N12<516924355 021

ubTÜBINGEN

D 21 472 F

# Ökumenische Rundschau

31. Jahrgang
Heft 1
Januar 1982

KARL HERBERT
**Zwischen Ökumene und Kirchenamt**

MARTIN STÖHR
**Kirche und Judentum**

C. KONSTANTINIDIS
**Autorität in der Orthodoxen Kirche**

WOLFHART PANNENBERG
**Faith and Order in der ökumenischen Bewegung**

JOHANNES BROSSEDER
**Ökumene in den Papstansprachen während seines Deutschlandbesuches**

KLAUS-MARTIN BECKMANN
**Die unvollendete Integration von Mission und Kirche**

VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

03. FEB. 1982

# INHALT

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU 31. Jahrgang 1/82


| | Seite |
|---|---|
| *Karl Herbert,* Zwischen Ökumene und Kirchenamt | 1 |
| *Martin Stöhr,* Warum das Verhältnis Kirche und jüdisches Volk nicht nur eine weiße, europäische Problematik ist | 16 |
| *Chrysostomos Konstantinidis,* Autorität in der Orthodoxen Kirche | 31 |
| *Wolfhart Pannenberg,* Die Arbeit von Faith and Order im Kontext der ökumenischen Bewegung | 47 |
| *Johannes Brosseder,* Verdoppelt das Bemühen! Die Einstellung Papst Johannes Pauls II. zur ökumenischen Arbeit | 60 |
| *Klaus-Martin Beckmann,* Die unvollendete Integration von Mission und Kirche | 68 |
| *Dokumente und Berichte* | |
| Gemeinsames Zeugnis. Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK | 76 |
| Der koptische Patriarch in der Krise (*Subhi Labib*) | 92 |
| „Nachfolge Christi". Die 4. Generalversammlung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz (*Gerhard Grohs*) | 100 |
| Brücken zur Orthodoxie. Fortsetzung der theologischen Gespräche der EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat und der Russischen Orthodoxen Kirche (*Heinz Ohme*) | 102 |
| *Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher* | 105 |
| *Nachwort der Schriftleitung* | 125 |


Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1981 und einer Teilauflage ein Prospekt des Verlages Otto Lembeck bei.


## ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU — Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben von Prof. Dr. Hans Helmut Eßer; Prof. Dr. Heinrich Fries; Präsident Dr. Günther Gaßmann; Prof. Dr. Gerhard Grohs; Bischof D. Hans Heinrich Harms; Präsident Dr. Heinz Joachim Held; Prof. Dr. Hans Jochen Margull; Kirchenpräsident i. R. D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. Nikos A. Nissiotis; Prof. Dr. Christian Oeyen; 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) 720376
Postscheckkonto Frankfurt (BLZ 500100 60) Kto.-Nr. 61454-602.
Bankkonto: Frankfurter Sparkasse v. 1822 (BLZ 500502 01) Kto.-Nr. 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.

ISSN—0029—8654 *Druck:* Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach.

# Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1982 31. JAHRGANG

UB TÜB
11. FEB. 1983




Z

ZA 4521

## Hauptartikel


| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Basdekis,* Athanasios | Die Gottesmutter. Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche | 424 |
| *Bassarak,* Gerhard | Jesus Christus — das Leben der Welt | 401 |
| *Beckmann,* Klaus-Martin | Die unvollendete Integration von Mission und Kirche | 68 |
| *Boeckler,* Richard | Wie soziale Verantwortung zur Ökumene führt | 194 |
| *Brosseder,* Johannes | Verdoppelt das Bemühen! Die Einstellung Papst Johannes Pauls II. zur ökumenischen Arbeit | 60 |
| *Coenen,* Lothar | Die Signale stehen auf Neubesinnung. Zur Tagung von Faith and Order in Lima | 162 |
| *Goertz,* Hans-Jürgen | Zur Reform der Freikirchen | 177 |
| *Herbert,* Karl | Zwischen Ökumene und Kirchenamt | 1 |
| *Just,* Wolf-Dieter | Zu den Ursachen ökumenischer Kommunikationsstörungen | 265 |
| *Konstantinidis,* Chrysostomos | Autorität in der Orthodoxen Kirche | 31 |
| *Linz,* Johanna | Auf dem Weg nach Vancouver | 344 |
| *Lønning,* Per | Die ökumenische Erschließung Luthers | 278 |
| *Löser SJ,* Werner | Marienlehre und Marienfrömmigkeit in der katholischen Kirche — nach neueren lehramtlichen Verlautbarungen | 411 |
| *Miguez Bonino,* José | Einheit zwischen Hoffnung und Geschichte. Blick auf die ökumenische Bewegung aus der Perspektive der Dritten Welt | 326 |
| *Moltmann,* Bernhard | Die ökumenische Diskussion über Militarismus und Rüstung | 150 |
| *Neuner,* Peter | Ziele und Zwischenziele auf dem Weg zur kirchlichen Einheit | 302 |
| *Pannenberg,* Wolfhart | Die Arbeit von Faith and Order im Kontext der ökumenischen Bewegung | 47 |
| *Pannenberg,* Wolfhart | Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute | 129 |
| *Ritschl,* Dietrich | Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie | 443 |
| *Runcie,* Robert | Die Anglikaner im Ökumenischen Rat der Kirchen | 294 |
| *Stöhr,* Martin | Warum das Verhältnis Kirche und jüdisches Volk nicht nur eine weiße, europäische Problematik ist | 16 |
| *Tillard OP,* J.M.R. | Die Armen: Verkündiger des Evangeliums | 314 |
| *Traitler,* Reinhild | Die ökumenische Gemeinschaft auf dem Weg nach Vancouver | 141 |
| *von Wartenberg,* Bärbel | Adam und Eva, wo seid ihr? Zur „Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“ | 340 |
| *Wolf,* Hans-Heinrich | Chancen für theologische Forschung und Ausbildung aus ökumenischen Quellen | 461 |

## Das aktuelle Gespräch

*Voigt,* Karl Heinz — Anmerkungen zum Aufsatz von H. J. Goertz „Reform der Freikirchen" 350

## Dokumente und Berichte

Gemeinsames Zeugnis. Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK 76

Der koptische Patriarch in der Krise (*Subhi Labib*) 92

„Nachfolge Christi". Die 4. Generalversammlung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz (*Gerhard Grohs*) 100

Brücken zur Orthodoxie. Fortsetzung der theologischen Gespräche der EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat und der Russischen Orthodoxen Kirche (*Heinz Ohme*) 102

Eigenständigkeit und Dialog. Zum Weg kontextueller Befreiungstheologien in Süd und Nord (*Erhard Kamphausen*) 205

Wachsen im Konsensus und in der Verpflichtung. Bericht der vierten internationalen Konsultation von vereinigten und sich vereinigenden Kirchen, Colombo, Sri Lanka, im November 1981 (*Friedrich Winter*) 223

Unterwegs zu verpflichteter Gemeinschaft. 15. Vollversammlung von COCU (*Hans-Eberhard Fichtner*) 355

Zusammenarbeit im Dienst an der menschlichen Gemeinschaft. Christlich-islamischer Dialog in Colombo (*Michael Mildenberger*) 365

Kirchen und Kriege. Die Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses in Genf vom 19. — 28. 7. 1982 (*Gerhard Grohs*) 477

Reformiertes Zeugnis heute. 21. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Ottawa vom 17. — 27. 7. 1982 (*Claus Kemper*) 481

Fazit eines Papstbesuches: Aus anglikanischer Sicht (*Martin Conway*) 484

Aus katholischer Sicht (*Wilm Sanders*) 490

Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und Dr. Robert Runcie in Canterbury am 29. 5. 1982 492

Auf Wegen der Versöhnung. Die Reise einer Delegation des Rates der EKD in die Sowjetunion (*Heinz Joachim Held*) 494

Weltkonferenz der Religionen für den Frieden. Moskau, Mai 1982 (*Uwe-Peter Heidingsfeld*) 502

Buße und Beichte. 3. Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (*Heinz Ohme*) 505

## Buchbesprechungen

| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Andresen,* Carl/*Denzler,* Georg | Wörterbuch der Kirchengeschichte | 523 |
| *Barrett,* David B. (Hg.) | World Christian Encyclopedia | 524 |
| *Baur,* Jörg (Hg.) | Das Amt im ökumenischen Kontext | 241 |
| *Becher,* Werner u.a. (Hg.) | Wagnis der Freiheit. Kongreß für Seelsorge und Beratung | 255 |

| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Beck,* Hartmut | Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission in der Brüdergemeine | 114 |
| *Beer,* Theobald | Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers | 244 |
| *Bent,* Ans van der (ed.) | Handbook of the Member Churches of the World Council of Churches | 526 |
| *Berger,* Christfried (Hg.) | Genfer Zwischenbilanz. Werkstattberichte von Mitarbeitern des ÖRK | 122 |
| *Besier,* Gerhard | Krieg — Frieden — Abrüstung | 516 |
| *Beyerhaus,* Peter | Aufbruch der Armen | 248 |
| *Boer,* John H. | Missionary Messengers of Liberation in a Colonial Context | 249 |
| *Brandt,* Hermann (Hg.) | Die Glut kommt von unten. Texte einer Theologie aus der eigenen Erde (Brasilien) | 388 |
| *Brecht,* Martin | Martin Luther. Sein Weg zur Reformation | 245 |
| *Church of England* | Believing in the Church. The Corporate Nature of Faith | 387 |
| *Dauber,* H./ *Simpfendörfer,* W. (Hg.) | Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis | 111 |
| *Flasche,* R./*Geldbach,* E. (Hg.) | Religionen — Geschichte — Ökumene. In Memoriam Ernst Benz | 257 |
| *Frankemölle,* Hubert (Hg.) | Kirche von unten. Alternative Gemeinden | 381 |
| *Fries,* H./*Kretschmar,* G. (Hg.) | Klassiker der Theologie. Bd. I: Von Irenäus bis Martin Luther | 243 |
| *Froehlich,* Karlfried (Hg.) | Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute | 381 |
| *Garrisson-Estèbe,* Janine | L'Homme Protestant | 108 |
| *Glüer,* Winfried | Christliche Theologie in China. T. C. Chao 1918-1956 | 252 |
| *Grafe,* Hugald (Hg.) | Evangelische Kirche in Indien | 114 |
| *Greschat,* Martin (Hg.) | Die Reformationszeit I/II. Gestalten der Kirchengeschichte | 245 |
| *Hacker,* Paul | Theological Foundations of Evangelization | 385 |
| *Hauck,* Fr./*Schwinge,* G. (Hg.) | Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch | 259 |
| *Hauptmann,* Peter (Hg.) | Kirche im Osten. Bd. 25 | 515 |
| *Hauschild,* W.-D./ *Wilkens,* E. (Hg.) | Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1976/77 | 123 |
| *Hebly,* J. A. | Kerk in het socialisme | 119 |
| *Hediger,* Peter | Das Christentum in China seit 1949 | 119 |
| *Heiniger,* Ernstpeter | Ideologie des Rassismus | 112 |
| *Hermann,* Rudolf | Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums | 520 |
| *Herzel,* Susannah | A Voice for Women | 382 |

| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Herzog,* Frederick | Justice Church — The New Function of the Church in the North American Christianity | 242 |
| *Jaeger,* D.-M. | Christianity in the Holy Land | 395 |
| *Jenssen,* H.-H./ *Trebs,* H. (Hg.) | Theologisches Lexikon | 258 |
| *Kallis,* Anastasios (Hg.) | Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der kath. und der orth. Kirche | 115 |
| *Katoppo,* Marianne | mitleiden — mithandeln. Theologie einer asiatischen Frau | 383 |
| *Kühn,* Ulrich | Kirche | 240 |
| *Lange,* Ernst | Kirche für die Welt | 386 |
| *Launhardt,* Johannes | Uns erschrecken die Trommeln nicht mehr. Stadtrandgemeinde in Addis Abeba | 515 |
| *Lehmann,* K./ *Pannenberg,* W. (Hg.) | Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft | 511 |
| *Lenczewski,* Mikolaj | Liturgika | 247 |
| *Lessing,* Erich | Paulus | 392 |
| *Lienhard,* Marc | Foi et vie des Protestants d'Alsace | 391 |
| *Lindhardt,* Poul Georg | Skandinavische Kirchengeschichte seit dem 16. Jh. | 392 |
| *Lindig,* Wolfgang (Hg.) | Völker der Vierten Welt | 113 |
| *Lindt,* Andreas | Das Zeitalter des Totalitarismus | 246 |
| *Littell,* Franklin H. | Atlas zur Geschichte des Christentums | 259 |
| *Lortz,* Joseph | Die Reformation in Deutschland | 520 |
| *Mantzaridis,* Georg J. | Soziologie des Christentums | 393 |
| *Mayer,* Fred/Erzbischof *Pitirim* von Volokolamsk | Die Orthodoxe Kirche in Rußland | 514 |
| *Meier,* Johannes | Selig, die hungern nach Gerechtigkeit. Aus dem Leben der Kirche in Mittelamerika | 251 |
| *Meinhold,* Peter | Kirchengeschichte in Schwerpunkten | 516 |
| *Mildenberger,* Friedrich | Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20 Jh. | 390 |
| *Misner,* Paul (Hg.) | Friedrich von Hügel — Nathan Söderblom — Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909-1931 | 110 |
| *Missir,* Livio | Rome et les Eglises d'Orient | 117 |
| — | Miteinander vor Gott. Gottesdienst in ökumenischer Gemeinschaft | 120 |
| *Moltmann,* Bernhard (Hg.) | Militarismus und Rüstung | 253 |
| *Moltmann,* Jürgen | Trinität und Reich Gottes | 372 |
| *Müller-Fahrenholz,* Geiko (Hg.) | ... und wehret ihnen nicht. Ein ök. Plädoyer für die Zulassung von Kindern zum Abendmahl | 522 |
| *Neuner,* Peter/ *Wolfinger,* Franz (Hg.) | Auf Wegen der Versöhnung. Beiträge zum ökumenischen Gespräch | 257 |

| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Niederschlag,* Heribert | Für Alle. Der Beitrag der Life- and Work-Bewegung zur Begründung christlicher Weltverantwortung | 518 |
| *Nohlen,* Dieter (Hg.) | Lexikon Dritte Welt | 113 |
| *Obst,* Helmut | Apostel und Propheten | 515 |
| *O'Grady,* Ron | Third World Stopover — The Tourism Debate | 250 |
| *Ökumenische Centrale* (Hg.) | Gott schenkt jedem ein Zuhause. Arbeitsmappe zur Gebetswoche für die Einheit der Christen 1982 | 121 |
| *Ott,* Heinrich | Die Antwort des Glaubens | 513 |
| *Päpstliche Verlautbarung* | Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit. Die Enzyklika „Über die menschliche Arbeit" Papst Johannes Pauls II. | 122 |
| *Parvey,* Constance F. (ed.) | Ordination of Women in Ecumenical Perspective | 118 |
| *Peinen,* Hedvig-Teresia v. (Hg.) | Zeig mir den Weg, den ich gehen soll. Psalmen-Gebetbuch der großen Ökumene | 121 |
| *Pesch,* O.H./*Peters,* A. | Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung | 383 |
| *Potter,* Philip | Life in all its fullness | 123 |
| *Rendtorff,* Trutz | Ethik, Bd. 2 | 392 |
| *Reventlow,* Henning Graf | Bibelautorität und Geist der Moderne | 109 |
| *Schelkle,* Karl H. | Paulus. Leben-Briefe-Theologie | 238 |
| *Selawry,* Alla | Johannes von Kronstadt — Starez Rußlands | 111 |
| *Smart,* Ninian | Die großen Religionen | 394 |
| — | Theologische Realenzyklopädie, Bd. VIII, Lfg. 3 | 259 |
| — | TRE, Bd. VIII, Lfg. 4/5 | 389 |
| — | TRE, Bd. IX, Lfg. 1/2 | 389 |
| — | TRE, Bd. IX, Lfg. 3/4 | 524 |

ZS 35.80

# Zwischen Ökumene und Kirchenamt

VON KARL HERBERT

*Martin Niemöller zum 90. Geburtstag*

Martin Niemöller, „der Mann in der Brandung", hat in seinem an Spannungen und Auseinandersetzungen reichen Leben nicht zuletzt auch diese beiden Wirklichkeiten in sich vereinigen und ihre Spannung aushalten müssen: auf der einen Seite aus der ökumenischen Bewegung zu leben und ihr zu dienen und auf der anderen Seite Träger leitender Ämter im Gefüge der amtlichen Kirche zu sein. Beides begann schon bald nach Kriegsende. Im August 1945 wählte ihn die Kirchenversammlung in Treysa zum stellvertretenden Vorsitzenden des neugeschaffenen Rates der EKD und übertrug ihm zugleich die Leitung des Kirchlichen Außenamtes. Und schon im Oktober kam es in Stuttgart zur ersten Begegnung mit den Vertretern der Ökumene und jenem denkwürdigen Schuldbekenntnis, das die Wiederaufnahme der deutschen Kirche in die ökumenische Gemeinschaft ermöglichte. Im Februar 1946 wurde Niemöller zusammen mit dem Ratsvorsitzenden, Landesbischof Wurm, in Genf von der Tagung des Vorläufigen Ausschusses des „in Bildung begriffenen Ökumenischen Rates" — der ersten Zusammenkunft seit 1939 — willkommen geheißen und die Aufnahme der EKD in die Gemeinschaft der Mitgliedskirchen erklärt.[1] Mit Niemöllers Berufung in diesen Vorläufigen Ausschuß begann sein ökumenisches Engagement: Genfer Tagungen zur Vorbereitung der ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam, Predigt- und Vortragsreisen in die Schweiz, nach Belgien, England, Dänemark und Ende 1946 bis Mai 1947 in die USA, im Juli ökumenische Jugendkonferenz in Oslo. Als dann die eben neuerstandene Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) ihn am 1. Oktober 1947 zum Kirchenpräsidenten berief, war man sich seiner ökumenischen Verpflichtungen durchaus bewußt und gedachte sie nicht zu beschneiden. Der Synodalbeschluß hielt es ausdrücklich „für die Aufgaben der Kirchenleitung für ausschlaggebend wichtig, daß der lebendige, in Wechselwirkung sich vollziehende Zusammenhang sowohl mit der EKD wie mit der Ökumene in der Person des Vorsitzenden der Kirchenleitung hergestellt und erhalten wird".[2]

Ob wir uns freilich damals der Konsequenzen voll bewußt waren, mag man im nachhinein fragen. Wer geglaubt hatte, das Leitungsamt einer nicht kleinen Kirche mit damals rund 900 Pfarrern und dazu die Aufgabe

in Rat und Außenamt werde dem ökumenischen Wirken nur noch begrenzteren Raum lassen, sah sich bald eines andern belehrt: Die erstaunliche Reihe der ökumenischen Reisen Martin Niemöllers bis Ende 1961[3] zeigt, daß hier eine Verminderung kaum eingetreten war. Neben den offiziellen ökumenischen Aufgaben — auf der ersten Weltkirchenversammlung in Amsterdam 1948 wurde er in den Zentral- und den Exekutivausschuß des ÖRK gewählt, bei der zweiten Vollversammlung in Evanston 1954 zu beidem wiedergewählt, bis ihn die dritte 1961 in Neu-Delhi zu einem der sechs Präsidenten berief — seien hier nur die bemerkenswertesten Predigt-, Vortrags-oder Kontaktreisen jener Jahre genannt: Australien 1949, Südamerika 1950, Moskau 1952, Indien 1952/53, außer zahlreichen Aufenthalten in fast allen westeuropäischen Ländern auch mehrfach in Ungarn, der CSSR, Polen und nahezu in jedem Jahr mehrere Wochen in den USA. Mußte es da nicht zu Konflikten zwischen weltweiten Aktivitäten und den Anforderungen der eigenen Kirche kommen?

Niemöller war sich des Problems von Anfang an bewußt. Am Ende seines ersten Rechenschaftsberichts vor der Synode nach einem Jahr im Amt des Kirchenpräsidenten sagte er, er wage es, „die Synode zu bitten, mir für meine Arbeit in der EKD und in der Ökumene keine Einschränkung aufzuerlegen, wenn diese Mitarbeit auch einen nicht unerheblichen Teil meiner Zeit und Arbeitskraft in Anspruch nimmt . . . Ich bin überzeugt, daß auch der Segen dieser verschiedenen Arbeiten unserer Kirche und auch ihrer Kirchenleitung wieder zugute kommt".[4] Die Verpflichtungen nach draußen wie nach drinnen waren ihm so wichtig, daß er keine zurückstellen konnte. Das Ökumenische war ihm, der dazu, etwa im Unterschied zu Bonhoeffer, kaum Beziehungen hatte, zugewachsen, seit er für die Weltchristenheit zur Symbolfigur des christlichen Widerstandes gegen die NS-Tyrannei geworden war und ihn selbst in den langen Jahren der Haft die Gemeinschaft mit Mitgefangenen anderer Konfession zum Denken über die eigenen Kirchengrenzen hinausgeführt hatte; im KZ wurde nach dem Wort des amerikanischen Freundes E. Turner „der ökumenische Niemöller" geboren.[5] Auf der anderen Seite hatte er den Ruf nach Hessen und Nassau, wohin er nach der Befreiung und angesichts der Schwierigkeiten einer Rückkehr nach Dahlem durch die Einladung der fürstlich-Büdingenschen Familie verschlagen worden war, dankbar angenommen, weil ihm so die enge Berührung mit der Gemeinde ermöglicht wurde. Pflichtenkollisionen konnten freilich nicht ausbleiben. Schätzungsweise 3-4 Monate Abwesenheit im Jahr machten sich natürlich bemerkbar. Andererseits waren die engeren Mitarbeiter des damaligen Kirchenpräsidenten immer wieder überrascht, in wie kurzer Zeit

er Anschluß und Übersicht über die anstehenden Fragen fand und sich keineswegs scheute, sich auch der kleinen Dinge anzunehmen. Für manchen Beobachter war es schon beschämend, wie er Einladungen aus Gemeinden bei aller Arbeitsbelastung grundsätzlich nachkam oder bei Absagen wegen übergemeindlicher oder ökumenischer Dienste seinerseits einen möglichen Termin anbot. Kirche war für ihn zuerst Gemeinde und erst in zweiter oder dritter Linie Leitung. Im April 1950 sagte er vor der Synode: „Man hat mich oft einen Kongregationalisten genannt, nicht ganz mit Unrecht, denn ich meine, daß das Schwergewicht der Kirche nicht in der Kirchenleitung, sondern da liegt, wo das Evangelium gepredigt wird."[6] Und bei der Einführung seines Nachfolgers Wolfgang Sucker im Dezember 1964 hob er aus 1 Kor 12,28 hervor, daß bei Paulus „wir Regierer" erst an vorletzter Stelle stehen.[7]

So rangierten für ihn die heimischen Dinge in Gemeinden und Pfarrerschaft nie nur am Rande, und dabei wirkten manche ökumenischen Anstöße ganz natürlich in die eigene Kirche hinein. Das geschah nicht immer planmäßig und bewußt. Gewiß, Pfarrertage, Dekanekonferenz, Synode oder gemeindliche Tagungen hörten manchen Bericht über weltweite Entwicklungen oder Eindrücke aus ökumenischen Reisen. Aber die Regel war das nicht, und es wurde im engeren Kreis der Mitarbeiter schon einmal die Frage laut: Was haben wir eigentlich von dem weltweiten Engagement des Kirchenpräsidenten? Müßten die Dinge nicht planmäßiger ausgewertet werden? Dazu fehlte oft Zeit und Kraft, aber auch die für die Leitung Mitverantwortlichen erwarteten das Wesentliche von Niemöller selbst und entwickelten nicht genug eigene Initiative. Trotzdem wäre es eine Täuschung zu meinen, die Arbeit in der eigenen Kirche habe sich abseits vom ökumenischen Geschehen vollzogen. Wenn sich die EKHN gelegentlich — nicht ohne leises Selbstbewußtsein — als ökumenisch geprägte Kirche bezeichnet hat, dann war das zweifellos Frucht jener Wechselbeziehung. Hier konnte man nicht am ökumenischen Geschehen vorbeileben. Wie stark Niemöllers Dienst in der Heimat aus ökumenischen Quellen gespeist war, sei im Folgenden beispielhaft an einigen Schwerpunkten aufgezeigt.

