

Einheit zwischen Hoffnung und Geschichte*

Blick auf die ökumenische Bewegung aus der Perspektive der
Dritten Welt

VON JOSÉ MIGUEZ BONINO

Das Bewußtsein, daß zwischen der Einheit der Kirche und der menschlichen Gemeinschaft ein Zusammenhang besteht, ist keine Erkenntnis des 20. Jahrhunderts. Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts fand sie bereits Ausdruck in dem vielzitierten Satz des Briefes an Diognet: „Die Seele ist im Körper gefangen, aber sie bewahrt die Einheit des Körpers, und die Christen sind in der Welt gefangen . . . aber sie sind es, die die Welt zusammenhalten.“ Das Wesen dieser Beziehung ist auf verschiedene Arten zum Ausdruck gekommen. Die Kirche ist „als Sakrament . . . der Einheit der ganzen Menschheit“¹, als „paradigma“ dieser Einheit und als ihr Instrument betrachtet worden. Wie wir uns wohl bewußt sind, ist diese Frage seit Löwen in Glauben und Kirchenverfassung als Frage von zentraler Bedeutung gesehen worden, und sie wird Kernpunkt unserer Arbeit hier sein.

Diese verschiedenen theologischen Formulierungen, auf die wir hier angespielt haben, sind weder falsch noch unbedeutend. Aber wenn wir uns hier in Lateinamerika treffen unter Bedingungen, die bereits so zutreffend analysiert worden sind, sind wir uns deutlich bewußt, daß solche Formulierungen Gefahr laufen, abstrakt und „idealistisch“ zu bleiben, wenn sie nicht zu den tiefen Spaltungen in der menschlichen Familie und in der christlichen Gemeinschaft in Beziehung gebracht werden. Das ist nichts Neues. Vor mehr als 400 Jahren wurde in diesen Ländern ein Kampf um die Einheit der Kirche in ihrer Beziehung zur Einheit der menschlichen Gesellschaft geführt. Er stand mit der Evangelisierung der Indianer im Zusammenhang. Einer der Apostel dieser Mission, Bartolomé de las Casas, bringt die folgende theologische Prämisse zum Ausdruck: „So, wie das Gesetz Christi eines ist, . . . so ist auch der Glauben einer . . . und eine einzige ist die Menschheit, die über die ganze Erdoberfläche verstreut ist.“²

Aber er wagt es, aus dieser Prämisse überraschende Schlußfolgerungen zu ziehen. Diese Schlußfolgerungen, die er als „gerecht und katholisch“ bezeichnet, beinhalten die Rückgabe der von der „conquista“ zu Unrecht enteigneten Güter und Schätze der Indianer. Zu den verschiedenen Gründen,

* Vortrag auf der Konferenz der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 4.1.1982, Lima, Peru.

die er anführt, um seine Forderung zu untermauern, sind zwei für uns von grundlegendem Interesse: „Selbst wenn dieses Eigentum rechtmäßig ihnen (den Conquistadores) gehörte, hätte Eure Majestät gerechten Anspruch auf einen Teil desselben, und sie wären verpflichtet, es Euch zu überlassen, auf Grund des natürlichen und des göttlichen Rechts. Die Begründung dafür ist wie folgt: Die Kirche ist ein Leib, wie ein natürlicher Leib, und wenn einem der Glieder die Lebenskraft fehlt, hilft die Natur ihm und erhält es mit Hilfe der Kraft und des Lebensaftes der anderen Glieder; auf dieselbe Art erfüllt die Person, die die Kirche oder einen Teil derselben regiert, ihre Pflicht und tritt an die Stelle der Natur und kann mit vollem Recht etwas fordern und in Besitz nehmen, um anderen zu helfen, wenn es im geistlichen (oder im zeitlichen) Bereich notwendig ist. Und diese sind verpflichtet zu geben und zu teilen. Das ist die heilige und wahrhafte Aussage und Lehre der Heiligen.“

Die letzte Begründung ist noch interessanter: „Der vierte Grund ist dieser: da die genannten Conquistadores und diejenigen, die die Indianer ausgenutzt und sie zum eigenen Gewinn unterdrückt, geschwächt und getötet haben . . . können sie auf keine Weise das Heil erlangen, wenn sie nicht alles, was sie geraubt haben, zurückerstatten. . . . Wenn Eure Majestät sie nicht dazu verpflichtet, werden sie es nie tun und daher auch das Heil nicht erlangen.“³

Auf diese Art ist für las Casas die Einheit des Leibes Christi und das Heil eines Teils der Welt (das der Unterdrücker) durch die ungerechte Ausbeutung und das Verbrechen einiger bedroht, das diese gegen andere begangen haben, und die Rückerstattung ist die einzig mögliche Form, dem Leib seine Gesundheit wiederzugeben und allen die Möglichkeit des Heils zu eröffnen.

