern gesehen wird, entwickelt er eine ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse, welche als „Kollusionstheorie“ vorgestellt wird (dazu siehe weiter unten). Im zweiten Teil (B; 71-152) werden „Historische Hypotheken im ökumenischen Prozeß“ behandelt. Heinz-Günther Stobbe erörtert hier die wenig bekannte katholische „Vorgeschichte“ des Ökumenismus-Dekrets im 19. und 20. Jahrhundert (71-123) und Anastasios Kallis die Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der katholischen Kirche seit dem Tode Pius XII. (123-151). Im dritten Teil des Werkes werden Analysen geboten, die das Problem der Bedeutung der sogenannten nicht-theologischen Faktoren im ökumenischen Prozeß zum Gegenstand haben (C; 155-297). Richard Schlüter geht der Funktion des Konfessionsprinzips im Religionsunterricht der Schulen (155-165), Helmut Geller dem Wandel der Mischehenproblematik nach (166-189). Heinz-Günther Stobbe analysiert die Bedeutung von Macht in interkonfessionellen Beziehungen und im ökumenischen Prozeß unter dem Titel „Konflikte um Identität“ (190-237). Albert Horstmann stellt sich unter dem Titel „Einheit durch Anerkennung?“ den Problemen eines katholisch-lutherischen Konsenses über die *Confessio Augustana* (238-250). John May widmet sich dem Rassismus als Testfall ökumenischer Kommunikation („Sprache der Einheit — Sprache der Zwietracht“, 251-284), und Ludwig Rütli stellt das Problem „Westliche Identität und weltweite Ökumene“ vor (285-296). Das vierte Kapitel: „Perspektiven: Kirchen und Christen auf dem Weg zu konziliarer Gemeinschaft“ (301-376) ist von Heinz-Günther Stobbe — John May (Thema: Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung, 301-337), Gerhard Voß (Spiritualität, 338-354), Peter Lengsfeld (Konziliare Gemeinschaft und christliche Identität, 355-367) und Andreas Gabriels (Konziliarität, konziliare Gemeinschaft und Kirchenrecht — verfassungsrechtliche Skizzen zu einem ökumenischen Ziel, 368-375) verfaßt. Das fünfte und letzte Kapitel erörtert Konkretionen: „Anregungen zur ökumenischen Forschung und Praxis“ (379-432). Peter Lengsfeld und Heinz-Günther Stobbe geht es dabei auf dem Hintergrund neuerer amtlicher (katholischer) Verlautbarungen um eine Strukturierung eines Studiums in Ökumenischer Theologie im Zusammenhang mit den übrigen theologischen Fächern (379-388). Richard Schlüter legt Gründe für einen ökumenischen Religionsunterricht dar (389-393), und Helmut Geller macht mehr als nur „Anmerkungen zur Mischehenpastoral“ (394-399). Peter Lengsfeld und Hedwig Meyer-Wilmes erstellen eine Problemskizze zur ökumenischen Bedeutung der Frauenfrage unter dem Titel: „Partnerschaft von Mann und Frau — auch in den Kirchen?“ (400-418), und Anastasios Kallis sieht in den Ausländern in der Bundesrepublik eine ökumenische Herausforderung (419-425). John May lenkt schließlich den Blick vom innerchristlichen Dialog zum interreligiösen Dialog (426-432). In einem Anhang werden von Michael Fischer in einer schematischen Darstellung die wichtigsten Stationen der ökumenischen Bewegung seit 1910 dargestellt (433-445). Gisela Schlenker, Michael Fischer, Albert Horstmann und Hedwig Meyer-Wilmes besorgten das ausführliche

Literaturverzeichnis (446-484), das Autorenverzeichnis (485), das Sachregister (486-499), das Personenregister (500-507) sowie das Abkürzungsverzeichnis (508).

Themenreichtum, Sorgfalt in der Darlegung, behutsame und doch entschiedene Argumentation machen das Werk in der Tat zu einem Arbeitsbuch ökumenischer Theologie und ökumenischer Probleme, aus dem jeder, der mit ihm arbeitet, reichen Gewinn schöpfen kann. Das Münsteraner Katholisch-Ökumenische Institut hat mit diesem Werk der Ökumene in Deutschland und darüber hinaus einen noch gar nicht abzuschätzenden großen Dienst erwiesen. Da in diesem Werk aber auch sehr viel Neuland beschritten wird, dürfte es mit Sicherheit die Zustimmung der Verfasser des Bandes finden, wenn die vorgestellten Thesen ausgiebig diskutiert werden. Ich möchte im folgenden einige mir wichtig erscheinende Anfragen formulieren, die sich ihrerseits ebenso einer ökumenischen Theologie verpflichtet wissen.

II. Diskussion

Peter Lengsfeld hat mit der in diesem Band entwickelten „Kollusionstheorie“ für die Theologie ein neues Terrain erschlossen in der Hoffnung, im Bereich der Ökumene „bestimmte Vorklärungen zu treffen, Problembereiche zu sortieren, Schwerpunkte herauszuarbeiten, besondere Schwierigkeiten zu benennen, Verständnis für diese Schwierigkeiten zu wecken und insgesamt darauf aufmerksam zu machen, auf welch tiefgreifende Wandlungsprozesse man sich einläßt, wenn man ökumenisch ernsthaft etwas will“ (23). Lengsfeld möchte bewußt keine normative Idee, von der aus dann theologische und praktische ökumenische Notwendigkeiten deduziert werden, entwickeln, ihm kommt es — im Anspruch viel bescheidener und doch umfassender zugleich — darauf an, über einen induktiven Weg der konkreten Beobachtung der ökumenischen Bewegung in ihrem Verlauf und in ihrem gegenwärtigen Stand die Komplexität und Kompliziertheit ökumenischer Prozesse in den Blick zu bekommen, um „nach einer theoretischen Erklärung sowie dem Ansatz für eine Theorie ökumenischer Prozesse Ausschau“ zu halten (23). Diese Theorie ökumenischer Prozesse, deren vorwärtstreibende Faktoren der Dialog um die Wahrheit sowie die vielen verwirklichten Kooperationen zwischen den Kirchen, die eine neue Sozialgestalt der Christenheit ankündigen, sind, deren retardierender Faktor sich aber jeweils dort bemerkbar macht, wo das Genannte die Homogenität der überkommenen konfessionellen Identität in Frage stellt und deshalb zu Spannungen und Konflikten führt, findet Peter Lengsfeld in der Kollusionstheorie. Diese Theorie entlehnt er der analytischen Ehe- und Gruppentherapie und beruft sich dabei vor allem auf R. Laing, *Das Selbst und die Anderen* (Köln 1973), sowie auf J. Willi, *Die Zweierbeziehung. Spannungsursache — Störungsmuster — Klärungsprozesse — Lösungsmodelle. Analyse des unbewußten Zusammenspiels in Partnerwahl und Paarkonflikt: das Kollusions-Konzept* (Reinbek 1975). Lengsfeld will mit Hilfe der Kollusionstheorie die in zwischenkirchlichen Prozessen wirksamen Faktoren herausfinden, sie benennen, sie ordnen und ihr Zusammenspiel, Kollusion (von colludere), begreifen (45), und sagt, nur darauf käme es ihm bei der Verwendung des Kollusionsbegriffs entscheidend an (45). Nun ist es aber gut, vor Übernahme einer Theorie aus einer anderen Wissenschaft möglichst umfassend den „Sitz“ dieser Theorie „im Leben“ der anderen Wissenschaft, hier also der analytischen Ehe- und Gruppentherapie, zu sichten, um nicht unnötigerweise, indem man der Verständni-

gung und Gemeinschaft der Kirchen dienen will, u.U. neue und wenig hilfreiche Sprachprobleme zwischen Theologen und Therapeuten entstehen zu lassen. Zu diesem Problem gibt es nur wenige Zeilen auf S. 45. Ich möchte hier vor allem auf die mit der Kollusionstheorie in der Psychotherapie verwendeten sachlichen Konnotationen, so wie ich sie verstanden habe, aufmerksam machen und dann fragen, ob es wirklich gut ist, diesen doch weitgehend schon belegten Begriff in m.E. neuer und anderer Gestalt in der Theologie zu verwenden. Abgesehen von der nicht ganz einheitlichen Verwendung des Kollusionskonzeptes in der Psychotherapie, worauf J. Willi (190-193) aufmerksam macht, dürfte aber die von ihm zitierte Definition von Kollusion von Interesse sein. Willi schreibt: „Unter Kollusion verstehe ich ein neurotisches Zusammenspiel und nicht jegliche Form von Zusammenspiel zweier Partner“ (188), oder R. Laing (referiert bei J. Willi, 190): „Lusion komme von ludere, das neben spielen auch die Bedeutung von täuschen hat. Kollusion ist ein ‚Spiel‘, das von zwei oder mehr Leuten gespielt wird, die sich dabei gegenseitig täuschen. Ein wesentlicher Grundzug des Spiels ist, nicht zuzugeben, daß es ein Spiel ist. Kollusion wird — nach Laing — immer dann endgültig erreicht, wenn man im anderen jenen anderen findet, der einen in dem falschen ‚Selbst‘ bestätigt, das man zu realisieren sucht. In einer Kollusion besteht „zwischen den Partnern eine uneingestandene Übereinkunft, sich nicht mit dem unbewußten Anteil ihres Konfliktes zu befassen. Die gegenseitigen Vorwürfe sind oft Rituale, die so vorgetragen werden, daß sie die kollusive Funktionsteilung eher absichern statt auflösen. Jeder Versuch des einen, aus der Kollusion auszusteigen und sich mit dem von ihm verdrängten Anteil am Konflikt auseinanderzusetzen, wird vom Partner gleich sabotiert... Die Partner leiden zwar an der Ehe, quälen sich miteinander ab, stimmen aber letztlich darin überein, daß sie nicht wirklich etwas an ihrer Beziehung ändern wollen“ (Willi, 174). In der Kollusion geht es also nicht um jedes, sondern nur um ein neurotisches Zusammenspiel; die Neurose besteht darin, „daß die Partner auf Grund innerer Fixierungen an unbewußte Konfliktsituationen der Kindheit nicht in der Lage sind, Differenzen zielgerichtet und sachbezogen miteinander zu bewältigen. Bei weitem nicht jeder Ehekonflikt ist in diesem Sinne ein Kollusion“ (Willi, 185). Die tiefere Ursache für das neurotische Zusammenspiel liegt darin, „daß beide Partner sich weder mit den eigenen verdrängten Persönlichkeitsanteilen noch mit denjenigen des Partners auseinandersetzen wollen. Die Weigerung, sich mit dem Unbewußten zu befassen, erzeugt Schuldgefühle, die in der Ehe auf den Partner projiziert werden, der für das eigene Fehlverhalten haftbar gemacht wird. ‚Ich bin nur so, weil du so bist. Wenn du nicht so wärest, wäre ich nicht so.‘ Das Fehlverhalten des einen wird zum Alibi für das Fehlverhalten des anderen. Die Partner halten sich im kollusiven Interaktionszirkel gefangen“ (Willi, 173f.). Die Kollusion als „Regression der Partner auf ein gemeinsames, meist unbewußt gehaltenes Grundthema ist ein gruppendynamisches Phänomen, das sich überall vorfindet... Überall, wo sich in Konflikten radikale Gruppen gegeneinander polarisieren, kann man beobachten, wie die eine Gruppe den von ihr verdrängten eigenen Anteil in der Gegengruppe verfolgt“ (Willi, 193). Das jeweils im Eigenen Verdrängte wird dem Anderen unbewußt delegiert (vgl. z.B. Willi, 129-134). Zur Kollusion gehört dabei ganz wesentlich ein irrationales Überengagement beider Partner aus tieferen persönlichen Schwierigkeiten (Willi, 187), die die Bewältigung der Krisen durch irrationale Ängste und Abwehrmaßnahmen in erheblichem Ausmaß behindert (186).

Damit genug der — allerdings zu kurzen — Darlegungen des Kollusionskonzeptes, soweit es von Jürg Willi 1975 entwickelt und in seinem Werk „Therapie der Zweierbeziehung“ (Reinbek 1978) angewendet worden ist, wobei er die analytische Kritik am Kollusionskonzept aufnimmt und fruchtbar macht. In meiner Anfrage an Peter Lengsfeld möchte ich nun nicht bestreiten, daß zentrale Momente des Kollusionskonzeptes auch für die Beziehungen zwischen Kirchen zutreffen bzw., zurückhaltender formuliert, zutreffen können. Ich habe aber Schwierigkeiten, das analytische Kollusionskonzept als eine umfassende Theorie ökumenischer Prozesse zu begreifen. Aus analytischer Sicht dürfte doch gerade der Scopus des Kollusionskonzeptes verfehlt sein, wenn man es m.E. radikal verändert und zugleich verharmlost zu einer umfassenden Theorie, mit deren Hilfe alle unterschiedlichen Faktoren und Faktorengruppen (und hier ja nicht bloß die konflikträchtigen) im zwischenkirchlichen Annäherungs- und Einigungsprozeß angemessen in den Blick kommen sollen. Daß alle diese Faktoren, die dogmatischen wie die zahlreichen nichtdogmatischen, tatsächlich in den Blick kommen müssen und theologisch bedacht werden wollen, sei ausdrücklich zugestanden und anerkannt; ob man ihrer aber wirklich ansichtig wird mit Hilfe des analytischen Kollusionskonzeptes, hat mich nicht überzeugt und müßte m.E. noch sehr viel mehr bedacht werden. Das Kollusionskonzept der Ehe- und Gruppentherapie hat eine sehr viel begrenztere Reichweite: es ist bezogen auf Konfliktsituationen, und hier noch nicht einmal auf jede Konfliktsituation, sondern ausschließlich auf die neurotischen. Gerade dieser Aspekt ist es, der mir in Lengsfelds — der analytischen Therapie gegenüber universalen — Kollusionstheorie als Theorie ökumenischer Prozesse das Kollusionskonzept an der Stelle, an der auch die Kirchen davon betroffen sind, durch inhaltliche Ausdehnung um seine Wirkung bringt. Natürlich kann dieser Anfrage entgegengehalten werden, so wie die Kollusionstheorie in der „Ökumenischen Theologie“ von Lengsfeld definiert wird, wird sie auch im Buch selbst festgehalten. Aber führt es im interdisziplinären Gespräch der Theologie mit der Psychotherapie weiter, wenn in der Theologie ein in der Therapie entwickeltes Konzept m.E. so radikal verändert wird? Warum genügt nicht die Feststellung, ökumenische Theologie sei eine Theorie ökumenischer Prozesse, wobei die Kollusion lediglich ein Faktor neben vielen anderen Faktoren innerhalb der gegenwärtigen ökumenischen Prozesse ist?

Ein weiteres sei bedacht. Wenn ökumenische Theologie eine Theorie ökumenischer Prozesse ist, müssen auch normative Gesichtspunkte in die Theorie selbst mit einbezogen werden, da deutlich werden muß, in welche Richtung man gehen will. Nun hat die „Ökumenische Theologie“ außerordentlich viele und präzise Angaben über das bislang sichtbare und diskutierte Ziel des ökumenischen Weges der Kirchen. Man ziehe nur Lengsfelds Ausführungen zum Problem „Konziliare Gemeinschaft und christliche Identität“ heran (355-367; vgl. auch das Schema S. 66). Diese Gesichtspunkte sind zwar faktisch in dem Buch außerordentlich anregend vertreten, aber sie sind m.E. nicht konstitutiver, wegweisender Bestandteil der Theorie selbst, wenn und sofern diese sich darauf beschränkt, lediglich das Zusammenspiel der vielen im ökumenischen Prozeß wirksamen und hinderlichen Faktoren in den Blick zu bekommen. Zwar wird man auf diese Weise in die Lage versetzt, Kirchen umfassend in den Blick zu bekommen; aber — gesetzt den Fall, eines Tages gäbe es keine den ökumenischen Prozeß fördernden Faktoren in Theologie und kirchlicher Praxis und es würden Zielvorstellungen nicht mehr faktisch vertreten, wie sollte dann eine Theo-

rie ökumenischer Prozesse aussehen? Müßten dann nicht normative Gesichtspunkte entwickelt werden, um deren Verwirklichung Theologie und Kirche sich „deduktiv“ bemühen müßten? Eine Theorie ökumenischer Prozesse kann nur Bestand haben, wenn und sofern es ökumenische Prozesse gibt, in denen man weiß, wie ein ökumenischer von einem nichtökumenischen Prozeß zu unterscheiden ist. Meine Anfrage richtet sich also darauf, wie die in diesem Buch entwickelten Zielvorstellungen ökumenischer Arbeit mit der Theorie ökumenischer Prozesse (Kollusionstheorie) begrifflich vermittelt sind, was m.E. in einer Theorie geleistet werden müßte.

Noch ein drittes sei erörtert. Gerhard Voß hat in seinem Beitrag: „Wachsendes Interesse an Spiritualität. Von einer not-wendigen Dimension ökumenischer Theologie“ (338-354) die gesamte bisherige ökumenisch-theologische Arbeit, die zahlreiche Konsense und Konvergenzen in ehemals strittigem Glaubensverstehen sehen und feststellen ließ, so massiv angegriffen, daß man geradezu von einer Diffamierung sprechen muß, wenn diese theologische Arbeit ohne Ausnahme der Überschrift „Spirituelle Defizite der ökumenischen Theologie“ (338-342) subsumiert wird. Wer so hart über die Spiritualität der ökumenisch-theologischen Arbeit, die Konsense und Konvergenzen sichtbar werden ließ, urteilt, indem er dieser die Spiritualität geradezu abspricht, macht zumindest einen nicht sehr überzeugenden literarischen Gebrauch gelebter Spiritualität und darf sich nicht wundern, wenn Widerspruch angemeldet wird. Zu den spirituellen Defiziten der bisherigen ökumenischen Theologie zählt Gerhard Voß die Arbeit an der Suche nach der Mitte des Glaubens, die sofort negativ qualifiziert wird mit dem Begriff „Reduktion“ (338), sowie die „konfessionellen Implikationen der Konvergenzmethode“ theologischen Suchens (339). Beide Gesichtspunkte bedingen sich wechselseitig, und so möchte ich mich näher mit der Kritik an der Konvergenzmethode befassen, die der sachliche Kern der Voßschen Kritik ist, in welche er seine Kritik an der „*hierarchia veritatum*“ (Ökumenismuskonkordat Nr. 11) ausdrücklich einbezieht (340).

Es war bisher jedenfalls in der ökumenischen Bewegung, an der auch die katholische Kirche seit dem II. Vatikanum vollen Anteil hat, nicht strittig, „daß wir einander näherkommen, indem wir Jesus Christus näherkommen“ (338). Die theologische Arbeit der letzten Jahre bemühte sich deshalb darum, die Aussageintention des jeweils strittigen Glaubensverstehens genauer herauszuarbeiten und diese Intention voll und ganz in ein neueres, vertieftes und umfassenderes Glaubensverstehen hineinzunehmen, zu dem die Exegese, die historischen, systematischen und praktischen theologischen Wissenschaften beigetragen haben. Auf diese Weise wurden zahlreiche theologische Konsense erzielt und Konvergenzen in einander ehemals sich zu widersprechen scheinenden Glaubensverständnissen sichtbar, die deutlich machten, daß von der Ebene kirchlich möglichen Glaubensverstehens her gesehen die Kirchentrennung nicht mehr notwendigerweise aufrechterhalten werden muß. Bei dieser Methode theologischen Arbeitens handelt es sich keineswegs um „Minimalisierung“ des Evangeliums, um dessen „Reduktion“, um „Ausklammerung“ usw. (338-342), sondern darum, inneren Zusammenhang, Perspektive, Proportion und Durchsichtigkeit im Glaubensverstehen zu gewinnen. Erst mit Hilfe dieser Methode konnte überhaupt sichtbar gemacht werden, daß unterschiedliches Glaubensleben nicht nur nicht der Einheit der Kirche schadet, sondern sie sogar bereichert. Selbstverständlich kann eine solche Methode ihre die Gemeinschaft der Kirchen fördernde Kraft nur erweisen, wenn das innere Recht der Frage nach der Mitte und dem Grund

des Glaubens als Interpretationskriterium des vom zu benennenden Grund Verschiedenen prinzipiell zugestanden ist. Ganz offenkundig in der Absicht, diese Fragestellung als theologisch illegitim abzustempeln, verweist Gerhard Voß auf deren spezifisch reformatorischen Ursprung (399), das in diesem Zusammenhang wie eine Denunziation und Brandmarkung wirkt. Diese Feststellung von Gerhard Voß ist aber sachlich unhaltbar. Immer wieder hat es seit den neutestamentlichen Tagen in der Geschichte der Kirche den unverzichtbaren Versuch gegeben, die Mitte und den Grund des Glaubens konkret zu benennen. Man braucht bloß an Formeln wie „Herr ist Jesus“, an andere Kurzformeln des Glaubens im NT, an die paulinische Rechtfertigungslehre, an die altkirchlichen Tauf- und Glaubensbekenntnisse usw. zu erinnern, um die Unhaltbarkeit dieser Feststellung zu erweisen. Daß alle solchen Versuche, Grund und Mitte des Glaubens zu benennen, jeweils ihren „Sitz im Leben“ haben, ist hinreichend bekannt. Dasselbe gilt auch von der durch die Reformation neu zur Geltung gebrachten paulinischen Rechtfertigungslehre, die angesichts einer dieser wirklich nicht mehr entsprechenden kirchlichen Lebenswirklichkeit nur zu Recht ins öffentliche Bewußtsein der Christenheit erhoben worden ist, an dem Kirche zu messen ist. Aber auch aus einem anderen Grund ist die Frage nach der Mitte des Glaubens unverzichtbar; ohne sie könnten z. B. die Auferstehung Jesu Christi, der limbus puerorum und der Weihrauch in ihrer qualitativen Verschiedenheit im Glaubensleben nicht aufgewiesen werden. Wenn Gerhard Voß nun schlicht pauschal feststellt, „daß wir es bei den Konfessionen mit Gesamtgefügen gelebten Evangeliums“ (341) zu tun haben, so ist das in dieser Allgemeinheit einfach falsch. Dem widerspricht alleine schon das Faktum der Kirchenspaltung; zum wirklich gelebten Evangelium von Kirchen gehört jedenfalls die Gemeinschaft im Brotbrechen, die zwischen den Konfessionen noch nicht gegeben ist. Wäre diese Charakterisierung der Konfessionen richtig, dann könnte in den Kirchen überhaupt keine Defizienz mehr namhaft gemacht werden. Die Feststellung des II. Vaticanum, die Kirche sei „sancta simul et purificanda“, wäre völlig unsinnig. Von Erneuerung, Umkehr, Buße usw. brauchte überhaupt nicht mehr gesprochen zu werden. Davon kann man aber nur sprechen, wenn Grund und Mitte des Glaubens benennbar bleiben und das gesamte bestehende kirchliche Leben je neu mit dem Maßstab Jesus Christus konfrontiert wird. Die beiden einzigen positiven Sätze, die Gerhard Voß zur Konvergenzmethode schreibt, verlieren angesichts der Herbitheit der an ihr vortragenen Kritik ihr Gewicht (sie lauten S. 339: „Bei allem Fortschritt, den die ökumenische Theologie der Konvergenzmethode verdankt“, dürfe man deren Defizit nicht übersehen; S. 341: „Es kann kein Zweifel bestehen, daß es für den ökumenischen Fortschritt notwendig ist, daß die Theologie als Fundament wachsender Einheit der Christen Konvergenzen zwischen den Konfessionen aufdeckt und Konsense markiert... aber...). Der Widerspruch zu dieser These von Gerhard Voß, die keineswegs ein Widerspruch zu dem Anliegen der Spiritualität ist, geschieht nicht zuletzt auch deswegen, um in den Kirchen evangeliumsgemäße Spiritualität von einer dem Evangelium widersprechenden oder dieses verdeckenden unterscheiden zu können.

Die „Ökumenische Theologie“ von Peter Lingsfeld bleibt aufgrund ihres Reichtums, auch wenn zwei Anfragen formuliert und ein Widerspruch angemeldet wurden, ein herausragendes ökumenisches Ereignis, dem nur zu wünschen bleibt, es möge neue ökumenische Impulse und Prozesse im Leben der Kirchen einleiten und die vorhandenen intensivieren.

Johannes Brosseder

Voices of Unity. Essays in honour of Willem Adolf Vissert 't Hooft on the occasion of his 80th birthday. Edited by Ans van der Bent. World Council of Churches, Geneva 1981. 101 Seiten. Paperback sfr. 11,50.

Den zahlreichen literarischen Ehrungen bei früheren Anlässen will dieses schmale Bändchen, das dem hochverdienten ehemaligen Generalsekretär des ÖRK, W. A. Visser 't Hooft, zum 80. Geburtstag gewidmet ist, ein weiteres Zeichen der Freundschaft und des Dankes hinzufügen. Im Rückblick auf den seit seinem Ausscheiden (1966) vergangenen Zeitraum werden den neun Autoren dieses Büchleins — darunter so bekannte Namen wie E. C. Blake, Yves Congar, José Miguez-Bonino, Alexandros Papaderos und M. M. Thomas — folgende Fragen gestellt: „Wo drängt das Geschehen der Gegenwart die Kirchen zu gemeinsamem Handeln? Wo ist die ökumenische Bewegung den Konflikten und Nöten eine Antwort schuldig geblieben? Wo sehen Sie den Heiligen Geist in der Kirche am Werke aus der Sicht Ihrer kontinentalen oder regionalen Perspektive?“ (V)

Diesen weitgespannten Rahmen vermögen freilich die von Philip Potter eingeleiteten und inhaltlich verknüpften Beiträge nur teilweise zu füllen, schon dadurch, daß z. B. der europäische Bereich überhaupt nicht vertreten ist. Auch sonst wäre diese gewichtige Themenstellung einer breiteren Anlage und Ausführung wert gewesen. Was aber in den vorliegenden, wenn eben auch nur begrenzte Ausschnitte darbietenden Artikeln nachzulesen ist, gewährt grundsätzliche und praktische Einblicke in die ökumenische Problematik auf Weltebene wie in einzelnen Regionen und bildet

somit ein Stück fortgeschriebener Geschichte der ökumenischen Bewegung.

Kg.

KIRCHEN-, DOGMEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität. Von Bernhard Lohse, Wilhelm Neuser, Günther Gaßmann, Wilhelm Dantine, Reinhard Slenczka, Gustav-Adolf Benrath. (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. II, hrsg. von Carl Andresen.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 664 Seiten. Leinwand, DM 185,—; Subskr.preis DM 158,—.

Dieses auf drei Bände angelegte „Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte“, das eine Gemeinschaftsarbeit von 12 evangelischen Kirchenhistorikern und Systematikern darstellt, schlägt nach Zielsetzung, Thematik und Durchführung neue Wege ein. Darüber hat sich der Herausgeber im Vorwort ausführlich geäußert. Erstmals werde „das komplexe Zusammenspiel theologischer Reflexion und dogmatischer Diktion in ihrem Miteinander und Gegeneinander, außerdem von den Anfängen bis in die Gegenwart der ökumenischen Christenheit verfolgt“ und dieses Prinzip zunächst am II. Band über die Entstehung einer konfessionellen Theologie im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation sozusagen als „Belastungsprobe“ zur Anwendung gebracht. Wie differenziert freilich hierbei die jeweiligen Voraussetzungen und Verständnisformen gesehen werden müssen, hat R. Slenczka in seiner Einleitung zu dem Kapitel über die Orthodoxe Kirche deutlich gemacht (499 ff.).

Die Reichhaltigkeit des vorliegenden Bandes läßt sich im Rahmen dieser Zeit-

schrift nur skizzieren. In 6 Teilen wird die „Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität“ entfaltet: in den ersten beiden Teilen „Dogma und Bekenntnis“ wird der Zeitraum „von Luther bis zum Konkordienbuch“ von Bernhard Lohse, derjenige „von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster“ von Wilhelm Neuser behandelt. „Die Lehrentwicklung im Anglikanismus: Von Heinrich VIII. bis zu William Temple“ hat Günther Gaßmann dargestellt, während „Das Dogma im Tridentinischen Katholizismus“ Wilhelm Dantine zum Autor hat. Der 5. Teil „Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart“ stammt aus der Feder von Reinhard Slenczka. Den Abschluß des Bandes bildet die Untersuchung von Gustav-Adolf Benrath über „Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen“ (Spiritualisten und Täufer).

Schon dieser Band empfiehlt das Handbuch als Ganzes, das bis 1982 abgeschlossen sein soll, als ein Standardwerk von hohem wissenschaftlichen Rang und in seiner betont ökumenischen Grundausrichtung zugleich als hervorragenden evangelischen Beitrag zur interkonfessionellen Zusammenarbeit und Verständigung.

Kg.

Erich Beyreuther, Geschichte des Pietismus. J. F. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1978. 448 Seiten. Geb. DM 39,—.

Wer zu diesem Buch greift, um sich über Anfänge und Entwicklung des Pietismus aus kundiger Feder unterrichten zu lassen, findet hier eine fast verwirrende Fülle von Informationen über Personen, Ereignisse, Episoden und geschichtliche Zusammenhänge sowie aus Quellen gewonnene Urteile zu der bis heute hin wirksamen pietistischen Bewe-

gung; dazu fast hundert Seiten Anmerkungen und Literaturverweise und immer wieder neue apologetische Bewegänge zur Korrektur oder Entzerrung gängiger Urteile über den historischen Pietismus und seine führenden Gestalten, die keineswegs unkritisch dargestellt werden. Es handelt sich um ein sehr lehrreiches Buch, freilich kein Lehrbuch, eher auf weite Strecken hin eine eindringliche Auseinandersetzung mit einer einseitig kritischen Pietismusforschung, und dies eben im Zuge der Schilderung des Werdegangs, des Lebenswerks und der Schriften von Spener, Francke, Zinzendorf, Bengel, Oettinger und Arnold, die jeweils bestimmte Entwicklungsstufen oder inhaltliche Ausprägungen des Pietismus in ihrer Zeit repräsentieren. Man wünscht sich als wenig informierter Leser freilich klarere Linienführung und eine mehr systematische Darstellung der Charaktere, Lehren und Wirkungen dieser eindrücklichen Gestalten des Pietismus, deren Bedeutung für die heutigen kirchlichen und ökumenischen Auseinandersetzungen erschlossen werden müßte.

Der Pietismus war offensichtlich von Anfang an eine weitgefächerte, komplexe Bewegung, der biblischen Botschaft verpflichtet wie für die Nöte und Sehnsüchte der Zeitgenossen aufgeschlossen, ebenso auf ungewohnte kirchliche Denk- und Arbeitsformen drängend wie neues gesellschaftliches Handeln der Kirche bewirkend, umstritten bei den Kräften kirchlicher und sozialer Beharrung, gefährdet durch die Versuchung zu schwärmerischer Radikalität oder zu separatistischer Konventikelbildung, aber immer wagemutig im Suchen und Finden von Wegen, durch welche die christliche Botschaft in Zeiten weltanschaulichen Umbruchs, kirchlicher Erstarrung und brüchiger gesellschaftlicher Moral aufs neue glaubwürdige Ge-

stalt und prägende Kraft für den einzelnen und für die Gesellschaft gewinnen konnte.

Dabei klingen die großen Streitthemen der ökumenischen Bewegung von heute ständig an: die Einheit von theologischer Lehre und gelebtem Glauben (praxis pietatis; „Orthopraxie“) bei Ph. J. Spener; die Vision von einer „Generalreformation der Welt“ aus den Kräften eines erweckten Christentums bei A. H. Francke; das Eingehen des Evangeliums in die Vieldeutigkeit der Geschichte und in die Vielzahl der Kulturen bei N. L. von Zinzendorf; die „Leiblichkeit alles Geistlichen“ (Ganzheitlichkeit) bei Fr. Chr. Oetinger, usw. Eine bedenkenswerte, keineswegs vereinfachende Darstellung der Geschichte des Pietismus! „Jedenfalls: die führenden Gestalten im Pietismus waren sich gewiß, gerade weil man Gott vertraut, kann man sich aufs freie Feld wagen. Man braucht sich nicht gegen eine neue Zeit mit ihren neuen Fragestellungen zu stellen. Nein, wenn man helfen will, den Staub von Jahrhunderten, wo er erstickend wirkt, abzuschütteln und für Toleranz, für Humanes und soziale Umgestaltung, für wissenschaftliche Erkenntnis einzutreten, muß man nicht gegen Gott sein“ (59).

Heinz Joachim Held

William A. Clebsch, Christianity in European History. Oxford University Press, New York 1979. 315 Seiten. Geb. \$ 14,95.

Um es vorwegzunehmen: dieses Buch sollte ins Deutsche übersetzt werden. Es kommt gerade recht für unsere Religionslehrer und Pfarrer, bei denen sich auf ihrem Exodus in die mündige Welt das geschichtliche Interesse wieder zu regen beginnt. Die Verlegenheit, in einer säkularen Welt nichttheologische Christentumsgeschichte in die Lehrpläne

aufnehmen zu wollen, wird in diesem Buch nicht um eine weitere Erörterung des Problems erweitert, sondern durch einen durchdachten und ausgefeilten Entwurf gelöst. Die hier vorgelegte Christentumsgeschichte vermeidet gerade jene Enge konfessionell wie national eingegrenzter Kirchentumergeschichten, die zum Desinteresse an der Geschichte nicht unwesentlich beigetragen haben. Clebsch hat keine apologetischen Interessen. Gerade in einer Zeit, in der der Einfluß asiatischer religiöser Traditionen in Europa besonders deutlich wird, ist die Herkunft von Clebschs Perspektive für seine Christentumsgeschichte besonders auffallend. Danach haben die seit 1870 entstehenden Religionswissenschaften aus ihrem Versuch, asiatische Kulturen zu verstehen, zumindest soviel gelernt, daß ein solches Eindringen ohne die Kenntnis der Religion als ein integraler Bestandteil dieser Kulturen zum Scheitern verurteilt ist. Diesen Ansatz überträgt Clebsch nun auch auf die Darstellung der europäischen Geschichte und Kultur. Es gelingt ihm als säkularem, aber ökumenisch gesinnten Humanisten, unserer Geschichte neue Seiten abzugewinnen. Im ersten Kapitel begründet er sein Vorgehen. In sechs weiteren Kapiteln durchmißt er die Geschichte des Christentums (bis 476; 476-962; 962-1556; 1556-1806; 1806-1945). So gewinnt etwa der *Trost der Philosophie* von Boethius wieder an Aktualität, wenn man bedenkt, wie dieser Mann versucht, als Christ und Staatsmann die Werte der römischen Zivilisation und die der germanischen Barbaren zusammenzubringen, und darüber zu Tode kommt, allerdings nicht ohne uns in dieser Konfliktsituation zwischen Zivilisation und Entwicklungsland seine Erkenntnisse und Erfahrungen durchdacht und verarbeitet zu hinterlassen. Solch exemplarische

Auswahl von Persönlichkeiten, wie sie für das vorliegende Buch charakteristisch sind, eröffnen vielerlei Zugänge zur praktischen Arbeit.

Am Beispiel der Zeit von 1556-1806 läßt sich die Art seiner Darstellung noch genauer umreißen. Wenn er auf das Auseinanderbrechen Europas in Territorialstaaten eingeht, wird durch die Beleuchtung der Gemeinsamkeiten wie Eigenarten der Religionskriege in Deutschland, England und Frankreich der Anspruch auf eine europäische Betrachtungsweise beispielhaft eingelöst. Obwohl diese Territorialstaaten beredter Ausdruck der Spaltung des Christentums sind, kann er dennoch auf zwei Strömungen hinweisen, die alle Territorien erfassen, Beeinflussungen über Grenzen ermöglichten und uns heute Vergleichsmöglichkeiten eröffnen. Mit der Territorialstaatlichkeit fällt zusammen eine Verinnerlichung der durch diese Grenzen jeweils vorgegebenen Ausprägungen des Christentums. An die Seite des künstlerischen Virtuosen etwa tritt der moralische und der fromme Virtuose. Das Interesse an einer lebendigen Frömmigkeit und an einem sauberen Gewissen erfaßt alle Territorien und alle christlichen Gruppierungen.

Als Beispiel für diese Tendenzen werden behandelt Jeremy Taylor, der als dezidierter Anglikaner moraltheologische Einflüsse der Thomisten wie der Puritaner rezipiert und verarbeitet. John Bunyan und Graf Zinzendorf, obwohl konfessionell von extrem verschiedener Herkunft, machen nur zu deutlich, wie weit der Einfluß der Frömmigkeit greift. Das besondere Charakteristikum des Moralismus der Zeit war die Kasuistik, die hier nun einmal nicht dargestellt wird als ein Mangel an Freiheit vom Gesetz. Clebsch macht vielmehr deutlich, daß eine historisch und sozial orientierte theologische Ethik sich da-

mit auseinanderzusetzen hätte, daß Kasuistik in ihrer ökumenischen Verbreitung damals den Übergang in die Neuzeit vermittelt hat. Die Alternativen zu dieser Vermittlung waren damals historisch gesehen nicht Gesetz und Evangelium, sondern Auswanderung und Vertreibung auf der einen Seite oder Martyrium und Verfolgung auf der anderen Seite. Diese Verinnerlichung bedeutete aber keine bloße Innerlichkeit, denn Frömmigkeit und Moralismus gingen spannungreiche und produktive Verbindungen ein, deren erklärtes Ziel Vollkommenheit in bezug auf innere Einstellung und äußeres Verhalten war. Beispiele hierfür sind Clebsch dabei John Wesley (1703-1791) und Alphonus Liguori (1696-1787), wobei es nicht ohne Interesse ist, daß Methodisten wie Redemptoristen als von ihnen gegründete Gruppen bis zum heutigen Tage existieren.

Nicht für jeden Zeitabschnitt seiner Geschichte kann Clebsch eine solche Synthese der jeweils herausgearbeiteten zwei Grundtendenzen beibringen. In jedem Falle aber ergeben sich durch diese Betrachtungsweise Einblicke und Vergleichspunkte, die jenseits bloßer Konzentration auf kirchenpolitische Auseinandersetzungen und rein geisteswissenschaftlicher Abstraktionen unser Bild des alten Kontinentes wieder in Bewegung bringen. Es gelingt Clebsch in der Tat, gerade den Leser zu interessieren und zu motivieren, der wenig oder nichts mehr über europäische Geschichte und das Christentum weiß, aber lernbereit ist. Ökonomie des Ausdrucks ebenso wie treffende aphoristische Formulierungen geben der Darstellung eine herausfordernde Frische. Es ist nicht länger nötig, Studenten an einer führenden amerikanischen Universität das Vergnügen zu überlassen, an einer wissenschaftlich soliden und didaktisch

eingängigen Bildungsreise durch die Christentums-geschichte Europas teilzunehmen.

Das Buch von Clebsch stellt ein gelungenes Beispiel jener ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung dar, die Ernst Benz vor Jahren schon gefordert hat. Daß gerade ein Amerikaner dieser Forderung nachkommt und dabei den Rahmen weit über seinen Landsmann T.S.Eliot hinaus spannt und auch weiter geht als Christopher Dawson, ist wohl kein Zufall. Das Ideal des *corpus Christianum* hat in den Vereinigten Staaten in Geschichte und Gegenwart, in Frömmigkeit und in Wissenschaft immer eine wesentliche Rolle gespielt. Clebsch selbst ist als Wissenschaftler auf dem Gebiet der Geschichte der USA und Europas gleichermaßen ausgewiesen. Einer Arbeit über die zeitgenössische religiöse Interpretation des amerikanischen Bürgerkrieges im neunzehnten Jahrhundert folgte eine Monographie zur frühen englischen Reformationsgeschichte und ihrem Verhältnis zur lutherischen Reformation. Sein bekanntestes Werk ist eine Interpretation des Christentums im Gesamtzusammenhang der Geschichte der Vereinigten Staaten, der er nun eine Christentums-geschichte Europas folgen ließ. Es bleibt dem Rezensenten nur noch auf eine Ironie hinzuweisen: Vor Jahren publizierte ein Marxist eine Arbeit mit dem Titel: Gott ist nicht tot. Hier schafft es ein Agnostiker uns zu zeigen, daß die Geschichte des Christentums in Europa alles andere als ein toter Lernballast ist.

K. Dieterich Pfisterer

Dietrich Ritschl, Theologie in den neuen Welten. Analysen und Berichte aus Amerika und Australasien. (Theologische Existenz heute, Nr. 209.) Chr. Kaiser Verlag, München 1980. 109 Seiten. Kart. DM 14,80.

In diesem Heft legt der Mainzer Systematiker und Vorsitzende des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, Dietrich Ritschl, eine Sammlung von meist schon an anderer Stelle veröffentlichten Aufsätzen und Referaten vor, die zu einem instruktiven Einblick in das theologische Denken und das kirchliche Leben in den USA, Australasien und Neuseeland verhelfen. Der Autor bringt aufgrund seines mehr als zwanzigjährigen Wirkens in der angelsächsischen Welt und seiner nach wie vor intensiv gepflegten Beziehungen dorthin für einen solchen Vermittlerdienst besondere Voraussetzungen mit. Ob es sich um theologiegeschichtliche Zusammenhänge, kirchliche Entwicklungen oder dogmatische Probleme handelt — immer wird man bei der Lektüre auch die ökumenische Aktualität spüren, die zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den eigenen (und oft verengten) theologischen Positionen drängt.

Kg.

Amadeo Molnár, Die Waldenser. Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. Lizenzausgabe des Union Verlag (VOB), Berlin 1980. 458 Seiten. Leinen geb. DM 38,—.

Über Ursprung und Entwicklung der mittelalterlichen Waldenserbewegung liegt nach langer Zeit wieder eine zusammenfassende wissenschaftliche Darstellung in deutscher Sprache vor. Professor Molnár von der Comenius-Fakultät in Prag gibt selbst zu, daß es ein schwieriges Unterfangen ist. Die Quellen sprudeln nicht, vieles ist der erbarmungslosen jahrhundertelangen Verfolgung durch die Inquisition zum Opfer gefallen, vieles konnte aus dem gleichen Grund nur mündlich weitergegeben werden. So muß man wesentliche Teile

aus sekundären Quellen erschließen, aus Äußerungen der Gegner und nicht zuletzt aus den Protokollen der Inquisition. Um so wichtiger ist die Entdeckung zweier Dokumente (1946!) in der Nationalbibliothek in Madrid, durch die alle bisherigen Monographien als veraltet gelten dürfen. Das erste Dokument ist das Glaubensbekenntnis des Valdes, das er auf Ersuchen des päpstlichen Legaten 1180 während einer Priester-versammlung in Lyon bereitwillig unterzeichnet hat, um damit seine Rechtgläubigkeit zu beweisen. Damit wird die Legende zerstört, Valdes habe von Anfang an Front gegen die römische Kirche gemacht. In Wirklichkeit sah Valdes in diesem Bekenntnis zur Rechtgläubigkeit keinen Widerspruch zu seiner Forderung, das Evangelium frei und ohne kirchliche Investitur als Wanderprediger in der Volkssprache verkündigen zu dürfen. Erst durch den unerhörten Druck der Kirche wurde ihm und seinen Anhängern bewußt, daß eine reichgewordene und in die feudale Gesellschaft integrierte Kirche diese unlösliche Verbindung zwischen missionarischer Verkündigung und dem Gebot apostolischer Armut nicht ertragen konnte. Molnár vermeidet es mit Bedacht, diese religiöse Grundentscheidung nur aus den gesellschaftlichen Bedingungen der Zeit erklären zu wollen, obwohl er in seinem höchst anschaulichen Bild dieser Zeit auch auf Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichen Veränderungen und den vielfältigen kirchlichen Protestbewegungen hinweist. Das Phänomen der Waldenser ist, daß sie ohne direkte politische Zielsetzungen wie keine andere Bewegung das Grundgefüge der mittelalterlichen Kirche und der mit ihr verbundenen feudalen Gesellschaft in Frage stellen. So konnte der Name „Waldenser“ zum Inbegriff aller Ketzerei werden.

Die zweite wichtige Entdeckung von 1946 ist der „Liber Antiheresis“ des Durand von Osca (Aragon?), eines hochbegabten Schülers von Valdes. Durch Durand erfahren wir weit besser als aus allen anderen zeitgenössischen Quellen, die oft mehr Geschichtchen als Geschichte erzählen, die tieferen theologischen Grundsätze der Waldenser: Die Gründung allein auf die Heilige Schrift, den unabdingbaren Missionsauftrag Jesu an alle Glaubenden, die Forderung nach apostolischer Armut, um den Armen glaubwürdig das Evangelium zu verkündigen, die Absage an eine Kirche, die, von weltlichem Machthunger getrieben, das Evangelium verschweigt. Wichtig ist aber auch die klare Abgrenzung gegenüber den Katharern, deren Dualismus mit ihrer Verachtung der leiblichen Schöpfung und Auferstehung abgelehnt wird.

Es ist die unbeirrbar Bindung, vor allem an das Neue Testament, die die Waldenser schützt, nicht nur vor den Versuchungen einer spekulativen Theologie (Katharer), sondern auch vor dem verlockenden Angebot, sich durch die Rückkehr in den Schoß der römischen Kirche Sicherheit und Leben zu erkaufen. Im Rahmen dieser Besprechung kann nicht eingegangen werden auf die Fülle der Probleme, die Molnár mit überlegener Fachkenntnis darstellt: die Spannung zwischen den französischen und den lombardischen Waldensern; das Maß der europäischen Ausbreitung trotz Bann und Inquisition; die Entwicklung einer eigenen Literatur und einer eigenständigen Gemeindeform; Begegnung und Austausch mit der husitischen Revolution; und schließlich die Befreiung aus einer mehr und mehr verborgenen „nikodemitischen“ Existenz durch die Begegnung mit der europäischen Reformation, in deren Folge fast alle Grundsätze des alten Waldenser-

tums aufgegeben werden.

Trotz der Stofffülle arbeitet Molnár eine wichtige Grundlinie heraus: Waldenserbewegung und hussitische Revolution sind nicht nur „Vorläufer“ der europäischen, sondern eine eigenständige „erste“ Reformation. Sie beide setzen den Akzent auf den Anspruch des Evangeliums gegenüber allen Lebensbereichen. Sie mißtrauen der Anbindung der deutschen und der schweizerischen Reformation an die weltliche Macht; für sie gehört das Leiden auch zu den *notae ecclesiae*. Das letzte brüderlich-kritische Schreiben der Böhmisches Brüder an die Waldenser Synode (1533) warnt sie davor, sich von außen her das Gesetz des Handelns und Lebens aufdrängen zu lassen. Wir merken, wie nahe uns Heutigen diese Problematik gerückt ist!

Wer Molnárs Buch aus der Hand legt, ist nicht nur beeindruckt von der Fülle des Stoffes, sondern noch mehr von der Fähigkeit des Autors, dieser Summe von Einzelfakten historisches Profil zu geben. Der deutsche Text ist gegenüber der italienischen Ausgabe von 1974 im historischen Teil erweitert; nur an einer Stelle stehen sie im Widerspruch miteinander (ob Valdes 1179 in Rom war oder nicht). Zu bedauern ist, daß gegenüber der italienischen Ausgabe der Abschnitt über die Theologie der Waldenser (VI. Die Botschaft, Seite 392ff.) stark gekürzt ist. Um so wichtiger sind die ausführlichen Angaben zu „Quellen und Literatur“. Leider erreicht die deutsche Übersetzung nicht die Klarheit des italienischen Textes. Das ändert nichts daran, daß dieses Werk lange Zeit grundlegend bleiben wird für alle, die tiefer in die Problematik der Waldenserbewegung eindringen wollen.

Wolfgang Scherffig

Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus. Herausgegeben von Ernst Feil. (Internationales Bonhoeffer Forum, Forschung und Praxis 2.) Chr. Kaiser Verlag, München 1979. 135 Seiten. Paperback DM 18,—.

Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute. Herausgegeben von Ernst Feil und Ilse Tödt. (Internationales Bonhoeffer Forum, Forschung und Praxis 3.) Chr. Kaiser Verlag, München 1980. 243 Seiten. Paperback DM 24,—.

Der Gang zu den Vätern, ein offenbar ebenso beliebter Aufenthaltsort wie es die Mütter sind, Annäherungen ans Erbe, weniger im Sinn des getreuen Korrespondenten, mehr als Variationen eines vorgegebenen Themas zu verstehen, das ist in Theologie und Kirche bei uns ein gegenwärtig häufiger zu beobachtender Grundzug.

Vorliegende Veröffentlichungen, über die damit nichts Negatives gesagt sein soll, fügen sich da gut hinein.

Die in beiden Bänden abgedruckten Texte sind Vorträge, die vornehmlich im Januar 1978 bzw. im August 1979 bei Tagungen in der Evangelischen Akademie Hofgeismar und — anlässlich des siebzigsten Geburtstages von Eberhard Bethge — in Düsseldorf-Kaiserswerth gehalten worden sind.

Der Herausgeber ist optimistisch: „Der Band ... mit seiner Frage nach dem ‚Erbe‘ bzw. dem ‚verspielten Erbe‘“ dokumentiert „doch so etwas wie eine neue Phase der Diskussion über und des Gesprächs mit Bonhoeffer“ (10).

Aber dann werden Einsichten, Erkenntnisse und Analysen vorgetragen, die so neu nun auch wieder nicht sind. Eher würde man schon wissen wollen, wie wir, die wir gegenwärtig in unserer

Lage eben nicht die „Erfahrung von Not und Verfolgung“ machen (25), die „Anstöße, die Männer wie Bonhoeffer ... für die Überwindung von Reformhemmungen gegeben haben“ (a.a.O.), trotzdem aufgreifen können.

Damit, daß „dem Nachkriegsprotestantismus“ (87) die Leviten gelesen werden, weil ihm die „marxistischen Kategorien der Klassenanalyse fehlten und die Auseinandersetzung der Klassen für ihn in einer sozialintegrativen Konzeption aufgehoben war“ (a.a.O.), wird ja noch kein Weg gewiesen.

Da geht es im „Konsequenzen“-Band schon behutsamer zu: „Zweifelloos ist ein aktuelles Interesse an Bonhoeffer legitim ... Besondere Vorsicht und Sorgfalt jedoch ist erforderlich, wenn die Vergangenheit auf eine Gegenwart bezogen wird im Dienst einer Diagnose, speziell der Diagnose einer ‚Krise‘, für die eine bestimmte Therapie empfohlen wird. Deutlich läßt sich das für unseren Zusammenhang zeigen an der Frage, ob und, wenn ja, in welchem Sinn Kategorien aus der Zeit des Dritten Reiches übertragen werden können und dürfen auf heutige Situationen, die sich zudem nicht selten in einem anderen kulturellen Kontext ereignen“ (15).

Aber die Frage, „welches die Ressourcen sind, aus denen heraus eine kennende und darum ökumenisch-solidarische Kirche in den reichen Ländern entstehen könnte“ (49), wird nur ansatzweise beantwortet.

Die gebotenen Analysen zeichnen sich allesamt durch Länge aus, aber „wie ... wir in aller Welt den Kampf der Unterdrückten für ihre Befreiung nicht nur von ferne unterstützen (können), sondern auch zu Hause teilen dadurch, daß wir bei uns gegen sämtliche Interessen angehen, die die Knechtschaft unserer Brüder in der ganzen Welt verursachen“

(79), darüber erfährt man — bedauerlicherweise — bestenfalls Andeutungen.

Solch kritische Anmerkungen werden gewiß nicht allen Beiträgen gerecht. Doch artikulieren sie ein Unbehagen, das man zumindest bei der Lektüre einiger von ihnen empfindet.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Z problemów Reformacji / Aus den Problemen der Reformation. Bd II. Verlag Zwiastun, Warschau 1980. 119 Seiten.

Das 450jährige Jubiläum der Abfassung und Übergabe des Augsburger Bekenntnisses war für die lutherische Kirche Polens Anlaß zu einer Herausforderung, die eigene Beurteilung der CA und die Stellung zu ihr neu zu klären. In dem vorliegenden Sammelband sind Beiträge evangelischer Theologen vorgestellt. Neben dem neuerarbeiteten Text der CA (J. W. Jackowski) und ihrer Genese (M. Uglorz) stehen Aufsätze, in denen einzelne Sachthemen behandelt werden. Es geht dabei um Schwerpunkte des christlichen Glaubens, bei denen in den verschiedenen Kirchen unterschiedliche Akzente gesetzt werden, wie Christologie im Lichte des III. CA-Artikels (M. Uglorz), Rechtfertigung (J. Pośpiech) Einheit der Kirche (R. Janik), Taufe (R. Mikler), Abendmahlslehre (P. Mendroch). Den Band beschließt eine Abhandlung über die ökumenische Bedeutung des Luthertums (T. Wojak). Die durchgeführten Studien beweisen, daß wir einander näherstehen, als man glaubt. Die Ergebnisse der Analysen ermutigen außerdem zu weiteren Forschungen und deuten deren Richtung an.

Es kam auch in der römisch-katholischen Kirche Polens der Gedanke auf — z.B. auf dem ökumenischen Symposium über Rezeption an der Katholischen Universität in Lublin vom

20.-21.5.1980 —, ob dieses Bekenntnis — nicht unbedingt zum 450jährigen Jubiläum — nicht als katholisch anerkannt werden könne. Das aber, wurde dabei betont, kann nicht nur eine Sache der Fachtheologen sein.

Leonard Górka SVD

ÖSTLICHES CHRISTENTUM

Peter Plank, Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966). (Das östliche Christentum, Neue Folge, Bd. 31.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1980. 268 Seiten. Kart. DM 45,—.

Wer sich dafür interessiert, wie „einzelne Ekklesiologumena, zu welchen die liberale protestantische Theologie um die Jahrhundertwende gelangt war, durch den Filter der russischen Orthodoxie hindurch ihren Weg in offizielle Lehraussagen der römisch-katholischen Kirche hinein gefunden haben“ (221), kann das in dieser im Wintersemester 1979/80 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Würzburger Universität als Inaugural-Dissertation angenommenen Abhandlung nachlesen.

Das Lebenswerk des russisch-orthodoxen Kirchenrechtlers Nikolaj Afanas'ev, der seit 1932 bis zu seinem Tode im Jahre 1966 an dem russisch-orthodoxen Emigrantenseminar St. Serge in Paris lehrte, und das mit dem Konzept einer „eucharistischen Ekklesiologie“ und dem Kampf gegen die sogenannte „universalistische Ekklesiologie“ verbunden ist, kann man sich heute nur mit Schwierigkeiten vergegenwärtigen.

Die Wirkungen seiner Gedanken innerhalb der Orthodoxie und des römischen Katholizismus sind vielfältig;

namhafte orthodoxe Theologen der Gegenwart sind seine Schüler (A. Schmemmann, J. Meyendorff, J. Zizioulas), bei anderen hat er ausdrücklich Widerspruch erfahren (P. N. Trembelas; D. Staniloae), im Protestantismus ist er nur Spezialisten bekannt.

Eine besondere Schwierigkeit aber ist es, daß die Diskussion über Afanas'evs Thesen sich zumeist auf wenige der in Französisch verfaßten Aufsätze seiner letzten Lebensjahre bezog, während seine frühen Werke in Russisch oder Serbisch an entlegenen Orten veröffentlicht sind und vieles überhaupt nur in Manuskripten existiert. Unter tatkräftiger Mithilfe der Witwe Afanas'evs hat Vf. die Aufgabe bewältigt, „Afanas'evs Gesamtwerk zu sichten, seine Grundgedanken herauszuarbeiten, nach deren Wurzeln und Quellen zu fragen, sie auf eine eventuelle innere Entwicklung hin zu untersuchen, ihrer Wirkungsgeschichte nachzugehen, ihre Bedeutung für Theologie und Kirche festzustellen und schließlich eine kritische Würdigung zu wagen“ (16f.).

Afanas'evs Kampf gegen eine Ekklesiologie, für die die Begriffe „Recht“ und „Jurisdiktion“ im Zentrum stehen, wird aus seiner Biographie verständlich, die den russischen Emigranten in den zwanziger und dreißiger Jahren mitten in die heillose jurisdiktionelle Zersplitterung der Orthodoxie führte.

Bei der Untersuchung der Quellen Afanas'evs sind eine „direkte Abhängigkeit“ von R. Sohm (und auch von A. v. Harnack) überdeutlich.

Mittelpunkt der „eucharistischen Ekklesiologie“ ist die „wirkursächliche Zusammengehörigkeit des eucharistischen und des ekklesialen Leibes Christi“ (223); 1Kor 10, 16f. ist ihr Angelpunkt in der Schrift. Die Bedeutung der Taufe gerät jedoch merkwürdig aus dem Blickfeld.

Es ist bedrückend zu erkennen, wie stark ein orthodoxer Theologe von protestantischen Forschern abhängig ist, aber bei seiner auf die *Una Sancta* abzweckenden Theologie nur die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche im Blick hat. In Hinsicht auf dieses Gegenüber fällt es freilich nicht schwer, die Frage nach Struktur, Amt und Recht zu einer nebensächlichen zu erklären, ist man sich hier doch im wesentlichen einig. So wird man von Afanas'evs Lösungsversuch der speziell innerorthodoxen ekklesiologischen Problematik nicht zuviel für eine als ökumenisches Desiderat bestehende Ekklesiologie erwarten dürfen.

Spezialisten werden Planks Buch jedoch mit Interesse lesen.

Heinz Ohme

Wladimir Solowjew, Deutsche Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. von Wladimir Szykarski †, Wilhelm Lettenbauer, Ludolf Müller, unter Mitwirkung von Nikolai Lossky †, Wsewolod Setschkareff, Johannes Strauch und Erwin Wedel.

Achter Band, hrsg. von Ludolf Müller: Sonntags- und Osterbriefe; Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluß einer kurzen Erzählung vom Antichrist; Kleine Schriften der letzten Jahre. Erich Wevel Verlag, München 1979 (1980). 664 Seiten. Leinen DM 82,—.

Ergänzungsband, hrsg. von Ludolf Müller und Irmgard Wille: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Erich Wevel Verlag, München 1977. 368 Seiten. Leinen DM 24,—.

Ein großes Werk ist in einer kleinen Besprechung anzuzeigen. Die „Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew“, von der 1953 zum

hundertsten Geburtstag (16. 1. 1853) als erster der dritte Band erschienen war, wurde nunmehr achtzig Jahre nach dem Tode Solov'evs (13. 1. 1900) mit dem achten Band abgeschlossen. Zwar blieb es bei einer Auswahl aus der zehnbändigen russischen Gesamtausgabe, von deren zweiter Auflage 1911-1914 inzwischen ein durch zwei weitere Bände ergänzter Nachdruck in Brüssel 1966-1970 erschienen ist; doch außer einer sorgfältigen Übersetzung der russischen und französischen Schriften ist diese deutsche Ausgabe durch Textvergleiche und Erläuterungen zu einem unentbehrlichen Instrument für die Erschließung von Solo'evs Denken geworden. Für die reichen Anmerkungsteile der beiden vorliegenden Bände, die von dem Tübinger Slavisten Ludolf Müller, der zugleich habilitierter Theologe ist, betreut worden sind, gilt dies in besonderem Maße.

Die Bedeutung des russischen Philosophen und Theologen Vladimir S. Solov'ev läßt sich am besten an der Faszination erkennen, die er in ganz verschiedenen Richtungen mit seinen Werken bis heute ausübt. Seine Lehre von der Sophia, der Weisheit Gottes, weckte zuerst das Interesse theosophischer und anthroposophischer Kreise — vermittelnd wirkte hier auch die aus Rußland stammende Frau von Rudolf Steiner —, und dies führte zwischen 1914 und 22 zu einer kleineren vierbändigen Auswahlgabe in deutscher Sprache. Solov'evs Schriften zur *Una Sancta* fanden einen, wenn auch nicht ungeteilten Widerhall in der römisch-katholischen Kirche sowie in der späteren ökumenischen Bewegung. Vor allem aber richtete sich die Aufmerksamkeit auf seine Kosmologie und Geschichtsphilosophie, die unter immer neuen Aspekten das Problem des Bösen in der von Gott geschaffenen Welt zu durchdringen sucht.

Die in Band VIII veröffentlichten „Drei Gespräche“ und darin besonders die „Kurze Erzählung vom Antichrist“ bilden den abschließenden Höhepunkt im letzten Lebensjahr Solov'evs. Sie stehen unter der Frage: „Ist das Böse nur ein natürlicher Mangel, eine Unvollkommenheit, die von selbst verschwindet, wenn das Gute wächst? Oder ist es eine wirkliche Kraft, die durch Verführung über unsere Welt herrscht, so daß man einen Stützpunkt in einer anderen Seinsordnung braucht, wenn man erfolgreich gegen sie kämpfen will?“ Das Thema Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit erscheint darin innergeschichtlich als die große antichristliche Versuchung, während im Lichte der Auferstehung Jesu Christi sich der Ausblick auf die endgerichtliche Scheidung und die Einheit der getrennten Christen im Bekenntnis zu dem einen Herrn offenbart. Was von Ludolf Müller in früheren Ausgaben und Erläuterungen zu dieser Schrift erarbeitet worden ist, wird nunmehr auf 170 Seiten dieses Bandes zusammengefaßt und ergänzt dargeboten. Für die Entstehung der Schrift wie auch für ihre nicht ganz einfache und daher manchen Mißverständnissen geöffnete Deutung ergeben sich daraus wichtige Grundlagen und erhellende Hinweise. Zusätzlich bietet dieser Band VIII eine Reihe von Texten Solov'evs, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der Entstehung dieses wirkungsvollen Werks stehen.

Das theologische Konzept Solov'evs ist neben verbreitetem Interesse auch mehrfach auf scharfen Widerspruch gestoßen, zumal in seiner eigenen orthodoxen Kirche. Solov'ev gehört zweifellos zu den religiösen Denkern „neben den Kirchenmauern“, wie es einer seiner Zeitgenossen, V. V. Rozanov, einmal als Buchtitel formuliert hatte. Bedenken zielen vor allem auf scheinbar panthe-

istische Tendenzen, wo von Solov'ev unter einem identitätsphilosophischen Ansatz die Geschichte als gottmenschlicher Prozeß verstanden wird. Eine Schrift „Über den Gottesbegriff“ aus dem Jahr 1897 zeigt an seinem Verhältnis zu Spinoza, in welcher Weise diese zweifellos vorhandene Tendenz differenzierter zu beurteilen ist, wo unter diesem Ansatz gerade versucht wird, Geistesgeschichte und Naturwissenschaft auf einer gemeinsamen religiösen Grundlage zu verbinden.