Es begann bereits mit den Predigten und Vorträgen zur gemeinsamen Schuld, jenem Thema, dessen sich Niemöller vornehmlich und von seinem eigenen Schicksal her mit besonderer Eindringlichkeit annahm, das ihn aber auch schon sehr bald als angeblichen Prediger einer Kollektivschuld — die er stets abgelehnt hat: „Es gibt keine Kollektivschuld, solange es kein Kollektivgewissen gibt. Es geht hier vielmehr um die Schuld des einzelnen. Es geht um die Verantwortung."[8] — in vielen Kreisen aus dem bewunder-

ten zum bestgehaßten Mann gemacht hat. „Ich habe zwei Jahre nichts anderes getan, als den Menschen diese Schulderklärung zu predigen — leider ohne Erfolg."[9] Entscheidender Anstoß dazu war ihm — einmal abgesehen davon, daß das Ganze überhaupt durch den nicht angekündigten Besuch der ökumenischen Vertreter bei der Ratssitzung in Stuttgart veranlaßt worden war — die bewegende Reaktion aus der Ökumene selbst. Er berichtet darüber mehrfach wenig später: „Wir . . . mußten es Gott überlassen, was er daraus machte, und haben die Antwort zu derselbigen Stunde bekommen, die Antwort, die uns den Weg ins Freie zeigte." „Der erste Mann, der uns auf dieses Schuldbekenntnis geantwortet hat, ein holländischer Professor, sagte: ‚Liebe Brüder, das Wort, das ihr zu uns vor dem Angesicht Gottes gesprochen habt, ist mir zu einer Frage Gottes geworden an mein eigenes Gewissen, zu einer Frage Gottes, wo denn *meine* Sünde und Schuld liegt und die Sünde und Schuld *meiner* Kirche und die Sünde und Schuld *meines* Volkes, daß es mitten im christlichen Abendland so weit mit uns Menschen hat kommen können'."[10] Und die anschließenden Voten der anderen Vertreter oder die später folgenden Antworten der Kirchen aus der Ökumene waren auf denselben Ton gestimmt und machten den Neubeginn christlicher Verbundenheit über die Berge von Greueln und Schuld hinweg möglich. Doch wer ließ sich bei uns schon gern an Schuld erinnern? „Kurz nach der Stuttgarter Erklärung hat mir ein Patriot gesagt: Sie hätten besser getan, wenn Sie mit Ihren amerikanischen Freunden darüber gesprochen hätten, daß sie besser daran täten, ein Schiff mit Lebensmitteln abzusenden. Durch Gottes Gnade ist die Stuttgarter Erklärung heute viele Dutzende von Schiffen mit Liebesgaben wert geworden. Vielleicht sind diese auch nur deshalb gekommen, weil mit dieser Erklärung eine neue Bruderschaft in der Christenheit aufgebrochen ist."[11] So zeigen Niemöllers Äußerungen aus jenen ersten Jahren, wie entscheidend diese Erfahrung von eigenem Schuldbekenntnis und ökumenischer Antwort sein Zeugnis in dieser Zeit geprägt hat. Noch 1975 kann er im Rückblick sagen: „Das war echter Neuanfang, eine wirklich brüderliche Gemeinschaft, die ich draußen in der ökumenischen Bewegung oft deutlicher gespürt habe als in meiner eigenen Kirche zuhause",[12] — so gewiß es auch draußen, insbesondere in Amerika, mitunter Widerspruch von dortigen „Patrioten" gab.

Aber es blieb ja nicht bei der Schuldfrage. Hier hielt sich wenigstens innerhalb der Kirche der Protest in Grenzen. Immerhin war Stuttgart nicht das Wort eines einzelnen, sondern die Stimme des gesamten Rates der EKD, und die biblische Fundierung ebenso wie die ökumenische Bedeutung konnten nicht gut bestritten werden. Aber dann war es in den 50er

Jahren „der politische Niemöller", der mit seinem Widerstand gegen die Remilitarisierung die Gemüter erregte und nicht nur in der breiteren Öffentlichkeit, sondern auch in der Kirche selbst leidenschaftliche Kontroversen auslöste. Nicht wenige meinten damals: Wo ist hier noch das biblische Zeugnis? Wo bleibt Barmen: Christus das eine Wort Gottes? Ist dies jetzt nicht eine rein politische Ansichtssache und damit doppelt problematisch bei einem Mann im kirchenleitenden Amt? So bemüht sich Niemöller immer wieder, seine eigentliche Motivierung deutlich zu machen. Das kündigt sich bereits an in einem Brief an seinen Bruder Wilhelm vom 9. 11. 1945: „Sieben Jahre habe ich in Dahlem vom rechten Glauben gepredigt, nun muß ich sieben Jahre von der rechten Liebe predigen, denn es geht um Vergebung und Hilfe, und das muß ja wohl ebenfalls beim Prediger selbst anfangen."[13] Für ihn ergab sich auch das, was er politisch zu sagen und zu vertreten suchte, aus dem Liebesgebot seines Herrn. So sprach er schon im Frühjahr 1946 vor der Studentenschaft in Marburg von der letzten Bindung des Glaubenden „an die Autorität Gottes, an den Gotteswillen, der uns in seinem Gebot gegeben ist. Wir sind frei, aber nicht um zu tun, was wir wollen, sondern um zu tun, was Gott von uns will: wir sind in die Verantwortung gestellt . . . Diese Verantwortung aber ist ihrem Wesen nach eine eminent politische Verantwortung. Das Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst! ist eine politische Angelegenheit, die unser Zusammenleben mit den Menschen bestimmt, und zwar nicht als eine äußere Autorität, sondern mehr als eine Verpflichtung, die uns innerlichst bindet".[14]

1952 wird dies in einem Genfer Vortrag konkretisiert: „Sie erwarten an diesem Abend von mir eine Erklärung darüber, weshalb ich mich als Mann der Kirche seit über zwei Jahren mit lauter Stimme in meiner Heimat zu einer so hochpolitischen Frage, wie es die Wiederbewaffnung in Westdeutschland ist, geäußert habe"; weder aus grundsätzlichem Pazifismus noch gar aus nationalistischem Interesse, sondern „deshalb und deshalb allein, weil ich an die Menschen denke . . . Ich habe ein unruhiges Gewissen . . . im Blick auf jene 18 Millionen deutscher Menschen, die hinter dem sogenannten Eisernen Vorhang ihrem Schicksal überlassen sind und die seit sieben Jahren die ganze Last tragen und bezahlen müssen. Und leider werden sie auch im Falle einer Wiederbewaffnung in Deutschland die eigentliche und größere Last zu tragen bekommen. Einer muß wohl davon sprechen, wenn sich sonst niemand zum Mund der Stummen macht . . . Und einen zweiten Grund für meine Haltung darf ich auch noch anführen; auch dieser Grund hat es mit den Menschen und mit meiner christlichen

Verantwortung, wie ich sie sehen muß, zu tun: Es ist die Sorge darum, daß wir wieder einmal in die Versuchung geführt werden — und wie viele Menschen unseres deutschen Volkes sind immer noch oder schon wieder für diese Versuchung anfällig! —, daß wir in das furchtbare Freund-Feind-Denken zurückfallen und es wieder als selbstverständlich betrachten, daß es dem Feind gegenüber nichts anderes als das Schwert gäbe."[15] Noch 1963 betont er rückschauend: „Das war für mich jedenfalls eine unmittelbar christliche Motivierung, so wie ich mein Christsein verstehe."[16]

Aber auch diese persönliche Entscheidung stand in größerem Zusammenhang. Schon 1949 macht Niemöller deutlich, daß von jener in der ökumenischen Gemeinschaft sichtbar gewordenen Vergebung eine gerade Linie herüberführt zum aktiven Einsatz für den Frieden und daß sich hier ökumenische Anstöße ausgewirkt haben: „In der Christenheit ist ein Neues aufgebrochen, das doch kein Neues ist. Die Kirchen in aller Welt, die sich im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengefunden haben, haben ihren Zusammenschluß nicht auf irgend ein gemeinsames Programm gegründet . . ., sondern sie wollen mit allen jenen Kirchen in Gemeinschaft treten, die ‚Jesus Christus als Gott und Heiland annehmen' . . . Wo er angenommen wird, wo man ihn den Herrn sein läßt, da wird aus der Vergebung gelebt, da kann nur aus der Vergebung gelebt werden. Und wo das geschieht, da wird seine Gemeinde eine Gemeinde der begnadigten Sünder, eine Bruderschaft der Versöhnung und des Friedens . . . Das ist's, was die Christenheit einer friedlos gewordenen Welt schuldig ist und nicht schuldig bleiben darf." In der uns in den Notjahren erwiesenen Hilfe „begegnen uns Menschen, die aus ihrer Bitterkeit frei geworden sind, die nun selber Hand anlegen und helfen möchten, Menschen, die versöhnt sind und wirklichen Frieden wollen, Frieden, an dem sie selber aktiv beteiligt sind".[17] Hier hat also das ökumenische Geschehen den Weg eröffnet für praktischen Dienst an Versöhnung und Frieden.

Die Konkretheit freilich, in der Martin Niemöller diesen Dienst verstand und die ihn nicht bei allgemeinen Appellen bleiben ließ, mußte den Träger eines kirchenleitenden Amtes bald in Konflikte führen. So kam es zu Auseinandersetzungen in der Synode der EKHN, die sich mehrfach in großer Intensität mit öffentlichen Äußerungen des Kirchenpräsidenten zu politischen Problemen befaßte. Zuerst im November 1950, als er nach Heinemanns Rücktritt als Bundesminister wegen der geplanten Remilitarisierung einen Offenen Brief an Bundeskanzler Adenauer gerichtet hatte, in dem er eine Befragung der Bevölkerung zu dieser Absicht bzw. Neuwahlen forderte. Die Wogen in der Öffentlichkeit und auch in der Synode gingen hoch.

Immerhin half zur Versachlichung der Debatte, daß wenige Tage zuvor der Rat der EKD nach Beratung mit der Kirchenkonferenz trotz unterschiedlicher Auffassungen den Gewissensernst der Frage anerkannt und die Verantwortlichen in Ost und West gemahnt hatte, „sie nicht gegen den Willen des Volkes zu entscheiden". Und dann hieß es: „Kirchenpräsident D. Niemöller hat sich mehrfach zur Wiederaufrüstung in Deutschland geäußert. Der Rat erkennt den Ernst und das Gewicht seiner Fragestellung an. Er bedauert jedoch die Schärfe mancher seiner Äußerungen. Er bedauert aber auch die Form der Kritik durch den Bundeskanzler . . . Der Rat erneuert seine Bitte an alle Amtsträger der Kirche, in ihren politischen Äußerungen um ihres Dienstes willen am Evangelium, der allen gilt, möglichste Zurückhaltung zu üben."[18] Die Synodalentschließung nimmt den Ratsbeschluß erkennbar auf, weitet ihn aber zum Grundsätzlichen hin aus: „Die Kirchensynode der EKHN erklärt, daß das Evangelium von Jesus Christus nicht nur ein Wort für das innere Leben des einzelnen Menschen ist, sondern auch unser soziales, wirtschaftliches und politisches Handeln wird unter die Verantwortung vor Gott gestellt. Deshalb hat jeder evangelische Christ die Freiheit und das Recht, zu den Fragen des öffentlichen Lebens Stellung zu nehmen. In der evangelischen Christenheit ist in früherer Zeit diese Verantwortung oft nicht ernst genug genommen worden. Die Synode erkennt an, daß Kirchenpräsident D. Niemöller aus dieser Verantwortung heraus eine für unser Volk lebenswichtige Frage, an der kein Christ vorbeigehen kann, öffentlich zur Diskussion gestellt hat. Die Synode weiß, daß die Gemeinschaft im christlichen Glauben nicht zu einer einheitlichen Entscheidung in einer bestimmten politischen Frage führen muß, daß darum auch die Frage einer Wiederaufrüstung im Glauben verschieden beantwortet werden kann. Die Synode erwartet, daß alle Amtsträger der Kirche, je weiter ihre Stimme reicht, desto mehr, in politischen Äußerungen um ihres Dienstes am Evangelium willen, der allen gilt, in der Form möglichste Zurückhaltung üben, unnötige Schärfen vermeiden und sich des brüderlichen Rates bedienen."[19]

Diese nicht unwichtige Grundsatzerklärung der Synode war im Grunde auch die Leitlinie in den späteren heißen Auseinandersetzungen. So, als Niemöller 1953 im Blick auf die Bundestagswahl die politischen Gruppen, „die ohne einseitige — wirtschaftliche oder militärische — Bindung nach West oder Ost eine deutsche Politik der Wiedervereinigung und des Friedens zu treiben entschlossen sind", zum Zusammenfinden aufrief und die Synode in außerordentlicher Tagung in seiner Abwesenheit mit Mehrheit (77 gegen 56 Stimmen) feststellte, er habe jenen Beschluß vom November

1950 verletzt.[20] Etwas grundsätzlich anderes als 1950 war auch nicht zu sagen, als es 1958 in den tiefgreifenden Gegensätzen um die atomaren Waffen zugleich zu einem — dann bereinigten — Konflikt zwischen dem Präses der Synode, Dr. Hans Wilhelmi MdB, und dem Kirchenpräsidenten um dessen Äußerung kam, das Rechnen mit Atomwaffen und das Vertrauen darauf sei praktischer Atheismus; in den Debatten stellte sich übrigens heraus, daß jene „Ohnmachtsformel" der EKD-Synode vom 30. 4. 1958, als man sich gegenseitig nicht überzeugen, sondern die Divergenz nur stehenlassen konnte: „Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die Überwindung dieser Gegensätze", von Martin Niemöller nicht etwa nur widerwillig akzeptiert, sondern selbst vorgeschlagen worden war.[21] In einem blieb er freilich unerbittlich: Als sich Präses Wilhelmi in jenem Konflikt darauf bezog, die Institution Volkskirche lege dem Kirchenpräsidenten bestimmte Pflichten und Rücksichten auf, antwortete Niemöller: „Institution. Jawohl! Ich bin mir der Verantwortung, die ich für die Institution EKHN zu tragen bzw. mitzutragen habe, durchaus bewußt. Und wo da etwas gemangelt hat, da haben 11 Jahre allerdings manche Lücke auch ausgefüllt. Es liegt mir gar nichts daran, das zuzugeben. Ich habe sehr viele Fehler gemacht und werde wahrscheinlich auch noch eine ganze Reihe machen, aber daß Rücksicht auf die Institution Kirche die Predigt zu beeinflussen hätte, das, wovon ich zu sagen und zu verkündigen habe: das ist Wahrheit und das ist Lüge, nein, liebe Brüder, das gibt es nicht! Im Augenblick, wo es das gibt, gibt die Kirche mit ihrem Auftrag sich selber preis."[22]

Auch 1959 anläßlich Niemöllers „Kasseler Rede"[23] und des Strafantrages von Bundesverteidigungsminister Strauß gegen ihn wegen Beleidigung der Bundeswehr, der jedoch nicht zu einem Verfahren führte, ging die Synode nicht über jene Grundsatzerklärung von 1950 hinaus. Die mit ihr anerkannte Legitimität der früher nicht ausreichend erkannten politischen Verantwortung der Christen wurde auch gegenüber Niemöllers konkretem Bemühen nicht bestritten. Freilich sollten Amtsträger der Kirche „in der Form" — um diese drei Worte war es in der letzten Phase der vielstündigen Debatte gegangen — Zurückhaltung üben und unnötige Schärfen vermeiden. Um die Form ging es eigentlich fast immer in den Auseinandersetzungen um Martin Niemöller, seit den Tagen des Kirchenkampfes und dem oft zitierten Wort von Präses Koch: „Bruder Niemöller, mußten Sie das gerade so sagen?" Freilich diente die Formfrage auch nicht selten zum Mittel der Abwehr in der Sache. Entscheidend war, daß für viele eine dem herrschenden Trend zuwiderlaufende politische Entscheidung in einem Leitungsamt untragbar erschien. Das zeigte sich beispielsweise, als im März 1955 die

EKD-Synode in Espelkamp Gustav Heinemann nicht mehr zum Präses wiederwählte, da er Parteipolitiker sei — was 1948/49, als er noch nicht in Opposition stand, keineswegs ein Hindernis, sondern eher ein Plus gewesen war — und als wenige Wochen später, übrigens von demselben Sprecher, bei der VELKD-Synode in Weimar ein Wechsel in der Leitung des Kirchlichen Außenamts gefordert wurde, da es für seine Arbeit „in der Heimat eine wirklich breite Basis des Vertrauens" besitzen müsse.[24] Der Vorgang führte zu Niemöllers Ausscheiden aus dem Rat und ein Jahr später zur Berufung eines neuen Leiters des Außenamts. Auch wenn es entschieden bestritten wurde, kann man sich dem Eindruck kaum entziehen, daß die Differenz in der Sache, nämlich der gegenteiligen politischen Entscheidung, bei beiden Vorgängen entscheidend war.