Damit haben wir in fast beispielhafter Form die Grundelemente unseres Problems: Wie kann in dem Maße, in dem die Mission kraft des Heiligen Geistes bis an die Grenzen der *Oikoumene* gelangt, das Wachstum des Leibes der Kirche im Leibe der Menschheit dem Wesen des Evangeliums entsprechen, statt sich den „Strukturen dieser Welt“, der Sünde, zu unterwerfen? Das ist der Kampf, der zu Beginn der Existenz der Kirche (siehe Apg 6: der Fall der griechischen Witwen) geführt wurde. Es ist der Kampf von las Casas im 16. Jahrhundert. Und es ist, wie mir scheint, die Krise und die Hoffnung der ökumenischen Bewegung heute. Ich bin mir dessen bewußt, daß es andere gültige und notwendige Fragen für die ökumenische Bewegung heute gibt. In der Perspektive der Dritten Welt werden jedoch der Raum und die Bedingungen, unter denen diese Fragen beantwortet werden

müssen, durch diese grundlegende Tatsache definiert. Im Folgenden will ich diese Interpretation besonders im Hinblick auf die moderne ökumenische Bewegung und spezifisch auf den Ökumenischen Rat bieten.

I.

Die Geschichtsschreiber der modernen ökumenischen Bewegung pflegen, nachdem sie ein paar geschichtliche Daten genannt haben, mit den Bewegungen zu beginnen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstehen und sich langsam, von verschiedenen Horizonten her und bei einer gemeinsamen Problemstellung, einander nähern und zur Konvergenz neigen: Zusammenarbeit in der Mission, Jugendbewegungen, Kommission für internationale Angelegenheiten, Glauben und Kirchenverfassung, Praktisches Christentum, Sonntagsschulbewegung usw. Es ist hier nicht notwendig, diese Geschichte zusammenzufassen. Die Frage, die uns jetzt interessiert, ist eher: Wie ist diese Bewegung zu verstehen? Welches ist die Beziehung zwischen Geographie, Geschichte und Mission vom 19. Jahrhundert an? Was bedeutet Ökumenismus unter dem Aspekt der *Oikoumene*?

Für uns, die wir aktiv an der ökumenischen Bewegung teilgenommen haben, ist es unschwer, sie als eine Bewegung des Geistes zu sehen, in ihr den „Willen Christi, des Hauptes der Kirche, zu erkennen . . . der seine Kirche wieder vereint und sie zur sichtbaren Erfüllung dieser Einheit führt“ (Boegner). Solche Erklärungen sind vollkommen richtig und legitim, sofern sie nicht triumphalistisch benutzt werden, um die zweideutige sozial-historische Dynamik, in der der Geist wirkt, zu verdecken. Die meisten Interpretationen aber suchen die Deutung im Bewußtsein der Christen und der Kirche selbst. Der Skandal des gespaltenen Zeugnisses, der Widerspruch einer geteilten Kirche, die Unfähigkeit, vor der leidenden Welt die Liebe Gottes zu bezeugen, rührt das Gewissen der Kirchen, ruft sie zur Reue, erweckt den Wunsch nach Einheit und setzt den Willen in Bewegung. Allmählich kommt es dazu, daß die Spaltung immer mehr als Sünde erkannt wird, als Untreue, Ungehorsam, als Weigerung gegenüber dem ausgesprochenen Willen Jesu Christi, als Nichterfüllung des dringenden Auftrags in Zeugnis und Mission. Auch dieses ist richtig. Aber es ist nicht genug, denn solange diese Interpretationen die subjektive Entwicklung des christlichen Bewußtseins nicht mit den historischen Gegebenheiten in Beziehung bringen, sind sie allzusehr vereinfacht. Um das Verständnis zu vertiefen, ist es notwendig, dem Ökumenismus seinen Bezug zur *Oikoumene* zurückzugeben und ihn wieder auf der Erde der Menschen anzusiedeln.

Ohne dies dabei überschätzen zu wollen, möchte ich einige Gedanken für einen möglichen Rahmen der Interpretation anbieten.

1) Seit der Reformation (wir beziehen uns hier hauptsächlich auf den Protestantismus) konstituieren sich die Kirchen sowohl institutionsmäßig als auch in ihren Lebensformen und -äußerungen in enger Verbindung mit den Nationalstaaten. Gewiß, der nordamerikanische Protestantismus strukturiert sich in Freikirchen, aber es ist leicht zu sehen — wie es die Studien seit Richard Niebuhr gezeigt haben —, daß diese Kirchen entscheidend von den Lebensbedingungen der amerikanischen Gesellschaft geprägt worden sind und daß sie untereinander eine größere interkonfessionelle Homogenität aufweisen als die Verwandtschaft mit ihren überseeischen Mutterkirchen.

2) Zum gleichen Zeitpunkt bricht die ganze nördliche Hemisphäre zur Verwirklichung eines neuen historischen Projekts auf: Die Welt des kapitalistischen Bürgertums mit seiner mächtigen Wirtschaftsmaschine (des Industriekapitalismus in seinen verschiedenen Stadien), mit seinen bemerkenswerten politischen Errungenschaften (die modernen Demokratien), mit seiner vorwärtstreibenden kulturellen Entwicklung (Wissenschaft, Technik, Philosophie, Kunst und dem unleugbaren bürgerlichen „Ethos“). Die protestantischen Konfessionen — in verschiedener Art und nicht ohne Konflikte — begleiten, korrigieren, unterstützen dieses historische Projekt und verleihen ihm Ausdruck. Sollten wir daran zweifeln, so wäre ein kurzer Blick auf die große protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts genug, um das klarzustellen. Es ist das bürgerlich-liberale Christentum. Dem römischen Katholizismus fiel der Weg dieser Integration, wie wir wissen, recht schwer. Der lange Kampf innerhalb der katholischen Kirche selbst und mit den modernen Staaten und ihrer Kultur zieht sich durch die gesamte Geschichtsperiode. Nach und nach vollzieht sich jedoch, wenn meine Deutung zutrifft, die Begegnung, und das Zweite Vatikanische Konzil besiegelt die Integration der katholischen Kirche in das moderne Projekt.