Der Ergänzungsband ist eine Solov'ev-Biographie in Dokumenten. Aus den ca. tausend Briefen der vierbändigen russischen Ausgabe wurden in sorgfältiger Übersetzung und Kommentierung durch Irmgard Wille 119 Briefe ausgewählt in chronologischer Anordnung. Der biographische Querschnitt liefert so zugleich eine fortlaufende Erläuterung für die Entwicklung von Solov'evs Denken. Der zweite Teil dieses Bandes enthält 108 Gedichte, die, zweifellos bei unterschiedlicher Qualität, ebenfalls für die Entwicklung des Lebenswegs erhellend sind. Die Übertragung von Ludolf Müller verbindet in glücklicher Weise philologische Genauigkeit mit poetischem Stilgefühl; sie läßt die Originalsprache nahezu vergessen.

Mit der vorliegenden deutschen Ausgabe der Werke Solov'evs ist dieser so originelle Denker aus den Grenzen seiner Sprache herausgeholt und dem westlichen Publikum erschlossen, an das er sich wendete. In seiner Zeit hatte er versucht, die Erstarrung des Christentums wie auch den an seine Stelle tretenden kurzschlüssigen Materialismus durch ein positiv christliches Denken zu überwinden. Mit diesem Anliegen ist er keineswegs von der Geschichte überholt, sondern ihr auch noch in unserer Zeit ein gutes Stück voraus, wenn es nicht bloß um die vergängliche Nützlichkeit

von Ideologien, sondern um die grundlegende Tiefe des Denkens geht.

Leider wird sich aber wohl durch die im Titel der Gesamtausgabe gewählte polnische Schreibung des Namens „Solowjew“ und die nunmehr im Text verwendete korrekte slavistische Transkription „Solov'ev“ die Unsicherheit in der Schreibung des Namens festsetzen, der auszusprechen ist „Ssalafjóf“.

Reinhard Slenczka

WELTRELIGIONEN, KIRCHE UND MISSION

Carl Heinz Ratschow (Hrsg.), *Ethik der Religionen. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam.* Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1980. 511 Seiten. Leinen DM 88,—.

Lange hat man auf ein Handbuch wie dieses warten müssen. Der Missionswissenschaftler und Indologe H. W. Schomerus hinterließ bei seinem Tod 1945 ein großes Manuskript über die Ethik der Religionen — leider nicht vollendet, so daß sich eine Veröffentlichung als unmöglich erwies. Auf absehbare Zeit wird kaum auf eine Wiederholung eines solchen Experiments zu rechnen sein. Wer darf sich ernsthaft zutrauen, dies gewaltige Gebiet im Alleingang bewältigen zu können? Ratschow wählt ein anderes Verfahren: Die Darstellung der Sittlichkeit in „Primitivkulturen“, im Islam, im (frühen) Buddhismus und im Hinduismus durch erprobte Sachkenner ist umschlossen von einer einleitenden, hauptsächlich theologisch orientierten Grundsatzabhandlung über „Frömmigkeit“, d. h. das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit (Ratschow), und einer abschließenden über Gesetz und Moralität in östlichen Religionen (J. D. M. Derrett), diese letztere mit dem Ziel „das allgemeine Verständnis der Berei-

che von Gesetz und Moralität zu verbessern“ (440). Es bleibt dem Leser überlassen, wie er zwischen diesen beiden sehr unterschiedlichen Rahmenkonzepten seinen eigenen Anmarsch zum Thema findet.

Glücklicherweise bekommt er bei den Einzelbeiträgen, die Mittel- und Kernstück des Bandes bilden, den festen Boden unter die Füße, der eine Urteilsbildung möglich macht. In dieser Hinsicht geben sich die Abhandlungen über „Primitivkulturen“ (W. Dupré), Islam (P. Antes), Theravada-Buddhismus (P. Gerlitz) und Hinduismus (G.-D. Sontheimer) nichts nach. Wollte man eine von ihnen als besonders instruktiv hervorheben, so würde der Rezensent, nach seinem persönlichen Geschmack, die von Sontheimer nennen. Leicht zu lesen sind sie freilich allesamt nicht. Es wird jeweils das ganze Arsenal des heutigen Forschungsstandes aufgeboten; aber eben dies ist für einen solchen Anlaß ja auch zu erwarten. Die Kurzanalysen jeder Religion, die im Zuge des Beitrags von Derrett zusätzlich geboten werden, erscheinen demgegenüber entbehrlich, ebenso übrigens die dazugehörigen Bibliographien, die sich mit den Literaturübersichten zu den Hauptartikeln nicht messen können. Ärgerlich sind die Einzeldifferenzen zwischen beiden, mit denen wiederum der Leser allein gelassen wird, wie übrigens auch mit Mutmaßungen über Herkunft und Werdegang der Autoren und über die Übersetzer der Einzelbeiträge — Informationen darüber fehlen ebenso wie jegliche Register.

Derartige Mängel — die man von der im gleichen Verlag erscheinenden bewährten Reihe „Religionen der Menschheit“ nicht gewohnt ist — beeinträchtigen die Brauchbarkeit des Werks erheblich.

Hans-Werner Gensichen

Waldron Scott, *Bring forth Justice. A Contemporary Perspective on Mission*. W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids Michigan 1980. XVIII und 318 Seiten. Paperback.

Der Generalsekretär der Weltallianz (WEF) hat zwischen vielen Reisen und Gesprächen rund um die Welt Zeit gefunden, die Hauptaufgabe christlicher Mission heute zu Papier zu bringen. Nach 20jähriger Erfahrung als Missionar entdeckt er in seiner neuen Aufgabe völlig andere Perspektiven. Er beginnt, Mission und Welt mit den Augen der andern, der 3. Welt zu sehen (XIII). Er fragt nach globaler Gerechtigkeit.

Mit „Mission, Jüngerschaft und Gerechtigkeit“ als tripolarer Aufgabe bietet er Hilfe für ein „wirksames Zeugnis gegenüber den Unerreichten“ an (XVIII).

Seine Missionslehre, in 13 Kapiteln dargelegt, folgt mit biblischen Überschriften (freimütig und ungehindert — so sende ich euch — Licht der Völker — die Küstenländer warten — ihr seid meine Zeugen; usw.) den Grundzügen der Mission im Alten und Neuen Testament. Neueste Literatur zum Thema (Costas, Miranda, Cone, Gutierrez, Choan Seng Song aus der 3. Welt sind dabei ebenso einbezogen wie Schnackenburg, Moltmann, Pannenberg, Fromm oder der Brandt-Bericht), um Aufgabe und Ziel klarer zu umgrenzen. Eine Menge selbstkritischer evangelikaler Stimmen wird zur Entdeckung eines neuen evangelikalen Ansatzes zur Mission angeführt, die mancher Selbstbeweihräucherung und Selbstherrlichkeit im eigenen Lager als Nestbeschmutzung erscheinen mag.

Unbiblische Missionsmotive werden aufgezeigt: Christen, die Salz sein sollten, werden in der Menschenfamilie im-

mer reicher, Nichtchristen ärmer (27). Sie sind Handlanger unterdrückerischer Systeme (22), vermischen westliche Kultur mit christlichem Glauben, beherrschen statt zu dienen (25). Auch ihr „einfacher Lebensstil = Ford statt Cadillac“ ist weit entfernt von der Not des Gegenübers. Individualismus als antibiblisches Erbe griechischer Philosophie (52) verhindert, Gottes Einsatz für soziale Gerechtigkeit von Anfang bis Ende der Bibel zu begreifen.

Dagegen ist Gottes Eintreten für die Armen nicht Parteilichkeit. Denn sie sind die große Mehrheit der Weltbevölkerung. Mission hat bisher strukturelle Ungerechtigkeit nicht beachtet. Das ist ihr tödliches Versagen. Deshalb muß die Dämonie der multinationalen Konzerne aufgezeigt werden (136), etwa, wenn Produkte, in den USA verboten, in anderen Ländern zu deren Vergiftung verkauft werden. Da ist persönliches und strukturelles Übel vermengt (Lockheed-Skandal, geleitet von einem evangelikalen Wiedergeborenen, Kap. 8).

Scott wehrt sich gegen eine Zweiteilung der Geschichte. Es gibt nur eine einzige Geschichte der Herrschaft Gottes in dieser Welt, in der Jünger Jesu seine Herrschaft darzustellen haben (166). Jesus ist unser Modell.

Anders als in der Ideologie des Individualismus, einer Krankheit amerikanischer Evangelikaler (200), kümmert sich Gott um den einzelnen *im Kontext seiner* Gesellschaft. Die Väter des amerikanischen Evangelikalismus suchten nicht eigenes Heil, sondern Gottes Herrschaft, die sich „in guter Regierung, christlicher Erziehung, in der Abschaffung der Sklaverei und in der Hilfe für die Armen“ darstellte. Dagegen wird heute ein 5. Evangelium gebraucht, das geistliches Heil für solche vermittelt, die psychologisch desorientiert sind. Jesus Christus ist in der westlichen evange-

listischen Technik zu einem Verbrauchsartikel wie Seife reduziert worden.

Hier ist Umkehr nötig. Es gilt, an den Verkehrsknotenpunkten der Menschheit heute Ungerechtigkeit zu bekämpfen. Es geht um die öffentliche Dimension von Jüngerschaft, die sich von Öffentlichkeit, Natur, Menschlichkeit, Umwelt, atomarer Bedrohung, Menschenrechten und dem Millionensterben herausgefordert sieht. Sünde hat viele Seiten, ist auch strukturelle Sünde, institutionalisiertes Böses und systembedingte Ungerechtigkeit. Aus der reformatorischen Rechtfertigungslehre ist man in die Rechtfertigung des Individualismus abgeglitten. Durch Entäußerung kann ein neuer Ansatz gefunden werden: es gilt, der Gerechtigkeit zum Sieg verhelfen, statt bloß geistliche Plattform anzubieten für Arme (248). Sonst ist man in Gefahr, ein „anderes Evangelium“ zu predigen (260).

Aufgabe der Mission heute ist also: Aufrichtung von Gerechtigkeit — Zeichen des Reiches Gottes darstellen — Ein Evangelium, das die Gesellschaft verändert.

Mit 13 Stimmen von Weggenossen beugt Scott all den Einwänden vor, die dieser neuen Sicht der Dinge entgegengehalten werden mögen und die schon bisher immer wieder Vorwand waren, aktiv zu werden.

Seit Veröffentlichung dieses Buches hat Scott sein Amt als Generalsekretär zur Verfügung gestellt. Dies als Anmerkung zur Person.

Zur Sache ist zu fragen, welcher deutschsprachige Verlag bereit wäre, diese evangelikale Stimme aus Amerika bei uns zu Gehör zu bringen. Wer den evangelikalen Büchermarkt englischer Sprache ein wenig kennt, ist erstaunt, wie selektiv bei uns evangelikale Verlage die Lieblingsthemen der deutschen Evangelikalen von dort aufgreifen und

dem deutschen Leser anbieten, den Rest aber verschweigen!

Traugott Forschner

Wolfgang Schmidt, Der lange Marsch zurück. Der Weg der Christenheit in Asien. Chr. Kaiser Verlag, München 1980. 310 Seiten. Kart. DM 29,—.

Wer Christen Asiens an irgendeiner Stelle für längere Zeit erlebte, freut sich über Versuche, die solche Erfahrungen dem deutschsprachigen Christen zugänglich machen. Leben wir doch im Land der Reformation zu isoliert und abgeschieden vom Rest der Christenheit.

Deshalb greift man erstmals freudig zu einem Buch mit solch einem Titel und Verfasser. Läßt doch die Erfahrung des Verf. (Missionar in Indonesien, Asienreferent von Brot für die Welt und heute Mitarbeiter von CCPD) auf einen großen Wurf hoffen. Wem sonst ist in der Spanne *eines* Lebens eine solche Weite zugänglich. Leider enttäuscht dieses Buch von der ersten Seite an.

Schon das Inhaltsverzeichnis verrät Mängel. Obwohl Anfang 1981 erschienen, sind die Entwicklungen in Korea 1979 bis Sommer 1980, die wesentliche, neue Aspekte bieten könnten, unberücksichtigt.

Es fehlt eine Einführung, die diese Begegnung mit Asien erleichtern könnte. Das Ziel des Buches bleibt im Dunkel.

Mit dem Titel in Anlehnung an Maos Marsch und anderen wiederkehrenden Begriffen klingt bewußt oder unbewußt allerhand Ideologie an.

Das 1. Kap. will auf 25 Seiten die Geschichte der Christenheit in Asien bis zum Beginn des neueren Missionszeitalters darstellen, auch die damit verbundenen Ent- und Verwicklungen (Entstehung des nachchristlichen Islams,

Kreuzzüge, Entdeckung der Europäer, daß die Welt größer als das europäische Weltbild ist, die daraus resultierende Welteroberung im Namen Christi und unter dem Zeichen des Kreuzes). Zu viele Einzeldaten und -fakten überdecken den Kern der Geschichte: die westliche Entartung des christlichen Glaubens zu einer Liebe der Macht mit Gewalt. Zu weit ist der Horizont, als daß er mit solch verschiedenen Einzelblitzen erhellt und einsichtig werden könnte. Einzelmomente werden zu Pauschalbildern und führen zu Entstellung und Verwirrung.

Das umfangreiche 2. Kapitel will Werdegang und Gegenwart von fünf Kirchen in Asien aufzeigen: Vietnam, Thailand, Korea, Indonesien und Philippinen. Viele beachtliche Einzeldaten der nationalen Geschichte werden erwähnt, z. T. ideologisch gedeutet als Hintergrund der Geschichte der Kirche. Doch fehlt es durchweg an einer begreifbaren Gesamtschau, wie sie nach so vielen Einzelinterpretationen erwartet werden könnte. Der Tenor des Titels scheint das Ziel der Ausdeutung zu bestimmen. Weniger Einzeleinblicke wären auch hier mehr.

Das 3. Kapitel will in 7 Abschnitten schließlich die neuere Missionsgeschichte und Kirchwerdung deuten. Leider führt auch hier die Verallgemeinerung verschiedenster Entwicklungen und Vorgänge zu nichts anderem als zu theoretisierenden Erwägungen, Andeutungen, Unterstellungen, auch Idealisierungen, die nichts bringen und den Leser ratlos entlassen.

Der Epilog des Verf. führt die Ratlosigkeit zu Ende. Sein langer Marsch zurück endet im „alten reichen Machtzentrum“: im alten Gefängnisturm der Reichen will der Verf. sagen. Was er prophetisch hoffnungsvoll die Kirche der Armen sagen lassen möchte, klingt eher

defätistisch trübe aus. Als ob Christus auf uns bauen müßte? Der Messias Jesus ist Herr der Kirche und braucht gerade diese (Hosea) als seine Geliebte zum Zeugnis vor der Welt. Von dieser Macht der Liebe ist leider in diesem Buch nichts zu spüren, von dieser Kraft, die der Gemeinde unterwegs zum Reich Gottes Dynamik und Durchhaltevermögen verschafft. Zu einseitig wird die Institution Kirche an den Pranger gestellt und gescholten, statt deren Schwäche und Stärke paulinisch missionarisch zum Bau der Gemeinde, zum Nutzen des gesamten Leibes Jesu Christi zu gebrauchen. Der Verf. hat der Sache jedenfalls mit diesem Buch einen schlechten Dienst getan.

Traugott Forschner

Anton Lukesch, Spannungsfeld Südamerika. Forschungen, Fakten, Fragen. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1980. 303 Seiten, 8 Farbbildseiten. Snolin DM 39,—.

Das Schicksal der Indianer Südamerikas bewegt viele Menschen. Die Ureinwohner und rechtmäßigen Besitzer des 6. Kontinents leben heute unter ärmlichsten Bedingungen im Hochland der Anden, — immerhin nach Lukesch 4,8 Mill. Quetschua und 1 Mill. Aymara, Nachkommen großer Völker und Kulturen; weitere etwa 1,5 Mill., die Reste hunderter von Stämmen und Volksgruppen, die im Tiefland als Sammler und Jäger leben, werden von der vordringenden Technik und Zivilisation ihres Lebensraums beraubt, von den Neusiedlern bekämpft, von Großgrundbesitzern verjagt, im Namen des „Fortschritts“ oder der „Nationalen Sicherheit“ von ihren Regierungen und multinationalen Interessengruppen rücksichtslos preisgegeben und von den zu ihrem Schutz tätigen staatlichen Dien-

sten häufig noch übervorteilt. Auf der Flucht vor ihren zahlreichen und mächtigen Feinden finden sie sich auf den Großfarmen Brasiliens, in den Bergwerken Boliviens oder den Slums der großen Städte als diskriminierte Minderheit im eigenen Land, denen mit ihrem Lebensraum auch ihre Kultur, ihre Menschenwürde und jede Hoffnung auf eine Zukunft genommen ist.

Für nicht wenige Lateinamerikaner und Europäer wird das Problem der Indios zum Prüfstein für die Glaubwürdigkeit der Kirche und Mission, die im Namen ihres Stifters Anwalt der Rechtlosen, Stimme der Stimmlosen, Helfer der Elenden und Unterdrückten sein soll.

Hier kann das Buch des österreichischen Ethnologen, Missiologen und Religionswissenschaftlers Hilfe leisten, einen komplexen Sachverhalt klären helfen und den Weg von manchem Pauschalurteil und Vorurteil zu einem sachgerechten, kritischen und theologisch begründeten Urteil gehen helfen. Der Autor hat 11 Jahre als Forscher und Missionar unter Indianern am oberen Xingú im Amazonasbecken gelebt, zusammen mit seinem Bruder die „wilden“ Asuriní entdeckt und in der Begegnung mit diesem bis dahin völlig isoliert lebenden Stamm die Probleme nichtverbaler Kommunikation, der Sprachfindung, der Evangelisation und des Aufeinanderpralls der Kulturen erfahren und durchlitten. In die Heimat zurückgekehrt, hat er die einschlägige Literatur zu Rate gezogen, schließlich in zwei Forschungsreisen 1976 und 1979 eigene Erfahrungen überprüft und fortgeschrieben und durch Besuche im La-Plata-Gebiet, in den Andenländern und im nördlichen Lateinamerika erweitert.

Die Summe seiner Forschungsarbeit gliedert er in zwei Teile. Ich empfehle, mit dem Kap.: „Das Indianerproblem

und die Missionen“ im 2. Teil (212ff) zu beginnen, der besten, klarsten Zusammenfassung des Problems, die ich kenne, und das auf 44 Seiten! Im 1. Teil läßt er den Leser in tagebuchartigen Notizen an seinen Reisen, Begegnungen und Reflexionen teilnehmen: ein spannender, z. T. erschütternder, ein aufrüttelnder Bericht. Im 2. Teil werden die aufgezeigten Probleme unter Stichworten wie „Freiheit und Befreiung“, „Vorrang der Armen“, „Kirche, Volkskirche und Indianerkirchen“ abgehandelt, theologisch vertieft und auf Antworten von Medellin (CELAM II) und Puebla (CELAM III) bezogen. Auch wenn man seine positive Einschätzung der Volksreligiosität (260f) nicht teilt und in den Puebla-Dokumenten nicht durchweg eine theologische Weiterentwicklung oder Klärung von Medellin sehen kann, wird man Anton Lukesch für sein klares, durch wissenschaftliche Forschung und persönlichen Einsatz abgedecktes Wort zur vielumstrittenen kontroversen Indianerfrage nur dankbar sein können.

Reinhart Müller

FÜR STUDIUM UND FORSCHUNG

Major Studies and Themes in the Ecumenical Movement. Compiled by Ans J. van der Bent. World Council of Churches, Geneva 1981. 131 Seiten. Paperback sfr. 11,50.

Auch ökumenische Experten sehen sich kaum in der Lage, die verästelte Vielfalt der vom ÖRK und seinen verschiedenen Abteilungen im Laufe der letzten Jahrzehnte durchgeführten Studienprojekte zu überblicken. Man muß daher dem Direktor der Bibliothek im Genfer Ökumenischen Zentrum, Ans J. van der Bent, Dank wissen, daß er durch die vorliegende Zusammenstellung eine schnelle und verlässliche

Orientierung über die seit 1948 im Bereich des ÖRK betriebenen Studienprojekte ermöglicht, jeweils ergänzt durch kurze Fundorthinweise und Literaturangaben. Auch die wichtigsten ökumenischen Verlautbarungen in der römisch-katholischen Kirche seit dem II. Vaticanum werden in gleicher Weise registriert.

In einem zweiten Teil finden sich die Themen aufgelistet, die auf Tagungen des ÖRK, der Regionalkonferenzen, der Konfessionellen Weltbünde, des Deutschen Ev. Kirchentags und der Prager Allchristlichen Friedenskonferenz im Mittelpunkt standen. Der Erleichterung des Auffindens dienen zwei alphabetische Inhaltsverzeichnisse.

Der Intensivierung ökumenischer Studienarbeit ist durch diese Veröffentlichung ein unschätzbare Dienst geleistet worden. Die Herausgabe einer deutschen Fassung wäre dringend zu wünschen.

Kg.

Theologische Realenzyklopädie. Bd. VII, Lfg. 4/5 (Buße — Chinesische Religionen) S. 481-802. Subskr.preis DM 84,—. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1981.

Nach dem Abschluß der achtteiligen Abhandlung über die Buße ist unter ökumenischem Aspekt in dieser letzten Lieferung des VII. Bandes das Stichwort „Byzanz“ hervorzuheben, das in John Meyendorff einen hervorragenden Bearbeiter gefunden hat. Des weiteren sind zu nennen die Artikel über Calvin, Canstein, Canterbury, Carey, Chalcedon, Charisma (hier kommt im praktisch-theologischen Teil auch die charismatische Bewegung der Gegenwart vor), China (wobei auf das Verhältnis der chinesischen Kirchen zum ÖRK leider nicht eingegangen wird).

Dem Benutzer dieser ersten — mittlerweile schon sieben! — Bände mag die Frage berechtigt erscheinen, ob sich die ursprüngliche Konzeption einer auf Schlüsselbegriffe konzentrierten Enzyklopädie nicht doch allmählich in ein lexikalisches Nachschlagewerk von noch gar nicht abzusehendem Umfang ausweitet?

Kg.

ÖKUMENISCHE PRAXIS

Kumbaya. Ökumenisches Jugendsangbuch. Lieder und Texte. Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft „Neues Singen in der Kirche“ von Michael Dähler u. a. Theologischer Verlag, Zürich / Rex Verlag, Luzern / Burckhardthaus-Laetare Verlag, Gelnhausen / Christophorus Verlag, Freiburg / Chr. Kaiser Verlag, München 1980. 372 Lieder. Brosch. DM 15,—.

In dieser Art hat es so etwas noch nicht gegeben: Ein ökumenisches Jugendsangbuch, herausgebracht durch fünf Verlage mit dem Imprimatur des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz sowie dem Bischof und Synodalrat der christkatholischen Kirche der Schweiz. Womit bereits angedeutet ist, daß es sich in erster Linie um ein Liederbuch aus der Schweiz und für Schweizer handelt, will sagen: Für deutsche Verhältnisse ist das Buch bereits bei seinem Erscheinen veraltet. Hier ist alles, was „Kumbaya“ bietet, bereits erschienen: in den diversen Beiheften zum EKG, vor allem aber in „Schalom“ und — man glaubt es kaum — in der „Mundorgel“, dem am weitesten verbreiteten aller „ökumenischen“ Liederbücher. Und sieht man einmal davon ab, daß „Kumbaya“ ein

paar neueste schweizerische Melodien zu bereits eingesungenen deutschen Versionen derselben Texte bietet, muß man mit Bedauern feststellen, daß „Kumbaya“ lediglich auf dem Stand von 1970 ist, die wirklich jugendgemäßen Lieder der letzten fünf Kirchentage zum Beispiel also vermissen läßt.

Dennoch mag „Kumbaya“ seine Anhänger finden, bietet es doch bewährte neuere Lieder neben Standardliedern aus dem Gesangbuch und vielen Spirituals (bis zu „Ja, wenn die Heiligen einmarschieren“ — dem letzten verzweifelten Versuch, „O when the Saints“ einzudeutschen).

Gebete und „Worte zum Nachdenken“ vervollständigen das Liederbuch, zu dem auch ein Buch mit Begleitsätzen für Organisten erschienen ist.

Der Benutzer fängt den Gebrauch auf jeden Fall am besten mit dem „Kleinen ABC zum Umgang mit diesem Buch“ an, wo er etwa unter dem Stichwort „Jedermann“ nachlesen kann, daß eben auch die tüchtigste Kommission es nicht jedermann recht machen kann, auch wenn sie versucht, jedem etwas zu bieten.

Otmar Schulz

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer Rüdiger Bieber, Eifelstr. 35, 6140 Bensheim/Bergstraße / OKR Willfried Blank, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Str. 74, 5330 Königswinter 21 / Pfarrer Traugott Forschner, Hintere Gasse 41, 7024 Filderstadt / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg / Ks. dr. Leonard Górka SVD, ul. Jagiellońska 45, 20-950 Lublin 8, Polen / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Präsident Dr. Heinz Joachim Held, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Pfr. Dr. Hans-Georg Link, ÖRK, Postfach 66, CH 1211 Genf 20 / Prof. Dr. Peter Manns, Alte Universitätsstr. 19, 6500 Mainz / Dozent Dr. Manfred Marquardt, Hagstr. 8, 7410 Reutlingen / Missionsdirektor Dr. Reinhart Müller, Sägenförth 17, 3102 Hermannsburg / Pater Urbano Navarrete SJ, Rektor der Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Rom / Pfarrer Heinz Ohme, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Dr. K. Dieterich Pfisterer, Fahrgasse 15, 8520 Erlangen / Dr. Konrad Raiser, ÖRK, Postfach 66, CH 1211 Genf 20 / Pfarrer D. Wolfgang Scherffig, Frankenstr. 76, 4300 Essen 1 / Pastor Otmar Schulz, Heinrich-Wimmer-Str. 4, 3500 Kassel / Prof. Dr. Reinhard Slenczka, Moltkestr. 6, 6900 Heidelberg / Dr. W. A. Visser 't Hooft, Ökumenisches Zentrum, Postfach 66, CH 1211 Genf 20.

Verlag Otto Lembeck

Lembeckstraße 42, 1000 Frankfurt am Main 1

Der Väter im Glauben auch in der Ökumene immer wieder zu gedenken, ist mehr als ehrender Rückblick. Es weist uns auf die Anfänge der ökumenischen Bewegung, ihre Wurzeln und Triebkräfte und rückt viele Probleme, mit denen wir uns auch heute noch beschäftigen, in eine sachgerechte Perspektive, ja erinnert an theologische Erwägungen und praktische Vorschläge, die damals schon formuliert und angestrebt wurden, aber uns längst nicht mehr gegenwärtig sind. In diesem Sinne will der Beitrag von W. A. Visser 't Hooft zur fünfzigsten Wiederkehr des Todestages von Nathan Söderblom verstanden sein.

Über die Vorträge von Ulrich Scheuner und Urbano Navarrete in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe hat der Stellv. Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, in seiner Einleitung das Nötige gesagt. Mit dem Artikel zur Thematik der Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver eröffnet sodann Konrad Raiser eine Reihe von weiteren Einführungen und Kommentaren, die wir in den nächsten Nummern fortsetzen werden.

Im gleichen Jahr steht auch die 500jährige Wiederkehr des Geburtstages von Martin Luther an, die Anlaß zu ökumenischen Überlegungen bietet, denen Prof. Peter Manns (Mainz) aus katholischer Sicht nachgeht.

In der Rubrik „Das aktuelle Gespräch“ werden von Rüdiger Bieber, dem Pressereferenten des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, die Ausführungen von Prof. Harding Meyer im Januarheft über „Augsburg, Rom und die deutschen Zeitungen“ kritisch unter die Lupe genommen.

Daß unter „Dokumente und Berichte“ die Behandlung des Behindertenproblems im ÖRK einmal zusammenfassend dargestellt wird, verdanken wir Hans-Georg Link, Referent im Faith and Order-Sekretariat in Genf.

Für den Vortrag von Manfred Marquardt „Rechtfertigung und Heiligung aus evangelisch-methodistischer Sicht“ hat Sup. Hans-Jürgen Stöcker einen kurzen Vorspann geschrieben. Gerade dieses Referat scheint uns für das theologische Selbstverständnis der Methodisten aufschlußreich zu sein. Was Willfried Blank, Asienreferent des Kirchlichen Außenamts der EKD, über die heutige Lage der evangelischen Christen in China berichtet, dürfte auf besonderes Interesse stoßen.

In dem Aufsatz von Prof. Wilhelm Kahle über die russischen Evangeliumschristen/Baptisten in Heft 2/1981 ist durch ein drucktechnisches Versehen auf S. 143 nach der 5. Zeile eine Zeile ausgefallen, die wir nachzutragen bitten: „...ekstatischen Charakters in und außerhalb des Bundes der Evangeliumschristen/Baptisten...“

Kg.

Lukas Vischer (Hrsg.)

Geist Gottes — Geist Christi

Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse

Beiheft 39 zur Ökumenischen Rundschau

1981, 163 Seiten, DM 24,80/Bez. DM 19,80

Das Werk behandelt die berühmte Kontroverse um die Filioque-Formel im nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis. Neben Unterschieden in Einstellung und Gebrauch gibt es einen wesentlichen Gegensatz zwischen östlicher und westlicher Tradition der Kirchen.

Im Westen wurde die Formulierung des dritten Artikels durch die Hinzufügung des „Filioque“ erweitert. Sie ergänzte die Beschreibung des Heiligen Geistes als „ausgehend vom Vater“ durch das lateinische „Filioque“ „und (von) dem Sohn“. Die Filioque-Formel war einer der Hauptfaktoren im Schisma zwischen Osten und Westen im Mittelalter und ist bis heute ein Gegenstand der Kontroverse und ein Grund des Anstoßes für die orthodoxen Kirchen geblieben. Die Frage nach dem „ewigen Ausgehen des Geistes aus dem Vater“ und der Rolle, die dem Sohn hierbei zukommt, kann nur im Rahmen des trinitarischen Verständnisses sinnvoll gestellt und diskutiert werden.

Es ist in der ökumenischen Bewegung oft vorausgesetzt worden, daß das Verständnis Gottes nicht zu den strittigen Fragen gehört und darum aus dem Dialog ausgeklammert werden kann. Angesichts der großen und neuartigen Herausforderungen unserer Zeit steht die Theologie vor der Frage, wie von Gott aufgrund der Offenbarung in Christus zu reden ist. Die Filioque-Kontroverse ist ein providentieller Anlaß, in diese Diskussion einzutreten.

Die einzelnen Beiträge stammen von folgenden Autoren: Dietrich Ritschl (reformiert); Markos A. Orphanos (orthodox); André de Halleux (römisch-katholisch); A. M. Allchin (anglikanisch); Kurt Stalder (altkatholisch); Alasdair Heron (reformiert); Boris Bobrinskoy (orthodox); Jean-Miguel Garrigues (römisch-katholisch); Herwig Aldenhoven (altkatholisch); Jürgen Moltmann (reformiert) und Dumitru Staniloae (orthodox).

Verlag Otto Lembeck

Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt am Main 1

Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens

Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen

Herausgegeben von Harding Meyer und Heinz Schütte

Mit Beiträgen von Wenzel Lohff, Horst Georg Pöhlmann, Bengt Hägglung, Gerhard Müller, George A. Lindbeck, Harding Meyer, Vilmos Vajta, Holsten Fagerberg, Georg Kretschmar, Bernhard Lohse, Johannes Halkenhäuser, George W. Forell, Walter Kasper, Karl Lehmann, Wilhelm Breuning, Vinzenz Pfnür, Avery Dulles, Heinz Schütte, Erwin Iserloh, Hans Jorissen, René Laurentin, Karl Suso Frank, Friedrich Wulf und James McCue

1980. 348 Seiten, Snolineinband DM 24,—

In zahlreichen Veröffentlichungen, Vorträgen und Begegnungen wird seit einigen Jahren die Frage einer Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses durch die katholische Kirche erörtert. Dabei ist immer wieder deutlich geworden, daß eine solche neue und positive Bewertung durch die katholische Kirche einer eingehenden Klärung theologischer Fragen bedarf. Das könne, darüber war man sich einig, in rechter Weise nur in einem gemeinsamen katholisch/lutherischen Interpretationsversuch geschehen:

Dieser gemeinsame kath./luth. Kommentar wird hiermit vorgelegt.

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?

Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche

Herausgegeben von Harding Meyer, Heinz Schütte und
Hans-Joachim Mundt

Mit Beiträgen von Wolfhart Pannenberg, Heinz Schütte, Hermann Dietzfelbinger, Vinzenz Pfnür, Harding Meyer, Heinrich Döring, Vilmos Vajta, Peter Brunner, Hans Jorissen und Walter Kasper

1977. 179 Seiten, Paperback DM 25,—

Mit diesem Band begann 1977 die interkonfessionelle Diskussion über die Bedeutung der Confessio Augustana für die Kirchen heute. Hier werden erstmalig die Fragen gestellt, die inzwischen Gegenstand einer theologisch-wissenschaftlichen Untersuchung geworden sind, hier ist auch schon der Begriff der „Anerkennung“ einer kritischen Prüfung unterzogen worden. Diese Beiträge sind nach wie vor für ein Verständnis der Debatte unentbehrlich. Der Band enthält auch den Text der CA in der Übersetzung von Heinrich Bornkamm.

Verlag Otto Lembeck
Leerbachstraße 42 · 6000 Frankfurt am Main 1

Brief an Philip A. Potter zum 60. Geburtstag — 19. August 1981

Lieber Philip,

den 19. August 1981 wirst Du in Dresden erleben — jener deutschen Stadt mit dem großen Erbe eines Heinrich Schütz. Ich möchte vermuten, daß seine Musik die Feiern Deines sechzigsten Geburtstages bestimmen wird — Musik war ja stets eine der wichtigsten Quellen der Erquickung und der Inspiration in Deinem Leben. Du genießt sie mit der Hingabe, mit der andere ihrem Hobby frönen — aber sie war für Dich immer weit mehr als ein Hobby: sie gehört zu Deiner täglichen Andacht, sie verhilft Dir zur Meditation und war ja auch — ist es noch — ein ständiges Bindeglied zu Doreen, Deiner unvergeßlichen Frau. Das neue CANTATE DOMINO, ökumenisches Liederbuch der Kirchen in aller Welt, erschien in seiner Musikausgabe nur wenige Wochen vor ihrem Tod. Es ist ein bewegendes Zeugnis für Eure gemeinsame Hingabe an die Sache ökumenischen Singens und Musizierens.

Musikalität bildet in gewisser Hinsicht Dein anderes Ich — vor allem natürlich, weil Du ein Mann der Karibik bist, ein „Calypso-boy“, wie Du Dich gelegentlich selbst tituliert hast. Die Kultur, von der Du herkommst, ist eine musikalische, voller Rhythmus, voller Klang. Im Unterschied zur Musik von Heinrich Schütz — die manche seiner Kommentatoren als aristokratisch bezeichnen! — sind freilich Klang und Rhythmus Eurer karibischen Musik aus einer „proletarischen“ Geschichte hervorgegangen, die von Sklaverei, Unterdrückung und dem Kampf um Freiheit geprägt ist. Diese Musik widersetzt sich jeder Art der Domestizierung, sie fordert Spontaneität, Vitalität und — Gemeinschaftssinn heraus! Ein „bandleader“ — der Anführer einer Musiktruppe also — mag zwar immer wieder mit kunstvollen musikalischen Improvisationen vorangehen und seine Mitspieler dazu inspirieren, ihre eigenen spontanen Melodien beizusteuern: die Regel aber, genau aufeinander zu hören und miteinander zu spielen, wird niemals verletzt.

Manchmal kommt es mir vor, als habe Dein Führungsstil, den Du in die ökumenische Bewegung eingebracht hast, viel mehr mit dieser Musikalität zu tun als mit Diplomatie, viel mehr mit der Art eines schöpferischen Dirigenten als der eines routinierten Politikers. Bei Dir siegt die Kunst, Prozesse und Ereignisse klangvoll zu instrumentieren, über die Technik, taktische

Positionen festzulegen und strategische Züge vorzubereiten. Eines der eindrucksvollsten Beispiele dafür scheint mir die Weltmissionskonferenz in Bangkok gewesen zu sein, die Du noch als Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation vorbereitet und verantwortet hast. Sie hat den Stil vieler wichtiger ökumenischer Konferenzen seither geprägt.

Viele sind froh über diesen Stil — andere beklagen ihn, vor allem jene, die in „Genf“ gerne einen zweiten Vatikan sehen würden (und sich für eine Vollversammlung kein Thema vorstellen können wie: „Freuet Euch in dem Herrn allewege!“). Es ist klar, daß nicht alle Leute Musik mögen, und für manche Mitchristen (sie leben keineswegs nur in Deutschland!) scheint das Leben, zumal das christliche, eine zu ernste Angelegenheit, als daß man es auf die spielerische Grundlage der Musikalität stellen dürfte. Zusammen mit vielen Freunden möchte ich Dich dennoch heute ermuntern, auf diesem Wege fortzufahren: das „Evangelium“ möge über das „Gesetz“ triumphieren — die „Gnade“ über die „Werke“! Vielleicht liegt hier doch ein wichtiges, noch nicht in Angriff genommenes Feld ökumenischen Lernens...

* * *

Den größten Teil Deines Lebens hast Du in Europa zugebracht. Bald nach dem Zweiten Weltkrieg bist Du in England eingetroffen, um Deine Studien abzuschließen, und wurdest sogleich in die Neuanfänge der ökumenischen Bewegung und die Bildung des Ökumenischen Rates hineinverwickelt. Als Student hast Du an der berühmten Jugendkonferenz in Oslo 1947 teilgenommen und warst dann Jugenddelegierter bei der Ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948. Später wurdest Du Mitarbeiter in der Jugendabteilung des ÖRK. Nach einigen Jahren kehrtest Du nach London zurück, um in der mächtigen Britischen Missionsgesellschaft das Afrikareferat zu übernehmen — eine Aufgabe, die Dich zu Deinen „roots“, zum Wurzelgrund der Herkunft Deiner Vorfahren führte! 1967 kamst Du wieder nach Genf zurück als Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation.

So wurdest Du in gewisser Weise ein Gefangener Europas — Europa wurde zum Hauptfeld Deiner Arbeit und Deines Ringens. Und dennoch ist es nie auch nur Deine „zweite Heimat“ geworden. Zu tief reicht die Trennung zwischen unserer Geschichte, unserer Kultur, ja — auch unserer religiösen Erfahrung. Noch heute trägt die Karibik und ihre Menschen die Wundmale jahrhundertelanger Kolonialgeschichte, und diese war ja im wesentlichen eine europäische: Spanien und Holland, Frankreich und England — einmal sogar die Schweden! — haben Eure Inseln „entdeckt“, ko-

lonisiert und ausgebeutet, und heute noch ist die harte Faust des Westens dort überall spürbar.

In Europa zu leben und zu arbeiten bedeutete und bedeutet noch heute für Dich eine tägliche Auseinandersetzung, mit der Wirkungsgeschichte dieser Beziehung fertig zu werden — „wie soll man des Herrn Lied singen im fremden Lande?“

Es ist ja nicht nur die politische oder kulturelle Kluft, die es dabei zu bewältigen gilt — es geht auch um Art und Geschichte unserer Kirchen selbst. Europa ist Herkunftsland und Mutterboden von Staatskirchen oder mit dem Staat liierter Kirchen — kaum faßbar für einen Methodisten wie Dich, der aus der Tradition einer Kirche lebt, die „von unten her“ gewachsen ist, die in der Frühzeit der Industrialisierung unter kleinen Bauern und Arbeitern in England entstand — eine religiöse Bewegung, die zum Mutterboden der englischen Labour-Party gehört und deren junge Laienprediger häufig die späteren Führer der Gewerkschaftsbewegung stellten! Als dieser „Methodismus“ zu Euren Inseln kam, wurde er zuerst die Religion der kleinen Leute, der Sklaven und der petite bourgeoisie. Deine Mutter, die in diesem Jahr 85 wird — der Familienclan von Verwandten und Freunden nennt sie liebevoll die „Queen“! —, ist heute noch stolz darauf, durchgesetzt zu haben, daß Du, gleich ihr, in der methodistischen Kirche getauft wurdest, während Dein Vater — wie die Mehrheit der Bevölkerung auf Deiner Heimatinsel Dominica — katholisch war.

So ist Europa für Dich „fremdes Land“ geblieben, in dem Du, Mann der Karibischen Inseln, Deine Identität als schwarzer Methodistenprediger nicht nur bewahrt, sondern wohl erst ganz entdeckt hast. Du bliebst „ein Sohn unseres Bodens“ — „a son of our soil“, wie sie Dich zu Hause nennen. Als ich unlängst Deine Heimatinsel besuchte, begegnete ich den Nachkommen Deiner ursprünglichen Vorfahren: den Kariben — freundliche, hart arbeitende Menschen, heiter und gutmütig, aber wild, wenn zum Kampf herausgefordert. Einst waren sie ein Seefahrer-Stamm, und noch heute gehen sie auf Fischfang in ihren schnellen schmalen Kanus. Sie haben gelernt, das stürmische Meer zu besiegen und den Wirbelstürmen zu trotzen, die immer wieder ihre Häuser verwüsten und ihre Palmenplantagen zerstören. Sie lieben ihr kleines Land, kultivieren es mit ungeheurer Sorgfalt und Hingabe. Ihre Hütten, die von einer Blumenfülle aller Arten und Farben umgeben sind, bilden einen seltsamen Kontrast zur Wildheit der waldbedeckten Bergketten, von denen klare Bäche und Flüsse über das schwarze Vulkangestein ins Tal stürzen, das den Untergrund Deiner Insel bildet. Ich empfand eine merkwürdige, faszinierende Schönheit, die sich

nicht leicht öffnet. Es gibt dort kaum einen jener Bilderbuchstrände mit weißem Sand und grünen Palmenhainen, die die Touristen anlocken und leichtes Geld bringen. Es ist ein rauhes Land mit einer fast furchterregenden Schönheit. Aber wenn es einen gefangen hat, dann wird man seinen Zauber nicht mehr los.

* * *

Es ist in unseren Kreisen Mode geworden, sich „Theologe“ zu nennen, wenn man Theologie studiert hat. Ich habe es öfters erlebt, daß Du Dich mit großem Nachdruck Pastor nanntest, was ja, nebenbei bemerkt, Deine zweite Berufswahl war: unmittelbar nach der Schule hast Du zunächst in einem Anwaltsbüro gearbeitet und gelernt, Rechtsfälle für die Gerichtsverhandlung vorzubereiten. Das war zweifellos eine Periode Deines Lebens, die nicht nur Deinen analytischen Verstand geschärft und Deine juristischen Fähigkeiten ausgebildet hat. Sie lehrte Dich auch wesentliche Einsichten in die Gebrochenheit menschlichen Wesens, die Zerbrechlichkeit menschlicher Beziehungen und die Korrumpierbarkeit der besten menschlichen Fähigkeiten. Aus diesen Erfahrungen hast Du vieles an realistischer Einschätzung der menschlichen Natur bezogen — ohne darüber zum Zyniker zu werden! Im Gegenteil — Dein Bemühen ist vertieft worden, Einstellungen und Verhaltensweisen der Menschen aus jedem möglichen Gesichtswinkel heraus zu begreifen.

Ein anderer Aspekt, der Dich seit Deiner Zeit im Anwaltsbüro begleitet, ist Dein Ringen darum, der Gerechtigkeit unter den Menschen zu dienen. Du hast Dich immer wieder zu der prophetischen Botschaft bekannt, daß es ohne Gerechtigkeit keinen Frieden geben kann. Natürlich ist diese Einsicht kein Ergebnis intellektuellen Lernens — sie stammt bei Dir aus historischer Einsicht und persönlicher Erfahrung. Deine juristische Lehrzeit hat aber dazu beigetragen, daß „Gerechtigkeit“ nicht zur edlen Idee verkommen ist, sondern Du immer wieder darauf bestehst, sie konkret zu formulieren und in kontrollierbare Schritte umzusetzen. Übrigens ist auch Deine theologische Arbeit davon geprägt: sie ist bei Dir stets im konkreten Engagement angesetzt — in den Rechenschaftsberichten vor dem Zentralausschuß, in der Begründung bestimmter Programme des Rates, in Briefen an die Kirchen. In vielen Gesprächen über meinen Lehrer Karl Barth, aber auch über andere „Schultheologen“, habe ich immer wieder Deine Skepsis, ja Deinen Zorn gespürt über eine sich zeitlos gebende Theologie, die bloß Traditionen verlängert und Dogmen verfeinert und dabei Elfenbeintürme errichtet, die das Begreifen und Verantworten der aktuellen Wirklichkeit

verhindern. Theologie ist für Dich nicht ein abstraktes Tätigkeitsfeld dafür „zuständiger“ Experten, sondern die zur Sprache gebrachte Verantwortung des ganzen Volkes Gottes für sein Denken, Reden und Handeln vor der Bibel. Die theologische Wissenschaft soll die Bibel und das Leben zusammenbinden und nicht trennen. Deine Leidenschaft für die Bibel, für biblische Exegese, biblisches Geschichtsdnken — Deine andere große Leidenschaft neben der Musik! — kommt in all Deinen Reden, Briefen und Aufsätzen heraus, und über die Ignoranz oder Böswilligkeit, mit der einige meiner Landsleute Dir dies bestreiten, kann man nur den Kopf schütteln.

Laß mich zum „Pastor“ zurückkehren: In den ersten Jahren Deines Dienstes hast Du auf einigen Eurer Inseln Ortsgemeinden gedient — oft unter abenteuerlichen Umständen: Du bist mit dem Motorrad über Stock und Stein gefahren und hast in kreolischer Sprache gepredigt! Auch später bist Du ein Prediger geblieben, hast vielen Gemeinden in vielen Völkern Bibel und Wirklichkeit ausgelegt. Aber wohin Du auch kamst oder kommst, um zu predigen — Du steigst auf keine Kanzel, ohne Dich intensiv informiert zu haben über die Geschichte und den konkreten Kontext Deiner Hörer. Dein bohrendes Interesse für die Geschichte — ich bin versucht, das Deine dritte Leidenschaft zu nennen, neben Bibel und Musik — dient weder bloßer Neugier noch simpler Anknüpfung: Deine Leitfrage heißt vielmehr: Wo haben die heutigen Anfechtungen dieser Hörer ihre geschichtliche Wurzel? und: Wo liegen die möglichen Quellen der Gegenkräfte verborgen?

„Das Wort wurde Fleisch!“ ist eines Deiner zentralen theologischen Stichworte, und es hat Deinen Dienst tiefgehend geprägt. Das zielt nicht bloß auf den Versuch, die Ebene Deiner Hörer — oder Partner — zu betreten, sondern dient der Bemühung, die Lasten der anderen mitzutragen. Während der gemeinsamen Jahre in Genf — und noch danach — habe ich Dich in schwierigen Konfliktsituationen immer wieder bei dem Versuch erlebt, in diesem Sinne pastoral zu handeln — in der Analyse, im Urteil und in der Entscheidung Deinen Teil der Last zu übernehmen. Das ist oft nicht erkannt oder gar anerkannt worden, und wahrscheinlich ist es auch nicht immer so gelungen. Immer aber hat diese Bemühung Deinen Umgang geprägt — unter Kollegen, mit Kirchenvertretern, mit Delegationen. Man spürt Dir dieses Bemühen an, und deshalb hast Du so gar nichts von einem „Kirchenführer“ oder gar von einem Bürokraten. In einer Zeit, in der gewisse konfessionelle Gruppierungen das Heil der Ökumene in der „Stärkung des bischöflichen Elements“ sehen und solches proklamieren, legst Du den Nachdruck auf brüderliche (und schwesterliche!) Beziehungen als

der inneren Logik ökumenischer Gemeinschaft. Freilich ist das ein höchst verletzlicher Ansatz für den gelebten Glauben wie für die Gemeinschaft der Kirchen — aber welche *pastorale* Gemeinschaft könnte als „Kirche für Andere“ (Bonhoeffer) da sein, wenn sie sich nicht der Verletzbarkeit aussetzt?

* * *

„Das Wort wurde Fleisch!“ und: „eine Kirche für Andere“ — wer den Dienst des Pastors und den Auftrag der Kirche so auffaßt, wird verletzt. Vielleicht liegt hier die eigentliche Kontroverse zwischen „Genf“ — vertreten durch Dich — und unserer deutschen Kirche (und nun rede ich von der Kirche in der Bundesrepublik, denn die Kirche im anderen Deutschland macht soeben ihre Erfahrungen mit der Verletzlichkeit und gewinnt dabei offenkundig ein anderes Verhältnis zur Ökumene als wir im Westen).

In ihrer ökumenischen Gestalt bekennt sich die Kirche zu ihrer Verletzlichkeit und darin zu ihrer Christusähnlichkeit. In ihrer Verletzlichkeit zeigt sie sich aber auch als menschliche Kirche, zerbrechlich, („irdenes Gefäß!“), leicht zu kreuzigen.

Eine nationale Volkskirche kann sich Verletzbarkeit nicht leisten, denn sie gilt als „tragende Säule“ von Staat und Gesellschaft. Und das gilt ganz besonders unter uns Deutschen, zu deren Urgestalten Siegfried, der Unverletzte, gehört. Auch kirchlich kommen wir aus einer ähnlichen Geschichte, und wir sind in einer Tradition von Theologie groß geworden, die Verletzbarkeit nicht zuläßt. Verletzbarkeit läßt sich nicht mit dem akademischen Standard und der wissenschaftlichen Sauberkeit unserer Theologie vereinbaren. Unsere unverwundbare Kirche hat sich eine unverwundbare Theologie geschaffen. Versuche, engagierte Formen von Kirche zu leben, die notwendigerweise verletzlich — also angreifbar — sind, Versuche, eine engagierte — und deshalb verletzliche — angreifbare — Theologie zu artikulieren, werden schnell an den Rand gedrängt, man desavouiert solche Leute als „politische Heißsporne“, als solche, die nicht „verantwortlich“ für die Kirche reden, und verweist auf ausgewogene — unverletzbar! — offizielle Äußerungen kirchlicher Gremien. Was tut aber eine Kirche, die Verletzbarkeit als *nota ecclesiae* (Wesensmerkmal der Kirche) von sich weist? Von allen anderen theologischen Gedanken abgesehen, begibt sie sich mit einer solchen Abweisung der Fähigkeit und Bereitschaft zu ökumenischer Begegnung und zu ökumenischem Dialog. Unverletzbar Selbstsicherheit macht zur Ökumene unfähig, denn sie muß recht behalten. Ich erinnere mich mit Trauer an manches nach Genf adressierte Dokument meiner Kirche, das diese Einstellung widerspiegelt.

Wir sind eine Volkskirche, und wir reflektieren vieles, was an allgemeiner Einstellung in unserer Volke lebt — Nationalstolz, Überheblichkeit, Selbstgerechtigkeit. In unserer Privilegiengesellschaft wachsen Fremdenfurcht und Fremdenhaß, denn wer Privilegien besitzt, muß sie auch verteidigen. Wie sagte der arme Franziskus zu seinem Bischof von Assisi — „Herr, wollten wir etwas besitzen, dann müßten wir auch Waffen zu unserer Verteidigung haben. Daher kommen ja die Streitigkeiten und die Kämpfe alle und verhindern die Liebe...“ Einer Privilegienkirche, wie wir sie genießen, fällt die ökumenische Liebe mindestens sehr schwer.

Das antiökumenische Klima unter uns hat also in vieler Hinsicht etwas mit unserer besonderen deutschen Mentalität zu tun, die von unserer Geschichte geprägt ist. Vieles, was unter uns — und bei unseren Bewunderern — als nationale Tugenden gilt, wirkt sich ökumenisch als Laster aus. Verstärkt wird das durch eine generell europäische Untugend: das messianische Selbstbewußtsein des Eurozentrismus. Die ökumenische Klimaverschlechterung hat bei uns — gewiß nicht zufällig! — eingesetzt, als der Europäer Visser 't Hooft von dem Amerikaner Blake abgelöst wurde. Und in stürmische Gewässer geriet dann das ökumenische Schiff, als ein schwarzer Vertreter (gegen den Widerstand gewichtiger europäischer Repräsentanten!) der Dritten Welt ins höchste ökumenische Amt gewählt wurde. Ich erinnere mich deutlich an den Kommentar eines prominenten deutschen Industriebulletins, das Deine Wahl 1972 mit den Worten bekanntgab: „Ein Mohr aus Jamaika regiert jetzt den Weltkirchenrat!“ Natürlich ist dieses Syndrom aus Arroganz, Menschenverachtung und Rassismus nirgends in der Kirche artikuliert worden — dennoch frage ich mich, ob gewisse Briefe der letzten Jahre nach Genf geschrieben worden wären, hätte dort ein Visser 't Hooft oder ein anderer Europäer den Weltrat geleitet.

* * *

Die ökumenegesinnten Freunde in Deutschland müssen sich selbstkritisch fragen, warum es ihnen nicht gelungen ist, diese antiökumenische Großwetterlage zu verändern. Sie sitzen ja keineswegs nur an der macht- und einflußlosen „Basis“ der Kirche, sie sitzen doch auch in zentralen Stäben, in wissenschaftlichen Instituten und selbst in den Hierarchien! Gewiß gibt es da und dort ein verbessertes ökumenisches „Kleinklima“, wohl beginnen wir allmählich, die wichtigen ökumenischen Fragestellungen in unserer eigenen Sprache zu buchstabieren und auf unsere Verhältnisse zu übertragen. Können wir aber noch auf eine wirkliche ökumenische Konversion hoffen?

José Miguez-Bonino, der argentinische Theologe und einer der ÖRK-Präsidenten, hat 1974 auf einer Akademietagung zu der Frage Stellung genommen: „Kann die Dritte Welt den Westen heilen?“ Seine Antwort hieß damals: Der Westen kann nicht geheilt werden, solange er nur ein Denken akzeptiert, das in seine Kategorien paßt. Heilen kann den Westen nur ein „Wort von außen“, geheilt werden kann er nur, wenn er dieses Wort von außen zu vernehmen und anzunehmen bereit ist.

Unsere Hoffnung liegt darin, daß uns in der ökumenischen Bewegung dieses „Wort von außen“ erreicht. In Deiner Person speziell, die geprägt ist nicht nur von einer anderen, sondern von einer entgegengesetzten Geschichte und Kultur, begegnet uns dieses „Wort von außen“ in provozierender Fremdheit. Damit verkörperst Du auf besonders eindringliche Weise die Herausforderung an uns zur ökumenischen Konversion. Für viele Christen in Deutschland liegt darin noch immer ein Ärgernis — für Freunde und Sympathisanten der ökumenischen Bewegung bist Du gerade deshalb ein wichtiges Symbol ökumenischer Hoffnung, das Mut macht, und ein Anlaß zur Dankbarkeit, die heute ihren Ausdruck finden soll!

Seit Deiner Jugend hast Du gespürt, daß Dir der Zugang zu den Deutschen besonders schwer fallen werde — seit Du damals im Radio die Stimmen von Hitler und Goebbels hörtest. Wie Millionen anderen haben sie auch Dir Angst und Abscheu eingeflößt, und Du hast mit dieser emotionalen Barriere vielfach und lange gekämpft. Vor einem Jahr hast Du beschlossen, Deinen Studienurlaub in Deutschland zu verbringen, die deutsche Sprache zu lernen und die jüngste Geschichte der Deutschen intensiv zu studieren. Auf der Schwelle zu Deinem 60. Lebensjahr hast Du damit einen Schritt gewagt, der von tiefer ökumenischer Solidarität zeugt. Als Hausgenosse jener Monate und als Zeuge Deiner Bemühung um ein „Problemkind“ der Ökumene hat mich dieses Erlebnis tief berührt. Es gibt in der spannungsgeladenen Gemeinschaft der Weltchristenheit keine Barriere, die sich nicht im Geist der Brüderlichkeit überwinden ließe!

Es ist an diesem Deinem 60. Geburtstag mein Wunsch, daß der Schritt, den Du auf uns zu gemacht hast, ein Echo findet, auf Gegenliebe stößt, und wir den Mut gewinnen mögen, uns dem „Wort von außen“ zu öffnen, das Du für uns verkörperst. Karl Barth hat den III. Band seiner Dogmatik seinem Freunde Eduard Thurneysen zu dessen 60. Geburtstag gewidmet mit einem Segenswunsch, mit dem ich Dich heute grüße — zusammen mit vielen Deiner Freunde in Deutschland:

„Dein Alter sei wie Deine Jugend!“

Dein
Werner Simpfendörfer

„Die Ökumene ist des Herrn...“

Gedanken zum Verhältnis von Mission und kirchlicher Ausländerarbeit
anlässlich des 60. Geburtstags von Philip Potter

VON GERHARD HOFFMANN

Philip Potter, der gerade sein 60. Lebensjahr vollendet hat, ist in den deutschen Kirchen nicht immer gut verstanden worden. Man hat ihn z. B. des religiösen Synkretismus verdächtigt und gergewöhnt, daß er eine interreligiöse Ökumene aufbauen wolle. Man hat ihn auch der Schwärmerei bezichtigt, wenn er auf den prophetischen Auftrag der Kirchen in der Politik und Wirtschaft insistierte. Ein Kreis von konservativen Theologen rief vor einem Jahrzehnt auf einer Konferenz in Frankfurt die „Krise der Weltmission“ aus, und die zur Krise führenden gefährlichen theologischen Tendenzen meinte man vor allem beim Ökumenischen Rat der Kirchen lokalisieren zu können, dort wieder besonders in der damals von Philip Potter geführten Kommission für Weltmission und Evangelisation.

Gerade der letztgenannte Vorgang zeugt von einer Ironie der Geschichte: Wenn man in Potters Biographie nach einem roten Faden sucht, der sich von der Kindheit bis heute durchzieht, dann ist es die Liebe zur Mission und das Engagement in der Mission. Der heutige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen war stets und ist immer noch ein Mann der Mission. Wenn er sein Verständnis der ökumenischen Bewegung unter Berufung auf Psalm 24 entwickelt, wo der Septuaginta-Text sagt: „Die Oikoumene ist des Herrn...“, und wenn er daraus die Folgerung zieht, daß die Ökumene der Kirchen nur dann ihrem Auftrag gerecht werde, wenn sie ihre Verantwortung gegenüber der „Oikoumene“, d. h. dem bewohnten Erdkreis, wahrnehme, dann spricht nicht der Synkretist, der eine synthetische Einheitsreligion anstrebt, sondern der Missionsmann, der den bewohnten Erdkreis als das Territorium des biblischen Gottes beansprucht.

Auch wenn Philip Potter die westdeutschen Kirchen mahnt, ihren prophetischen Auftrag im politischen Bereich nicht zu vernachlässigen, spricht nicht ein Enthusiast, der Religion und Politik unkritisch vermischen würde, sondern der Missionar, der keine eigengesetzlichen Bereiche anerkennt, dem es vielmehr darum geht, daß in allen Lebensbereichen die Königsherrschaft Jesu Christi proklamiert werde.

Philip Potters immenses historisches Wissen ist Symptom eines starken Geschichtsbewußtseins und Sinnes für geschichtliche Verantwortung. So kann er auch von den missionarischen Aufgaben heute nicht reden, ohne

den geschichtlichen Hintergrund der westlichen Missionsbewegung mitein-zubeziehen. Während sich die evangelikalten Wortführer der „Krise der Weltmission“ weithin an zeitlosen, idealtypischen Definitionen von Mission orientierten und damit einer kritischen Auseinandersetzung mit der Missionsgeschichte auswichen, — während man auf der anderen Seite des theologischen Spektrums, z. B. in Teilen der Studentenbewegung der sechziger Jahre, das Kind mit dem Bade ausschüttete und den Begriff Mission als Ausdruck des westlichen Kolonialismus und Imperialismus völlig tabuisierte, hat sich Philip Potter in kritischer Solidarität zur geschichtlichen Missionsbewegung bekannt und sich mit ihr auseinandergesetzt. Er hat viel dazu beigetragen, daß sich die westlichen Missionsgesellschaften und Kirchen allmählich als Partner im Rahmen einer größeren, weltweiten Mission der Kirche Jesu Christi verstehen lernten, wenn auch dieser Prozeß bis heute nicht abgeschlossen ist. Er hat viel dazu beigetragen, daß der Begriff Mission vom alten Beigeschmack des kulturellen Imperialismus und des individualistischen Proselytismus gereinigt werden konnte, so daß die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen freier und unbefangener ihre missionarischen Aufgaben heute entdecken und anpacken kann.

In diesem ökumenischen Prozeß kritischer Neubesinnung konnte nicht eine neue Definition von Mission die vordringliche Aufgabe sein, weil Definition immer auch Eingrenzung und Reglementierung von lebendigem Wachstum bedeutet. Vielmehr galt es, in einer veränderten Welt die neuen Herausforderungen und Aufgaben für die Mission zu entdecken und aufzuspüren, wo „Gottes Mission“ schon am Werk war. Mission paßte für Philip Potter und seine Freunde nie in theologische Schablonen. Mission treiben und Missionar sein bedeutet immer Nachfolge, — hinterherlaufen dort, wo Gott selbst seine Mission treibt und Menschen und Verhältnisse ändert. Mission der Kirche also als Teilhabe an der Mission Gottes, der Sendung Jesu Christi und damit an der Kommunikation von Heil (Schalom) in alle Lebens- und Leidensbereiche der Welt und Menschheit hinein. Im Bericht der Sektion 2 (Thema: Erneuerung in der Mission) der Vollversammlung des ÖRK von Uppsala 1968 heißt es: „Die Kirche in der Mission ist für alle da ... Die Bereiche der Mission sind mannigfaltig und vielerorts: wo menschliche Not, Bevölkerungszuwachs, Spannungen herrschen, wo Kräfte in Bewegung sind, wo starre Institutionen bestehen, wo Entscheidungen über Prioritäten und den Gebrauch von Macht gefällt werden und wo offene menschliche Konflikte ausgetragen werden.“

Das ist keine Mission zum „Definieren“ (d. h. abgrenzen), wohl aber zum Erzählen. So hat es schon der Verfasser der ersten christlichen Mis-

sionsgeschichte, Lukas, gehalten: Er hat nicht definiert, was Mission „eigentlich“ sei, sondern hat Geschichten erzählt aus der „Praxis der Apostel“. Das hat freilich von Anfang an seine Risiken gehabt. Da sind Missionare immer wieder auch in Geschichten hineinverwickelt worden, wo sie selbst oder andere urteilten, das könne doch nicht mehr echte Mission sein — oder: hier oder dort dürfe Mission doch gar nicht geschehen. So ging es dem Apostel Petrus, als er zu dem heidnischen römischen Hauptmann Kornelius gerufen wurde und damit eine Erfahrung machte, die seine bisherige theologische Überzeugung von Mission völlig umstürzte (Apg 10). So ging es auch dem Apostel Paulus, als er entdeckte, daß Menschen Christen werden können, ohne vorher Juden zu werden. So werden wir auch heute in Geschichten verwickelt, die in unser überkommenes Bild vom Missionsauftrag Jesu Christi nicht recht hineinpassen. Vielleicht endet die eine oder die andere unklare Geschichte dann ja auch für uns so, wie es im Fall des Apostels Petrus geschah: Er hatte sich wahrhaftig nicht zuständig gefühlt für einen ausländischen und fremdreligiösen Soldaten; aber nach der Begegnung mit dem Hauptmann begriff er, daß nicht der Missionsauftrag Jesu zu eng, sondern nur die Missionstheologie des Petrus allzu eng gewesen war: „Nun erfahre ich in Wahrheit, daß Gott die Person nicht ansieht; sondern in jeglichem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm...“ (Apg 10,43f.).