Zur Form seiner Äußerungen hat Niemöller selbst gelegentlich gesagt, er habe manchmal die zugespitzte Form gewählt, um aufzuschrecken und gehört zu werden.[25] Man wird hinzufügen dürfen, daß für ihn die Spontaneität der Aussage wichtiger war als eine nach allen Seiten hin abgesicherte Systematik. Josef Hromádka, der unvergessene Prager Freund und ökumenische Mitstreiter, konnte von ihm sagen: „Alles ist bei Niemöller konkret, lebendig, spontan und schlicht: kein dogmatisches System, keine konfessionelle Formel, keine kirchliche Institution, keine abstrakte Ideologie, kein politisches oder soziales System, sondern Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene, der wahrhaft den Menschen sucht, sich mit ihm solidarisch erklärt und ihm die Fülle des Lebens in Liebe, Freude und Hoffnung darbietet."[26]

Aber war solche Spontaneität im leitenden Amt einer Kirche zu ertragen? Nun, da er meist früher als andere Gefahren witterte und der Wind ihm fast immer entgegen war, konnte er die auf Bewahrung des Bestehenden bedachten Kirchenleute kaum überzeugen. Je mehr er im Brennpunkt stand, desto spürbarer sank die Zahl derer, die ihm nach Ablauf der Wahlperiode erneut ihre Stimme gaben: Oktober 1947 84 zu 22 bei 5 Enhaltungen; April 1950 nach Verabschiedung der Kirchenordnung, aber vor den großen Konflikten noch 136 zu 4 bei 25 Enthaltungen; März 1958 aber 99 zu 90 bei 6 Enthaltungen. Freilich haben zugleich — der Verfasser war Ohrenzeuge — solche, die gegen ihn gestimmt hatten, ihn beschworen, die Wahl dennoch wieder anzunehmen, eine Bestätigung des Wortes eines führenden älteren Synodalen, der mitten in der Auseinandersetzung vom November 1950 gesagt hatte: „Können wir als EKHN es uns leisten, einen solchen Kirchenpräsidenten, der so ist, wie er ist, zu tragen? Und ich meine, wir können uns das leisten. Ich meine, es gibt Kirchen in Deutschland,

die können es sich nicht leisten. Aber ich glaube, daß eine Kirche hier bei uns, nach unserer Art, in unserm südwestdeutschen Raum, sich das leisten kann, und vielleicht ist es für die Kirche auf die Dauer gar nicht so übel."[27] So blieb er trotz des äußerst knappen Wahlergebnisses weiter Kirchenpräsident, bis er das Amt Ende 1964, zwei Jahre vor Ablauf der Wahlperiode, als 72jähriger auf eigenen Wunsch niederlegte. Ein gewiß unverdächtiger Zeuge, Bischof Otto Dibelius, in Politicis oft anderer Meinung als Niemöller, konnte sein Ausscheiden als „einen großen und spürbaren Verlust für die EKD" bezeichnen[28], und es war auch Dibelius, der 1961 — also nach den tiefgreifenden Auseinandersetzungen — geurteilt hat: „Man mag über Niemöllers politische Ansichten denken, wie man will, wer einmal unter seiner Kanzel gesessen hat, weiß, daß er das Evangelium verkündet und nichts weiter will, als das Evangelium verkünden!"[29]

Je mehr sich das Schwergewicht der Fragestellungen von dem engeren Bereich der deutschen Teilung und Wiederbewaffnung zu weltweiten Problemen hin verlagerte — Atomwaffen, Rüstungswettlauf, Bevölkerungsexplosion und Hunger, Kampf gegen Rassismus, Umweltzerstörung, Nord-Südkonflikt —, desto deutlicher wurde auch wieder, daß entscheidende Anstöße für Niemöller von dem ökumenischen Ringen um das rechte Zeugnis in der heutigen Welt ausgingen und er dem in der eigenen Kirche Geltung zu schaffen suchte. Er hatte seine Situation zwischen Ökumene und Kirchenamt einmal so umrissen: „Meine Stellung in Hessen und Nassau, das hat nach dem Friedberger Beschluß (seine erste Berufung 1. 10. 1947) etwas mit meiner Position in der Ökumene zu tun"[30] — und er dachte dabei sicher nicht nur an seine Freigabe für ökumenische Dienste, sondern auch daran, daß mit jenem Berufungsbeschluß eine lebendige Wechselwirkung erhofft worden war. Martin Niemöller ist ja geradezu ein Beleg für Ernst Langes pointiertes Wort: „. . . was sind wir denn, wenn man das Ökumenische abzieht? . . . Die westdeutsche Christenheit ist etwas, sofern sie die westdeutsche Provinz der Weltchristenheit ist, und sonst gar nichts."[31] Mit der zunehmenden Bedrohung des Weltfriedens und der Möglichkeit der Vernichtung alles Lebens auf der Erde wies Niemöller immer wieder darauf hin, schon in Amsterdam 1948 habe die „erste Weltkirchenversammlung einmütig erklärt: ‚Kriege sind gegen den Willen Gottes!' Seither hat die Christenheit wieder begonnen, sich um diese gefahrvolle Bedrohung des Menschengeschlechts zu kümmern, vor ihr zu warnen und zu ihrer Überwindung ihren Beitrag zu leisten. Sie hat das nur zögernd getan und mußte sich den Weg erst mühsam suchen, weil uns die väterliche Tradition keine Weisung hinterlassen hatte."[32] Dies galt insbesondere, seit mit Entwicklung

der Wasserstoffbombe ein Stand erreicht war, der für Niemöller einen Einschnitt in seinem Denken bedeutete und ihn zum Pazifisten gemacht hat.[33]

So würdigte er bis ins letzte Jahrzehnt hinein die ökumenische Arbeit als Pionierdienst für die neue Dimension des christlichen Auftrags: Der ÖRK hat von Anfang an „diese Weltverantwortung der Kirche immer eindeutiger und klarer betont und herausgearbeitet. Er ist auch nicht bei Analysen und Programmierungsvorschlägen stehengeblieben, sondern hat Aktionen vorgeschlagen und führt sie praktisch durch, die beispielhaft die Beteiligung der Christenheit an der Verwirklichung einer ‚solidarischen Welt' aufzeigen und glaubwürdig machen." Bei der jüngsten Vollversammlung in Nairobi, an der Niemöller ebenfalls teilnahm, „ist es auch für den nichtchristlichen Beobachter überzeugend klargeworden, welchen überragenden Rang heute die Weltverantwortung der Christenheit im kirchlichen Denken einnimmt; man hat sich in Nairobi wohl tatsächlich mit allen Problemen befaßt, die eine ‚solidarische Welt' heute noch in Frage stellen oder verhindern".[34] Was manchen anderen Beweis für eine „säkularisierte Ökumene" sein mochte, bedeutete für ihn — und für die, die engeren Kontakt mit dem ökumenischen Geschehen zu halten suchen — Zeichen der Hoffnung: „Hier sehe ich im Rückblick auf die letzten 30 Jahre, die seit Ende des letzten großen Krieges vergangen sind, die ersten Anzeichen, daß doch noch etwas ‚Neues' werden könnte; ich bin auch überzeugt und bin dankbar dafür, daß die ‚Ökumenische Bewegung' Wegbereiterin dieses ‚Neuen' geworden ist und sich nicht als eine gemeinsame Interessenvertretung historisch gewordener, traditionell gebundener, organisatorisch etablierter Kirchen totgelaufen hat. Der Weltrat der Kirchen hat seit 1945, ehe er noch offiziell gegründet wurde (Amsterdam 1948), die Verantwortung der Christenheit für das Leben und Weiterleben der gesamten Menschheit proklamiert, ihre Erfüllung materiell bis an die Grenzen seiner Leistungsmöglichkeiten unterstützt; er hat auch seine Mitgliedskirchen zu diesem Dienst aufgerufen und willig gemacht, und die Ergebnisse sind durchaus ermutigend."[35]

Dabei ging es um das vielberedete prophetische Zeugnis der Christenheit, auch ein Stichwort aus der Ökumene, gewiß eine neu gestellte Aufgabe und doch nicht dahin mißzuverstehen, als berufe man sich auf eine unmittelbare Offenbarung, um dadurch unangreifbar zu sein. Gegen den Vorwurf eines prophetischen Anspruchs mußte sich Niemöller schon bald zur Wehr setzen, ob nun gesagt wurde, die Öffentlichkeit sähe ihn so oder seine Freunde entzögen ihn damit jeder Kritik. „Ich möchte nicht sagen, daß es keinen prophetischen Auftrag gibt, womit ich nicht sagen will, daß ich ein

Prophet wäre, und womit ich es mir verbitte, von irgend jemand als Prophet in Anspruch genommen zu werden."[36] Prophetisches Zeugnis konnte und kann ja nur bedeuten auf die von Niemöller immer wieder eingeschärfte Frage: „Was willst du Herr, daß ich tun soll?" im Hören auf die Schrift die Antwort zu suchen und seinen Willen in die gegenwärtige Welt hinein zu übersetzen. Gewiß wird das nicht geschehen können ohne die rechte Beurteilung des Zeitgeschehens, ein Charisma, das nicht jedem in gleicher Weise gegeben ist, das man aber einem Mann wie Niemöller kaum absprechen kann — bei aller Gebrochenheit und Irrtumsfähigkeit, die gerade er nie geleugnet hat.

Daß ihn dabei nicht das Bild eines einsamen Propheten bestimmte, wird auch daran deutlich, daß es ihm immer um das gemeinsame Zeugnis ging. Er konnte sich auch die gängige Unterscheidung: Der einzelne mag sich zur gewissensmäßigen Entscheidung in politischen Fragen genötigt sehen, die Kirche darf dafür nicht in Anspruch genommen werden — eine These, die von der Remilitarisierung bis zum Antirassismusprogramm gleicherweise vertreten wurde — nie zu eigen machen. 1946: „Es ist ja auch nicht so, daß nur der einzelne solche Verantwortung trüge . . . Alsbald treten wir ja hinein in die sichtbare Gemeinschaft seiner Kirche. Und nun hätten wir noch zu fragen, ob denn dieser Gemeinschaft der Christen nicht auch politische Verantwortung zufalle." Dabei ist er sich der Problematik bewußt: „Freilich, diese Gemeinde wird niemals als politische Gruppe neben andern auftreten können . . . Aber die Kirche als Gemeinschaft von Menschen unter dem Wort Gottes weiß, daß die Gebote Gottes im Leben der Menschen inmitten dieser Welt nicht ohne furchtbare Folgen beiseite getan werden können . . . Daher wird sie . . . sich auch im öffentlichen Leben dafür einsetzen, daß möglichst viel von christlicher Liebe und Bruderschaft zur Auswirkung kommt; sie wird sich zum Anwalt der Leidenden und Unterdrückten machen müssen und zur Vergebung und zum Frieden unter den Menschen aufrufen und beitragen."[37] Im Grundsatz wird dies heute kaum mehr bestritten; aber noch immer beginnt der Streit, wenn es um konkrete Folgerungen geht. So heißt es 30 Jahre später: „Wenn Jesus seiner Jüngerschaft, der Christenheit oder der ‚Kirche' sagt: ‚Ihr seid das Salz der Erde!', dann sollen wir Christen wohl darauf vertrauen, daß wir aktive Solidarität üben dürfen und sollen, ohne um unser eigenes Überleben, ohne für unseren eigenen Bestand zu sorgen. Gerade diese Sorge um den eigenen Fortbestand hat die offizielle ‚Kirche' (die offiziellen Kirchen) immer neu davon zurückgehalten, aktive Solidarität zu üben, und sie dazu geführt, sich von der ‚Welt' der nicht-christlichen Menschheit, statt ihr in glauben-

der Zuversicht und im Geiste Jesu brüderlich, d. h. mitmenschlich, mitwirkend, mitarbeitend, zur Hand zu gehen, zu distanzieren."[38] Solche Kritik an den etablierten Kirchen ist in den späteren Äußerungen Niemöllers unüberhörbar. Hatte er früher auf die These, die Volkskirche sei tot, noch erwidert: „Ja, wäre dies wahr, dann hätten wir es einfach . . . Für die Volkskirche gilt das Wort: ‚Verdirb es nicht, es ist trotz allem noch irgendwo ein Segen drin'",[39] hat er später darin wohl resigniert. Die wirtschaftliche Verflechtung der Kirchen in der Bundesrepublik, die Rücksicht auf einflußreiche Kräfte in der Gesellschaft und potente Kirchensteuerzahler haben nach seinem Eindruck den Kurs wesentlich mitbestimmt und in konkreten Entscheidungen — noch einmal sei das ökumenische Antirassismusprogramm oder die Stellung zu Südafrika genannt — eher zur distanzierenden Kritik am ÖRK als zu Schritten der Solidarität geführt. „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon" — dieses harte Jesuswort hat Niemöller in diesen Jahren manchmal auch im Blick auf die Kirche gesagt. Freilich warnt er zugleich nach der anderen Seite, wohl auch zur engagierten jüngeren Generation hin davor, daß beim Bemühen um Solidarität mit der leidenden Menschheit „die Notwendigkeit gesellschaftlicher Struktur- und Verfahrensänderungen eine vordringliche Bedeutung bekommen hat" und damit eine neue, ganz große Gefahr auf uns zugekommen sei: „die Versachlichung und Verdinglichung — d. h. aber die Entpersönlichung und schließlich Entmenschlichung — all unseres Mühens um menschliches Überleben . . . ‚Glaube' ist und bleibt ein persönliches Verhältnis, das niemals zur Sache gemacht werden kann, und dieses persönliche Verhältnis ist das ständige und lebendige Motiv, daß wir nicht für uns selbst leben, sondern für den Menschenbruder, in dem unser Bruder und Herr unsere Solidarität und unseren Dienst erwartet. Ob die ‚Kirche' diesen Dienst zu tun bereit ist, wird für ihr Fortbestehen entscheidend sein, jedenfalls bin ich — als nun alter Mann, der zur Jüngerschaft Jesu gehören möchte — dessen gewiß."[40]

Vieles von dem, was Niemöller — wie er meinte, ohne Erfolg — vertrat, ist unterdessen Gemeingut geworden: die Bedeutung des Stuttgarter Wortes, Partnerschaft mit den Kirchen in der DDR ohne Bevormundung, Verbindung zur russischen Orthodoxie, Unabdingbarkeit der Ökumene, politische Verantwortung der Christenheit, Widergöttlichkeit eines atomaren Krieges. Konkrete Entscheidungen freilich, die er forderte, auch praktische Konsequenzen aus grundsätzlich Anerkanntem blieben weithin aus. Ob das Zeugnis darum vergeblich war? Niemöller hat in seinem Gespräch zur Person[41] als letzten Satz gesagt: „Natürlich kann ich irren." Worin er geirrt

hat, wird die Geschichte erweisen. Daß es aber heute beispielsweise zu einer breiten Friedensbewegung in der jungen Generation gekommen ist, mag auch eine späte Frucht jenes damals „zur Unzeit" laut gewordenen Friedenszeugnisses sein, auch darin übrigens, daß die hier engagierten jungen Christen sich nicht auf den eigenen Kreis beschränken, sondern zur Zusammenarbeit mit anderen bereit sind, — was bei Niemöller oft Kopfschütteln erregte und doch seiner Erkenntnis entsprach: „Im Verhältnis zu dem, was in Richtung Frieden getan und geschaffen werden muß, spielt eine kleine, isolierte Christenheit gar keine Rolle."[42] Niemöller hat das Wort Jesu: „Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren" auch auf das politische Fixiertsein auf Sicherung und Abschreckung angewandt. Erst recht wird seine Warnung an die Kirche vor einem Weg, auf dem die Entscheidungen unmerklich von der Erhaltung des eigenen Bestandes abhängig werden, nicht zu einer bloß historischen Reminiszenz werden dürfen. Das Wort rührt noch immer an den Nerv unserer Existenz als Gemeinde Christi. „Zwischen Ökumene und Kirchenamt" oder anders gesagt: „Zwischen dem Wagnis neuer Wege und dem Bewahren des Bestehenden" ist Thema geblieben bis heute.

ANMERKUNGEN

1 Marc Boegner in: H. Krüger (Hrsg.), Bis an das Ende der Erde, München 1962, 15.
2 Synodalprotokoll v. 1. 10. 47, 127.
3 In: Bis an das Ende der Erde (s. Anm. 1), 214-221.
4 Syn. Prot. v. 22. 11. 48, 196.
5 Nach D. Schmidt, Martin Niemöller, Hamburg 1959, 153. Das um einer im KZ lebenswichtigen geistigen Arbeit willen aufgenommene Studium der englischen Sprache sollte ihm später dazu eine entscheidende Hilfe sein (L. S. Hunter, in: Bis an das Ende der Erde, 60).
6 Syn. Prot. v. 11. 4. 50, 70.
7 Auch: Wer regiert die Kirche? in: M. N. Reden 1945-54, Darmstadt 1958, 132.
8 D. Schmidt a.a.O. 185.
9 Ebd. 187.
10 Reden 1945-54, 37; 22 f. Dazu auch W. A. Visser't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde, München 1972, 232.
11 Die Erneuerung unserer Kirche, ungekürzter Erstdruck, München 1946, 16.
12 30 Jahre danach. Das Stuttg. Schuldbekenntnis 1945 ökumen. Neuanfang. epd ZA 213 v. 4. 11. 75.
13 W. Niemöller, Zum Neuanfang 1945. Antworten 16, Frankfurt 1967, 67.
14 Reden 1945-54, 96 f.
15 Ebd. 226 ff.
16 Fernsehgespräch zur Person mit Günter Gaus in: Eine Welt oder keine Welt, Frankfurt 1964, 227.
17 Reden 1945-54, 156 f.

18 Junge Kirche 1950, Sp. 739; Die Stimme der Gemeinde 12/1950, 3.
19 Syn. Prot. v. 29. 11. 50, 219.
20 Aufruf in: Reden 1945-54, 266 f.; sodann Syn. Prot. v. 4./5. 8. 53, 190.
21 Syn. Prot. v. 20. 4. 59, 72 u. 89.
22 Syn. Prot. v. 1. 12. 58, 29.
23 Reden 1958-1961, Frankfurt 1961, 71 ff.
24 V. Herntrich, Von Espelkamp nach Weimar. Sonntagsblatt Nr. 19 v. 8. 5. 55. Näheres zu beidem: Stimme der Gemeinde, Sonderheft März 1955, 9 f., ferner 1955, Sp. 269 u. 407 f.
25 Gespräch mit Gaus, Eine Welt oder keine Welt, 217.
26 Bis an das Ende der Erde, 25.
27 Prof. Martin Schmidt, Syn. Prot. v. 18. 11. 50, 48.
28 Rundfunkansprache, epd ZA 262 v. 12. 11. 64.
29 Der Mann in der Brandung, Frankfurt 1962, 103.
30 Syn. Prot. v. 28. 11. 50, 25.
31 Wissenschaft u. Praxis in Kirche u. Gesellschaft, 1974, 349 f.
32 Reden, Predigten, Denkanstöße 1964-1976, Köln 1977, 36.
33 Eine Welt oder keine Welt, a.a.O. 227 f.
34 Ebd. 257 f.
35 30 Jahre danach, ebd. 240 f. Auch unter dem Titel: Unser Blick wurde eng, in LM 1975, 244.
36 Syn. Prot. v. 28. 11. 50, 59.
37 Reden 1945-54, 100 f.
38 Reden, Predigten, Denkanstöße, 256.
39 Mitgeteilt von Wolfg. Sucker in: Antworten 16 (s. Anm. 13), 115.
40 Reden, Predigten, Denkanstöße, 241; LM 1975, 244.
41 Eine Welt oder keine Welt, 229.
42 Friedensarbeit kein christliches Monopol. Interview in: Weltweite Hilfe 134/135, Nov. 71/Jan. 72, 24.

# Warum das Verhältnis Kirche und jüdisches Volk nicht nur eine weiße, europäische Problematik ist

*D. Martin Niemöller zum 90. Geburtstag*

VON MARTIN STÖHR

Nach dem Massenmord an den Juden müßten die Geretteten und Überlebenden eigentlich in Deutschland einen jüdischen Staat aufbauen können. Wir Deutsche sollten, als wär's ein Stück von uns, wenigstens etwas opfern, das uns gehört, nachdem wir Leben und Glück von Millionen Menschen der Anbetung der eigenen „Rasse", Nation und Gewalt geopfert haben. Wir dürften nicht eine der Folgen unserer christlichen und deutschen Judenverfolgung in Gestalt des Staates Israel den Arabern als Problem aufladen.

Martin Niemöller konnte sich in engagierten Diskussionen über die Geschichte, Vorgeschichte und Folgen des Nationalsozialismus in Deutschland ähnlich äußern. Er war damit, wie so oft, ein Sprecher vieler Zeitgenossen aus der Zweidrittelwelt, deren Anfragen nach Gerechtigkeit, Frieden und Lebenschancen er mit Recht und unbequem in der westdeutschen Kirchenprovinz der Weltchristenheit vertrat.

Einige Überlegungen zu dieser These sind angebracht, da der bisherige jüdisch-christliche Dialog in der Tat weitgehend eine europäisch-nordamerikanische Angelegenheit war, da der neuentstandene jüdische Staat Israel (oft reduziert auf die gegenwärtige Regierungspolitik) weithin zum einzigen hermeneutischen Schlüssel bei der Beurteilung des jüdischen Volkes auf der geschichtlich-politischen Ebene wurde, da die Juden des Alten Testamentes von ihrer lebendigen, vielströmigen Fortexistenz in der Diaspora und im Land Israel heute geschichtlich und theologisch abgekoppelt worden waren, da sie sich angeblich durch die Kirche als „neues Israel" substituiert zu sehen hätten, da die Juden heute nicht mehr wie zur Zeit Jesu und der Apostel leibhaftige Gesprächs- und Streitpartner im Ringen um das richtige Verständnis des Willens Gottes in der jeweiligen Gegenwart sind, sondern entweder Gegner oder Gesprächspartner wie Vertreter aller anderen Religionen geworden waren.

Nirgendwo trifft die Kirche ihren Ursprung und die Heilsgeschichte auch ihres Gottes so handgreiflich, alle kirchlichen Absolutheitsansprüche kritisch in Frage stellend, wie im jüdischen Volk.

## *1. Gegen die Domestizierung der Kirchenkritik durch die Judenfeindschaft*

Judenfeindschaft ist der Versuch, Gottes Kritik am eigenen christlichen Weg des Glaubens dadurch loszuwerden, daß man die kritischen Äußerungen der Bibel gegen das jüdische Volk kehrt und die affirmativen auf sich und seinen eigenen Weg anwendet. Die Juden stehen im Unterschied zu allen Weltreligionen, zu den heute lebendigen Ideologien und auch zum dritten Zweig der abrahamitischen Kinder, dem Islam, zum biblischen Glauben in einem besonders nahen Verhältnis. Es umzuwandeln in ein Verhältnis besonderer Distanz gelang den Christen. Die Juden mußten diesen gelungenen Versuch oft mit dem Leben bezahlen, die Christen mit dem Verlust der Lebendigkeit und der Glaubwürdigkeit ihres Christseins. Wenn Hitler nach einem Wort von H. Rauschning das Gewissen eine jüdische Erfindung nannte, so wußte er, daß er eine entscheidende Stimme Gottes im vielstimmigen, widersprüchlichen Chor des jüdischen Volkes zu beseitigen hatte, wollte er mit seiner großen Koalition aus Fanatikern, Mitläufern und schweigender Mehrheit unwidersprochen der Gewalt, der Unterdrückung, dem Haß und der Unfreiheit dienen. Wie im Kindermord in Bethlehem galt es, alle — ob Skeptiker oder Gläubige, Fromme oder Gleichgültige — auszurotten, damit die Stimme des Gewissens keine Chance gegen die Exzesse der Gewalt bekäme. Judenfeindschaft ist zu unterscheiden von der Kritik an Juden oder an den Regierungen oder Handlungen eines jüdischen Staates. Die jüdischen Königschroniken sind so macht- und herrschaftskritisch — auch gegen die großen Persönlichkeiten eines Mose, David oder Salomo — wie es die Geschichtsschreibung in christlichen Ländern nie gewesen ist oder erst in Zeiten, die durch lange Distanz zu den Mächtigen gefahrlos geworden waren. Die Propheten sind in ihrer Kritik am eigenen Volk nicht zu überbieten. Aber sie stehen im Dienst der ewigen Liebe Gottes zu seinem Volk. Die Christenheit begann das früh zu vergessen. Alibihaft mißbrauchte sie Amos, Jeremia und Jesus, um deren bundesimmanente Kritik zu einer Kritik am Bund Gottes mit seinem Volk umzumodeln.