3) Das Geschichtsprojekt des bürgerlichen Kapitalismus ist ein allumfassendes Projekt, der Wille, die *Oikoumene* ganz in Besitz zu nehmen, aber darüber hinaus ein Projekt der Vereinigung der gesamten bewohnten Welt in einer einzigen *Oikoumene*, die durch die Wirtschaft geeint und von der westlichen Demokratie und Kultur durchdrungen sein soll. Die ersten Werkzeuge zu dieser Vereinigung sind Eroberung und Kolonisierung. Das Wort „Entdeckung“, das für den Einbruch der Europäer in Amerika benutzt wird, verrät diese Einstellung: Die Erde wird erst menschlich, verwandelt sich erst in *Oikoumene*, wenn der westliche Mensch sie bewohnt und sie sich untertan macht. Die christlichen Kirchen folgen hier der Logik

der Urkirche. Die Horizonte haben sich erweitert, und nun müssen Geographie, Geschichte und Mission von neuem zusammengeführt werden. Die große Missionsbewegung, die im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht, ist die geradezu epische Verwirklichung dieser Absicht. Im Gefolge der Kolonisierung breiten sich die Kirchen in Gebieten aus, die durch die verschiedenen Nationen der europäisch-amerikanischen *Oikoumene* einverleibt worden sind.

4) Dieses ist, wenn ich mich nicht irre, das Bezugssystem, innerhalb dessen wir das Entstehen der modernen ökumenischen Bewegung deuten müssen. Unter diesem Aspekt entspricht die ökumenische Bewegung — bei den Christen und bei den Kirchen — dem Bewußtsein von zwei grundlegenden Tatsachen: a) die westliche Kirche erkennt sich selbst als Einheit und schließt sich als solche zusammen. Dieses Phänomen der Vereinigung ist auf der Ebene von Strukturen und Superstrukturen hinreichend analysiert worden, und es wäre überflüssig, jetzt dabei zu verweilen. Das Entstehen der ökumenischen Bewegung ist historisch an diese Vereinigung gebunden. Es genügt, das Material und die Beschlüsse der ersten ökumenischen Konferenzen sorgfältig durchzulesen, um das zu bemerken. Die protestantischen Konfessionen — und in gewissem Maße der konziliare und post-konziliare Katholizismus — erkennen sich als Teile einer einzigen geistlichen Familie, die aus einer gemeinsamen Geschichte entstanden und in ein gemeinsames Geschichtsprojekt integriert ist, und deshalb treten sie — zuweilen etwas verspätet und nicht ohne zu stolpern — den Weg zum Zusammenschluß an.

Wir dürfen dabei jedoch nicht an einen automatischen Prozeß denken, an eine Art „historischen Determinismus“, der zur Einheit führt. Es ist eine Bewegung, die durch die Überlegung, den Willen und das Handeln der Kirchen führt. Das Integrationsstreben der westlichen Welt ruft auf dem institutionellen, spirituellen und theologischen Plan Fragen hervor, die nicht einfach auf konfessioneller Ebene beantwortet werden können, denn sie reichen über die nationalen Grenzen hinweg, innerhalb derer sich die Konfessionen herausgebildet haben. Wie konnte man nach 1918 am Wiederaufbau Europas teilnehmen? Wie im inneren Konflikt des Faschismus und Nationalsozialismus von 1930 an den rechten Weg finden? Wie auf die sozialen Konflikte reagieren? Wie konnte man der Einheit der Christen den Weg bahnen, die sich heutzutage über traditionelle, nationale und konfessionelle Grenzen hinweg bewegen, begegnen und in *einer* westlichen Welt zusammenkommen? Wie können diejenigen, die jetzt die gleiche Arbeit tun, die gleiche Kultur erleben, die gleiche Nahrung und die gleiche Klei-

dung benutzen, diese Wirklichkeit als Christen auf dem Niveau des Gottesdienstes und des Sakraments erleben? Wie kann man eine Auslegung der Bibel, eine Ausdrucksform des Glaubens finden, die der Problematik der Frauen und Männer der heutigen Welt gerecht wird? Hier handelt es sich nicht mehr um die klassischen konfessionellen Fragen, sondern um die geistlichen Probleme des modernen Menschen. Es gibt keine isolierten konfessionellen Antworten auf diese Fragen. Versuchsweise beginnen die Kirchen Instrumente und Verfahren zu schaffen, die ihnen helfen werden, Antworten auf diese Fragen zu finden. Die ökumenische Bewegung in ihren verschiedenen Formen ist eine Antwort auf dieses Bemühen.

b) Die moderne westliche Welt hat jedoch eine neue *Oikoumene* geschaffen, in der die moderne westliche Christenheit sich mit Hilfe der Missionsbewegung verbreitet hat. Daraus entsteht eine neue gemeinsame Problematik: Sie ist eine Folge der Missionsmethoden, die in dieser Verbreitung angewandt werden, sowie des Einwirkens der abhängigen Gesellschaften, in denen sich die Kirchen des Westens ansiedeln. Es sind Probleme institutioneller, theologischer, sozial- und personalethischer Art, zu deren Lösung die nationalkonfessionellen Traditionen selbst nur wenig beitragen können. Auf sie antwortet die Suche nach gegenseitiger Beratung, Zusammenarbeit und der Zusammenschluß der Missionsbewegung. Um sie herum entstehen auf verschiedenen Ebenen (Jugendarbeit, Frauenarbeit, Missionsgesellschaften) ökumenische Organismen und Programme. Es handelt sich zu diesem Zeitpunkt, das muß an dieser Stelle wiederholt werden, um den *missionarischen Zusammenschluß des Westens in einer ökumenischen Ausbreitung* und noch nicht um den Zusammenschluß in der *Oikoumene*. An diesem Punkt taucht nämlich eines der zentralen Probleme auf, dem wir heute in der ökumenischen Bewegung gegenüberstehen.