Philip Potter, der so maßgeblichen Anteil daran gehabt hat, daß wir in der ökumenischen Bewegung hinter den zeitlosen, akademischen Missionsdefinitionen wieder die Vielfalt der aktuellen Missionsgeschichten entdeckt haben, wird nicht böse darüber sein, wenn er als Geburtstagsgabe an dieser Stelle keinen wissenschaftlich-theologischen Beitrag bekommt, sondern nur ein paar Fakten und Reflexionen über eine Geschichte, von der die Christen und die Kirchen in Westdeutschland noch gar nicht so recht wissen (oder wissen wollen), was sie mit Gott und seiner Mission zu tun hat: Es ist die Geschichte der sogenannten Gastarbeiter, manche sagen auch ausländische Mitbürger, und die Geschichte der ausländischen Flüchtlinge in der Bundesrepublik Deutschland. Es gibt nicht wenige Mitchristen, die in kirchlichen Entscheidungsgremien über den Einsatz kirchlicher Gelder mitbeschließen, die nicht davon überzeugt sind, daß Ausländerarbeit wirklich eine kirchliche Aufgabe sei. Das bringt Mitarbeiter und alle, die den Dienst an den Ausländern als eine Priorität der Kirche heute ansehen, in eine Art theologischen Legitimationszwang. Wir meinen, daß die ökumenischen Diskussionen und Studien über die Weltmission eine Menge von Anregungen bieten, die für die Entwicklung einer „Theologie der kirchlichen Aus-

länderarbeit“ fruchtbar gemacht werden könnten.

Die Situation der Fremden bei uns — Beispiel Frankfurt am Main

Das Statistische Jahrbuch der Stadt Frankfurt am Main 1980 gibt für das Jahr 1979 eine mittlere Wohnbevölkerung von 632.616 Personen an; davon sind 125.085 Ausländer (Angehörige der ausländischen konsularischen Vertretungen sowie der ausländischen militärischen Stationierungseinheiten und ihrer Familien sind in diesen Zahlen nicht enthalten), d.h. der Ausländeranteil betrug 19,77%. Inzwischen, zwei Jahre später, sind vielleicht ca. 25% der Bevölkerung Frankfurts Ausländer.

Die überwiegende Zahl dieser Ausländer (ca. 90% der gesamten hier wohnenden Ausländer) gehört zur Kategorie der sogenannten Gastarbeiter, die von der Bundesrepublik und von den deutschen Wirtschaftsunternehmen als Arbeitskräfte angeworben wurden, bis 1973 ein Anwerbestopp verfügt wurde.

Von diesen angeworbenen Ausländern leben 32% seit mehr als zehn Jahren in der Bundesrepublik, 50% seit mehr als acht Jahren. Viele ihrer Kinder sind hier geboren oder aufgewachsen und haben keine Beziehung mehr zur Heimat der Eltern. Würde die Bundesrepublik von einer an ökonomischen Interessen orientierten Ausländerpolitik zu humanitären Grundsätzen übergehen, so müßten diese vom deutschen Staat und von der deutschen Wirtschaft ins Land geholten Ausländer samt ihren Familien nicht länger als „Gastarbeiter“, sondern als Einwanderer behandelt werden. Dem deutschen Ausländerrecht liegt aber das Prinzip zugrunde, daß die Bundesrepublik kein Einwanderungsland sei. Das hat zur Folge, daß die ausländischen Arbeiter und ihre Angehörigen in einem Status minderen Rechts leben, auch wenn sie schon viele Jahre in der Bundesrepublik wohnen. Ein Grundproblem aller Ausländer ist deshalb die Unsicherheit der Aufenthaltserlaubnis. Unbefristete Aufenthaltserlaubnis wird nach fünf Jahren Ansässigkeit in der Bundesrepublik erteilt, sie ist aber durch so viele Bedingungen eingeschränkt, daß sie nicht zuverlässig vor einer Ausweisung schützt. Von dieser Unsicherheit her erklärt es sich, daß die Frage nach der richtigen Schule für die Kinder ein dauerndes Konfliktthema ist. Einerseits sieht man deutlich, daß Ausländerkinder keine Chancengleichheit haben werden, wenn sie nicht voll in das deutsche Schulsystem integriert werden. Andererseits fürchtet man, daß man nicht auf Dauer in Deutschland bleiben kann, und möchte deshalb die Kinder durch nationalschulische Erziehung auf die etwaige Rückkehr vorbereiten, die in den meisten Fällen doch nicht geschieht.

Nicht nur rechtliche Unsicherheit behindert die Integration der Ausländer, sondern auch Vorurteile in der deutschen Bevölkerung, deren Skala von Fremdenfurcht bis zu massivem Rassismus reicht. Eine wachsende Ausländerfeindschaft entzündet sich gerade an der Ausländergruppe, die bei uns überhaupt keine rechtlichen Probleme haben sollte, nämlich den Asylbewerbern und Flüchtlingen, denn der Rechtsanspruch auf politisches Asyl ist in der Verfassung der Bundesrepublik verankert. In der Praxis wird dieses Recht freilich immer mehr in Frage gestellt. Da gibt es zunächst einen Mythos der Zahl, mit dem die Fremdenangst und Fremdenfeindschaft geschürt wird. Zeitungsmeldungen sprechen z.B. von einer „Asylanflut“. Im Frankfurter Sozialamt wird die Zahl der hier anwesenden Asylbewerber und Asylanflanten auf zwischen 4000 und 10000 liegend geschätzt; selbst wenn man die obere Grenze (10000) annimmt, sind das nur 8% der Gesamtzahl der hier wohnenden Ausländer oder 1,6% der Gesamtbevölkerung Frankfurts. Indem wir aber die relativ geringe Zahl von Asylanflanten zu den vielen früher angeworbenen Arbeitern hinzuzählen, werden diese Flüchtlinge unversehens zu dem Tropfen erklärt, der angeblich den Eimer zum Überlaufen bringt. Aus dieser Abwehrhaltung heraus entarten alle Gesetze und Verwaltungsanordnungen, die die „Ausländerflut“ steuern wollen, zu Abschreckungsmaßnahmen: Asylbewerber dürfen mindestens ein Jahr nicht arbeiten. Sie sollen nach Möglichkeit in Lagern untergebracht werden und dort Gemeinschaftsverpflegung statt Bargeld bekommen. Finanzielle Mittel für Deutschkurse gibt es nicht mehr. Erklärtes Ziel vieler Verwaltungen ist es, alle möglichen Integrationsmaßnahmen zu verhindern, bevor über den Asylantrag entschieden ist. Auch die Zusammenführung getrennter Familien wird während der Dauer der Prüfungsverfahren verhindert. Frankfurt und einige andere Städte verweigern inzwischen die Aufnahme neuer Asylbewerber.

Wer ist zuständig für die Ausländer?

Unter den Organisationen, die sich mit dem Dienst an Ausländern befassen, schneiden die EKD und das Diakonische Werk nicht schlecht ab. Sie haben nicht nur soziale Hilfe geleistet, sondern auch den Aufbau einer gewissen Infrastruktur kirchlicher Ausländerarbeit ermöglicht, und sie sind gegenüber dem Staat und der Öffentlichkeit immer wieder für besseres Verstehen, interkulturelle Begegnung und eine menschlichere Ausländerpolitik eingetreten. Auf der regionalen und örtlichen kirchlichen Ebene aber, also da, wo die eigentliche Begegnung zwischen Ausländern und Deutschen

stattfinden müßte und könnte, trifft man in den Kirchen und Gemeinden oft auf große Unsicherheit den Fremden gegenüber. Es gibt Unsicherheit hinsichtlich der konfessionellen Zuständigkeit. So lautet eine nicht selten gehörte Frage: Wieso ist die Evangelische Kirche zuständig für Menschen, die gar nicht evangelisch sind? In den siebziger Jahren gab es eine Absprache, die besagte, daß die Evangelische Kirche und ihr Diakonisches Werk sich um Gastarbeiter kümmern sollten, die orthodoxen Kirchen angehören (Griechen), die Katholische Kirche und Caritas sollten sich logischerweise um Gastarbeiter katholischer Konfession kümmern, während sich die Arbeiterwohlfahrt um die Muslims kümmern sollte. Heute jedoch wächst die zweite Generation heran, und die säuberliche Trennung ist nicht mehr einzuhalten, wenn z.B. in einer Schulklasse Kinder vieler verschiedener Nationalitäten und Konfessionen zusammen sind.

Eine weitere Unsicherheit besteht in unserer Kirche hinsichtlich der Inhalte von Ausländerarbeit. Unter den bewußten Christen wird kaum jemand daran zweifeln, „daß etwas geschehen muß“, um die Integration ausländischer Mitbürger zu fördern, aber viele sind unsicher, ob diese Arbeit zu den „eigentlichen“ Aufgaben der Kirche gehört; ist das nicht Sozialarbeit, die ebensogut von anderen getan werden kann? Eine mögliche Antwort auf solche Fragen wäre der Hinweis auf den Missionsauftrag der Kirche. Aber gerade die vielen jungen Menschen, die sich für Flüchtlinge und ausländische Mitbürger engagieren, würden sich dagegen wehren, wenn man ihren Dienst als Mission bezeichnete. Mission an ausländischen Mitbürgern oder Flüchtlingen, so würden sie befürchten, wäre doch unter den gegebenen Umständen eine zutiefst unlautere Sache: Es würde bedeuten, daß die Volkskirche ihre Machtposition in dieser Gesellschaft dazu benutzt, um die sozial Schwächsten und die akut Notleidenden für ihre Interessen religiös auszubeuten. Andererseits: In den konfliktgeladenen ökumenischen Diskussionen, Auseinandersetzungen und Studien der letzten Jahrzehnte über die Mission der Kirche ging es ja gerade darum, die Mission aus ihrer geschichtlichen Verquickung mit weltlicher Macht — vor allem in Gestalt des westlichen Imperialismus und Kolonialismus — zu lösen und von ihrem biblischen Wesen und Ursprung her neu zu begreifen als Gottes eigenes Heilshandeln an seiner Welt, wie es in der Sendung Jesu Christi anschaulich geworden ist. Wenn kirchlicher Dienst an den Ausländern als ein Teil des Missionsauftrags der Kirche verstanden werden könnte, ließen sich vielleicht breitere Schichten von Gemeindegliedern motivieren und mobilisieren, z.B. mehr Leute aus der mittleren und älteren Generation. Es ist ja bitter, wenn ein afrikanischer Flüchtling seine Erfahrungen mit den deut-

schen Generationen in folgendem Satz zusammenfaßt: „Viele junge Flüchtlinge erleben deutsche Jugendliche als freundliche und verständnisvolle junge Leute, aber sie empfinden die älteren Deutschen von vierzig Jahren und darüber als Exponenten des Rassismus.“ — Vielleicht würde es manche Vorurteile im Kirchenvolk abbauen, wenn wir die Fremden vor unserer Haustür als eine missionarische Chance und nicht als eine soziale Bedrohung empfinden würden. Eine als missionarische Aufgabe begriffene kirchliche Ausländerarbeit würde es auch manchen kirchlichen Entscheidungsgremien erleichtern, sie als zentrale und eigentliche Aufgabe der Kirche zu verstehen und ihr entsprechende Priorität zu geben. Schließlich ist ein missionarischer Dienst inhaltlich weiter und „ganzheitlicher“ als ein sozialer Dienst. Heimat- und wurzellos gewordene Menschen sind in der Tiefe ihrer personalen Identität und Menschlichkeit bedroht. Sie brauchen Heilung, die Leib und Seele umfaßt. Sie wollen nicht nur einquartiert, sondern angenommen werden. Wir wollen im folgenden an einige Aspekte des ökumenischen Missionsverständnisses erinnern, die auch für ein theologisches Verständnis kirchlicher Ausländerarbeit fruchtbar gemacht werden könnten.

Die Mission Gottes und die Mission der Kirche

Der theologisch vielleicht fruchtbarste Begriff im Prozeß der Neubesinnung der Missionsbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg war der der „*Missio Dei*“. Karl Hartenstein hat den Begriff zuerst eingeführt, und zwar in einem Bericht über die Weltmissionskonferenz von Willingen 1952, wo es heißt: „Die Mission ist nicht eine Sache menschlicher Aktivität oder Organisation, ihre Quelle ist der dreieinige Gott selbst. Die Sendung des Sohnes zur Versöhnung des Alls durch die Macht des Geistes ist Grund und Ziel der Mission. Aus der ‚*Missio Dei*‘ folgt die ‚*Missio ecclesiae*‘. Damit ist die Mission in den denkbar weitesten Rahmen der Heilsgeschichte und des Heilsplanes Gottes hineingestellt“ (Mission zwischen Gestern und Morgen, hrsg. von W. Freytag, Stuttgart 1952, 62). Die Begriffe „*Missio Dei*“ und „*Missio ecclesiae*“ wurden damals unter einem doppelten Legitimationsdruck der Missionsbewegung geboren. Die Missionsgesellschaften und die aus ihrer Arbeit entstandenen jungen Kirchen in Asien und Afrika mußten gegenüber den zu politischer Unabhängigkeit drängenden Völkern Asiens und Afrikas deutlich machen, daß christliche Mission nicht nur ein verlängerter Arm des westlichen Kolonialismus gewesen war, sondern daß Mission zum Wesen des christlichen Glaubens gehört. Andererseits mußte

sich die Mission in den westlichen Ländern, mindestens in Deutschland, auch gegenüber den eigenen Kirchen legitimieren, die auch nach dem Ende des Hitlerreichs weiterhin als Volks- und Landeskirchen strukturiert waren und sich keineswegs als Kirchen für die Weltmission verantwortlich fühlten. Ähnlich wie wir heute um kirchliche Anerkennung der Dringlichkeit von Ausländerarbeit kämpfen müssen, mußten damals die Missionsleute vor den Kirchenleitungen und Verwaltungen theologisch erst noch nachweisen, was die Aktivitäten der privatrechtlich strukturierten Missionsgesellschaften etwa mit der Ekklesiologie und den Haushaltsplänen der öffentlich-rechtlichen Landeskirchen zu tun hätten. Man darf ja nicht vergessen, daß damals ein Pfarrer der Landeskirche, der in den Dienst der sogenannten Äußeren Mission ging, aus dem Dienstverhältnis seiner Kirche entlassen werden mußte. Äußere Mission war eben nur schwer als kirchliche Aufgabe zu begreifen nach einer jahrhundertelangen Tradition von Landeskirchentum mit landesherrlichem Episkopat. Der Begriff „Missio Dei“ hatte damals eine ungeheuer befreiende Wirkung. Er erweiterte einmal den Horizont, indem er das Verständnis von Mission in den Horizont der „Oikoumene“ stellte, verstanden als das Herrschaftsgebiet des auferstandenen Christus, der ja eben so den Missionsbefehl begründet: „Mir ist gegeben alle Macht im Himmel und auf Erden...“ Noch wichtiger war vielleicht die kritische und normierende Funktion, die der Begriff „Missio Dei“ gespielt hat. Mit der Rückbesinnung auf „Gottes eigene Mission“ mußte sich hinfort jede menschliche, auch jede kirchliche Missionsstrategie hinterfragen lassen, inwiefern sie wirklich der Sendung Jesu Christi entspräche — oder inwiefern sie „imperialistisch“ die Ausbreitung der eigenen Konfession, Kultur oder Religion betreibe. Die Frage nach der „Missio Dei“ unterwirft die Mission der Kirche — und damit auch die Frage nach Proprium und Prioritäten kirchlichen Handelns — einer Norm, die der kirchlichen Institution und der kirchlichen Tradition vor- und übergeordnet ist, ähnlich wie die Reformatoren das Wort Gottes als Norm der Kirche verstanden und die Kirche als Creatura des Wortes Gottes.

Auch kirchliche Ausländerarbeit, gleichgültig, ob sie mehr als sozialer oder mehr als seelsorgerlicher Dienst verstanden wird, muß sich selbstkritisch immer wieder an der „Missio Dei“ orientieren, die ihrem Wesen nach nicht imperial, sondern vom Geist der hingebenden und dienenden Liebe Christi geprägt ist.

Was ist die Rolle einer volkskirchlichen Innenstadtgemeinde, in deren Parochiebezirk 60 bis 80% der Einwohner Ausländer sind, darunter Nichtchristen, vor allem Muslims? Welche Aufgabe hat sie gegenüber den Einheimischen, bei denen die Fremdenfeindschaft bedrohlich wächst? Welche Aufgabe hat die Gemeinde z.B. gegenüber den Kindern muslimischer Eltern im Gemeindekindergarten? Und wie begegnet sie der zunehmenden Gettosituation der Ausländer in diesen Stadtvierteln?

Es lohnt sich angesichts dieser aktuellen Fragen, die Berichte der ökumenischen Studienarbeit der sechziger Jahre über „die missionarische Struktur der Gemeinde“ der Vergessenheit zu entreißen. Die Arbeitsgruppen, die diese Studie getragen haben, gingen von der Überzeugung aus, daß Gott selbst seine Mission in der Welt und Geschichte treibt, und sie reflektierten durch, was dies dann für die Strukturen der Kirche bedeutete, die an Gottes Missionshandeln teilnehmen wollten.

Unter „Missio Dei“ verstand z.B. die westeuropäische Studiengruppe, daß „Gott ständig in der Welt am Werk ist, in der Absicht, Schalom aufzurichten“ (Die Kirche für andere, ÖRK 1967, 18). Der biblische Begriff Schalom wurde deshalb zur Umschreibung des Inhalts der Mission Gottes verwendet, weil er eine platonische Teilung des Heilshandelns Gottes ausschließt, weil er ganzheitlich ist, d.h. weil er Seelenfrieden und Weltfrieden, Heil und Heilung, Vergebung und Befreiung, Versöhnung und soziale Gerechtigkeit umfaßt. Schalom also, „um alle Aspekte des menschlichen Lebens in ihrer gottgewollten Fülle beim Namen zu nennen: Gerechtigkeit, Wahrheit, Gemeinschaft, Frieden usw. ...“ (17).

Gottes Mission gilt der Welt, nicht der Kirche — und die Kirche hat keine andere Mission, ja auch keine andere Existenzberechtigung, „als zu erkennen und zu verkündigen, was Gott in der Welt tut“ (18). Aber gerade die Kirche, die ihre Rolle in Gottes Mission nicht überschätzt, kann nun frei werden, das zu sein, was sie sein soll: Kirche für die Welt, Kirche für andere. Konkret heißt das in der Studie: Die Kirche muß ihre traditionellen Komm-Strukturen (d.h. Menschen einladen, Mitglieder der Kirche zu werden) durch Geh-Strukturen ersetzen. Mit Geh-Strukturen aber „ist gemeint, daß jeder Gedanke der Eigenanbetung aufgegeben wird. Es bedeutet, jedem Proselytismus zu widerstehen, es bedeutet, die Formen des messianischen Lebens anzunehmen: die Gestalt des Knechtes — ohne sich um Erfolg im Blick auf Mitgliedschaft oder kirchliche Aktivität zu kümmern“ (23).

So macht der Studienbericht Mut zum Dialog mit den Nichtchristen. Für viele Kritiker der ökumenischen Bewegung ist freilich der Begriff Dialog negativ besetzt. Sie verstehen Dialog als Verrat am biblischen Missionsauftrag, als unverbindliches Gespräch anstelle eines klaren Rufs zur Bekehrung. Aber das Reden über den Dialog ist immer etwas anderes als der Dialog selbst, wie auch ein lebendiges Christuszeugnis sehr verschieden ist von organisierten Missionsveranstaltungen oder der Reflexion über ihre Notwendigkeit. Der Studienbericht „Kirche für andere“ entkrampft das falsche Entweder-Oder, das einige Missionsfreunde zwischen Mission und Dialog aufgerichtet haben, indem er darauf hinweist, daß der Dialog zwischen Christen und Nichtchristen niemals „außerhalb von Christus“ stattfindet: „Wenn die Kirche dessen gewahr ist, daß Gottes Gegenwart und Wirken nicht nur in ihr selbst manifest sind, wird sie ständig wach sein, jedes Zeichen zu entdecken, durch das sich Gott der Welt bekannt macht. Es gibt keine wahre Kirche ohne einen demütigen Dialog mit Nichtchristen und ohne Gemeinschaft mit ihnen. In diesem Dialog ist die Rolle der Kirche die eines Partners, der zum Hören und Empfangen bereit ist“ (14).

Das ist sicher kein Rezept, das alle Ausländerprobleme der oben erwähnten Innenstadtgemeinde lösen kann, aber es macht Mut, auch da, wo unsere theologischen Kriterien versagen, eine Entdeckungsreise zum ausländischen Mitmenschen hin zu wagen, bei der Gott dabei ist.

Das Heil der Welt heute

Wir versuchen hier, theologische Entwicklungen in der ökumenischen Missionsbewegung für eine „Theologie der kirchlichen Ausländerarbeit“ fruchtbar zu machen. Dabei muß man in einer volksgemeinschaftlichen Situation nach zwei Fronten hin argumentieren. Auf der einen Seite gibt es Gemeindeglieder, die der Überzeugung sind, daß eine evangelische Kirche zur geistlichen Versorgung evangelischer Christen da ist. Für die Ausländer, die überwiegend keine evangelischen Christen sind, ist nach dieser Meinung also die Kirche nicht zuständig. In der Auseinandersetzung mit dieser oder ähnlichen Meinungen kann die Konzeption einer „Kirche für andere“, die Instrument der „Mission Gottes“ ist, weiterhelfen. Auf der anderen Seite aber gibt es Christen, denen „Kirche für andere“ eine zu formale Bestimmung ist und die nach den biblischen Inhalten kirchlicher Arbeit fragen. Das hebräische Wort Schalom umschreibt zwar, daß Gottes Heil für die Welt ganzheitlich ist, aber was heißt das konkret in einer Welt voll Hunger, Armut, Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Krankheit, Krieg, Tod? Diese

Frage, was „das Heil der Welt heute“ konkret bedeute, war das Thema der Weltmissionskonferenz, die von Philip Potter als Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation und seinen Mitarbeitern vorbereitet worden war und die zur Jahreswende 1972/73 in Bangkok stattfand. Hier ein paar für die kirchliche Ausländerarbeit wichtige Ergebnisse der Bangkok-Konferenz:

1. Was „das Heil der Welt heute“ beinhaltet, kann man nur ausbuchstabieren, wenn man die Unheilssituationen unserer Zeit konkret namhaft macht. Denn Heil ist in biblischer Sicht immer auf konkretes Unheil bezogen. Als Johannes der Täufer seine Jünger zu Jesus schickte, um ihn zu befragen, ob er der erwartete Messias sei, gab Jesus keine allgemeine dogmatische Antwort, sondern beschrieb, wie Menschen in konkreten Unheilssituationen messianisches Heil erfahren: „Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätziges werden rein und Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium gepredigt...“ (Mt 11,5f.).

Was sind die konkreten Unheilssituationen der Ausländer in unserer Stadt? Unter welchen Abhängigkeiten leiden sie? Was bedeutet es, „sprachlos“ zu sein? Von wem werden sie ausgebeutet und zugleich diskriminiert? Und in bezug auf die Flüchtlinge: Was erleiden schutzlose Menschen, wenn sie von der Gesellschaft des Zufluchtlandes als Bedrohung empfunden werden? Welche sozialen Instinkte sind in einer solchen Gesellschaft wirksam?

2. Welches Heil haben wir Christen in der Bundesrepublik den Ausländern anzubieten, wenn in einer Atmosphäre wachsender Fremdenfeindschaft wir selbst Teil ihrer Unheilssituation sind? Die Bangkok-Konferenz hat Nachdruck darauf gelegt, daß eine Kirche, die Gottes Heil an die Menschen weitergeben will, zuerst selbst des Heils bedürftig ist, also Unheilstrukturen in ihr selbst aufdecken und überwinden muß. Im Bangkok-Bericht heißt es: „Ohne die Erlösung der Kirchen aus ihrer Gebundenheit an die Interessen der herrschenden Klassen, Rassen und Staaten gibt es keine heilbringende Kirche. Ohne die Befreiung der Kirche und der Christen aus ihrer Komplizenschaft mit institutioneller Ungerechtigkeit und Gewalt kann es für die Menschheit keine befreiende Kirche geben...“ (Das Heil der Welt heute, ÖRK 1973, 197f.).

3. Bangkok hat angesichts der Fülle der heutigen Unheilssituationen, in die hinein das Evangelium Heil verkündigt, zwei biblische Brennpunkte festgestellt, auf die Gottes vielfältiges Heilshandeln in unserer Welt von heute bezogen werden kann: Befreiung und Heilung. Gott befreit und Gott heilt. Das ist ein äußerst aktuelles Evangelium für Ausländer in der Bun-

desrepublik Deutschland, die in einem Status minderen Rechts leben müssen, obwohl sie für die schmutzigsten und härtesten Arbeiten gut genug sind; Evangelium auch für die Flüchtlinge, die im Asylland in die Maschinerie einer auf Abschreckung ausgerichteten Bürokratie geraten und am Verlust von Identität und Menschenwürde leiden.

Der Gott, der die Fremden liebt

Die Studie „Kirche für andere“ hatte die immobilen Strukturen von etablierten und reichen westlichen Kirchen in Frage gestellt. Heute ist die Hoffnung, die diese Studienarbeit beflügelte, weithin in Pessimismus und Resignation umgeschlagen. Fortdauernde und sich verschärfende Teilung der Welt in eine reiche Minderheit und eine arme Mehrheit, Wettrüsten in apokalyptischen Dimensionen, Militarisierung vieler Gesellschaften und wachsende Mißachtung von Menschenrechten haben der ökumenischen Bewegung die Hoffnung ausgetrieben, daß die Mächtigen etwas Durchgreifendes für die Ohnmächtigen tun könnten, auf deren Kosten sie leben. In dieser Situation rückte eine alte biblische Wahrheit neu in den Mittelpunkt: daß die Kirche Jesu Christi immer eine Kirche der Armen war und daß den Armen die Seligpreisung Jesu gilt. Statt Kirche für die Armen muß es jetzt heißen Kirche der Armen, wie es die Weltmissionskonferenz von Melbourne 1980 formuliert hat. Die Armen können nicht mehr als Objekte kirchlicher Wohltätigkeit gesehen werden, sondern sie sind Subjekte, ohne deren Partizipation sich keine Kirche auf ihren Herrn berufen kann, der selbst arm war.

Das eröffnet weite Perspektiven für kirchliche Ausländerarbeit heute. Gibt es nicht eine Kirche der Fremden, die zu Nahen geworden sind, z.B. im Epheserbrief? Wir haben in Frankfurt — gleichsam unter Legitimationsdruck — angefangen, die Bibel mit der Frage nach Fremden und Ausländern zu lesen, und wir entdecken von Mal zu Mal deutlicher, daß es ein zentrales Thema ist, das die Bibel vom Anfang bis zum Ende wie ein roter Faden durchzieht: von der Vertreibung der Menschen aus dem Garten Eden bis hin zu der neuen Stadt, in der Gott selbst bei seinen Menschen Wohnung nimmt und ihnen Heimat verschafft. Daß der Gott der Bibel die Fremden liebt (Dtn 10,17ff.), ist in Israel nicht ein Bestandteil der Ethik, sondern des Credo. Die Geschichte Jesu beginnt damit, daß er keinen Raum in der Herberge findet, und sie endet damit, daß er draußen, außerhalb der Stadt, gekreuzigt wird, wie es der Hebräerbrief darlegt. Im Bericht der Melbourne-Konferenz heißt es: „Im Verlaufe unserer Tagung wurden

wir dahin geführt, die Bedeutung der Kreuzigung Jesu außerhalb der Stadtmauern zu bedenken. Wir sehen darin in Übereinstimmung mit vielem anderen in seinem Leben ein Zeichen, daß er, der die Mitte ist, sich ständig vom Zentrum auf den Rand zu bewegt, auf jene zu, die an den Rand gedrängt sind, als Opfer der dämonischen Mächte, politisch, wirtschaftlich, sozial, kulturell und sogar — oder besonders — religiös. Wenn wir dieses Modell ernst nehmen, dann erkennen wir, daß wir mit Jesus am Rand sein müssen, am Rande der Gesellschaft, denn seine Prioritäten waren eindeutig“ (Dein Reich komme, Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980, Frankfurt 1980, 176). —

„Seine Prioritäten waren eindeutig“ — unsere Prioritäten sind es nicht. Je deutlicher die Grenzen des Wachstums auch beim Kirchensteuereinkommen fühlbar werden, desto lauter wird in den gemeindlichen und gesamt-kirchlichen Entscheidungsgremien der Ruf nach Sicherung des wesentlichen Bestands, nach Rückzug auf „die Mitte“ oder die „eigentlichen“ kirchlichen Dienste. Da wird z.B. vorgeschlagen, den kirchlichen Kindergarten zu schließen, weil nur noch 5 von 25 Kindern evangelisch sind und deshalb die evangelische Gemeinde wohl nicht mehr zuständig sei (dabei ist der Kindergarten die einzige traditionelle kirchliche Einrichtung, wo Ausländer wirklich in Kontakt mit der Ortsgemeinde kommen).

Die Besinnung auf kirchliche Prioritäten verläuft also „antizyklisch“ gegenüber der Bewegungsrichtung des Herrn der Kirche. Am Ende könnte sich die Karikatur ergeben, daß die Volkskirche mit ihren Sparhaushalten ganz „in der Mitte“ steht, während der Herr Jesus Christus in den Ausländerquartieren „am Rande“ Wohnung genommen hat, für die seine Gemeinde nicht zuständig ist!

Es war immer der Anspruch der Kirche, an denen Barmherzigkeit zu üben, die keine andere Hilfe haben. Heute machen sich die kirchlichen Finanzausschüsse bei der Streichung oder Ablehnung lebensrettender Projekte ein gutes Gewissen, indem sie dem Sozialstaat die Verantwortung zuschieben. Aber das vielgerühmte soziale Netz ist voller Lücken für Ausländer, und das Netz der Rechtssicherheit ist an einigen Stellen gefährlich dünn.

Unsere Rechtspraxis gegenüber Asylbewerbern z.B. hat weder aus der Bibel noch aus der eigenen Geschichte gelernt. Wenn ein Familienvater aus Äthiopien oder Afghanistan bei uns als politischer Flüchtling anerkannt wird, bekommt er zugleich die Mitteilung, daß seine Frau und seine Kinder nicht anerkannt werden. Noch werden Frau und Kinder nicht ausgewiesen, sondern können unbehelligt beim anerkannten Flüchtling leben. Gebe nur

Gott, daß der anerkannte Familienvater nicht vorzeitig stirbt oder sich von seiner nicht anerkannten Familie trennt! Diese individualistische Rechtsprechung geht davon aus, daß es Sippenhaftung nicht gibt und daß Kinder grundsätzlich nicht politisch verfolgt werden. Wieviel reale Katastrophengeschichte müssen wir noch erleben, bis wir Tatsachen und lebendige Menschen über tote Prinzipien stellen?

Die Kirche und viele außerhalb ihrer verstehen sich als „christlich“. Die erste Kindheitserfahrung des Herrn Jesus Christus war politische Verfolgung, Kindermord und Flucht. Und dieses christliche deutsche Volk hat noch vor 40 Jahren Familienangehörige von „Staatsfeinden“ nach dem Grundsatz der Sippenhaftung umgebracht. Wieviel Tausende von Kindern in Auschwitz vergast wurden, weiß ich nicht, — aber einige ihrer Kleidungsstücke und Spielsachen sind dort noch zu besichtigen.

Eine Rechtsprechung, die diese Geschichte außer Betracht läßt, ist Symptom der deutschen „Unfähigkeit zu trauern“, wenn nicht sogar der „organisierten Unbußfertigkeit“. —

Die Prioritäten Jesu sind eindeutig. Was sind unsere Prioritäten? Die Fremdenfeindschaft wächst wieder bei uns. Im Licht der Bibel bedeutet sie Rückfall ins Heidentum. Fremdenfeindschaft ist ein wesentliches Merkmal des Heidentums. Denn die Götzen der Heiden dienen der Selbsterhöhung der eigenen Art und der Abgrenzung gegen die Fremden. Der Gott der Bibel aber hat die Fremden lieb. Und die sein Volk sein wollen, sind gerufen, mit ihm zu lieben. An unserem Verhältnis zu den Fremden entscheidet sich, ob wir Christen oder Heiden sind. Nicht mitzuhassen, mitzulieben sind Christen da: „Der Herr, euer Gott, ist der Gott aller Götter und der Herr über alle Herren, der große Gott, der Mächtige und der Schreckliche, der die Person nicht ansieht und kein Geschenk nimmt und schafft Recht den Waisen und Witwen und hat die Fremdlinge lieb, daß er ihnen Speise und Kleidung gibt. Darum sollt ihr auch die Fremdlinge lieben, denn ihr seid Fremdlinge gewesen in Ägyptenland“ (Dtn 10,17ff.).

Die eine Kirche Gottes — die zerbrochene Kirche*

VON JEAN M. TILLARD OP

Es kann nur eine Kirche Gottes geben, und diese Kirche existiert schon — das ist das Grundprinzip des Ökumenismus. In dieser Aussage ist der Heilsplan Gottes zusammengefaßt; denn diese Kirche ist nichts anderes als die Erfüllung des Heils der Menschheit, für den einzelnen und für die Gesamtheit. Von daher rührt die Bedeutung des Ökumenismus. Er ist nicht einfach nur eine Angelegenheit der Kirche. Er ist eng verbunden mit der Sorge unserer Zeitgenossen um die Zukunft des Menschen.

Daß es nur eine Kirche Gottes geben kann, brauchen wir nicht länger zu begründen. Die ganze Heilige Schrift bezeugt es. Das Wirken Gottes, wie es sich entfaltet, seit er beschlossen hat, sich in der menschlichen Geschichte zu offenbaren, ist getragen von dem Willen, dem Drama von Babel ein Ende zu setzen. Gott will eine Menschheit von Brüdern und Schwestern. Auf der Suche nach dem Sinn des Todes Jesu legt das Johannesevangelium dem Hohenpriester die Worte in den Mund: „...damit er auch die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte“ (Joh 11,52). Im Herzen einer zerrissenen Welt, in der ein Krieg dem anderen folgt und jeder Friede so zerbrechlich ist wie Glas, ist die eine Kirche Gottes das Forum, auf dem die Menschheit-nach-Gottes-Willen entsteht. Pfingsten, das sein Wesen in dem Augenblick offenbart, in dem es vor der Versammlung aller damals bekannten Völker erscheint, stellt sich als der Triumph Gottes über Babel dar. Es ist in Wirklichkeit der Plan des Schöpfers, der hier trotz der Sünde der Menschen sichtbar wird. Da es nur einen Schöpfergott und nur eine geschaffene Menschheit gibt, da es derselbe Gott ist, der diese Menschheit erlöst, und da die Kirche die Frucht dieser Erlösung ist, kann es nur eine Kirche Gottes geben.

Diese eine Kirche Gottes, die *unica Ecclesia*, besteht schon. Sie ist Teil der Geschichte und nicht eines jener Dinge, die erst am Ende der Zeiten Wirklichkeit werden. Wenn sie nicht schon bestünde, wäre das Heil noch nicht wirksam. Wo immer auf dieser Erde das Heil Gottes in Erscheinung tritt, ist in der Tat die Kirche Gottes gegenwärtig. Denn wo immer die Menschheit durch die Kraft des Geistes Gottes zur Menschheit-nach-Gottes-Willen wird, fängt die Kirche Gottes an zu bestehen. Die Väter wag-

* Vortrag auf dem 4. Internationalen Dialog zwischen der Kirche der Jünger Christi (Disciples of Christ) und der römisch-katholischen Kirche vom 5.-10. Dezember 1980 in New Orleans/USA.

ten zu sagen, sie begann *iam ab Abel justo*. Auch in unserer Zeit wird nachdrücklich darauf hingewiesen, daß sie als gleichzeitig mit dem Heil auch überall dort bestehen kann, wo der Name Christi bisher noch unbekannt ist. Es gibt keine „anonymen Christen“ — der Ausdruck ist falsch; doch es kann eine verborgene Weise der Zugehörigkeit zur Kirche Gottes geben.

Nachdem man sich dies klar gemacht hat, muß jedoch auch gesagt werden, daß die Kirche zwischen Pfingsten und Parusie auch in sichtbarer Gestalt bestehen muß. Die apostolischen Schriften zeigen ganz klar, daß die Kirche Gottes in die Welt einbricht, wann immer Männer und Frauen, die an das Evangelium glauben, in Gemeinschaft zusammenkommen. „Die Kirche Gottes zu Korinth“ z. B. ist voll und ganz identisch mit der Gruppe derer, die durch das Mahl des Herrn zusammengerufen sind und ihre Zugehörigkeit zu Christus durch ihre besondere Lebensweise bezeugen. Die vielen Aufrufe zur Einheit, die das Neue Testament enthält, beziehen sich auf die Qualität und Authentizität der sichtbaren Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen unter all den anderen Gemeinschaften, die es in dieser Zeit in Hülle und Fülle gab. Die Sichtbarkeit gehört zum *esse* der Kirche.

Es ist diese Kirche Gottes in sichtbarer Gestalt, die das 17. Kapitel des Johannesevangeliums unmittelbar mit der Erfüllung des Heilsplans Gottes und der Verherrlichung des Vaters unter den Menschen in Verbindung bringt:

„... auf daß sie alle eins seien, gleich wie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns seien, damit die Welt glaube, du habest mich gesandt. Und ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, daß sie eins seien gleichwie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen eins seien und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und liebst sie, gleichwie du mich liebst“
(17, 21-23).

Wenn sie sich auch in ihrer unsichtbaren Wirklichkeit nicht vollkommen mit ihren sichtbaren Grenzen deckt, so ist die eine Kirche Gottes doch die Kirche, die in sichtbarer Gestalt in Antiochien, in Jerusalem, in Rom, in Ephesus existiert. Gott ist an keine andere Wirklichkeit gebunden, die den Namen „*Ekklesia tou Theou*“ verdienen würde.

Da Gott an sie gebunden ist, hat die Kirche Gottes in ihrer sichtbaren Gestalt *vor Gott* zwei wesentliche Funktionen, die sie ihrerseits binden. Die ihr eigene Treue hat hier ihren Platz. Die erste und zweifellos notwendigste dieser Funktionen besteht darin, inmitten der menschlichen Geschichte durch ihre brüderliche *Gemeinschaft* (communion) Zeugnis des Heils zu sein, das von Gott kommt. Brüderliche *Gemeinschaft*, wie die Schrift sie

versteht, bedeutet zunächst gegenseitige Vergebung, gegenseitige Annahme trotz aller Unterschiede, Solidarität in Zeiten der Prüfung, gegenseitige Achtung, doch vor allem die Fähigkeit, einander mit der Liebe Jesu zu lieben. In einer Welt, die von den Mächten des Hasses und der Spaltung beherrscht ist, soll die *agape* der Christen die transzendente Macht der göttlichen Gnade aufzeigen. Wenn man sagt, daß die Kirche Gottes nach dem Neuen Testament ein Zeugnis der Versöhnung ist, so bestätigt man damit, daß sie allein durch ihr Dasein zugleich Objekt und Manifestation der *Agape* Gottes ist. Darin liegt der tiefe Wert der brüderlichen *Gemeinschaft*.

Wenn diese erste Funktion der sichtbaren Kirche Gottes auch wichtig ist, so ist sie doch nicht ausreichend. Brüderliche *Gemeinschaft* ist nicht echt, wenn sie nicht eine tiefere *Gemeinschaft* aufzeigt, eine objektive *Teilhabe* an der Gnade, eine *Teilhabe* an den guten Gaben, die von Gott kommen. In ihnen ist sie verwurzelt. Es genügt nicht, einander als Brüder und Schwestern lieben zu wollen. Es muß möglich sein, es auch zu tun. Brüderliche *Gemeinschaft* ist in Wirklichkeit nichts anderes als die *Gemeinschaft* der Männer und Frauen, die der Geist zu Brüdern und Schwestern macht, indem er sie zu Gottes Eigentum in Christus macht und sie damit Christus einverleibt. Auch hier ist die Sprache des Neuen Testamentes klar. Nur die sind in *ekklesialer Gemeinschaft*, die im neuen Leben *adelphoi* sind. Hier geht es um eine neue Beziehung, verbunden mit der „neuen Schöpfung“, die durch das Passah des Herrn eingeleitet worden ist.

Nun tritt man gewöhnlich in diese „neue Schöpfung“ nur ein durch bestimmte „Gnadenmittel“, die auszuteilen insbesondere die Aufgabe der Kirche ist. Dies ist die zweite Funktion der Kirche in sichtbarer Gestalt. Und da die Kirche auf dieser Erde — als ganze und jeder einzelne in ihr — auf Wanderschaft ist, ständig der Versuchung ausgesetzt, ständig zur Umkehr und zum Glauben gerufen, ständig gehalten, neue Glieder aufzunehmen, ist es notwendig, daß diese „Gnadenmittel“ in ihr und durch sie ein Weg des Heils bleiben, der stets offen ist. Dadurch, daß sie die „Gnadenmittel“ ständig in den Dienst der Menschheit stellt, wird sie zur sichtbaren Gestalt der Gnade Gottes; denn die Gnade umfängt die Mittel, die Gott dem Menschen in seiner liebenden Güte zur Verfügung stellt. Die Verkündigung und Auslegung des Wortes Gottes, die Feier der Sakramente und die Aufrechterhaltung der Institutionen, die sich von der apostolischen Vollmacht herleiten, hängen somit vom Geheimnis der *angebotenen Gnade* ab. Als solche gehören sie zu der Reihe der Gaben Gottes, die — gemeinsam empfangen — die Gruppe von Gläubigen zu einer Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern macht.

Beides zugleich, die Manifestation der von Gott empfangenen Gnade und das Instrument, durch das diese Gnade angeboten, aufgenommen, bekräftigt und ausgeteilt wird — dies ist die Definition der Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt. Da sie zugleich verwirklichtes Heil und Mittel des Heils ist, ist sie ihrem Wesen nach sakramental. Sie ist im strikten Sinne das Sakrament des Heils, das von Gott kommt. Zur Kirche Gottes gehören, ist darum normalerweise nicht auf die einfache Tatsache beschränkt, daß man sich schon in der Gemeinschaft der *electi* oder der Erlösten befindet, während das Übrige nur zweitrangig ist. Es besteht darin, daß man zu den Mitteln Zugang hat, durch die das Heil die Gesamtheit des menschlichen Lebens und der menschlichen Erfahrung durchdringt. Mit anderen Worten, es genügt nicht, gerechtfertigt worden zu sein. Man muß auch in der Lage sein, Gott im eucharistischen Gedächtnis(mahl) zu loben und zu preisen, die brüderlichen Bande durch die Gemeinschaft am Leib und Blut des Herrn zu stärken und zu festigen, von einer vollmächtigen Auslegung des Wortes des Evangeliums ergriffen zu sein — jenseits der oft voneinander abweichenden Meinungen der Exegeten — und seine Rolle in der Mission in Eintracht mit den anderen Gliedern zu spielen. Die Gemeinschaft braucht auch ein Amt, das sie zusammenhält und über ihrem Leben der Gnade waltet.

Es ist unmöglich, sich in dieser Welt eine Mitgliedschaft der Kirche vorzustellen, ohne dabei den Zugang zu den „Heilmitteln“ zu berücksichtigen. Sie gehören zur *Gemeinschaft* an den guten Gaben, die von Gott kommen. Die Männer und Frauen sind Brüder und Schwestern in Christus — und somit Glieder der einen Kirche Gottes —, die in das Heil Gottes aufgenommen sind und damit *Anteil haben* (communicate) an demselben Leben des Geistes, an derselben Hoffnung, an derselben Mission, an derselben Verpflichtung zum Dienst der Herrlichkeit Gottes und somit an denselben Gnadenmitteln. Aus der *Gemeinschaft* an diesen Dingen bezieht die brüderliche *Gemeinschaft* ihr Leben.

Wenn man die Kirche Gottes in ihrer sichtbaren Gestalt betrachtet, ist es unmöglich, sich ekklesiale *Gemeinschaft* vorzustellen, ohne zugleich *Gemeinschaft* an den guten Gaben des Heils mitzudenken, in der diese begründet ist. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die „Gnadenmittel“ (Wort Gottes, Sakramente und in gewisser Hinsicht auch Institutionen) zu diesen guten Gaben des Heils gehören. Es ist unmöglich, von ekklesialer *Gemeinschaft* zu sprechen und sich zugleich auf die subjektiven Beziehungen zu beschränken, deren symbolischer Ausdruck der Friedenskuß ist. Auch die anderen Beziehungen müssen berücksichtigt werden. Man kann

sich nicht auf unsichtbare Bande beschränken, die sich aus dem Zugang zum Heil herleiten. Man kann nicht von ekklesialer Gemeinschaft sprechen, ohne von Glaubensbekenntnis, Taufe, Eucharistie, Amt und missionarischer Verpflichtung zu sprechen.

Da es auf Erden nur eine Kirche Gottes gibt, ist es diese eine Kirche, zu der alle die gehören, die durch die Taufe, vollzogen im Wasser und im Geist und im aufrichtigen Bekenntnis zum Gott und Vater Jesu, Christus einverleibt werden. Denn die Wirklichkeit der Kirche Gottes in ihrer ganzen Tiefe ist genau das, was die paulinischen Briefe den Leib Christi nennen. Wenn sie auch uneins sind, gegeneinander stehen und manchmal nicht fähig sind, einander den Friedenskuß ohne innere Vorbehalte zu geben, weil sie zu Gemeinschaften gehören, die Mauern der Trennung zwischen sich aufgerichtet haben, so sind die Getauften dennoch Glieder am ekklesialen Leib des Herrn und damit Glieder der einen Kirche Gottes. Daraus folgt, daß sie trotz ihrer Spaltungen, ihrer Schranken und ihrer Schismen ein Band der Gemeinschaft besitzen — das fundamentalste und radikalste, das es gibt —: Der Geist Gottes hat sie alle mit dem Siegel der Zugehörigkeit zu Christus gezeichnet. Und dieses Siegel — wie es die Theologie vom Taufcharakter (der Gemeinschaft) zeigt — ist so stark, daß es durch nichts, nicht einmal durch ein Schisma, ausgelöscht werden kann. Wer immer es empfängt, tritt für immer in die eine Kirche Gottes ein. Haben wir die dogmatischen Konsequenzen der gegenseitigen Anerkennung der Taufe hinreichend untersucht? Die Spaltung unter den Christen stellt die Existenz der einen Kirche Gottes nicht in Frage. Sie geschieht dennoch — und daher ist die Situation so schrecklich — innerhalb dieser einen Kirche Gottes (der *unica Ecclesia Dei*), die dadurch entstellt wird. Es ist das Drama von Brüdern und Schwestern, die von Gott als solche geschaffen sind, sich aber weigern, voll und ganz Brüder und Schwestern zu sein.

Wenn die Taufe somit Eingliederung in die eine Kirche Gottes ist und die Gläubigen trotz der Spaltungen in verschiedene Gemeinschaften zu einer radikalen *Gemeinschaft* verbindet, so ist dies die Frucht der Treue Gottes. Gott bereut seine Gaben nicht. Trotz der Untreue der Kirche schenkt er den Männern und Frauen, die sich seinem Wort öffnen, das, was er ihnen ein für allemal verheißen hat in dem Bund, den Jesus gestiftet hat. Es ist an ihnen, es in Freiheit zu gebrauchen. Gewiß, diese Gabe bringt einen Anspruch mit sich. Doch sie ist nicht proportional zu der Art und Weise, in der die Christen diesen Anspruch erfüllen. Gott hört nicht auf, die Männer und Frauen in den Leib Christi einzugliedern, die bei ihrer Taufe bekennen, daß sie sein Evangelium annehmen. Er führt sie in seine *Gemeinschaft*

hinein, die die Quelle aller *Gemeinschaft* ist. Und da sie immer in eine bestimmte kirchliche Gemeinschaft hineingetauft werden, gewährt er ihnen auch Zugang zu den „Heilmitteln“, die diese Gemeinschaft ihren Gliedern austellt.

Doch die Taufe bedeutet zugleich eine Verpflichtung für den Menschen. Man wird in den Glauben hineingetauft. Es ist uns klar, welche Kunstgriffe die Tradition angewandt hat, um zu erklären, daß das auch auf die Kindertaufe zutrifft. Das „Ja“ des Glaubens ist entscheidend. Zunächst um Gottes willen, der die menschliche Freiheit respektiert. Sodann ist es die fundamentalste Ehrerbietung des Menschen gegenüber Gott. In diesem „Ja“ nimmt man in der Tat das Angebot des Heils an, weil man seine Größe erkennt. Die Bekehrung zum Evangelium, die darin zum Ausdruck kommt, bedeutet sehr viel mehr als den eigennützigen Wunsch nach „ewigem Leben“. Es bedeutet die Bereitschaft, in dieser Welt zur Ehre des Vaters der Mensch nach Gottes Willen zu werden, für den Christus Jesus das Vorbild ist.

Dennoch ist das „Ja“ des Taufglaubens ein umfassendes „Ja“. Es ist die Antwort des Menschen — wie es in der Apostelgeschichte selbst bezeugt ist — auf den Inhalt des apostolischen Kerygmas, auf die Verheißung der frohen Botschaft, derer man teilhaftig werden kann. Genau genommen ist es nicht ein „Ja“ zu einer Lehre über Gott, sondern ein „Ja“ zu einem *Angebot Gottes*. Man erkennt damit an, daß Gott in seinem Sohn Jesus Christus ein für allemal das Heil der Menschheit gewirkt hat und daß dieses Heil in jedem Menschen Wirklichkeit wird, der entschlossen ist, den Weg der Nachfolge Christi zu gehen. Als Folge davon bejaht er es, der Mensch zu sein, der durch das Heil von diesem Weg erfaßt wird. Wenn dieses „Ja“ sich auch in einem Taufbekenntnis äußert, so ist es im wesentlichen doch die Annahme der liebenden Güte Gottes. Seine eigentliche Bedeutung liegt weniger in der Bejahung der *Wahrheiten des Glaubens* als vielmehr in der Gewißheit des Heils, das Gott allen denen anbietet, die anerkennen, was er in seinem einzigen Sohn getan hat. Sein wesentlicher Inhalt ist die Annahme des Kerygmas, und wie dieses ist es Voraussetzung für eine Begegnung mit dem Gott der Gnade und weniger für den Besitz einer Lehre über Gott.

Nun sind in diesem durch die Taufe gesprochenen „Ja“ des Glaubens — welche Form es auch immer annehmen mag — alle Christen miteinander vereint, und damit sind sie auch schon in *Gemeinschaft*. Das folgt nicht nur aus der Tatsache, daß diese Gemeinschaft als ein Element der Taufe durch den Geist Gottes in dem Akt bewirkt wird, der den Täufling Christus einverleibt, sondern es gehört zum Wesen dieses „Ja“. Denn dieses umfassen-

de „Ja“ zum Kerygma — ein „Ja“ der Unterwerfung unter die frohe Botschaft — wird von allen Christen, ohne Ausnahme, gesprochen. Sie wären nicht Christen, wenn sie es nicht täten. Sie können nicht den Anspruch erheben, „von Christus“ zu sein, ohne es bekannt zu haben. Die Spaltungen und Schismen können dem nichts anhaben. Dieses „Ja“ stellt einen freien Akt dar, der seitens des Menschen eine radikale und klare — wenn vielleicht auch implizite — Entscheidung ist, zu der einen Kirche Gottes, der *unica Ecclesia*, zu gehören. Er geht logisch jeder Zugehörigkeit zu einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft voraus. Ob ich als Anglikaner, „Disciple of Christ“ oder Katholik getauft bin, ich bin zuerst Christ, das heißt, ich sage „Ja“ zum Kerygma; und ich bin Anglikaner, „Disciple of Christ“ oder Katholik nur aufgrund dieses „Ja“. Unsere *Gemeinschaft* liegt somit in diesem „Ja“ begründet, und angesichts seiner entscheidenden Rolle in der Taufe wird unsere *Gemeinschaft* dadurch bewirkt.

Durch die Taufe werden alle Christen — welcher kirchlichen Gemeinschaft sie auch angehören — Glieder der einen Kirche Gottes in sichtbarer Gestalt. Die Taufe — nebenbei bemerkt ein einfaches „Gnadenmittel“ — wird somit zur ekklesialen Basis der *Gemeinschaft*. Auf dieser Basis entstehen andere Bande der *Gemeinschaft*. Wir haben ihren Wert zu schätzen gelernt. In zunehmendem Maße setzen sich z.B. Christen aller Denominationen gemeinsam für bestimmte Werte des Reiches Gottes, vor allem Gerechtigkeit und Achtung der Menschenrechte, ein. So beten und loben sie den Vater gemeinsam. Je besser sie einander kennen, desto mehr entdecken sie, daß die Heiligkeit des Evangeliums auf beiden Seiten der Trennungsmauer zu finden ist. Der Katalog der Heiligen ist ein gemeinsamer Katalog. In der gegenwärtigen Krise der Welt erkennen sie hier wie dort, daß sie die Verantwortung einer gemeinsamen Sendung haben. Dann ist die *Gemeinschaft* nicht vollständig zerbrochen. Weil der Geist Gottes trotz ihrer Spaltungen in ihr gegenwärtig ist, behält die *unica Ecclesia Dei*, die eine Kirche Gottes, doch einen Rest ihres wahren, grundlegenden Wesens, nämlich *Gemeinschaft* zu sein. Ihr geschieht das gleiche wie einem Gefäß — dem Tongefäß —, das durch einen Sturm zerschlagen wird. Selbst wenn es zerbrochen ist, ist es immer noch das gleiche Gefäß.

Es ist bedauerlich, daß das ökumenische Interesse einiger Kirchen alter Tradition — aus einer gewissen Ungeduld heraus — vor allem den Fragen des ordinierten Amtes galt und nicht der Untersuchung der verschiedenen Aspekte dessen, was wir *Taufgemeinschaft* genannt haben. Nach unserer Auffassung ist das ebenso wichtig — wenn auch auf einer anderen Ebene — wie die *Gemeinschaft* der Amtsträger in der apostolischen Sukzession.

Vor diesem Hintergrund der *Gemeinschaft* zeichnet sich im Vordergrund die Tatsache der Spaltung unter den Christen ab. Die Verantwortung für diese Situation liegt ganz und gar bei den Menschen selbst. Es ist wahr, und die Geschichte des Volkes Gottes bestätigt es, daß Gott immer aus Bösem Gutes hervorzubringen vermag. Wenn die sichtbare Kirche Gottes eines Tages ein gewisses Maß an Einheit erlangen sollte, dann werden wir entdecken, daß die Uneinigkeit (die etwas Schlechtes war) ein zentrales Element des kirchlichen Lebens sichtbar gemacht hat, das sonst verborgen geblieben wäre. Schon das ökumenische Gespräch z.B. hat uns zu der Erkenntnis gebracht, daß die protestantische Reformation (uns) dazu verholfen hat, eine größere Achtung vor dem Wort Gottes zu haben. Dennoch können wir nicht ungeteilt die Meinung derer akzeptieren, die — unter Berufung auf die Situation der ersten Christen — „die Spaltung als den normalen Zustand der Kirche“ betrachten würden. Sie ist eine durch den Menschen verursachte Anomalität.

Die eine Kirche Gottes ist in ihrer sichtbaren Gestalt (*unica Ecclesia*) nicht eine vereinte Kirche (*Ecclesia una*). Sie ist zerbrochen. Es sei zunächst klargestellt, daß diese Spaltung nicht unbedingt von irgendeiner menschlichen Böswilligkeit herrührt, die darauf aus wäre, das Werk Gottes zu zerstören oder zu beeinträchtigen. In vielen Fällen entstanden die Spaltungen vielmehr aus dem Wunsch, zur Reinheit des Evangeliums zurückzukehren. Unglücklicherweise war keine Einigung möglich. Die um Reform bemühte Gruppe schloß sich selber aus der ursprünglichen Gemeinschaft aus oder wurde von ihr ausgeschlossen. Oft kam die Spaltung durch eine zunehmende Entfremdung zustande, die nach und nach zu einer anderen Sprache führte, so daß man einander fremd wurde. Oder aber man stritt sich immer erbitterter über Fragen der Autorität, und die Unmöglichkeit einer Verständigung führte zu einem vollständigen Bruch. Man muß jedoch auch zugeben, daß der Begriff des Schismas sehr komplex ist und sich im Laufe der Jahrhunderte gewandelt hat. Man kann sich ein großes Stück von der Gemeinschaft, aus der man stammt, entfernen und ein hohes Maß an Autonomie für sich in Anspruch nehmen, ohne unbedingt einen Bruch zu wollen. Vielleicht war das, was man als Schisma angesehen hat, oft nur Entfremdung. Ein einmal beigelegtes Attribut lebt weiter, und so werden Beziehungen „schismatisch“. Wie dem auch sei, die Spaltungen haben überhandgenommen, und wir leben heute in einer vollkommen absurden Situation. Es ist so, daß die Gruppen, die sich voneinander getrennt haben, ihrerseits weitere Spaltungen erfahren und zu neuen Gruppierungen geführt haben, die sich nach und nach von ihnen fortentwickelt und sich ihnen entfremdet

haben. Die Folge davon ist, daß wir heute voneinander getrennte Gemeinschaften haben, die in der Vergangenheit nie in *Gemeinschaft* miteinander waren. Das trifft z.B. auf die „Disciples of Christ“ und die Orthodoxen sowie auf die Baptisten und die Altkatholiken zu. Sie sind untereinander gespalten, ohne daß die einen sich von den anderen hätten trennen wollen. Die Spaltung ist eine Tatsache, die man, wenn auch widerstrebend, akzeptieren muß.

Diese Festlegung scheint mir wichtig zu sein. In sehr vielen Fällen ist es unmöglich geworden, von einer Spaltung zu sagen, daß sie praktisch einem Bruch in der brüderlichen *Gemeinschaft* gleichkommt, so als ob sie ursprünglich durch „eine Weigerung, einander zu lieben“ zustande gekommen wäre. Ihre Quelle liegt in der Dimension, die wir die objektive *Gemeinschaft* an den guten Gaben genannt haben, die von Gott kommen und durch die Kirche weitergegeben werden. In der Mehrzahl der Fälle sind die christlichen Gemeinschaften gespalten, weil sie sich uneinig sind im Blick auf das Wesen dieser guten Gaben und insbesondere der „Gnadenmittel“. Manche Gemeinschaften halten es für notwendig, viele von ihnen nur sparsam zu gebrauchen. Andere dagegen glauben, daß die Kirche Gottes ihrem Wesen und ihrer Sendung nur dann wirklich treu ist, wenn sie diese Mittel besitzt. Kurz gesagt: in den meisten kirchlichen Gemeinschaften findet man nicht mehr die Summe all der Elemente, die für einige Traditionen die eine Kirche Gottes sichtbar machen. Es stimmt, daß in allen die Taufe bewahrt worden ist mit dem umfassenden „Ja“ des Glaubens, das dazugehört. Doch in vielen Gemeinschaften fehlen bestimmte „Gnadenmittel“, deren Bedeutung für die ekklesiale *Gemeinschaft* wir betont haben; oder sie sind verfälscht. Die Kirche Gottes in ihrer sichtbaren Gestalt ist entstellt. Je mehr diese Meinungsverschiedenheiten im Blick auf die objektiven Realitäten der Gnade es unmöglich machen, als Brüder und Schwestern in Wahrheit miteinander zu leben, desto weniger fühlen wir uns voll und ganz als Brüder und Schwestern.

An diesem Punkte stellt sich das Problem der Eucharistie. Wesen und Funktion des Gedächtnismahles des Herrn gehören zu den entscheidenden Fragenkomplexen, in denen Meinungsverschiedenheit herrscht. Für bestimmte christliche Gemeinschaften — vor allem die orthodoxen Kirchen und die römisch-katholische Kirche — kommen in der Abendmahlsfeier die Männer und Frauen im sakramentalen Leib und Blut Christi zusammen, die sich wahrhaft Brüder und Schwestern nennen, weil sie an den gleichen „Gnadenmitteln“ und durch diese Mittel an der gleichen Gnade Gottes *teilhaben* (communicate). Sie ziehen daraus den Schluß, daß es ein

Selbstbetrug *vor Gott* und eine Lüge vor der Welt wäre, wenn wir das Abendmahl in einem Zustand der kirchlichen *Nicht-Gemeinschaft* feiern würden. Somit ist die Schwierigkeit nicht in erster Linie kanonischer, sondern streng theologischer Art. Andere akzeptieren diese Position nicht. Doch wie dem auch sei, wir wollen festhalten, daß das schwerwiegende Konsequenzen hat. Zwischen der gemeinsamen Taufe — der *janua sacramentorum* — und unseren getrennten Abendmahlstischen liegt genau das, was man die Sünde der Kirche nennt. Eine Sünde, die den Glauben betrifft. Es genügt nicht, einander in die Arme zu fallen. Wir müssen zuallererst versuchen, gemeinsam die Kirche zu werden, die Gott will, die Kirche, die zumindest die wesentlichen „Gnadenmittel“ besitzt, ohne die sie nicht in angemessener Weise das Werkzeug der Herrlichkeit des Vaters in der Welt sein könnte. Der Fehler, den gewisse ökumenische Gruppen begehen, liegt darin, daß sie danach trachten, „sich gegenseitig anzunehmen, um damit zu bestätigen, daß sie trotz gewisser Schwierigkeiten einander verstehen können“, und daß sie es zugleich vermeiden hinzuzufügen (weil das das Kartenhaus zum Einsturz bringen würde), daß sie auch einer vom anderen bekehrt werden müssen.