Stellen wie 1 Thessalonicher 2,14 zeigen, wie Paulus, was er offensichtlich in Römer 9-11 wieder revidierte, unkritisch vulgäre Judenfeindschaft seiner Umwelt übernimmt. Die Polemik Jesu gegen bestimmte Pharisäer, gewisse Akzentsetzung in der Passionsgeschichte (Mt 27, 23-25) oder die Kennzeichnung der Juden als Teufelskinder (Joh 8, 37-47) legen eine Wunde bloß, die nicht nur durch apologetische Umdeutung, historische Kritik oder den Verweis auf zeitgeschichtliche Einbindungen des Neuen Testamentes geheilt werden können. Die Wirkungsgeschichte solcher Stellen ge-

hört in die Vorgeschichte von Auschwitz und in die Geschichte des christlichen Schweigens, als Juden verfolgt wurden und Widerstand geboten war. Diese Stellen enthalten mitten im Neuen Testament eindeutige Spuren von Judenfeindschaft, die nur dann nicht tödlich oder diskriminierend gewirkt hätten, wenn die Christen im lebendigen Gespräch mit den Juden geblieben wären, statt ständig über sie, aber nicht mit ihnen zu reden. Die Stellen gewannen in einer veränderten, „judenfreien", heiden-christlichen Situation eine neue Qualität.

Was beispielsweise eine lebendige Diskussion, ein Familienstreit des Juden Jesus oder des Pharisäers Paulus mit seinen Mitjuden über das Verständnis der messianischen Hoffnung oder die Auslegung der Schrift war, wurde in dem Augenblick, in dem man sich nicht mehr von Angesicht zu Angesicht (Gal 2,11) zusammensetzte, um sich auseinanderzusetzen, eine prinzipielle Feindschaft oder bestenfalls Gleichgültigkeit der sich als Normalfall des Glaubens fühlenden Christen gegenüber den aus einer angeblich früheren Epoche der Heilsgeschichte herausgefallenen Juden. Frontstellungen, die erst mit ihrer komplementären Gegenposition einen Sinn in der gemeinsamen Suche nach lebendiger Wahrheit gaben, werden ins Gegenteil verkehrt, wenn sie absolut gesetzt, auf Dauer gestellt oder ihrer Vorläufigkeit wie ihres direkten menschlichen Gegenübers beraubt werden. Eine diskursive Arbeit, die im Talmud und Midrasch protokolliert wurde, bemüht sich ständig um die rechte und neue Auslegung der Schrift und um die angemessene Gestaltung des Lebens der Zeugen Gottes. Diese lebendige Bemühung um eine lebendige Wahrheit haben die Christen zu oft zugunsten einer Dogmenentwicklung aufgegeben, die gewiß in bestimmten Zeiten notwendig war, deren Ablösung von einer lebendigen Verkündigungsstruktur und deren Anbindung an juristische und strukturelle Macht aber verderblich war. Wenn der eine Partner im Streit um das Wort Gottes nicht mehr da ist oder nicht mehr zur Kenntnis genommen wird, dann wird über ihn gesprochen, statt mit ihm. Dann hat er nicht mehr das Recht und die Möglichkeit, selbst zu sagen, wie er sich und seinen Glauben versteht und lebt. Dann definieren ihn die, die zuerst ihren eigenen Glauben bekennen und beschreiben wollen, ohne sich in den konziliaren Prozeß eines wandernden Gottesvolkes zu begeben.

Das ist ein sehr einfacher Vorgang: Ich gewinne meine eigene Position dann am besten durch die Negation des anderen. Christsein heißt, sich vom Judentum abzusetzen, dessen Bibel sich anzueignen, sich als Israel nach dem Geist zu verstehen (eine dem Neuen Testament fremde Vorstellung), die oft menschlich, allzu menschlich werdenden Strukturen des biblischen

Glaubens als Buchstaben dem Alten Testament und dem Judentum und sich selbst die Dynamik des Geistes zuzuweisen, die jüdische, lebendige, gerade nicht auf einen Begriff zu bringende Praxis des Glaubens als jüdische Gesetzlichkeit zu kennzeichnen und sich selbst ein Freiheitsverständnis als christlich zu attestieren, das dann aber den vollen biblischen Reichtum z.B. der Exodusgeschichte, des Hiobprotestes gegen Gott und die Befreiung von Schuld und Ungerechtigkeit (Ps 103) verdünnt, weil spiritualisiert. Dann werden Liebe und Gerechtigkeit, Befreiung und Vergebung in ihrem Vollsinn erst im Neuen Testament entdeckt und im Alten Testament nur als schattenhaft und vorläufig empfunden.

### *2. Vom biblischen Realismus heute*

Es ist zu fragen, ob es zur Nachfolge Jesu Christi gehört, sich am lebendigen jüdischen Volk vorbei zu dessen Schätzen zu stehlen und sie sich anzueignen, ohne danach zu fragen, wie der ursprüngliche und bleibende Eigentümer (Röm 9,1ff.) darüber denkt und damit lebt.

Die Offenbarung des einen Gottes, der liebend und barmherzig seine Menschen schafft, erhält und erlöst, sie aus Gewalt und Unterdrückung befreit, der Armen und Schwachen sich annimmt, ruft ein konkretes Volk — nicht weil es besser oder stärker als andere ist (Dtn 7,7ff.) — in Gottes Zeugendienst. Erwählung schafft nicht ein elitäres Bewußtsein, sondern versteht sich als Auftrag, Gottes Zeuge zu sein, seine Gaben zu empfangen, zu leben und weiterzugeben. Gott wählt kein großes Volk aus, sondern ein winziges, das auf der Heerstraße der Völker von der Antike bis heute sitzt, das die Versuchung der Macht und der Kollaboration wahrhaftig kennt und doch von Gott bis heute nicht fallengelassen worden ist (Röm 11,25ff.).

An der Einstellung zu den Kleinen wird die Glaubwürdigkeit gerade derer gemessen, die sich zu den Großen, auch zu den großen Weltreligionen zählen. Der Augapfel ist ebenso singulär wie exemplarisch für den Umgang mit verletzlichen Geschöpfen Gottes (Sach 2,8). Alle Gleichnisse Jesu setzen dieses Sensitivitätstraining zugunsten der Kleinen, der Armen, der Verlassenen, der Geschlagenen fort. Es ist der ständige Auslegungsprozeß des Doppelgebotes der Liebe, Gott und den Nächsten wie sich zu lieben, ein Gebot, das den Kernpunkt in der Hebräischen Bibel bildet.

Die Christenheit hat es sich allzuleicht gemacht, als sie diese Spur nicht verfolgte, sondern einen Gegensatz konstruierte, der dem jüdischen Volk Partikularismus und der Christenheit Universalismus zuschrieb. Daran ist

nur richtig, daß es in der Tat Juden, Juden-Christen und Heiden-Christen waren, die die universal angelegte Botschaft des einen Gottes von Liebe und Gerechtigkeit, Befreiung und Frieden über die Grenzen Israels hinaus trugen. Zu schnell verband sich ein behaupteter christlicher Universalismus mit einer Verachtung des konkret Partikularen, des Irdischen zugunsten einer spiritualisierenden Verallgemeinerung biblischer Wirklichkeiten. Dann blieb Befreiung oft nur noch innere Freiheit, Liebe nur ein Gefühl, Gerechtigkeit nur die vor Gott geltende, Frieden nur der Frieden der Seele. Alle diese Aspekte gehören auch zu einem ganzheitlichen Verständnis dieser Gaben und Aufgaben Gottes. Aber die Materialität der biblischen Botschaft darf sich nicht verflüchtigen aus Raum und Zeit.

Wenn man sieht, wie stark die Exodustradition, ein ganzheitliches Verständnis von Gerechtigkeit, Befreiung, Liebe und Frieden, in den theologischen Entwürfen und vor allem in den Lebensvollzügen vieler Kirchen der Zweidrittelwelt aufgenommen wurde, dann zeigt das die wirksame Lebenskraft der „Memoiren Gottes", wie Heinrich Heine sehr ernst die Hebräische Bibel nannte, zu der er am Ende seines Lebens aus einem weltflüchtigen, angepaßten Christsein wieder in das göttliche und sperrige Zuhause des jüdischen Volkes zurückkehrt. Wer sich die Hebräische Bibel als Christ aneignet, ohne in die weitergehende Bibelschule des jüdischen Volkes zu gehen, der enteignet das jüdische Volk und bringt sich um seine eigene Quelle. Vier Gründe sind in diesem Zusammenhang zu bedenken:

a) Die selbstverständliche Praxis des Lebens, Betens, der Tischgemeinschaft, der Gottesdienstbesuche, des Heilens, des Sättigens und des Bibelstreitgespräches, die Jesus von Nazareth übte. Diese Praxis gehört nicht zum biographisch-zeitgeschichtlichen Kolorit. Sie ist wesentlich für die Kontinuität, Realität und Offenheit der von der Schöpfung über die Erwählung Israels und der in Jesus Christus erfolgten Berufung der Völker zu einem eine neue Schöpfung hinzielenden Weg Gottes auf dieser Erde.

b) Die Vergegenwärtigung biblischer und nachbiblischer Geschichten und Erfahrungen führt unweigerlich auf den Weg der Spiritualisierung und Metaphernbildung, wenn sie nicht rückgekoppelt bleibt mit der jeweils konkreten Erfahrung z.B. eines Abraham oder Hiob, eines Amos oder der Maria, eines Exodus oder eines Exils und deren Vergegenwärtigungen im heutigen jüdischen Gottesdienst und Weltdienst. Das ganzheitliche Menschen- und Geschichtsverständnis der Bibel löst sich sonst auf. Dann werden so skurrile Diskussionen möglich, ob Heil etwas anderes sei als Wohl, daß Feindesliebe keine politische Orientierung sei, daß Gerechtigkeit nichts mit Welthandelsstrukturen zu tun habe, daß der Frieden in der

Welt nur von der Summe der Individuen abhängt, die Frieden mit Gott gefunden haben.

c) Gegen jeden christlichen Triumphalismus oder gegen islamische Theokratieentwürfe (z.B. bei Khomeini) ist die jüdisch-christliche Tradition durch die grundlegende Unterscheidung immer neu zu schützen: Weder Israel noch die Kirche sind das Reich Gottes. Sie glauben und verkünden es — gewiß unterschiedlich: als das schon im Leben, in der Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi anfangsweise präsente Reich Gottes oder als das mit dem Messias neu kommende Reich Gottes, das aber in der jeweiligen Gegenwart schon wirkt.

d) Die Juden haben es bitter bezahlen müssen, daß die Christen das zweite Gebot so oft aus ihren Lehrstücken verbannten. Des Bildermachens ist kein Ende: Ahasver — der ewige Jude; Judas — der typische Jude; die Pharisäer als Inbegriff von Heuchelei und Judentum zugleich; die Juden als Gottesmörder; die Juden als Träger des Kapitalismus, als kosmopolitisch orientierte, also national unzuverlässige Elemente; die Juden als nationalistische Zionisten; Juden als zum Leiden (warum wohl? — irgendetwas wird schon dran sein!) bestimmte Leute.

Christen aller Weltteile tragen in einem erschreckenden Maße heute noch das eine oder andere Bild der Geschwister Jesu mit sich herum. Sie meinen, es sich leisten zu können, es nicht der Korrektur durch die heute lebenden Geschwister Jesu auszusetzen.

Die Bilderproduktion erlaubt sowohl die Idealisierung wie die Herabsetzung der Juden. Beides ist nur dann möglich, wenn das Bild von den durchaus heute lebenden Urbildern getrennt wird, wenn ich mich bloß mit dem Bild dessen begnüge, dem zu begegnen, mit dem die Bibel auszulegen, mit dem zu beten — was mit keiner Weltreligion sonst ich tun kann — mich in Gottes Lehrhaus führt.

### *3. Die Versuchung zum Großinquisitor*

Es ist nicht zu leugnen: Die Geschichte der christlichen Großkirchen, deren „Größe" sich nicht nur der Größe ihres Glaubens, sondern auch der Kollaboration mit den jeweiligen Machtstrukturen weltlicher Herrschaft — bis in die Formulierung christologischer Dogmen hinein — verdankt, ist entscheidend mitverantwortlich für die europäische Diskriminierung und Verfolgungsgeschichte gegenüber den Juden. Die Juden erlitten zuerst und zutiefst jene Erniedrigung durch ein zur Macht gelangtes Christentum, das sich seiner Größe oft erst freuen konnte, wenn es die in ihrem Ursprung le-

bendige und bleibende kritische Anfrage verdrängen konnte. Bist du, Kirche, das, was da kommen soll? Oder sollen wir noch auf etwas anderes warten? Jesus konnte auf die Fassung dieser Messiasfrage (Lk 7,18ff.) mit dem gelassenen und glaubwürdigen Hinweis auf reale Vorgänge im Leben seines Volkes antworten: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden auferweckt, Armen wird die frohe Botschaft gebracht und selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt. Jesus erinnert an die nicht nur in Jesaja 35,5 und 61,1 ausgesprochene messianische Hoffnung der völligen Erneuerung des ganzen wirklichen Lebens. Er versteht sich als der Beginn dieser bald erwarteten Umwälzung. Die Hoffnung teilte er mit vielen seiner ersten Anhänger. Die Kirche konnte die jüdische Vater-unser-Bitte „Dein Reich komme" beten und sie im Vollgefühl ihrer Existenz zugleich unernst nehmen.

Die Antworten auf die ekklesiologische Variante der Messiasfrage — die hier wie Matthäus 16,13ff. nicht dogmatisch abschließend, sondern schriftauslegend-verkündigend offengehalten wird — haben die Kirchen abgrenzend und ausgrenzend gegeben. Sie taten es zuerst gegenüber den Juden, dann aber auch gegenüber vielen Häretikern, Sekten, Freikirchen und innovativen Gruppen der Christenheit. Die Absage an die Juden war deshalb so tief, weil von dort die tiefste, weil biblische Anfrage nach der Erfüllung der messianischen Hoffnung kam: Kann es Inseln der Erlösung in einer unerlösten Welt geben? Haben die Christen das jüdische, mehrheitliche Nein zu Jesus als den Messias Gottes nicht zu verstehen als jüdische Treue zum Wort Gottes, dessen messianische Hoffnung auf die Erneuerung von Himmel und Erde zielt, also auf mehr, als in der Kirche kam? Warten Jesaja und Johannes nicht aktiv und visionär auf dasselbe? Das jüdische Volk ist die lebendige, biblische Prophetie gegenüber der Kirche. Weil Christus die Heidenvölker zum Heilsweg Gottes mit Israel geführt hat und ihn weiterführt, steht das jüdische Volk auch dafür, daß die „Heilsgeschichte" nicht kirchlich geschlossen wird.

Identifiziert sich die Kirche über ein eindimensional verstandenes Bild vom Leib Christi mit Christus selber, so entzieht sich die Kirche nicht nur dem jüdischen Gegenüber, sondern auch dem kritischen Gegenüber des Juden Jesus von Nazareth, der in Kreuz und Auferweckung der von den Christen geglaubte und von Gott beglaubigte Christus Gottes für die Völker ist. In Dostojewskis Geschichte vom Großinquisitor ist konsequent zu Ende gedacht, wie eine in Ekklesiologie überführte Christologie eben den überflüssig macht, in dessen Zeugendienst die Christen und Kirchen zu stehen haben.

Es ist nicht zu leugnen: Die christlich-europäische Geschichte trägt eine besondere Mitverantwortung für die Entstehung eines jüdischen Staates Israel. Gegenüber allen Deutungen, die von einem angeblich imperialistischen Akt des Zionismus oder seiner wie auch immer vorgestellten Hintermänner sprechen, bleibt die positive Motivation zu seiner Entstehung in Palästina festzuhalten. Seit den Erfahrungen des Exodus und des Exils, seit den Vertreibungen der Juden und der Zerstörung Jerusalems durch die römische Kaisermacht, die als göttlich anzubeten Juden wie frühe Christen sich um des ersten Gebotes willen weigerten, und seit den Kreuzzügen, die Juden und Muslime im Heiligen Land mit der unchristlichen Usurpation des Willens Gottes („Gott will es!") ausrotten wollten, ist die Hoffnung auf Rückkehr und Leben im Land der Väter ein wesentliches Element des jüdischen Glaubens. Ein Stück „Irdischkeit" und Realitätsnähe gegenüber der Neigung zu christlicher Weltflucht und Himmelssehnsucht zeigt sich hier. Was der Stall von Bethlehem (Gott kommt zur Welt) und Golgatha (eben diese von Gott geliebte Welt schlägt brutal zurück — wie Ostern zeigt: erfolglos) für die Christen bedeutet, das bedeuten für die Juden die geschichtlichen Erfahrungen von Exodus und Exil, Rückkehr und Diaspora, von jüdischem Leben in vielen Kulturkreisen und der ununterbrochenen Existenz im Heiligen Land. Dorthin zurückzukehren, weil von Zion aus nicht nur Weisung für das Volk und die Völker ausging, sondern auch am Ende der Tage ausgehen wird, wird zum täglichen Gebet (Ps 132; 137; Jes 2,2-4): Nächstes Jahr in Jerusalem.

Es ist keine Entfernung von der Offenbarung des einen und ewigen Gottes. Der Mensch will physisch in der Nähe seiner Offenbarung sein und seine Weisungen zum Leben (Thora) am konkreten Ort verwirklichen. Dieses Gebet um die Rückkehr wurde durch die Erfahrungen der Geschichte zu einer geschichtlichen Bewegung, die sich ständig nicht nur im Gebet ins gelobte Land rettete, sondern auch in der Gestalt von Flüchtlingen wirklich dort einwanderte. Anlässe gab es genug. Als das Christentum Staatsreligion geworden war, war es auch die Reichsideologie des damit faktisch entstandenen corpus christianum. Die Juden waren Fremdkörper. Das vierte Laterankonzil führte z.B. 1215 nicht nur den gelben Fleck als äußerliches Kennzeichen der Juden ein, wie es die Muslime mit den Christen in ihrem Herrschaftsbereich bereits getan hatten. Die Dogmatisierung der Transsubstantiationslehre verknüpfte die Abendmahlslehre aufs stärkste mit dem Dogma von der Menschwerdung Gottes und der Trinität. Wer die Realprä-

senz Christi in der Eucharistie leugnete, erschien nicht nur als Ketzer, sondern auch als Anarchist im mittelalterlichen, christlich-strukturierten Reichsgebilde. Unzählige Legenden von Hostienschändungen durch Juden zeigen die Gefährlichkeit einer christlichen Lehre, die in Machtstrukturen sich einbetten läßt, ohne diese mit der clausula Petri (Apg 5,29) kritisch anzugehen. Die Vergiftung der orthodoxen Tradition z.B. durch den Antisemitismus des Johannes Chrysostomus (387: „Man muß die Juden fliehen wie eine die ganze Welt bedrohende Pest") oder die Vergiftung der protestantischen Tradition des Christentums durch den alten Luther (1543: „Ich will meinen treuen Rat geben: Erstlich, daß man ihre Synagogen oder Schulen mit Feuer anstecke..."), ist bekannt.

Geht man von diesen „christlichen", antijüdischen Spitzensätzen aus, so bleibt zu ergänzen, daß es natürlich Zeiten der Duldung, ja der Symbiose zwischen Juden und Christen gab. Es waren, wie die Friedenszeiten in der Weltgeschichte, die kürzeren Ausnahmezeiten in der Kirchengeschichte, die in ihrem Bemühen, Heilsgeschichte für die Christen zu sein, weitgehend zu einer Unheilsgeschichte für die Juden, für die Andersgläubigen vom gleichen Stamme Abrahams wurden.

Nun hat man den Antijudaismus (der wissenschaftlich sich gebende Begriff scheint besser als das ordinäre Wort „Judenfeindschaft" zu klingen) als „christlich-theologisch essentiell" erklärt (Ulrich Wilckens in: Evangelische Theologie 1974, 602 ff.). Damit ist aus der Wirkungsgeschichte noch einmal die alarmierende Frage gestellt: Hat das Neue Testament jüdische Passagen, die Theologie und Kirchenpraxis vergiften? Enthält es Sätze, von denen Abschied zu nehmen ist, weil sie mitwirkten an der Ausgrenzung und schließlichen Diskriminierung der Juden? Es besteht kein Anlaß, vom Neuen Testament auf das Alte Testament herabzusehen, mag man auch dessen harte Worte gegen die Städte der Kanaanäer zitieren. Hier wie dort ist göttliche Offenbarung gleichermaßen in irdischen Gefäßen zugänglich. Erst nach Auschwitz fangen Christen an, die Geschichte der Gewalt oder der Legitimation von Gewalt in der Kirchengeschichte neu zu entdecken. Das heißt auch, neu die Bibel zu lesen und auszulegen.

Daß die Judenfeindschaft in den großen Hauptströmungen der Christenheit eine fürchterliche Wirkungsgeschichte zeitigte, lehrt die Geschichte. Sie zeigt aber auch: Die als Sekten oder Freikirchen aus dem Verband der Großkirchen — wofür hier die Orthodoxen, Katholiken und Protestanten genannt werden — ausgeschiedenen, ja verfolgten christlichen Minderheiten kennen diese antijüdische Wirkungsgeschichte fast nicht. Schon früh zeigt sich die unauflösliche Ehe von antidemokratischer und judenfeindli-

cher Einstellung, auf die der anglikanische Theologe und Historiker James Parkes immer hinwies. Das Bündnis mit der Macht (Robert Raphael Geis) trennte die Juden und Christen stärker als die Lehre. Es war ein Bündnis mit der Macht der römischen, oströmischen, zaristischen oder landesherrlichen Staatlichkeit. Sie verschärfte die Judenfeindschaft zu einer für die Juden tödlichen Qualität und entleerte den christlichen Glauben, weil er sich mehr an der Staatsautorität als an Gott orientierte.

Die Juden halten die Frage der doppelten Loyalität auch für die Christen offen: „Menschen gehören dem Reich des Staates und dem Reich Gottes an. Wessen Gesetzen sollen sie mehr gehorchen, wenn der Konflikt eintritt? Welcher Gewissenszwiespalt hatte an manch ehrlichem Pazifisten im Krieg gezerrt, welcher Zwiespalt zwischen den Forderungen des Nationalen und Internationalen an so manchem ehrlichen Sozialdemokraten! Wo es diesen seelischen Konflikt gibt, dort kann die Stunde kommen, wo es heißt zu optieren — ... optieren heißt, bereit zu sein, ein Märtyrer zu werden, den Primat der Religion und ihres Gebotes anzuerkennen, ihrem Primat gegenüber allem... Es ist ein geistiges und moralisches Unglück Deutschlands, daß viele Führende seit langem von den beiden Reichen nichts wissen. Daß man aus dem Deutschtum eine Religion gemacht hat. Anstatt an Gott zu glauben, glauben sie — lutherische Pfarrer voran — an das Deutschtum... Wo man der Welt Gottes fremd ist, dort bleibt man auch dem Martyrium fremd, dem, was man selber bewähren soll, wie dem, was andere beweisen." So schreibt Leo Baeck in einem Brief an seinen Frankfurter Rabbiner-Kollegen Cäsar Seligmann in den zwanziger Jahren.