II.

Zu Beginn dieses Jahrhunderts wurde die ökumenische Bewegung als „das große neue Ereignis“ in der Kirchengeschichte gesehen. Ein halbes Jahrhundert später ist die Situation viel weniger klar. Es tauchen wieder zentrifugale Tendenzen auf, und innerhalb der christlichen Familie entflammen neue Problemherde. Der Ökumenische Rat der Kirchen, in dem die verschiedenen ökumenischen Strömungen und Bewegungen so langsam konvergieren und zusammenkommen, ist vor allem in der nördlichen Hemisphäre heute die Zielscheibe eines Kreuzfeuers, das von eben den Kirchen ausgeht, die ihn bilden, sowie von den Massenmedien und offiziellen

oder offiziellen Regierungsstellen. Gleichzeitig wächst die Bewegung weiter, und neue Kirchen — vor allem die der Dritten Welt — schließen sich dem Rat an.

Wie soll man diese ökumenische Krise verstehen? Eine Art, an diese Frage heranzugehen, ist, die zentralen Streitpunkte zu definieren, um die herum sich die Opposition und Widersprüche im Fortschreiten der ökumenischen Bewegung in den letzten Jahrzehnten kristallisiert haben. Wir tun gut, wenn wir dabei bedenken, daß die äußere Form von Konflikten — aus verschiedenen Gründen — nicht immer direkt auf ihre tatsächlichen Ursachen hinweist. Doch können wir, und dabei nehmen wir den Ökumenischen Rat als Musterfall, die jüngsten Streitfragen herausgreifen.

a) In den Zusammenkünften der Kommission für Evangelisation und Mission in Bangkok und Melbourne geht es um die Beziehung zwischen Heil und Umgestaltung der Gesellschaft (Beziehung zwischen einer transzendenten und einer historischen Auffassung, zwischen individueller und sozialer Schwerpunktsetzung).

b) Im Zusammenhang mit verschiedenen Stellungnahmen des Zentralaussschusses, des Generalsekretariats oder der CCIA zu kritischen Situationen in Afrika, Südostasien oder Lateinamerika werden die angeblichen Tendenzen dieser Stellungnahmen ebensolange diskutiert wie die Frage der Zuständigkeit einer kirchlichen Organisation, in politischen Fragen (für die er, wie es heißt, nicht kompetent genug ist und auch keinen Auftrag hat) Stellung zu beziehen. Es sei ein Eingriff in einen Bereich, der ihm nicht zukommt.

c) Im Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) und anderen Hilfsinitiativen für Volksbewegungen, die in einigen Fällen als aufständisch bezeichnet werden, verdichtete sich das bereits erwähnte Argument, so daß es sich zuweilen auf die Frage nach der politischen Methode (Thema der Gewaltanwendung) zuspitzte.

d) Die Diskussion um die Merkmale einer gerechten, partizipatorischen Gesellschaft, gewisse Diskussionen in Glauben und Kirchenverfassung — Einheit der Kirche - Einheit der Menschheit als kritischer Punkt —, die stark diskutierte Frage nach dem Ort der Theologie im ÖRK, die angeblich eine Verwirrung der Diskussionsebenen hervorbringt: Einheit der Kirche/Einheit der Menschheit, Gerechtigkeit Gottes/menschliche Gerechtigkeit, Gottesreich/historischer Plan, eschatologische Hoffnung/historische Hoffnung.

Haben all diese Themen einen gemeinsamen Leitfaden? Hier muß man sich vor der Übereinfachung hüten, aber dennoch meine ich, daß wir

versuchen können, ein Bezugssystem für die Interpretation anzudeuten. Die zwei Haupttendenzen, die die Diskussion beherrscht haben, scheinen mir unzureichend und daher irreführend zu sein. Die erste stellt es als rein theologisches Problem dar: Zwei Theologien stoßen aufeinander, eine traditionelle und eine säkularisierende, eine vertikale und eine horizontale, eine, die das Spezifische im Glauben achtet, und eine andere, die die Synthese sucht oder gar ideologisiert; eine, die treu an der Rechtfertigung durch die Gnade durch den Glauben allein festhält, und die andere, die vom Aktivismus und der Werkgerechtigkeit beeinflusst ist. Ich wäre der letzte, der leugnen wollte, daß diese theologischen Themen echt sind und diskutiert werden müssen. Aber ich meine, daß die Abstraktion dieser Themen aus ihrem historischen Kontext und ihrer Verabsolutierung als Hauptachse der Konflikte, wenn sie guten Glaubens gemacht wird, naiv ist, als ob Theologie in einem Vakuum erzeugt würde. Andere Kritiker, die eher zu einer historisch-politischen Interpretation neigen, meinen, daß sich in der ökumenischen Bewegung der große Ost-West-Konflikt reproduziert, der sich, wie man annehmen könnte, bereits in der denkwürdigen Diskussion zwischen Hromádka und Foster Dulles in der Gründungsversammlung in Amsterdam ankündigte. Diesen Kritikern zufolge besteht die Gefahr in einer fortschreitenden (bewußten oder unbewußten) Instrumentalisierung der ökumenischen Bewegung, um sie einem der beiden „Blöcke“ einzuverleiben. Es wäre ebenfalls unrecht, leugnen zu wollen, daß die Ost-West-Konflikte sich im Ökumenischen Rat ebenso wie in anderen Weltorganisationen niederschlagen. Aber es ist ebenfalls unschwer, anhand verschiedener Diskussionen und Abstimmungen zu beweisen, daß diese Konfrontation nicht die Achse ist, um die herum sich die zentralen Probleme, die wir erwähnt haben, gruppieren.