Bevor es eine Verweigerung der brüderlichen *Gemeinschaft* ist, liegt das Problem in der Kirche Gottes zunächst in der fehlenden *Gemeinschaft* in bestimmten grundlegenden Dingen, die dem Bereich der Gnade angehören. Es sei hinzugefügt, daß man dort, wo es sich nur um die Weigerung handelt, die rechte Hand zur *Gemeinschaft* auszustrecken (Gal 2,9), eher von einem Familienstreit als von einem Bruch sprechen kann. Das Problem stellt sich nicht von der Nächstenliebe, sondern vom Verständnis des Wortes Gottes und damit vom Glauben her. Es stimmt, daß in allen Traditionen der Eintritt in die eine Kirche Gottes (die *unica Ecclesia*) durch den Glauben geschieht. Auch die Spaltung der einen Kirche in undurchlässige Gemeinschaften wird im wesentlichen vom Glauben her erklärt. Das Schicksal der Kirche hängt am Glauben.

Das ist das „Ja“ der Taufe, bei dem es im wesentlichen um die Annahme des Heils geht. Man sagt „Ja“ zum Angebot Gottes und nimmt zugleich die damit verbundene Bedingung an, nämlich die *metanoia*. Nun gibt es aber ein zweites „Ja“ des Glaubens, das sich erheblich von dem ersten unterscheidet, wenn es auch mit seiner Entfaltung zusammenhängt. Es geht dabei um das Verständnis des Geheimnisses des Gottes, der sein Heil anbietet, und um die Folgerungen, die sich daraus ergeben. Genauer gesagt hat dieses zweite „Ja“ die *Wahrheiten* des Glaubens zum Gegenstand. Es drückt ein Wissen über Gott aus als den, der die Initiative des Heils ergriffen hat,

über Christus Jesus als den, der dieses Heil erfüllt, über das Wesen dieses Heils mit seinen Auswirkungen und über die Kirche, die es begründet. Es bedeutet somit etwas anderes als die bloße Annahme des Kerygmas. Es ist ein mehr noetisches „Ja“. Es bedeutet die Annahme der Lehren, Dogmen und Definitionen, die sich nicht auf die Annahme oder Nichtannahme des Heils beziehen, sondern auf das Verständnis dessen, was dieses Heil offenbart. Während das erste „Ja“ sowohl aus dem Herzen als aus dem Geiste kam — es war ein „Ja“ des Gehorsams wie das „Ja“ Abrahams —, so entspringt dieses zweite „Ja“ nicht dem Herzen. Die Worte, in denen es zum Ausdruck gebracht wird, hängen vom Verstand ab, der — erleuchtet durch den Geist Gottes — den Inhalt des Kerygmas zu verstehen sucht, zu dem man in der Taufe „Ja“ gesagt hat. Das ist tatsächlich ein notwendiger Schritt, und ohne ihn wäre der Glaube auf eine Art Voluntarismus reduziert, der die Würde des menschlichen Geistes schmälern würde, oder aber auf einen infantilen Illuminismus. Das zweite „Ja“ gewährleistet die Ernsthaftigkeit des ersten „Ja“, die dieses erfordert. Darum enthielt in ganz früher Zeit die Taufunterweisung ein gewisses Maß an Apologetik, ohne jedoch der Taufe damit ihr Hauptmerkmal zu nehmen: weniger die Annahme einer Summe von Wahrheiten als vielmehr die Annahme eines verlässlichen Heilsangebotes zu sein. Denn wenn man auch das „Ja“ der Taufe nicht mit der ausdrücklichen Absicht spricht, etwas über Gott zu wissen, so ist doch der Wert dieses „Ja“ eng verbunden mit der Erkenntnis dessen, der ein solches Angebot macht, und dem Wissen um das, was er dafür erbittet. Doch die beiden „Ja“ unterscheiden sich erheblich voneinander.

Die Spaltung innerhalb der *unica Ecclesia* hat ihren Ursprung im Übergang vom ersten zum zweiten „Ja“. Wenn sich auch alle christlichen Gemeinschaften einig sind im Blick auf das erste „Ja“, so gehen doch ihre Meinungen hinsichtlich des zweiten „Ja“ auseinander. Von dort leiten sich die Gegensätze und später die Brüche her. Denn was den expliziten, noetischen Inhalt des zweiten „Ja“ betrifft, so sind einige Gruppen dazu gekommen, andere als „dem wahren Glauben fremd“ zu betrachten. So wird man z.B. je nach dem Lehrverständnis, das man vom Geheimnis Jesu hat, als Monophysit, Nestorianer oder Chalzedonenser klassifiziert. Je nachdem wie man die Lehre von der Beziehung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist versteht, gilt man als jemand, der mit dem wahren orthodoxen Glauben des Ostens übereinstimmt oder nicht. Und je nach der Lehre von der Kirche, die man vertritt, rechnet man sich der protestantischen oder katholischen Seite zu. Dasselbe trifft auf alles zu, was mit den „Heilmitteln“ zu tun hat, mit der Art und Weise, in der man das Angebot der Gnade

versteht. Wenn man die Notwendigkeit eines historischen Amtes in Bindung an die apostolische Gemeinschaft zum Dogma erhebt, dann gehört man dem katholischen Block an. Wenn man darüber hinaus auf dem Primat des Amtes des Bischofs von Rom besteht, dann gehört man zur römisch-katholischen Kirche. Die Art und Weise, in der man dogmatisch die Eucharistie versteht, macht einen zum Calvinisten, Zwinglianer, Orthodoxen oder Altkatholiken. Es hätte keinen Sinn, diese Liste zu verlängern. Die Entfaltung des Glaubensinhaltes zur Lehre oder zum Dogma, gewöhnlich in Form von offiziellen und normativen Texten, führt zu Ausschließungen, Anathemata, Exkommunikationen und einer zerbrochenen Einheit. Nun wird man dadurch, daß man in die Kirche Gottes hineingetauft wird (mit dem ersten „Ja“), notwendigerweise zum Glied einer dieser Gemeinschaften, die ihre besonderen Lehrauffassungen haben und zumeist abgegrenzt sind durch ihre eigenen „Glaubensbekenntnisse“ (das Bekenntnis von La Rochelle, das Zweite Helvetische Bekenntnis, das Augsburger Bekenntnis), dogmatischen Kanones (Kanones und Dekrete des Tridentinums und der Vatikanischen Konzile) oder Lehräußerungen. Darum muß man die Art und Weise akzeptieren, in der diese oder jene Gemeinschaft den Glauben versteht und ihr „Ja“ zur Lehre formuliert (das zweite „Ja“), das ihr konfessionelles „Ja“ ist. Um das erste „Ja“, das der christlichen Einheit, in der Praxis zu leben, bekennt man das zweite „Ja“, das getaufte Christen aus Gründen der Lehre, oft durch politische, kulturelle oder andere Faktoren verschärft, nicht gemeinsam sprechen können.

Darin liegt meines Erachtens die Absurdität der Situation. Einerseits sprechen alle Christen gemeinsam in einem unwiderruflichen Entschluß ihr „Ja“ zu einem Plan Gottes, der sie errettet, indem er sie zu Brüdern und Schwestern Christi macht. Andererseits können sie nicht mehr miteinander übereinstimmen, sobald es um die dogmatischen Folgerungen dieses „Ja“ geht. Was sich daraus für die Kirche Gottes ergibt, ist in der Tat erbärmlich. Gewiß, Gott bewahrt sie in der Geschichte trotz der Sünde des Menschen. Doch obwohl der Sohn gestorben ist, „damit er auch die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte“ (Joh 11,52), und obwohl das Kreuz die Trennungsmauern niederreißt, stehen die Getauften aus dem Wasser der Taufe auf, um dann einer kirchlichen Gemeinschaft anzugehören, die von den anderen durch Mauern getrennt ist, die im Namen des Evangeliums errichtet worden sind. Da letztlich die Gemeinschaften alle von der Hand Gottes gehalten sind, besteht kein Zweifel daran, daß diese Situation niemals hoffnungslos ist. Die Möglichkeit einer vollen *Gemeinschaft* in Liebe und die *bona gratiae* bleiben bestehen, doch nur als eine

Hoffnung. Doch nach vielen Jahren ökumenischer Arbeit muß man realistisch sein. Wenn die Spaltungen ihre Wurzeln nicht primär in einer Verweigerung der brüderlichen Liebe haben, sondern in einem Mangel an *Gemeinschaft* an den objektiven Werten der Gnade, dann wird die eine Kirche Gottes (die *unica Ecclesia*), ihre Einheit nur dann zurückgewinnen, wenn die konfessionellen Gemeinschaften sich gegenseitig diese Werte zuerkennen oder sie wiederherstellen. Das erfordert eine Bekehrung, von der sich keine Gemeinschaft ausschließen kann, nicht einmal die römisch-katholische Kirche, die davon überzeugt ist, daß in ihr die Kirche Gottes in ihren wesentlichen Merkmalen „fortbesteht“. Wir sind weit von dieser Bekehrung entfernt, durch die jede „Konfession“ sich bereit finden würde, von anderen das anzunehmen, was ihr fehlt. Jede „Konfession“ ist darauf bedacht, daß ihre Grenzen unversehrt bleiben. Im interkonfessionellen Dialog entdecken wir, was wir gemeinsam haben. Das ist schon ein beträchtlicher Fortschritt. Die Mauern des Mißverständnisses werden nach und nach abgetragen. Das ist ein erheblicher Schritt nach vorn. Doch es ist kaum jemand zu finden, der bereit wäre, einen zentralen Artikel des „Bekenntnisses“ seiner eigenen Gruppe zu ändern. Wird das die neue Phase sein? Die Einheit wird nur mit Geduld kommen. Wenn es nötig ist, daß wir gemeinsam den Glauben erforschen, dann darum, weil wir wissen müssen, inwieweit unser zweites „Ja“ uns wirklich voneinander trennt und wie wir uns selbst — unter Beibehaltung unserer legitimen Vielfalt von Lehren und Theologien — zur transzendenten Wahrheit des ersten „Ja“ bekehren sollen.

(Übersetzt aus dem Englischen von Helga Voigt)

Die „Pferdebremse“ vor Gericht

Zum Streit um das „politische“ Engagement des ÖRK*

VON ALEXANDROS PAPADEROS

„Da ich auch jetzt, ihr Athener, weit davon entfernt bin, um meiner selbst willen mich zu verteidigen, wie einer wohl denken könnte, sondern um euretwillen, damit ihr nicht gegen des Gottes Gabe an euch etwas sündigt durch meine Verurteilung. Denn wenn ihr mich hinrichtet, werdet ihr nicht leicht einen anderen solchen finden, der ordentlich, sollte es auch lächerlich gesagt scheinen, von dem Gotte der Stadt beigegeben ist, wie einem großen und edlen Rosse, das aber eben seiner Größe wegen zur Trägheit neigt und der Anreizung durch einen Sporn bedarf, wie mich der Gott dem Staat als solchen zugelegt zu haben scheint, der ich euch einzeln anzuregen, zu überreden und zu verweisen den ganzen Tag nicht aufhöre, überall euch anliegend. Ein anderer solcher nun wird euch nicht leicht wieder werden, ihr Männer. Wenn ihr also mir folgen wollt, werdet ihr meiner schonen. Ihr werdet vielleicht verdrießlich, wie die Schlummernden werden, wenn man sie aufweckt, um euch stoßen und mich, dem Anytos folgend, leichtsinnig hinrichten, dann aber das übrige Leben weiter fort schlafen, wenn euch nicht der Gott wieder einen anderen zuschickt aus Erbarmen“ (Platon Apol. 18, übers. von Fr. Schleiermacher).

Ich habe mich spontan an diesen ebenso ergreifenden wie prophetischen Abschnitt von Platons Apologie des Sokrates erinnert, als der Wunsch an mich herangetragen wurde, für diesen Sammelband zum „politischen“ Engagement des ÖRK vom orthodoxen Standpunkt aus einen Kommentar zu geben. Der Abschnitt hat mich seither wie eine „Pferdebremse“ verfolgt und mich ununterbrochen gereizt, diesen Kommentar auf die „Bremsen“-Funktion der ökumenischen Bewegung und insbesondere des Ökumenischen Rates der Kirchen zu konzentrieren. Dies um so mehr, als ich zwar das „Dämonion“, das die Pioniere der neuzeitlichen Ökumene beseelt hatte, nur vermuten kann, aber fest davon überzeugt bin, daß wir weder eine ökumenische Bewegung noch einen ÖRK gehabt hätten, wären diese Neulandfinder nicht, wie von Gott gesandte „Bremsen“, den Kirchen zugesellt worden, um sie aufzuwecken, anzuregen, zu verweisen und sicher auch zu ärgern!

Dies gilt natürlich in besonderer Weise für den Mann, dem dieser Band gewidmet ist. Mag er auch in seinem jetzigen Alter der „Batjuschka“ sein, der geistliche Geron, das „Väterchen“, das einst die orthodoxen Russen in seiner Person erkannt haben¹: im Gedächtnis der Kirche wird Willem A.

* Die etwas gekürzte englische Übersetzung erschien in dem W. A. Visser 't Hooft zum 80. Geburtstag gewidmeten Sammelband „Voices of Unity“, Genf 1980.

Visser 't Hooft wohl als die aufdringlichste „Pferdebremse“² der Weltchristenheit im zwanzigsten Jahrhundert bleiben!

Was er aber in prophetischem Einsatz mühevoll mitaufgebaut hat, den Ökumenischen Rat der Kirchen, das steht seit einigen Jahren vor Gericht. Sokrates, der schon vor der Menschwerdung des Logos „mit dem Logos gelebt“ hatte³, wurde des „Atheismus“ bezichtigt, predigte er doch „neue Dämonia“ — Wahrheiten, die die „Frommen“ sich wundern und ärgern ließen, „Worte, die stechen und daran sterben“⁴ wie Bienen; die den zu Tode bringen, der sie ausspricht. Solche lebensgefährlichen Wahrheiten und stechenden Worte der ökumenischen Bewegung, die in der Praxis des ÖRK den Kirchen und den Christen unserer Zeit nahegelegt werden, wirken oft wie ätzende Stiche der „Bremse“. Es war offensichtlich von „Anytos“⁵ zu viel verlangt, mitten in seiner Schläfrigkeit solchen Ärger zu dulden. Die Kritiker haben deshalb die Aufgabe des „Diabolos“ übernommen und die „Athener“ dazu aufgehetzt, einen Prozeß anzustrengen, um das störende Ungeziefer „kaltzustellen“, bevor es „zu spät“ sei. Der Prozeß läuft also schon seit einigen Jahren. Richter, Ankläger und Anklage wechseln zwar von Zeit zu Zeit; der Prozeß selber aber dauert noch an, mal in hoher Spannung, mal in — auf zusätzliches Anschuldigungsmaterial wartenden — Abschwungphasen.

Daß auch die Orthodoxie sich an diesem Prozeß beteiligt, ist wohl verständlich, hat sich doch die ökumenische „Bremse“ in besonderer Weise an ihrem Körper spürbar gemacht. Es ist sicher nicht übertrieben zu sagen, daß neben der Vorherrschaft des zum Staatssystem erhobenen Atheismus in mehreren orthodoxen Ländern die ökumenische Bewegung die zweite große Herausforderung für die Orthodoxie in diesem Jahrhundert darstellt. Denn obwohl man den orthodoxen Beitrag für das Zustandekommen der ökumenischen Bewegung, ja für deren Berechtigung überhaupt, sich „ökumenisch“ zu nennen, nicht unterschätzen darf, bildet sie doch zugleich die erste massive Herausforderung des Protestantismus an die orthodoxe Christenheit. Dies vor allem deshalb, weil ja von Anfang an die Präsenz der Reformationskirchen in der ökumenischen Bewegung mehr oder weniger dominierend war und dies auch voraussichtlich weiterhin bleiben wird. Diese Kirchen stellen sowohl theologisch als auch sozialpolitisch eine permanente Herausforderung für die Orthodoxie dar.

Es ist deshalb durchaus verständlich, daß trotz der energischen Mitgliedschaft aller Orthodoxen Autokephalen Kirchen im ÖRK auch die Orthodoxie in dem genannten Prozeß häufig vertreten ist. Ihre Aussage über das sozialpolitische Engagement des ÖRK, die vor allem hier zur Debatte steht,

ist jedoch nicht einheitlich und kann es auch nicht sein. Denn die Orthodoxie hat bislang nur Teilantworten, aber noch keine gemeinsame überlegte, keine panorthodoxe Antwort auf die genannte Herausforderung formuliert. Dies wird auch in absehbarer Zukunft nicht zu erwarten sein, es sei denn, die geplante Große und Heilige Synode würde in nächster Zeit zusammentreten und auch diese wichtige Frage behandeln können (wie es auch vorgesehen ist). Selbst dann wird aber die Antwort keine volle und endgültige sein können, ist doch die Herausforderung selbst weder einheitlich noch unwandelbar. In ihrer Begegnung mit dem Protestantismus im Rahmen der ökumenischen Bewegung vernimmt die Orthodoxie — nicht nur im theologisch-ekklesiologischen, sondern auch sozialetischen und sozialpolitischen Bereich — eine nicht immer harmonische Polyphonie.

Es ist aber nicht nur diese, durch die weltpolitischen und kulturellen Spannungen noch verstärkte Polyphonie, die eine einheitliche Antwort seitens der Orthodoxie schwierig macht: auch für die Orthodoxie selbst ist eine harmonisch klingende Symphonie auf dem sozialpolitischen Feld heute vor allem deswegen schwierig zu erreichen, weil der inzwischen auch so weit pluralistisch ausdifferenzierte Lebensraum der Orthodoxie für das einst mehr oder weniger einheitliche Selbst- und Weltbewußtsein des orthodoxen Menschen⁶ nur einen polyphonen Ausdruck zuläßt. Die Hoffnung ist nur, daß diese Polyphonie auch weiterhin die innere Harmonie des orthodoxen Ethos bewahren können. Von diesem Ethos her eine Antwort auf die sozialpolitische Herausforderung sowohl der ökumenischen Bewegung als auch und vor allem der gegenwärtigen Weltsituation zu geben, bleibt eine schon längst fällige Aufgabe für die Orthodoxie. Leider sind in der letzten Zeit nur wenige, aber immerhin ermutigende Schritte in diese Richtung unternommen worden.⁷ Diese bilden gewissermaßen einen soliden Ausgangspunkt bei der uns obliegenden Suche nach einer orthodoxen Antwort auf die ökumenische Herausforderung.

Wie bei jedem Prozeß, so wird auch hier zunächst nach der Identität des „Angeklagten“ gefragt. Er soll selbst sagen können, wer er sei, bevor die Ankläger und Verteidiger ihr eigenes Bild von ihm zu zeichnen beginnen. Was der Rat sein sollte, haben die Mitgliedskirchen gemeinsam beraten, beschlossen und in Satzungen und Vereinbarungen festgelegt. Was aber ist daraus geworden? Wie versteht sich eigentlich der Ökumenische Rat selbst?

Wir möchten uns hier zunächst auf eine für unsere Fragestellung charakteristische Aussage beschränken: Als Generalsekretär E. C. Blake am 6. November 1967 im Genfer „Hauptquartier“ des ÖRK den Ökumenischen

Patriarchen Athenagoras begrüßte, verglich er den Ökumenischen Rat mit einem Gebäude, das für Annehmlichkeit und Nutzen der Kirchen errichtet worden sei. Dieses Gebäude sei nun immer noch nicht vollendet. Man brauche noch mehr Räume, da die ökumenische Familie mehr und mehr wachse. Die Pläne müßten deshalb stets modifiziert werden, um mehr Bequemlichkeit und Nützlichkeit zu sichern!⁸ Hätte Dr. Blake seine Begrüßungsrede nicht mit dem Hinweis darauf abgeschlossen, daß ein Gebäude auch die Gefahr des Verbleibens in einer „friedvollen Isolation“ beinhalte, würde seine Gebäudesymbolik uns den sicher falschen Eindruck vermitteln, der Rat verstehe es tatsächlich als seine vornehmste Aufgabe, den Mitgliedskirchen Annehmlichkeit und Bequemlichkeit zu bieten! Trotzdem sind wir fest davon überzeugt, daß nicht wenige Christen, vielleicht auch manche Mitgliedskirchen, vom Rat in der Tat eher Annehmlichkeit und Bequemlichkeit als „Bremsen-Stiche“ erwarten. Würde sich der Rat diese Erwartung zu eigen machen, hätte er sicher eine seiner primären Aufgaben verfehlt: nämlich die „eine fortwährende konstruktive Herausforderung für die Kirchen“ zu sein, wie Metropolit Meliton von Chalkedon in einem Kommentar zur Uppsala-Vollversammlung betont hat.⁹ Angesichts dieser Gefahr will es uns hier angebracht scheinen, manche der Fragen auf den ÖRK zu beziehen, die unser Platon-Text aufwirft:

— Um wessentwillen verteidigt sich jeweils der Ökumenische Rat in dieser fortlaufenden Gerichtsverhandlung: um seiner selbst oder um der „Athener“ willen?

— Sieht er sich immer noch als eine Gabe Gottes an die Christenheit, und ist er sich darüber im klaren, daß diese Gabe keinem Selbstzweck, auch keinem vom Rat selbst gewählten Ziel, sondern eben nur den „Athenern“ selbst, wo sie als seine Ankläger auftreten, zu dienen bestimmt ist?

— War der ÖRK wirklich der Überzeugung und bleibt er immer noch dabei, daß er tatsächlich eine ihm eigene, ganz spezifische Aufgabe zu erfüllen hat und daß er deshalb von Gott „der Stadt wie eine Pferdebremse“ beigegeben worden ist?

— Fährt er fort, das große und zur Trägheit neigende Pferd weiterhin zu stechen und ihm bewußt auch lästig zu sein, oder ist er inzwischen durch dessen Reaktionen so erschreckt, daß er, „vernünftig“ geworden, statt das Pferd weiter anzureizen, es nur noch sanft streichelt, selbst auf die Gefahr hin, daß dieses noch tiefer entschlummert? Scheint er nicht sogar gelegentlich dazu zu neigen, selbst zum edlen Pferd transfiguriert zu werden und die Trägheit als seine neue Lebensqualität zu akzeptieren?

— Wie akut ist für die „Athener“ selbst die Gefahr? Werden sie ihre ihnen von Gott anvertraute Gabe, den Ökumenischen Rat der Kirchen, weiterhin dankbar mittragen, statt ihn zu verurteilen? Oder werden sie, dem „Anytos“ folgend, verdrießlich wie die Schlummernden werden und ihn leichtsinnig verurteilen, ihn abschaffen, um ruhigen Gewissens wieder einzuschlafen?

Der ÖRK und die Versuchung der Macht

„Die Heiligen in der Versuchung der Macht“ — das ist eine permanente Herausforderung für die christliche Existenz, von der auch der ÖRK nicht ausgenommen zu sein scheint; denn auch er läuft stets Gefahr, im Umgang mit der Macht — bei diesem Spiel mit dem Feuer! —, in Macht oder Machtlosigkeit so zu handeln, daß ihm die Macht tatsächlich zur Versuchung wird: Es besteht die Möglichkeit, entweder unter die Gewalt der Mächtigen dieser Welt zu geraten oder aber, durch eigene Machtkonzentration, der Macht zu vertrauen, d.h. selbst gemäß der Gesinnung der Mächtigen zu denken und zu verfahren.

Zunächst kann der Rat das Opfer mächtiger Strukturen innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft selbst werden: Mitgliedskirchen etwa, die über die eine oder andere Art von „Reichtum“ verfügen („Reichtum“ an Tradition, an Spiritualität, an revolutionärem Elan, an missionarischer Erfahrung, an Geld, an diakonischem Aktivismus, an Verflechtungen in wirtschaftliche Interessen), oder auch in ideologische und militärische Blöcke verwickelte bzw. durch sie bedrängte Mitgliedskirchen, sind vielleicht versucht, sich „durchzusetzen“, d.h. den ÖRK auf ihren eigenen Kurs manövrieren zu wollen. Der ÖRK, heißt es dann, möge sich mehr „vertikal“ als „horizontal“ orientieren, er solle konservativer oder revolutionslustiger sein, weniger profan und mehr geistlich, nachsichtiger oder mutiger, er solle ideologisch neutral oder engagiert sein, zwar gegen den Militarismus, aber doch auch vorsichtig, um die Arbeitsplätze in der Kriegsindustrie nicht zu gefährden; er solle sich entschieden für den Frieden einsetzen, dabei aber doch die Notwendigkeit des Gleichgewichtes der Angst nicht unterschätzen — und ähnliches mehr!

Man kann wohl zumindest vermuten, daß, wenn auch nicht direkt gefordert, so doch wenigstens erwartet wird, daß jede in der einen oder anderen Weise „reiche“ Mitgliedskirche versucht ist, solch eine Steuerungsintervention zu unternehmen — gehört dies doch wohl auch zu den Selbstverständlichkeiten dieser Welt! Dieser Gefährdung auszuweichen, gehört sicherlich zu den fundamentalen Überlebensbedingungen des ÖRK.

☛ Ferner ist auch der ÖRK nicht von der uns alle bedrohenden Gefahr ausgenommen, mit den Mächtigen dieser Welt in einer Weise konfrontiert zu werden, die es diesen möglich macht, Kirchen und Christen in ihrem Sinne und in ihrem Interesse zu engagieren und sie zur Allianz mit sich zu nötigen oder doch wenigstens unser Schweigen garantiert zu haben, uns einzuschüchtern oder uns gar in willenslose Roboter ihrer Interessen zu verwandeln.

☛ Die eigentliche Gefahr für den ÖRK auf dem Felde der Macht aber scheint uns in seinem eigenen Selbstbewußtsein zu liegen. Wir wissen doch, wie groß stets die diabolische Urversuchung ist, etwas anderes — und zwar etwas mehr — zu sein, also die eigene Seinsbestimmung sprengen zu wollen. Wir haben bereits oben von der Gefahr gesprochen, daß der Rat einmal in die Versuchung geraten könnte, nicht länger bloß eine „Bremse“ sein, sondern sich in ein edles Pferd verwandeln zu wollen. Hierbei meinen wir nicht so sehr die dem Rat gelegentlich zugeschriebene Absicht, eine Überkirche werden zu wollen; scheint doch inzwischen mancher diesbezügliche Argwohn ausgeräumt zu sein. Wir meinen vielmehr eine dem Rat gelegentlich nachgesagte Selbstüberschätzung: er gebe von sich aus den Anschein, er sei wirklich in der Lage, die heutigen Machtstrukturen der Politik, des Militarismus, der Wirtschaft, der Technologie, der Wissenschaft, des Rassismus, des Sexismus, der Ausbeutung, der ideologischen Auseinandersetzungen und der Massenmedien zu durchbrechen und eine effektive Veränderung in deren Substanz oder in deren Orientierung zu bewirken. Das Pathos, mit dem manche Mitgliedskirchen oder auch nichtkirchliche Kreise auf die eine oder andere soziale oder politische Initiative des ÖRK hin positiv oder negativ reagieren, läßt den Eindruck entstehen, der ÖRK sei tatsächlich in der Lage, das jeweils Erhoffte zu vollbringen bzw. das Befürchtete zu verhindern! Würde auch der ÖRK selbst daran glauben, würde er sich also von solch einer utopischen Selbstüberschätzung verleiten lassen,¹⁰ so wäre er u. E. am Wesentlichen seiner sozialpolitischen Aufgabe vorbeigegangen: nämlich bloß die „Bremse“ — anders gesagt: eine Stimme in der Wüste zu sein, ein Zeichen der Hoffnung, ein Verweis auf den, der allein der Weg aus der Ausweglosigkeit der Menschheit ist.¹¹ Der ÖRK würde dann zugleich noch eine weitere wichtige Aufgabe der ökumenischen Bewegung verfehlen: den Kirchen Anlaß zu geben, ihre Erfahrungen aus ihrem Umgang mit der Macht in Geschichte und Gegenwart auszutauschen in der Hoffnung, daß die eine oder andere Kirche sich dadurch leichter von ihren eigenen — einst vielleicht selbstverständlichen und berechtigten, inzwischen aber zum leeren Wort gewordenen — Machtvorstellungen befrei-

en und erkennen kann, worin ihre eigentliche Macht besteht: in der Torheit des Kreuzes! In seiner „Bremsen-Funktion“ wird jedenfalls der Ökumenische Rat, bei aller Machtlosigkeit, niemals auf die gefährliche Aufgabe verzichten dürfen, ähnlich wie der gekreuzigte Christus die Mächte und Gewalten — gelegentlich auch die „geistlichen“ — dieser Welt herauszufordern.

Masken und Demaskierungen

Vor einigen Jahren hielt Metropolit Meliton von Chalkedon in der Athener Kathedrale eine Predigt, die — im damaligen Hellas der Militärdiktatur über Rundfunk ausgestrahlt — eine große Erregung hervorgerufen hatte. Jene zu Beginn der Fastenzeit gehaltene Predigt war ein Lobgesang auf den Karneval — auf die Maske: diese erlaube uns, wenigstens einmal im Jahr ohne Zögern als das zu erscheinen, was wir eigentlich immer seien! An diesem Tag hätten wir keine Angst, öffentlich unser „Gesicht“ zu tragen, während wir doch sonst, das ganze Jahr über, unter der Angst vor einer Demaskierung leben und leiden müßten!

Oft frage ich mich, ob nicht ein Stück der Angst, die der ÖRK in manchen von uns verursacht, darauf zurückzuführen ist, daß er uns immer wieder vor Entscheidungen stellt, die eben demaskierend auf uns wirken. Denn das „so-tun-als-ob“ gehört doch wohl zu unseren beliebtesten Gewohnheiten! Wie oft widersetzen wir uns doch der Frage: „Wie eigentlich?“ Diese Frage wird aber immer wieder gestellt, wenn wir in und von der ökumenischen Gemeinschaft mit konkreten Problemen und Aufgaben konfrontiert werden, die unser selbstverständliches Denken und Verhalten ins Schwanken bringen und uns zwingen, Farbe zu bekennen! Als etwa bei der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK, Kreta 1979) der Satz in der Grußbotschaft des Ökumenischen Patriarchen verlesen wurde, in dem er die römisch-katholische Kirche direkt dazu aufforderte, volles Mitglied der KEK zu werden,¹² schien den ganzen Versammlungssaal ein Verlegenheitsschock, wie ein elektrischer Strom, zu durchlaufen. Es war nämlich plötzlich allen bewußt geworden, daß gerade diese Einladung als Prüfstein für die ökumenische Aufrichtigkeit und Reife aller Seiten wirkte. Wer von uns, der eine gewisse ökumenische Erfahrung hat, erinnert sich nicht an ähnliche oder noch kritischere Momente ökumenischer Enthüllung? Dann etwa, wenn nicht nur bloße Phrasen über Menschenrechte, Rassismus, Minderheiten, Flüchtlinge und ähnliche Themen ausgesprochen wurden, sondern wenn man auch bereit war, den Ursachenkomplex

des einen oder anderen Mißstandes zu enthüllen. Auch dann, wenn wir die eine oder andere sozialpolitische Initiative des ÖRK ablehnen — ja gerade weil und indem wir sie ablehnen —, werden wir in einen Prozeß innerer Spannung hineingezwungen: Wir sind dann aufgefordert, nicht nur anderen gegenüber uns zu rechtfertigen, sondern auch uns selbst nach dem eigentlichen Grund unserer Ablehnung zu fragen. Auch hier kann sich eine Selbstdemaskierung vollziehen. Wie schmerzlich solche, durch unmittelbare Konfrontation mit der konkreten Wirklichkeit auf unser Gewissen bewirkten Stiche auch sein mögen, dürfen wir doch der Ökumene auch für diesen, ihren besonderen Dienst dankbar sein. Dies um so mehr, als man nicht mit Sicherheit sagen kann, wann eigentlich der Schmerz tiefer empfunden wird: bei der Demaskierung unseres eigenen Gesichts oder bei der des Gesichts unseres Bruders. Auf alle Fälle scheint uns dieser Schmerz heilsam zu sein, selbst wenn — oder gerade weil — dabei unser Verschlungensein mit den Mächten und Strukturen dieser Welt enthüllt und unsere Ohnmacht bewußt wird, das uns anvertraute prophetische Amt in der Isolation unserer Zerrissenheit effektiv wahrzunehmen.

Das stechende Du

Seine „Bremsen-Funktion“ erfüllt der ÖRK eigentlich nicht primär von sich aus, sondern vor allem dadurch, daß er die Kirchen miteinander und mit Fakten konfrontiert, die herausfordern, aufwecken, anreizen, eben wie Bremsen aufdringlich werden. Schon die Begegnung der Kirchen miteinander hat, wenigstens in der ersten Phase der ökumenischen Ära, derart gewirkt. Da mußten plötzlich Vertreter von Kirchen apostolischen Ursprungs mit „jungen“ Kirchen, ehrwürdige Patriarchen mit Laientheologen oder gar mit Frauen am gleichen Tisch sitzen, gleichberechtigt mit ihnen handeln, ja, sich gelegentlich sogar mit zweitrangigen „Posten“ zufriedengeben bzw. offensichtliche Marginalisierung schweigend ertragen. Da mußten andererseits reformlustige Christen mit einem schwerfälligen, prunkvollen Ritual Geduld haben. Da trafen sich Vertreter von Völkern, die sich kurz zuvor auf dem Kriegsfeld getroffen hatten; die Wunden waren noch nicht geheilt, die Herzen trugen noch die Last der Schuld, der Bitternis, des Argwohns oder vielleicht auch manchen Siegeswahn. Jahrhundertalte Selbstverständlichkeiten prallten aufeinander und wurden erschüttert, feste Überzeugungen wurden in Frage gestellt. Man traf an jeder Ecke das durch seinen Geltungsanspruch noch mehr „stechende“ Anders-Sein: in der Glaubenserfahrung, in der theologischen Denk- und Argumentationsweise,

in der Beurteilung der Aufgaben der Kirche, im Stil des persönlichen und kirchlichen Lebens. Dies alles waren gewiß schmerzvolle Stiche für jeden Beteiligten. Stiche, die sie allein dank ihres aufrichtigen Suchens nach Gemeinschaft und Einheit geduldig ertragen und mit der Kraft des Hl. Geistes als schöpferischen, nach vorne treibenden Sporn erfahren konnten.

Aber auch heute noch, nachdem — dank der erwähnten verständnisvollen Geduld — die ökumenische Dimension nicht mehr von der Existenz der Kirche wegzudenken ist, erfährt die eine oder andere Mitgliedskirche es wie einen schmerzhaften Stich, wenn eine andere Kirche Schritte macht, die das bereits Gewonnene auf dem Wege zur Einheit rückgängig zu machen drohen (etwa Entscheidungen zur Frage der Frauenordination). Indem wir aber an einer lebendigen, unausweichlich pluralistischen Gemeinschaft teilhaben, müssen wir wohl noch lange mit solchen gegenseitigen „Bremsenstichen“ rechnen. Deren geduldiges Ertragen und die richtige Wahrnehmung dessen, was sie wirklich bedeuten, wird uns befähigen, ihren hohen Wert für die Vertiefung und Konsolidierung unserer ökumenischen Gemeinschaft dankbar anzuerkennen.

Stechende Fakten

Die Konfrontation der Kirchen mit Fakten ist, wie wir bereits gesagt haben, der zweite Weg, auf dem der ÖRK seine „Bremsen-Funktion“ zu erfüllen hat. Dabei ist nicht immer klar, was eigentlich jeweils der „Stein des Anstoßes“ ist: Die Art und Weise, wie der Rat handelt, oder die Sache selbst, um die es jeweils geht! Ein Beispiel: Ist es wirklich die Vergabep Praxis des Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus, die das bekannte „Skandalon“ verursacht hat, oder ist es vielleicht auch — wenn nicht allein — die Tatsache, daß durch die Vergabe die eine oder andere Kirche befürchtet, daß sie in ihrem eigenen Bereich mit Kräften und Interessen in Konflikt geraten könnte, die von der Fortdauer des Status quo leben, gegen den vielleicht der Fonds gerichtet ist? Wie es auch jeweils sein mag, die eine oder andere Kirche bzw. unsere ökumenische Gemeinschaft im Ganzen bekommt das Stechen der Fakten zu spüren, vor allem wenn es um Handlungen geht, die direkte politische Relevanz haben, etwa die Unterstützung von Befreiungsorganisationen. Das Besondere in diesem Zusammenhang ist wohl die Tatsache, daß die Fakten, mit denen wir konfrontiert werden, nicht mehr allein den uns vertrauten Nahbereich, sondern auch uns fernliegende und deshalb weniger durchschaubare Regionen und Situationen betreffen. Denn dies ist wohl eine der großen Wohltaten der ökumenischen

Bewegung für die Kirchen, daß sie ihnen geholfen hat, aus ihrer Isolierung und ihrem Provinzialismus herauszutreten und der Weltchristenheit so zu begegnen, daß keine mehr das Wort eines Bürgers aus Goethes „Osterspaziergang“ zur Maxime ihres Handelns machen kann:

„Nichts Bessers weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen
Als ein Gespräch von Krieg und Kriegeschrei,
Wenn hinten, weit in der Türkei,
Die Völker aufeinanderschlagen.
Man steht am Fenster, trinkt sein Gläschen aus
Und sieht den Fluß hinab die bunten Schiffe gleiten;
Dann kehrt man abends froh nach Haus
Und segnet Fried' und Friedenszeiten.“

Da uns alle jedoch diese Denk- und Handlungsweise stets bedroht, ist ein in dieser Weise als „Bremse“ wirkender Ökumenischer Rat für die Kirchen wohl unersetzlich. Dies um so mehr, als trotz unserer inzwischen reichen makrodimensionalen ökumenischen und weltpolitischen Erfahrungen wir doch lieber bei unseren mikrodimensionalen Gewohnheiten zu bleiben geneigt sind.¹³

Träges Schweigen

Wir alle sind immer wieder aufgefordert, nicht nur von unserem Reden, sondern auch von unserem Schweigen Rechenschaft abzulegen. Die zum Schweigen neigende Trägheit scheint uns eine weitere kirchliche Gewohnheit zu sein, aus der uns der ÖRK mit seinen „Bremsenstichen“ heraushelfen soll. Wohlgemerkt: es gibt ein heiliges und es gibt ein sündhaftes, schuldiges Schweigen! Wie die Mystik aller Religionen kennt auch die christliche Mystik, wie überhaupt die christliche Frömmigkeit, das Gefühl des „mysterium tremendum“¹⁴, des schauervollen Geheimnisses, vor dem der Mensch nur in andächtigem Staunen schweigen kann.

Diesem heiligen steht aber das schuldige und sündhafte Schweigen gegenüber, das oft diejenigen von uns scheinheilig zu wahren pflegen, die den Auftrag haben zu reden! Vor allem diejenigen, die für jene zu sprechen haben, die schweigen müssen! Ist es eine Tugend zu schweigen, wenn uns Unrecht angetan wird, so ist es sicher eine Sünde, nicht zu reden, wenn Entrechtete vor uns stehen. Schweigen als Frucht der Furcht, als Mangel an Liebe und Mut oder gar als von Selbstsucht diktierte Taktik, ist sicher kein gottgefälliges Schweigen.

Dennoch! Man muß leider auch hier wiederum die Trägheit erkennen, eine von alters her bis in die Gegenwart hineinreichende Neigung des Volkes

Gottes und seiner Führung. Ist denn nicht die ganze Heilsgeschichte, sowohl im Alten wie im Neuen Bund, durch jene allzu bekannte und selbstverständliche Apathie des Schweigens charakterisiert, die die Prophetie — den Protest gegen das Schweigen! — als bloße Denkpause zur Kurskorrektur erscheinen läßt?

Dennoch! Wir wissen, daß Gott seine Kirche auf die Dauer nicht ohne die „Bremsen“, ohne jene „Narren“, ohne Propheten und Märtyrer läßt, die auch zu unserer Zeit ihre Stimme erheben und der Welt zu Gehör bringen, „daß dies alles — Konzessionen, Folgsamkeit, Kompromisse sowie der althergebrachte Burgfrieden zwischen Kirche und irdischen Mächten — von Übel sei“¹⁵.

Trotzdem! Obwohl wir wissen, daß die orgō — der Zorn Gottes — über uns weilt, wenn wir die Propheten überhören und das Prophetentum geringschätzen, tun wir es weiterhin und ziehen immer wieder das Schweigen dem Reden am rechten Ort, zur rechten Zeit und in der rechten Weise vor. Leider, das müssen wir erkennen und demütig bekennen, ist auch die Orthodoxie von dieser Regel nicht ausgenommen, trotz der großen Schar ihrer Väter und Heiligen aus alter und jüngster Zeit, die, weil sie geredet haben, während die „Vernünftigen“ schwiegen, Qual und Martyrium erleiden mußten. Gemeint ist dabei nicht die Haltung unserer geistlichen Führung während der langen Zeit der Fremdherrschaft über orthodoxe Völker — hat sich doch die Kirche hier stets als Vorkämpfer der Befreiung erwiesen. Auch nicht gemeint ist hier die von unseren Brüdern im Westen nicht immer recht verstandene „Symphonie“ zwischen Kirche und Staat. Gemeint ist vor allem das Dulden ihres Mißbrauchs, ihrer Einschränkung in usurpatorische Monophonie des Staates, die bewußte Mitwirkung bei der „Harmonisierung“ kontradiktorischer Gegebenheiten, das Verschließen der Ohren vor schreienden sozialen Mißständen, das Verbleiben in der Trägheit der gewohnten Selbstverständlichkeiten, während der „Kairos“ vorbeigeht und dahinschwindet.

Parteinahme oder Neutralität?

Zuletzt sei uns erlaubt, im Rahmen unserer Fragestellung auch das Problem der Neutralität kurz zu erörtern, die nicht selten als ein Alibi für unsere Trägheit vorgebracht wird.

Die am ÖRK seitens mancher Mitgliedskirchen oder anderer Kreise geübte Kritik richtet sich in der Regel nicht gegen sein sozialpolitisches Engagement als solches. Prinzipiell scheinen alle mit der Wahrnehmung sozial-

politischer Aufgaben seitens des ÖRK einverstanden zu sein. Dies um so mehr, als die Mitgliedskirchen dem ÖRK nicht das absprechen können, was sie selbst schon tun; obwohl manche von ihnen dem Rat gelegentlich doch auch Vorwürfe machen, die leicht auf sie selbst zurückgeworfen werden könnten (Röm 2,1). Jedenfalls will sicher niemand, daß die in der ökumenischen Bewegung engagierte Christenheit hinter dem zurückbleibt, was auch die römisch-katholische Kirche bzw. andere christliche und weltliche Organisationen auf dem sozialpolitischen Sektor tun. Hat doch der ÖRK hier schon längst wegweisende Pionierarbeit geleistet. Abgesehen davon, wären ja die Mitgliedskirchen auch völlig inkonsequent, wollten sie dem Rat den Vollzug der sozialpolitisch bezogenen Aufgaben verwehren, mit denen sie selbst ihn gemeinsam beauftragten. Der zunächst aus der ökumenischen Bewegung an die Kirchen ergangene und zu ihrem Zentralthema erhobene Ruf nach *Erneuerung*, der neue Stellenwert, mit dem auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft (Genf 1966) die Frage nach dem gesellschaftspolitischen Auftrag der Kirchen und jedes einzelnen Christen, angesichts der raschen Veränderung der Lebensverhältnisse, versehen wurde, die in Uppsala (1968) noch deutlicher formulierten sozialpolitischen Verpflichtungen und die in Nairobi (1975) gesetzten Prioritäten bestätigen doch das gemeinsame Wollen der Mitgliedskirchen, den Ökumenischen Rat nicht nur eine Friedenstheologie und eine Weltveränderungsethik entwickeln, sondern auch die daraus folgenden praktischen Konsequenzen wahrnehmen zu lassen, ja sogar, ihm die für seine Aktionen benötigten finanziellen Mittel zur Verfügung zu stellen. Nicht also das sozialpolitische Engagement als solches ist das, was des öfteren angefochten wird, sondern der *Rang* und die *Richtung* dieses Engagements.

Es wird zunächst behauptet, der Rang und der Stellenwert, den das sozialpolitische Engagement im Rahmen der Programme und der Aktivitäten des Rates zunehmend beanspruche, sei doch zu hoch (Streit um die Dimensionen: „Vertikalismus“ und „Horizontalismus“ als extreme Richtungen jener Polarisierung, die seit einigen Jahren die bekannte Krise der Ökumene mit beschworen hat). Nun stellt sich hier die Frage: Handelt es sich dabei wirklich um ein „zu viel“ an sozialpolitischem Engagement? Woran wird das gemessen? Welches ist das Kriterium? Etwa die reale Not einer von Hunger, Ungerechtigkeit und Ausbeutung geplagten Welt, das zu bewältigende Übel, samt all seiner Kulissen und seiner dehumanisierenden Strukturen? Daran darf die Arbeit des Rates sicher nicht gemessen werden. Der Vergleich wäre wohl nivellierend! Noch mehr: er wäre absurd und irreführend, ließe er doch die Vermutung entstehen, der Rat stünde schon so

stark in der Versuchung der Macht, daß er glaube, es stünde wirklich in seiner Macht und es sei seine Aufgabe, das Übel aus der Welt zu schaffen!

So sehr auch gelegentlich mancherlei Schwarmgeisterei und gesellschaftliche Ideologisierung die eine oder andere Debatte in dieser Richtung fehlleiten wollen, scheinen doch die verantwortlichen Leute des Rates einer solchen Versuchung fernzustehen. Nicht also das „zu viel“ ist offensichtlich das Maß, sondern ein „zu wenig“: nämlich das „zu wenig“ in der Förderung von Zielen, die für manche Mitgliedskirchen die *eigentlichen* Aufgaben des Rates von Anfang an waren und die allein seine Gründung und seine Existenz rechtfertigen. Diese Ziele, die alle zusammen in die Sorge um die geistliche Erneuerung der Kirche und in die Bemühung um deren Einheit münden, scheinen manchen Kritikern unterwegs etwas zurückgeblieben, wenn nicht sogar zurückgestellt worden zu sein.

Es kann gewiß nicht Aufgabe dieses kurzen Entwurfes sein, diesen Sachverhalt im Detail zu betrachten oder eine Zwischenbilanz der bisherigen Bemühung um theologische Verständigung und leibhaftige, sichtbare Einheit zu ziehen. Fortschritte auf diesem Gebiet sind sowieso weder statistisch zu erfassen noch überhaupt leicht zu erkennen: sie werden nicht von Sensationen begleitet, sie sind keine „Nachricht“ für die Tageszeitung, sie sprechen nicht unmittelbar ein breites Publikum an. Zu fragen wäre dagegen, inwiefern wir unsere Einheit erst und vor allem in der theologischen Reflexion und in der sakramentalen Gemeinschaft suchen sollten oder sie zugleich auch bei unserer Konfrontation mit den an uns ergehenden sozialpolitischen Herausforderungen prüfen, erkennen und erfahren müßten. Die bekannte Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1920 setzt nicht zufällig Priorität auf die gemeinsame Wahrnehmung „praktischer“ Aufgaben seitens der Kirchen. Hinter diesem Vorschlag liegt sicher nicht nur die pragmatische Erkenntnis des Wagnisses, schon gleich zu Anfang der ökumenischen Annäherung mit theologischen Disputationen zu beginnen. Auch die damalige Nachkriegssituation reicht wohl nicht aus, den empfohlenen Vorzug des heute sogenannten „Horizontalismus“ zu erklären. Neben diesen Faktoren spielte sicher auch die Gewißheit eine Rolle, das gemeinsame Engagement im Namen Christi um des Menschen willen würde auch die Einheit leichter erkennbar und erstrebenswert werden lassen.

Nach den inzwischen gewonnenen Erfahrungen sollte man heute die Frage stellen, inwiefern eine Verschiebung der Prioritäten des ÖRK zugunsten des sozialpolitischen Engagements tatsächlich zu verzeichnen ist und — wenn ja — inwiefern sozialpolitisches Engagement die Einheit fördern oder, im Gegenteil, sie vielleicht stören kann.

Die Behandlung des ersten Teils der Frage würde einen eingehenden, hier aber nicht möglichen Rückblick auf die gesamte Geschichte der ökumenischen Bewegung beanspruchen. Auf's Ganze gesehen scheint uns aber die Feststellung berechtigt zu sein, daß — wenn tatsächlich eine Verschiebung der Prioritäten zu verzeichnen ist — diese eher in der entgegengesetzten Richtung als meist vermutet zu suchen wäre: nämlich eine Verschiebung *auf Kosten* und nicht *zugunsten* des sozialen Engagements! Diese unsere kühne Behauptung stützt sich auf die Tatsache, daß der Beginn der ökumenischen Besinnung und Zusammenarbeit vor allem eine effektive Antwort der Kirchen auf schreiende soziale Nöte war und daß manche dieser Nöte, sowohl in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg wie vor allem gleich danach, im Zeichen der Ökumene mit einem erstaunlichen Elan und mit einem vorbildlichen Einsatz von Menschen und Mitteln einigermaßen bewältigt wurden. Dieser mehr karitativ orientierte Einsatz hat aber zugleich auch die große Wende in der Suche nach Einheit bewirkt. Denn wer könnte im Ernst behaupten, die qualifiziertesten und intensivsten theologischen Gespräche hätten je einen Bruchteil dessen für die Einheit erreichen können, was jenes gesamtchristliche Engagement unmittelbar bewirkt hat, etwa für die Beseitigung gegenseitiger Ignoranz und einer Fülle von Vorurteilen, für das Niederreißen von Mauern und Eisernen Vorhängen, für die Erkenntnis der Vielfalt der Gaben Gottes an sein Volk, für die Erneuerung der Gemeinde, aber auch für eine völlig neue theologische Besinnung über ekklesiologische, anthropologische, ethische und sozialpolitische Fragen, die zum erstenmal nicht nur interkonfessionell disputiert, sondern auch in interpersonaler Bezogenheit gewissermaßen existentiell gesehen und erfahren wurden. Ein äquivalentes Engagement mit derart positiven Wirkungen auf das ökumenische Klima und die Förderung der Einheit weisen die letzten Jahre sicher nicht mehr auf.

Was allerdings die Richtung des sozialpolitischen Engagements betrifft, so ist hier ohne Zweifel eine Verschiebung zu verzeichnen. Diese scheint uns aber nicht quantitativer, sondern eher qualitativer Art zu sein: Es geht nämlich nicht mehr um das „mehr“ oder „weniger“, sondern darum, *wozu* das eine oder andere erstrebt und getan wird. Diese Verschiebung geht Hand in Hand mit der Wandlung des *Missionsverständnisses*, welches bei den letzten Weltmissionskonferenzen (Mexico City 1963, Bangkok 1972/73 und zuletzt in Melbourne 1980) mehr und mehr die Ganzheitlichkeit des Menschen in den Mittelpunkt des Interesses treten ließ, die Untrennbarkeit des Heils vom Wohl des Menschen und die Diesseitigkeit — das schon Hier und Jetzt — des Reiches Gottes bekräftigte.

Richtung heißt hier *Parteinahme* — eine, wie oft behauptet wird, gewagte, wenn nicht sogar gefährvolle Tendenz des Ökumenischen Rates. Offensichtlich haben wir es hier mit der alten, aber immer noch nicht gelösten Problematik der berechtigten oder nicht berechtigten *Neutralität* christlichen Engagements zu tun, wobei man den inneren Gegensatz beider Begriffe, also die Tatsache, daß Engagement notwendigerweise die Vermeidung der Neutralität impliziert, zu ignorieren scheint. Früher meinte man, Neutralität weise auf keine Richtung hin. Daher war man geneigt — etwa in der Arbeit der christlichen Akademien —, ein neutrales Forum für Begegnung und Auseinandersetzung zu bieten in der Hoffnung, die Wahrheit würde am Ende den Sieg davontragen. Inzwischen ist aber auch diese Meinung ins Schwanken geraten. Man hat eingesehen, daß eine solche Neutralität nur dem Schein nach überparteilich, im Grunde aber ausgesprochen parteilich ist, läßt sie doch den Status quo genauso legitim erscheinen, wie jede aus einem recht verstandenen christlichen Engagement angestrebte neue Alternative. Dank des sozialpolitischen Engagements des Ökumenischen Rates und der im Ringen mit diesem Engagement geförderten Technologie, ist vielen von uns inzwischen deutlich geworden, daß der mit Jesus beginnende endzeitliche Exodus eine eindeutige Absage an den damaligen Status quo war und daß deswegen sein Evangelium denjenigen galt, die nichts galten, d.h. allen Menschen, die „arm“ bzw. bereit waren, arm zu werden, also die Gnade Gottes nicht mit Sein und Haben abzukaufen, sondern in voller Solidarität mit den Nichts-Seienden und Nichts-Habenden die Liebe Gottes und die Befreiung zu empfangen. Diejenigen unter uns, die viel haben und meinen, deshalb etwas zu sein, haben verständliche Schwierigkeiten, gegenwärtig bevorzugte Aussagen zu akzeptieren: Jesus sei arm geworden, nicht reich (2Kor 8,9); er habe sich mit dem Schicksal der Armen und nicht mit dem der Reichen identifiziert (Mt 25,31ff), das Reich Gottes sei den Armen verheißen worden, nicht den Reichen (Mt 5,3; Jak 2,5).

Diese Schwierigkeiten wird aber nur derjenige überwinden können, der endlich begreifen will, daß dort, wo sich Christus identifiziert, wir es nicht mit einer durch unsere „Ethik“ verblaßten „Nächstenliebe“ zu tun haben, sondern mit ontologischen Grundkategorien der Ekklesiologie im Sinne des Prinzips: „Ubi Christus, ibi Ecclesia.“ Diese elementare Einsicht läßt die Erwartung als absurd erscheinen, die Einheit der Kirche würde durch möglichst strenge Wahrung der Neutralität gegenüber der sozialpolitischen Auseinandersetzung erhalten bleiben bzw. hergestellt werden können. Uns ist doch inzwischen deutlich genug geworden, daß wir schon durch die Raum- und Zeitbedingtheit unserer kirchlichen Tradition, durch die Zwän-

ge der sozialpolitischen Verhältnisse, in denen wir leben müssen, und durch unseren persönlichen Lebensgang schon Teil einer „Partei“ sind, also bewußt oder unbewußt „Partei“ ergreifen, von der Partei ergriffen sind, von ihr gebraucht, wenn nicht sogar mißbraucht werden. Es scheint uns deshalb kaum mehr möglich, unsere Einheit auch als sozialpolitische „Symphonie“ verstehen, erstreben und verwirklichen bzw. erfahren zu können. *„Nicht eine konfliktfreie, sondern eine durch Gott versöhnte Gemeinschaft ist das Ziel“* — diese Aussage des Rates der EKD¹⁶ zeigt die vielleicht einzige bzw. einzig mögliche Richtung, auf die wir alle zuversichtlich hinstreben können.

Hier liegt m.E. eine primäre Aufgabe, die wir auf allen Ebenen zu erfüllen suchen müßten, von der Gemeinde bis zum höchsten kirchlichen Gremium sowie nach allen Seiten hin, d.h. auch bei unserem Dialog mit Menschen anderer Erfahrungen, Religionen, Kulturen und Ideologien. Unterwegs zu dieser durch und mit Gott versöhnten „Gemeinschaft in Auseinandersetzung“ werden wir vielleicht auch unseren spezifisch christlichen Auftrag darin erkennen, zur Veränderung und damit auch zur Versöhnung der Kräfte beizutragen, die heute Konflikte unter den Menschen und unter den Völkern verursachen. Richtungsweisende Programme, mit deren Durchführung der ÖRK von seinen Entscheidungsgremien beauftragt wird, seine Initiativen und vielleicht auch seine utopisch anmutenden Modelle zukünftiger Lebensgestaltung sollten von den Mitgliedskirchen nicht allein nach ihren Verwirklichungschancen befragt werden oder nach den Komplikationen, die sie vielleicht der einen oder anderen Kirche verursachen könnten, etwa in deren Verhältnis zum Staat, zur Industrie usw. Ihre eigentliche und wertvollste Funktion scheint uns vielmehr eine signalhafte zu sein: sie werden uns wie eine Orientierungsbotschaft zugesandt, die möglicherweise auch die Wirkung eines neuen Bremsenstiches für unsere von Trägheit stets bedrohte kirchliche Existenz hat.

Wer diesen aktuellen Aufgaben des Christentums fernbleibt, wird kaum eine Entschuldigung in der Behauptung suchen dürfen, die Arbeit des ÖRK und der ökumenischen Bewegung überhaupt hätte uns nicht mit den hierfür nötigen Mitteln ausgerüstet: mit reifen theologischen und sozialpolitischen Einsichten, mit einer Fülle von ökumenischem Material, mit methodischen und anderen Mitteln für unsere ökumenische Erziehungsarbeit — und vor allem mit einem in der Geschichte der Christenheit einmaligen Netz weltweiter Kommunikation und solidarischer Zusammenarbeit einer durch die Stiche der ökumenischen „Bremse“ doch weitgehend sensibilisierten Brüdergemeinschaft.

Daher als zuversichtliche Hoffnung zuletzt noch unser aufrichtiger Wunsch an den verehrten Jubilar dieses Festbandes: Möge der Ökumenische Rat der Kirchen niemals in die Lage versetzt werden, vor dem Gericht der „Athener“ die letzten Worte der Apologie des Sokrates wiederholen zu müssen:

„Es ist nun an der Zeit, daß wir gehen, ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingehe, das ist allen verborgen, außer nur Gott.“

ANMERKUNGEN

- ¹ Willem A. Visser't Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde*. Autobiographie, München 1972, 328.
- ² Fr. Schleiermacher übersetzt das Wort „myops“ mit dem Begriff „Sporn“; wörtlich übersetzt muß es aber „Pferdebremse“ heißen.
- ³ „Wir sind gelehrt worden und haben es schon vorher verkündet, daß Christus, der Erstgeborene Gottes, der Logos ist, an dem das *ganze Menschengeschlecht* teilhat, und daß alle, die mit dem Logos gelebt haben, Christen sind, auch wenn sie als Atheisten angesehen wurden wie bei den Griechen Sokrates und Heraklit und ähnliche mehr“. Justin, I. Apol. 46; Migne, PG 6, 397 B/C, zitiert nach dem Sammelband: *Kult und Kontemplation zu Ost und West*, hrsg. vom Ökumenischen Institut der Abtei Niederaltaich, Regensburg 1967, S. 20.
- ⁴ Vers von Odysseas Elytis, *To Axion Esti* — Gepriesen sei, Übers. von G. Dietz, Hamburg und Düsseldorf 1969, 86.
- ⁵ Hauptankläger des Sokrates.
- ⁶ Vgl. Alex. Papaderos, *Das liturgische Selbst- und Weltbewußtsein des byzantinischen Menschen*, in: KYRIOS IV (1964) Heft 3, 206-218.
- ⁷ Außer den Panorthodoxen Konferenzen, die seit 1961 einberufen worden sind, und dem II. Panorthodoxen Theologenkongreß, Athen 1976 (vgl. Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe, Athènes 1978) sind hier vor allem zu nennen: Die Konsultation über „Confessing Christ Today“, Rumänien 1974, die Konsultation über „The Church's Struggle for Justice and Unity“, Orthodoxe Akademie von Kreta, 1975 (siehe die Dokumente bei C. Patelos (edit.): *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Documents and Statements 1902-1975*, Geneva 1978), die New Valamo-Konsultation über „The ecumenical nature of the Orthodox witness“, 1977, als Dokument veröffentlicht vom WCC/Orthodox Task Force und die Konsultation über „Church and Service: The Orthodox Approach to Diakonia“, in der Orthodoxen Akademie von Kreta, 1978, wo auch unser Referat über *Liturgische Diakonie* (als Manuskript gedruckt, Otterbach 1979) gehalten wurde.
- ⁸ Vgl. Patelos, a.a.O. 251ff.
- ⁹ Metropolitan Meliton of Chalcedon, *The Ecumenical Movement and the Fourth General Assembly of the WCC at Uppsala*, bei Patelos, a.a.O. 294.
- ¹⁰ In seinem charakteristisch humorvollen Ernst hat Visser't Hooft bereits auf diese Gefahr hingewiesen (*Die Welt war meine Gemeinde*, 425):
„Wer schützt nun die Prälaten
im Genfer Vatikan,
Weltkirche — Bürokraten
vor Stolz und Größenwahn?“

- ¹¹ Vgl. hierzu: W. A. Visser 't Hooft, Kein anderer Name, Basel 1965.
- ¹² Siehe den vollen Text in: Einheit im Geist — Vielfalt in den Kirchen. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischen Kirchen, 18.-25. Oktober 1979, Kreta, 52-53.
- ¹³ Zum Problem unserer mikro- und makrodimensionalen Aufgaben siehe Alex. Papaderos, Liturgische Diakonie, a.a.O. 11,21f.
- ¹⁴ Für die Terminologie, die wir hier gebrauchen, vgl. R. Otto, Das Heilige, 29./30. A., München 1958.
- ¹⁵ Zit. n. Solschenizyn, Kirche und Politik, Zürich 1973, 68.
- ¹⁶ Memorandum zum Verhältnis der EKD zum ÖRK, in ÖR, 1/1979, 43.

Teilhabe am Mysterium der Kirche

Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat
und EKD

VON THEODOR NIKOLAOU

Das Thema „Teilhabe am Mysterium der Kirche“ stellt den Vorschlag der Interorthodoxen Theologischen Vorbereitungskommission an die entsprechende Kommission des Lutherischen Weltbundes für den offiziellen orthodox-lutherischen Theologischen Dialog dar. Die in bezug auf dieses Thema hier vorgenommene Sichtung und Analyse des Materials aus den bisherigen fünf theologischen Gesprächen zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland¹ geht auf den Beschluß der Interorthodoxen Vorbereitungskommission in ihrer dritten und letzten Sitzung vom 6. bis 13. September 1980 in Skalholt/Island zurück.² Sie wurde der gemischten panorthodox-panlutherischen Kommission bei ihrer ersten Zusammenkunft in Espoo/Helsinki vom 27. August bis 4. September 1981 zur Erörterung vorgelegt. Dieses Treffen der beiden Theologischen Kommissionen, in dem insbesondere das weitere Verfahren gemeinsam beraten wurde, stellt den Beginn des offiziellen orthodox-lutherischen Dialogs dar.

Aus Gründen einer systematischen Übersicht erfolgt die Behandlung des Themas nach den Aspekten, die von der Interorthodoxen Vorbereitungskommission als Unterthemen festgelegt wurden. Diesen werden einige Überlegungen über das Verhältnis der bilateralen theologischen Gespräche zum offiziellen orthodox-lutherischen Theologischen Dialog vorweggeschickt.