Hier wird das Recht der Zweireichelehre christlicher Ausprägung (vgl. Ulrich Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung, Stuttgart 1970) in ihrer Asymetrie, die weder eine Ausgewogenheit noch eine unendliche Fülle von Ermessensfragen zuläßt, aufgrund der biblischen Rede vom ersten Gebot wiederhergestellt. Hier ist in die Judenschule zu gehen, was angesichts der macht- und mammonkritischen Haltung der gesamten Bibel und ihrer nonkonformistischen Grundströmung dringend nötig ist. Wachstum und Baal, Effizienz und die totale Verwertbarkeit der Erde, menschliche Macht und von Menschen gesetzte sogenannte letzte Werte werden relativiert (Ps 115). Da ist kein Gott neben dem einen, der befreit. Die Christen haben heute zu prüfen, wie weit an die Stelle der Staatsautorität die tabuierte Autorität von Wirtschaftssystemen mit ihren Zielen getreten ist.

## *5. Zionismus als Befreiungsbewegung*

Es ist nicht zu leugnen, daß es in der europäischen, besonders in der jüngsten deutschen Geschichte einige gewichtige Gründe für die Entstehung eines jüdischen Staates Israel gibt. 1882 wurden die ersten zionistischen Siedlungen im Heiligen Lande gebaut, in dem es (gegen die Absichten römisch-heidnischer und römisch-christlicher Obrigkeit) immer Juden gegeben hat. 1882 erschien, auch als Reaktion auf die blutigen Pogrome im zaristischen Rußland, das Buch des jüdischen Arztes Leon Pinsker aus Odessa. Es hieß „Autoemanzipation" — Selbstbefreiung. Es formuliert im Einklang mit der Emanzipationsbewegung der kolonisierten Völker, des Proletariats, der Frauen und der den Großmächten einverleibten und unterworfenen kleinen Völker (z.B. der Tschechen) den Anspruch vieler Gruppen oder Völker, ihre Selbstbestimmung gegen den Zwang zur Assimilation an die jeweils herrschende Macht oder gegen die Unterdrückung durch die Mehrheit durchzusetzen. Der Dreyfus-Prozeß in Frankreich bringt für den jungen Journalisten Theodor Herzl die Einsicht, daß nur ein eigener Staat die ständige Recht- und Schutzlosigkeit der Juden beseitigen könne. 1896 legt er seine Gedanken in dem Buch „Der Judenstaat" nieder. Ein Jahr später tritt der erste Zionistenkongreß zusammen. Solidarisches Handeln und die Schaffung einer dementsprechenden Organisationsform, die die Fremdbestimmung und Abhängigkeit beenden soll, waren dem damaligen und heutigen nationalstaatlichen Denken und Verhalten entsprechend nur in einem Staat zu sichern. Es ist jetzt nicht auf die Vorgeschichte und Geschichte des Staates Israel einzugehen. Deutlich sind nur drei Elemente festzuhalten:

a) Der Staat Israel verdankt sich — neben der im jüdischen Volk immer lebendigen Zionshoffnung — auch der brutalen europäischen und später der sanfteren arabischen Diskriminierungsgeschichte. Er ist das Ergebnis einer Befreiungsbewegung, an deren Ende eine Staatlichkeit steht, die ihrerseits keineswegs gegen Gewalttätigkeit gesichert ist. Sie ist mit den ambivalenten Attributen gefährdeter Existenzen ausgestattet: Fortdauernde Abhängigkeit eines Kleinstaates von großen Mächten, deren Militär- und Wirtschaftsinteressen, die bleibende Nichtanerkennung eines Teils der arabischen Nachbarn und vor allem die fortdauernde Konkurrenz mit dem Selbstbestimmungsrecht der Palästinenser, das diese nach der Ablehnung des UNO-Teilungsplans von 1947, der ihnen eine eigene Staatlichkeit sichern sollte, nur in Konkurrenz mit dem Existenzrecht Israels vertreten können. Sie fordern jetzt ein Selbstbestimmungsrecht gegen Israel und ge-

gen ihre arabischen Nachbarn, das zu realisieren sie vor über einem Menschenalter ablehnten.

Wird Israel — zur Teilung und zur Disposition stehend (wie Polen in den Augen Deutschlands und der Sowjetunion nach 1918) — als Saisonstaat angesehen? Dann darf sich niemand wundern, wenn die militärische Sicherung des Staates zu einer schleichenden inneren Militarisierung führen kann.

Es gibt keine Garantie, daß aus Befreiungsbewegungen entstandene Staaten, in Konkurrenz zu anderen Befreiungsbewegungen (hier der PLO) stehend, auch befreiend für andere wirken können, wenn sie ihr eigenes Werk noch nicht als gesichert und vollendet ansehen können.

b) Die zionistische Bewegung in ihren zahlreichen Gestalten, die bis in die israelische Friedensbewegung heute hineinreicht, ist nicht Herr der Geschichte gewesen, die zur Staatsgründung Israels führte. Die totalen Ausrottungspläne Nazideutschlands hatten sich mit einem imponierenden legitimatorischen Überbau von Vertretern aller Wissenschaftsdisziplinen in Deutschland und mit dem modernen Instrumentarium, das Wissenschaft und Technik, Gesetzgebung und Militär, Industrie und Kultur zur Diskriminierung und Tötung der Juden zur Verfügung stellen konnten, ausgestattet. Palästina wurde — viele Grenzen Europas und Amerikas blieben für Juden aus Deutschland wenig durchlässig oder ganz gesperrt — zur letzten Fluchtburg der Verfolgten. 1929 gab es 170 000 Juden in Palästina. Mit den Arabern empfanden sie, wie vorher die Türken, die Briten als gemeinsame Unterdrückungsmacht. 1936 waren es bereits 400 000, parallel dazu wanderten 250 000 Araber in das aufblühende britische Mandatsgebiet Palästina ein. Mit dem Ende der deutschen Judenverfolgung wuchsen die Zahl der Juden und damit die Spannungen zu den Arabern. Das führte wiederum zu einem von Diskriminierung und Verfolgung begleiteten Exodus von über einer halben Million Juden aus den arabischen Ländern nach Israel.

Der jüdische Staat entstand nach Auschwitz zu schnell, aber er mußte entstehen. Zudem stand er in dem von ihm nicht bestimmten Dekolonisationsprozeß, der den Völkern des Mittleren Ostens zwar Selbstbestimmungsrecht anbot, aber es ihnen zugleich vorenthielt: Palästina war in der Balfour-Deklaration 1917 nicht nur den Juden als Heimstätte, sondern bereits 1915 durch Großbritanniens Hochkommissar in Ägypten, MacMahon, auch dem Großscherif Hussein von Mekka für die arabischen Palästinenser versprochen worden. Das kolonialistische Spiel mit jüdischen Palästinensern und arabischen Palästinensern ist ebenso alt wie heute kon-

fliktverschärfend. Der Versuch, einen binationalen Staat zu errichten (Martin Buber), in Ruhe ein jüdisches Gemeinwesen mit modellhaften sozialistischen Strukturen (Kibbuzim, Gewerkschaften, Genossenschaften, Gemeinbesitz an Grund und Boden und Produktionsmitteln) aufzubauen, geriet unter den Druck, rasch eine sichere Heimat für die Überlebenden der Konzentrationslager zu finden, geriet rasch in das Spiel der Großmächte, Waffenmärkte, Ölhäfen und Truppenübungsplätze fern der eigenen Länder im Mittleren Osten zu besitzen. Damit wurden die Länder dort (Israel und seine arabischen Nachbarn) immer stärker zu Objekten der widerstreitenden Großmachtinteressen.

c) Es gibt die bittere Frage vieler Israelis, gerade derer, die zu einem Ausgleich — aber nicht zum Preis der Selbstaufgabe! — mit den Palästinensern bereit sind: Wieso kommt es, daß Israel isoliert wird, daß es im Ghetto des Mittleren Ostens fungibel für andere gehalten wird, daß es mit Maßstäben gemessen wird, die die Mehrzahl der Groß- und Kleinstaaten dieser Welt weder an sich noch an andere anzulegen bereit sind? Die USA beseitigen eine sozialistisch-demokratische Regierung in Chile, bomben Kambodscha in ein kommunistisches Regime, die UdSSR marschiert in Afghanistan ein und beschwört, aber hält nicht alle Menschenrechte, die Türken besetzen Zypern, Vietnam erobert Kambodscha, Libyen den Tschad — das alles geschieht in einer großen Koalition der milden Duldung, die dann auch linke mit rechten Diktaturen wie Brasilien und dem Iran des Schah zusammenführt: Dann wird Israel verdammt und der Zionismus mit dem Rassismus gleichgesetzt. Philip Potter hat mit Recht dagegen protestiert, den Zionismus eine Befreiungsbewegung genannt und vor einer Verharmlosung Südafrikas und Nazideutschlands gewarnt, die in diesem Begriff von Rassismus steckt. Die Heuchelei der Realpolitik lebt von selektiven Anwendungen der Moral bei denen, die die Schwächsten sind: Dazu gehören Israel wie jene 30 Länder der inzwischen sogenannten Vierten Welt, die zum Verhungern in einer von Überrüstung berstenden Welt verrechnet werden.

Und Israels Siedlungs- und Besatzungspolitik? Sie ist von Kritik nicht auszunehmen. Wieso auch? Israel braucht keine „Sonderbehandlung" — weder zum Guten noch zum Schlechten. Es braucht Gerechtigkeit. Wie die Palästinenser, mit denen es in einem asymmetrischen Konflikt lebt: ihnen gegenüber erscheint es stark. Gegenüber den Palästinensern und ihren arabischen Landsleuten ist es schwach, noch schwächer wird es, wenn die Interessen der Großmächte und die EG sich an Öl und Absatzmärkten orientieren. Da hat Israel nichts zu bieten. Aber es hat alles zu verlieren.

Die Erfahrung eines Genozids in einer Generation sitzt in Israels Bevöl-

kerung tief. Wer begründet Angst hat, ist politisch nicht besonders flexibel. Aber auch die Erfahrung einer Kolonialgeschichte auf arabischer Seite sitzt tief. Recht steht gegen Recht. Nur: Angst abzubauen geschieht nicht durch Worte, sondern durch Taten.

6. Martin Niemöller gehört zu jenen, die dem Nationalsozialismus Widerstand geleistet haben, die diesen Widerstand gegen Grundelemente des Nationalsozialisnus, den Antisemitismus, jeden Rassismus, den Antikommunismus und die Anbetung der Gewalt bis heute fortsetzen.

Dafür gebührt ihm Dank. Dieser Dank ist deswegen so tief begründet, weil Martin Niemöllers Kampf weitergehen muß. Soll er ehrlich weitergehen, muß er aber kirchenkritischer und damit institutionenkritischer geführt werden. Noch 1948 erklärte der Bruderrat der Bekennenden Kirche, die als winzige und einzige Minderheit immerhin in ihren Reihen sowohl praktische Judenhilfe wie theologische Neuansätze gegenüber dem jüdischen Volk geleistet hatte, daß „Gottes Gericht in der Verwerfung Israels bis heute nachfolgt".

Zum anderen muß deutlich werden, daß die Kirche — mit Bonhoeffer zu reden — nur Kirche ist, wenn sie für andere da ist. Wenn sie erst dann handelt, wenn sie selbst angegriffen wird, sind innerhalb und außerhalb der Kirche viele Menschen bereits gefährdet oder getötet. Das ist eine entscheidende Erfahrung des Kirchenkampfes ab 1933. In diesem Zusammenhang beschwert mich die Frage vieler Juden, warum der kirchliche Protest von Bischof Wurm und Pastor v. Bodelschwingh zwar die Euthanasieaktion Hitlers stoppen konnte. Sie war politisch nicht mehr durchzuhalten. Gegen die Vernichtung der Juden aber gab es keinen Protest bei Hitler. Warum steckten sich Abrahams Kinder im Glauben, die Christen, nicht wie der dänische König, der alle dänischen Juden retten konnte, den Judenstern, das Schild Davids, an, aus dessen Stamm Jesus von Nazareth kommt? Das sind nicht die billigen Fragen eines Nachgeborenen. Es sind die bohrenden Fragen derer, die überlebten und die den Toten ein Mitbestimmungsrecht einräumen müssen, damit Verachtung, Ausgrenzung und Ermordung keines Menschen und keines Volkes, wo auch immer, je wieder möglich wird.

Die Kirchen wie die Justiz, die Theater wie die Universitäten, die Schulen wie die Industrie arbeiteten weiter, als ob nichts geschähe, als man Juden und Zigeuner, Kommunisten und Homosexuelle, Demokraten und ein paar Christen abholte. Die in ihnen arbeitenden und lebenden Menschen hatten gelernt, diese Institutionen als ethosfreie Einrichtungen arbeiten zu lassen. Institutionen sündigen nicht. Dieser Aberglaube bedarf noch der kritischen Aufklärung durch den biblischen Glauben. Die einzelnen in den Institutio-

nen erschienen zu schwach, also sündigten doch die Institutionen mit ihnen: gewissenlos, auf Selbsterhaltung bedacht, zu retten versuchend, was zu retten war.

Keine Schule und Hochschule, keine Kirche und wenige Familien hatten Beiträge zu solidarischem Handeln, zum Protest, zum Widerstand gelernt. Die Frage, darf der Mensch alles, was er kann, wurde zu spät gestellt. Bin ich für mehr als für mich und meine Umgebung verantwortlich? Leben wir nicht davon, daß wir spezialisierend denken und abblendend handeln, daß wir uns unzuständig erklären, wenn uns die Amts- oder Sachkompetenz zu fehlen scheint? Es sind keine Fragen an die Vergangenheit. Es sind Fragen aus der Vergangenheit an mich heute. An den Wegen nach Auschwitz stehen nicht nur alle Kirchen und Fakultäten, Schulen und Fabriken, Kulturinstitute und Justizapparate. Sie stehen auch an den Wegen, die post Auschwitz in die Zukunft führen sollen. Haben wir Neues gelernt?

*Benutzte Literatur*


E. Bethge, An gegebenem Ort, München 1979.
W. P. Eckert/N. P. Levinson/M. Stöhr, Antijudaismus im Neuen Testament, München 1967.
R. R. Geis, Gottes Minorität, Stuttgart 1972.
H. Gollwitzer, Vietnam, Israel und die Christenheit, München 1967.
F. W. Marquardt, Verwegenheiten, München 1981.
P. v. d. Osten-Sacken, Anstöße aus der Schrift, Neunkirchen 1981.
J. Parkes, Antisemitismus, München 1964.
R. Rendtorff/E. Stegemann (Hrsg.), Auschwitz — Krise der christlichen Theologie, München 1980.
R. Rendtorff (Hrsg.), Arbeitsbuch Juden und Christen, Gütersloh 1978.
R. Ruether, Nächstenliebe und Brudermord, München 1978.
C. Seligmann, Erinnerungen, Frankfurt 1975.
M. Stöhr (Hrsg.), Erinnern — nicht vergessen, München 1979.
M. Stöhr (Hrsg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie, München 1981.
M. Stöhr (Hrsg.), Zionismus, München 1980.

# Autorität in der Orthodoxen Kirche*

VON CHRYSOSTOMOS KONSTANTINIDIS

## *1. Eine christozentrische Frage*

Wenn im Christentum die Rede von Macht und Autorität (ἐξουσία, αὐθεντία) ist, so sind diese grundsätzlich und allein im Sinne des von Jesus Christus gelebten und ausgeübten Schemas von Macht und Autorität zu verstehen. Das besagt, daß jegliche Grundlage von Autorität in der Kirche ohne diesen direkten Bezug zum christozentrischen Schema und Beispiel von Autorität auch nicht verstanden oder formuliert werden kann. Denn es kann auch keine Autorität in der Kirche geben, die ihre Quelle nicht ausschließlich im Herrn selbst hat.

Eine Analyse dieses Gedankens ergibt, daß nach den eindeutigen Zeugnissen des Neuen Testaments sowohl der historische Jesus als auch der auferstandene und verherrlichte Christus eine Autorität gelehrt und ausgeübt hat, die sich im Einklang befand einerseits mit dem Prinzip der ewigen und unwandelbaren Beziehung seiner „Sohnschaft" zum Vater innerhalb der heiligen Trinität und zum anderen mit dem Prinzip der „Bruderschaft" gegenüber den Aposteln, d. h. in der Form der zwischen Lehrern und Schülern bestehenden Beziehung.

Demzufolge muß sich auch jeder Gedanke von der kirchlichen Autorität innerhalb dieser zwei Pole bzw. Beziehungen bewegen, der Gemeinschaft des Herrn zu seinem Vater und des Lehrers zu seinen Schülern. Eine einmalige Ausnahme stellt wohl jener Fall dar, wo Jesus seine absolute Autorität und Macht gegenüber dem Teufel und dem Tod ausgeübt hat.

Es ist daher selbstverständlich, daß sich ein solcher christozentrischer Autoritätsgedanke im Neuen Testament von dem Autoritätsgedanken des Alten Testaments unterscheidet. Dort haben wir eine absolute Autorität des Jahwe über alle Menschen und besonders über das auserwählte Volk Gottes. Diese ist auch im „Bund" zwischen Jahwe und dem jüdischen Volk sichtbar, zumal dieser Bund sozusagen die bereits vorhandene Autorität bestätigte und besiegelte und nur die Bestimmungen der Beziehungen zwischen Gott und dem ihm unterstellten jüdischen Volk festlegte. Diese Be-

* Vortrag, gehalten bei den theologischen Gesprächen zwischen Theologen des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und des Reformierten Weltbundes in Genf, 15.-18. Februar 1981. Ins Deutsche übersetzt von Dr. Athanasios Basdekis, Ökumenische Centrale, Frankfurt/M.

dingungen werden nur durch den „neuen" Bund in Christus aufgehoben und überboten. Jesus Christus gibt ihnen somit das Recht, die bis dahin herrschende *Knechtschaft* zur *Sohnschaft* umzuwandeln: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden" (Joh 1,12). In Wirklichkeit aber ist auch diese *Sohnschaft* eine Gemeinschaftsbeziehung zwischen Gott und den Menschen, und umgekehrt. Sie ist keine absolute Autorität, nicht eine Zerstörung der zwischen ihnen bestehenden guten Beziehungen, auch nicht eine Polarisation zwischen dem *absoluten Sein Gottes und der relativen Existenz des Geschöpfes.*

Wenn also von Autorität in der Kirche die Rede ist, so dürfen wir darunter nicht irgendein absolutes Autoritätsschema verstehen, auch nicht eine Polarisierung in der kirchlichen Autorität zwischen irgendeinem kirchlichen Organ oder einer Person, die diese Autorität aufzwingt, und jenen, die sich dieser blind und unwillkürlich unterstellen. Mit anderen Worten, hier handelt es sich nicht um eine beiderseits kritiklose oder beziehungslose Autorität. Nach den eindeutigen Zeugnissen des Neuen Testaments und der Christus-Erfahrung also hat Jesus die Autorität in die Kirche in der Form der „Gemeinschaft" und nicht der Absolutheit eingeführt.

### *2. Neutestamentliche Terminologie*

Es muß zunächst gesagt werden, daß die gängigen theologischen Begriffe und Termini, wie ἐξουσία, (ἐξουσίαι), δύναμις (δυνάμεις), ἀρχή (ἀρχαί) u. ä., nicht im Sinne von Autorität (αὐθεντία) benutzt werden. Diese werden eher himmlischen Kräften, weltlichen Gewalten oder dem Herrn selbst zugeschrieben, jedoch immer in dem Sinne, daß dieser über allen Kräften und Gewalten steht und diese beherrscht.

Nicht selten aber wird der Herr auch *Knecht* genannt, oft auch „Zeichen", „dem widersprochen wird", „daß in Israel viele durch ihn zu Fall kommen und viele aufgerichtet werden" (Lk 2,34). Nicht selten wird in bezug auf Jesus der Terminus „Zeichen" auch zum Beweis seiner Göttlichkeit angewandt, allerdings einer Gottheit des Dienstes und der Gabe und nicht der Macht und der Absolutheit, wie diese bei der Schilderung von Wunder-, Heilungs- und Erweckungsereignissen oder in seinem Leben und in seinen Beziehungen zu den Menschen sichtbar wird.

Somit wird deutlich, warum der Terminus „Dynamis" niemals in seinem abstrakten Sinne auf Jesus angewandt wird. Zwar wird er oft „Prophet, mächtig in Tat und Wort" genannt, gleichwohl aber mit der Ergänzung,

daß dieser von den Hohepriestern und Führern zum Tode verurteilt wurde (Lk 24,19).

Anders verhält es sich aber mit dem Begriff „exousia". Dieser wird eindeutig auf jene Exousia bezogen, die der Herr von seinem Vater hatte und die er unter bestimmten Voraussetzungen seinen Jüngern übertrug. Es ist also richtig, wenn gesagt wird, daß der Terminus „exousia" der Schlüsselbegriff hinsichtlich der gesamten neutestamentlichen „Autoritätsterminologie" ist. Es ist deshalb überflüssig zu betonen, daß der Begriff αὐθεντία im Neuen Testament nie gebraucht wurde. Auch stellt der einmalige Gebrauch von „αὐθεντεῖν" — „αὐθεντεῖν ἀνδρός" im 1Tim 2,12 keinen besonderen Fall dar, denn αὐθεντεῖν bedeutet hier „herrschen" im ethisch-moralischen Sinn und nicht mehr.

Obwohl also im Neuen Testament der Terminus „exousia" 95mal gebraucht wird, bezieht sich dieser nur siebenmal, und zwar bei den Synoptikern, auf den Herrn. Davon ist in fünf Fällen die Macht gemeint, die der Herr von seinem Vater hatte und die er den Jüngern übertrug, „die unreinen Geister auszutreiben und alle Krankheiten und Leiden zu heilen" (Mt 10,1; Mk 3,15. 6,7; Lk 9,1 und 10,19).