Ich meine vielmehr, daß diese beiden Linien, zusammen mit allem, was man an ihnen rechtfertigen kann, in einen weiteren historischen Rahmen eingefügt werden müssen, der mit dem Entstehen und dem allmählichen Bewußtwerden, mit der Teilnahme der ökumenischen Bewegung an einer neuen Realität der *Oikoumene* im Zusammenhang steht; d.h. an einem Christentum, das sich von der „modernen westlichen Christenheit“ unterscheidet und das einer Welt angehört, die darum kämpft, das Monopol einer von der westlichen modernen Welt beherrschten *Oikoumene* zu brechen. Kurz gesagt: die sogenannte „Dritte Welt“ und das Christentum der „Dritten Welt“. Beim Formulieren dieser These muß man jede Romantik und Simplifizierung vermeiden. Daher möchte ich auf einige Tatsachen hinweisen:

a) Die zunehmende Präsenz und Teilnahme der Kirchen der „Dritten Welt“ im ÖRK ist eine offensichtliche und leicht zu belegende Tatsache. Ich möchte diesen Vortrag nicht mit Statistiken belasten, die meiner Meinung nach sowohl den zahlenmäßigen Zuwachs als auch die wachsende aktive Teilnahme der Dritten Welt vor allem seit Neu-Delhi (1961) und Uppsala (1968) aufzeigen.

b) Der Einfluß dieser Teilnahme auf die Thematik: die Probleme des „nation-building“, die seit den 50er Jahren von Asien her an den Rat herangetragen worden sind; die Rassismusprobleme, die in den zwei darauffolgenden Jahrzehnten von Afrika her in die Diskussion kamen, und die Probleme der Abhängigkeit und Befreiung aus denselben Sektoren, jedoch nun zusammen mit einer starken lateinamerikanischen Beteiligung seit der Genfer Konferenz von 1966, und die in Uppsala ein lautes Echo fanden. Unter dem Druck dieser Teilnahme kommen das Thema „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit“ und die Diskussionen über die Bedeutung des „Heils“ in die Debatte.

c) Ebensowenig würde es schwerfallen aufzuzeigen, daß man in dieser Entwicklung zwei Etappen unterscheiden kann. Eine erste Etappe, in der man sich der Probleme bewußt wird und während derer die Lösungen im theologisch-ethischen, ideologischen und politischen Rahmen der „modernen westlichen Christenheit“ gesucht werden. Es handelt sich um das Modell der „verantwortlichen Gesellschaft“, das entstand, um das Ost-West-Dilemma zu überwinden, dem man aber in Evanston (1954) versucht, eine *Oikoumene*-Projektion zu verleihen. Es handelt sich vor allem um die Entwicklungsprogramme der fünfziger und sechziger Jahre. Die zweite Etappe ist von der Konfrontation in Genf (1966) gekennzeichnet, in der sich verschiedene Stimmen aus der Dritten Welt in ihrer Form der Analyse, der theologischen Formulierung und in ihren Aktionsmodellen radikal von den vorherrschenden ökumenischen Modellen unterscheiden.

d) Diese Deutung bestätigt sich, wenn wir die Problemstellungen der römisch-katholischen Kirche zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem ersten großen Treffen des Katholizismus in der Dritten Welt (Medellín 1968) verfolgen. Vielleicht ist es gerade deswegen, weil es sich um eine kürzere Zeitspanne und um ein und dieselbe Kirche handelt (d. h. daß die konfessionellen Erläuterungen wegfallen) und auch weil wir die Gelegenheit haben, die Schlüsseldokumente direkt miteinander zu vergleichen: Vaticanum II und Medellín, daß diese als Bekräftigung meiner Analyse von besonderem Gewicht sind.

e) Schließlich ist es wichtig, alle manichäischen Erklärungen zurück-

zuweisen: Es gibt keine und kann auch keine genaue Abgrenzung zwischen einem „modernen westlichen Christentum“ und einem „Christentum der Dritten Welt“ (das in sich schon verschiedenartig ist) geben. Die *Oikoumene*, die die westliche Welt vom 16. Jahrhundert an geschaffen hat, ist eine Realität; ebenso sind es die ökumenische Ausbreitung der Kirchen und damit auch die Beziehungen, die diese untereinander haben. Aber sie ist eine *Oikoumene*, die auf allen Ebenen (der wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen) konfliktgeladen ist, und diese Konfliktlast (mehr als die Ost-West-Spannung) muß von seiten eines echten Ökumenismus im Rahmen der wirklichen *Oikoumene* als zentrale Achse für die Definition der Problematik und für die Suche nach Lösungen betrachtet werden.