A. Die bilateralen theologischen Gespräche und der offizielle Theologische Dialog

Wie ein roter Faden durchzieht die Gespräche, die hier auf das genannte Thema hin zu untersuchen sind, die Frage nach dem Stellenwert und dem Sinn eines Dialogs zwischen einer autokephalen orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Von Anfang an war auf seiten des Ökumenischen Patriarchats „sehr deutlich die Tendenz zu spüren, sich eigentlich nicht auf einen Dialog zwischen zwei ‚Lokalkirchen‘ einzulassen, sondern vielmehr ... auf panorthodox-panlutherischen Gesprächen zu bestehen“³. Diese Haltung des Ökumenischen Patriarchats erklärt sich aus dem gut durchdachten Konzept, das die Orthodoxe Kirche auf den vier Panorthodoxen Konferenzen (Rhodos 1961, Rhodos 1963, Rhodos 1964 und Chambésy/Genf 1968) und der 1. Präkonziliaren Konferenz (Chambésy/Genf 1976) entwickelt hat. Demnach wird der Theologische Dialog nicht partiell, sondern von der gesamten Orthodoxen Kirche geführt. Es scheint mir überflüssig, dies hier eingehend zu dokumentieren, und es genügt wohl dafür der Hinweis auf die Beschlüsse der IV. Panorthodoxen Konferenz von 1968, also kurz vor Beginn der Gespräche zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD. Aus diesen Beschlüssen ergibt sich klar, daß man zwischen „gegenseitigen Kontakten“ und dem „Dialog“ zu unterscheiden hat.⁴ Man hat — nach der Terminologie des Patriarchen Athenagoras I. — zwischen dem „Dialog der Liebe“ und dem „Dialog der Wahrheit“⁵ zu unterscheiden. Die Kontakte und der Dialog der Liebe „zwischen Orthodoxen und Lutheranern“ dienen, nach den Beschlüssen von 1968, „zur Schaffung guter Beziehungen und dadurch zur Vorbereitung für den Dialog“; der eigentliche Theologische Dialog aber, d.h. der Dialog der Wahrheit, soll „zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund durchgeführt werden“.

Bedenkt man diese panorthodoxen Beschlüsse, so läßt sich unschwer verstehen, warum die Initiative der EKD bereits beim ersten Gespräch auf Schwierigkeiten gestoßen ist. Die wohl wichtigste dieser Schwierigkeiten, die auch unseren bevorstehenden Dialog tangiert, besteht in der Frage nach dem kirchlichen Charakter der EKD bzw. des Lutherischen Weltbundes.⁶ Unter den Theologen des Ökumenischen Patriarchats hat bereits beim ersten Gespräch die evangelische Äußerung, „daß die EKD mehr Kirche sei als der Lutherische Weltbund“ (I, 54), Verwirrung gestiftet. Die Reaktion orthodoxerseite lautete deshalb, daß dies „besonders wichtig sei“ und es nun darauf ankomme, „klarzustellen, wer der Lutherische Weltbund sei

und wer die EKD“ (I, 55). Man ging wohl damals — und vielleicht auch heute noch — von der Vorstellung aus, daß der LWB als eine Art lutherische Kirche auf Weltebene anzusehen ist. Da wir nun den offiziellen orthodox-lutherischen Dialog mit der Frage der Ekklesiologie zu eröffnen gedenken, wird sicherlich diese Frage sich leichter klären lassen.

Jedenfalls bleibt hier anzumerken, daß diese Frage im Zusammenhang mit den panorthodoxen Beschlüssen die Vertreter des Ökumenischen Patriarchats bei den Gesprächen mit der EKD weiterhin beschäftigt hat. Sie hat auch einige Unstimmigkeiten mit sich gebracht: So z.B. gab es lange Diskussionen darüber, ob der Begriff „Dialog“ als Bezeichnung der Gespräche angewandt werden kann oder nicht. Die Bezeichnung „Dialog“ wurde nämlich von den Vertretern der EKD bevorzugt. Erst nach ihrem Drängen und nach dem entsprechenden Bericht des Vorsitzenden der orthodoxen Kommission nach Konstantinopel beschloß die Synode des Ökumenischen Patriarchats, die Gespräche „Bilateraler Dialog zwischen Theologen der zwei einzelnen Kirchen, des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland“⁷ zu nennen. Auch dieser Name dürfte sicherlich auf einer ganz anderen Ebene als der bevorstehende orthodox-lutherische Theologische Dialog verstanden werden.

Ferner gehört hierher die Weigerung der Vertreter des Ökumenischen Patriarchats, zum Abschluß eines jeden Gesprächs gemeinsame theologische Thesen zu verabschieden⁸. Die Tatsache, daß es keine Thesen gibt, macht zweifellos die hier vorgenommene Analyse sehr schwer und zugleich etwas fraglich. Denn inwieweit dürfen die Aussagen dieses oder jenes Theologen (vgl. z. B. IV, 163) als treffender Ausdruck orthodoxer bzw. lutherischer Lehre angesehen werden? Wie ist es näherhin zu beurteilen, wenn selbst zwei orthodoxe (vgl. IV, 30f) oder evangelische Theologen (vgl. III, 94ff) untereinander verschiedene Akzente setzen? Etwaige Thesen würden zumindest dem Konsens der anwesenden Theologen Ausdruck verleihen.

Die Haltung des Ökumenischen Patriarchats in diesen Gesprächen ist wohl ekklesiologisch bedingt und erklärt sich vornehmlich durch seine Stellung in bezug auf die anderen orthodoxen Kirchen, wie auch der „Bericht der drei Orthodoxie-Ausschüsse der EKD...“⁹ konstatiert: „Sicher sind die Gespräche mit Konstantinopel auch aufgrund der Stellung, die das Ökumenische Patriarchat innerhalb der Gesamtorthodoxie einnimmt, mit erheblich mehr Problemen belastet als das Gespräch mit dem Patriarchat Moskau.“

Unabhängig jedoch von diesen Fragestellungen vermittelt die Lektüre der Texte die feste Überzeugung beider Kommissionen, daß es sich um

theologisch wertvolle und aufschlußreiche Kontakte handelt. Diese Überzeugung kommt auch immer wieder zum Ausdruck. Es ist deshalb nicht überraschend, wenn im Kommuniké des V. Gesprächs die Fortsetzung der „bilateralen Dialoge“ uneingeschränkt bejaht wird, obschon der offizielle orthodox-lutherische Theologische Dialog eingeleitet wurde; die Gründe, die das Kommuniké hierfür liefert, lauten: Dieser „bilaterale Dialog“ soll fortgesetzt werden, „da er einen bedeutungsvollen Beitrag für ein engeres Zusammenleben von evangelischen und griechisch-orthodoxen Kirchengemeinden in der Bundesrepublik Deutschland und für den kommenden Dialog zwischen der Orthodoxie und dem Lutherischen Weltbund leistet“ (V, 31; vgl. IV, 8,13; V, 7,16,62).

B. Teilhabe am Mysterium der Kirche

1. Das Wesen der Kirche

Es entspricht völlig der orthodoxen Überlieferung, wenn das Wesen der Kirche nicht per definitionem bestimmt (II, 73, 80), sondern durch Bilder beschrieben wird. Grundlegend bleibt dafür die paulinische Auffassung von der Kirche als Mysterium (Eph 1,9; 3,9); sie wird deshalb in den Gesprächen von den Orthodoxen wiederholt erwähnt (vgl. II, 116; IV, 30,164; V, 132). Diesem Verständnis gegenüber stehen die für die Lutheraner gewichtigen Aussagen von Confessio Augustana VII: „Es wird auch gelehrt, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangeliums gereicht werden“ (I, 20). Obwohl diese Aussagen die Kirche definieren und somit eine ganz andere Ausgangsbasis als die Betonung des Geheimnisvollen und Mystischen in der Kirche schaffen, so stellt man doch fest, daß es sich um Aussagen handelt, die zunächst auch für die Orthodoxen zutreffen.

Die Aussage über die Kirche als „Versammlung aller Gläubigen“ fußt in der von der Schrift überlieferten und daher gemeinsamen Vorstellung von der „Gemeinschaft“, der Koinonia der an Christus Glaubenden. Bevor nun hier Näheres zum Verständnis der Kirche als Gemeinschaft angeführt wird, sollte hervorgehoben werden, daß auch andere überlieferte Vorstellungen und Bilder mit Vorliebe von Orthodoxen, aber auch von Lutheranern zur Beschreibung der Kirche herangezogen werden, z.B. Gottesvolk (II, 23; III, 7,97), Bau (I, 37), himmlisches Jerusalem (II, 95), Braut Christi (II, 92; III, 66).

Unter solchen Bildern nimmt die paulinische Vorstellung von der Kirche als Leib Christi bei den Theologen beider Kirchen eine zentrale Stellung

ein. Die Kirche ist „der charismatische Leib Christi mit vielen Gliedern“ (I, 44; vgl. auch I, 33). Die Teilnahme am Leben der Kirche ist Teilhabe am Leib Christi (II, 30f, 58; V, 118). Christus ist das Haupt der Kirche (II, 70), und er regiert sie selbst „unsichtbar“ (II, 28). Gerade „das orthodoxe Verständnis der Kirche als eines mystischen Leibes entzieht sich der Definition“ (II, 80) und wird als „das eigentliche Wesen der Kirche“ angesehen (II, 66).

Ist die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi beiden Traditionen gemeinsam, so läßt es sich jedoch nicht leugnen, daß bei der näheren Bestimmung des Inhaltes dieser Bezeichnung die Akzentzente sich verschieben. Bei den Orthodoxen wird die mystisch-sakramentale Identität der Kirche mit Christus bevorzugt und die Kirche wird deshalb als „sakramentaler Leib“ (III, 67) bzw. als „gottmenschlicher“ Leib bezeichnet: „...die Kirche ist der lebendige Leib Christi. Die Gott-Menschheit Christi bildet die Form der Kirche, das ontologische Gesetz ihrer Struktur. Christus totus in capite et in corpore“ (II, 38; vgl. V, 49); von der Auffassung der Kirche „als Inkarnation des Herrn in der Welt und der Geschichte“ (II, 31) her rührt die enge Verbindung von Christologie und Ekklesiologie (II, 58) und die Deutung, daß man „nach dem hl. Paulus den christologischen und ekklesiologischen Leib Christi nicht voneinander trennen“ kann (IV, 31). Hierzu entgegnete aber der evangelische Theologe W. Schrage: „Nun würde ich in der Tat sagen, daß es eine partielle Identität (sc. zwischen Christologie und Ekklesiologie) nach Paulus gibt, aber eben nur eine partielle. Für Paulus ist es ganz und gar unvorstellbar, daß es das Gegenüber zwischen Christus und der Kirche nicht mehr geben sollte. Der Christus bleibt das Gegenüber der Kirche, darum die Präpositionen in dem herangezogenen Text, die alle dieses Gegenüber meinen. Darin stimmen wir wohl auch überein, daß es keinen Anteil an Christus gibt ohne Teilhabe am Leib Christi im Sinne der Kirche. Es gibt keine private Christusbeziehung ohne Gliedschaft am Leibe Christi in der Kirche. Aber ich könnte dem niemals zustimmen, daß für Paulus beides einfach zusammenfällt, und ich glaube, daß Sie das in dieser Direktheit auch nicht sagen können. Schon eine Wendung wie ‚sōma en Christō‘ wäre unverständlich, wenn ‚sōma‘ eo ipso dasselbe wäre wie ‚Christos‘. Eine Differenzierung muß es also geben, selbst wenn ‚en Christō‘ bei Paulus häufig dasselbe ist wie ‚en tō sōmati Christou‘“ (IV, 33; vgl. auch die letzte These seines Referates, 67). Er differenzierte also die Aussagen von Paulus in einer Weise, die zunächst richtig erscheint, die Orthodoxen jedoch zur Gegenfeststellung bewog: „Sie haben davon gesprochen, daß Christus in der Kirche ein Gegenüber hat. Ich glaube nicht, daß das ganz richtig ist,

weil Christus das Haupt der Kirche ist. Für ein Haupt aber ist es recht schwierig, ein Gegenüber zu sein“ (IV, 36; vgl. hierzu auch die Antwort von Felmy, 35, sowie die erneute Antwort von Schrage, 36-37).

Worum es hier geht, ist das Mysterium der Präsenz Christi in bzw. der Einigung Christi mit seiner Kirche. Noch spezieller geht es um die Teilnahme der Gläubigen an dem sakramentalen Leben der Kirche, das eine Teilhabe am Leben Christi ist. Dieses Leben beginnt durch die Taufe, durch die der Getaufte sich in die Kirche einverleibt und an den Herrn bindet und „mit ihm ein Geist ist“ (1Kor 6,17). Seinen besonderen Ausdruck findet dieses Leben in der Eucharistiefeyer. Von dieser Perspektive aus wird verständlich, warum die Orthodoxen an der Stelle des etwas statischen Begriffes „Versammlung“ der CA den dynamischen Terminus „Gemeinschaft“, *Koinonia*, vorziehen. Hierbei sprechen sie vorwiegend von der „sakramentalen Gemeinschaft“ (III, 48ff), von der Eucharistie, die „die Einheit der Kirche schafft“ (II, 64). „Diese eucharistische Gemeinschaft bleibt ein Geheimnis“ (II, 80); es ist das Geheimnis der Kirche, das mit der „eucharistischen Versammlung“ identifiziert (IV, 21) und „durch die Eucharistie offenbar wird“ (IV, 152f; V, 164; vgl. bes. IV, 97: „Die Eucharistie ist die Synopse der göttlichen Ökonomie, in der die ständige Gegenwart des Mysteriums in der Kirche garantiert wird.“).

Es fällt in den Gesprächen auf, daß die eucharistische Ekklesiologie als das besondere orthodoxe Anliegen zum Ausdruck kommt. J. Zizioulas führt mit Recht aus: „Durch dieses Hervorheben der ekklesiologischen Aspekte hat die moderne orthodoxe Theologie die Eucharistie aus ihrer klassisch-mittelalterlichen Fixierung in den dogmatischen Lehrbüchern gelöst. Die Eucharistie ist nun kein sakramentales Erzeugnis oder eine Folgerscheinung eines ‚Kirche‘ genannten Organismus mehr... Aufgrund der Betonung ihres Gemeinschafts-Charakters und ihrer ekklesiologischen Bedeutung ist die Eucharistie jetzt mit der Kirche identisch, oder — um es noch genauer zu sagen — sie ist der Ausdruck der Kirche in ihrer ganzen Fülle. Einige orthodoxe Vertreter dieser Denkrichtung gehen sogar so weit zu sagen, daß die Eucharistie die Kirche als Kirche konstituiere... Wir sollten die Eucharistie eher als den Ausdruck der Erfüllung von der Natur und dem Sinn der Kirche... verstehen“ (IV, 173; vgl. auch 178 und V, 50ff). Trotz der etwaigen Bedenken, die selbst orthodoxe Theologen der eucharistischen Ekklesiologie vor allem bezüglich der Gefahr einer „Isolierung“ und Selbstgenügsamkeit der Ortskirchen entgegenbringen (V, 130), muß man in der eucharistischen Ekklesiologie ohne Zweifel den entscheidenden Kern dessen erkennen, was Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläu-

bigen stiftet: Es ist das persönliche Handeln Christi und der Glaube der Kirche: „Der Grund für die Wirksamkeit der Eucharistie liegt in der Kraft des Geistes und der Verheißung des lebendigen Christus, in der Kirche als seinem Leib zu wohnen. Die Vereinigung von Kirche und Christus in der Eucharistie kann man zu Recht in einem wirklich christlichen Sinn als mystisch bezeichnen, denn sie transzendiert jedes menschlich formale Kriterium. Sie ist persönlich und doch objektiv, wirklich und doch erst im Glauben erfahrbar“ (V, 56). In der Eucharistie „werden die Heilsereignisse durch die Kraft des Heiligen Geistes für die anbetende Kirche zu einer gegenwärtigen Wirklichkeit... Im Mittelpunkt steht der Tod Jesu, der das für alle erbrachte Selbstopfer des einen Hohenpriesters der Kirche ist“ (V, 54).

Eine besonders interessante Reaktion eines evangelischen Theologen auf die Problematik der eucharistischen Ekklesiologie hatte den Wortlaut: „Wenn das, was Prof. Zizioulas über die Eucharistie lehrt, die orthodoxe Lehre ist, würde ich, was die Eucharistie betrifft, orthodox sein können“ (IV, 43). Gibt dieser Satz vielleicht die persönliche Vorliebe des betreffenden Theologen wieder? Oder beruht diese Äußerung gar auf einem Mißverständnis?

Ich bin eher der Meinung, daß die eucharistische Ekklesiologie tatsächlich als eine Basis für die Verständigung zwischen Orthodoxen und Lutheranern angesehen werden kann. Dabei wird es sich als unerlässlich erweisen, die enge Verbindung und inhaltliche Bezogenheit zwischen dem verkündeten Wort und dem erlebten Sakrament im eucharistischen Gottesdienst gemeinsam zu bezeugen. Dies bedeutet allerdings eine entschiedene Zurückweisung der „Behauptung“, „daß nur das verkündete Wort für die Kirche und die christliche Existenz wirklich konstitutiv sei“ (V, 56; vgl. auch IV, 32). Während die Definition der Kirche in CA VII deutlich die reine Predigt des Evangeliums *und* die reine Verwaltung der Sakramente als das Fundament der Kirche hervorhebt, muß man die kritische Frage stellen, inwiefern evangelische Lehre und gottesdienstliche Praxis diese beiden Schwerpunkte gleich berücksichtigen; denn der Vorzug des Wortes ist ja bekannt, und „wir dürfen“, nach den Worten des damaligen Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Claß, trotz aller Beteuerungen (sc. über die Einheit von Wort und Sakrament) nicht das große sakramentale Defizit in der lutherischen Kirche vergessen. Wieviel geistliches Elend rührt nicht daher, daß wir in diesem Defizit leben!“ (V, 127). Gerade gegen diesen einseitigen evangelischen Vorzug des Wortes wendet sich das Votum eines orthodoxen Gesprächspartners: „Das Wort allein“ kann „die Kirche nicht stiften. Das Wort allein bildet eine allgemeine Lehre. Die Kirche braucht aber mehr als

das Wort, um Kirche zu sein, nämlich die Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi, die durch die Sakramente der Taufe und der Eucharistie gegeben ist“ (V, 126). Dies schließt andererseits nicht aus, daß die Predigt im orthodoxen Gottesdienst fester verankert werden sollte und hierbei die Orthodoxen von den Lutheranern lernen können (V, 145).

Mit dem bisher Gesagten wurde auch die Sendung der Kirche angedeutet. Sie wird von Orthodoxen und Lutheranern im Heil der Gläubigen gesehen (vgl. auch I, 52; II, 5, 22, 104; V, 133). Die Kirche ist unlösbar verbunden mit den Heilstaten des Neuen Bundes, den sie „lebt und verkündet“ (V, 50; vgl. II, 9). Die Sōteria, das Heil, ist „die neue Wirklichkeit des christlichen Lebens, der Heilszustand, das ewige Leben“ (II, 12). Sie ist „zukünftig“, eschatologisch und zugleich „gegenwärtig“ (II, 17). Aus dem Grund, daß die Sendung der Kirche das Heil ist, wird die Kirche „das Sakrament (d.h. das Mysterium) der Erlösung“ genannt (II, 92). Ein gewisser Dissens zeichnete sich allerdings darin ab, inwieweit die „individuelle Heilssorge ... vollständig abgelöst“ ist „durch die Heilssorge, die die Kirche auf sich genommen hat“; inwieweit also die Frage der Heilsgewißheit eine Sache des Individuums oder der Kirche ist (IV, 26f). Diese Frage wird uns aber später im Zusammenhang mit dem Synergismus näher beschäftigen.

Ebenfalls später — im Zusammenhang mit dem Sakrament des Priestertums — werden einige Angaben gemacht, die den Orthodoxen Ausdruck über das „priesterliche“ Wesen der Kirche etwas verdeutlichen werden (V, 53, 57). Worum es hier geht, sind einerseits die „grundlegenden Prinzipien“ der apostolischen Sukzession und der Konziliarität (II, 88,97) und andererseits die Funktion des Amtsträgers besonders in der Eucharistiefeier. Diese Probleme wurden zwar gelegentlich von Orthodoxen angesprochen, eine eindeutige evangelische Stellungnahme hierzu fehlt aber. Sie ist darüber hinaus auch nicht leicht.

Interessant für das Wesen der Kirche in den Gesprächen zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD ist der Versuch von R. Stupperich zu zeigen, daß der Protestantismus nicht zwischen „sichtbarer“ und „unsichtbarer“ Kirche teilt (I, 33; vgl. auch I, 10; III, 127), gleich danach aber anzuführen: „Das Wesen der Kirche beruht freilich nicht in Institutionen, sondern in der inneren Kraft“ (I, 35-36). In dieser Äußerung kann man wohl eine „Allergie“ sehen, bei der „es um die Kirche als sichtbare menschliche Institution“ geht; die Orthodoxen werden hier mit dem scheinbaren „Gegensatz zwischen institutioneller und charismatischer Kirche konfrontiert. Die Kirche muß aber beides sein: institutionell (entsprechend der Inkarnation) und charismatisch (entsprechend dem Hl. Geist)“ (II, 79). Auch die-

ser Punkt wird im bevorstehenden Dialog näher geklärt werden müssen. Ebenfalls wird man den evangelischerseits gebrauchten Terminus „Teilkirchen“ erläutern müssen (I, 9, 44, 46f). Für die Orthodoxen ist er zumindest mißverständlich.

Zwei weitere Aspekte, die in den Gesprächen beiläufig erwähnt wurden und auch das Wesen der Kirche betreffen, sind erstens die Eigenschaften der Kirche und zweitens die (Lehr-)Autorität in der Kirche. Bekennen die Orthodoxen ihren Glauben an die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ (vgl. hierzu II, 97; IV, 154), so spricht CA VII von der „einen heiligen christlichen Kirche“ (I, 20). Wie verhalten sich beide Bekenntnisse zueinander? Die Frage der Autorität, insbesondere der Lehrautorität in der Kirche, mit der wir uns auch anschließend befassen werden, ist für den orthodox-lutherischen Dialog von zentraler Bedeutung; die Klärung dieses Punktes bedingt aufs entschiedenste den Fortgang und Erfolg des Theologischen Dialogs.

2. Das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche

Daß das Wirken des Hl. Geistes für die Kirche wesentlich und konstitutiv ist, wurde bereits oben angedeutet und wird auch in vielen weiteren Äußerungen von Orthodoxen und Lutheranern eindeutig festgehalten. Der „Hl. Geist lebt immer in der Kirche“ (II, 30) und wird nach dem bekannten orthodoxen Hymnus am Schluß der Liturgie von den Gläubigen in der Eucharistie „empfangen“ (II, 62). Mit diesen schlichten Bemerkungen von orthodoxen Theologen stimmen viele evangelische Äußerungen in den Referaten des ersten Gesprächs von 1969 überein. Bei diesem Gespräch „trugen die Deutschen ihre vier... Referate über das kirchgründende Wirken des Heiligen Geistes vor“ (I, 9). Die Tatsache, daß es bei diesem „Gespräch“ keine orthodoxen Referate und auch wohl keine ausführlichen Diskussionen gegeben hat, macht eine Auswertung des Materials schwierig. Der Metropolit von Myra, Chrysostomos Konstantinidis, faßte sein Urteil so zusammen: „Das Thema des Heiligen Geistes erschöpfte sich nicht in dem, was in den vier Referaten ausgeführt worden sei. Ein Dialog könne auch nicht nur mit der Lehre vom Heiligen Geist anfangen. Er wolle das am Referat von Bischof Eichele verdeutlichen. Die Pneumatologie der Apostelgeschichte werfe Licht auf *ein* Problem der Bibel. Die Orthodoxen erkennen in der Apostelgeschichte die Taten des Heiligen Geistes, aber sie vergäßen dabei nicht, daß diese Taten auch Taten der Apostel seien. Die Orthodoxen könnten daher nicht vom Heiligen Geist in der Apostelgeschichte sprechen,

wenn sie nicht auch die Aspekte der Kirche berücksichtigten“ (I, 53-54). Ekklesiologisch wichtig scheint die Betonung des Wirkens des Hl. Geistes als das, was Menschen empfangen und „Gott... mit Menschen eint“ (z.B. I, 27). Obwohl orthodoxerseits diese Einigung vornehmlich in der hypostatischen Union und der Teilnahme durch die Sakramente am Leben, Tod und Auferstehung des menschgewordenen Logos Gottes verwirklicht gesehen wird, so bleibt jedoch unbestritten, daß auch die orthodoxe Lehre „nicht von der Kirche reden“ kann, „ohne vom Heiligen Geist zu reden... Der Heilige Geist ist es, der die Kirche wachruft, der ihr das Leben verleiht und sie in Geschichte, Gegenwart und Zukunft wirksam werden läßt“ (I, 32; V, 127). Diese innige und wesentliche Verbindung von Kirche und Hl. Geist unterstreicht auch die Bemerkung des großen Patriarchen Athenagoras: „er wisse nicht, ob es Kirchen gebe, die den Heiligen Geist nicht besitzen“ (I, 52). Tatsächlich, wo der Hl. Geist nicht wirkt, dort gibt es auch nicht Kirche.

Das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche wurde des öfteren bei den Gesprächen in Bezug gesetzt: erstens zu der Wahrheit in der Kirche und zweitens zu dem Heil. Während beide Kirchen gemeinsam lehren, daß die christliche Lehre und Wahrheit mit Hilfe des Heiligen Geistes feststellbar sind, unterscheiden sie sich, wenn es um die Konkretisierung des Modus der Feststellbarkeit geht. Für die Orthodoxen leitet „das Wirken des Heiligen Geistes ... die Kirche zur Bewahrung der Wahrheit der Heiligen Schrift und heiligen Überlieferung“ (I, 16-17). Dies bedeutet, daß „die Wahrheit Gottes ... sich in der Kirche“ findet (II, 90) und die Tradition „Teil des permanenten Wirkens des Heiligen Geistes in der Kirche“ ist (I, 17). Grundlegend ist hierbei das Verständnis der Orthodoxen Kirche, die sich „als Fortsetzung der alten Kirche erklärt“ und „die Kirche ohne Spaltung oder Abfall“ ist (I, 10). Sie versteht die Worte der Schrift „gemäß den Theologen, die von den Heiligen Synoden im Heiligen Geiste zu dem frommen Zweck anerkannt sind“ (I, 12). Die christliche Wahrheit wird demnach in den Synoden der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes erkannt und ausgedrückt; sie wird „inkarniert“ (II, 29f).

Mit dieser orthodoxen Konkretisierung sind die evangelischen Ausführungen nicht leicht vereinbar. Schwierigkeiten tauchen z.B. dort auf, wo ausgesagt wird, daß die christliche Wahrheit mit Hilfe des Hl. Geistes „auch ohne die Tradition aus der Schrift zu gewinnen“ ist (I, 13; vgl. auch 12 „die Schrift allein“), obwohl man auch evangelischerseits dazu neigt, die Kontinuität mit dem tradierten Glauben gelten zu lassen (I, 10, 20). Wenn vom „Wort“ die Rede ist, so ist es „immer das verkündigte lebendige Wort,

zu dem der Heilige Geist hinzukommt“ (I, 35) bzw. im Wort wirkt (IV, 148f). Was bedeutet aber konkret, daß der Hl. Geist das Wort „lebendig“ macht? Oder daß das „unmittelbar wirkende Wort und Sakrament“ und „auch alle Ämter“ die „Mittel“ des die Kirche erhaltenden Hl. Geistes sind (I, 35)? Betreffen diese Mittel nur „die eigentliche (d.h. unsichtbare) Kirche des Glaubens“ (I, 33)? Und wenn nicht, was geschieht konkret mit dem „prophetischen Geist“ (V, 66) der Kirche und der Befähigung der Apostel und ihrer Nachfolger, die Botschaft Christi zu verkünden?

Auch hinsichtlich des Heils wird zunächst gemeinsam gelehrt, daß z.B. „die Heiligung ... das konkrete Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche“ ist (I, 34; II, 21; IV, 154). Der Hl. Geist schenkt die Charismen und die vielen Energien und Gaben in der Kirche, „die wir mit ‚Gnade Gottes‘ bezeichnen“ (IV, 98; vgl. auch I, 46; II, 13, 83; IV, 152, 174). Insbesondere ist hier die Verbindung des Wirkens des Hl. Geistes mit den Sakramenten zu erwähnen (I, 35; III, 28; IV, 127; V, 57, 59). Was über das Heil aber näher gesagt wird, wird im Zusammenhang mit dem Synergismus ausgeführt.

3. Die Einheit des Glaubens und die Grenzen der Kirche

Charakteristisch für das Thema über „die Einheit des Glaubens und die Grenzen der Kirche“ sind die Worte von Fr. Heyer nach dem ersten Gespräch: „Der Dialog der Orthodoxie mit ihren anderen Gesprächspartnern strebt stets auf das Ziel einer Kircheneinigung durch Anerkenntnis des apostolischen Bischofsamtes und Lehrkonsensus zu. Angesichts der weittragenden Konsequenzen, die sich an den Gesprächsausgang heften, verfährt man mit großer Umsicht. Es zeigt sich, daß die Orthodoxie ihren Partnern nichts schenken will. Das Anstreben eines solchen Ziels liegt bei der orthodox-evangelischen Begegnung fern. Das bringt uns eine größere Unbefangenheit und Freiheit des Gebens und Nehmens als Gewinn ein“ (I, 11).

Ist das Ziel der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD tatsächlich das gegenseitige „Geben und Nehmen“ (vgl. oben unter A.; siehe auch I, 6; V, 12), so hat der beginnende offizielle Theologische Dialog das Ziel der Kircheneinigung. Nach den Worten Heyers setzt dieses letztere Ziel für die Orthodoxen erstens eine „Anerkenntnis des apostolischen Bischofsamtes“ und zweitens einen „Lehrkonsens“ voraus. Bei dem ersten Punkt handelt es sich wohl um eine formale Voraussetzung, die von der Orthodoxen Kirche nicht für selbständig gehalten wird (V, 131), sondern in der einzigen Voraussetzung für die Einheit, dem „Lehrkonsensus“, voll aufgeht: „Eine Anerkennung der Ämter aber führte m.E. in eine Sack-

gasse. Eine gegenseitige Anerkennung der Taufe, des Abendmahls und der Ämter würde ja nur zum Schweigen und zum Ende des ökumenischen Dialoges führen. Damit die Kirche aber eins werde, muß sich die Wahrheit für alle durchsetzen! Eine solche gegenseitige Anerkennung könnte nur in einem gemeinsamen Dokument über den Glauben und die Verfassung ihre Grundlage finden“ (V, 132; vgl. auch II, 24, 64; V, 59 und das Referat von E. Melia „Gültigkeit der Ämter — Gültigkeit der Eucharistie“, 62-75; bes. 68f). Die „gegenseitige Anerkennung der Ämter“ als der Weg, der zu der ökumenischen Einheit führt, entspricht eindeutig den evangelischen Vorstellungen (V, 129, 141). Die Orthodoxen halten unerschütterlich an der Vorstellung fest, daß die Einheit des Glaubens die Einheit der Kirche ermöglicht und gewährleistet und umgekehrt die Grenzen der Kirche sich durch die Einheit des Glaubens manifestieren.

Diese Gegenüberstellung des unterschiedlich konzipierten Weges zur Einheit darf vielleicht nicht so stark hervorgehoben werden. Evangelische Aussagen, wie z.B., daß „die Substanz des Glaubens“ ausreichend für „die Einheit der Kirchen“ ist (V, 130) oder daß die Einheit der Kirche durch den Hl. Geist bewahrt wird (I, 35) oder daß „die konfessionellen Trennungen ... als Gefährdung der Einheit des Leibes Christi in Wahrheit und Liebe angesehen werden“ (I, 48; vgl. auch I, 45, 51; IV, 12), müßten unbedingt näher geprüft und gemeinsam geklärt werden. Sie könnten bei den Orthodoxen den Eindruck erwecken, daß die Einheit des Glaubens eine Frage ist, die die Einheit und die Grenzen der Kirche nicht tangiert; die Einheit der Kirche wird hier eher als „idealisiert“ (II, 77) und daher als vorhanden angesehen. Nach dem Bericht über das I. Gespräch soll auch Patriarch Athanasios sich ähnlich ausgedrückt haben, daß nämlich die Einheit der Kirche erreicht würde, „aber jede Kirche dabei das Ihre behalte“ (I, 11, 52; vgl. II, 23). Selbstverständlich wird jede Kirche das Ihre behalten, es muß jedoch vorausgesetzt werden, daß dieses „Ihre“ nicht die Einheit des Glaubens betrifft. Denn nicht alle Verschiedenheiten sind kirchentrennend (IV, 24; vgl. auch IV, 179, Anm. 44; V, 138). Die Einheit des Glaubens ist durch den überlieferten Glauben nachprüfbar und feststellbar. Deshalb meinen die Orthodoxen, daß man die Lehrunterschiede beheben muß (IV, 22), und treten aufgrund ihrer Kontinuität mit dem tradierten Glauben so sicher auf, daß ein Evangelischer folgendes für typisch hinstellt: „Die orthodoxen Christen als diejenigen, die etwas haben, und die evangelischen Christen als solche, bei denen gerade dieses fehlt“ (IV, 20).

Unabhängig davon ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß die Kirche nach den Gesprächen zwischen Ökumenischem Patriarchat

und EKD für beide Gesprächspartner die Katholizität und Universalität des Heils verkündet und auf dieses Ziel hinarbeitet (II, 20, 22, 87; III, 78 vgl. II, 11, 14-15). Die Grenzen der Kirche sind von ihrem Auftrag her endlos.

4. Die heiligen Sakramente (*Mysteria*)

Wohl in Anlehnung an CA VII und die anderen reformatorischen Bekenntnisschriften gebrauchen die evangelischen Vertreter bei den Gesprächen wiederholt die bekannte Wendung von „Wort und Sakrament“; durch die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente wird den Gläubigen das Heil angeboten (vgl. I, 33; II, 47, 50, 72; IV, 47; V, 11). Hierbei wird die „Selbstmächtigkeit des Wortes und die Selbstmächtigkeit des Sakramentes“ betont (IV, 29). Obwohl auch die Orthodoxen sich gelegentlich derselben Wendung bedienen (vgl. II, 90), so gehen sie nicht von einer „Selbstmächtigkeit“ des Wortes oder des Sakramentes aus (vgl. IV, 34: „die Feier der Eucharistie als solche ist bereits Verkündigung“). Sie betrachten auch nicht das Wort als „konstitutiv“ für das Sakrament, wie die Evangelischen es tun (vgl. IV, 39, 119ff). Wort und Sakrament sind für die Orthodoxen nicht antithetisch, sondern „eng aufeinander bezogen“ (IV, 56, 57, 120ff, 125ff). Diese enge Verbindung von Wort und Sakrament wird allerdings zuweilen etwas geschwächt, wenn gezeigt wird, daß der Mensch „an dem Leiden und dem Tode Christi ... durch den lebendigen Glauben, durch die Sakramente“ teilnimmt (II, 35; III, 28, 107; IV, 95). Hier erweckt man den Eindruck, daß das Wort und die Verkündigung die Nebenrolle erhalten; worauf es ankommt, ist, im gewissen Sinne exklusiv, das sakramentale Leben. Dieser berechtigten orthodoxen Zuneigung den Sakramenten gegenüber steht die evangelische Auffassung entgegen, daß „in der Verkündigung ... alle Anteil an ... der Gabe des ewigen Lebens in Jesus Christus“ bekommen (I, 40). Während nun solche evangelische Aussagen das Wort verabsolutieren und „die Gefahr des Verbalismus“ (V, 127; vgl. IV, 43f) nähren, besteht auf orthodoxer Seite die Gefahr der Vernachlässigung der Verkündigung. Es bleibt unbestritten, daß „Luthertum und Orthodoxie hier voneinander lernen können“ (V, 123; vgl. auch 145).

Nicht nur, was die innere Verflechtung von Wort und Sakrament, sondern auch was das Verständnis des Sakramentes angeht, lassen sich evangelische und orthodoxe Äußerungen nicht immer in Konsens bringen. Die Orthodoxen setzen ihre Kritik bereits beim Begriff „Sakrament“ an. Der lateinische Begriff „Sakrament“ ist kein Äquivalent für den griechischen Terminus „Mysterion“: „der Westen ist mit dem lateinischen Begriff ‚Sa-

krament' ganz fixiert auf das Zeichen, während der Osten im Kontext des ‚mysterion‘ stets hauptsächlich interessiert ist am Gesamtgeschehen. Und das, was geschieht, geschieht nicht punktuell, sondern in der gesamten Liturgie“ (IV, 19-20, 151; vgl. V, 55). Die Evangelischen dagegen halten sich diesbezüglich an den scholastischen „Sakramentsbegriff“ und betonen die Einsetzung von Christus erstens durch ein „Verheißungswort“ und zweitens durch „ein sichtbares Zeichen der Gnade“ (IV, 127, 129ff). Die Orthodoxen betrachten die Sakramente so eng mit der Ekklesiologie verbunden, daß sie es manchmal ablehnen, die Sakramente „als eigenständiges Thema“ zu behandeln (IV, 172). Dies ist zwar eine methodologische Frage, hat aber Konsequenzen für das Verständnis der Sakramente. Man vermeidet nämlich somit eine objektivierende Analyse (IV, 165ff). Das ordinierte Amt wird nicht als „eine Gelegenheit“ angesehen, „die mit der Gnade oder der potestas ausgestattet ist, die Sakramente (sc. etwa auch außerhalb der Kirche) gültig zu verwalten“ (IV, 171). Aufgrund dieser Verbindung von Sakramentenlehre und Ekklesiologie läßt sich auch die Beziehung von Sakramenten und Hl. Geist (vgl. II, 62: Der Hl. Geist „ist das Konstitutivum jedes Sakraments“) bzw. Heil in Christus (II, 111; III, 107) verstehen.

Was die Zahl der Sakramente betrifft, so fällt in den Gesprächen auf, daß die evangelischen Vertreter sich hierzu gar nicht direkt äußern. Indirekt sprechen sie von den „Sakramenten“ der Eucharistie, der Taufe und — sehr selten — der Buße (für letzteres vgl. IV, 123f). Sie sprechen zwar auch vom Amt bzw. Lehramt (passim), es läßt sich jedoch daraus nicht ohne weiteres entnehmen, daß man hierin das Sakrament der Priesterweihe zu erblicken hat, zumal zugleich vom Priestertum aller Gläubigen im verstärktem Maße gesprochen wird (vgl. bes. das Referat von A. Peters, IV, 76-101). Die orthodoxen Vertreter ihrerseits wiederholen zwar die seit dem Mittelalter bekannten „sieben“ Sakramente, legen aber hierbei den Akzent nicht auf die Äußerlichkeit der Zahl, sondern auf die spezifische Gnade des Hl. Geistes, die den Empfängern zuteil wird:

Die Sakramente „erneuern und stärken so im neuen Leben in Christus (Taufe und Firmung), ernähren oder beleben durch die Bekräftigung der Einheit mit Christus (Eucharistie), sie heilen die Seele und den Leib von allen Sünden, die moralische Wunden geben (Buße und Salbung), sie befähigen und stärken jene, die dem Amt in der Kirche geweiht sind (heilige Weihen), oder sie erheben und heiligen den Bund der Ehe für ein ehrliches und natürliches gemeinsames Leben (Ehe)“ (IV, 104; vgl. auch 160). Aus diesem besonderen Kriterium heraus und im Anschluß an Nikolaos Kabasilas wird auch von den drei „Hauptsakramenten“, d.h. der Taufe, der Salbung

(Myron) und der Eucharistie gesprochen (IV, 154); im Zusammenhang schließlich mit der eucharistischen Ekklesiologie wird die Eucharistie in zugespitzter Formulierung „zu mehr als nur zum wichtigsten oder zentralsten Sakrament“ erklärt; „das gesamte sakramentale Leben fließt in der Eucharistie zusammen und erlangt durch sie Erfüllung“ (IV, 174).

Dieser speziellen Bedeutung der Eucharistie im Leben der Gläubigen entspricht auch die Tatsache, daß die häufigsten Ausführungen in den Gesprächen dieses Sakrament betreffen. Vor allem gilt dies in bezug auf das vierte Gespräch und die damit zusammenhängende Publikation „Die Anrufung des Heiligen Geistes“. Darin wird nicht nur die Eucharistie allgemein, sondern auch eine Reihe von Einzelfragen behandelt, wie die des Zelebranten (vgl. IV, 21, 29, 151, 155, 158, 171, 174, 179; siehe auch V passim), der Epiklese bzw. der Einsetzungsworte (vgl. IV, 8, 20ff, 68ff, 95ff, bes. 117-118, 124, 131f, 156, 159f, 177f; siehe auch V, 137, 142), der Wandlung bzw. der Realpräsenz (vgl. IV, 19, 21, 32, 37f, 39, 42, 46f, 51ff, 55, 94ff, 131ff, 159, 167ff, 176f; siehe auch II, 119; V, 55, 104, 136), des Opfercharakters (vgl. IV, 29, 144f, 155, 158f, 169f; siehe auch III, 67; V, 20f, 34ff, 49ff, 62ff, 76ff, 102ff), der Interkommunion (vgl. IV, 178; siehe auch II, 64).

Ebenfalls ausführlich wird die Frage des Priesteramtes behandelt. Auch hierüber findet man ausreichendes Material (vgl. das Heft V des entsprechenden Gesprächs „Eucharistie und Priesteramt“; siehe auch I, 46f; II, 50, 67, 70ff, 78, 82f, 93, 121f; III, 104; IV, 21, 29, 32, 46, 98, 155, 158, 174, 179). Auch auf das Sakrament der Taufe wird immer wieder Bezug genommen (vgl. I, 34, 39, 51; II, 23, 60, 70, 72, 77; III, 52; IV, 153, 157; V, 56, 120).

Abgesehen von diesen drei Sakramenten wurden die übrigen nur gelegentlich in den Gesprächen erwähnt, so daß wir hier nicht darauf einzugehen brauchen. Es wäre sicherlich möglich, anhand der oben angegebenen Ausführungen über die drei Sakramente Übereinstimmungen bzw. Lehrdifferenzen zwischen Orthodoxie und Luthertum herauszuarbeiten. Dies würde uns aber hier sehr weit führen.

5. Synergismus

Es wurde bereits angemerkt, daß in den Gesprächen zwischen Ökumenischem Patriarchat und der EKD die Frage nach der Heilsgewißheit unterschiedlich beurteilt wurde. Nach orthodoxer Auffassung erlangt der Gläubige sein Heil durch die Teilhabe am sakramentalen Leben der Kirche,

während für die evangelischen Christen die individuelle Frage („Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“) vorherrschend bleibt; für sie wird die „Heilsgewißheit ... in einem individuellen Ringen errungen“; sie fragen sich deshalb, „ob es uns (sc. den Evangelischen) erlaubt ist, aus unserer abendländischen Tradition herauszutreten und uns in eine solche Lösung der Frage der Heilsgewißheit (sc. die der Orthodoxen) hineinzubegeben“ (IV, 25-26; vgl. II, 121; III, 116). Die unterschiedliche Beurteilung dieser Frage deutet auf eine unterschiedliche Akzentsetzung im Fragenkomplex hin, der hier unter dem Begriff „Synergismus“ behandelt wird und das Problem des Heils schlechthin berührt. Dieses Problem, welches allerdings das Problem der Theologie und der Kirche par excellence darstellt, ist im gewissen Sinne terminologisch vorbelastet. Es gibt eine Reihe von Begriffen, die den anderen Gesprächspartner schon beim Aussprechen bedenklich stimmen. Außer dem Terminus „Synergismus“ gehören hierher: „sola fide“, „sola gratia“, „Prädestination“, „Glaube und Werke“, „Willensfreiheit“ usw. Alle diese und ähnliche Begriffe haben im Zuge der Reformation und der Gegenreformation eine solche konfessionelle Einengung bekommen, daß bereits ihr Gebrauch als wegweisend auf eine bestimmte theologische Richtung verstanden wird. Trotz dieser terminologischen Vorbelastung läßt sich jedoch bei den Gesprächen immer wieder eine Übereinstimmung in der Sache feststellen.

Orthodoxe und Lutheraner lehren zunächst gemeinsam, daß die Erlösung das Werk Christi ist. Während nun die Lutheraner dieses Heilshandeln Christi „einseitig“ mit dem Kreuzestod verbinden (Satisfaktionstheologie), betonen die Orthodoxen das Zusammenspiel und die Zusammengehörigkeit von Inkarnation, Kreuzestod und Auferstehung (II, 34f; vgl. hierzu auch 48ff, 53, 112). An allen diesen Heilstaten ist die menschliche Natur, die der Logos Gottes angenommen hat, beteiligt: „Das bedeutet, daß sie mitgekreuzigt, mitaufgestanden, mitemporgehoben ist und mit zur Rechten des Vaters sitzt“ (II, 33). Bedeutet dies etwa auch, daß die menschliche Natur als Mitursache der Erlösung anzusehen ist bzw. daß das Heil von Anfang an synergistisch — etwa durch das „Mitwirken“ Mariens — zustande gekommen ist? Diese Meinung gab Fr. Heyer undifferenziert als orthodoxe Lehre wieder (III, 32f); sie wurde auch von C. Andronikof vertreten, während ich mich dagegen äußerte (IV, 30f; vgl. II, 36; III, 48). Es ist sicher hier nicht der geeignete Ort, mich damit ausführlich zu befassen.

Die orthodoxe Theologie schließt jedenfalls in diesem Punkt zwei Extreme aus: „Einerseits die Furcht, welche die Protestanten herkömmlicherweise vor jeder ‚Mittlerschaft‘ irgendeines anderen Wesens außer Christus bei

der Vollbringung des Heils hegen, andererseits die Tendenzen, welche sich von Zeit zu Zeit in der römisch-katholischen Mariologie in der Richtung, Maria zur ‚Commediatrix‘ und darüber hinaus zur ‚Corredemptrix‘ zu erhöhen, ausbreiten“¹⁰. Die Zustimmung (das „fiat“) und die Geburt Christi erhöhen ohne Zweifel die Gottesmutter zur Begnadeten und Ersten der Heiligen, bedeuten jedoch nicht Synergismus am Zustandekommen des Heils im eigentlichen Sinne. Die Frage des Synergismus beschränkt sich somit m.E. hauptsächlich auf die Aneignung des schon gegebenen Heils (III, 109), und hierüber besteht vielleicht die Möglichkeit einer sachlichen orthodox-lutherischen Annäherung.

Die herkömmliche lutherische Lehre betrachtet den Menschen als „simul justus et peccator“, wobei er Sünder „in re“, aber Gerechter „in spe“ ist (II, 13; vgl. I, 34; III, 109). Der sündige Mensch ist die einzige Wirklichkeit (II, 8). Die orthodoxe Theologie leugnet sicherlich die Sündhaftigkeit des Menschen nicht, stellt aber den neuen erlösten Menschen in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen: „Der neue Mensch wird durch Teilhabe am Leben der Kirche bestimmt“ (III, 105; vgl. II, 23f, 122). Die evangelische Beurteilung tendiert somit zum Pessimismus, die orthodoxe dagegen zum Optimismus (III, 26, 30, 118; vgl. auch die Warnung vor zu großem Optimismus von Metropolit Irineos, III, 91).

Diese zentrale Beurteilung des Menschen bedingt die theologischen Aussagen beider Kirchen in der gesamten Heilsgeschichte: von der Schöpfung, dem Urzustand der Erstgeschaffenen, und der Ursünde mit ihren Folgen bis zum Heilswerk Christi, der Auffassung über die Gnade und die Vorherbestimmung, dem freien bzw. unfreien Willen des Menschen und seinem Mitwirken bei der persönlichen Aneignung des Heils. Diese Beurteilung macht sich besonders in der Auffassung des Heils bemerkbar. Für die evangelischen Vertreter ist „die Rechtfertigung des Sünders das eigentliche Heilsgut“ (II, 44; vgl. auch II, 12, 47-50, 120), während für die Orthodoxen die Rechtfertigung — trotz ihres „engen Verhältnisses“ zum Heil (II, 8) — zur Beschreibung des Heils nicht ausreicht; deshalb bringt für sie der Begriff Theosis (Vergöttlichung) etwas mehr zum Ausdruck (vgl. IV, 45; siehe auch II, 94, 115, 121; III, 27f, 49, 60ff, 117; IV, 38, 41, 46). Dies gab auch ein evangelischer Vertreter zu und meinte: „Ich glaube in der Tat, daß ein nur zurechtgeflicktes Sündenelend, das durch die Gnade ermöglicht ist, nur die halbe Gnade beschreibt, daß die Gnade mehr tut auch in ihrem totalen Werk, uns in der Tat ins lebendige Licht taucht und mehr ermöglicht als bloß Abdeckung dessen, was wir durch unsere Sünde verdorben haben“ (III, 116; vgl. auch II, 50, 113-114).

Was die Aneignung des Heils speziell angeht, fällt zunächst auf, daß nach einem Zitat von CA IV „wir Vergebung der Sunde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben“ (II, 45; vgl. II, 11). Was besagt diese Stelle für die evangelischen Theologen, und was meinen hierzu die Orthodoxen? Es ist vorwegzuschicken, daß die evangelischen Theologen selbst die Zeit- und Situationsbedingtheit der Aussagen der CA unterstreichen (II, 46). Bezüglich der Aneignung des Heils in Anlehnung an die eben zitierte Stelle der CA läßt sich folgendes feststellen:

1. Die lutherische Auffassung geht von dem „Fehlen jeder auch nur keimhaften Möglichkeit“ des Menschen aus, „sich Gott wieder zu nahen“ (II, 45). Dem Menschen wird somit evangelischerseits jegliche Freiheit abgesprochen. R. Stupperich wies allerdings in diesem Zusammenhang auf den „synergistischen Streit“ innerhalb des Luthertums hin und meinte, daß Luther seinen deterministischen Standpunkt — wie Erasmus seinen indeterministischen — „ebenfalls — vielleicht von unserem heutigen Standpunkt aus — überbetont“ (III, 110; vgl. auch 113: Votum von Geißler); deshalb setzen nach Paulus die Heilsgaben „den Willen des Menschen voraus“ (II, 14). Diese evangelische Differenzierung rückt zwar etwas in die Nähe der orthodoxen Lehre, deckt sich aber mit ihr nicht vollständig: „Zur Debatte“, führte Fr. Heyer aus, „über das liberum arbitrium und servum arbitrium muß gesagt werden: man findet orthodoxe Äußerungen, die die konventionelle lutherische Auffassung geradezu umkehren: Der verlorene Mensch ist zur Freiheit verflucht. Und der mit Christus verbundene Mensch ist zu einem servum arbitrium gezwungen, weil er seinen Willen nicht von Christus lösen kann. Das sieht aus wie eine Umkehrung der Lehre Luthers. Aber in der Paradoxität, die man bei Luther oft findet, hat er den gleichen Gedanken auch einmal geäußert, der für die Orthodoxie typisch ist: Der mit Christus eins gewordene Mensch ist der, der seine Wahlmöglichkeit verloren hat, weil er in die Fußstapfen seines Herrn zu treten hat“ (III, 116; vgl. II, 63). Die Betonung des freien Willens im Menschen in der orthodoxen Theologie gründet sich auf der berechtigten theologischen Ansicht, daß der Mensch „nicht zum Verlust, sondern zur Gnade und Wonne geschaffen“ wurde (II, 26) und deshalb sowohl nach dem Fall die Verantwortung seiner Taten trägt als auch nach der Menschwerdung Christi „sich um die bleibende Speise“ zu mühen hat (Joh 6,27; vgl. II, 35; III, 109f; IV, 27). Denn das Heil in Christus wird dem Menschen nicht aufgezwungen. Läßt sich vielleicht diese orthodoxe Lehre mit der evangelischen Äußerung über die „Verantwortung des Christen“ (II, 108; IV 25) in einen

gewissen Einklang bringen? Welcher Art ist diese Verantwortung?

2. Werden die Akzente in bezug auf den freien Willen und die Verantwortung des Menschen in orthodoxer und evangelischer Theologie unterschiedlich gesetzt, so stimmen beide darin überein, daß das entscheidende Moment bei der Rettung nicht der Wille und die Taten des Menschen, sondern Gottes Werk und Gnade ist. Christus hat alles geleistet, was für das Heil objektiv notwendig ist, und der Mensch wird deshalb „gratis vor Gott gerecht“ (gratis propter Christum; II, 44ff) bzw. aus Gnaden vergöttlicht.

3. Die Rechtfertigung wird nach evangelischer Lehre dem Menschen per fidem zuteil (II, 46-48, 52; vgl. I, 35; II, 12). Bei Luther handelt es sich nicht um „einen tätigen“, sondern „allein“ um „einen vertrauenden, empfangenden Glauben“, der „im Sakrament erst gestiftet wird“; diese „starke Betonung des Geschenk-Charakters ist“ nach evangelischer Meinung „aus dem Gegensatz zur Scholastik heraus zu verstehen“ (IV, 27f). Gewiß ist dies eine sachgemäße Erklärung für die starke Betonung des Geschenk-Charakters des Glaubens im Luthertum, aber man muß hieraus auch Konsequenzen ziehen. Denn die orthodoxe Lehre sieht im Glauben auch einen menschlichen Akt: Christus „empfangen“ (Joh 1,12) „ist ein Akt des Glaubens. Ein Akt des Glaubens aber ist ein Akt des Menschen und folglich — aber nicht nur — eine Gabe Gottes, sondern auch eine Vollmacht, die Gott durch den Hl. Geist gibt. Und hier finden wir das, was Synergismus bedeutet: Man kann nicht glauben, wenn Gott nicht die Vollmacht zu glauben gibt. Und man kann nicht beten als in der Kraft des Hl. Geistes, den Gott selbst gibt“ (IV, 28; vgl. II, 23; III, 29). Gott würdigt somit den Menschen der Mitwirkung. Die subjektive Aneignung des Heils darf deshalb „weder passiv, mechanisch oder magisch verstanden werden, noch juristisch oder anthropomorphisch. Der Mensch ist am Heil mitbeteiligt, ‚Gottes ist das Geben, dein ist das Empfangen und Erhalten‘, sagt Kyrill von Jerusalem“ (Katch. I, 4: PG, 33, 376); hierbei handelt es sich um „den Synergismus der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit“ (II, 35; vgl. III, 104, 107, 111).

4. Wenn hier vom Akt des Glaubens als menschlichem Mitwirken die Rede ist, so darf man die Mitwirkung nicht in diesem Akt als erschöpft betrachten. Mitwirkung bedeutet für die Orthodoxie auch weitere menschliche Anstrengung zur Bewahrung der Gnade und Betätigung des Guten (IV, 30; vgl. II, 68; III, 109f). Es geht um das, was unter dem nicht voll zutreffenden Begriffspaar „Glaube und Werke“ bekannt ist. Dieses Begriffspaar birgt die Gefahr zweier Mißverständnisse, die die Reformation zurückgewiesen hat, die aber auch nie orthodoxe Lehre gewesen sind: Erstens kön-

nen Glaube und Werke nicht voneinander getrennt werden; der lebendige Glaube schließt die Liebe ein. In diesem Sinne stimmen evangelische (vgl. II, 49; bes. 99ff und 120f; III, 115) und orthodoxe (vgl. II, 112, 114, 121, 124; III, 111, 124) Äußerungen in den Gesprächen überein. Zweitens haben die Werke für Orthodoxie und Luthertum nicht meritorischen Charakter (vgl. II, 54, 119; III, 113; IV, 27f).

6. Die Hl. Schrift und die Hl. Tradition

Welches ist die authentische christliche Botschaft und worin ist sie enthalten? Wie wird sie vom Gläubigen erkannt? Auf diese Fragen antworteten die Vertreter des Ökumenischen Patriarchats und der EKD nicht in allem einheitlich. Sie setzten dagegen hierbei einige ihrer jeweiligen theologischen Überlieferung entsprechende Akzente. Diese Akzente lassen sich in folgenden drei Gesichtspunkten zusammenfassen und verdeutlichen.

1. Luther und die lutherischen Bekenntnisse haben hinsichtlich unseres Themas ein weiteres „sola“ überliefert. „Der Protestantismus geht in seinen Lehranschauungen allein von der Hl. Schrift aus ... Daher gilt ... die Schrift als einzige Lehrnorm (*norma normans*) ... die Bekenntnisse deuten nur das richtige Schriftverständnis an und weisen immer auf die Heilige Schrift zurück. Das Bekenntnis (*norma normata*) muß mit der Schrift übereinstimmen“ (I, 32; vgl. IV, 120: „Als Dokumente kirchlicher Auslegungen, Überlieferungen und Abgrenzungen sind sie — sc. die Bekenntnisschriften — nur *norma normans normata*. Die Hl. Schrift hingegen *norma normans non normata*“; V, 118, 121; siehe über das „sola scriptura“ bes. 140 und 142f). Von dieser lutherischen Auffassung, daß die Schrift „der zuverlässige und wahrhaftige Maßstab“ der rechten christlichen Lehre ist, unterscheidet sich die orthodoxe Auffassung, die auch die Tradition gelten läßt und die Kirche als den eigentlichen Maßstab betrachtet; dies stellte sich bereits in der Korrespondenz zwischen dem Patriarchen Jeremias und den Tübinger Theologen als „eine wichtige Differenz“ heraus (I, 12f, 16f; vgl. II, 87).

Trotzdem wird die lutherische Lehre von der *sola scriptura* etwas gemildert, wenn festgestellt wird, „daß der Heiligen Schrift eine Tradition vorangehe und nachfolge. Dies könne die Grundlage für eine weitere Besinnung sein“ (I, 51) oder „daß wir (sc. Evangelische und Orthodoxe) an beiden Gaben, Hl. Schrift und Väter, gemeinsam Anteil haben“ (III, 110; vgl. I, 18ff) bzw. gesagt wird: „Ich bin für eine ernsthafte Sicht des Kanons,

aber nicht für eine absolute. Theologisch ist der Kanon wichtig, aber er ist nicht zu verabsolutieren“ (V, 119). Solche Äußerungen nähern sich den orthodoxen Aussagen: „Wenn wir das Neue Testament lesen, bemerken wir paradoxerweise, daß es zugleich Fortsetzung von etwas bereits Dagewesenem und Anfang von etwas Neuem beinhaltet“ (II, 19; vgl. V, 52). Es beinhaltet „das Zeugnis der Augenzeugen und der Evangelisten“ (II, 22; vgl. 111: Das Neue Testament „sei ein geschriebenes Bekenntnis“). In diesen Aussagen sieht man das Ineinandergehen von Schrift und Tradition (vgl. V, 115ff, 123f). „Es gebe zwar Aussagen orthodoxer Theologen in Richtung auf eine Trennung von Schrift und Tradition, aber diese Aussagen seien von römisch-katholischer Betrachtungsweise geprägt. Dagegen habe sich heute in der orthodoxen Kirche die Erkenntnis durchgesetzt, daß der Logos das Subjekt der Bibel *und* der Tradition sei“ (II, 114). Schrift und Tradition werden nicht dualistisch verstanden, sondern sie bilden eine Einheit. Die *norma normans* und „das Kriterium der Wahrheit“ „sei die Kirche“ (II, 117). Die Heilige Schrift „sei das wesentliche Kriterium der Wahrheit, aber *in* der Kirche“ (II, 118). Diese orthodoxe Betonung der Funktion der Kirche scheint mir auch lutherischerseits teilweise anerkannt, wenn etwa die Rede von „einer Brücke“ ist, „auf der das Wort zu uns gekommen ist“ (V, 125).

Was das Verhältnis von Schrift und Tradition angeht, seien hier schließlich zwei weitere Worte angeführt. Metropolit Irineos sagte in seinem Grußwort im Schlußgottesdienst des V. Gesprächs: „In den Gesprächen zwischen Orthodoxen und Protestanten haben wir Orthodoxe den grundlegenden Satz ‚*sola scriptura*‘ nicht abgelehnt. Daneben aber betrachten wir unsere orthodoxe Tradition als gleichwertig für die christliche Wahrheit, und dafür haben wir viele und ernste Gründe“ (V, 28). Und Präsident Held faßte dieses Verhältnis folgendermaßen zusammen: „In beiden Kirchen berufen wir uns gemeinsam auf die Heilige Schrift als das grundlegende Glaubensbekenntnis, aber wir lesen sie jeweils verschieden aus dem geschichtlichen Lebenshorizont unserer Kirche und Frömmigkeit heraus. So wurde etwa von evangelischer Seite entsprechend der reformatorischen Überzeugung der Vorrang des Wortes Gottes vor der kirchlichen Tradition betont, während die orthodoxen Gesprächspartner von der großen Bedeutung der Sakramente für die Kirche ausgingen und sie in der Frage der wirksamen Heilszueignung über die mündlich gepredigte Evangeliumsbotschaft stellten. Sie sahen die Heilige Schrift ganz in den Zusammenhang der lebendigen Überlieferung der Kirche gestellt, die die Heilige Schrift auslegt, während von den evangelischen Theologen das Zeugnis der Bibel weit eher als

eine entschieden kritische Instanz gegenüber aller kirchlichen Tradition und Wirklichkeit in Anschlag gebracht wurde“ (V, 10).

2. Obwohl die evangelischen Theologen sich in den Gesprächen der Tradition gegenüber mehr oder minder kritisch äußerten, geht aus den bisherigen Erörterungen hervor, daß auch sie von Tradition sprechen. Vor allem geht es hier um die patristische Tradition in der evangelischen Theologie, was W. Schneemelcher schon im I. Gespräch ausführlich dargelegt hat (I, 18ff). Die Anknüpfung der Reformation an die Lehre und Tradition der alten Kirche muß hier besonders hervorgehoben werden. Trotzdem bleibt grundlegend: Erstens, „es kann nicht übersehen werden, daß damit (sc. in Zusammenhang mit der Lehre von Art. VII der CA) der Wert der Tradition ein anderes Gewicht und ein anderes Aussehen bekommt. Denn die dogmatische Tradition, die man ja in den Grunddogmen anerkannte, wurde nicht dem Wort Gottes nebengeordnet, sondern sie wurde gemessen an diesem Wort der Schrift. Dabei ist die Kontinuität mit den Vätern niemals leichtfertig aufgegeben. Aber ihre Autorität wird eine abgeleitete: sie sind Autorität, soweit sie Zeugen des Wortes Gottes sind“ (I, 20). Ähnliches gilt auch allgemein sowohl von der „nichtkanonischen Überlieferung, soweit sie in Dogma, Liturgie und Kirchenrecht umgesetzt ist“, als auch den reformatorischen Bekenntnisschriften (I, 20; II, 44), die „eine Funktion“ bekommen, „die apostolische Überlieferung zu sichern und ihre Autorität zu befestigen“ (I, 24; vgl. II, 51, 53; III, 103). Zweitens, wenn die Evangelischen von der patristischen Tradition sprechen, begrenzen sie unter dem Einfluß der „wissenschaftlichen Patristik“ die Zeit der Patristik im Osten bis ins 8. und im Westen bis ins 7. Jahrhundert (I, 14).