Bei Johannes bezieht sich die ihm vom Vater gegebene und von ihm selbst während seines Lebens auf Erden ausgeübte Exousia entweder auf das Gericht über die Lebenden und die Toten (5,27) oder auf die Möglichkeit, seine Seele „aus freiem Willen dahinzugeben" (10,18), oder aber auch auf die „Macht über alle Menschen, damit er allen ... ewiges Leben schenkt" (17,2). Es ist also selbstverständlich, daß eine solche Exousia alleiniges Merkmal und Eigenschaft des Sohnes ist, der unter den drei Hauptkennzeichen, des erwarteten Messias, des Erlösers und des künftigen Richters, betrachtet wird. Es gibt also keinen Zweifel, daß es sich hier um die „ἐξουσία κατ' ἐξοχήν" des Herrn handelt, die nur ihm zukommt. Sie gründet sich auf seine Person, und er übertrug sie seinen Aposteln und seiner Kirche. Somit wird die christozentrische Dimension der kirchlichen Autorität deutlich.

In diesem Zusammenhang kommt Mt 28,18 eine besondere Bedeutung zu, weil hier der Moment und die Art der Übertragung dieser „ἐξουσία — αὐθεντία" vom Herrn auf die elf Apostel und die Kirche in der nachösterlichen Zeit genannt werden: „Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.

Seid gewiß, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt" (Mt 28,18-20).

Der Sohn und Logos Gottes überträgt seine „ἐξουσία — αὐθεντία" auf die 11 *Apostel-Menschen*. Dies ist eine Zusicherung und Bestätigung dessen, daß die Menschen künftig an dieser Exousia Gottes teilhaben, diese in seinem Namen ausüben können. In der Zukunft werden sie die Träger dieser Exousia sein, und sie werden sie auch übertragen können, vollständig und mit jener Autorität und Öffentlichkeit, die der nachösterliche Übertragungsmoment voraussetzt bzw. mit sich bringt. Dies alles allerdings unter der Voraussetzung, daß die Menschen sich dieser Ehre und Auszeichnung würdig erweisen werden und daß sowohl die unmittelbaren Empfänger als auch die nachfolgenden Generationen ohne Tadel und „in dem Erweis des Geistes und der Kraft" sind und deren Glaube sich „nicht auf Menschenweisheit, sondern auf die Kraft Gottes stützt" (1Kor 2,4-5).

Die Erweiterung dieses auf solche Weise eingesetzten Übertragungssystems der Exousia vom Herrn auf die Apostel und von diesen auf die Nachfolgenden, welche ekklesiologisch gesehen die Kirche sind, wird von Paulus in seinem bekannten pneumatologischen Text des 1. Korintherbriefes beschrieben, wo er von den einzelnen Charismen und Gaben des Heiligen Geistes sowie von den von ihm in der Kirche eingesetzten Dienstämtern spricht (1Kor 12,4-11). In welcher Weise aber und wie wurden die konkreten Autoritätsschemata in der frühen Kirche herausgebildet?

### *3. Autorität in der frühen Kirche*

Wir halten es für wichtig, zunächst einmal einige grundsätzliche pneumatologische und ekklesiologische Elemente anzumerken, die in der frühen Kirche hinsichtlich des Autoritätsgedankens gegolten haben:

Der Herr selbst hat im Rahmen der durch die Apostel in der Kirche überlieferten Exousia bzw. Autorität den übernatürlichen Faktor und die Rolle des Heiligen Geistes vorgesehen, angekündigt und durch Taten eingeführt. Es handelt sich um die konkrete und unantastbare Rolle des Heiligen Geistes als eines Faktors, der die Kirche künftig „in die ganze Wahrheit führen wird" (Joh 16,13). Was in der Kirche und im Leben der Gläubigen hinsichtlich der kirchlichen Autorität Geltung haben soll, muß auch immer das Siegel des Heiligen Geistes tragen; jede Autorität muß auch in seinem Namen ausgeübt werden. Der pneumatologische Faktor wird immer der wichtigste und der entscheidende Faktor sein bei der Ausübung jeglicher kirchlicher Autorität.

Parallel jedoch zu diesem pneumatologischen Element wird auch die Treue des Menschen gegenüber der autoritätsmäßig gesicherten Wahrheit der Lehre und der Überlieferung vorauszusetzen sein. Demnach wird der Mensch einerseits *a priori* die Autoriät des Herrn und des Parakleten annehmen, so wie sie in der geoffenbarten und überlieferten Wahrheit und Lehre ausgedrückt ist, andererseits an dieser *de facto* teilhaben, und zwar in der Form der konkreten und eindeutigen Annahme, Bewahrung, Weitergabe, Überlieferung sowie des Bekenntnisses der autoritätsmäßig seinem Glauben vorgelegten Wahrheit. D. h. er wird sie unverfälscht und in eschatologischer Schau „bis zum Ende der Welt" (Mt 28,20) bewahren und weitergeben.

Es ist also selbstverständlich, daß der hier angesprochene Faktor des glaubenden Menschen den Heiligen Geist als den bürgenden Träger der Autorität miteinschließt, jenen Geist, der seit Pfingsten jeden Ausdruck und jede Auslegung der überlieferten Wahrheit besiegelt (Mt 10,20), den Geist, der den gläubigen und in der Wahrheit seienden Menschen immer begleitet (Apg 16,4ff.), der aber vor allem bei jeder kirchlichen Tat gegenwärtig ist, wenn es um die Einsetzung geeigneter und verantwortlicher Personen in der Kirche geht, welche die göttliche Berufung und Sendung haben werden, über die geoffenbarte und überlieferte Wahrheit zu wachen. Es kann keinen Zweifel geben, daß es hier um die *Bischöfe in der Kirche* gehen kann: „Gebt acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche Gottes sorgt, die er sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat" (Apg 20,28).

Auf diese Weise ist die neue, nachapostolische Situation entstanden, d. h. die Kirche mit ihren gesetzgeberischen Organen. Und hier handelt es sich nicht mehr um den engeren oder weiteren Kreis der Apostel, nicht nur um die 3000, von denen beim Pfingstgeschehen die Rede ist, sondern um die Apostel und „die Menge der Gläubigen" (Apg 4,32), die Diakone (Apg 6,2; 1Tim 3,8-13), die Presbyter (1Tim 5,17) und natürlich und vor allem die Bischöfe (1Tim 3,1-7; Tit 1,5.7). Mit anderen Worten, es handelt sich hier um alle direkten Träger der apostolischen Autorität innerhalb der weiteren Menge der Gläubigen, um die Charismatiker sowie die Träger der Exousia und des Dienstes in der Kirche, die letzten Endes die bürgenden und mit Autorität ausgestatteten Glieder der Gemeinschaft (koinonia) sind, jener Gemeinschaft, die vom Herrn gegründet wurde und die der Heilige Geist durch seine Gnade nährt und ihr beisteht.

Auf diese Weise ist auch im Laufe der Zeit der Bezug eines jeden dieser

Amtsträger zu ihren jeweiligen Vorgängern und durch diese zu den Aposteln oder zumindest zu einem der Apostel oder Märtyrer des christlichen Glaubens als jenen Personen entstanden, die näher bzw. unmittelbar zu Jesus gelebt haben. Auf diese Weise also wurde die *„Apostolizität"* der Ortskirchen herausgebildet und somit das Prinzip der *apostolischen Sukzession,* wodurch jede Kirche bzw. jeder gnadenhafte Träger der kirchlichen Exousia mit der einzigartigen Autorität des Herrn eng verbunden war und bis heute ist.

In diesem Sinne ist die so verstandene kirchliche Autorität eine Gemeinschaft und Teilhabe an der nach göttlicher Autorität vom Herrn durch die Apostel an die Kirche übertragenen Wahrheit und Lehre. Die Wahrung einer solchen Autorität in der Kirche ist nur möglich durch die absolute Übereinstimmung und Identität einer jeden einzelnen Kirche mit dieser „katholischen" Gemeinschaft und Teilhabe. Umgekehrt bedeutet jede Unterbrechung dieser Gemeinschaft sowie eine gegensätzliche Richtung zu dieser Gemeinschaft und Teilhabe Aufhebung und Abwesenheit der Autorität.

### *4. Die Ausweitung der „bischöflichen" Autorität*

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, in welcher Weise in der frühen Kirche die durch Nachfolge festgelegte Autorität in der Person des jeweiligen kirchlichen Hirten und insbesondere des jeweiligen Bischofs entstanden ist. Und in der Tat läßt sich sofort nach der sog. engeren apostolischen Epoche sowohl im Westen als auch im Osten der kirchliche Brauch der Anerkennung einer Hauptperson einer jeden kirchlichen Gemeinde erkennen, die die Verantwortung in der Leitung dieser Gemeinde innehatte. Diese Person war der Bischof. Die Position, die vielseitige pastorale Verantwortung sowie die Verantwortung gegenüber der Autorität des Herrn und der Apostel eines jeden Ortsbischofs umschrieb Paulus durch sein apostolisches Wirken und durch seine Lehre, insbesondere in seinen sog. Pastoralbriefen.

Ignatius von Antiochien ist — zumindest was den orthodoxen Osten betrifft — der erste, der sozusagen eine Theologie der Rolle, der Position und des Dienstes des Bischofs hinsichtlich der Autorität ausgearbeitet hat. Er lehrt, daß der Gehorsam gegenüber dem Bischof identisch ist mit dem Gehorsam zu Gott (Brief an die Gemeinde von Magnesien 3,1-2; 6,1 und Trales 2,1). Dies stellt eine deutliche Entwicklung unseres Themas dar und führt endgültig und direkt die Person des Bischofs als des eigentlichen Trä-

gers der Exousia und Autorität in der Kirche ein. Dennoch nicht in einer absolutistischen und willkürlichen Weise, sondern einzig und allein nach dem theologisch und ekklesiologisch richtigen Prinzip der Identität der Exousia und Autorität allein Gott gegenüber. Denn er ist die alleinige Autorität; seine Autorität nimmt der dem Bischof gehorchende Gläubige an, Gottes Exousia und Autorität repräsentiert und trägt in sich der Bischof; dieser ist der sichtbare Träger einer solchen Autorität, als solcher wird er anerkannt, als die sichtbare Bezugsperson der Gläubigen in der Suche nach der wirklichen Autorität und Exousia in der Kirche.

Nach der Ekklesiologie des Ignatius war der mit solcher Autorität ausgestattete Bischof auch mit zwei anderen Realitäten verbunden: Zum einen kam er aus der Gemeinde selbst, die er leiten und weiden sollte und für die er die moralische und in der Regel ausdrückliche Zustimmung und das Zeugnis seiner Gemeinde hatte, zum anderen, weil er in das Amt der Ausübung der kirchlichen Autorität durch Mitwirkung bzw. Zeugnis und sakramentaler Besiegelung auch seiner übrigen Mitbischöfe eingesetzt wurde (durch die Bischofsweihe bzw. durch die Wahl und Nennung auch anderer Bischöfe). Auf diese Weise haben wir in der Person des Bischofs die größtmögliche Teilhabe und Gemeinschaft an der vom Herrn durch die Apostel der Kirche überlieferten Autorität gesichert und ausgedrückt.

Solche Gelegenheiten (Bischofsweihen) schafften auch die ersten grundsätzlichen Voraussetzungen der verschiedenen kirchlichen „Versammlungen", der „Synoden", die durch die Teilnahme mehrerer Bischöfe derselben und der weiteren Region zustande kamen, wenn es darum ging, verschiedene Probleme, die die Kirche beschäftigten, zu beraten, insbesondere in einer Zeit, wo weder kanonisches Recht noch eine Theologie der Synoden vorhanden war. Eine solche Erfahrung kam der Kirche zugute und hatte für sich den Vorteil und das grundsätzliche Merkmal der Apostolizität und eines apostolischen Faktums, das vorausgegangen war. Denn hier haben wir zwei ähnliche Erfahrungen aus der apostolischen Zeit, die eine, welche die elf Apostel gemacht haben, als sie durch die Wahl des Matthias den Kreis der zwölf Apostel ergänzt haben, und die andere, die Erfahrung der zwölf, ergänzt durch Paulus und seine Begleiter, beim sog. apostolischen Konzil in Jerusalem. Im ersten Fall haben wir, in unserer Terminologie gesprochen, ein „Wahlkonzil", im zweiten ein „dogmatisch-theologisches" Konzil. In beiden jedoch ging es um die Wiederherstellung der Autorität im Leben der Kirche, die als Wirklichkeit verlorengegangen schien bzw. nicht vollständig und genügend ausgeübt wurde.

Alle Bischofsversammlungen, d. h. die Bischofssynoden seit der apostolischen Zeit, haben sich im Rahmen dieser unveränderten doppelten Grundlage bewegt, die für die zwei ersten apostolischen Versammlungen charakteristisch war. Sie dienten entweder der Wahrung und Fortsetzung der apostolischen Autorität in der Kirche durch bestimmte Personen oder der Sicherstellung der Wahrheit in der Offenbarung und Lehre der Kirche als der anderen und mehr theoretischen Form der kirchlichen Autorität.

Die Träger der kirchlichen Autorität haben sich — in der Überzeugung, daß sie es auch sind — über den einen, wahren und unverfälschten Ausdruck und die Form der Autorität in der Kirche im Namen des Parakleten ausgesprochen. Dies geschah sowohl bei der Wahl des Matthias als auch im Falle der Berufung der apostolischen Synode: „Dann beteten sie: Herr, du kennst die Herzen aller, zeige, wen von diesen beiden, die du erwählt hast" (Apg 1,24ff.); „Da gefiel den Aposteln und den Presbytern zusammen mit der ganzen Kirche" (Apg 15,22); „Es gefiel dem Heiligen Geist und uns" (Apg 15,28).

Solcher Natur waren die großen Augenblicke im Leben der Kirche, wo wir eine Bewegung der Autorität von ihrer ersten Quelle, dem Herrn, von ihm auf die Apostel und durch sie auf den Leib der Kirche haben, d. h. präziser gesagt, auf die ontologisch und anthropologisch gesehen konkreten Träger und Repräsentanten des „Leibes" der Kirche. Diese sind die Bischöfe, die der Heilige Geist als Hirten angesetzt hat, um die Kirche Gottes zu weiden (Apg 20,28). Dies steht im Einklang und in Harmonie zum Wirken und Beistand des Heiligen Geistes in der Kirche.

Die späteren Entwicklungen in der Frage der Synode waren bedeutungsvoll, und vielleicht deshalb rufen sie bei manchen Schwesterkirchen Erstaunen hervor, wie z. B. bei manchen Kirchen des Westens, die aus der Reformation stammen. Jedenfalls waren die Synoden und die Wahrung der Autorität in der Kirche durch sie theologisch und ekklesiologisch gesicherte Realitäten für das Leben der Kirche, Realitäten, die sich in vielen Fällen als notwendig und in diesem Sinne heilsam erwiesen haben zur Wahrung und Rettung der geoffenbarten Wahrheit und des rechten Glaubens in der Kirche. Ihre Gültigkeit erstreckte sich über ihre Zeit hinaus auch auf alle Zeiten und alle Orte, wie z. B. im Falle der Ökumenischen Synoden. Darüber hinaus trugen sie zur Festigung der Gesinnung der Gläubigen, des rechten Glaubens, der Moral und des christlichen Ethos, des gesellschaftlichen und geordneten Lebens der Kirche bei. Selbstverständlich blieben manche

Übertreibungen, Abweichungen oder gar falsche Anwendungen hinsichtlich der rechten kirchlichen Autorität nicht aus, die deshalb auch von ihr selbst ignoriert oder auch verworfen wurden, wie dies die Räubersynoden, die Pseudosynoden u. a. belegen.

Es muß also hier unterstrichen werden, daß sich durch diese Erfahrung, vor allem zur Zeit der Synoden der einen und ungeteilten Kirche, nicht bloß *ein Träger* der Autorität in der Kirche, sondern *der Träger,* ihr eigentlicher Träger, und zwar durch die Ökumenischen Synoden, herausbildete und zu einer Institution wurde, bei denen die Kirche durch die versammelten Bischöfe im Heiligen Geiste bezüglich der Treue und Unverletzlichkeit der Wahrheit mit aller Autorität spricht. Dies war und ist die größte ekklesiologische Entwicklung, der deutlichste Ausdruck und die Objektivierung der kirchlichen Autorität.

Über diese allgemeinen Feststellungen hinaus sollen im folgenden auch einige Seiten des Themas im einzelnen verdeutlicht werden.

### *6. Pluralistische Tendenzen in der Frage der Autorität*

Die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens, die Anerkennung des Christentums als Staatsreligion des römischen Reiches und die Gründung zahlreicher Gemeinden und Kirchen führten dazu, daß diese vor einer zunehmenden Zahl von Problemen standen. Es waren vor allem theologische Probleme und falsche Lehren, die eine Gefährdung für die Gültigkeit und Autorität der geoffenbarten Wahrheit und der autoritätsmäßigen Lehre der Kirche darstellten. Davon betroffen war aber auch der Glaube und die Überzeugung der Kirche bezüglich der Funktion und Ausübung der kirchlichen Autorität, wenn es ihren Vertretern nicht gelingen sollte, diese in Einmütigkeit wiederherzustellen. In solchen Fällen waren also die Synoden, vornehmlich die ökumenischen, der einzige Ausweg. Deshalb war also in dieser Frage größte Ernsthaftigkeit, Verantwortlichkeit und Autorität geboten.

Die Gefahr einer Verweltlichung der synodalen Institution könnte zu einer Entartung der kirchlichen Autorität führen oder sie zu einer zwecklosen und überflüssigen Funktion oder zu einem bloßen juridischen Machtapparat machen. Solche negativen Beispiele gab es in der Kirche selbst oder in ihrer nächsten Umgebung: das römische Reich und später das theokratische politische System von Byzanz, einige Formen der politischen „Rechtsordnung" im Westen und im Osten, die in der Kirche vorhandene Tendenz einer Angleichung an manche weltliche Schemata, die institutionalisierten

und andere Ähnlichkeitsformen im Verhältnis zwischen Kirche und Staat (Imperator — Erster in der Kirche, Senat — Bischöfe usw.), die Tendenz staatlicher Amtsträger, kirchliche Angelegenheiten zu regeln und über theologische Fragen zu urteilen, bis hin zu der extremen Form des Caesaropapismus bzw. des Papocaesarismus im Westen und im Osten, — all diese Erscheinungen stellten fortwährende Gefahren im Leben der Kirche dar, die sich ihrerseits genötigt sah, ihre Formen der Ausübung kirchlicher Autorität zu konkretisieren und zu definieren. Diese Form, die sich sowohl im Osten als auch im Westen endgültig durchsetzte, war die Institution der Synode, zumal die der ökumenischen, in der die Kirche durch die versammelten Bischöfe im Heiligen Geiste spricht.

Eine Rückkehr von diesem Prinzip war nicht mehr möglich. Die von der Kirche in Synoden durch die Bischöfe wahrgenommene Ausübung der ihr vom Herrn anvertrauten apostolischen Autorität war das de jure divino in der Kirche geltende *ekklesiologische Prinzip,* in dem die Wahrheit und Lehre ihren definitiven Ausdruck fanden.

Worauf die Kirche in einem solchen wichtigen Moment achten mußte, war das Zusammenspiel zwischen den zwei Trägern der kirchlichen Autorität: der Synode als Institution und den Bischöfen, die zu einer solchen Synode zusammenkamen. Wir sagen dies, weil, nachdem sich die Synode als Institution und eigentlicher Träger kirchlicher Autorität durchsetzte, sich auch ein einzigartiger Bischofstypus herausbildete, der Bischof als Glied oder als Erster (Vorsteher) der Synode und mit ihm eine eigenartige Autorität dieses Bischofs innerhalb und außerhalb der Synode wie auch im allgemeinen kirchlichen Leben. Diese „episkopozentrische" Autorität in der Kirche kannte verschiedene Formen und war von Ort zu Ort unterschiedlich, anders im Westen und anders im Osten gestaltet. So haben wir die unerlaubte Bildung und besondere Herausstellung der Person und der „Autorität" des Bischofs von Rom, welche mit zahlreichen Elementen ausgestattet wurde, wie z. B. dem *Primat,* dem *Magisterium Romanum,* dem *Dogma von der Unfehlbarkeit* und anderen, diesen ähnlichen Formen innerhalb der römisch-katholischen Kirche.

Es bleibt jedoch festzuhalten, daß unabhängig von diesen lateinischen Übertreibungen die Position des Bischofs in der synodal ausgeübten Autorität besonders hervortritt. Wird aber dabei der unzweifelhafte Glaube und die Gesinnung eines mit solch einer ausgeprägten Autorität ausgestatteten Bischofs anerkannt, so ist es leicht, die Autorität dieses Bischofs anzuerkennen und sie als mit der allgemeinen kirchlichen Autorität identisch zu halten. Solche Bischöfe waren einige Päpste des Westens, einige „Erst-

Bischöfe" im Osten wie z. B. Athanasius von Alexandrien, Melethios von Antiochien, Gregor von Nazianz, Cyrill von Alexandrien u. a., um nur bei Bischöfen zu bleiben, deren Namen mit Ökumenischen Synoden verbunden sind. Als konkretes historisches Beispiel sei hier der Osterstreit zwischen Ephesus und Rom genannt und wie dieser beigelegt werden konnte, nämlich durch den bekannten Beschluß des I. Ökumenischen Konzils in Nicäa (325), welcher dem Bischof von Alexandrien die Initiative zuerkannt hat, das jeweilige Osterdatum festzulegen. In diesem Fall sind die Autorität der Synode, die Autorität eines bestimmten Bischofssitzes und die eines bestimmten Bischofs absolut identisch, so daß diese „mehrdimensionale" Autorität auch ökumenisch akzeptiert wird, nämlich durch den Beschluß dieses Ökumenischen Konzils.