Die Wohnstätte der Menschheit ist ein Haus, das in sich zerspalten ist, und diese Spaltung ist nicht in erster Linie die ideologische Trennung zwischen Ost und West (obwohl sie von ihr nicht unabhängig ist), sondern die Teilung in reiche und arme Welt, in Machtzentren und abhängige und ausgebeutete Völker, eine Teilung, die ihren dramatischsten Ausdruck zwar in dem Gegensatz zwischen entwickelten und abhängigen Ländern findet, aber zugleich *in allen* (und jeder einzelnen) *Gesellschaften der Oikoumene gegenwärtig ist*. Die Christen, die ihren Glauben zu leben versuchen und ihren Gehorsam in Funktion der Unterdrückten dieses geteilten Hauses verstehen, bemerken, daß ein „Ökumenismus“, der innerhalb der Grenzen der „modernen westlichen Christenheit“ bleibt, ihnen nichts zu sagen hat. Ein wahrhafter Ökumenismus kann für sie nicht außerhalb der Suche nach der echten *Oikoumene* Gestalt gewinnen. Und das Ringen um die *Oikoumene* (um eine menschliche Wohnstätte für eine menschliche Familie) schließt auch das Ringen um den Ökumenismus ein, so wie es Bartolomé de las Casas vor Jahrhunderten schon wahrnahm (d.h. um ein Christentum, das wirklich auf der Ebene der gesamten christlichen Familie gelebt wird). Innerhalb dieser Spannung liegt, wie ich glaube, das Verständnis der heutigen ökumenischen Problematik.

III.

Nun könnte man sich fragen, welcher Ort einem solchen Vortrag und einer solchen Analyse in einer Tagung von Glauben und Kirchenverfassung zukommt. Die oberflächlichste Antwort liegt auf der Hand: Wenn „Glauben und Kirchenverfassung“ ein Teil des Ökumenischen Rates ist, ist sie in jeder Interpretation des Rates und der ökumenischen Bewegung in ihrer Gesamtheit mit eingeschlossen. Aber mir scheint, daß der Bezug präziser

ist. Die Frage ist: Wie kann man von der Einheit der Kirche sprechen? Es gibt selbstverständlich die Möglichkeit, in doktrinären Begriffen von der Einheit der Kirche zu sprechen — von der Einheit, die Gott für seine Kirche will und die er ihr verheißen hat. Wenn wir sagen „Die Kirche ist eins“, daß es nur „einen Leib“ oder „eine Taufe“ gibt, daß die Einheit der Kirche all unseren Bemühungen um die empirische Einheit vorgegeben ist und weiter reicht als diese, benutzen wir eine — sagen wir das ohne jede pejorative Bedeutung — idealistische Sprache. Sie ist, an ihrem Ort, richtig und berechtigt als Bekenntnis unseres Glaubens und als Grundlage für unser Handeln. Aber wir sind uns voll bewußt, daß es nicht ausreicht, in dieser Sprache von der Einheit der Kirche zu reden. Wir müssen auch die „historische“ Sprache verwenden, um die Gegebenheiten der Einheit und der Konflikte zu entdecken, so wie sie empirisch auftauchen und die Handlungsweise der Menschen innerhalb dieser Bedingungen in Betracht ziehen. Beide Sprachen finden wir im Neuen Testament bereits nebeneinander.

Aber es genügt nicht, sie nebeneinander zu lassen: sie müssen miteinander in einem theologischen Verständnis der Einheit in Beziehung gesetzt werden. Dieser theologische Horizont definiert sich in der Spannung zwischen eschatologischer Einheit und historischer Konfliktgeladenheit. Im Glauben dürfen wir die eschatologische Einheit fordern. Aber diese Aussage bietet in sich keinerlei Sicherheit für die reale Einheit in der Geschichte. Die eschatologische Aussage ist aus zwei Gründen wichtig. An erster Stelle relativiert sie den Konflikt. Sie relativiert jedoch auch die vorläufigen Formen, in denen innerhalb des historischen Geschehens Einheit erlangt wird. Der konfliktspezifische Charakter kann sich nicht zum Ziel erheben: er gehört weder zur Schaffung noch zum Ziel. Er kann daher nicht als Schicksal sakralisiert werden. So berechtigt, notwendig und ernst die Auseinandersetzungen sein mögen, die wir zu führen haben, so müssen wir sie doch als „menschliche“ Konflikte betrachten, die die eschatologische Einheit zwar verbergen, aber nicht zerstören können. Deswegen müssen wir Zeichen dieser Einheit aufrichten. Aber dazu ist es auch wichtig, die verschiedenen Formen, in denen die Einheit in der Geschichte erlangt und institutionalisiert wird, in ihrer *menschlichen Dimension* — im Dogmatischen, Strukturellen und Sakramentalen — zu sehen. Aber so wichtig, umfassend und bedeutsam diese Formen der Einheit auch sein mögen, sie sind nicht die endgültige Einheit und können daher — manchmal sollen sie es auch — gestört werden, eben um der Treue zur eschatologischen Einheit willen.