Die orthodoxe Theologie schreibt dagegen dem Konsens der patristischen Tradition eine viel wichtigere Rolle zu. „In diesem Rahmen sieht die Orthodoxe Kirche nicht nur die ersten sieben Jahrhunderte, sondern auch das, was hinterher eine besondere Rolle gespielt hat. Sie achtet auch auf das, was in der Kontinuität der Lehre dieser ersten Jahrhunderte steht. Es wäre aber falsch, die Lehre eines Kirchenvaters oder eines späteren Theologen mit der Lehre der Kirche zu identifizieren“ (IV, 25; vgl. I, 14f und bes. 17; siehe auch II, 21f, 25, 82, 116; IV, 20, 22, 24f).

Bezüglich der Beziehung beider Kirchen zu der patristischen Tradition ist hier abschließend die gemeinsame These eines orthodoxen und eines evangelischen Referenten erwähnenswert: „Dem Zeugnis der Väter kommt in dem Gespräch zwischen unseren Kirchen eine besondere Bedeutung zu. Denn die Orthodoxe Kirche weiß sich gebunden an die Tradition der Väter und bemüht sich, in dieser Tradition ihren Weg zu gehen. Die Lutherische

Kirche hat in der Reformation den scholastischen Rahmen gesprengt und damit zugleich den Weg zu einem erneuten Verständnis der Väter eröffnet“ (IV, 117).

3. Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, daß das Thema Schrift und Tradition auf besondere Weise die Frage der Lehrautorität in der Kirche berührt. Mit Verweis auf das bereits Angeführte (siehe oben unter 2. Das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche) begnügen wir uns hier mit einigen weiteren Stellenangaben (vgl. II, 7, 29f, 42, 84, 86, 89, 113; III, 46, 93; V, 118, 127, 138).

ANMERKUNGEN

- ¹ Das *erste* dieser Gespräche fand vom 16. bis 19. März 1969 in Konstantinopel statt (vgl. „Dialog des Glaubens und der Liebe“, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 11, Stuttgart 1970; im folgenden: I); das *zweite* vom 4. bis 8. Oktober 1971 in Arnoldshain (vgl. „Christus — das Heil der Welt“, Beiheft zur ÖR Nr. 22, Stuttgart 1972; im folgenden: II); das *dritte* vom 2. bis 5. Oktober 1973 in Chambésy/Schweiz (vgl. „Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus“, Beiheft zur ÖR Nr. 26, Korntal bei Stuttgart 1974; im folgenden: III); das *vierte* vom 6. bis 9. Oktober 1975 in Friedewald (vgl. „Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl“, Beiheft zur ÖR Nr. 31, Frankfurt 1977; im folgenden: IV); das *fünfte* vom 20. bis 24. Februar 1978 in Bonn-Beuel (vgl. „Eucharistie und Priesteramt“, Beiheft zur ÖR Nr. 38, Frankfurt 1980; im folgenden: V); das *sechste* Gespräch über das Thema „Kirche-Evangelium-Eucharistie“, das zuerst für September 1980 geplant war, fand vom 2. bis 6. Oktober 1981 in Stapelage/Lippe statt.
- ² Vgl. den Bericht der Sitzung von Skalholt in: Episkopsis, Nr. 238, 1.10.1980, 5.
- ³ Bericht der drei Orthodoxie-Ausschüsse der EKD über die bilateralen theologischen Gespräche der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Informationen aus der Orthodoxen Kirche, hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt 1980, Sondernummer II, 7.
- ⁴ Vgl. Communiqué, II, 5, in: J. Karmiris, Die V. Panorthodoxe Konferenz (Sonderdruck aus „Ekklesia“), Athen 1968, 45 (griech.; es handelt sich um die IV. Panorthodoxe Konferenz).
- ⁵ Die Aufnahme der Begriffe in den Titel des Heftes zum I. Theologischen Gespräch „Dialog des Glaubens und der Liebe“ dürfte wohl daher als unzutreffend betrachtet werden. Die Tatsache, daß die Titel der drei von den vier Referaten sich auf die Pneumatologie (I, 3) beziehen, sowie die Ausführungen von Metropolit Chrysostomos Konstantinidis (I, 53) zeigen, daß das eigentliche Thema des ersten Gesprächs — wenn angesichts der Einseitigkeit diese Bezeichnung zulässig ist — die Pneumatologie war.
- ⁶ Über den „kirchlichen“ Charakter des LWB vgl. Th. Nikolaou, Der Lutherische Weltbund als Partner des Theologischen Dialogs mit der Orthodoxen Kirche, in: Almanach der rumänisch-orthodoxen Kapelle „Michael Stourda“ ...für das Jahr 1980, hrsg. von St. Alexe, Baden-Baden 1980, 166-175; bes. 171f. Ders., Vorbereitung und Probleme des offiziellen Theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund (Sonderdruck aus „Apostolos Barnabas“), Nikosia 1980, 9f (griech.). Wertvoll für die ekklesiologische Frage hinsichtlich des orthodox-lutherischen Dialogs scheint mit die Studie von W. Schneemelcher, „Est autem ecclesia congregatio sanctorum...“. Ekklesiologische Aspekte des lutherisch-orthodoxen Dialogs, in: Kirche im Spannungsfeld der Politik, Festschrift für Bischof D. Hermann Kunst, hrsg. von P. Collmer u.a., Göttingen

1977, 235-248; siehe bes. 247-248. Über die Ekklesiologie allgemein aus orthodoxer Sicht vgl. das Werk von J. Karmiris, Dogmatik. Teil V. Orthodoxe Ekklesiologie, Athen 1973 (griech.).

- 7 Vgl. Brief des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios an den Metropoliten von Deutschland Irineos vom 14. Mai 1976, Prot. Nr. 329. Zwar wurde „im Verlauf des Gesprächs das Wort ‚Dialog‘ ...niemals ausdrücklich definiert“, K. Chr. Felmy, Die orthodox-lutherischen Gespräche in Europa. Ein Überblick, in: ÖR 29 (1980) 508, aber die panorthodoxen Beschlüsse von 1968 waren auch den Vertretern der EKD bekannt (vgl. I, 53, Anm. 1). Für die nähere Geschichte der Kontakte zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD vgl. A. Basdekis, Die Theologischen Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Orthodoxie, in: ÖR 27 (1978) 223ff und bes. 239ff.
- 8 Lediglich beim dritten und fünften Gespräch wurde ein Kommuniqué herausgegeben. Während letzteres im betreffenden Heft veröffentlicht wurde (V, 31), ist das Kommuniqué vom dritten Gespräch im entsprechenden Heft unerklärlicherweise nicht einmal erwähnt worden; vgl. Auszüge des Textes in: Episkepsis, Nr. 86, 16.10.1973, 9. Th. Nikolaou, Der Mensch nach der Lehre der orthodoxen und der lutherischen Kirche, in: Gregorios Palamas, 57, 1974, 134 (griech.).
- 9 In: Informationen aus der Orthodoxen Kirche, Sondernummer II, 1980, 8.
- 10 J. Kalogirou, Marienlehre und -verehrung in der orthodoxen Kirche auf dem Hintergrund der Christologie, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift, 68, 1978, 28; vgl. auch die Meinung von D. Dimitrijević, zitiert auf S. 26: „Sie (sc. Maria) ist also die Mittlerin, weil sie den wahren Mittler geboren hat. Doch ist sie aber keine Mittlerin im eigentlichen Sinne des Wortes“; siehe auch den gemeinsamen Text der orthodox-alkatholischen theologischen Kommission über „die Gottesmutter“, ebd., 43: Die Kirche „unterscheidet aber die Fürbitte der Gottesmutter von der gänzlich einmaligen Mittlerschaft Jesu Christi: ‚Denn einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus‘ (1Tim 2,5) ...Zwar wird in den Hymnen der Kirche die Gottesmutter auch ‚Vermittlerin‘ (mesitria) genannt, doch wird sie so keineswegs und niemals im Sinne von Mittlerin (Commediatrix) oder Miterlöserin (Corredemptrix), sondern nur im Sinn von Fürbitterin bezeichnet“.

Reformatorsche Ansätze zur Überwindung der Armut*

VON WERNER VÖLKER

Vorbemerkung

Es ist den Kirchen und Christen der sogenannten Dritten Welt zu verdanken, daß die Frage nach den Armen seit einigen Jahren wieder einen wichtigen Platz in der theologischen Diskussion einnimmt. Und es ist nicht zuletzt dem Ökumenischen Rat der Kirchen zu verdanken, daß diese Diskussion über die Armut und die Möglichkeiten ihrer Überwindung auch an der deutschen Theologie nicht einfach vorbeigeht. Vor allem durch die Vorbereitung der Weltmissionskonferenz in Melbourne im Mai 1980, auf der sich die 1. Sektion dem Thema „Gute Nachricht für die Armen“ widmete, wurden zahlreiche Wissenschaftler und auch Kirchenpolitiker zu einer Stellungnahme zu diesem Problem veranlaßt. Nach der Melbournen Konferenz ist es — zumindest in Deutschland — um diese Frage wieder etwas stiller geworden; doch das Gespräch geht weiter, wie zum Beispiel die Reaktionen auf die vom ÖRK-Referat Kirchlicher Entwicklungsdienst (CCPD) herausgegebene Studie „Towards a Church in Solidarity with the Poor“ zeigen.¹

Im Kontext dieser aktuellen Diskussion will der folgende Beitrag verstanden werden — trotz seiner zunächst historischen Fragestellung. Nach einigen einleitenden Bemerkungen über die wirtschaftlichen Verhältnisse zur Zeit der Reformation werden die Ansätze dargestellt, mit denen die Reformatoren Martin Luther, Johannes Oekolampad und Johannes Calvin dem Problem der Armut, das für sie vor allem ein Problem des Bettels war, zu begegnen versuchten.

1. Die wirtschaftliche Situation in Mitteleuropa zu Beginn des 16. Jahrhunderts

Das ausgehende Mittelalter war eine Zeit nicht nur des religiösen und geistigen, sondern auch des wirtschaftlichen und sozialen Umbruchs. Ein wesentlicher Faktor dieses Umbruchs im wirtschaftlichen Bereich war die sich durchsetzende Geldwirtschaft. Das Geld aber war in den Städten konzentriert; so kam es, insgesamt gesehen, zu einem Aufschwung der Städte auf Kosten des ärmer werdenden Landes. Diese Verarmung betraf auch den

* Für zahlreiche wichtige Anregungen möchte ich Hans Scholl, Wuppertal, und den Studenten des kirchengeschichtlichen Seminars im WS 1980/81 herzlich danken.

Adel, doch konnte der versuchen, seine Einbußen wettzumachen, indem er aus seinen leibeigenen Bauern noch mehr herausholte als bisher. Die Hauptleidtragenden dieser Entwicklung waren also die Bauern, und die machten z. B. in Deutschland um 1500 etwa $\frac{3}{4}$ der gesamten Bevölkerung aus. Mißernten, die schon immer ein schwerer Schlag für den Bauern waren, trafen ihn jetzt noch härter. Und so wurden viele Bauern durch wirtschaftliche Not vom Land vertrieben und zogen als Bettler durch die Städte.

Doch auch in der Stadt gab es nicht nur eitel Sonnenschein. Eine bis dahin unbekannte Inflation — in Paris wurde z. B. der Weizen zwischen 1490 und 1535 um 100 % teurer² — sorgte für eine rasche Polarisierung. Während die Kaufleute von der Geldentwertung profitierten, verarmten viele kleine Handwerker, und auch von ihnen mußte mancher zum Bettelstab greifen.

Zu betteln war nun allerdings im Mittelalter nichts Anrühiges oder Verwerfliches; der Bettler hatte vielmehr eine feste Stellung im sozialen Gefüge. Man ging davon aus, daß Gott den Reichtum unterschiedlich verteilt habe, und zwar habe er den Reichen den irdischen und den hier Armen den himmlischen Reichtum gegeben. Die Tatsache, daß es Bettler gab, bedeutete für den Reichen die Möglichkeit, Almosen zu geben und dadurch eben doch noch Zugang zur ewigen Seligkeit zu erhalten. Der Arme tat also, indem er bettelte, dem Reichen geradezu einen Dienst. Deshalb waren die Bettler, wenn sie oft auch als lästig empfunden wurden, als Berufsstand anerkannt, und es konnten sogar Steuern von ihnen erhoben werden. Ein Chronist erzählt, wie bei einer Lotterie anlässlich des großen Schießens in Erfurt 1477 nicht nur Fürsten, Grafen und Ritter, sondern auch Knechte, Bürger, Bauern und Bettler ihr Geld einlegten.³

Am Ausgang des Mittelalters allerdings wurde der Bettel durch das immer weitere Auseinanderklaffen von arm und reich zum Massenphänomen und damit zur Plage. Es gab viele Städte, die an die sechzig Mal im Jahr von Bettlerscharen heimgesucht wurden. Das bisherige System des planlosen, individuellen Almosengebens wurde mit diesem Ansturm nicht fertig. Es bot zu viele Möglichkeiten, die Bereitschaft der Geber auszunutzen: Viele spielten falsche Gebrechen vor, ja, es gab wahre Bettelkünstler, die mehr als hundert Arten zu betteln beherrschten und ihr Wissen gegen Entgelt weitergaben; und meist bekamen die Kräftigen und Arbeitsfähigen unter den Bettlern mehr als die Schwächeren und um so mehr Bedürftigen.

Einige Stadträte versuchten deshalb, mit einem zeitweiligen oder generellen Verbot des Bettels der Lage Herr zu werden. Doch diese Bettelverbote

bewirkten nicht viel, da mit ihnen die Ursache des Bettels, nämlich die Armut, nicht getroffen wurde und sie außerdem völlig den mittelalterlichen Vorstellungen, der Wertschätzung des kontemplativen Lebens in äußerlicher Armut, widersprachen. Natürlich waren auch die Orden der Franziskaner und Dominikaner, deren Mönche ja vom Bettel lebten, erklärte Gegner eines jeden Bettelverbots.

Die erste Stadt, die nicht nur das Betteln untersagte, sondern auch eine geregelte Versorgung ihrer Armen anstrebte, war Augsburg. Dort erließ man im März 1522 eine Almosenordnung, die vorsah, daß Vertreter der Stadt die Almosen einsammeln und an die Armen gemäß ihrer Bedürftigkeit verteilen sollten.⁴ Dem Beispiel Augsburgs folgten bald mehrere andere deutsche Städte.

2. Die Haltung Martin Luthers

Im Jahre 1523 richtete auch die Stadt Leisnig in Sachsen einen solchen „gemeinen Kasten“ zur Versorgung ihrer Armen ein. Und diese Leisniger Kastenordnung entsprach offenbar so sehr Martin Luthers Vorstellungen von evangelischer Armenfürsorge, daß er sie mit einem Vorwort versah und drucken ließ, damit, wie er schreibt, „sie ein gemein Exempel wurde, dem auch viel andere Gemeinen nachfolgeten“.⁵

Luther hatte schon 1520 in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ ein generelles Verbot des Bettels gefordert.⁶ Für ihn war Armut keine Tugend, die vor Gott etwas gilt. In einer Erklärung der ersten Seligpreisung sagt er dazu: „Darum sei leiblich und äußerlich arm oder reich, wie dir's beschert ist, da fragt Gott nicht nach.“⁷ Viel wichtiger ist ihm, daß jeder Christ im Gehorsam gegen Gott einer ordentlichen Arbeit nachgeht. Und nur diejenigen, die wirklich arbeitsunfähig sind, sollen von der Gemeinde versorgt werden.⁸

In dem schon erwähnten Vorwort zur Leisniger Kastenordnung geht Luther ausführlich darauf ein, was mit den Gütern aufgelöster Klöster geschehen solle. Nach Luther soll die zuständige Obrigkeit diese Güter an sich nehmen und 1. „die übrigen Personen, so drinnen bleiben, davon versorge(n), bis sie aussterben“, 2. „den Personen, so ausgehen, etwas Redliches mitgebe(n), damit sie etwas anfangen und sich in einen Stand begeben können“, 3. denjenigen, die beim Eintritt ins Kloster etwas mitgebracht haben, ihren Teil zurückgeben und 4. Stiftungen an das Kloster den Erben des Stifters zurückerstatten; „denn freilich ihrer Väter Meinung nicht gewesen ist, auch nicht hat sollen sein, ihren Kindern und Erben das Brot aus dem Maul nehmen und anderswohin wenden,... denn die Väter sind schuldig,

ihre Kinder vor allen Dingen zu versorgen; das ist der höchste Gottesdienst, den sie mit zeitlichem Gut tun mögen.“ Was dann noch übrigbleibt, das soll in den gemeinen Kasten fließen.⁹

Diese Prioritäten setzt Luther nicht nur für den speziellen Fall der Auflösung eines Klosters, sie haben vielmehr allgemeine Gültigkeit: Zuerst ist das eigene Haus zu versorgen und die Zukunft der Kinder zu sichern, dann erst kommt die allgemeine Armenfürsorge. Die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, sieht Luther durchaus: „Das Loch ist zu weit, damit wird der gemeine Kasten wenig kriegen, denn jedermann wird's alles zu sich nehmen und sagen, er bedürfe sein so viel.“¹⁰ Und er antwortet darauf: „Dennoch ist's ja besser, daß der Geiz zu viel nimmt durch ordentliche Weise, denn daß ein Rappuß draus werde“,¹¹ das heißt: daß etwas im Durcheinander verlorenght.

Die Hoffnung Luthers, den Bettel mit einer solchen Kastenordnung tatsächlich überwinden zu können, war nicht sehr groß. Der Schluß seines Vorworts klingt pessimistisch: „Es muß die Welt bleiben und Satan der Welt Fürst, ich hab' getan, was ich kann und schuldig bin. Gott helf uns allen, daß wir recht fahren und beständig bleiben. Amen.“¹² Und sein Pessimismus in dieser Frage war begründet. Eine Kirchenvisitation im Jahre 1527 ergab, daß auch in Leisnig das Problem des Bettels keineswegs geringer geworden war.¹³ Und in anderen Städten, die ebenso wie Leisnig einen gemeinen Kasten eingerichtet hatten, sah es nicht besser aus.

Wo liegen die Gründe für das Scheitern dieses Ansatzes? Da sind sicher zunächst einmal die fehlende Erfahrung auf diesem Gebiet und daraus resultierende Mängel zu nennen. Aber der tiefere Grund dürfte doch darin zu suchen sein, daß man zwar die Armut als Ursache des Bettels ansah und deshalb eine Versorgung der Armen durch die christliche Gemeinde anstrebte, daß man aber nicht bereit war, gegen die Ursachen der Armut vorzugehen, nämlich gegen die immer drückender werdende Leibeigenschaft. Als die schwäbischen Bauern 1525 in ihrem 3. Artikel eine Aufhebung der Leibeigenschaft forderten, weil Christus alle Menschen befreit habe, schrieb Luther: „Das heißt christliche Freiheit ganz fleischlich machen. ...Darum ist dieser Artikel stracks wider das Evangelion und räubisch.“¹⁴

3. Johannes Oekolampad

Einen ganz anderen Standpunkt in bezug auf das Problem der Armut nimmt der Basler Reformator Johannes Oekolampad ein. Im Juli 1523, also im Jahr der Herausgabe der Leisniger Kastenordnung, antwortet Oekolampad dem Augsburger Domherrn Bernhard Adelman von Adelmans-

felden ausführlich auf dessen Anfrage, wie er es mit der Austeilung der Almosen halten solle.¹⁵

Gleich zu Beginn seines Briefes schreibt Oekolampad: „Mir ist sehr wichtig, daß das Almosen den Armen ohne jede Unterscheidung dargereicht und gegeben werden soll. ...Sonst geschieht es oft, daß uns, nach dem gerechten Urteil Gottes, des Almosens sehr Unwürdige begegnen und die Würdigen hintenangestellt werden.“ Zwar hält Oekolampad es für sinnvoll und schriftgemäß, wenn die Bischöfe oder Beauftragten der Gemeinde „ein Verzeichnis der Armen haben und für sie sorgen aus dem Zehnten und den Gaben der Gläubigen“; aber wichtiger ist ihm die Warnung: „Privatpersonen ... sollen sich vor solcher Ausscheidung der Armen hüten.“ Denn was wäre, „wenn die, die wir beurteilen, plötzlich besser wären als wir?“

Während also, wie wir gesehen haben, Luther ein Verbot des Bettels fordert, damit kein Taugenichts hier leicht sein Brot verdienen kann, empfiehlt Oekolampad, trotz der Gefahr, daß auch ein Unwürdiger etwas erhält, jedem Bettler zu geben, damit nur ja kein wirklich Armer übersehen wird. Dies hindert ihn allerdings nicht daran, unter Hinweis auf Genesis 3,19 (Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen) ebenso wie Luther festzustellen, daß der Mensch zur Arbeit geboren sei und ihm Müßiggang, also auch nicht-notwendiges Betteln, nicht zustehe.

Im weiteren Verlauf des Briefes geht Oekolampad auf die Haltung derjenigen ein, die zunächst darauf bedacht sind, Vorräte für sich und ihre Kinder anzulegen, und nur aus dem, was dann noch übrigbleibt, zu spenden bereit sind. Ihnen hält er entgegen: „Die Dürftigen leiden jetzt und frieren, ihr aber werdet vielleicht überhaupt nie Not leiden, warum also eilt man nicht der gegenwärtigen Not zu Hilfe?“ Und er geht noch weiter: „Es liegt ja am Tage, woher der Welt Unbarmherzigkeit kommt: ... Jedermann will aus seinen Kindern kleine Könige machen, und dazu sammeln sie Schätze, und viele böse Machenschaften sind nötig.“

Nach Oekolampad braucht ein Christ solche Absicherungen nicht. Er vertraut auf Gott und hat keine Angst vor der Armut; er weiß um bessere Schätze und kann deshalb das Risiko, materiell arm zu werden, getrost eingehen. Mit dieser Forderung, die Armenfürsorge nicht nur aus dem Überschuß zu finanzieren, sondern eventuell auch die eigene Armut in Kauf zu nehmen, geht Oekolampad weit über den viel mehr auf Sicherheit bedachten Luther hinaus.

Oekolampad hat seinen Brief als individuellen Rat geschrieben; das ist er auch geblieben. Der Brief wurde zwar 1524 auf Deutsch gedruckt, aber eine nachzuweisende Breitenwirkung hat er nicht erzielt.

4. Genf und Johannes Calvin

Nicht weniger engagiert in der Armutsfrage als Oekolampad war der Genfer Reformator Johannes Calvin. Er stellte die Frage, warum es überhaupt Arme gebe, da es Gott doch ein leichtes wäre, alle Menschen reich zu machen. Seine Antwort lautet: „Gott hat die Güter dieser Welt ungleich verteilt, um zu prüfen, wie es ums Herz der Menschen steht.“¹⁶ Diese Prüfung gilt auch den Armen, vor allem aber den Reichen: Gott „sendet uns die Armen gewissermaßen an seiner Statt, als seine Erzieher“.¹⁷

Ein Reicher hat daher vor Gott die Pflicht, freigiebig zu sein und Gutes zu tun; „jeder soll eher seinen Bissen teilen, als zu dulden, daß andere Mangel leiden.“¹⁸ Und die christliche Gemeinde ist verpflichtet, optimale Bedingungen für diese Wohltätigkeit zu schaffen. Das aber bedeutet für Calvin erstens, den Bettel abzuschaffen, weil dadurch vor allem Betrüger ernährt werden, und zweitens, eine geordnete Versorgung der wirklich Armen — das sind für Calvin die arbeitsunfähigen Alten, Kranken, Kinder usw. — aufzubauen.¹⁹

Diese Aufgabe nahmen Calvin und einige Mitglieder des Rates der Stadt Genf mit der Abfassung einer Kirchenordnung im Jahre 1541 in Angriff. Fast zwanzig Jahre nach der Augsburger Almosenordnung von 1522 konnte man nunmehr schon auf zahlreiche Erfahrungen mit solchen Ordnungen zurückgreifen. Die wichtigsten Bestimmungen der Genfer Kirchenordnung zur Armenfürsorge seien hier kurz zusammengefaßt:

1. Die Versorgung der Armen obliegt den Diakonen, und diese gehören neben den Pastoren, Doktoren und Ältesten zur Leitung der Gemeinde.
2. Diakone sind einerseits die vier Kastenpfleger, die für die allgemeine Verwaltung der Gemeindefinanzen zuständig sind, andererseits die Spitalmeister.
3. Unter den Kastenpflegern ist wiederum einer mit der Verwaltung der Finanzen des Spitals beauftragt; er bezieht für seine Tätigkeit ein ausreichendes Gehalt.
4. Neben den Spitalmeistern stehen für die Bewohner des Spitals ein innerer Arzt, ein Wundarzt und ein Lehrer zur Verfügung, die ebenfalls von der Stadt bezahlt werden.
5. Sollten die Einnahmen der Gemeinde aus Spenden und Vermögen zur Erfüllung dieser Aufgaben nicht ausreichen, so beschließt der Rat über weitere Zuschüsse.²⁰

Diese Kirchenordnung trat in Genf 1541 in Kraft. Als man zwanzig Jahre später eine Neufassung erarbeitete, wurden die Artikel zur Armenfürsorge nahezu unverändert übernommen; sie hatten sich offenbar bewährt. Ein Zeitgenosse, der ehemalige päpstliche Nuntius P. P. Vergerio, schildert die Lage in Genf: „Für die Armen habe ich in der Kirche nie öffentlich sammeln sehen. Kein Klingelbeutel wird hier mit großem Geräusch um die Ohren der Leute geschwungen. Und doch habe ich auf der Straße nie auch nur einen einzigen Bettler getroffen. Als ich den Spital besuchte, löste sich mir dies Rätsel bald. Ich begriff, daß hier das Elend nicht nötig hat, die christliche Liebe durch allerhand Veranstaltungen anzuflehen, sondern daß ihm aus wahrhaft brüderlicher Gesinnung von selbst reichliche Hilfe gebracht wird.“²¹

Wie ist dieser Erfolg zu erklären? Zum einen natürlich dadurch, daß die Genfer hier kein völliges Neuland beschritten, sondern aus den Fehlern und Unzulänglichkeiten älterer Kastenordnungen lernen konnten. So fällt im Vergleich zu früheren Ordnungen auf, wie viele Personen in Genf hauptamtlich mit der Betreuung der Armen befaßt waren.

Zum andern ist hier auf eine Besonderheit der wirtschaftlichen Entwicklung Genfs hinzuweisen. Zwar litt Genf genauso unter dem Zustrom der durch die Not von ihrem Land vertriebenen Bauern wie viele andere europäische Städte. Aber Genf tat einen wirtschaftspolitisch wichtigen Schritt: Nachdem in den dreißiger Jahren viele Handwerker, die brotlos geworden waren, die Stadt verlassen hatten, öffnete man nun die Tore für die sogenannten Refugianten, die sich in der Stadt niederlassen wollten. Die Refugianten waren wohlhabende Handwerker und Kaufleute, die — oft aus religiösen Gründen — mit ihren Territorialherren in Konflikt geraten waren und fliehen mußten. Die Stadt Genf nahm sie gern auf, weil sie mit dem Kapital, das sie mitbrachten, auf dem vorhandenen Raum neue Produktionsstätten einrichteten.²² So wurden in relativ kurzer Zeit zahlreiche neue Arbeitsplätze geschaffen, und dadurch wurde die Alternative, die Calvin und der Rat der Stadt den Arbeitsfähigen unter den Bettlern stellte, nämlich entweder zu arbeiten oder die Stadt zu verlassen, überhaupt erst realistisch. Der hohe Anteil der Beschäftigten wiederum schuf die finanzielle Grundlage der Armenfürsorge.

Erst das Zusammentreffen der beiden Faktoren Arbeit für die Arbeitsfähigen und geregelte Versorgung der übrigen Armen schuf die wirtschaftliche Voraussetzung für ein wirksames Verbot des Bettels. Die geistige Voraussetzung dieses Verbotes war, daß sich die Arbeitsethik der Reformatoren, wie wir sie schon bei Luther und Oekolampad gefunden haben, in

Genf zur Zeit Calvins weitgehend durchgesetzt hatte.

Freilich ist die Eingliederung der vom Lande kommenden Arbeitskräfte in die städtische Wirtschaft nicht immer ohne Druck von oben gelungen. Es kam vor, daß man einem Refugianten nicht nur ein Gebäude als Produktionsstätte, sondern auch einige Bewohner des Spitals als Arbeitskräfte zur Verfügung stellte.²³ Doch dürfte das kaum die Regel gewesen sein; es entsprach auch nicht den Bestimmungen der Genfer Kirchenordnung. Festzuhalten bleibt, daß es in Genf in der Mitte des 16. Jahrhunderts gelang, durch eine gut organisierte und auf die Arbeitsunfähigen beschränkte Armenfürsorge den Bettel für mehrere Jahrzehnte aus der Stadt zu verbannen.

5. Denkanstöße für die Gegenwart

Das Problem der Armut stellt sich heute natürlich anders und vor allem in ganz anderen Dimensionen als zur Zeit der Reformation. Dennoch ist die Frage berechtigt, welche Lehren — bei aller Vorsicht — aus den Erfahrungen der Reformatoren für die Gegenwart gezogen werden können. So entspricht z. B. die Haltung der reichen Kirchen und auch der einzelnen Christen gegenüber der sogenannten Dritten Welt weitgehend dem Ansatz Martin Luthers: Erst wenn die eigene Existenz, die Vorsorge fürs Alter und für die Kinder gesichert sind, kommt eine Hilfe für die Armen dort in Betracht. Man gibt zwar, aber nur aus dem Überfluß, ohne die eigenen Reserven anzugreifen. Daß die deutschen Kirchen nicht in der Lage sind, einen Teil ihres Vermögens in der 1975 gegründeten Ökumenischen Entwicklungsgenossenschaft (EDCS) anzulegen und damit für Kredite an die Armen zur Verfügung zu stellen, ist symptomatisch für diese Haltung.

Der Ansatz Luthers hatte schon damals wenig Erfolg, und auch die langjährigen Erfahrungen kirchlicher (und staatlicher) Entwicklungshilfe haben die Befürchtungen Luthers bestätigt: „Das Loch ist zu weit, damit wird der gemeine Kasten (sprich: die Armen dieser Erde) wenig kriegen.“²⁴ Doch vielleicht ist die Hoffnung berechtigt, daß die gegenwärtige Diskussion über die Armut zu einer Überwindung dieser Position führt. Es ist sicherlich ein gutes Zeichen, daß die Synode der EKD sich im November 1980 die Forderung nach einem „brüderlichen Teilen der materiellen und geistlichen Güter“²⁵ mit den Menschen in der Dritten Welt zu eigen gemacht hat; denn ein solches Teilen ist etwas qualitativ anderes als das Geben von Almosen aus dem Überfluß heraus. Und es bleibt zu hoffen, daß die Landeskirchen, denen der Synodalbeschluß zur Stellungnahme vorliegt, diese Forderung

übernehmen. Freilich ist es in jedem Falle bis zu praktischen Veränderungen noch ein weiter Weg.

Auch der Ansatz Calvins ist uns nicht fremd, er hat sich in der diakonischen Arbeit der Kirchen (wie auch in der staatlichen Sozialfürsorge) weitgehend durchgesetzt. Die Arbeit ist gut organisiert, und eine große Zahl vor allem hauptamtlicher Mitarbeiter steht bereit, um für eine Verteilung der Mittel an die wirklich Bedürftigen zu sorgen.²⁶ Aber ein anderer Aspekt dieses Ansatzes, der im Vergleich mit Luther besonders deutlich hervortritt, verdient vielleicht noch mehr Beachtung. Während Luther die Leibeigenschaft als gottgewollt und ökonomisch notwendig ansah und damit noch ganz dem mittelalterlichen Wirtschaftssystem verhaftet war, sah Calvin hier weiter. Er war ein erklärter Gegner der Leibeigenschaft, die er als Überbleibsel der antiken Sklaverei betrachtete,²⁷ und setzte auf die Kraft eines neuen Wirtschaftssystems, das nicht auf den alten Abhängigkeiten basierte. Hat sich nicht auch das gegenwärtige System der Weltwirtschaft bereits als unfähig erwiesen, das Problem weltweiter Armut zu lösen? Wäre es nicht auch heute an der Zeit, alte Abhängigkeiten zu beseitigen und zu einer neuen Ordnung zu kommen?

Solche Fragen werden in den Kirchen unseres Landes nur sehr zaghaft diskutiert. Christen anderer Länder sprechen hier eine viel deutlichere Sprache. So bezeichnen zum Beispiel die Autoren der schon erwähnten CCPD-Studie die Gesetze des freien Marktes als Hauptursache für die immer stärkere Marginalisierung der Armen. Folgerichtig fordern sie, diese Gesetze außer Kraft zu setzen; an ihre Stelle solle „eine Mitbestimmung der Basis in sämtlichen Bereichen der Planung und Produktion durch eine Art Sozialisierung“ treten, „die dem Volk das ihm zustehende Recht gewährt, mitzubestimmen in Sachen Wirtschaftsorganisation, Distribution, Vergesellschaftung der Produktionsmittel etc.“²⁸

Ganz anders stellt sich der Christenheit in den Industrienationen die Frage nach ihrem Verhältnis zu den Armen, wenn sie auf die Haltung und die Empfehlungen Oekolampads schaut. Wir kennen die Befürchtung, daß von unseren Spenden „Unwürdige“ profitieren könnten. Hat nicht diese Sorge schon manches Mal verhindert, daß „Würdige“ etwas erhielten? Unser Recht zu einer solchen „Unterscheidung der Armen“ grundsätzlich in Frage zu stellen, war ein Anliegen Oekolampads. Das andere betraf die Frage nach der Sicherung der eigenen Zukunft. Wäre es nicht gerade sein Vertrauen auf Gott und sein Verzicht auf die völlige materielle Absicherung der Zukunft, die auch uns persönlich und unseren Kirchen heute ganz gut anstünde?

ANMERKUNGEN

- 1 In dieser Zeitschrift J. A. Hebly/A. W. J. Houtepen, Eine mit den Armen solidarische Kirche? in Heft 1/1981, 84-93, und W. Schweitzer, Sind wir eine mit den Armen solidarische Kirche? in Heft 2/1981, 182-190; weitere Stellungnahmen s. ebd. 190, Anm. 1 und 2.
- 2 G. Uhlhorn, Die christliche Liebeshätigkeit, Band 3: Die Liebeshätigkeit seit der Reformation, Stuttgart 1890, 8.
- 3 Ebd. 5.
- 4 Näheres bei F. Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte 1517-1527, München 1881, 96f.
- 5 D. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe (künftig: WA), Band 12, S. 11.
- 6 WA 6, S. 450.
- 7 WA 32, S. 307.
- 8 Siehe WA 6, S. 451.
- 9 WA 12, S. 12-14.
- 10 WA 12, S. 14.
- 11 Ebd.
- 12 WA 12, S. 15.
- 13 G. Uhlhorn, a.a.O. 64.
- 14 WA 18, S. 326 f.
- 15 De non habendo pauperum delectu, Basel 1523 (Oberdeutsche Fassung: Basel 1524).
- 16 Predigt über Deuteronomium 15, 11-15, gehalten am 30. 10. 1555, in: Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia (künftig: CO), Band 27, Braunschweig 1884, Sp. 336-349, Zitat Sp. 338.
- 17 Ebd.
- 18 Ebd. Sp. 341.
- 19 Eine ausführliche Darstellung der sozialen Botschaft Calvins gibt H. Scholl: The Church and the Poor in the Reformed Tradition, in: The Ecumenical Review 32 (1980) 3, 236-256, bes. 242-252.
- 20 Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen, hrsg. von P. Jacobs, Neukirchen 1949, 72-84.
- 21 Zitiert bei: W. Bernoulli, Das Diakonenamt bei Calvin, Greifensee 1949, 16.
- 22 Zur wirtschaftlichen Bedeutung der Refugianten siehe A. Bürgin, Kapitalismus und Calvinismus. Versuch einer wirtschaftsgeschichtlichen und religionssoziologischen Untersuchung der Verhältnisse in Genf im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert, Diss. Winterthur 1960, 108-122. Bedingungen für die Aufnahme waren lediglich das Bekenntnis zum protestantischen Glauben und die Zahlung einer geringen Gebühr (s. ebd. 90-102).
- 23 Ebd. 177-180.
- 24 Siehe oben Anm. 8.
- 25 Positionspapier „Zur Frage nach dem Missionsverständnis heute“, vorgelegt vom Rat der EKD und dem Vorstand des EMW, 19.
- 26 Daß das Problem der Armut in unserem Land durch diese Professionalisierung der Armenfürsorge keineswegs endgültig gelöst ist, darauf wies zuletzt der Arbeitsbericht der Theologischen Kommission des EMW „Arme und Reiche in der Mission. Ob auch Reiche im missionarischen Stande seyn können“ vom Mai 1981 mit aller Deutlichkeit hin.
- 27 Siehe CO 27, Sp. 342-346; vgl. auch H. Scholl, a.a.O. 249 f.
- 28 Für eine mit den Armen solidarische Kirche. Ein Dokument der „Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst“ (CCPD) = epd Dokumentation Nr. 25a/80, Zitat: S. 10.

Ökumene in Deutschland nach dem Papst-Besuch

VON HARTMUT LÖWE

Bald ist es ein Jahr her, seit Papst Johannes Paul II. die Bundesrepublik Deutschland besuchte. Wer damals, nach dem Ende der Visite, nach dem Ertrag fragte, wurde beschieden: Das läßt sich erst aus einem größeren Abstand sagen. Zweifellos tut diese Bescheidung wohl, kaum jemand hat sich als Astrologe am Himmel der Christenheit betätigt. Aber der Vorteil ist — alles hat nun einmal zwei Seiten — zugleich auch ein Mangel. Der Ertrag eines solchen Besuches stellt sich nicht von selber ein. Auch hier muß der Boden gepflügt, das Saatkorn begossen, der Acker gedüngt werden. Ist das ausreichend geschehen? Vielleicht jedoch taugen diese Beispiele aus der Landwirtschaft nicht als Analogien für das in dieser Weise erst in unserer Medienwelt mögliche Phänomen „Papst-Besuch“. Für das Wachsen und Gedeihen religiösen Lebens scheinen sie mir freilich noch nicht überholt zu sein.

Wenn schon nicht der gesamte Ertrag gewogen werden kann, dann vielleicht doch wenigstens die ökumenische Frucht. Aber auch hier ist Vorsicht angebracht, Bescheidenheit. Die Situation der Kirchen in unserem Land gibt dem Beobachter viele Rätsel auf. Aufbrüche stehen neben Stagnation, bewegte Kirchen- und Katholikentage neben müden Gemeinden, große Erwartungen neben tiefen Enttäuschungen. Man schaut nicht hinaus in einen frischen Morgen kirchlichen Lebens, es herrscht eher Abenddämmerung, Zwielflicht. Auch die Ökumene hat den Schwung eines neuen Tages zunächst einmal hinter sich. Hat der Papst-Besuch einen frischen Morgen heraufgeführt?

Schwer zu sagen. Vergessen dürfen wir nicht, wie schlecht es um die Ökumene stand, bevor Johannes Paul II. zu uns kam. Über Nacht lebten totgegläubte Affekte, Ressentiments, Feindschaften auf. Der aus Rom angesagte Gast wühlte auf, was alles noch unverarbeitet in der deutschen religiösen Seele schläft. Das mißglückte Kapitel von Remigius Bäumer über das „Zeitalter der Glaubensspaltung“ war da nur der Auslöser, nicht der Grund. Aber allzu leichtgeschürzten Ökumenikern sollte diese Erfahrung eine Lehre sein. Der christliche Glaube ist tief eingegraben in die jeweilige konkrete Geschichte. Solange in den Tiefenschichten keine Gemeinsamkeit hergestellt ist, tragen oberflächlich erreichte Einheitsformeln nicht weit. Daß wir alle nur einen Gott haben und deshalb die verschiedenen Formen

seiner Verehrung wenig Bedeutung hätten, leuchtet dem Verstand zwar ein, teilt sich aber der Innenseite des Lebens, in der der Glaube seine Wurzeln hat, nicht mit. Die Reflexionsgestalt des Glaubens ist überhaupt gegenüber aller Praxis sekundär. Erst der innere Zugang zu katholischer Marienfrömmigkeit für Protestanten und entsprechend der Zugang zur Dichtung Paul Gerhards für Katholiken ist ein ausreichendes Fundament, sich in der Mitte gelebter Glaubenspraxis zu finden. Wer — als evangelischer Christ — keine Sehnsucht empfindet nach der Schönheit eines Hochamts und wer — als katholischer Christ — nicht zugleich die Kargheit eines Predigtgottesdienstes (gut muß die Predigt freilich sein) zu schätzen weiß, weiß noch nicht wirklich, wovon er redet, wenn er von Ökumene spricht.

Mit diesen Bemerkungen ist durchaus keiner dritten Konfession das Wort geredet, die die katholische und evangelische in sich aufnehmen könnte. Nur dies ist gemeint, daß eine verlässliche Ökumene eine reformatorische Verarbeitung der katholischen Gestalt des Glaubens und eine katholische Verarbeitung der evangelischen Gestalt des Glaubens zur Voraussetzung hat. Weil das viel zu selten bewußt ist, gibt es — bei allem guten Willen — immer wieder so seltsame Irritationen auf beiden Seiten.

Was hat uns der Papst gebracht? Einem glaubwürdigen, nicht von Selbstzweifeln geplagten, ausstrahlungsstarken Mann zu begegnen, das war zweifellos auch für die evangelischen Christen eine wichtige Erfahrung. Vor solcher Gewißheit mag insgeheim eine Mischung aus Neid und Bewunderung aufgekommen sein. Wer seiner Sache so gewiß ist, kann auch dem Partner liebevoll und souverän begegnen. Das wurde in der Kapitelstube des Mainzer Dommuseums am 17. November v.J. eindrucksvoll deutlich. Der Papst leidet nicht an der Furcht, vom evangelischen Bazillus angesteckt zu werden. Und damit wird — neben der oben skizzierten tiefen Verschiedenheit im Ansatz — eine, vielleicht die wichtigste, Schwierigkeit für ökumenische Schritte nach vorn in unserem Lande deutlich. Die Führer der großen Kirchen sind nicht sehr selbstgewiß. Sie stehen — niemand kann ihnen das verargen — betroffen vor einer immer stärker erfahrenen Erosion geprägter Frömmigkeit. Die katholischen Bischöfe wollen nicht vom Bazillus laxer Kirchlichkeit, der Erbkrankheit der Protestanten seit Generationen schon, angesteckt werden. Ökumenische Annäherungen, die lediglich eine Ausbreitung dieser protestantischen Krankheit sind, gelten darum als ein böses Gift. Verdient diese Sorge nicht Respekt, zumindest Verständnis? Die Oberflächlichkeit, mit der viele evangelisch getaufte Christen ihren Glauben praktizieren, ist keine Werbung für mehr Freiheit von kirchlichen Geboten. Allerdings wirkt ein Übermaß an bischöflicher Sorge auf

die Dauer zu defensiv, nur bewahrend, aber nicht Neuland erobernd, nicht Gewißheit ausstrahlend, sondern Ängstlichkeit. Der Zeitgenosse versteht sie als lästige Bevormundung und setzt sich entsprechend zur Wehr.

Der Papst berief sich in seiner Rede vor der Delegation der Evangelischen Kirche in Deutschland auf Luther. Daß aus wohlmeinender Liberalität die Frage nach der Wahrheit nicht übergangen werden darf, machte er in der Erinnerung an den Reformator eindrucksvoll bewußt. Der kleinste gemeinsame Nenner taugt nicht als ökumenisches Credo. Bei solcher — verständlichen — Sicht der Dinge konnten die vom Vorsitzenden des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland vorgetragene Wünsche nach einer Einladung zum Abendmahl auch von seiten der römisch-katholischen Brüder, nach mehr Mut in der Frage konfessionsverschiedener Ehen, nach einer Aufhebung des Verbots ökumenischer Gottesdienste am Sonntagmorgen nicht sogleich ihre Erfüllung finden. Der Papst riet zu mehr Geduld und stellte an den Anfang den Disput über die „Kirche und ihre Sendung, ihre Botschaft und ihre Sakramente sowie die Ämter, die in den Dienst von Wort und Sakrament gestellt sind“. Unmißverständlich sagte er: „Erst die volle Einheit gibt uns die Möglichkeit, uns eines Sinnes und eines Glaubens an dem einen Tisch des Herrn zu versammeln.“ Wer nüchtern geblieben war, hatte keine andere Antwort erwarten können. Die Zeit zu ausführlichen Kontakten im Vorfeld des Besuchs war viel zu kurz gewesen. Deshalb konnte die in formaler Hinsicht meisterhafte Ansprache des Papstes trotz aller Wärme und brüderlichen Nähe nichts vortragen, was in der Sache und nicht nur in der Atmosphäre ein nach vorne weisendes Signal gewesen wäre. Dies nur den katholischen Freunden anzulasten, wäre unredlich. Der Wille, die katholische Gestalt des Glaubens reformatorisch zu verarbeiten, ist auf der evangelischen Seite auch gemeinhin nicht vorhanden oder wird als zu anstrengend empfunden.

In solcher Verlegenheit, bei viel gutem Willen und der gleichzeitigen Unmöglichkeit, einen wirklichen Impuls nach vorne zu geben, werden Kommissionen gegründet. Die vom Papst gewünschte Gemeinsame Ökumenische Kommission ist das Zeichen der Verlegenheit und der Wille nach mehr Gemeinsamkeit zugleich. Walter Dirks hat skeptisch reagiert: „Eine ‚Kommission‘, wieder einmal eine Kommission, ist nicht viel. Wir werden abwarten, zweifelnd und hoffend.“ Und Karl Rahner hat sich noch heftiger geäußert: „Man kann im Grunde genommen, leider Gottes, nicht sehen, wie es dabei ernsthaft mit Resultaten weitergehen soll. Man fühlt sich natürlich in seinem christlichen Gewissen für ökumenische Bewegung und Tat verantwortlich (gemeint sind die Leitungen der Kirchen), und dann bildet

man eben eine Kommission, die da weiterreden soll, obwohl es doch schon solche Kommissionen genug gibt. Man hat den Eindruck, so geht es wirklich nicht weiter.“

Das ist deutlich geredet. Aber ich möchte doch eine positivere Diagnose vorschlagen. Mehr war nicht möglich. Und die Tatsache, daß der Papst sich für die Ergebnisse der neuen Kommission selber interessiert und einen Mitarbeiter des vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen entsandt hat, läßt hoffen auf eine neue Ebene des Gesprächs und der Verbindlichkeit. Eine neue Wachheit für die Situation des Glaubens in einem konfessionell gespaltenen Land an der Spitze der Leitung der römisch-katholischen Kirche wird, wenn die Chance genutzt und nicht nur bürokratisch domestiziert wird, von selber Wirkungen zeitigen auf mehr Einheit hin.

Inzwischen ist die Gemeinsame Ökumenische Kommission zu ihrer ersten Sitzung am 6. und 7. Mai d.J. in München versammelt gewesen. Wunder sind auch dort nicht geschehen. Immerhin ist aus einer konzentrierten theologischen Arbeit die nach meinem Geschmack in der Substanz reiche und in der behutsamen Zuwendung zum fragenden Zeitgenossen überzeugende „Erklärung zur 1600-Jahrfeier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel“ herausgewachsen. Wenn die Leitungen beider Kirchen die Mitte ihres Glaubens vor aller Öffentlichkeit gemeinsam aussagen können, dann ist das ein Novum. Große Tageszeitungen hatten ein feineres Gespür für die Tragweite dieser Tatsache als mancher Pfarrer und manche Kirchenleitung, was sie dokumentierten, indem sie den Text der Erklärung im Wortlaut abdruckten. Die Gemeinsame Ökumenische Kommission hat sich vorgenommen, diese neue Gattung gemeinsamer Rede weiter zu pflegen. Der Adressat solcher Mühen, der nie nur der mit seiner Kirche voll identifizierte Christ sein kann, sondern immer auch der zweifelnde und glaubenwollende Zeitgenosse, wird die Autoren näher zusammenrücken und neue, nicht vermutete Gemeinsamkeiten finden lassen.

Vor allem aber ist in München ein Vorschlag unterbreitet und angenommen worden, der verspricht, Bewegung zu bringen und Belastungen aus der Vergangenheit endgültig zu bereinigen. In den Bekenntnisschriften der reformatorischen Kirchen wird nicht nur der Glaube bekannt, sondern auch die — vermeintlich — falsche Lehre des Gegners verworfen. Lutheraner und Reformierte haben ihre wechselseitigen Verwerfungen erst in der Leuenberger Konkordie von 1973 als den gegenwärtigen Partner nicht mehr treffend aufgehoben. Bislang aber galt nur für das private Gespräch, daß die damnatio des Papstes als Antichrist, etwa in Luthers Schmalkaldischen

Artikeln, heute natürlich nicht mehr geteilt werde, offiziell wurde der künftige Pfarrer einer evangelisch-lutherischen Kirche auch auf die Schmalkaldischen Artikel verpflichtet. Und das im reformierten Glauben erzogene Kind lernte in seinem Konfirmandenunterricht, die Messe der Katholiken sei eine „vermaledeite Abgötterei“; die immerhin als erforderlich empfundene Anmerkung im Heidelberger Katechismus trägt zur Versöhnlichkeit und günstigen Beurteilung des Gottesdienstes des katholischen Christen nur wenig bei. Lassen sich diese bösen Urteile bereinigen, läßt sich dabei hoffentlich sogar der gemeinsame Glaube ein Stück weit positiv aussagen, dann sind viele Steine aus dem Wege geräumt. Neben den reformatorischen Bekenntnisschriften sind auch die Dekrete des Trienter Konzils dort neu zu interpretieren, wo sie Verwerfungen der reformatorischen Lehre aussprechen.

Das Programm, das auf die Gemeinsame Ökumenische Kommission wartet, ist nicht gering. Vorläufig muß erst einmal ein methodischer Zugang zu einem in dieser Weise theologisch noch kaum bearbeiteten Komplex gefunden werden. Und die praktische Rezeption in den betroffenen Kirchen ist dann noch einmal eine neue und eigene Aufgabe. In der Übernahme der je eigenen Geschichte inzwischen neu gewachsenen Einsichten, neuen Herausforderungen und neuen Erfahrungen verbindlich Raum zu geben, schafft eine neue ekklesiologische Realität. Die Bereinigung der Vergangenheit schafft allemal auch neue Möglichkeiten im Blick auf aktuelle Probleme.

Die Gemeinsame Ökumenische Kommission will nicht zu einer Dauer-einrichtung werden. Sie wird ihre Arbeit nach drei bis vier Jahren abschließen. Erst dann, wenn die Summe gezogen werden kann, wird man verlässlich wissen, ob sie aus einer Verlegenheitslösung zu einem Instrument geworden ist, die katholische und die evangelische Kirche näher zueinander zu führen.

Die Christenheit in Deutschland blüht und welkt seit langer Zeit gemeinsam. Niederlagen des katholischen Partners sind keine Erfolge des evangelischen und umgekehrt. Es wird immer drängender, daß dieses gemeinsame Geschick auch einen sichtbaren gemeinsamen sozialen Leib erhält.

Das Zweite Ökumenische Konzil

VON IOANNIS KARMIRIS

In diesem Jahr feiert die Orthodoxe Kirche — und im weiteren Sinne die universale Kirche — die 1600. Wiederkehr des Zweiten Ökumenischen Konzils, das vom Mai bis Ende Juli 381 auf Einladung des byzantinischen Kaisers Theodosius des Großen in Konstantinopel stattfand. Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Demetrius I., schrieb in seiner Weihnachtsbotschaft von 1980: „Im kommenden Jahr 1981 ist die ganze ungeteilte Kirche Christi aufgerufen, den 1600. Jahrestag des zweiten großen und heiligen Ökumenischen Konzils von Konstantinopel zu begehen; das gibt der geteilten christlichen Kirche die großartige Gelegenheit und einmalige Chance, erneut ungeteilt das Glaubensbekenntnis der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu verkünden, wie es von den Vätern der ungeteilten Kirche Christi formuliert worden war; ja es gibt die Möglichkeit, im kommenden Jahr dieses Bekenntnis in Ost und West gemeinsam abzulegen.“

Der Ökumenische Patriarch erklärte weiter: „Als ein bescheidener Bischof der Stadt, in der das Zweite Ökumenische Konzil zusammentrat, und als Nachfolger des Nectarius von Konstantinopel erklären wir das Jahr 1981 zum Jahr des zweiten großen und heiligen Ökumenischen Konzils von Konstantinopel und laden alle ein, am gemeinsamen Lobpreis der Heiligen Dreifaltigkeit teilzunehmen, tiefer in dieses ungetrennte Mysterium der Gottheit einzudringen, das Geheimnis der ungeteilten Kirche und des ungeteilten Glaubens zu studieren, zu beten und den Heiligen Geist anzuflehen, er möge alles in unserer Welt erleuchten, führen und regieren zu unserem Heil.“

Der Hintergrund des Konzils

Es ist bekannt, daß das Zweite Ökumenische Konzil hauptsächlich als Generalsynode des östlichen, byzantinischen Reiches einberufen, aber auch von der Kirche des Westens als das Zweite Ökumenische Konzil anerkannt wurde; es wurde von den Vätern des Vierten Ökumenischen Konzils und danach durch allgemeine Zustimmung ratifiziert, hauptsächlich wegen seines äußerst bedeutenden Beitrags zur Lehrentwicklung, besonders wegen seiner Neuformulierung und Vervollständigung des Nicaeno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses.

Das Konzil war notwendig geworden durch die schwierige kirchliche Situation, die nach dem Ersten Ökumenischen Konzil entstanden war: Die

meisten Häretiker, die dieses verurteilt hatten — die Arianer aller Schattierungen —, bedrohten die Kirche noch immer und versuchten, ihre Häresie wieder durchzusetzen und die Lehre des Ersten Ökumenischen Konzils abzuschaffen. Dazu traten neue Häretiker auf: die Pneumatomachen oder Macedonier, geführt vom Erzhäretiker Macedonius von Konstantinopel; die Semi-Arianer; Apollinarius von Laodicea; Sabellius von Ptolemais; Marcellus von Ancyra; Photinus von Sirmium; Eunomius von Cyzicum zusammen mit seinem Lehrer Aetius; Eudoxius von Konstantinopel; Paul von Samosata und andere. Ihre häretischen Lehren wurden vom Zweiten Ökumenischen Konzil verdammt, das eine vollständigere und genauere Form des Glaubensbekenntnisses ausarbeitete, die als das „Nicaeno-Konstantinopolitanische Symbolon“ bekannt wurde: Die ersten sieben Artikel waren jene, die das Erste Ökumenische Konzil von Nicaea 325 gegen die große Häresie des Arianismus formuliert hatte, der in der Alten Kirche so lange Verwirrung gestiftet hatte, weil er die Gottheit der zweiten Person der Dreifaltigkeit leugnete. Die letzten fünf Artikel wurden vom Zweiten Ökumenischen Konzil selbst formuliert: gegen die Pneumatomachen und gegen die anderen oben genannten Häretiker — alle Überreste des Arianismus —, welche die Gottheit der dritten Person der Dreifaltigkeit leugneten.

Die Vervollständigung und Rezeption des Nicaenischen Glaubensbekenntnisses waren deshalb als notwendig erachtet worden, weil die ariani-sche Häresie auch nach dem Ersten Ökumenischen Konzil sich noch weiter ausbreitete und in der Kirche in verschiedener Gestalt und unter verschiedenen Namen Verwirrung stiftete; dies gilt besonders für den Semi-Arianismus. Seine fanatischen Anhänger verwarfen das Nicaenische Glaubensbekenntnis und veröffentlichten neue Bekenntnisse und Darlegungen des Glaubens mit dem Ergebnis, daß ein „Labyrinth von Darlegungen“ und große lehrmäßige Verwirrung geschaffen wurden, verbreitet von den neuen Häretikern, die oben genannt sind. Von ihnen sollten besonders erwähnt werden die Pneumatomachen oder Macedonier, die die Göttlichkeit des Heiligen Geistes leugneten und ihn „ein Geschöpf und nicht Gott, nicht gleichen Wesens (homoousion) mit dem Vater und dem Sohn“ nannten. In Nicaea war der Sohn als gleichen Wesens mit dem Vater verkündet worden, nicht aber der Heilige Geist; so war es notwendig, nun die Stellung des Heiligen Geistes innerhalb der Dreifaltigkeit zu klären. Es war logisch, daß die ersten Pneumatomachen — oder Gegner des Heiligen Geistes — Arianer sein sollten, später Semi-Arianer, vor allem die Homoiousier oder Simili-Substantialisten, denn indem man den Sohn als ein Geschöpf betrachtet, ist man allzuleicht dazu verführt, auch den Geist als Geschöpf anzusehen

oder, in den Worten des Epiphanius: „Es muß noch einmal gesagt werden, daß der Heilige Geist ein Geschöpf ist, geformt von einem anderen Geschöpf.“

So richtete das Zweite Ökumenische Konzil seinen achten Artikel gegen die Pneumatomachen, indem es festhält: „(Wir glauben)... an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten.“ Es ist klar, daß der Inhalt dieses Artikels aus der Schrift entnommen ist und sogar in der Formulierung selbst teilweise aus ihr stammt: Das Wort „Herr“ kommt von 2 Kor 3,17-18; „Lebensspender“ ist aus Joh 6,63, Röm 8,2 und 2 Kor 3,6. Der berühmte Satz „der vom Vater ausgeht“ ist aus der klassischen Passage Joh 15,26 entnommen: „der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht“, dabei ist nur die Präposition „para“ an Stelle von „ek“ verwendet, wahrscheinlich auf der Basis von 1 Kor 2,12: „Wir haben den Geist, der aus Gott stammt, empfangen“ (ek tou Theou). Es ist deutlich, daß weder der johanneische Text noch der des Glaubensbekenntnisses das lateinische „Filioque“ oder auch nur eine Andeutung davon kennen. Diese unkanonische Hinzufügung zu dem Glaubensbekenntnis, die der Schrift und der apostolischen Tradition unbekannt ist, wurde kühnerweise später im Westen erlaubt, aber im orthodoxen Osten verurteilt. Weiterhin hat das Konzil, um den mißverständlichen Ausdruck homoousios zu vermeiden, in Übereinstimmung mit dem Wunsch, die Pneumatomachen wieder mit der Kirche zu versöhnen und ihre Häresie niederzukämpfen, statt des „homoousios“ den Satz verwendet: „mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht“; dadurch drückte es, wie früher, die Konsubstantialität der dritten Person mit den ersten beiden Personen der Dreifaltigkeit aus. Auch dieser Satz hat seine Basis im Sinn der Schrift und der Tradition. Der letzte Satz, „der gesprochen hat durch die Propheten“, beruht auf 2 Petr 1,21: „Getrieben vom Heiligen Geist haben Menschen im Auftrag Gottes geredet“, ebenso wie auf der Predigt des Urchristentums. In einem Synodalbrief an die Bischofssynode in Rom drückte das Konzil seinen Glauben aus: „... im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes — d.h. der einzigen Gottheit, Kraft und Substanz des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, die wie wir glauben gleich an Rang und gleich ewig in der Macht sind, in drei vollkommenen Hypostasen, d.h. drei vollkommenen Personen, dabei keinen Raum lassend für die Krankheit des Sabellius, in der die Hypostasen verwechselt bzw. die Attribute ausgelassen werden; auch keinen Raum lassend für die Blasphemie der Eunomianer, Arianer und Pneumatomachen, wo Sub-

stanz, Natur oder Gottheit aufgegeben werden und eine spätere Natur, entweder geschaffen oder von einer fremden Substanz stammend, abgeleitet wird von der ungeschaffenen, konsubstantiellen und gleich-ewigen Dreieinigkeit.“

Veränderungen am Nicaenischen Glaubensbekenntnis

Um aber die Lehre von der Dreifaltigkeit zu vervollständigen, schien es notwendig, die ersten sieben Artikel des Glaubensbekenntnisses des Ersten Ökumenischen Konzils zu verändern und zu vervollständigen, vor allem die oben genannten neuen Häresien, die sich seit dem Konzil ausgebreitet hatten, zu entlarven, indem man verschiedene Dinge hinzufügte, wegließ oder veränderte und dann in die ursprüngliche Form des Glaubensbekenntnisses einfügte. Die wichtigsten davon sind die folgenden: „der alles geschaffen hat, Himmel und Erde“, gegen die Marcioniten, die Manichäer und besonders Hermogenes, die alle verkündet hatten, die Materie sei ewig; „vor aller Zeit“, gegen Sabellius, Marcellus von Ancyra, Photinus von Sirmium und Eunomius, die anders dachten; „Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria“, gegen die Apollinaristen; „er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden“, ebenfalls gegen die Apollinaristen und zugleich zur Vervollständigung des entsprechenden nicaenischen Artikels; „er sitzt zur Rechten des Vaters“ und „seiner Herrschaft wird kein Ende sein“, gegen Marcellus von Ancyra und Photinus von Sirmium, die ein Ende der Herrschaft Jesu Christi behaupteten, wobei der letztgenannte Häretiker zugleich seine ewige Existenz als „Gottmensch“, „Theanthropos“ (d.h. vollkommen Gott und vollkommen Mensch), leugnete; es ist bemerkenswert, daß der Satz „seiner Herrschaft wird kein Ende sein“ vom Konzil aus Lk 1,33 entnommen wurde. Schließlich tilgte das Konzil den nicaenischen Satz „aus dem Wesen des Vaters“, der inhaltlich schon in dem Ausdruck „homoousion“ enthalten ist, hauptsächlich, um Mißverständnisse von seiten der Sabellianer zu vermeiden; es tilgte ebenfalls den nicaenischen Ausdruck „Gott aus Gott“, der überflüssig war, denn er ist schon in dem Satz „wahrer Gott vom wahren Gott“ enthalten. Andere kleinere Veränderungen waren mehr literarischer Art.