Wenn aber die von einem Bischof beanspruchte Autorität zweifelhafter Qualität und Authentizität ist, wenn diese mit der autoritätsmäßigen kirchlichen Lehre und Überlieferung nicht übereinstimmt oder dieser widerspricht, weshalb auch diese durch die Kirche auf Synoden verworfen wird, dann wird jene große Verwirrung ausgelöst, die die bischöfliche Autorität innerhalb der Kirche ins Zwielicht bringt. Solche Erscheinungen sind im Leben der Kirche nicht selten. Deshalb haben wir in der frühen Kirche eine Reihe von Bischöfen, die zwar gute Hirten und Seelsorger waren, sich aber in Fragen des Glaubens und der dogmatischen Lehre irrten. Somit haben wir das große ekklesiologische Problem der „abgespaltenen Kirchen", der „Häretiker" und der „Häresiarchen", der „von der kirchlichen Gemeinschaft Ausgeschlossenen", mit anderen Worten, das große Problem der Schismen in der Kirche, das das wichtigste Faktum in der ekklesiologischen „Krisis" im Rahmen der kirchlichen Autorität darstellt.

Man fragt sich also, welche Kriterien in solchen Fällen gelten. Der dem Irrtum verfallene Bischof, das Volk, das ihm folgte, oder die objektiv falsche Lehre und Überlieferung, die jeder Fall für sich repräsentiert? Lag es an den bekannten Übertreibungen der Staatsgewalt, wo der Kaiser derjenige war, der als „Bischof von außen" nach Eusebius sein ganzes Gewicht und nicht immer positiv in der jeweiligen theologischen Krisis geltend machte? Lag es an der fehlenden Autorität der als irrig geltenden Seite oder an der Anerkennung der Autorität zugunsten der anderen Seite, die über die anderen urteilte? Oder gibt es eine andere objektiv geltende Autorität in der Kirche, und wenn ja, welche ist sie und wer legt ihre Grenzen fest?

All diese Fragen zeigen, daß es für die orthodoxe Theologie über die Autorität hinaus, wie sie durch die Kirche auf Synoden, insbesondere ökumenischen, durch die Bischöfe im Heiligen Geist artikuliert wird, auch andere

Elemente gibt, welche Sinn und Funktion der Autorität in der Kirche ergänzen und vervollständigen.

### *7. Andere Parallelen und dazugehörige Elemente in der Frage der kirchlichen Autorität*

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, daß in der Frage der Autorität in der Kirche das ganze Gewicht auf die Institution der Synode, zumal der ökumenischen, gelegt wird sowie auf die in dieser versammelten Bischöfe und Hirten der Kirche. Dies ist eine grundlegende Position der Orthodoxen Kirche. Prof. *G. Konidaris,* Athen, faßt diese Lehre der Kirche im folgenden kurzen Satz zusammen: „Die Kette ‚Herr — Apostel — Bischöfe' schützt die Wahrhaftigkeit des Glaubens und die Sicherheit der Erlösung". Daraus sind folgende Aspekte zu folgern:

#### *a) Kollegialität (συλλογικότης) und Mitverantwortung der Bischöfe*

In dieser Fragestellung muß zunächst betont werden, daß, wenn auch manche Bischöfe innerhalb oder außerhalb der Kirche sich über andere gestellt haben, diese niemals isoliert und als Personen für sich genommen wurden, nämlich in der Wahrnehmung ihrer geistlichen Verantwortung gegenüber ihrer kleinen oder großen Herde. Im Gegenteil, die Bischöfe werden hier definitiv und endgültig *in ihrer Gesamtheit* betrachtet, und zwar in dem Sinne, daß sie die rechtmäßig zusammengesetzte *„Gesamtheit"* der Bischöfe darstellen, die nur dann die Autorität in der Kirche ausüben, wenn sie auf Synoden zusammenkommen und sich unter der Führung des Heiligen Geistes in Fragen des Glaubens und der Lehre äußern.

Mit anderen Worten: In der Frage der Autorität in der Kirche haben wir nicht „den Bischof", sondern „die Bischöfe". Stimmt man dieser Feststellung zu, so wird jedes Mißverständnis hinsichtlich der Rolle des Bischofs als Person in der Ausübung der Autorität aufgehoben. Deshalb ist in der orthodoxen Theologie ein „Episkopus Universalis", der die ganze Autorität in der Kirche in seiner Person vereinigt, undenkbar. Im Gegenteil ist für die orthodoxe Theologie die durch Synoden ausgeübte Autorität eine *ontologische Funktion der Kirche,* vorausgesetzt, sie gründet sich auf der *kollegialen Mitverantwortung* der Hirten der Kirche in Fragen des Glaubens und der Wahrheit, d. h. in der Kollegialität der Bischöfe.

*Johannes Chrysostomus* drückt diesen Gedanken deutlich aus, wenn er bezüglich der Breite der Verantwortung des Bischofs/Hirten in der Kirche

sagt: „Er sei nur dann ein vollendeter Bischof, wenn er sich auch für die gesamte Kirche mitverantwortlich fühlt" (Brief an den heiligen Eustathius, 3, PG 50, 602).

### *b) Das gemeinsame Bewußtsein der Kirche (Consensus fidelium und Consensus ecclesiae)*

Wird die Rolle des Bischofs in der Ausübung der kirchlichen Autorität in dem oben beschriebenen Sinne festgelegt, so folgt hiernach als zweites wichtiges Element die Frage des „gemeinsamen Bewußtseins der Kirche".

Wenn auch und in welchem Maße auch immer der Autoritätsgedanke in der orthodoxen Kirche seinen Ursprung und seine Grundlage auf der Institution der Synode und insbesondere der ökumenischen hat, in der die Kirche durch ihre Bischöfe in Fragen des Glaubens und der Lehre spricht, so gilt doch hier als paralleles und äußerstes Kriterium der Wahrheit der breite Faktor des „gemeinsamen Bewußtseins der Kirche", welches *die einmütige, gemeinsame Meinung des Klerus und des Volkes* ist, d. h. das Zeugnis des gesamten Pleromas der Kirche. Obwohl dieses gemeinsame Zeugnis letzten Endes nicht ausformuliert werden kann, so gilt es doch als der höchste Faktor innerhalb der Orthodoxen Kirche und gilt als das bestimmende Element der Ökumenischen Synoden und der Anerkennung deren Ökumenizität, d. h. als der wahren und unverfälschten Ausdrucksweisen der Autorität der Kirche in Fragen des Glaubens und der Lehre.

Wenn also innerhalb der Orthodoxen Kirche die Synode und die kirchliche Hierarchie die konkrete Institution der Autorität und das Sprechen der Kirche durch die kirchliche Hierarchie auf Synoden natürlich und unerläßlich für die Formulierung und den Ausdruck der kirchlichen Autorität sind, so ist genauso natürlich und selbstverständlich auch die parallele Realität, nämlich das gemeinsame Bewußtsein der Kirche als ein breiteres Zeugnis ihrer Glieder in entsprechenden Fragen des Glaubens und der Lehre.

Prof. *Johannes Karmiris* drückt dieses grundlegende Element der orthodoxen Theologie folgendermaßen aus: „...Dieses Pleroma, das Ganze oder der Leib der Kirche, welchen die orthodox glaubenden Kleriker und Laien gemeinsam ausmachen, wird in der Orthodoxie als Träger der Unfehlbarkeit der Kirche verstanden, während ihr höchstes Verwaltungsorgan, die Ökumenische Synode, die Stimme der Kirche und das Instrument für den Ausdruck ihrer Unfehlbarkeit ist. In dieser Ökumenischen Synode wird das Pleroma der Kirche durch seine Bischöfe repräsentiert, die durch die Kraft,

den Beistand und die Zusage des Heiligen Geistes die Lehre der Kirche dogmatisch festlegen."

Das gesamte Pleroma der Kirche, Klerus und Volk, wird in dem Sinne Träger der Autorität der Kirche, daß diese Glieder der Kirche von sich aus und nach ekklesiologischem Verlangen mitverantwortlich sind, damit die überlieferte Wahrheit und Lehre unverfälscht und für alle Zeiten vollständig bewahrt wird.

Es versteht sich von selbst, daß, wenn wir hier vom „Träger" einerseits und andererseits von „Stimme" oder „Instrument" im Bereich der kirchlichen Autorität reden, daraus nicht gefolgert werden darf, als ob diese zwei Elemente sich voneinander unterscheiden oder unabhängig voneinander im Bereich der kirchlichen Autorität sich bewegen, sondern daß sie dieselbe geoffenbarte, gelehrte und geglaubte Wahrheit in der Kirche gemeinsam ausdrücken, so daß weder die Autorität in der Kirche ohne das breitere Zeugnis des gemeinsamen Bewußtseins noch das gemeinsame Bewußtsein selbst ohne die Kirche verstanden werden und existieren können.

Prof. *Hamilkar Alivisatos* verdeutlicht diese zweifache Realität, wenn er sagt: „...Zwei Faktoren sind unerläßlich für die Gestaltung des gemeinsamen Bewußtseins der Kirche: 1. das bewußte Erkenntnisvermögen, die Bereitschaft und das Wirken der lehrenden Kirche zur Schaffung eines kirchlichen Bewußtseins mittels einer in jeder Hinsicht reinen, genauen, unverfälschten und dem Geist und Wesen der Orthodoxie nicht schadenden Lehre, und 2. das rechte und beständige Wachen über das einmal zustandegekommene Bewußtsein sowie der Versuch zur Wahrung der gutgemeinten und der Kirche gemäßen Standhaftigkeit und Ordnung."

Das bedeutet, daß Autorität und gemeinsames Bewußtsein zwei parallele Wege innerhalb der Kirche sind und daß in jedem Moment die erste durch die zweite kontrolliert und die zweite durch die erste untermauert wird, damit das ganze kirchliche System immer empfindsam bleibt gegen jeden Widerstand und gegen jede mögliche Abweichung, Verfälschung oder Irrlehre im Bereich der Wahrheit.

In diesem Sinne ist das gemeinsame Bewußtsein der Kirche nicht irgendein äußerliches Produkt, das den Gliedern der Kirche diktiert wird. Vielmehr ist es die gemeinsame Frucht des Glaubens der Gesamtheit der Gläubigen in Übereinstimmung mit dem konkreten lehrmäßigen und kerygmatischen Wirken der lehrenden Kirche zur Vorbereitung und Vertiefung dieses Glaubens und unter dem Beistand des Parakleten, der die Menschen „in alle Wahrheit" (Joh 16,13) führt. Dieser Geist macht die Menschen zu gläubigen Gliedern der Kirche, die dieselbe Gesinnung haben und so den einen

Leib unter dem einen Haupt, den einen Herrn und Gott, bilden. Folglich ist das gemeinsame Bewußtsein eine Eigenschaft der Kirche selbst, die nicht in jedem einzelnen ihrer Glieder getrennt anzutreffen ist, sondern eine Eigenschaft, die im gesamten Leib der Kirche sich entwickelt und gestaltet. So wie die in der Kirche auf Synoden im Heiligen Geist ausgeübte Autorität eine allgemein gültige Realität innerhalb derselben ist, so ist auch das gemeinsame Bewußtsein eine allgemein gültige Funktion der Kirche als Zeugnis der Gesamtheit der Gläubigen in bezug auf den Inhalt der Wahrheit und Lehre der Kirche.

### *c) Äußerungsformen des gemeinsamen Bewußtseins der Kirche*

Das so verstandene gemeinsame Bewußtsein der Kirche kann auf vielfache Art im Leben der Kirche geäußert werden und kennt ebenso viele Träger. So stellen wir im Leben der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch fest, daß das gemeinsame Bewußtsein parallel zu der in Autorität sprechenden Kirche funktioniert hat, so z. B. in den vielfältigen Charismen der Märtyrer des Glaubens; in den Beispielen der Weisheit, Zustimmung, Bereitschaft und der Begeisterung für den rechten Glauben und das rechte Leben der Heiligen, Mönche und Kirchenväter; in den ausgezeichneten theologischen Errungenschaften vieler Kirchenväter und kirchlicher Autoren, die weder Bischöfe, noch weniger Mitglieder von Synoden gewesen sind; in den Formen der liturgischen und gottesdienstlichen Praxis nach dem Prinzip des „lex orandi, lex credendi"; in den Beispielen einiger bestimmter Gläubiger der Kirche, wie z. B. die Einsiedler und die mystischen Theologen, und schließlich im Leben und bewußten Wirken jener frommen Glieder der Kirche, d. h. jener in gewisser Hinsicht anonymen Menge der Gläubigen, die an der Überlieferung der Kirche festhielten.

In all diesen Beispielen haben wir die Träger des gemeinsamen Bewußtseins der Kirche im Bereich der kirchlichen Autorität. Alle diese einzelnen Elemente um den Bischof und gemeinsam mit ihm waren und sind das, was wir heute das Kriterium der Wahrheit in der Kirche nennen, das unverletzbare und unersetzbare Kriterium für jeden Autoritätsgedanken innerhalb der orthodoxen Theologie.

Wir haben gesagt, daß dieses Kriterium innerhalb der Kirche nicht institutionalisiert wurde und sich deshalb von der konkreten Form der Autorität in der Kirche, die wir im Falle der im Heiligen Geist sprechenden Synoden haben, unterscheidet. Es muß jedoch zugegeben werden, daß die Bedeutung des gemeinsamen Bewußtseins als des Kriteriums der Autorität

gleichermaßen groß ist, auf jeden Fall größer und breiter als die Autorität, die die gesamte Hierarchie allein für sich haben kann, d. h. ohne den Faktor des Zeugnisses des Pleromas der Kirche.

Es ist selbstverständlich, daß eine ins Detail gehende Analyse all dieser Elemente uns viel zu weit führen würde. Was jedoch hier abschließend gesagt werden soll, ist dies: Die Orthodoxie versteht das gemeinsame Bewußtsein nicht als etwas, was willkürlich, unkontrolliert und ohne ein kirchenrechtliches Organ innerhalb der Kirche sich herausbildet. Eine solche Form des gemeinsamen Bewußtseins würde sich nicht viel unterscheiden von manchen extremen Auffassungen, die im vergangenen Jahrhundert innerhalb der slawischsprechenden orthodoxen Theologie formuliert wurden, so z.B. insbesondere durch A. Chomjakov in seiner „Sobornost"-Theorie, wie auch von jenen Auffassungen einiger jüngerer orthodoxer Theologen bei uns, die diese entwickeln, wenn sie über die Stellung der Laien in der Orthodoxen Kirche sprechen. Denn die Stellung des Laienelements in der Orthodoxie sowie seine Rolle innerhalb der Lehre vom gemeinsamen Bewußtsein der Kirche, die, wie oben gesagt, zu der Autorität in der Kirche parallel geht, sind festgelegt. In diesem Zusammenhang darf die deutliche und diesbezüglich klassische Unterscheidung nicht vergessen werden, die die orthodoxe Theologie zwischen dem Träger und der Stimme bzw. dem Instrument der Autorität in der Kirche macht. Wir möchten deshalb noch einmal hier auf die oben zitierte Formulierung von Prof. Karmiris in dieser Frage hinweisen.

### *8. Unterschiede zwischen Ost und West im Bereich der Autorität in der Kirche*

Wenn man davon ausgeht, daß die Frage der Autorität in der Kirche auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche und in der Reformation behandelt wird, daß diese dort manche Entwicklungen und Schwankungen erfahren hat, so wird daraus deutlich, daß dieses eigentliche ekklesiologische Thema die Orthodoxie in ihren Beziehungen zu der römisch-katholischen Kirche und zu der Reformation stark beschäftigt. Wenn es auch nicht unsere Absicht ist, in Teilaspekte dieses ekklesiologischen Themas, so wie es sich im römischen Katholizismus und in der Reformation stellt, einzusteigen, so möchten wir doch hier nur folgendes anmerken:

Die Absolutheit der römisch-katholischen Kirche hinsichtlich dieser Lehre, wie sie in der allgemeinen Theologie des „Magisterium Romanum" ausgedrückt und wie sie auch de facto praktiziert wird in ihren hauptsächli-

chen ekklesiologischen Strukturen, vornehmlich im päpstlichen Primat als päpstliche Unfehlbarkeit und päpstliche Autorität im Westen und im Zusammenhang mit den Entwicklungen der letzten Zeit, insbesondere während des Zweiten Vatikanischen Konzils und danach, diese Autorität also wird sicherlich den Prüfstein der Beziehungen zwischen Orthodoxie und römisch-katholischer Kirche und auf jeden Fall den eigentlichen und unaufschiebbaren Punkt des gerade begonnenen Dialogs zwischen beiden Kirchen bilden.

Was die Reformation und die aus ihr stammenden anderen Kirchen betrifft, so ist bekannt, daß die Frage der Autorität in der Kirche orthodoxerseits nicht nur als ein absolut entscheidender Schwerpunkt des Dialogs, sondern auch als Voraussetzung für den Beginn selbst eines solchen Dialogs erachtet wird. Dieses grundlegende Kapitel reformatorischer Ekklesiologie, d. h. wie kirchliche Autorität verstanden, durch welche Strukturen oder Organe und in welcher Weise sie ausgeübt wird, welchen verbindlichen Charakter diese Autorität für alle Glieder der Kirche hat, möchte die Orthodoxe Kirche geklärt wissen, weil sie all diese Elemente als eine Voraussetzung sine qua non für jede wesentliche Form des Dialogs mit ihnen betrachtet.

# Die Arbeit von Faith and Order im Kontext der ökumenischen Bewegung*

VON WOLFHART PANNENBERG

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat Ende der siebziger und zu Beginn der achtziger Jahre eine Reihe von schwierigen Jahren zu bestehen gehabt. Auf der Vollsitzung der Kommission in Bangalore 1978 ließ sich noch nicht voraussehen, welche großen Belastungen für die Kontinuität in der Arbeit der Kommission das darauffolgende Jahr bringen würde. Entgegen dem einstimmigen Vorschlag der Kommission in Bangalore, die Tätigkeit von Dr. Lukas Vischer als Direktor des Genfer Sekretariats der Kommission noch einmal zu verlängern, weil ein Wechsel um der Kontinuität willen von langer Hand vorbereitet werden müsse und Dr. Vi-

* Vortrag gehalten vor den Ökumenereferenten der evangelischen Landeskirchen am 29. 9. 1981 in Arnoldshain.

scher für die erst nach Nairobi neu zusammengesetzte Kommission im Übergang zu einer Zeit der Konzentration auf eine neue Sachthematik kaum entbehrlich schien, stimmte der Zentralausschuß des ÖRK auf seiner Sitzung in Jamaika im Januar 1979 der Verlängerung der Tätigkeit von Dr. Vischer nicht zu. In der Kommission, die der Überzeugung sein konnte, von dem ihr verfassungsmäßig zustehenden Vorschlagsrecht Gebrauch gemacht zu haben und gute Gründe für die Beantragung einer Ausnahme von der zeitlichen Begrenzung der Tätigkeit in leitenden Positionen des ÖRK vorgebracht zu haben, entstand dadurch erhebliche Unruhe. Auf der Sitzung der Ständigen Kommission in Taizé im August 1979, zu der auch der Vorsitzende des Zentralausschusses, Erzbischof Scott, und Generalsekretär Ph. Potter gekommen waren, um die strittigen Fragen mit der Ständigen Kommission zu diskutieren, mußte nun sehr kurzfristig eine Alternative gesucht werden. Zum Glück gelang es, den an erster Stelle ins Auge gefaßten Kandidaten, den amerikanischen lutherischen Theologen Dr. William Lazareth, zu gewinnen, der aber noch nicht zum 1. Januar, sondern erst zum August 1980 die Tätigkeit in Genf voll übernehmen konnte. Daß der Übergang auf eine neue Leitung des Genfer Sekretariats nicht noch mit sehr viel größeren Schwierigkeiten für die Kontinuität der Arbeit von Faith and Order verbunden war, zumal auch andere Mitglieder des Genfer Stabes — besonders Dr. G. Müller-Fahrenholz — ausschieden, ist entscheidend der Bereitschaft, dem Einsatz und der Persönlichkeit von Dr. Lazareth zu danken. Die erste Zusammenkunft der Ständigen Kommission unter seiner Leitung fand Anfang Januar 1981 in Annecy bei Genf statt, im Beisein von Todor Sabev, dem stellvertretenden Generalsekretär und neuen Leiter der Programmeinheit I (Glaube und Zeugnis).

Im Mittelpunkt der Sitzung in Annecy stand die Neufassung des Dokuments „Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt", das als Ergebnis von Bristol 1967, in den Sachfragen aber bis in die Anfänge von Glauben und Kirchenverfassung überhaupt zurückgehenden Arbeiten 1974 in Accra von der Kommission gebilligt und den Kirchen zur Stellungnahme zugeleitet worden war. Eine erste Antwort der Kommission auf die erfreulich zahlreichen und eingehenden Stellungnahmen von über hundert Kirchen war schon 1977 erfolgt (Faith and Order Paper 84). Doch eine Neufassung des Textes selbst, insbesondere bei den beiden Teildokumenten über Taufe und Amt, die einer gründlicheren Neubearbeitung bedurften, erforderte die Veranstaltung neuer Konsultationen mit Theologen. Eine Konsultation über die Taufe mit baptistischen Theologen fand 1979 in Louisville/Kentucky statt. Sie wurde 1980 publiziert. Eine Konsultation über das Bischofsamt, deren

Ergebnisse ebenfalls 1980 im Druck vorgelegt wurden, fand im August 1979 in Genf statt. Die Ergebnisse dieser Konsultationen sowie auch der kritischen Gesichtspunkte, die von seiten der Mitgliedskirchen geäußert worden waren, mußten nun in die Neufassung des Dokuments eingearbeitet werden. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe erhellt besonders im Lichte der scharfen Ablehnung, die der Versuch eines multilateralen Konsensus über das Priesteramt vornehmlich in den orthodoxen Kirchen und hier vor allem in Griechenland gefunden hat, zuletzt noch 1978. Man sähe dort offenbar lieber eine ausdrückliche Beschreibung der bestehenden Differenzen in der Meinung, daß diese solange nicht überwindbar seien, wie die am Dialog beteiligten Kirchen nicht in der bischöflichen Sukzession stehen. Unter solchen Umständen wird man sehr zufrieden sein müssen, wenn es gelingt, auf der nächsten Vollsitzung der Kommission Anfang 1982 in Lima (Peru) eine revidierte Fassung des Dokuments zu verabschieden, die nicht mehr auf eine derart scharfe Ablehnung der Mitgliedskirchen stößt und die der Vollversammlung von Vancouver 1983 vorgelegt sowie an die Mitgliedskirchen zu weiterer Beschlußfassung und Verwendung weitergeleitet werden kann.