An zweiter Stelle legt die eschatologische Einheit den „Inhalt“ einer wahrhaft christlichen Einheit fest. Wir erwarten nicht irgendeine beliebige

Art von „eschaton“. Wir erwarten die „parousia“ eben des Jesus Christus, der das Gottesreich zu predigen und zu verkündigen kam. Wir erwarten das Kommen eben dieses Gottesreiches: die neue Erde, auf der „die Gerechtigkeit wohnt“. Das ist das Ziel der Kirche und der menschlichen Gemeinschaft: daher können wir uns in keiner provisorischen Einheit zur Ruhe setzen, die dieser Hoffnung widerspricht. Die Echtheit der Einheit der Kirche wird nicht an allgemeinen religiösen oder rein menschlichen Kriterien gemessen, sondern im Licht des verheißenen Reiches von Frieden und Gerechtigkeit.

Im Lichte dieser theologischen Perspektive können wir in der historischen Suche nach der historischen Einheit zwei gleichgewichtige, aber in dialektischer Beziehung stehende dynamische Tendenzen unterscheiden. Einerseits ist es notwendig, die vorläufigen Errungenschaften auf dem Weg zur Einheit zu konsolidieren und ihnen strukturelle Form zu verleihen. Keine menschliche Gemeinschaft kann in der Geschichte dauern, ohne sich zu institutionalisieren. Das Neue Testament kennt bereits die ersten Formen dieses Vorgangs, der sowohl die Gegenwart des „eschaton“ als auch die strukturierenden Mächte der Geschichte (ethnischer, sozialer, politischer kultureller Art) widerspiegelt. Damit stehen wir vor einer institutionellen, dogmatischen und sakramentalen Tradition, dem Produkt einer Synthese, in dem wir zwar einerseits im Glauben die Gegenwart der wahren Einheit sehen müssen, aber andererseits auch die Institutionalisierung ungerechter Formen, Herrschaftsstrukturen, Diskriminierungen und Privilegien (die anti-eschatologisch sind) nicht verkennen dürfen. Aber die „vorläufigen“ Institutionalisierungen der Einheit haben die Tendenz, sich zu sakralisieren und sich als Normen für alle Zukunft zu postulieren. Eben dies ist die Situation, in der wir uns heute in der ökumenischen Bewegung befinden, in der die westlich-bürgerliche Christenheit darum ringt, die Bedingungen festzulegen, innerhalb derer die Einheit gesucht und verwirklicht werden muß. Dies ist besonders kritisch für die Bewegung von Glauben und Kirchenverfassung, denn es ist ja gerade sie, die sich um die Möglichkeit der Konsolidierung der Einheit der Kirche in unserer Zeit in ihren dogmatischen, institutionellen und sakramentalen Formen bemüht. Als Bewegung, die im Lebenszentrum der konfessionellen Traditionen entstanden ist und theologisch von den westlichen Kirchen getragen wird, ist es nur natürlich, daß sie die Einheit im Sinne einer „Normgebung“ für die Varianten innerhalb dieser Traditionen versteht.

Die zweite dynamische Tendenz in der historischen Suche nach der Einheit ergibt sich aus dem ständigen Druck des „eschaton“ auf die Geschich-

te, um die Geschichte stets von neuem auf das Gottesreich hin in Bewegung zu setzen. Wir könnten sie als „missionarisch“ oder „prophetisch“ bezeichnen; auch sie ist von Anfang an sichtbar. Wenn der prophetisch-missionarische Impuls auf historische Formen der institutionalisierten Ungerechtigkeit in unseren Kirchen trifft, entsteht innerhalb der Kirche ein Konflikt — sei es als Häresie, die sich abtrennt, oder als Prophetie, die innerhalb der gegebenen Strukturen weiterlebt. Aber in beiden Formen (und ich will jetzt nicht auf eine Diskussion der Häresie eingehen) handelt es sich um einen „klärenden Widerspruch“, der die bereits erreichten Synthesen in Frage stellt und damit neuen Formen der Einheit die Tür öffnet. Da nun die Prophetie fast unausweichlich ein Minderheitenphänomen ist, läuft sie Gefahr, sektiererisch und elitär zu werden, wenn sie sich selbst isoliert oder isoliert wird. Doch wirkt sie als mächtige Erneuerungskraft, wenn sie durch die Strukturen der Kirche hindurch universell wirksam wird (wobei sie allerdings zweifellos auch abgeschwächt wird). Für beide Möglichkeiten besitzen wir in unseren lateinamerikanischen Kirchen heutzutage reichliche Erfahrung. Ich habe den Eindruck, daß diese prophetisch-missionarische Kraft in einigen der Themen sichtbar ist, die die Gegenwart der „Dritten Welt“ in den Vordergrund unserer Diskussionen gebracht hat. (Nicht, weil die „Dritte Welt“ mit besonderen Tugenden begabt wäre, sondern weil sie am „passiven Ende“ der Ungerechtigkeits- und Unterdrückungsstrukturen der menschlichen Gemeinschaft lebt und daher besser plaziert ist, um sich der Gegenwart derselben im Bereich der Kirche bewußt zu werden.) Die Fragen der Rasse, Geschlechtlichkeit, Klasse sind daher keine fremden Elemente, die „ideologisch“ in die Diskussion über Einheit hineingebracht werden, sondern sie sind die notwendige Zerrüttung unserer frühreifen Einheitsformen, die sich die „Gestalt dieser Welt“ einverleibt haben.