Das Zweite Ökumenische Konzil fügte vier weitere Artikel am Ende des Glaubensbekenntnisses an, die den Glauben an die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die eine Taufe zur Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt“ beken-

nen. So wurde das „Nicaeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis“ vollendet, von dem die Orthodoxe Kirche singt: „Sie versammelten alle Kenntnis der menschlichen Seele, sie trafen sich unter den Flügeln des Heiligen Geistes, und so entwarfen die ehrwürdigen Väter das gesegnete und ehrwürdige Glaubensbekenntnis in göttlich inspirierten Ausdrücken; in ihm lehren sie unzweideutig, daß das Wort gleichen Ursprungs ist wie der Empfangene und im wahren Sinne gleichen Wesens; sie folgten dabei den Lehren der Apostel . . . Sie waren deutlich inspiriert über diese Dinge durch eine Offenbarung von oben, und solcher Art erleuchtet, haben sie eine göttlich gelehrt Glaubensnorm vorgelegt.“

Zusätzlich verurteilte und verbannte das Konzil in seinem ersten Kanon „jegliche Häresie, besonders jene der Eunomianer oder vielmehr Anomoianer, sowie die der Arianer oder vielmehr der Eudoxianer, und die der Semi-Arianer oder vielmehr der Pneumatomachen, und die der Sabellianer, der Marcellianer, der Photinianer und der Apollinaristen“. Im selben Kanon wird gefordert, „nicht den Glauben der dreihundertachtzehn Väter zu verwerfen, die in Nicaea in Bithynien zusammenkamen, sondern ihn hochzuhalten“. Wie allgemein bekannt ist, wurde diese Auflage von allen folgenden Ökumenischen Konzilien wiederholt.

Von den übrigen sechs Kanones, die das Zweite Ökumenische Konzil veröffentlicht hat, sollten wir den zweiten nennen, der jede Einmischung in die Angelegenheiten anderer kirchlicher Jurisdiktionen als unkanonisch verbietet, da jede mit dem souveränen Recht der Ordnung ihrer eigenen Angelegenheiten ausgestattet ist; den dritten Kanon, welcher dem Patriarchen von Konstantinopel den zweiten Rang „der Präzedenz gibt nach dem Bischof von Rom, denn Konstantinopel ist das neue Rom“; den fünften Kanon, der die Darlegung des Glaubens der westlichen Kirche in ihrem örtlichen Konzil von Rom im Jahre 369 gutheißt, eine Darlegung, die nach Antiochien gesandt und dort von dem lokalen Konzil im Jahre 378 angenommen worden war; zwei Absätze aus dem sechsten Kanon, von denen der erste die Bedeutung des Wortes Häretiker erläutert, der zweite eine verantwortliche Stelle einrichtet, an die man „gegen Anklagen appellieren“ kann; und schließlich den siebten Kanon, der die Art und Weise der Aufnahme von Häretikern entwirft, die widerrufen und zur Orthodoxie zurückkehren; dieser Modus procedendi ist später vom Konzil von Trullo (Quinisext) in seinen fünfundneunzigsten Kanon aufgenommen worden.

Auf diese Weise war die Aufgabe des Zweiten Ökumenischen Konzils beendet, vor allem seine Definition der Lehre, welche das grundlegende christliche Dogma über die Heilige Dreifaltigkeit enthält. So wurde, allgemein gesprochen, das feste Lehrfundament vollendet, das vom Ersten Ökumenischen Konzil gelegt worden war; damit war der Grund gelegt für die Basis für das ganze Lehrgebäude der Alten Kirche, wie es durch die christlichen Zeitalter hindurch beibehalten wurde, unerschüttert bis auf den heutigen Tag. Darin lag die wichtigste Bedeutung der ersten beiden Ökumenischen Konzile, die zusammen mit den folgenden fünf „mit göttlicher Inspiration sprachen“, unter der Führung des Heiligen Geistes, auf der Basis der Heiligen Schrift und Tradition; so haben diese Konzilien mit göttlicher Autorität authentische Glaubensartikel formuliert, unfehlbar, unveränderlich, ewig gültig und verpflichtend für alle orthodoxen Christen jedes Zeitalters. „Was immer in den heiligen Konzilien der Bischöfe erreicht wurde, ist die Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen“, um die Worte Konstantins des Großen zu zitieren (PG 20,1080).

Aus diesem Grunde erreicht die gesamte Institution der Kirche ihren Höhepunkt in den Ökumenischen Konzilien, denn sie sind der vollkommene Ausdruck des Geistes der Kollegialität in der Orthodoxie und zugleich seine Verwirklichung. Als solche haben sie sich als die höchste administrative, legislative, juridische und katechetische Autorität in der Kirche erwiesen, als eine demokratische und nicht monarchische Form der Leitung. Im besonderen handeln die Ökumenischen Konzilien als oberste kirchliche Gremien, um die dogmatische Lehre der Kirche zu formulieren und für alle Zeiten und Orte die gemeinsame und einheitliche Tradition der Kirche zu rezipieren, zugleich die Normen für Gottesdienst, Moral, Organisation und Leitung der gesamten Kirche zu setzen, vor allem die verschiedenen Häresien zu verurteilen und die kirchliche Einheit zu bewahren, die getragen wird von der Einheit in der Lehre. Weil ihr Ursprung bis auf das Apostelkonzil (Apg 15,6 ff.) zurückgeführt werden konnte, wurden die Ökumenischen Konzilien seit undenklichen Zeiten als eine apostolische Einrichtung betrachtet, die mit göttlicher Autorität hauptsächlich über Glaubensfragen im Heiligen Geist spricht. Eben dies drückten die Heiligen Väter, die an ihnen teilnahmen, in der apostolischen Formel aus: „der Heilige Geist und wir haben beschlossen“ (Apg 15,28); dabei folgten sie dem Beispiel der heiligen Apostel. Da dies so ist, scheint eine Wiederbelebung der Einrichtung der Konziliarität angebracht, die der Alten Kirche so große Dienste gele-

stet hat, da sie sie geeint und ungetrennt erhielt. Ihr besonderer Wert lag in der Bewahrung der Reinheit und Einheit des Glaubens und der Lehre, auf die die Einheit der Kirche gebaut werden kann. Es ist klar, daß die Wiederbelebung und Fortsetzung solcher Konzilien in der gegenwärtigen kirchlichen und sozialen Situation wünschenswert ist. Angemessen durchgeführt, sollten sie auf die Wiedervereinigung und Erneuerung der getrennten Kirchen abzielen, so daß sie „wieder ungetrennt das Glaubensbekenntnis der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche bekennen kann“, ohne es durch Zusätze oder Auslassungen (wie z.B. das unzulässige Filioque) zu ändern oder zu verbessern; gerade diese Veränderung hat sich ja in der Vergangenheit zu einem ernstesten Faktor im Schisma zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens entwickelt. Deshalb würde die Entfernung des hinzugefügten Filioque, dessen Gebrauch keinen Rückhalt in der Schrift, den Konzilien und den Kirchenvätern findet, dem Dialog zwischen Ost und West helfen und die große Aufgabe des Ökumenischen Rates der Kirchen erleichtern.

(aus: The Ecumenical Review, Heft 3/1981, übersetzt von Dr. Klaus Schmidt)

Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in
Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz
zusammen mit den Mitgliedskirchen
der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen zur
1600-Jahrfeier des Glaubensbekenntnisses von
Nizäa-Konstantinopel

1.

Um die Wahrheit des Evangeliums zu bezeugen und die Liebe des dreieinigen Gottes zu preisen, hat die Kirche vor 1600 Jahren mit feierlichen Worten den christlichen Glauben bekannt. Aus einem die damalige Christenheit zutiefst erschütternden Streit um die Person Jesu Christi und um die Wirklichkeit des Heiligen Geistes ging auf den Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) das sogenannte „Nizänische Glaubensbekenntnis“ hervor. In ihm bekannte die Kirche, wer der Gott ist, an den die Christen glauben und dem wir im Leben und im Sterben vertrauen dürfen: „Wir glauben an den einen Gott, den *Vater*, den Allmächtigen... und den einen *Herrn Jesus Christus*, Gottes eingeborenen Sohn,... Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott... Wir glauben an den *Heiligen Geist*, der Herr ist und lebendig macht.“

2.

Dieses Bekenntnis zum dreieinigen Gott ist das einzige ökumenische Glaubensbekenntnis, das die östliche und die westliche, die römisch-katholische und die reformatorische Christenheit durch alle Trennungen hindurch verbindet. Es ist der Gemeinde heute vor allem aus dem Gottesdienst vertraut. Von alten und neuen Meistern ist es immer wieder für die musikalische Darbietung in der Messe vertont worden. Diese gemeinsam bezeugte Wahrheit des Evangeliums zeigt, daß die Trennung unserer Kirche nicht bis in die Wurzel gegangen ist. Die Gemeinsamkeit im Bekenntnis zum dreieinigen Gott ist unaufgebbare Bedingung für die Einheit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

3.

Die Kirche formuliert ihren Glauben immer dann in feierlichen Bekenntnissen, wenn sie die Wahrheit des Evangeliums und damit die Identität des Christentums gegen Unglauben, Irrglauben oder Aberglauben verteidigen muß. Solche Bekenntnisse sagen die Wahrheit des Evangeliums in der Sprache ihrer Zeit verbindlich aus.

Ihre Wahrheit muß immer wieder durch die Verkündigung des Evangeliums ausgelegt und durch unseren eigenen Lebensvollzug bezeugt werden. Dann gewinnt der alte Text auch in unseren Gemeinden neue Kraft.

4.

Mit dem Nizänischen Glaubensbekenntnis glauben und bekennen wir, daß der Allmächtige, *der Schöpfer des Himmels und der Erde*, der von Ewigkeit her der Vater Jesu Christi ist, auch unser Vater ist. Nach seinem väterlichen Willen dürfen wir uns der Welt als Gottes guter Schöpfung erfreuen. Von ihm sind wir in die Verantwortung zur Gestaltung der Welt gerufen. In der zerstörerischen Bedrohung der Welt als Schöpfung müssen wir die Macht der Sünde erkennen. Sie ruft nach der erlösenden Kraft Christi, in der Gott seine Treue zur Schöpfung durchhält. Mit dem Nizänischen Glaubensbekenntnis glauben und bekennen wir, daß in der Person Jesu Christi *Gott selbst* Mensch geworden und im Leben und Sterben dieses einen Menschen aus dem Volk Israel für alle Menschen da ist. Gegen die welt- und selbstzerstörerische Macht unserer Sünde hat *Gott selbst* in der Person Jesu Christi seine schöpferische Liebe durchgesetzt, als er das Kreuz von Golgatha auf sich nahm, um mit uns und für uns zu leiden. Im Sterben und in der Auferweckung Jesu Christi hat *Gott selbst* dem Tode die Macht genommen, um in das Dunkel unseres Lebens und in die Finsternis unseres Sterbens das Licht des ewigen Lebens zu bringen. Als wahrer Gott und wahrer Mensch vertritt er uns als unser Mittler und Fürsprecher beim Vater. Deshalb glauben wir an Jesus Christus als unseren Herrn und Gott und preisen ihn als „Gottes eingeborenen Sohn“, „Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater;... Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden.“

Mit diesen und mit unseren eigenen Worten bekennen wir, daß Jesus Christus nicht nur Lehrer und Vorbild für unser Tun, sondern die unser Dasein von Grund auf erneuernde Liebe Gottes in Person ist. Wer sich auf ihn verläßt, hört auf, sich selbst der Nächste zu sein. Er wird in christlicher Freiheit sein Leben als Dienst für Gott und für den Nächsten leben und sich so für Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit aller Menschen einsetzen.

Mit dem Nizänischen Glaubensbekenntnis glauben und bekennen wir, daß im Heiligen Geist *Gott selbst* in unsere Herzen kommt und in befreienden Worten und Taten unter uns wirkt. Es ist der Geist Gottes, der inmitten einer sich mit kleinen und großen Lebenslügen betrügenden Menschheit für die Wahrheit spricht, die uns frei macht. Es ist *Gott selbst*, der als Geist der Einheit seine Kirche sammelt und sendet, in ihr wirkt durch Wort und Sakrament, der Charismen erweckt, in Ämter beruft und als schöpferischer Geist seine Kirche immer wieder erneuert. Es ist *Gott selbst*, der als lebendigmachender Geist in unserer immer stärker gefährdeten Welt Menschen zur Hoffnung beruft auf sein ewiges Reich, auf „die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt“, und der uns darin zum Dienst in seiner Schöpfung ermutigt.

In dieser Zuversicht bekennen wir mit der Alten Kirche, daß Christus vom Vater her den Heiligen Geist sendet, „der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird“.

Die christliche Kirche hat seinerzeit in Nizäa und Konstantinopel mit dem trinitarischen Bekenntnis die Wahrheit des Evangeliums verteidigt. Wie damals, so legt die Kirche auch heute die Heilige Schrift aus, wenn sie Gott als Vater, Sohn und Heiligen Geist anbetet und verkündigt und ihre Gottesdienste im Namen des dreieinigen Gottes feiert.

Die Christenheit bezeugt damit, daß diese Welt und die Menschheit in ihr nicht sich selber überlassen sind, sondern einen göttlichen Schöpfer, Versöhner und Erlöser haben. So wie Gott als Vater, Sohn und Geist in sich selbst kein einsames Wesen ist, so überläßt er auch uns nicht unserer sei es frommen, sei es gottlosen Selbstbezogenheit und Einsamkeit. Der dreieinige Gott ist ewige Liebe. Er macht seine Kirche zum Zeichen und Werkzeug neuer versöhnter Gemeinschaft. Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott ist deshalb die stärkste Verpflichtung, nach der vollen Einheit der getrennten Kirchen zu suchen.

Wie vor 1600 Jahren das Nizänische Bekenntnis die zerstrittene Christenheit einigte, so sollte es auch für uns Anlaß sein, dafür zu beten und zu arbeiten, daß die noch vorhandenen Kirchentrennungen überwunden werden. Der dreieinige Gott will durch eine einigte Christenheit geehrt sein.

Pfingsten 1981

Kirche im Sozialismus — Weltfrieden — Vancouver 1983

Schwerpunkte auf der Zentralauschußsitzung
des Ökumenischen Rates der Kirchen in Dresden vom 16.—26. August 1981

Neben der Vorbereitung der Vollversammlung in Vancouver wurde zum beherrschenden Thema der diesjährigen Sitzung die Situation der Evangelischen Kirchen in der DDR oder, allgemeiner formuliert, das Verhältnis der Kirche zum sozialistischen Staat. Für den deutschen Teilnehmer wurde daraus unversehens auch eine Lektion teilweise vergessener Abschnitte deutscher Geschichte.

Als Philip Potter, der Generalsekretär des ÖRK, gleich am Anfang seines Berichtes darauf hinwies, daß Dresden im Februar 1945 von anglo-amerikanischen Bombenangriffen zerstört wurde und in dieser von Flüchtlingen überfüllten Stadt 35 000 Menschen in einer Nacht ihr Leben lassen mußten, wurde sofort die jüngste Geschichte wieder lebendig. Die amerikanischen, englischen und kanadischen Delegierten, von denen die meisten nichts von diesem tragischen Ereignis wußten, waren durch diese Mitteilung so betroffen, daß sie sich spontan zusammensetzten und eine Erklärung abgaben, die sie namentlich unterzeichneten. In dieser Erklärung heißt es: „Unser Besuch hier hat uns bewegt, uns persönlich mit den tragischen Luftangriffen auf Dresden am 13./14. Februar 1945 auseinanderzusetzen. In dem Feuer-

sturm dieser Nacht verloren Tausende von Zivilisten ihr Leben. Wir sind tief betroffen, daß die Staaten, deren loyale Bürger wir sind, in Fortsetzung des Krieges und als Vergeltungsmaßnahme die Bombardierung dieser Stadt beschlossen und damit Tod und schweres Leid über die Bevölkerung gebracht haben... Wir können nicht übersehen, daß diese Tagung sehr nahe — für uns gerade jenseits — der Grenzlinie stattfindet, die die Streitkräfte der zwei großen Nuklearmächte — repräsentiert durch die NATO und den Warschauer Pakt — voneinander trennt. In diesem Kontext ist der Feuersturm damals in Dresden eine Warnung vor dem Gericht, das die ganze Welt bedroht. Wir erkennen, daß unsere Länder gemeinsam mit allen anderen Atomstaaten die schwere Verantwortung tragen, einen solchen weltweiten Holocaust zu verhindern. Deshalb verpflichten wir uns zum Werk der Versöhnung, wo auch immer in unserer Welt Barrieren bestehen, und zum Widerstand gegen alle Mächte und Gewalten — beginnend in unseren eigenen Ländern —, die sich gegen Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit richten...“

Der Dresdner Bischof Hempel meldete sich nach der Verlesung dieses Textes zu Wort und wies darauf hin, daß die andere Seite dieser Katastrophe die Zerstörung Coventrys, der englischen Partnerstadt Dresdens, sei, denn der Krieg, der zur Zerstörung Dresdens führte, sei vom deutschen Boden ausgegangen. Dieser Erinnerung schlossen sich die Vertreter der EKD an, und Bischof Harms bat darum, neben der Erklärung der amerikanischen Delegierten auch diese Stellungnahme in das Protokoll aufzunehmen.

Der letzte Teil dieser Erklärung berührte bereits das dritte große Thema der Dresdner Sitzung, das auch in unserem Lande zu erbitterten Diskussionen führte, die Frage des Friedens in unserer Welt.

1. Die evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik und ihr Verhältnis zu Sozialismus und Ökumene

Die Kirchen der DDR stellten sich auf verschiedene Weise vor: durch inhaltsreiche Grußworte des Vorsitzenden des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Bischof Dr. Albrecht Schönherr, und des gastgebenden Dresdner Bischofs Hempel, durch ein von jungen Gemeindegliedern gestaltetes Spiel, das die Geschichte und Situation der Kirchen in der DDR schlaglichtartig darstellte, und durch die Gemeindebesuche, an denen sich etwa 200 Teilnehmer der Zentralaussschußsitzung am Sonntag, dem 23. August, beteiligten.

Wohl niemals hat der Zentralaussschuß ein so vollständiges Bild der Kirchen des Landes erhalten, in dem er seine Tagung durchführte. Die Fahrt der ZA-Mitglieder mit einem Dampfer nach Bad Schandau wurde zum Symbol der starken Beteiligung der Kirchenglieder an dieser Sitzung, da überall am Ufer Menschen winkten und die Glocken der Kirchen, an denen das Schiff vorbeifuhr, läuteten. Während in Genf eine ZA-Sitzung fast gar nicht beachtet wird, wurde in Dresden diese ökumenische Versammlung zum Symbol der weltweiten Verbindungen einer Kirche, die mühsam und zäh ihre Aufgaben in einem sozialistischen Land, das seine Grenzen zum Westen scharf überwacht, wahrnimmt.

Wenn Bischof Schönherr in seiner Ansprache am 17. 8. sagte, daß die Kirchen in der DDR die Trennung von der EKD in der Hoffnung vollzogen hätten, „daß die geistliche Gemeinschaft in der ökumenischen Bewegung ihnen dabei helfen würde“

— auch in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Leninismus —, dann hat er damit genau einen wichtigen Unterschied zwischen den Kirchen in der DDR und in der Bundesrepublik bezeichnet. Die Kirchen der DDR brauchen die Ökumene als Verbindungsglied zur christlichen Welt, die Kirchen der BRD glauben, darauf weniger Wert legen zu müssen, weil sie ja so viele andere Möglichkeiten haben, mit anderen Kirchen in Verbindung zu treten. Die Kirchen in der DDR, sagte Bischof Schönherr, „empfinden Genugtuung darüber, daß ihr Eintreten für Frieden und Abrüstung und gegen Diskriminierung von Armut und Hautfarbe gewürdigt wird, auch wenn dieses Eintreten nicht immer mit den Vorstellungen übereinstimmt, die aus sozialistischen Voraussetzungen kommen. In der ökumenischen Gemeinschaft werden sie darin bestärkt, ihren Weg in der sozialistischen Gesellschaft der Deutschen Demokratischen Republik weder in kritikloser Anpassung noch in grundsätzlicher Verweigerung zu suchen“. Dieser Balance-Akt wurde von manchen Vertretern anderer Kirchen in den Ländern des Ostblocks mit großem Interesse beobachtet, da es möglich war, beide Positionen kennenzulernen: die der Kirche, die Bischof Schönherr zeichnete, und die des Staates, die der Staatssekretär für Kirchenfragen in vorsichtiger Form vortrug, wobei er es nicht versäumte, auf Hiroshima und den Beschluß über den Bau einer Neutronenbombe hinzuweisen. Was er nicht erwähnte, war die Auseinandersetzung seiner Regierung mit den Kirchen über den vormilitärischen Unterricht in den Schulen und über die Benachteiligung der Kriegsdienstverweigerer, die als „Bausoldaten“ ihren Dienst tun.

Das Neue der Dresdner Tagung waren jedoch nicht so sehr diese Reden, sondern die Beteiligung der Basis. Das von jungen Gemeindemitgliedern aufgeführte Spiel führte eine normale DDR-Familie vor, die im Wechselgespräch zwischen Großvater, Mutter und Kindern die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat, von Christen und Obrigkeit im Kaiserreich, in der Nazizeit und in der Nachkriegszeit auf deutschem Boden darstellte. Viel Hintergründiges kam dort vor, fast nicht in andere Sprachen zu übersetzen und auch für den bundesrepublikanischen Zuschauer nicht immer ohne weiteres in allen Facetten zu begreifen. Doch fesselte es alle, und ein amerikanischer Delegierter dachte darüber nach, wie er wohl eine solche Selbstdarstellung seiner eigenen Kirche zustande bringen könnte.

Brachte dieses Spiel, in der der Theologieprofessor, die Katechetin, die Diakonisse, der Jugendleiter auftraten, die Basis schon näher, so gab der Besuch in den Gemeinden erst den richtigen Einblick in das Leben der Kirche. Der Berichterstatter besuchte eine Gemeinde in einer kleinen Textilstadt, die 150.000 Mark für die Renovierung ihres auffälligen Kirchturms gesammelt hatte und diesen mit 50 freiwilligen Helfern in deren freier Zeit in drei Monaten wiederherstellte. Eine ungeheure Leistung im Zeichen der dortigen Materialknappheit, auf die die Gemeinde mit Recht stolz war.

Die Gemeinde bestand — und das ist nicht untypisch — hauptsächlich aus jungen Leuten und Großeltern. Die mittlere Generation war fast nur durch den Pfarrer und seine sehr aktive Frau, die zugleich Kantordin war, repräsentiert. Musik, klassische und moderne, war das einigende Band und Interesse für die weite Welt. Die Diskussion mit einem afro-amerikanischen Stabsmitglied des ÖRK, der sich für den Antirassismus-Fonds einsetzte, war kritisch, offen und intensiv und hätte ebenso bei uns geführt werden können. Philip Potter und Martin Luther King waren auch bei den jungen Gemeindemitgliedern bekannte Gestalten und symbolisierten für sie eine

Kirche, die bereit ist, für die Rechte der Unterdrückten zu kämpfen. Andere Teilnehmer machten in anderen Gemeinden andere Erfahrungen, z. B. in dem Arbeiterviertel einer Großstadt, in dem die Kirche als fremder Zufluchtort des Bürgertums angesehen wurde, doch haben die Gespräche über die Gemeindebesuche bis zum Ende der Tagung die Verhandlungen begleitet. Wenn einerseits deutlich wurde, daß und warum die Kirchen in der DDR die Ökumene brauchen, so wurde manchen westdeutschen Besuchern, auch manchen der zahlreichen Journalisten, klar, daß die Ökumene diese Kirchen braucht, um die Möglichkeiten einer im Sozialismus lebenden und sich mit diesem auseinandersetzenen Minderheitskirche zu erkennen. Entgegen vielen Prognosen gelingt es ihr offensichtlich dadurch, daß sie Freiheitsräume öffnet, auch einen wichtigen Teil der Jugend zu gewinnen, die über die Grenzen dieses Landes hinausschauen und in den weltweiten Dialog eintreten will.

Daß die EKD dort, wo sie Freiheit ermöglicht, wie auf den evangelischen Kirchentagen, ebenfalls die Jugend ansprechen kann, sollte den Kirchenleitungen zu denken geben, die eher geneigt sind, die Kirchenmauern gegen die feindliche säkulare Welt abzuschließen, statt sich mit ihr ebenso mutig und klug auseinanderzusetzen, wie es die Kirchenleitungen der DDR versuchen. Natürlich gibt es auch in den Kirchen der DDR Verzögerung, Opportunismus, Trägheit und Festhalten an antiquierten Strukturen, doch hat die Dresdner Tagung gezeigt, daß es daneben Ansätze gibt, die uns dazu veranlassen sollten, „das geistliche Band“, das nach Ansicht Bischof Schönherr „fest und tragfähig“ zwischen den Kirchen der beiden deutschen Staaten geblieben ist, immer wieder zu verstärken.

2. Die Bedrohung des Friedens und die Aufgaben der Kirchen

Wenn es ein Thema gibt, das zur Zeit die Kirchen beider deutscher Staaten bewegt, so ist es das Thema der nuklearen Bedrohung des Friedens, die Angst vor einem dritten Weltkrieg, in dem die Territorien der beiden Staaten von den Großmächten als Schlachtfeld, als Teilgebiet ihrer militärischen Macht angesehen werden. Dieses Gefühl, schon in der Erklärung der anglo-amerikanischen Delegierten erkennbar, wurde in der vom Zentralausschuß verabschiedeten öffentlichen Erklärung „Zunehmende Bedrohung des Friedens und Aufgabe der Kirchen“ deutlich, die in ihrer Einleitung Gedanken der Rede Philip Potters und der Delegierten aufnahm. Wie zu erwarten, war der Text umstritten. Verschiedene Änderungen wurden eingebracht, so wurde z. B. die anfängliche Zuspitzung auf die Neutronenbombe relativiert, da sie ja nur ein Glied in einer langen Kette von Atomwaffen ist, die auch ohne diese neueste Entwicklung ausreichen, die Menschheit zu vernichten. Es wurde nicht nur der Ost-West-Konflikt, sondern auch der Nord-Süd-Konflikt angesprochen und dazu aufgerufen, „militaristische Politik entgegenzutreten“, „der Tendenz entgegenzuwirken, von Völkern in anderen Ländern und mit anderen Ideologien Feindbilder zu schaffen, indem Haß und Vorurteile geschürt werden“. Alles in allem also das, was man eine „ausgewogene Erklärung“ nennt, da nicht nur eine Seite beschuldigt wird. Manche Glieder der EKD wird es nicht erfreuen, daß „Friedenswochen“ und „Abrüstungswochen“ ausdrücklich empfohlen werden, doch waren solche Aktionen seit Beginn Teil der ökumenischen Bewegung.

Gespräche zwischen deutschen und amerikanischen Kirchenvertretern am Rande der Konferenz haben ergeben, daß es auf diesem Gebiet Gemeinsamkeiten gibt, die

zur Zeit des Vietnamkrieges schon früher erkennbar geworden sind und die veranlassen sollten, bilaterale Gespräche über Friedenserhaltung möglichst schnell aufzunehmen.

Die übrigen öffentlichen Erklärungen des Zentralaussschusses zum Weltflüchtlingsproblem, zur Lage in Namibia und zu den neuesten Rassenauseinandersetzungen in Südafrika sind ebenfalls als Bemühungen zu verstehen, dem Weltfrieden zu dienen, wenn auch der eine oder andere Satz in der Namibia-Erklärung wohl hätte anders formuliert werden können, da die veränderte Situation nicht einfach durch immer neue Wiederholungen festgelegter Standpunkte beeinflußt werden kann.

Um die Friedensfrage ging es auch in der Diskussion um das Verbleiben der Heilsarmee im ÖRK, das schon auf der letzten Sitzung des Zentralaussschusses eine Rolle gespielt hatte. Sie wurde jetzt dadurch beendet, daß die Führung der Heilsarmee sich mit dem Generalsekretariat einigte, in Zukunft nicht mehr Vollmitglied, sondern nur assoziiertes Mitglied des ÖRK zu sein. Die Unterstützung für das Anliegen der Heilsarmee war deshalb nicht besonders stark, weil afrikanische Vertreter, vor allem Mr. Bena-Silu (Vertreter der Kirche Jesu Christi des Propheten Simon Kimbangu, Zaire), die Haltung der Heilsarmee in Zimbabwe kritisierten, die sich gegen die Patriotische Front gewandt hatte, und weil die Vertreter der orthodoxen Kirchen schon immer der Meinung waren, daß dem ÖRK nur Kirchen als Vollmitglieder angehören könnten, die auch die Eucharistie feiern. Trotzdem ist es bedauerlich, daß es nicht möglich war, sich gründlicher mit den von der Heilsarmee vorgebrachten theologischen Argumenten auseinanderzusetzen.

3. Vorbereitung für Vancouver: Neue Akzente

Bereits auf der letzten Zentralaussschußsitzung 1980 in Genf wurde beschlossen, daß ein Besuchs- und Konsultationsprogramm zwischen den Kirchen die Vollversammlung in Vancouver vorbereiten soll. In gewisser Hinsicht war der Besuch in Dresden bereits ein Modell für zwischenkirchliche Beziehungen, die nicht auf höchster Ebene beschränkt bleiben sollen. In der Liste der einzelnen Themenbereiche (issues), die dem ZA vorgelegt wurde, tauchten zunächst nicht die Themen der „Herausforderung von Wissenschaft und Technik“ auf, die auf der Bostoner Konferenz des ÖRK diskutiert worden sind, und auch nicht die Frage der Menschenrechte. Beides ist nun u. a. auf Antrag von Delegierten der EKD in das Programm aufgenommen worden. Das bedeutet aber für unsere Kirchen, daß sie die verbleibende Zeit nutzen, um diese Fragen ernsthaft zu diskutieren. Der Bericht von Boston liegt schon lange in englischer Sprache vor, ist aber immer noch nicht ins Deutsche übersetzt worden. Es wäre gut, wenn an einer deutschen Universität von den Kirchen eine Konferenz veranstaltet werden könnte, in der Probleme, die in Boston verhandelt wurden, aufgenommen werden. Ohne eine solche Initiative bleiben wir auch hinter den DDR-Kirchen zurück, die bereits voll in die Diskussion eingetreten sind.

Ein wichtiges neues Thema, das in den Katalog hineingenommen ist, ist „Gesundheit, Heilen und Ganzheit“. Das hat seinen Grund einerseits darin, daß Philip Potter das Thema des Heils, der Heilung und des Heilens in seine Ansprache aufgenommen hat und daß der Bericht der rührigen Gesundheitskommission des ÖRK ausführlicher auf dieser Sitzung diskutiert wurde, als es sonst üblich war. Hier scheint der Beginn eines Umdenkens erkennbar zu werden, das von der allzu spezialisierten Medizin zurückkehrt zu einer gesamtheitlichen Betrachtung der Gesundheit, die in

unserem Lande z. B. von der Psychosomatik Victor von Weizsäckers ins Auge gefaßt wurde und nun viele neue Impulse durch die Medizin der außereuropäischen Welt (China, Afrika, Lateinamerika, Asien) erhält. Schon einmal hatte die Gesundheitskommission des ÖRK Pionierarbeit geleistet, als sie nämlich darauf hinwies, daß die präventive Medizin sehr viel wichtiger für die Dritte Welt, aber auch für uns, ist als die immer teurer werdende kurative Medizin. Nun könnte von der christlichen Medizin wieder ein neuer Impuls gegeben werden, der das allgemeine Unbehagen an unserer hochtechnisierten Medizin präzisiert und zu neuen Ansätzen verhilft.

Daß hier auch kulturelle und sprachliche Probleme zu lösen sind, zeigte der gescheiterte Versuch Philip Potters, die deutsche Grußformel „Heil!“ wieder zu rehabilitieren, die eben doch nicht als deutsche Übersetzung des römischen „Salve!“ angesehen werden kann.

Ein weiteres Thema, das in Vancouver behandelt werden soll, wurde im Zentralausschuß kontrovers diskutiert: „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“. Es hatte in Sheffield (England) vom 10.—19. Juli eine ÖRK-Konsultation zu dieser Frage stattgefunden, auf der u. a. beschlossen wurde, daß auf der 6. Vollversammlung 50 % aller Mitglieder, die in Untereinheiten und Ausschüsse des ÖRK gewählt werden, Frauen und daß drei der sechs ÖRK-Präsidenten ebenfalls Frauen sein sollten.

Das löste sofort den lebhaften Widerspruch der orthodoxen Kirchenvertreter aus, da diese Kirchen weder eine Frauenordination noch eine stärkere Beteiligung der Frauen an den Exekutiv-Gremien der Kirchen kennen. Zweifellos hätte man diese Proteste und den Einwand entkräften können, daß der ÖRK ohnehin nur Empfehlungen geben könne, doch hätte man dann das Eigengewicht solcher Empfehlungen unterschätzt. Jane Love, eine junge amerikanische Delegierte, rettete die explosive Situation durch den Vorschlag, keine Prozentsätze und Termine zu nennen und eine allmähliche Steigerung der Beteiligung der Frauen zu empfehlen. Hier gibt es einen, auch dogmatisch begründeten, Unterschied zwischen den orthodoxen und den protestantischen Kirchen, den nur die orthodoxen Kirchen selbst überbrücken können und der keinesfalls durch einen Mehrheitsbeschluß der protestantischen Kirchen beseitigt werden kann und darf.

Das Thema „Männer und Frauen in der Kirche“ wird zweifellos damit nicht von der Tagesordnung verschwinden, da jede Kirche hier mit Problemen zu kämpfen hat, zumal dann, wenn die Basis vorwiegend aus Frauen, die Kirchenleitung aber vorwiegend aus Männern besteht.

Auch das alte Thema des Kampfes gegen den Rassismus, das natürlich auch in Vancouver behandelt wird, erhielt neue Aspekte durch den Bericht einer Delegation des ÖRK, die auf Einladung der australischen Kirchen die Situation der Ureinwohner dieses Kontinents (Aborigines) untersucht hatte.

In diesem Bericht werden die Situation und die Forderungen dieser Volksgruppe dargestellt, die, ähnlich wie die nordamerikanischen Indianer oder die südamerikanischen Indios, von den weißen Eroberern systematisch ihrer Rechte, vor allem an Grund und Boden, beraubt worden sind und nun eine höchst prekäre Existenz führen.

Das Echo dieser Enquete war in Australien außerordentlich groß und — wie nicht anders zu erwarten — kontrovers. Selbst in deutschen Tageszeitungen wurde mitun-

ter eher der Standpunkt der betroffenen weißen Regierung als der bedrängten Aborigines eingenommen. Eine genaue Lektüre des Berichts der Kommission, der bald vom ÖRK veröffentlicht werden wird, zeigt, daß hier gründliche Arbeit geleistet wurde und daß der Australische Kirchenrat hinter diesem Bericht steht und bereit ist, sich für die Rechte dieser Opfer vom weißen Rassismus einzusetzen.

Es ist zu überlegen, ob nicht diese Methode, Delegationen des ÖRK auf Einladung von Kirchen eines Landes auszusenden, um Diskriminierungen von einzelnen Bevölkerungsgruppen nachzugehen, auch in Zukunft angewandt werden sollte, um den Kampf um die Menschenrechte wirksamer als bisher führen zu können.

Wie schon aus diesen wenigen Bemerkungen zu einzelnen Themen der 6. Vollversammlung in Vancouver ersichtlich ist, wird es eher zu viele als zu wenige Fragen geben, die zu behandeln sind. Der Versuch, die nun 15 Themen auf 10 zu beschränken, ist leider gescheitert.

Auch die Frage der ökumenischen Gottesdienste der Vollversammlung ist noch längst nicht gelöst. Einen Vorgeschmack gab der unbefriedigende Schlußgottesdienst des Zentralausschusses in Dresden, der die Teilnehmer immer wieder im unklaren ließ, wann sie aufstehen, knien oder sitzen sollten, lange auf das Abendmahl warten ließ und Symbolhandlungen einbezog, die vielen unverständlich blieben. Das Feierabendmahl in der Michaeliskirche auf dem Hamburger Kirchentag 1981 war eine viel überzeugendere ökumenische Handlung als das verwirrende Gemisch verschiedener religiöser Versatzstücke in der Dresdner Annenkirche.

Da der Ökumenische Rat auf vielen Gebieten uns zur Einfachheit aufruft, sollte man sich vielleicht auch bei der Gestaltung der Gottesdienste wieder auf das schlichte Wort aus Matthäus 18,20 besinnen: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“

Gerhard Grohs

„Teilhabe am Mysterium der Kirche“

Bericht über den Beginn des offiziellen theologischen Dialogs zwischen Orthodoxen und Lutheranern

„Wir halten es für ein wichtiges Ereignis im Leben unserer Kirchen, daß sich zum erstenmal in der Geschichte offizielle panorthodoxe und panlutherische Delegationen zu einem Dialog zusammenfinden, dessen Endziel die volle Einheit ist.“

Mit diesen Worten beschreibt und würdigt das Abschlußkommuniqué der ersten Sitzung der gemeinsamen Orthodox/Lutherischen Kommission vom 27. August bis zum 4. September 1981 in Espoo/Finnland den Beginn des offiziellen theologischen Dialogs zwischen Orthodoxen und Lutheranern. Beauftragt von ihren Kirchen, von den Orthodoxen jeweils zwei Vertreter aus fast allen autokephalen Kirchen, von den Lutheranern im Auftrag des Lutherischen Weltbundes eine repräsentative Vertretung des Luthertums aus Europa, Amerika und Asien, darunter drei Delegierte aus der Bundesrepublik, trafen beide Kommissionen als Gäste der Ev.-luth. Kirche Finnlands zu ihren Beratungen zusammen. Metropolit Emilianos von Sylibrien, Vertreter des Ökumenischen Patriarchats beim ÖRK, und Prof. Dr. Georg Kretschmar, München, fungierten als Vorsitzende der dreißigköpfigen gemeinsamen Kommission, die aus Bischöfen, Universitätsprofessoren und theologischen Beratern bestand.

Der Sitzung in Finnland waren zahlreiche Kontakte und theologische Gespräche in vielen Ländern der Welt vorausgegangen. Gemeint sind nicht nur die theologischen Gespräche aus dem 16. und 17. Jh. (Melanchthon und die *Confessio Augustana Graeca*, Briefwechsel zwischen dem Patriarchen Jeremias II. und den Tübinger Theologen, orthodoxe Bekenntnisschriften aus dem 16. und 17. Jh.), sondern die Beziehungen zwischen beiden Kirchen im Rahmen der ökumenischen Bewegung und vor allem die sogenannten bilateralen theologischen Gespräche zwischen Orthodoxen und Lutheranern heute, so z. B. die seit 1959 datierenden theologischen Gespräche zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche bzw. der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel. Solche Gespräche, unabhängig vom besonderen Stellenwert, den diese für die Beziehungen zwischen beiden Kirchen auf Ortsebene besitzen, dienten zweifelsohne der Vorbereitung des jetzt begonnenen theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen. Orthodoxerseits wurde mehrfach die Notwendigkeit eines solchen weltweiten orthodox-lutherischen Dialogs betont, so z. B. auf der Panorthodoxen Konferenz (1968) und der ersten Prosynodalen Panorthodoxen Konferenz (1976) in Chambésy, die die Bildung einer panorthodoxen Vorbereitungskommission für den offiziellen theologischen Dialog mit den Lutheranern beschloß. Dieser Beschluß wurde dem Lutherischen Weltbund mitgeteilt, der auch seinerseits eine entsprechende Vorbereitungskommission für den Dialog mit den Orthodoxen eingesetzt hat. In diesem Sinne trafen die „panorthodoxen“ und die „panlutherischen“ Kommissionen dreimal in der Vergangenheit zusammen, um Thematik und Verlauf des jetzt begonnenen Dialogs vorzubereiten, wobei Beobachter der jeweils anderen Kirche zugegen waren.

Wenn auch im Mittelpunkt der Beratungen in Espoo das in beiderseitigem Einvernehmen festgelegte Generalthema des Dialogs „Teilhabe am Mysterium der Kirche“ stand, so mußte man sich zunächst darüber verständigen, welcher Stellenwert

den obengenannten theologischen Gesprächen und Dokumenten aus dem 16. und 17. Jh. und den gegenwärtigen bilateralen theologischen Gesprächen in bezug auf den offiziellen theologischen Dialog beigemessen werden soll. Daß es sich hier um eine wesentliche Frage handelt, zeigt die Tatsache, daß man sich in Espoo zwei Tage lang nach entsprechenden Einführungen sowohl in gemeinsamen als auch in getrennten Sitzungen beider Kommissionen damit befaßte. So konnten die orthodoxen Delegierten sich in der Feststellung einigen: „Der theologische Wert der Antworten des Patriarchen Jeremias an die Tübinger Theologen hängt einerseits mit der ihm vorgelegten — nicht fehlerfreien — *Confessio Augustana Graeca* zusammen und ist andererseits analog zu anderen orthodoxen Stellungnahmen und Bekenntnissen (*Homologiai*) jener Zeit. Trotz ihrer Zeit- und Situationsbedingtheit sind diese Texte wichtige *dogmengeschichtliche* Dokumente, weil sie sich in Kontinuität und Konsens mit dem apostolischen und altkirchlichen Glauben verstehen. Sie sind Zeugnisse des orthodoxen Glaubens und geben daher auch uns heute *gewisse Anhaltspunkte* und theologische Kriterien in unserer Urteilsbildung hinsichtlich des Luthertums. Unsere Urteilsbildung kann sich jedoch nicht mit diesen Anhaltspunkten allein zufriedengeben, erstens weil wir heute über mehr Informationen verfügen und verfügen können; zweitens weil der beginnende offizielle theologische Dialog den Sinn hat und haben muß, in der Unmittelbarkeit des Gesprächs Rechenschaft einerseits über unseren *lebendigen Glauben* zu geben und andererseits über den unseres Gesprächspartners zu verlangen. Dies schließt ein, daß wir kritische Rückfragen auch an die Antworten von Jeremias stellen dürfen und zu stellen haben. Diese Fragen tangieren den *Konsens* des lebendigen orthodoxen und lutherischen Glaubens nicht in erster Linie mit diesen Texten, sondern mit dem Glauben der Apostel und der Kirchenväter, deren Stimme in den sieben ökumenischen Konzilien zur Geltung gekommen ist.“ In diesem Sinne ist auch die Feststellung des Abschlußkommuniqués der Beratungen in Espoo zu verstehen, das in dieser Frage anmerkt: „Die Texte dieser Begegnungen sind bedeutend für die Dogmengeschichte. Die orthodoxen Kommissionsmitglieder sehen den Briefwechsel der orthodoxen Hierarchen dieser Zeit in Kontinuität zu dem apostolischen Glauben und dem Glauben der apostolischen Kirche. Gleicherweise sehen sich die lutherischen Mitglieder in der Fortführung der Ziele Melancthons und der Tübinger Theologen und wollen die orthodoxen Einsichten in die Reformation vermitteln, in Weiterführung des apostolischen Glaubens. Der neue Dialog eröffnet die Möglichkeit, gegenseitig den lebendigen Glauben in unseren Kirchen kennzulernen, von neuem zu beginnen und diesen erlebten und lebendigen Glauben in dem großen Rahmen der biblischen und patristischen Theologie zu sehen.“

Wenn man bedenkt, daß in fast allen Ländern der Welt bilaterale theologische Gespräche zwischen Orthodoxen und Lutheranern seit Jahrzehnten geführt werden, so wird man verstehen können, daß der offizielle theologische Dialog zwischen beiden Kirchen an diesen nicht vorbeigehen kann, allerdings nicht im Sinne einer Übernahme der Ergebnisse, zu der diese geführt haben, weil eben diese nicht für alle Kirchen bindend und verpflichtend sind, sondern im Sinne einer Berücksichtigung und Einbeziehung beim Fortschreiten der Arbeiten der gemeinsamen panorthodox-panlutherischen Kommission.

Bei der Sitzung in Espoo wurde auch der diesjährigen 1600-Jahrfeier des Zweiten Ökumenischen Konzils in Konstantinopel in besonderer Weise gedacht, das durch

entsprechende Einführungsreferate von beiden Seiten in den Zusammenhang des allgemeinen Themas des Dialogs gestellt wurde. Beide Kommissionen nahmen die Gelegenheit wahr, die Bedeutung dieses Konzils und des Glaubensbekenntnisses von Nizäa und Konstantinopel zu unterstreichen:

„In der Liturgie unserer Kirchen“ — heißt es im Abschlußkommuniqué — „wird dieses Glaubensbekenntnis benutzt, und es wird als ein autoritativer Ausdruck des ganzen apostolischen Glaubens gesehen, weil es für alle Christen die Quintessenz der Lehre unseres Erlösers Jesus Christus und der heiligen Apostel darstellt. Als solches ist es eine Synopse der Lehre unserer Kirchen und eine beständige Norm unseres Glaubens. So ist es auch von fundamentaler Bedeutung für die theologische Reflexion unserer Gemeinschaften. Deshalb wollen wir unsere Kirchen ermutigen, den Reichtum dieses Bekenntnisses voll auszunutzen in Katechese und Predigt und es auch dort regelmäßig im Gottesdienst zu gebrauchen, wo es noch nicht zu einem festen Bestandteil geworden ist. Wir sind Gott dankbar, daß wir unsere gemeinsame Arbeit in diesem Jahr beginnen konnten, in dem unsere Kirchen die 1600-Jahrfeier des gemeinsamen Bekenntnisses begehen.“

In diesem Zusammenhang darf auch auf einige wichtige Anmerkungen lutherischer Sitzungsteilnehmer in Espoo in bezug auf das Nicaeno-Konstantinopolitani-sche Glaubensbekenntnis, insbesondere auf das „Filioque“ hingewiesen werden, zumal diese interessante ökumenische Implikationen enthalten. So heißt es in einem lutherischen Arbeitspapier u. a.: „Unsere Kirchen bejahen es darum, wenn das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel ein für allemal sichergestellt hat, daß das Bekenntnis zu dem wahren Gott immer nur ein Bekenntnis zu dem Dreieinigen Gott sein kann... Die Kirchen der Reformation haben in ihren Bekenntnisschriften wie in ihren Gottesdienstordnungen das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel in der westlichen Fassung des 3. Artikels, also mit Filioque übernommen, ohne damit über den kirchentrennenden Charakter dieser Formel etwas aussagen zu wollen. Aus Gründen der Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift und der altkirchlichen Tradition sprechen wir uns dafür aus, zu dem ursprünglichen Wortlaut des Bekenntnisses von Nizäa und Konstantinopel ohne Filioque zurückzukehren. Wir verbinden dies mit der ausdrücklichen Feststellung, daß dies nicht eine Verwerfung der trinitätstheologischen Position des Augustinus, Anselms von Canterbury, Luthers und der Tübinger lutherischen Theologen des 16. Jh. beinhaltet.“

In bezug auf das eigentliche Thema des Dialogs „Teilhabe am Mysterium der Kirche“ und im Hinblick auf die Arbeit der gemeinsamen Kommission in den nächsten Jahren kam man nach siebentägigen Beratungen, die in einer brüderlichen Atmosphäre der Liebe und des gegenseitigen Vertrauens stattgefunden haben, überein, folgende sechs Unterthemen zu behandeln:

1. Heilige Schrift und Tradition
2. Die wahre Natur der Kirche
3. Das Wirken des Heiligen Geistes im Leben der Kirche
4. Das Evangelium und die Sakramente
5. Kontinuität der Kirche in der Geschichte
6. Autorität der frühen Konzilien

Um den von ihr selbst gestellten Aufgaben gerecht zu werden, bildete die gemeinsame Orthodox/Lutherische Kommission eine aus jeweils fünf Mitgliedern beste-

hende Arbeitsgruppe, die mit der Aufgabe betraut wurde, im September 1982 zusammenzukommen und einen gemeinsamen Text über das Thema „Die wahre Natur (das Wesen) der Kirche — Kontinuität der Kirche in der Geschichte“ auszuarbeiten. Dieser Text soll dann den Mitgliedern der Kommission bei ihrer nächsten Sitzung im Frühjahr 1983 vorgelegt werden.

Die erste Sitzung der Kommission in Espoo hat in besonderer Weise gezeigt, daß das Erreichen des erklärten Ziels des Dialogs „die volle Einheit“ oder, nach einer anderen Formulierung, „die volle Einheit in voller gegenseitiger Anerkennung“, also die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen beiden Traditionen, nicht nur eine rein theologische Angelegenheit, sondern eine Frage des gegenseitigen Verständnisses und des Kennenlernens ist. Nicht von ungefähr hat das Abschlußkommuniqué deshalb festgehalten: „Wir sind uns der Tatsache bewußt, daß es eine der wichtigsten Aufgaben unseres Dialogs sein wird, uns gegenseitig verstehen zu helfen hinsichtlich der traditionellen Sprache und der Betrachtungsweise in unseren jeweiligen Kirchen. Es ist einsichtig, daß die unterschiedliche Sprache und Betrachtungsweise in unseren Traditionen durch ihren historischen Kontext geschaffen wurden. Wir erkennen an, daß diesem Prozeß eine sorgfältige Aufmerksamkeit geschenkt werden muß.“

In Finnland ist also ein entscheidender Schritt nach vorn in den Beziehungen zwischen beiden Kirchen getan worden. Ein neuer offizieller theologischer Dialog hat begonnen, der Wille und die Bereitschaft zur gegenseitigen Verständigung sind vorhanden, aber die Einheit der Kirche kann nicht nur aufgrund von theologischen Gesprächen erreicht werden, sondern durch das Erflehen des Heiligen Geistes und durch das Gebet, welches auch ein fester Bestandteil der Beratungen der gemeinsamen Kommission in Finnland war.

Athanasios Basdekis

Chronik

Über das diesjährige Treffen des Zentralausschusses des ÖRK vom 16.-26. August in Dresden siehe den Bericht S. 473ff.

Die Heilsarmee, die zu den Gründungsmitgliedern des ÖRK zählt, aber schon 1978 ihre Mitgliedschaft suspendierte, ist aus dem ÖRK ausgetreten. Gründe sind die Verknüpfung des Zieles der christlichen Einheit mit einer eucharistischen Gemeinschaft sowie die Geldvergabe an Befreiungsbewegungen im Rahmen des Antirassismus-Programms. Die Heilsarmee will aber auch weiterhin eng mit dem ÖRK zusammenarbeiten.

Die nächste Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes mit dem Thema „In Christus — Hoffnung für die Welt“ soll vom 22. Juli bis 5. August 1984 in Budapest stattfinden.

Die erste Sitzung der Panorthodoxen - Panlutherischen Kommission fand vom 27. August bis 4. September in Espoo/Finnland statt (s. Bericht auf S. 480ff.).

Die Zusammengehörigkeit von Bibelgläubigkeit und sozialem Handeln betonte die Methodistische Weltkonferenz auf ihrer 14. Tagung vom 21. bis 28. Juli in Honolulu, die zugleich dem 100jährigen Bestehen des Weltrates methodistischer Kirchen galt, dem 62

Mitgliedskirchen aus 90 Ländern mit rund 21 Millionen Mitgliedern angehören.

Die 118 Mitgliedskirchen der Allafrikanischen Kirchenkonferenz trafen sich vom 2. bis 11. August zu ihrer 4. Vollversammlung in Nairobi (Bericht folgt).

Vom 10.-19. Juli trafen in Sheffield/England 160 Frauen und Männer aus über 50 Ländern zu einer Konsultation zusammen, die das ÖRK-Referat Frauen in Kirche und Gesellschaft nach einem dreijährigen Studienprozeß veranstaltet hatte.

Über die 1980/81 geführten offiziellen Gespräche zwischen Lutheranern und Baptisten in der Bundesrepublik ist ein gemeinsamer Bericht herausgegeben worden, in dem von baptistischer Seite bedauert wurde, daß „noch keine deutliche Distanzierung von der Verfolgung der Täufer“ in der Reformationszeit erfolgt sei. Während in der Abendmahlslehre „keine kirchentrennenden Lehrdifferenzen“ bestehen, bedürften die verschiedenen Auffassungen von der Taufe noch weiterer theologischer Klärung. An Doppelmitgliedschaft sei keiner der beiden Kirchen gelegen (s. MD der Ökumenischen Centrale Nr. 15/1981).

Von Personen

Die Ost-Berliner Humboldt-Universität hat dem Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter, aus Anlaß seines 60. Geburtstages am 19. August die theologische Ehrendoktorwürde verliehen.

Nachfolger von Leopoldo Niilus als Direktor der Kommission der Kir-

chen für Internationale Angelegenheiten des ÖRK wurde deren bisheriger Exekutivsekretär Ninan Koshy (Kirche von Südindien).

Der Präsident des Lutherischen Kirchenamtes in Hannover, Prof. Dr. Günther Gaßmann, wird im Som-

mer 1982 das Referat für interkonfessionellen Dialog und ökumenische Forschung der Studienabteilung des LWB in Genf übernehmen.

Bischof Hermann Sticher, Leiter der Evangelisch-methodistischen Kirche in der Bundesrepublik, wurde in den Vorstand des Weltrates der Methodisten gewählt.

Prof. Dr. Witold Benedyktowicz, seit 1975 Präsident des Polni-

schen Ökumenischen Rates, wurde am 25. Juni 60 Jahre alt.

Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer, der bis 1981 an der Theologischen Schule in Bethel wirkte und durch sein jahrzehntelanges ökumenisches Engagement u. a. auch als Schriftleiter der „Zeitschrift für Evangelische Ethik“ bekannt geworden ist, wurde am 8. Juli 65 Jahre alt.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. September 1981)

1. Zur ökumenischen Lage

An erster Stelle weisen wir hier auf eine umfangreiche Dokumentation über die letzte Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 17.—26. August in Dresden, DDR, hin: epd-Dokumentation, Nr. 38/39/1981. Neben den Berichten des Zentralausschußvorsitzenden, des ÖRK-Generalsekretärs und der drei Programmeinheiten sind hier die über „Die Kirchen und die Weltflüchtlingskrise“ und den Besuch eines ÖRK-Teams bei den australischen Aborigines hervorzuheben.

Dem weltweiten ökumenischen Gespräch ist ebenfalls das neueste Heft der *Una Sancta*, Heft 2/1981, gewidmet, welches unter dem als Frage formulierten Titel „Konsens ohne Konsequenz?“ u. a. Beiträge von *W. Hryniewicz*, „Ökumenische Konzeption und konfessionelle Identität“, *Harding Meyer*, „Ökumenische Dialoge auf Weltenebene“, *Ulrich Duchrow*, „Die Kirche Christi zwischen Anpassung und Nachfolge“ sowie eine Dokumentation des *Straßburger Ökumenischen Instituts*, „Ist die Basis weiter?“ bringt.

Ebenfalls aktuelle Texte zur ökumenischen Lage: „Schweizer Kirche vor Papst-Besuch“; „Gaßmann-Interview zu Ökumenefragen“; „Schüttes Antwort an das Moderamen des Reformierten Weltbundes“; „VELKD — Baptisten: Gesprächsbericht“ bringt Nr. 27a/81 der epd-Dokumentation.

Weitere Beiträge zur ökumenischen Lage:

Peter Niederstein, „Einheit fragwürdig — Brüderlichkeit stiftende Mitte glaubwürdig. Zwölf Thesen zur ökumenischen Verantwortung“, *Deutsches Pfarrerbericht*, Heft 8/1981, 362ff.; *Oscar Cullmann*, „Jardin de prière — jardin oecuménique, *Communio Viatorum*, Heft 1-2/1981, 1-6; *Peder Højen*, „Die umstrittenen Einheitsvisionen. Anfragen an das Konzept der versöhnten Verschiedenheit“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 7/1981, 370-372.

2. Theologie — Ekklesiologie

Unter dieser Überschrift könnte man eine ganze Reihe von beachtenswerten Beiträgen in den verschiedenen theolo-

gischen Zeitschriften zusammenfassen, die sich insbesondere mit grundsätzlichen theologischen Fragen befassen, wobei wiederum das Problem der Ekklesiologie aus mannigfacher Hinsicht behandelt wird. In diesem Sinne fragt S. *Dianich*, „Wo steht die Ekklesiologie?“ *Concilium*, Heft 6/7/1981, 522-527. Zwei weitere Beiträge im selben Heft befassen sich ebenfalls mit der Frage der Kirche unter dem Aspekt der Gemeinschaft: G. *Ruggieri*, „Die Wiederentdeckung der Kirche als evangelischer Gemeinschaft der Brüderlichkeit“, 460-470, und J. *Komonchak*, „Die Kirche ist universal als Gemeinschaft von Ortskirchen“, 471-476. Einen weiteren, sicherlich nicht weniger interessanten Beitrag zur Ekklesiologie der römisch-katholischen Kirche liefert uns H. *Rikof*, „Die Ekklesiologien von ‚Lumen Gentium‘, der ‚Lex Ecclesiae Fundamentalis‘ und des Schemas zum neuen Codex“, *Concilium*, Heft 8/9/1981, 576-586, während *Catholica*, Heft 2/1981, einen spezifischen ekklesiologischen Beitrag über „Der ‚katholische‘ Newman. John Henry Newmans Weg zur Katholizität über die Kirchenväter“, 154-166, von *George Dion. Dragas* bringt. Schließlich möchten wir hinweisen auf den Beitrag von *Karl Lehmann*, „Lehramt und Theologie. Versuch einer Verhältnisbestimmung“, *Internationale katholische Zeitschrift*, Heft 4/1981, 331-338.

3. 1600-jähriges Jubiläum des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel

Es ist eine erfreuliche Feststellung, daß in diesem Jahr die gesamte Christenheit des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) und des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses in besonderer Weise gedacht hat.

Hierzu darf die auch in diesem Heft abgedruckte „Erklärung zur 1600-Jahrfeier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel“ erwähnt werden, welche von allen Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West verabschiedet wurde. Angesichts der Bedeutung dieses von allen Kirchen in der Bundesrepublik getragenen Dokumentes, das ein erstaunliches Echo hierzulande gefunden hat, weisen wir auf einen Beitrag von *Heinz Schütte*, „Ökumenisches Glaubensbekenntnis“, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 36 und 37/1981, hin. Aus den zahlreichen Beiträgen, die anlässlich dieses Jubiläums erschienen sind, beschränken wir uns auf die folgenden: *Bernhard Kötting*, „Ökumenisches Glaubensbekenntnis. Das Konzil von Konstantinopel im Jahre 381“, ebd. Nr. 35/1981; *Rüdiger Bieber*, „Papst lädt nach Rom, Orthodoxe nach Istanbul ein“, *MD des Konfessionskundlichen Instituts*, Heft 2/1981, 39-40; *Wolfgang Pannenberg*, „In der Einheit des Glaubens. Ökumenisches Bekenntnis nach 1600 Jahren“, *Evangelische Kommentare*, Heft 7/1981, 380-383; *Gottfried W. Locher*, „Ökumenisches Jubiläum in Rom“, *Kirchenblatt für die ref. Schweiz*, Nr. 15/1981, 230-232; *Reinhard Frieling*, „Evangelische Akzente zum Jubiläum des Nizänischen Glaubensbekenntnisses“, *Der Evangelische Bund*, Nr. 3/1981, 1f.; „*Patriarcat Oecuménique. Célébration du seizième centenaire du IIe Concile Oecuménique*“, *Episkepsis*, Nr. 254, 15. 6. 1981.

4. Orthodoxie und Katholizismus

Die wachsende Bedeutung des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche ist in den letzten Jahren

lischen Kirche für das weltweite ökumenische Gespräch veranlaßt uns, auch in diesem Heft auf einige nennenswerte Beiträge zu diesem Thema hinzuweisen: *A. de Halleux*, „Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?“, *Revue théologique de Louvain*, Heft 4/1980, 416-452; „Ein Jahr theologischer ‚Dialog der Liebe‘ zwischen Orthodoxen und Katholiken“, *Catholica*, Heft 2/1981, 167-171; *Johannes Madey*, „Die ökumenischen Beziehungen zwischen der katholischen und der koptisch-orthodoxen Kirche seit 1973“, ebd., 141-153.

5. 19. Deutscher Evangelischer Kirchentag 1981 in Hamburg

Aus den zahlreichen Berichten und Beiträgen über den diesjährigen Kirchentag in Hamburg möchten wir hier auf eine vierteilige epd-Dokumentation hinweisen, die Texte und Beiträge zu folgenden Themenbereichen bringt: „Texte von Veranstaltungen der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen“, Nr. 31/81; „Texte zur Friedensdiskussion, Kirche — Politik, und andere Themen“, Nr. 32/81; „Beiträge von Veranstaltungen des Forums ‚Frauen bewegen die Kirche‘“, Nr. 33/81; „Texte der Schlußversammlung, Forum Abendmahl“, Nr. 34/81.

6. Kirche und Friedenspolitik

Angesichts der anhaltenden Diskussion über dieses Thema in der deutschen Öffentlichkeit sind auch im letzten Quartal viele Beiträge dieser Fragestellung gewidmet. Aus diesem Grunde greifen wir erneut diese Frage auf und möchten die Aufmerksamkeit unserer Leser auf folgende Beiträge lenken: „Was sagt die Kirche zu Rüstung und Frieden? Entwicklungen seit *Pacem in terris*“, *Herder-Korrespondenz*, Heft 6/1981, 304-309; *A. M. Klaus*

Müller, „Leben, um sich wandeln zu können. Für den Frieden brauchen wir neue Perspektiven“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 7/1981, 373-374; „Um Frieden und Sicherheit — Materialien zur Diskussion (Folge 2)“, epd-Dokumentation, Nr. 13/1981; *Bischof Heinrich Rathke*, „Pazifisten brauchen wir“, ebd. Nr. 35/81. „Arbeitsdokumentation Verantwortung für den Frieden“, *Lutherische Welt Information*, 18/81.

7. Christlich-Jüdischer Dialog

Seit dem Beschluß der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, aber auch aufgrund der zahlreichen Beiträge im deutschen Fernsehen zu diesem Thema ist das Thema „Juden und Christen“ aus unterschiedlicher Hinsicht Gegenstand von Überlegungen, theologischen und politischen, geworden. So zum Beispiel ist das letzte Heft von *Kerygma und Dogma*, Heft 3/1981, ganz der Frage „Theologie nach Holocaust?“ gewidmet, mit Beiträgen von *Erich Gräßer*, *Antonius H. J. Gunneweg*, *Franz Hesse*, *Martin Honecker* und *Hans Hübner*.