Aus dieser Dialektik ergeben sich zwei besonders wichtige Themen. Eines hängt mit der Form zusammen, in der die kirchlichen Strukturen in unserer modernen westlichen Tradition die Klassenstrukturen der Gesellschaft angenommen haben. Die „Kirche der Armen“ oder die „Kirche, die von unten her entsteht“ (soziologisch gesehen), d.h. die Armen der Kirche oder die Kirchen der Armen, die sich ihrer Unterdrückung bewußt werden, verwandeln sich durch ihre bloße Gegenwart in die prophetische Zerrüttung der hierarchischen Ordnung. Hier ist es wichtig zu beachten, daß es uns nicht um die Beseitigung hierarchischer Elemente überhaupt geht, die allen institutionellen Organismen eigen sind (und hier stehe ich im Widerspruch zu gewissen „libertären“ oder „anarchistischen“ Traditionen des Liberalismus), sondern um die Beseitigung der tyrannischen Formen der

Autoritätsausübung, die von soziologischen Herrschaftsstrukturen abgeleitet sind, sowie eine Gestalt kirchlicher Hierarchie, in der sich die Klassenstruktur widerspiegelt.

Das zweite Thema hat mit der Frage der „Praxis“ zu tun. Die prophetische Zerrüttung kommt ja nicht immer nur in Worten, sondern auch und in vielen Situationen primär in Taten zum Ausdruck, die die etablierten Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft (und damit direkt oder indirekt auch in der Kirche und in den Kirchenstrukturen) in Frage stellen. Manchmal fällt es den Kirchen leichter, eine prophetische Infragestellung in Redeform zu akzeptieren als eine prophetische Tat. Dieses zeigt sich deutlich in unserer lateinamerikanischen Situation, in der die „Basisgemeinden“ Musterfälle dogmatischer Interpretation, kirchlicher Organisation und sakramentaler Praxis schaffen, die die Kirchen nicht primär auf der Ebene des Gesprächs, sondern auf der Ebene der Tatsachen zu einer tiefgreifenden Umgestaltung herausfordern. Andererseits können wir in einigen Fällen auch beobachten, wie einige Kirchen diese Herausforderung annehmen und sich umgestalten lassen, während andere Abwehrmaßnahmen treffen, um bereits erungene Formen von Einheit zu wahren.

Diese mehr oder weniger zufälligen Überlegungen, insbesondere auf den letzten Seiten, könnten als Aufforderung dazu gewertet werden, einen „Mittelweg“ der Harmonisierung und des Kompromisses zu verfolgen. Nichts läge meiner Absicht ferner! Für mich ist der Ökumenismus an erster Stelle und vor allem das Ringen um die Schaffung einer neuen *Oikoumene* der Gerechtigkeit, um die moderne westliche *Oikoumene*, die eine Herrschaftsstruktur ist, zu ersetzen. Es geht um die Frage, was der ÖRK (und Glauben und Kirchenverfassung in ihm) als Instrument für diesen Kampf ist. Mir scheint, daß eine Kombination der Bilder vom Schlachtfeld und von der Werkstatt am besten dazu geeignet ist, den vorläufigen Charakter und die Hoffnung zum Ausdruck zu bringen, die diese Organisationen repräsentieren. Sie gehören nicht zur Ordnung der fertigen Dinge, sondern zur Ordnung und zur Logik eines Prozesses. Nichts hat einen festen Ort außer im Glauben. Aus diesem Grund ist das ökumenische Ringen ein Glaubensakt. Seine unmittelbare Zukunft definiert sich in seiner eigenen Praxis. Seine endgültige Zukunft ist eine „Erde, wo die Gerechtigkeit wohnt“. In der Spannung zwischen beiden finden wir unseren Ökumenismus in seiner Zweideutigkeit und in seiner Verheißung.

Übersetzung aus dem Spanischen von Elisabeth L. de Delmonte

- ¹ Zweites Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“, Abschn. 1.
- ² Del único modo... (Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1942, zweisprachige Ausgabe) p. 12.
- ³ Brevisimo relato de la destrucción de las Indias (Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 147 s.)

Adam und Eva, wo seid ihr?

„Die Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“ auf ihrem Weg von Sheffield nach Vancouver

Versuch einer Bestandsaufnahme

VON BÄRBEL VON WARTENBERG

Die Konferenz in Sheffield, bei der ein dreijähriger Studienprozeß zu einem ersten Abschluß kam, war ein Meilenstein in der Geschichte einer Fragestellung, der Frage nämlich: „Wie, ihr Kirchenleute und Christen, haltet ihr es in euren eigenen Reihen mit der Beziehung zwischen den Geschlechtern?“ Eine Gretchenfrage zugegebenermaßen. Und es war nicht verwunderlich, daß es viele Umwege und Beschwerlichkeiten gab und gibt, auf diese Frage zu antworten. Die Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche hatte etwas ins Bewußtsein gehoben und zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht, was seit langem in Kirche und säkularer Gesellschaft auf den Nägeln brennt: die Neuorientierung der Geschlechterrollen. Dies ist ein Problem, das mit dem Aufkommen der Frauenbewegung Ende des 19. Jahrhunderts, seit der industriellen Revolution und der Integration von Frauen in die industrielle Produktion, seit Entkolonialisierung und Geburtenkontrolle und nicht zuletzt seit dem Hervortreten von „Befreiungstheologien“ — und in deren Rahmen auch einer Feministischen Theologie — nicht länger umgangen werden kann. Die Geschichte der Studie zeigt das endliche Ankommen einer Fragestellung, die seit langem unterwegs ist und — wie sich gezeigt hat — noch einen weiten Weg wird zu reisen haben.