Zwei weitere interessante Beiträge zu diesem Thema sind:

Günther Baumbach, „Der christlich-jüdische Dialog. Herausforderungen und neue Erkenntnisse“, *Zeichen der Zeit*, Heft 5/1981, 171-182; *Schalom Ben-Chorin*, „Zu Pflugscharen schmieden sie nun die Schwerter. Christliche und jüdische Reich Gottes-Erwartungen“, *Nachrichten der Ev.-luth. Kirche in Bayern*, Nr. 15-16/1981, 282-290.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Gerhard Bassarak, „Maria — im Dogma — im Kult — in der Schrift“,

- Communio Viatorum, Heft 1-2/1981, 29-40.
- Gregory Baum, „Faith in Progress or Christian Faith“, the ecumenist, No. 3/1981, 43-48.
- Diakonisches Werk, „Ausländer-Politik aus kirchlich-diakonischer Sicht“, epd-Dokumentation, Nr. 26a/81.
- W.A. Dyrness, „Is Rome Changing? An Evangelical Assessment of Recent Catholic Theology“, Evangelical Review of Theology, No. 1/1981, 48-63.
- Oswald Eggenberger, „Freikirchen und Sondergruppen in der Schweiz — eine Herausforderung für die Großkirchen?“, Reformatio, Heft 7/8/1981, 408-417.
- „L'Etat et la religion en U.R.S.S.“, Istina, Heft 1-2/1981.
- Mgr. Pierre Eyt, „L'Eucharistie à la Naissance de l'Eglise“, La Documentation catholique, No. 1813, 9. 8. 1981, 631-636.
- Mgr. Bernhard Panafieu, „L'Eucharistie“, ebd., 637-648.
- Reinhard Frieling, „Vertrauen und Mißtrauen. Zur katholisch/lutherisch/reformierten Ökumene“, MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 2/1981, 21f.
- Rüdiger Bieber, „Sie möge nicht eine entmutigende Wirkung haben! Gespräch mit Prof. H. Meyer, Straßburg, zur reformierten Stellungnahme zum römisch-katholischen/reformierten Dialog“, ebd., 29-31.
- Moderamen des Reformierten Bundes, „Dialog zwischen römisch-katholischer Kirche und reformierten Kirchen“, ebd., 32f.
- „From Holocaust to Dialogue: A Jewish-Christian Dialogue between Americans and Germans“, Journal of Ecumenical Studies, Winter 1981, Nr. 1.
- F. Jakupčić/H.-J. Vogels, „Bibliographie Prof. W. Küppers“, Internationale Kirchliche Zeitschrift, Heft 2/1981, 121-139.
- Hanfried Krüger, „Evangelische Katholizität. Zum 50. Todestag von Nathan Söderblom“, Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Nr. 13/1981, 250-253.
- Walter Müller-Römheld, „Schon damals: ‚Versöhnte Verschiedenheit‘. Nathan Söderblom 12. 7. 1931“, Deutsches Pfarrerberblatt, Nr. 7/1981, 305-307.
- Cardinal J. Willebrands, „Le Concile de Constantinople de 381. Son Importance et son actualité“, Ir'énikon, Heft 2/1981, 163-191.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHER DIALOG

Peter Lengsfeld / Heinz-Günther Stobbe (Hrsg.), Theologischer Konsens und Kirchenspaltung. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1981. 174 Seiten. Kart. DM 28,—.

Der vorliegende Band enthält die Hauptvorträge einer wissenschaftlichen Konsultation, die vom 15.—19. September 1980 in Münster von der Societas Oecumenica, der 1978 gegründeten „Europäischen Gesellschaft für ökumenische Forschung“, veranstaltet wurde. Katholische wie evangelische Referen-

ten sind unter den verschiedensten Aspekten der Frage nachgegangen, wie auf theologischer Ebene erarbeitete Konsentexte in die kirchliche Wirklichkeit übersetzt werden können bzw. woran es liegt, wenn dies weithin nicht geschieht. Peter Lengsfeld stellt in seiner Einleitung den aktuellen Bezug der Problematik auf dem Hintergrund des Papstbesuches im November vorigen Jahres her, H.-G. Stobbe zieht abschließend ein ausführliches Fazit, das zu weiteren Überlegungen herausfordert. Aber eben das ist auch die Absicht dieser Publikation, die thematisch genau in das Zentrum der heutigen ökumenischen Situation vorstößt. Ein Studien- und Arbeitsbuch, das viele interessierte Leser finden, aber auch auf das Programm von Tagungen und Gruppenzusammenkünften gesetzt werden sollte.

Kg.

Michael Hardt, Papsttum und Ökumene. Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts. (Beiträge zur ökumenischen Theologie. Herausgegeben von Heinrich Fries, Bd. 20.) Ferdinand Schöningh, Paderborn — München — Wien — Zürich 1981. 163 Seiten. Kart. DM 22,—.

Das Papsttum, lange Zeit hindurch aus den Diskussionen über das Amt als gar zu brisantes Kontroversthemata vorsorglich ausgeklammert, ist seit den 70er Jahren in zunehmendem Maße Gegenstand zwischenkirchlicher Untersuchungen und Dialoge geworden. Das im II. Vatikanum definierte Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche hat dazu ebenso beigetragen wie die Neubesinnung auf Wesen und Strukturen der Kirche im protestantischen Bereich. Die vorliegende Arbeit — eine bei Prof. Heinrich Fries angefertigte Dissertation

— zeichnet diese Entwicklung methodisch sorgfältig und durch ein umfangreiches Quellenmaterial unterbaut in ihren einzelnen Phasen nach, wobei die Thematik auf den päpstlichen Jurisdiktionsprimat eingegrenzt wird, da das Unfehlbarkeitsdogma eine eigene Abhandlung erfordern würde (30).

Ausgehend von den Entscheidungen des I. Vatikanum über den Jurisdiktionsprimat des Papstes werden Karl Barth, Karl Gerhard Steck, Peter Brunner und Paul Althaus als repräsentative Vertreter für das protestantischerseits einhellig ablehnende Urteil über das Papstamt herangezogen — eine Auswahl, die dem breiten Spektrum protestantischer Theologie in der vorkonziliaren Zeit doch wohl nicht voll gerecht wird.

Die Aussagen des II. Vatikanum zum päpstlichen Primat und zur Kollegialität der Bischöfe haben, wie der Verf. in einem weiteren Kapitel darlegt, zwar eine veränderte Situation geschaffen, doch „die vorliegenden Kommentare protestantischer Theologen zur Kirchenkonstitution lassen einen grundlegenden Wandel des protestantischen Urteils über das Papstamt nicht erkennen“ (89), da die Konzilstexte nach protestantischer Meinung stark ambivalent seien. Erst im nachkonziliaren ökumenischen Gespräch hätten sich neue Perspektiven für Sinn und Funktion des Papsttums ergeben, wie der Verf. in einer eingehenden Analyse ökumenischer Dokumente und zahlreicher Stellungnahmen einzelner Theologen nachweist.

In einem abschließenden Kapitel werden aus katholischer Sicht „die Denksperimente über ein ökumenisches Papstamt auf ihre Realisierungschancen hin reflektiert“ (29). Da die protestantischen Überlegungen über ein Petrusamt, das der Papst auch für ihre Kirchen wahrnehmen könnte, sich erst im

Anfangsstadium befänden und auch in der katholischen Kirche die Diskussion der Papstfrage in Bewegung geraten sei, bliebe die Beantwortung dieser Problematik vorerst offen. Teilkonsense seien im ökumenischen Dialog schon erzielt worden, „ohne daß Konsens hinsichtlich der lehramtlichen römisch-katholischen Begründungen für das Petrusamt des Papstes besteht“ (159). Aber die Konkretion eines wie auch immer gearteten „päpstlichen Einheitsdienstes“ könne ohnehin erst „auf einem ökumenischen Konzil neuen Ausmaßes“ erfolgen (ebd.). Allerdings: „Protestantische Anerkennung kann nur einem Pastoralprimat gelten, für einen Dienst des Papstes als ersten Verkünder und Zeugen des Evangeliums“ (160). Was dies für die Korrektur im Verständnis des Papstamtes bedeutet, skizziert der Verf. kurz am Ende seiner Arbeit, die er mit der zuversichtlichen Bemerkung schließt: „Zukünftige prinzipielle Einigung in der Papstfrage ... ist nicht nur denkbar, sondern tatsächlich realisierbar“ (ebd.).

Ob man diesen etwas unvermittelt vorgetragenen Optimismus nun teilt oder nicht — die vom Verf. gezogene Zwischenbilanz kann für Klärung und Weiterführung einer ja nicht nur im Protestantismus strittigen Kontroversfrage gute Dienste leisten.

Kg.

Peter Meinhold, Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas. (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 76.) Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1981. 78 Seiten. Kart. DM 14,—.

Mit dieser Abschiedsvorlesung schloß der international bekannte frühere Kieler Kirchen- und Dogmenhistoriker seine fünfjährige Tätigkeit als Leiter der Abteilung Abendländische Reli-

gionsgeschichte am Institut für Europäische Geschichte in Mainz. Ausgehend von der These, daß Europa „zu seiner geistigen Signatur und zu deren politischer Ausprägung erst durch die in seinen Bereichen geschehene Begegnung der Religionen gekommen ist“ (5), behandelt er in drei weitgespannten, mit zahlreichen Details unterbauten Abschnitten die Begegnungen und Auseinandersetzungen des Christentums mit dem Judentum, dem Islam und den indischen Religionen (Hinduismus und Buddhismus). Das von dem gelehrten Verfasser entworfene Gesamtbild ist von eindrücklicher Geschlossenheit und Überzeugungskraft und vermittelt nicht zuletzt durch die Vielzahl der Anmerkungen eine Fülle von Anregungen zu Besinnung und Weiterarbeit.

Kg.

Raymund Erni, Die Kirche in orthodoxer Schau. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Kanisius Verlag, Freiburg/Schweiz 1980. 128 Seiten. Kart. DM 10,—.

Die neueste Veröffentlichung des bekannten Orthodoxiekenners ist, wie auch der Titel angibt, ein Beitrag für das ökumenische Gespräch mit der Orthodoxie. Ein solches Gespräch ist jedoch nur dann möglich, wenn man über das Selbstverständnis der orthodoxen Kirche, d.h. über die Inhalte orthodoxer Ekklesiologie (Wesen, Struktur, Funktionen und Aufgaben) im Bilde ist. Dies gilt um so mehr, wenn es um die ökumenische Verständigung und die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit geht.

Davon ausgehend stellt der Verf. diese Frage in den Mittelpunkt seiner Überlegungen, die er als eine „Einführung in die hauptsächlichen Aspekte und Problemstellungen der orthodoxen Ekklesiologie“ versteht. Drei Problemkreise

werden besonders angegangen: 1. Orthodoxe Ekklesiologie als eucharistische Ekklesiologie, 2. Orthodoxe Ekklesiologie als trinitarische Ekklesiologie, und 3. Orthodoxe Ekklesiologie als pneumatologische Ekklesiologie.

In einem abschließenden vierten Abschnitt informiert die im Taschenbuchformat vorliegende Ausgabe über „Auswirkungen des Selbstverständnisses der orthodoxen Kirche im Bereich des Ökumenismus“, indem sie auf die Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen, deren theologische Haltung, insbesondere hinsichtlich der bei den anderen Kirchen gespendeten Sakramente, sowie auf „die Leitung der Kirche in orthodoxer Sicht“ eingeht.

Athanasios Basdekis

Ernest W. Lefever, Weltkirchenrat und Dritte Welt. Ökumene im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik. Vorwort von Helmut Thielicke. Übersetzt aus dem Englischen (Amsterdam to Nairobi) von Elisabeth Guderian. Seewald Verlag, Stuttgart 1981. 144 Seiten. Paperback DM 19,80.

Lefever ist Sekretär für Menschenrechte der Regierung Reagan, und in diesem miserabel geschriebenen und noch schlechter übersetzten Buch wird politische Meinung geäußert. Der Autor will die „gemäßigte“ Haltung der südafrikanischen Regierung hervorheben und greift deshalb den Ökumenischen Rat der Kirchen an. Die Vorarbeiten für seine Ausführungen hat ein Team geleistet, von dem sich drei nachträglich von dem Machwerk öffentlich distanziert haben, das Lefever in vierzehn Tagen zusammengeschrieben hat und das durch die Übersetzung noch verschlimmert wurde (s. *Christianity and Crisis*, March 2, 1981, 41). Für deutsche Leser bringt der Band nichts Neues und das Alte teilweise falsch und ungenau:

verschiedene Zahlenangaben über Amsterdam auf S. 36 und 47, Namen der Abteilungen des ÖRK (der übrigens auch nie richtig bezeichnet ist). Der Verfasser bezeichnet sich als Teilnehmer von Amsterdam und Evanston („Versammlungen“), ohne daß er in den „Who's Who“ zu finden ist. Wer weiß hier, wo Watts liegt (bei Los Angeles, d. Rez.), dagegen wird doch jeder Genf für eine „schweizerische Stadt“ und nicht für eine amerikanische Kleinstadt halten. Beängstigend ist die Naivität, in der Wahlbeteiligung in den USA und in Afrika verglichen wird und die Beweisführung: „Ratssprecher Bruno Kroker soll angeblich gesagt haben“ (32) oder „all das war irgendwie seltsam“ (107). Man mag die stark sozioethisch orientierten Aktionen und Aussagen des ÖRK kritisieren oder ablehnen, aber das setzt doch eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den vorliegenden Texten voraus. Man fragt sich, wie Professor Thielicke seine wissenschaftlichen Maßstäbe mit diesem Buch vereinen kann, dem er „sorgfältig belegte Informationen“ bescheinigt.

Walter Müller-Römheld

THEOLOGISCHE BESINNUNG

Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. S. Fischer Verlag, Frankfurt 1980. 224 Seiten. Kart. DM 24,—.

Der amerikanische Soziologe Peter L. Berger, auch in unserem Land kein Unbekannter mehr, hat auf der Grundlage der Wissenssoziologie wichtige Arbeiten zur Analyse und Kritik des modernen Bewußtseins vorgelegt. Zum Teil hat er diese mit interessanten und originellen Erwägungen zu Fragen der Religion und Theologie verbunden.

In seinem neuen Buch, dessen knalliger deutscher Titel eher verwirrt als in-

formiert (er meint die Notwendigkeit der Wahl oder Entscheidung), geht Berger von der unsere Gesellschaft und unser Denken bestimmenden „Modernität“ aus. Wesenselemente dieser Modernität sind ein wissenschaftlich-technologisch geprägtes Weltbild und ein weitreichender Pluralismus in vielen Lebensbereichen, der überkommene Werte und Normen und deren institutionelle Träger weitgehend verdrängt hat.

Zwei Formen einer religiösen und theologischen Bewältigung der Modernität werden einer kritischen Analyse unterzogen: Das *deduktive* Modell, das von einer Wiederbestätigung christlicher Tradition ausgeht und vor allem durch Karl Barth repräsentiert wird, und das *reduktive* Modell, bei dem es um eine Modernisierung und Anpassung der christlichen Tradition im Blick auf die Modernität geht und das vor allem durch Rudolf Bultmann vertreten wird.

Es ist beeindruckend, wie hier Berger aus einer veränderten Bewußtseinslage heraus Väter gegenwärtigen theologischen Denkens einer respektvollen Kritik unterzieht und ihre Positionen als nicht mehr zureichend darlegt. Er selbst plädiert für ein *induktives* Modell. Daß er dafür als entscheidende Vaterfigur Friedrich Schleiermacher heranzieht, wird nur den überraschen oder befremden, dem die bemerkenswerte Renaissance des Ansatzes und Denkens Schleiermachers in der gegenwärtigen angelsächsischen Theologie verborgen geblieben ist.

Natürlich geht es Berger nicht einfach um eine Repristinierung Schleiermachers. Er plädiert vielmehr für einen Ansatz, bei dem die religiöse Erfahrung in die theologische Reflexion über die Beziehung zwischen Glauben und moderner Gesellschaft voll integriert ist. Hierfür sieht er wesentliche Vorausset-

zungen bei Schleiermacher gegeben, die es weiterzuentwickeln gilt. Mit dem Einsatz bei der religiösen Erfahrung weitet sich für Berger die Perspektive über die Grenzen der christlichen Tradition hinaus, um die religiösen Erfahrungen anderer Traditionen, besonders der indischen, mit einzubeziehen. Dabei hat Berger jedoch weder einen synkretistischen Enthusiasmus noch einen erfahrungsbestimmten Aktualismus und Individualismus im Blick. Auch die religiöse Erfahrung muß mit der Glaubens-tradition vermittelt werden, auch der Dialog mit anderen Glaubenserfahrungen weist zurück auf eine dadurch bereicherte und neu belebte christliche Erfahrung und Frömmigkeit. Um letzteres aber geht es ihm. Hier sieht er die angemessene christliche Antwort auf die Modernität.

Ein ungemein anregendes Buch, dessen Lektüre man sich durch sinnentstellende Übersetzungsschnitzer nicht verdrießen lassen sollte.

Günther Gaßmann

Christian Walther (Hrsg.), Atomwaffen und Ethik. Der deutsche Protestantismus und die atomare Aufrüstung 1954-1961. Dokumente und Kommentare. Chr. Kaiser Verlag, München 1981. 186 Seiten. Brosch. DM 25,—.

Die aktuelle kirchliche Diskussion über Friedensverantwortung und Friedenssicherung bedient sich zum guten Teil der Argumente, wie sie in den Debatten um Wiederbewaffnung und Atomrüstung in den 50er und frühen 60er Jahren schon vorgebracht worden sind. Man kann dabei heute an die offen gebliebenen Fragen nach christlicher und kirchlicher Verantwortung für die Welt und für den Frieden anknüpfen, gerät jedoch leicht in Gefahr, die damals geäußerten Positionen einschließ-

lich der Irrwege nur zu reproduzieren, ohne die veränderten politischen, militärstrategischen oder technischen Gegebenheiten in Rechnung zu stellen. In diesem Augenblick erweist sich die anzuzeigende Dokumentation als hilfreich. Die hier wiedergegebenen Texte, Stellungnahmen, Reden, Erklärungen sind zwar alle einmal publiziert worden und werden von Zeitgenossen der damaligen Vorgänge oder entsprechend Eingeweihten noch als Stichworte in die heutige Debatte geworfen, sind aber vom Inhalt her weitgehend in Vergessenheit geraten. Ihre erneute Lektüre offenbart eindringlich die Hindernisse, auf die die damalige Auseinandersetzung gestoßen ist und die sich der heutigen Bewegung wieder in den Weg stellen: Polarisierung angesichts der Komplexität, Rückzug in die Grundsätzlichkeit angesichts der Vielfalt politischer, militärischer und wirtschaftlicher Vorgänge oder Scheu vor Konsequenz angesichts der Nebenwirkungen auf Person und Institution. Der Herausgeber versucht den Diskussionsverlauf in seinen Strukturen zu erfassen und daraus eine Zuordnung der Dokumente abzuleiten, auch um den Preis, daß insgesamt die chronologischen Abläufe undurchsichtig werden und personelle, sachliche und örtliche Zusammenhänge verlorengehen. Dem sollen knappe Einführungen zu den einzelnen Abschnitten durch Skizzierung der parallelen kirchlichen und politischen Vorgänge begegnen, ohne allerdings hier gerade wichtige außen- und militärpolitische Entwicklungen auch nur stichworthaft benennen zu können.

So bleiben ergänzend zu der Dokumentation die Darstellungen von A. Grosser, M. Goertemaker oder E. Nolte unabdingbar. Die vorliegende Zusammenstellung entgeht nicht den grundsätzlichen Schwächen von Dokumenta-

tionen. Sie kann nicht vollständig sein. So findet die Diskussion in den Kirchen der DDR, die ebenso zum deutschen Protestantismus gehören, nur in den Fußnoten ihren Platz. Gleichfalls können nicht alle Datenangaben korrekt sein. So ist u. a. die Bundesrepublik bereits am 9. 5. 1955 in die NATO aufgenommen worden, nicht erst 1956. Davon unberührt bleibt, daß die Mehrzahl der Dokumente immer noch Leben ausstrahlt und dazu anregt, aus der Reflexion gar nicht so ferner Vergangenheit die Gegenwart zu verstehen.

Bernhard Moltmann

Wolfgang Stegemann, Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament. Chr. Kaiser Traktate 62, München 1981. 68 Seiten. Kart. DM 7,80.

Seit der Weltmissionskonferenz von Melbourne 1980 ist auch im ökumenischen Gespräch die „Theologie der Armen“ zu einem beherrschenden Thema geworden, das auf der bevorstehenden Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 gleichfalls eine wichtige Rolle zu spielen verspricht und darum gerade in den Kirchen des Westens ernsthaften Durchdenkens bedarf. Wolfgang Stegemann, zusammen mit Luise und Willy Schottruff u. a., seit langem um die sozialgeschichtliche Auslegung der Botschaft Jesu bemüht, gibt dazu in diesem aus Vorträgen erwachsenen Traktat eine gute Anleitung. Seine These: „Für uns ist keine Erkenntnis der Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus möglich ... unter Absehung davon, *wie* diese Heilsoffenbarung sich in der Zeit *inhaltlich* — konkret manifestiert hat“, nämlich als „Evangelium der Armen“ (54). Was die daraus sich ergebenden Konsequenzen für den „Wohlstandskristen“ praktisch bedeuten würden, liegt auf

der Hand, und eben das läßt die Lektüre dieses Traktats zu einer so eindringlichen Frage werden, auch wenn man im einzelnen exegetische und theologische Vorbehalte anzumelden haben wird.

Kg.

Sergio Torres/Virginia Fabella/Kofi Appiah-Kubi (Hrsg.), *Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt. (Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst, 22.)* Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1980. 267 Seiten. Kart. DM 19,80.

Das Buch stellt den Versuch dar, ein Stück des Weges der „Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen“ zu dokumentieren. Es enthält eine Auswahl von Vorträgen und Erklärungen zweier Konferenzen, die die Vereinigung 1976 in Daressalam und 1977 in Accra durchgeführt hat. Die Mehrzahl der Beiträge stammt von afrikanischen Autoren. Ein weiterer Band, der Materialien der Konferenzen von Colombo (1979) und Sao Paulo (1980) enthält, soll folgen.

Anstoß und treibende Kraft der Vereinigung sind Lateinamerikaner, die die Theologie der Befreiung vertreten und den Versuch machen wollen, auf dieser Basis eine gemeinsame theologische Sprache der Dritten Welt zu entwickeln. Das wird sichtbar in der Schlußerklärung von Daressalam (1976), 127ff. Der Beitrag des Südamerikaners Enrique Dussel „Der politische und kirchliche Kontext der Befreiungstheologie in Lateinamerika“ (85ff.) erinnert daran. Das Referat des Inders D. S. Amalorpavadass macht deutlich, daß der Ansatz der Theologie der Befreiung über Lateinamerika hinaus der Theologie in der Dritten Welt ihre besondere Prägung gibt.

In Afrika sind die Dinge noch im Fluß. Die beiden Südafrikaner Des-

mond Tutu und Alan Boesak zeigen, daß Methoden und Fragestellungen der Theologie der Befreiung auch für den afrikanischen Kontext von Unterdrückung und Freiheitskampf relevant sind („Theologie der Befreiung in Afrika“, 229ff., und „Befreiungstheologie in Südafrika“, 238ff.). Daneben steht Charles Nyamiti („Ansätze afrikanischer Theologie“, 20ff.), der mit seiner Kritik an der Reduktion der Fülle christlicher Freiheit auf den engeren Bereich des Politischen, die er der Schwarzen Theologie unterstellt, auf europäische Theologen ausgesprochen vertraut wirken dürfte. Mercy Amba Oduyoye aus Nigeria repräsentiert einen breiten Strom afrikanischer Theologie, die in den traditionell afrikanischen Lebens- und Religionsformen die Ausdrucksmittel für ein authentisches afrikanisches Christuszeugnis sucht („Der Wert afrikanischer religiöser Vorstellungen und Bräuche für die christliche Theologie“, 202ff.). Kwesi Dickson, zünftiger Exeget aus Accra, will in erster Linie das Kreuz kritisch gegenüber der afrikanischen Religiosität zur Geltung bringen („Kontinuität und Diskontinuität zwischen Altem Testament und afrikanischem Leben und Denken“, 187ff.). James H. Cone macht sich an einen Brückenschlag zwischen der Schwarzen Theologie Nordamerikas und afrikanischer Theologie (246ff.).

Aber gerade in der Dokumentation der Verschiedenartigkeit der Ansätze afrikanischer Theologie, wie sie sich aus dem Weiterwirken europäischer Einflüsse und der Herausforderung durch die Theologie der Befreiung ergibt, liegt der besondere Reiz dieses Buches.

Wilhelm Wille

Klaus Hoffmann, *Die Gabe und die Gaben. Ein christlicher Briefwechsel in unseren Tagen.* Trinity Verlagsge-

sellschaft m.b.H., Frankfurt/Main (o.J.). 87 Seiten. Kart. DM 5,95.

In einem mit autobiographischen Elementen durchzogenen 1. Kapitel belegt der Verfasser anhand zitierte Dokumente und Verlautbarungen katholischer und evangelischer kirchenleitender Gremien und Studiengruppen die bewußte kirchliche Einbindung und ökumenische Bezogenheit der zeitgenössischen charismatischen Erneuerungsbewegung. Im 2. Kapitel versucht er die Frage zu beantworten, was die charismatische Erneuerungsbewegung von früheren Erweckungsbewegungen unterscheidet. Die Antwort lautet zusammengefaßt: Charismatische Erneuerungsbewegung unterscheidet sich durch eine *gleichmäßig* positive Einstellung zu *allen* Gnadengaben des Neuen Testaments und versucht, möglichst keine zu isolieren oder besonders zu bevorzugen. Die theologischen und biblischen Grundlagen werden im 3. Kapitel dargestellt. Der Verfasser nennt es im Untertitel „eine charismatische Mini-Theologie“. Kernstücke der Argumentation sind die — freilich ziemlich kurze — Darlegung des reformatorischen „vierfachen Allein“ als systematisches und eine erheblich ausführlichere Auslegung von 1Kor 12-14 als biblisches Fundament. Sowohl die erwähnten ökumenischen Bezüge als auch die theologisch-systematische Rückbeziehung auf Grunderkenntnisse der Reformation sind das eigentliche Neue in der Darstellung. Den Abschluß bildet in fünf Absätzen — wieder sehr kurzgefaßt — der Versuch einer Antwort auf die Frage, was nach heutigem Verständnis ein Charismatiker sei.

Das Büchlein will bewußt nicht wissenschaftlich sein. Aber auch eine allgemeinverständliche Darstellung hätte ruhig etwas anspruchsvoller in ihrer Argumentation sein dürfen, um auch zurück-

haltendere Leser anzusprechen. So aber fühlt man sich beispielsweise als Angehöriger der auf S. 68 und 70 angesprochenen Personengruppe in der kirchlichen Verwaltung nicht ganz ernstgenommen. Die auf S. 58 angeführte Prophetie oder die Ausführungen über die Erkenntnisrede S. 47ff. hätten vielleicht an Gewicht gewonnen, wenn hier die kritische Unterscheidung der Geister am Beispiel exemplifiziert worden wäre. Ernster zu nehmen sind zwei andere Beobachtungen. Trotz aller biblischen Auslegung und aller darstellerischen Bemühungen, Charismatiker als normale Christen darzustellen, bleibt das Dilemma, daß den Nicht-Charismatikern etwas fehlt, was sie eigentlich haben müßten, d.h. es bleibt das Problem der Elite innerhalb der Gemeinde. Die zweite Beobachtung: Das biblische Zeugnis vom Geist ist sicherlich weitgespannter, als es hier dargelegt wird. Es fehlt fast völlig die Hineinnahme des alttestamentlichen Zeugnisses vom Geist. Dann wäre es z.B. schwerer gewesen, gegenüber der These vom Vorrang der gesellschaftlichen Veränderung vor derjenigen des Einzelmenschen einfach die umgekehrte frühere These zu wiederholen (82f.), ohne die inzwischen gewonnenen Erkenntnisse von der Interdependenz von Mensch und Gesellschaft auch nur zu erwähnen.

Das Büchlein wird diejenigen bestärken, die schon von sich aus in der charismatischen Erneuerungsbewegung ihre geistliche Heimat zu finden beginnen. Ob es Außenstehende mit hineinzunehmen vermag, muß dahingestellt bleiben.

Claus Kemper

KIRCHENGESCHICHTE

Fairy von Lilienfeld/Ekkehard Mühlberg (Hrsg.), Gnadenwahl und Ent-

scheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche. Vorträge, gehalten auf der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 3.-5. Januar 1979 in Bethel. (= Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, Bd. 9). Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens, Erlangen 1980. 121 Seiten. Brosch. DM 12,—.

Die hier anzuzeigende Schrift hat auf den ersten Blick wenig mit den Fragen zu tun, um die es sonst in dieser Zeitschrift geht. Es handelt sich um eine Sammlung von Vorträgen, die auf einer Patristischen Tagung gehalten worden sind. Diese Tagung stand unter dem Thema „Göttliche Gnade und menschliche Entscheidungsfreiheit bei den Kirchenvätern“. Es ging also um ein theologiegeschichtliches Problem. Aber mit Recht hat F. von Lilienfeld im Vorwort zu dieser Schrift auf die Bedeutung dieser Vorträge für den orthodox-lutherischen Dialog hingewiesen. In diesen Gesprächen taucht ja das Problem „Synergismus“ immer wieder auf.

A. *Dihle* handelt über „Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit“ (9-31) und zeigt, wie die Kirchenväter in Antithese zur Gnosis das Problem des Gegensatzes zwischen Vorsehung und Freiheit mit Hilfe der griechischen Philosophie lösen. E. *Junod* untersucht „Die Stellung der Lehre von der Freiheit in den homiletischen Schriften des Origenes und ihre Bedeutung für die Ethik“ (32-44). Dem zentralen Begriff der Gnade ist der Beitrag von A. *Schindler* gewidmet: „Das Wort ‚Gnade‘ und die Gnadenlehre bei den Kirchenvätern bis zu Augustin“ (45-62). Der Beitrag scheint mir für das Verständnis der Orthodoxie besonders wichtig, weil er auf den Kontext des „Synergismus“ der Kirchenväter aufmerksam macht, der „umschlossen und

begrenzt, ja interpretiert wird durch den weiteren Horizont von Offenbarung und Inkarnation und von ihrem Weiterwirken in der Kirche der Gegenwart“ (57). W. *Stölger* widmet sich den Schriften des Makarios: „Gnade und Willensfreiheit nach Makarios/Symeon“ (63-68). Schließlich untersucht R. *Brändle* die Predigten des Johannes Chrysostomos: „Synergismus als Phänomen der Frömmigkeitsgeschichte“ (69-89). E. *Mühlenberg* hat den Vorträgen eine „Einleitende Nachlese“, d. h. eine systematisierende Zusammenfassung der Diskussion, vorangestellt. Wichtig dabei der Hinweis: „Die Anwendung des Begriffs ‚Synergismus‘ ist kritisch zu prüfen“.

Eine eingehende Würdigung vom Standpunkt des Patristikers kann hier nicht erfolgen. Es sei aber betont, daß diese Vortragsammlung über den fachwissenschaftlichen Wert hinaus von erheblicher Bedeutung für den orthodox-lutherischen Dialog sein kann. Denn nur durch so gut fundierte und ausgezeichnete Arbeiten können Vorurteile auf beiden Seiten abgebaut werden.

Wilhelm Schneemelcher

C. *Detlef G. Müller*, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, begründet von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, herausgegeben von Bernd Moeller, Bd. 1, Lfg. D 2). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. IV, 98 Seiten. Kart. DM 33,80. Subskr. preis DM 27,—.

Dieser Abriß der Geschichte der orientalischen Nationalkirchen in Syrien, Indien, Ägypten, Äthiopien, Armenien und Georgien geht von den grundlegenden Erkenntnissen aus, „daß das Evangelium nicht auf den griechischen Geist angewiesen ist“ und daß — was im Westen fast unbekannt geblie-

ben sei — trotz widrigster Umstände „erhebliche theologische Leistungen erbracht wurden“, vor allem auch in der Auseinandersetzung mit dem Islam (269). Dies wird von den historischen Vorgängen und Entwicklungen her einseitig gemacht, es handelt sich also bei dieser Arbeit nicht um eine konfessionskundliche Darstellung, wie sie etwa in dem von Friedrich Heyer vor einigen Jahren herausgegebenen Sammelband vorliegt. Die auch in ökumenischer Hinsicht beziehungsreiche Untersuchung (z. B. kulturelle Umwelt des Evangeliums, Dialog mit dem Islam) sollte darum nicht nur als fortlaufende Lieferung eines allmählich zum Abschluß kommenden Standardwerkes der Kirchengeschichte registriert werden.

Kg.

Heiko A. Oberman (Hrsg.), *Die Kirche im Zeitalter der Reformation. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Bd. III. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981. XIV und 297 Seiten. Kart. DM 33,—.

Die bereits erschienenen Bände I, II und IV dieses breit angelegten und höchst nützlichen Quellenwerks sind im Aprilheft 1981 der „Ökumenischen Rundschau“ (212f.) vorgestellt worden. Mit dem Band über die Reformationszeit ist dieses Unternehmen nun abgeschlossen.

Die von Heiko A. Oberman ausgewählten und mit kurzen Einführungen, erklärenden Anmerkungen und Quellen- und Literaturangaben versehenen Quellenstücke reichen zeitlich vom jungen Luther (ca. 1512) bis zum Westfälischen Frieden 1648. Innerhalb dieses Rahmens sind die Texte in chronologischer Reihenfolge, natürlich mit einigen zeitlichen Überschneidungen, um bestimmte Personen (Müntzer, Hubmaier, Calvin u. a.) oder Ereignisse und The-

menbereiche (z. B. Leipziger Disputation 1519, reformatorische Neuordnung, Bauernkrieg, Abendmahlsstreit, Reichstag zu Augsburg, Trient, Reformation in England) gruppiert. Auszüge aus Luthers Schriften werden in mehreren Zusammenhängen aufgeführt.

Unter den ca. 150 Quellenstücken, deren Auswahl und Begrenzung sicherlich ein mühsames Unternehmen war, vermisste ich Texte zur Reformationsgeschichte Skandinaviens und Südosteuropas. Sicherlich wird man bei einer Neuauflage noch einige Ergänzungen vornehmen können.

Nicht nur Studenten, für die dieser Band und das gesamte Quellenwerk vor allem bestimmt sind, erhalten hier ein hilfreiches Arbeitsinstrument. Der Band regt einfach zum Lesen an und führt zu einer aufregenden Entdeckungsreise in ein bekanntes und doch zugleich fremdgewordenes und vergessenes Land.

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 24/1981. Mit 2 Abbildungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. 220 Seiten. Lw. DM 36,—.

Beherrscht wird dieser Band von dreizehn Berichten aus dem kirchlichen Zeitgeschehen in den osteuropäischen Kirchen, die eine wahre Fundgrube aktueller Informationen bieten. Auch die Zahl der Rezensionen ist gewachsen, während diesmal nur vier Aufsätze am Anfang stehen, die sich mit der böhmischen Exulantengeschichte, der Frömmigkeitsgeschichte der Obersorben, der

Unabhängigkeit der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche und ihrem Verhältnis zum Staat bis 1877 sowie der sowjetischen „Religionsbedrückung“ in den 30er Jahren beschäftigen.

Man kann nur immer wieder dankbar dafür sein, im Jahrbuch des Ostkirchen-Instituts ein zentrales Forschungs- und Publikationsorgan für Leben und Geschichte der osteuropäischen Kirchen zu haben, dessen Beitrag zur ökumenischen Verständigung nicht hoch genug veranschlagt werden kann.

Kg.

Heribert Schützeichel, Katholische Calvin-Studien. (Trierer Theologische Studien, Bd. 37.) Paulinus-Verlag, Trier 1980. 136 Seiten. Kart. DM 24,80.

Der Trierer Fundamentaltheologe und Ökumeniker hat in diesem Bändchen vier zwischen 1972 und 1979 erschienene Abhandlungen zusammengefaßt, in denen er, gestützt auf umfangreiche Quellenstudien und -angaben, Calvins Äußerungen über Firmung (9), die Beichte vor dem Priester (29), Krankensalbung und Krankenseelsorge (75) und die Theologie der Ehe (99) darstellt, jene Sakramente also, die von den Kirchen der Reformation nicht als solche übernommen wurden. Es scheint, als ob Calvins juristisch geprägte Argumentation den Genfer Reformator zu einem besonders interessanten Gesprächspartner im ökumenischen Abtastprozeß macht. Die Studien zeichnen sich dadurch aus, daß sie einerseits sich bemühen, die Verbindung der Calvinischen Äußerungen mit solchen altkirchlicher Theologen aufzuzeigen, andererseits auch den gegenwärtigen Stand der vor allem katholischen Diskussion zu signalisieren (mit Literaturangaben). Auffallend ist die Tendenz, den Grad der Gemeinsamkeit in den christologischen,

ekklesiologischen und — in einigen Aspekten — rechtsrelevanten Aussagen auch hinsichtlich jenes kirchlichen Handelns zu erheben, das nicht unter die „von Katholiken und Protestanten gemeinsam festgehaltenen Grund- und Hauptsakramente“ (nämlich Taufe und Eucharistie, 27) zu rechnen ist und dessen Sakramentalität Calvin bestreitet. Wohl unter diesem Gesichtspunkt und angesichts der Feststellung des Autors, daß die Kirche über das, was als *ius divinum* zu gelten habe, erst „im Laufe ihrer Geschichte, die vom Geist der Wahrheit gesteuert wird, eine wachsende Einsicht in den geoffenbarten Willen Christi“ empfangen habe und daß dieser lange Erkenntnisprozeß „erst mit der Entscheidung des Konzils von Trient einen Abschluß fand“ (48), ist dem Band auch ein vor dem Internationalen Kongreß für Calvin-Forschung 1978 gehaltenen Vortrag mit dem leicht mißverständlichen Titel „Calvin in den Trienter Beratungen über die Buße im Jahre 1551“ eingefügt; mißverständlich, weil darin lediglich aufgewiesen wird, inwiefern von Teilnehmern der Trienter Beratungen Äußerungen Calvins eingebracht wurden, aufschlußreich freilich für die Diskussionslage zur Zeit des damaligen Konzils (49ff.). Freilich kann man gelegentlich bei der Wiedergabe der Calvinischen Argumentation fragen, ob sie Zuordnung und Intention der Calvinischen Aussagen zureichend würdigt oder nicht doch anhand einer vorgegebenen Fragestellung verkürzt. Dazu trägt auch bei, daß die Textform nicht deutlich zwischen Bericht und Zitat unterscheidet. Das Buch wird seine Hauptbedeutung für die dogmengeschichtlich-ekklesiologische Detailforschung haben, vielleicht dadurch aber indirekt auch dem aktuellen interkonfessionellen Dialog dienen können.

Lothar Coenen

Heinz-Meinolf Stamm, Luthers Stellung zum Ordensleben. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz — Abt. Religionsgeschichte, Bd. 101.) Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980. 184 Seiten. Leinen DM 54,—.

Noch immer begegnet man in der herkömmlichen kirchengeschichtlichen Forschung der Meinung, Luther habe spätestens in seiner Streitschrift „De votis monasticis“ von 1521 dem Ordensleben im allgemeinen und dem Mönchtum im besonderen eine endgültige und unwiderrufliche Absage erteilt. Das Ausscheiden des Ordenslebens aus der evangelischen Soziologie erscheint von daher als die unausweichliche Konsequenz der antimonastischen Polemik Luthers, so daß der Eindruck entstehen konnte, die Verwerfung des kommunitären Lebensentwurfs müsse zum verpflichtenden Grundbestand reformatorischer Verkündigung gerechnet werden.

Wer unbesehen von der Richtigkeit dieser These überzeugt ist, wird sich schwer tun, den Aufbruch bruderschaftlicher und kommunitärer Lebensformen im Protestantismus unseres Jahrhunderts theologie- und kirchengeschichtlich richtig einzuordnen. Aber abgesehen davon ist die Stellung Luthers zum Ordensleben nicht so eindeutig, d.h. pauschal ablehnend, wie es die Vertreter obiger These voraussetzen. Man muß es dem Franziskaner-Theologen H.-M. Stamm hoch anrechnen, daß er sich der Mühe unterzogen hat, die wesentlichen Äußerungen Luthers zur Auseinandersetzung mit dem Ordensleben seiner Zeit (und zwar was meist nicht geschieht: über 1521 hinaus!) zusammenzutragen und nach dem jeweiligen historischen Kontext präzise zu orten (11-93). In einem zweiten Hauptteil (95-158, mit einer zusam-

menfassenden Beurteilung 159-162) unterzieht er die Aussagen Luthers zur Sache einer gründlichen theologisch-systematischen Wertung. Gerade in diesem Teil seiner Arbeit, der die Grundlinien der Ordenstheologie Luthers darstellt und kritisch mit der Ordenstheologie seiner Zeit konfrontiert, weist Stamm überzeugend nach, daß bei L. erstaunliche Ansätze zu einer positiven Wertung des kommunitären Phänomens in der Kirche zu finden sind, die ein aus dem Geist des Evangeliums erneuertes Ordensleben als legitime Ausprägung christlicher Existenz anerkennen und zulassen (122ff; 144ff). Der Verf. betont zu Recht darüber hinaus die bleibende Aktualität der Grundintentionen Luthers für eine biblische Grundlegung und die theologisch-systematische Entfaltung des zönotischen Lebensentwurfs im Gesamt der Kirche(n). Gerade darin resultiert m.E. die ökumenische Bedeutung dieses Werkes, das sowohl den evangelischen Bruderschaften und Kommunitäten wie auch den katholischen Orden, aber auch jedem an diesem Fragenkreis Interessierten zur Lektüre dringend empfohlen wird.

Johannes Halkenhäuser

BRUDERSCHAFTEN UND KOMMUNITÄTEN

Ingrid Reimer (Hrsg.), Alternativ leben in verbindlicher Gemeinschaft. Evangelische Kommunitäten, Lebensgemeinschaften, junge Bewegungen. Quell Verlag, Stuttgart 1979. 136 Seiten. Kart. DM 14,80.

Diese Sammlung von Vorträgen einer Sendereihe des Deutschlandfunks aus dem Jahre 1978, ergänzt durch Anschriften und Literaturhinweise und veröffentlicht als Studienbuch der

Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, läßt schon im Titel den gemeinsamen Nenner der so verschiedenartigen Formen christlichen Gemeinschaftslebens in unserer Zeit anklingen. Eine solche auf den heutigen Stand gebrachte, mit Ausnahme von Taizé freilich auf den deutschen Raum beschränkte Übersicht wird der interessierte Leser dankbar begrüßen, auch wenn man von journalistisch angelegten Rundfunkvorträgen sicherlich keine systematische Präzision und Vollständigkeit erwarten darf. Erste Orientierung und Urteilsbildung können aber hier ihren Ausgang nehmen.

Kg.

Anders leben. Christliche Gruppen in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Herbert A. Gornik mit einem Kommentar von Ingrid Riedel. (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 344.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1979. 158 Seiten. DM 8,80.

Diese als „Lese- und Arbeitsbuch“ gedachte Auswahl dokumentiert in elf Selbstdarstellungen „die Bandbreite von Versuchen, ein anderes Leben aus christlicher Verantwortung heraus zu führen: sei es in Kommunitäten... oder in Wohngemeinschaften mit Elementen der Basisdemokratie und sozialkritischem Engagement, sei es in Meditationszentren oder Gruppen im Alltag unter den Bedingungen der Großstadt“ (7). Die aufgezeigten Modelle lassen in all ihrer Verschiedenartigkeit das gemeinsame Bemühen um feste Orientierungspunkte und einen neuen Lebensstil erkennen. Der verständnisvolle Kommentar von Ingrid Riedel leitet zur Verwertung des vorgelegten Materials in Unterricht und Gemeindefarbeit an.

Kg.

Rex Brico, Taizé. Frère Roger und seine Gemeinschaft. Verlag Herder, Freiburg 1979. 240 Seiten mit 40 ganzseitigen Abbildungen. Kart. DM 19,80.

Dieses reichbebilderte Buch des holländischen Journalisten Rex Brico zeichnet Entstehungsgeschichte und Entwicklungsphasen der Gemeinschaft von Taizé nach. Ursprünglich dem eklesial orientierten Zweig evangelischer Kommunitäten zugerechnet, ist Taizé — vor allem durch das von seinem Prior, Roger Schutz, inspirierte „Konzil der Jugend“ — mehr und mehr zu einem charismatisch-missionarischen Typ einer in seiner heutigen Zusammensetzung ökumenischen Bruderschaft geworden. Doch was besagen solche Rubrizierungen schon? Taizé ist in einem ständigen inneren und äußeren Wandlungsprozeß begriffen, dessen geistliche Dynamik das Geheimnis seiner Ausstrahlungskraft bildet.

Theologisch wird Taizé auch weiterhin — und sicherlich in wachsendem Maße — zu kritischen Rückfragen Anlaß geben, aber zugleich auch zum Nachdenken über das Wesen gelebter christlicher Gemeinschaft immer wieder neu herausfordern. Die dem historischen Abriß folgenden Gespräche des Autors mit Brüdern und jungen Besuchern sowie insbesondere mit Frère Roger selbst, die Auszüge aus dessen Schriften und abschließende Tagebuchnotizen machen das zur Genüge deutlich.

Kg.

Die Evangelische Michaelsbruderschaft. Fünfzig Jahre im Dienste an der Kirche. Johannes Stauda Verlag, Kassel 1981. 133 Seiten. Kart. DM 12,—.

Diese zum 50jährigen Bestehen der Michaelsbruderschaft erschienene Schrift ist etwas anderes als eine Samm-

lung von Gedenk- und Festartikeln. Unter den neutestamentlichen Leitworten Leiturgia, Diakonia, Martyria und Koinonia werden Texte aus dem Schrifttum der Michaelsbruderschaft dargeboten, die für ihr Wesen und Wirken in Vergangenheit und Gegenwart charakteristisch sind, ohne daß sich dabei freilich von einer einheitlichen Theologie reden ließe. Doch „Geist und Wesen einer Bruderschaft können nicht rein literarisch vermittelt werden. Wer nur dieses Heft liest, hat damit die Michaelsbruderschaft noch nicht kennengelernt“ (131). Auch der Außenstehende kann aber durch diese dankenswerte Veröffentlichung einen Eindruck von den geistlichen Triebkräften gewinnen, die die Michaelsbruderschaft zu einem bedeutenden Faktor kirchlicher Erneuerung werden ließen.

Nicht zuletzt sei auf die ausgewogenen Beiträge zum ökumenischen Gespräch unserer Tage im Kapitel „Koinonia“ (107ff) hingewiesen. Auch hier wird aus einer geistlichen Tiefe und Verantwortung heraus geredet, die man inmitten oft hitziger und polemischer Zeitschriften- und Konferenzdiskussionen als wohlthuend empfindet.

Kg.

BEGEGNUNG MIT DEM ISLAM

Muhammad S. Abdullah, Geschichte des Islams in Deutschland. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1981. 220 Seiten. Geb. DM 29,80.

Der deutsche muslimische Journalist M. Abdullah beschreibt die Geschichte des Islams in Deutschland von den Anfängen unter dem Preußenkönig Friedrich Wilhelm I., der 1732 für 20 türkische Soldaten einen Saal als Moschee einrichten ließ, bis zur Einwanderung der gegenwärtig etwa 1,7 Mio. Muslime.

Die Situation der deutschen und ausländischen Muslime und insbesondere ihre verschiedenen Organisationen werden ausführlich dargestellt. Abschließende Kapitel befassen sich mit der Frage der Anerkennung muslimischer Gemeinden als Körperschaften des öffentlichen Rechts und der Situation der islamisch-christlichen Begegnung.

M. Abdullah hat eine Fülle von Material gesammelt und gut lesbar zusammengestellt. Seinen Bewertungen kann in der Regel zugestimmt werden, auch wenn Einseitigkeiten, z.B. bei der Gewichtung der Frage einer Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts oder der Position der christlichen Kirchen zum Dialog, nicht zu übersehen sind. Angesichts der schwer überschaubaren Gesprächslage läßt sich das aus muslimischer Sicht auch wohl kaum vermeiden. Insgesamt ist das Buch eine empfehlenswerte Einführung in die gegenwärtige Situation des Islams in Deutschland.

Jürgen Micksch

Johan Bouman, Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1980. 287 Seiten. Geb. DM 36,—.

Der Verlag Otto Lembeck in Frankfurt am Main veröffentlichte in den letzten Jahren verschiedene Bücher, die sich mit der Herausforderung christlicher Kirchen durch die Anwesenheit von Muslimen befassen. Die Untersuchung des Marburger Theologen und Islamwissenschaftlers Professor Dr. Johan Bouman arbeitet die Traditionskette heraus, die Judentum, Christentum und Islam gemeinsam ist. Methodischer Ausgangspunkt ist die islamische Grundvoraussetzung, daß der Koran die im Judentum und Christentum begon-

nene göttliche Belehrung und prophetische Mitteilung abschließt. Von daher kann aufgezeigt werden, wo der Koran das Traditionsgut unverändert übernommen hat, so z.B. das Bekenntnis zu dem einzigen Gott. Daneben gibt es Glaubenslehren des Korans, die verändert wurden, wie z.B. die Moses- und Abrahamerzählungen. Schließlich gibt es in der islamischen Verkündigung eine abwehrende polemische Haltung z.B. gegenüber der Lehre von der Gottessohnschaft Christi und der Heilsbedeutung des Kreuzes.

Johan Bouman entfaltet das Thema, indem er vom Monotheismus ausgeht, der allen drei Religionen gemeinsam ist. Der Koran bekennt, daß sein Gottesglaube auch der Glaube von Juden und Christen gewesen ist. Das Bezeugen der absoluten Einzigkeit Gottes im Islam steht dem damaligen arabischen Polytheismus schroff und kompromißlos gegenüber. Aus diesem Ansatz entwickeln sich dann die Einsichten des Korans zu Offenbarung, Heil, Sünde, Versöhnung und dem Namen Gottes.

Das gründliche und kenntnisreiche Buch von Johan Bouman macht deutlich, daß wir im Islam einer Religion begegnen, auf die wir nicht ohne weiteres eine eindeutige Antwort geben können. Die Abhandlung ist für all jene wichtig, die sich auf den Glaubensdialog mit dem Islam vorbereiten wollen.

Jürgen Micksch

WELTMISSION HEUTE

Dein Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980. Darstellung und Dokumentation, herausgegeben von Martin Lehmann-Habeck. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1981. 198 Seiten. Kart. DM 19,80.

Dieser schon wenige Monate nach der Weltmissionskonferenz in Melbourne (12.-24. Mai 1980) erschienene und jetzt in 2. Auflage vorliegende Band bietet das dort erarbeitete Material (Botschaft, Sektionsberichte, Erklärungen), um die Kirchen „zum Gespräch, d.h. zum Mitmachen in der Gemeinschaft“ (8) einzuladen. Verknüpft und erläutert werden diese Dokumente durch sieben, im ersten Teil vorangestellte Abhandlungen, die unter thematischen Leitgedanken durch das Konferenzgeschehen führen. Freilich sind die Autoren ohne Ausnahme Westdeutsche, während es doch gerade bei dem Thema „Mission“ nahegelegen hätte, auch Stimmen aus der sog. Dritten Welt und aus anderen Konfessionen zu Gehör zu bringen, um die unterschiedlichen Standpunkte, Denkweisen und Maßstäbe in Verständnis und Beurteilung der Weltmission deutlich zu machen. Von den sieben Plenarreferaten sind nur vier abgedruckt. Sucht man — um nur zwei Beispiele herauszugreifen — die für Sektion III bzw. IV als bedeutsam hervorgehobenen Referate von Bischof John V. Taylor und Prof. Kosuke Koyama (48f. bzw. 59f.), ergibt sich Fehlanzeige. Hier wie in anderen Fällen bleibt man auf die englische Ausgabe angewiesen („Your Kingdom Come“, Genf 1980). Es stellt sich damit die Frage nach den Auswahlkriterien, von denen sich der Herausgeber leiten ließ. Auch ein Teilnehmerverzeichnis wird mancher vermissen.

Trotz der genannten Vorbehalte, die den Wert dieser Veröffentlichung als Dokumentation und Arbeitsbuch einschränken, wird dem Leser — vor allem durch die sachkundig kommentierenden Berichte — ein lebendiger Eindruck von Verlauf und Ergebnissen der Weltmissionskonferenz von Melbourne vermittelt.

Kg.

NACHSCHLAGEWERKE

Theologische Realenzyklopädie. Bd. VIII, Lfg. 1/2 (Chlodwig — Dänisch-hallische Mission) S. 1-320. Subskriptionspreis DM 84,—. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1981.

Auch in diesen ersten Lieferungen des VIII. Bandes finden sich zahlreiche Artikel, die der Aufmerksamkeit ökumenisch interessierter Benutzer nicht entgehen sollten. Genannt seien Stichworte wie Chomjakow, Christengemeinschaft, Christenverfolgungen, Christlich-jüdische Zusammenarbeit, Clinical Pastoral Training, Comenius, Consensus und Consilia Evangelica.

Unbehagen, zumindest im Blick auf die jüngste Vergangenheit im osteuropäischen Raum, bereitet das Stichwort „Christenverfolgungen“. Lassen sich wirklich — ohne auf die jeweiligen Hintergründe näher einzugehen — alle Konfliktsituationen zwischen Staat bzw. sozialistischer Gesellschaft und Kirchen dem pauschalisierenden Sammelbegriff „Christenverfolgungen“ subsumieren? Hier wäre eine differenziertere Beurteilung angebracht gewesen, wozu auch das Eingehen auf die Rolle der — mit Ausnahme der UdSSR — kaum am Rande erwähnten evangelischen Kirchen (vor allem in Rumänien, Ungarn und der Tschechoslowakei) gehört hätte. Wichtiger noch wäre es gewesen, einiges darüber zu erfahren, wie die betroffenen Kirchen den an sie gerichteten Herausforderungen in ihrer Theologie und Praxis auch positiv zu begegnen suchten, was freilich in der Tat unter dem negativen Stichwort „Christenverfolgungen“ nicht zu erfassen ist.

Kg.

Adressenwerk der evangelischen Kirchen 1981. Verlag Otto Lembeck und Evangelisches Verlagswerk, Frank-

furt/M. 1981. 1068 Seiten. Kunstleder DM 68,—.

Die vom Untertitel jetzt zum Haupttitel gewordene Bezeichnung „Adressenwerk“ (bisher „Taschenbuch“) besagt eigentlich zu wenig. Hier handelt es sich nach wie vor nicht um eine bloße Adressensammlung, sondern um eine innerdeutsche, ja ökumenische Kirchenkunde, deren Einleitungen und Vorspanne jeweils an Geschichte und Wesen der dargestellten Kirchen, Organisationen, Verbände und Zusammenschlüsse herzuführen.

Das in mühseliger Kleinarbeit und mit größter Sorgfalt erstellte, in mancher Hinsicht auch verbesserte Nachschlagewerk gliedert sich in vier Teile: A. Die EKD und ihre Gliedkirchen, B. Zeugnis und Dienst der Kirche, C. Interessengemeinschaften und Zweckverbände (wobei man „Evangelische Orden und Bruderschaften“ wohl eher unter B einordnen sollte), D. Die EKD in der ökumenischen Gemeinschaft (diesmal ergänzt durch die wichtigsten Anschriften aus der röm.-kath. Kirche).

Der jetzt dreijährige Abstand des Erscheinens steigert den Informationswert dieses für alle kirchlichen und ökumenischen Beziehungen unentbehrlichen Arbeitsinstrumentes nicht unerheblich.

Kg.

Zeitschriften-Verzeichnis theologischer Bibliotheken. ZVthB 1980. 2. gänzlich umgearb. u. wesentl. verm. Auflage des Zeitschriften-Verzeichnisses der evangelisch-kirchlichen Bibliotheken „ZVEB“ von 1962. Bearbeitet von Hermann Erbacher. Verlag Degener & Co., Neustadt an der Aisch 1980. 305 Seiten im Großformat. Kart. DM 150,—.

Dieses unter ökumenischen Gesichtspunkten erstellte Verzeichnis weist das Vorhandensein und die Bestände von

mehr als 8000 theologischen und kirchlichen Periodika aus 112 evangelischen (einschl. freikirchlichen) und katholischen Bibliotheken der Bundesrepublik und Westberlin nach. Erfasst sind nicht nur wissenschaftliche Zeitschriften, sondern auch kirchliche Blätter verschiedenster Art, Jahrbücher, Jahresberichte und Mitteilungen von kirchlichen Einrichtungen. Dem Titelverzeichnis sind ein Systematisches Register sowie ein Länder-, Herausgeber- bzw. Verfasser- und Ortsregister beigegeben,

die das reiche Material aufgliedern und seine Auffindung erleichtern.

Der Bearbeiter, Kirchenarchivdirektor a. D. Hermann Erbacher, hat sich mit größter Akribie der ihm gestellten Aufgabe unterzogen, obwohl gerade bei einem solchen Unternehmen selbstverständlich letzte Perfektion unerreichbar bleibt. Bibliotheken und Institute werden auf dieses unentbehrliche Arbeitsinstrument ebensowenig verzichten können wie der einzelne, der sich wissenschaftlichen Forschungen widmet.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / OKR Dr. Lothar Coenen, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Präsident Dr. Günther Gaßmann, Richard-Wagner-Straße 26, 3000 Hannover / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz-Hechtsheim / Pfarrer Dr. Johannes Halkenhäuser, Schloß Schwanberg, 8711 Rödelsee / Pfarrer Dr. Gerhard Hoffmann, Georg-Treser-Straße 36, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Ioannis Karmiris, Dionysou 20, Kifissia-Athen / OKR Claus Kemper, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Vizepräsident Dr. Hartmut Löwe, Herrenhäuser Straße 2 A, 3000 Hannover 21 / OKR Dr. Jürgen Micksch, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Bernhard Moltmann, Schmeilweg 5, 6900 Heidelberg / Dr. Walter Müller-Römheld, Am Hang 10, 6370 Oberursel / Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou, Mecklenburger Straße 1, 5202 Hennef 1 / Dr. Alexandros Papaderos, Orthodoxe Akademie von Kreta, Gonia, Chania/Kreta / Prof. D. Dr. Wilhelm Schneemelcher, Böckingstraße 1, 5340 Bad Honnef / Pfarrer Werner Simpfendörfer, Bisten 7, 7824 Hinterzarten / Prof. Jean Tillard OP, Couvent Dominicain, 96 Ave. Empress, Ottawa KIR 7G2, Kanada / Wiss. Ass. Werner Völker, Missionsstraße 15, 5600 Wuppertal 2 / Pastor Dr. Wilhelm Wille, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13.

Dem 60. Geburtstag von Philip A. Potter, dem Generalsekretär des ÖRK, gelten die ersten beiden Beiträge dieses Heftes. Der Person und der Arbeit Philip A. Potters haben auch in den deutschen Kirchen viele in Dankbarkeit und Fürbitte gedacht.

Nach Wesen und Auftrag des Ökumenischen Rates fragen von jeweilig anderen Voraussetzungen her zwei thematisch so verschiedene Artikel wie die des in Faith and Order sehr aktiven Dominikanerpaters Jean M. Tillard und des Direktors der Orthodoxen Akademie auf Kreta Alexandros Papaderos. Die von Prof. Theodor Nikolaou vorgelegte Analyse sollte zu einer intensiveren Beschäftigung mit den zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD geführten theologischen Gesprächen auch über den Kreis der unmittelbar Beteiligten hinaus anregen. Es handelt sich um ein Arbeitspapier für die orthodox-lutherische Kommissions-sitzung in Espoo (Finnland), deren Verlauf Athanasios Basdekis unter „Dokumente und Berichte“ darstellt. Kirchengeschichtliche Rückbezüge zur Reformation im Rahmen der ökumenischen Besinnung auf die „Kirche der Armen“ stellt Werner Völker in seiner Abhandlung her.

Hartmut Löwe, Vizepräsident der EKD-Kirchenkanzlei, zieht eine bedenkenswerte Zwischenbilanz aus dem gegenwärtigen evangelischen-katholischen Verhältnis in der Bundesrepublik. Der besondere Reiz des Artikels von Prof. Karmiris besteht darin, daß er uns einen Blick in die dogmengeschichtliche Werkstatt tun läßt, in der das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel entstanden ist. Um so dankbarer wird man für die geschlossene Glaubensaussage sein, die letztlich aus diesen Gegensätzen und Streitigkeiten hervorgegangen ist und zu der sich auch die Christenheit in Deutschland — siehe die nachfolgende „Erklärung“ — einmütig bekennt.

Nicht zuletzt sei der Bericht von Prof. Gerhard Grohs über die Zentralaus-schuss-sitzung des ÖRK in Dresden der Aufmerksamkeit unserer Leser empfohlen — sind doch diese jährlichen Zusammenkünfte immer Rechenschaftsablage und Voraus-planung zugleich, Meilensteine auf dem ökumenischen Weg.

Kg.

P R E I S A U F G A B E

Die Bereichsräte der EVANGELISCHEN KIRCHE DER UNION schreiben eine Preisaufgabe zu folgendem Thema aus:

Evangelium und Kultur

Die Verkündigung des Evangeliums und das Christus-Bekenntnis in verschiedenem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext.

Die Preisaufgabe umfaßt sowohl wissenschaftliche Untersuchungen als auch Werke der Kunst (z.B. Literatur, Musik).

Die Thematik ist aus der Beschäftigung der Missionsausschüsse der Evangelischen Kirche der Union mit dem Problemfeld "Mission und Kultur" hervorgegangen. Dabei erkannten die Ausschüsse, daß es sowohl für die Gemeinschaft und Begegnung mit Partnerkirchen in Asien, Afrika, Lateinamerika als auch für das eigene Selbstverständnis von Bedeutung ist, über das Verhältnis von Evangelium und Kultur größere Klarheit zu gewinnen.

Teilnahmeberechtigt ist,
wer Mitglied in einer der zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen gehörenden Kirche ist

und zu einem der folgenden Personenkreise gehört:

- Pfarrer, kirchliche Mitarbeiter und in einer entsprechenden Ausbildung Studierende,
- Interessierte aus dem literarischen und künstlerischen Bereich.

Es ist möglich, daß mehrere Autoren ein Team bilden. Jeder Mitarbeiter in einem solchen Team muß für sich teilnahmeberechtigt sein. Die Teams haben für den Fall der Prämierung und/oder Publikation den jeweiligen Anteil des einzelnen Mitarbeiters unter sich zu verabreden.

Über die Teilnahmeberechtigung entscheidet in Zweifelsfällen die Jury.

Die Arbeiten sind in Maschinenschrift in 2 Exemplaren (etwa 60 - 80 Seiten) einzureichen und mit einem Kennwort zu versehen. Auch künstlerische Arbeiten sind verschlossen und mit einem Kennwort einzureichen. Beizulegen ist ein verschlossener Umschlag, auf dem das Kennwort steht und in dem sich Name und Anschrift des Verfassers befinden.

Abgabetermin ist der 30. JUNI 1983

bei der KIRCHENKANZLEI der EVANGELISCHEN KIRCHE DER UNION
- Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin West -,
Jebensstraße 3, 1000 Berlin 12.

Ausgesetzt werden Preise in Höhe von

- | | |
|----------|------------|
| 1. Preis | DM 3.000,- |
| 2. Preis | DM 2.500,- |
| 3. Preis | DM 1.000,- |

Ein Merkblatt über weitere Einzelheiten kann angefordert werden.

Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche der Union
- Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West -

gez.

Dr. Martin Kruse