Unter den übrigen Themen, mit denen sich die Ständige Kommission in Annecy beschäftigte und die die laufende Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung kennzeichnen, sind besonders die Bemühungen um die Probleme bereits vereinigter oder sich im Prozeß der Vereinigung befindender Kirchen hervorzuheben. Die Ständige Kommission beschäftigte sich mit Vorbereitungen für eine Konsultation über diese Themen. Faith and Order hat seit vielen Jahren Einigungsverhandlungen von Kirchen begleitet und zusammenfassend darüber berichtet. Die Konsultation soll sich mit den jeweiligen Bedingungen befassen, die von den beteiligten Kirchen für einen Zusammenschluß geltend gemacht werden, sie soll aber auch untersuchen, welche weiteren Fortschritte das Bewußtsein der Einheit nach einem Zusammenschluß macht. Diese Konsultation findet im November 1981 in Sri Lanka statt. Eine weitere Konsultation über die Bedeutung von Konzilien für das Leben der Kirche ist für 1982 geplant. Schließlich wurde die von Faith and Order im Auftrag der Vollversammlung mitgetragene Konsultation über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche erörtert, die inzwischen, im Juli 1981, in Sheffield stattgefunden hat und den Höhepunkt und Abschluß eines zeitlich begrenzten, eigenen Studienprogramms zu diesem Thema bildete.

Das wohl wichtigste Thema der gegenwärtigen Arbeit von Faith and Order dürfte die Vorbereitung einer Studie über die Gemeinsamkeit im Be-

kenntnis des Glaubens sein. Ihr Titel lautet: „Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute". Auch mit dieser Aufgabe hat sich die Ständige Kommission bereits in Annecy befaßt. Die Entwicklung dieses Projekts befindet sich noch ganz in den Anfängen, wird aber in nächster Zeit zunehmend in den Mittelpunkt der Bemühungen von Faith and Order rücken und bereits zentrales Thema der Gesamtsitzung der Kommission in Lima werden. Im Grunde zielt die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung schon seit langer Zeit auf dieses Thema ab. Als L. Vischer auf der Sitzung der Kommission in Löwen 1971 eine Studie zur „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" anregte — die dann bis Bangalore 1978 den Hauptgegenstand der Arbeit in der Kommission bildete —, ging es ihm eigentlich schon um die Aufgabe, die „fundamentalen Aussagen des Glaubens zu klären". Die Frage nach dem Grund der christlichen Hoffnung war nur ein Umweg zu diesem Ziel. Er sollte dem Mißverständnis vorbeugen, als maße sich Faith and Order eine Autorität an, die nur den Kirchen allenfalls zukäme, nämlich den Inhalt des Glaubens neu zu formulieren mit dem Anspruch, damit einen gesamtchristlichen Konsens auszudrücken. Die Aufgabe von Faith and Order kann nur darin bestehen, den Kirchen auf dem Wege zu einem solchen Gebrauch ihres Lehramtes zu helfen. L. Vischer sagte 1971 in Löwen: „Ist nicht die Zeit gekommen, daß sie (die Kommission) sich entschlossen der Aufgabe zuwendet, die fundamentalen Aussagen des Glaubens zu klären? Daß sie sich der Frage stellt: wie legen wir heute gemeinsam Rechenschaft ab von der Hoffnung, die in uns ist? Daß sie also den Versuch macht, den Glauben an Christus, der uns verbindet, gemeinsam zu formulieren?" (Löwen 1971, Beiheft 18/19 zur ÖR, 1971, 210).

In den folgenden Jahren nahm die Hoffnungsstudie dann einen etwas anderen Weg, als Vischer es ursprünglich beabsichtigt hatte. Die Stellungnahmen von Christen und christlichen Gruppen aus aller Welt zur Thematik der christlichen Hoffnung, die die Kommission erbeten hatte, brachten großenteils Hoffnungen zum Ausdruck, die die Menschen in ihrer unterschiedlichen kulturellen, ökonomischen und politischen Situation bewegten, die aber nicht immer von den neutestamentlichen Aussagen über die spezifisch christliche Hoffnung her gerechtfertigt wurden und kaum auf Tod und Auferstehung Jesu Christi als Grund und Kriterium aller christlichen Hoffnungsinhalte eingingen. Daß man zwischen der über diese Welt hinausreichenden christlichen Hoffnung und innerweltlichen Hoffnungen nicht unterschied, bildete in mancher Hinsicht einen Vorzug, weil so der christliche Gott als der Herr über dieses gegenwärtige Leben bezeugt wer-

den kann. Auf der anderen Seite brachte das selbständige Hervortreten rein innerweltlicher Hoffnung auch die Gefahr mit sich, daß der spezifisch christliche Inhalt der Hoffnung und damit auch das Kriterium wahrer Hoffnung in den Hintergrund rückte. Nach der Erklärung der Kommission in Accra 1974 erwies es sich als notwendig, das Hoffnungsthema für sich zu behandeln, um die verschiedenartigen Hoffnungen der Menschen, die in den unterschiedlichen Regionen der Ökumene artikuliert wurden, zu integrieren und mit dem Grund christlicher Hoffnung zu verbinden. Das geschah dann durch die Erklärung von Bangalore 1978, die in einer schwierigen und spannungsreichen Situation kurzfristig einen in dieser Gestalt doch ganz neuen Text entwerfen mußte und deren Leistung im Verhältnis zu diesen besonderen Schwierigkeiten ihrer Entstehung gewürdigt sein will.

Infolge der Verselbständigung des Hoffnungsthemas wurde es nun aber nötig, die ursprünglich intendierte Klärung des gemeinsamen *Glaubens* — als des *Grundes* unserer Hoffnung — in einem neuen Anlauf zu versuchen. Den Ansatz dazu zu entwickeln, war die zweite Aufgabe, die der Sitzung der Kommission in Bangalore gestellt war, der gegenüber sie aber zunächst versagte, weil die dabei auftretenden Gegensätze innerhalb der Kommission zu groß waren, besonders hinsichtlich der gesamtchristlichen Verbindlichkeit der altkirchlichen Konzilsentscheidungen.

Den Ausgangspunkt der neuen Studie zum Thema „Bekenntnis" hatte die Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 mit ihrer an die Kirchen gerichteten Empfehlung geschaffen, ein „gemeinsames Bemühen um das Bekenntnis der christlichen Wahrheit" in Gang zu bringen (Bericht aus Nairobi, Sekt. 1). Die Weiterarbeit an diesem Thema wurde als Aufgabe der Programmeinheit „Glauben und Zeugnis" in deren Programmrichtlinien aufgenommen (ebd. 311). Sie sollte „unter Einbeziehung historischer Perspektiven und mit Bezug auf bestimmte Fragen der Gegenwart — die Stellung der Schrift und der Glaubensbekenntnisse, die Autorität der Tradition, die Funktion des Gottesdienstes im Bekenntnis zu Christus — geschehen". Mit dieser Aufgabe beschäftigte sich dann die neu zusammengesetzte Ständige Kommission auf ihrer Sitzung in Loccum 1977 (Faith and Order Paper 83, 13f.). Das geschah im Hinblick auf die Tagesordnung für Bangalore 1978. Dort sollte nach Abschluß des Hoffnungsthemas in einer zweiten Phase der Konferenz das Thema des gemeinsamen Bekenntnisses als zentrale Aufgabe der kommenden Arbeitsphase der Kommission erörtert werden. Eine vorbereitende Konsultation zu diesem Thema hat vom 12.-16. Juni 1978 in Venedig stattgefunden. Deren Ergebnisse trug der kanadische Dominikanertheologe J. M. R. Tillard als Eröffnungsreferat der zu diesem Thema

gebildeten Sektion 2 in Bangalore vor (Bangalore 1978, Beiheft 35 zur ÖR, 216-225). Tillard betonte dabei die bleibend fundamentale Bedeutung der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse und Konzilsentscheidungen für alle heutigen Bemühungen um Gemeinsamkeit im Bekenntnis, so sehr andererseits die alten Formeln der Interpretation für die Gegenwart bedürfen.

Gerade an diesem Punkt kam es jedoch in Bangalore zu tiefgehenden Meinungsverschiedenheiten, da einige der Delegierten aus der Dritten Welt in den altkirchlichen Bekenntnistexten nur den Ausdruck des Glaubens in Sprache und Denkform einer bestimmten Kultur zu erblicken vermochten, der gegenüber sie sich auf die Selbständigkeit der eigenen Kultur beriefen. Es erwies sich als schwierig, sich über den die Gesamtkirche verpflichtenden Charakter und Anspruch der altkirchlichen Konzilien zu verständigen. Das Verhältnis zwischen der Einheit des Glaubens der Kirche und ihres Bekenntnisses durch die Geschichte hin (als fundamentale Bedingung kirchlicher Einheit heute) und der Pluralität der Kulturen wird die Arbeit von Faith and Order an diesem Thema noch weiter beschäftigen müssen. Bei den hier zu berücksichtigenden Einwänden verbinden sich in noch nicht genügend geklärter Weise das Interesse an kultureller Eigenständigkeit und bestimmte, in der konfessionellen Prägung der missionsgeschichtlichen Ursprünge einiger junger Kirchen begründete Reserven gegenüber dem altkirchlichen Dogma, Reserven, die an sich nichts mit der Dritten Welt zu tun haben, sondern deren Wurzeln vielmehr in Europa und Amerika liegen. Die weitere Diskussion wird einerseits die Notwendigkeit einer immer wieder neuen „Inkulturation" des Evangeliums und damit einen kulturellen Pluralismus christlicher Traditionsbildung berücksichtigen müssen, andererseits aber inmitten dieses Pluralismus die Einheit des Glaubens durch die Geschichte hin festhalten müssen, ohne die es auch keine kirchliche Einheit in der Gegenwart geben kann.

Inzwischen ist nun im Juli 1981 in Chambesy ein weiterer wichtiger Schritt für die Behandlung dieses Themas erfolgt. Die ursprünglich vom Ökumenischen Patriarchen nach Konstantinopel eingeladene, dann aber wegen der Weigerung der türkischen Regierung, eine solche christliche Konferenz auf türkischem Boden und in zwar ursprünglich christlichen, aber nach der Enteignung dem türkischen Staat gehörenden Gebäuden stattfinden zu lassen, nach Genf verlegte Zusammenkunft, die der Vorbereitung für die Kommissionssitzung in Lima diente, verständigte sich auf den Vorschlag, nicht auf einen neu zu formulierenden, „zeitgemäßen" Bekenntnistext als zusammenfassende Erklärung des christlichen Glaubens heute zuzuarbeiten, sondern den Mitgliedskirchen des ÖRK eine neue Be-

sinnung auf das Bekenntnis von Nicaea/Konstantinopel zu empfehlen. Bestimmend für den Entschluß zu einer solchen Konzentration der Bemühung um einen gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute auf das Nicaenische Bekenntnis als auf das einzige wahrhaft ökumenische Glaubensbekenntnis der Christenheit war die Erkenntnis, daß das „Nicaenum" tatsächlich die Aussage des Glaubens in seiner Ganzheit und keineswegs nur die dogmatische Fixierung der Entscheidung einer strittigen Einzelfrage beabsichtigte und daß es diese Aussage des Glaubens in seiner Ganzheit auch in ihrer Formulierung zum ersten Mal für die ganze Christenheit verbindlich festlegte, weil die Versammlung von Nicaea zum ersten Mal als repräsentativ für die gesamte Christenheit auftreten konnte. Das ist ein Ereignis, in dessen Einmaligkeit der eschatologische Sinn urchristlichen Bekennens fortwirkte. Die Endgültigkeit des Bekenntnisses zu Jesus Christus, die christliches Bekennen seit seinen Anfängen bestimmt hatte, kam nun in einer neuen Weise zum Ausdruck, insofern auf dem Konzil von Nicaea die Kirche als ganze in Erscheinung trat und ihren Glauben verkündete. Das bedeutete, daß jede spätere Formulierung des christlichen Glaubens sich nur als Interpretation des zu Nicaea verkündeten Glaubens der Kirche verstehen konnte, wenn die Einheit mit der durch das Konzil von Nicaea repräsentierten Kirche nicht aufgegeben werden sollte. Dieser Eigentümlichkeit des Bekenntnisses von Nicaea, das seine endgültige Gestalt erst durch das Konzil von Konstantinopel erhielt, entspricht es, daß schon das Konzil von Chalkedon 451 seine Aussagen als Interpretation des Glaubens von Nicaea vortrug. In ähnlicher Weise ist die grundlegende Bedeutung des altkirchlichen Bekenntnisses nicht nur bei den Anglikanern, sondern auch in anderen Reformationskirchen verstanden worden. So ist insbesondere die Confessio Augustana, wie die durch die Augustanafeier von 1980 veranlaßten Studien ergeben haben, in weit höherem Maße als Auslegung des durch die altkirchlichen Bekenntnisse zusammengefaßten Glaubens der Kirche zu verstehen, als das bisher deutlich gewesen ist. Allerdings stand dabei für die Reformation das Apostolikum im Vordergrund, weil man diesen Text damals noch auf die Apostel selber zurückführte und sich nicht darüber im klaren war, daß es sich beim Apostolikum, so sehr sein Text den einen apostolischen Glauben der Kirche bezeugen will, um ein Taufbekenntnis speziell der westlichen Christenheit handelt, während das Nicaeno-Konstantinopolitanum demgegenüber als das einzige eigentlich ökumenische Bekenntnis der Christenheit zu gelten hat. Daß auch die römisch-katholische Kirche ihre Dogmenentwicklung als Interpretation des altkirchlichen Bekenntnisses verstehen kann und sie damit zugleich auch

seiner Autorität unterordnet, scheint heute zumindest eine offene Möglichkeit katholischer Theologie zu sein. Sie wird in Faith and Order durch den kanadischen Dominikaner Jean Tillard vertreten (vgl. seinen oben erwähnten Bericht in Bangalore). Dadurch eröffnet sich eine umfassende Perspektive für eine Verständigung der getrennten Kirchen über die Basis ihres Glaubens. Es ist vorstellbar, daß die getrennten Kirchen der Christenheit ihre verschiedenen und zum Teil gegensätzlich ausgestalteten Lehrtraditionen in neuer Weise als verschiedene Interpretationen des einen Glaubens der Kirche, wie er im Bekenntnis von Nicaea-Konstantinopel formuliert worden ist, verstehen und sich so in allen Unterschieden gemeinsam auf dem Boden dieses Bekenntnisses wiederfinden könnten.

Die Konzentration auf das Bekenntnis von Nicaea-Konstantinopel ist natürlich nicht nur als historische Erinnerung an die Zeit vor Eintritt der heute die Christenheit zerreißenden Spaltungen gemeint, sondern zielt auf eine neue Interpretation und Rezeption dieses Textes in der Gegenwart. Um das Wie solcher Anwendung auf die Gegenwart wird es in den bevorstehenden Diskussionen in Faith and Order vor allem gehen. Dazu gehört als erstes schon die Frage nach der verbindlichen Textform des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel, also die Frage, ob nur der Hervorgang des Geistes vom Vater oder auch — wie es sich in der westlichen Christenheit seit dem Frühmittelalter eingebürgert hat — vom Sohn auszusagen ist. An dieser Stelle ist die Verbindung zwischen historischen Fragen und gegenwärtigen Entscheidungen im Verhältnis der Kirchen zueinander besonders deutlich. In anderen Fällen mag es schwieriger sein, die Beziehung zwischen den Aussagen des Bekenntnisses und den bedrängenden Problemen der christlichen Gegenwart herzustellen. Aber gerade an diesen Stellen wird die Herausforderung besonders deutlich, sich des Anspruches des Bekenntnisses auf eine vollständige, wenn auch nicht alle Einzelthemen ausdrücklich benennende Aussage des christlichen Glaubens zu vergewissern. Heutige Texte, in denen einzelne Christen oder auch ganze Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates den christlichen Glauben für den Menschen der Gegenwart formulieren, werden dabei hilfreich sein. Der Entschluß, die zusammenfassende Aussage des Glaubens für die Gegenwart gerade in den ökumenischen Bemühungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nicht unmittelbar, sondern in Form einer Auslegung des Nicaenums zu versuchen, hat aber den großen Vorzug, daß so von vornherein dem Eindruck (oder auch Verdacht) begegnet wird, als handle es sich hier um ein neues, anderes Bekenntnis, für das sich der ÖRK eine ihm nicht zukommende Autorität anmaßen würde. Außerdem wird damit die *Einheit*

des Glaubens der Kirche und ihres Bekenntnisses in einer nur so erreichbaren Intensität zum Ausdruck gebracht. Ferner wird die kirchliche Relevanz einer Äußerung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu Fragen des Glaubens ungleich viel größer sein können, wenn sie die Mitgliedskirchen an eine von den meisten von ihnen ausdrücklich formulierte Grundlage ihres eigenen Glaubensverständnisses erinnert und dazu auffordert, dieses grundlegende Dokument in neuer Weise zu aktualisieren. Schließlich werden bei einem solchen Vorgehen auch die Ansätze zu gegenwärtiger Aussage des Glaubens von vornherein unter ein Kriterium gestellt, nämlich unter das Kriterium, daß sich gegenwärtige Aussagen des Glaubens als Auslegung des im Bekenntnis formulierten Glaubens der Kirche ausweisen müssen. Die Zukunft wird zeigen, ob dabei ein Dokument entstehen kann, das den einen Glauben der Christenheit in neuer Weise als für die Gegenwart aktuell auszusagen vermag und das einer künftigen Vollversammlung des ÖRK als Begründung und Erläuterung für die Empfehlung einer neuen — vielleicht gemeinsamen — Rezeption des „Nicaenischen" Bekenntnisses durch die Kirchen vorgelegt werden kann. Das wird freilich mit Sicherheit noch nicht in Vancouver 1983 der Fall sein können.

Die bisher dargestellte Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in den letzten Jahren soll nun zum Abschluß dieses Überblicks noch auf ihren Kontext im ÖRK bezogen werden.

Die Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung" war seit Lausanne 1927 eine der drei Wurzeln der ökumenischen Bewegung, nämlich neben der Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work) und dem Internationalen Missionsrat. So blieb sie auch nach Amsterdam 1948 als selbständige Kommission im Rahmen des neugegründeten Ökumenischen Rates bestehen. Nach der Vereinigung des Internationalen Missionsrates mit dem ÖRK in Neu-Delhi 1961 und dem Beitritt der orthodoxen Kirchen im selben Jahr wurde dann eine Verfassungsreform mit dem Ziel einer stärkeren Integration und Vereinheitlichung der verschiedenen Institutionen des ÖRK in steigendem Maße als notwendig empfunden. Diese Verfassungsreform wurde in Uppsala 1968 eingeleitet durch Einsetzung einer Strukturkommission, und deren Ergebnis wurde vom Zentralausschuß des ÖRK in Addis Abeba 1971 angenommen. Die hier beschlossene institutionelle Neuordnung hatte nun aber die wohl unbeabsichtigte Folge, daß die Bedeutung der Arbeit von Faith and Order innerhalb der erheblich vermehrten und auf gleiche institutionelle Ebene bezogenen Institutionen des ÖRK dadurch faktisch erheblich reduziert wurde. Diese Tatsache muß Anlaß geben, nach nunmehr zehn Jahren eine Auswertung der mit der institutionellen Neuord-

nung von 1971 verbundenen Auswirkungen vorzunehmen mit dem Ziel, diese Auswirkungen insoweit zu korrigieren, als sie mit der Verfassung des ÖRK und seinen darin beschriebenen Aufgaben nicht in vollem Einklang stehen. In Uppsala 1968 nannte die Verfassung des ÖRK unter seinen Funktionen noch an erster Stelle, „die Arbeit der beiden Weltbewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum sowie die des Internationalen Missionsrates weiterzuführen". Auch in der Neufassung dieses Textes, wie er der Vollversammlung von Nairobi 1975 vorlag, wird es noch als erste Aufgabe des Ökumenischen Rates genannt, „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube". Damit ist der Sache nach die Arbeit speziell von Faith and Order umschrieben, obwohl die Fortführung jener drei Bewegungen, aus denen der Ökumenische Rat hervorgegangen ist, jetzt erst an letzter Stelle (III,7) ausdrücklich genannt wird. Aus diesen Aussagen der Verfassung des Ökumenischen Rates ergibt sich deutlich eine Priorität unter seinen Aufgaben. Dem entspricht jedoch nicht das tatsächliche Gewicht und die institutionelle Stellung der Kommission für Faith and Order innerhalb der heutigen Struktur des ÖRK.

Faith and Order ist seit 1971 zu einer Unterabteilung der Programmeinheit I (Glauben und Zeugnis) geworden, zu der außerdem die Kommission für Weltmission und Evangelisation sowie die die Bewegung für Praktisches Christentum fortsetzende Untereinheit für „Kirche und Gesellschaft" gehören. Die drei Wurzeln, aus denen der ÖRK einst entstanden ist, sind damit gewissermaßen heute in der Programmeinheit I zusammengefaßt. Der Schwerpunkt der Tätigkeiten des ÖRK liegt aber heute, wie das schon die Verteilung der Haushaltsmittel und die Ausstattung der Sekretariate und Stäbe erkennen läßt, eher bei der Programmeinheit II (Gerechtigkeit und Dienst) mit dem neuen Schwerpunkt des Kirchlichen Entwicklungsdienstes (Commission on the Churches Participation in Development, kurz CCPD). Diese neuerrichtete Kommission allein beanspruchte im Haushalt des ÖRK von 1978 bereits mehr Mittel als die drei Abteilungen der Programmeinheit I zusammen. Auch die Programmeinheit III (Bildung und Erneuerung) steht demgegenüber an Bedeutung zurück. Eine solche Argumentation läßt allerdings unberücksichtigt, daß die Mittel, die der Programmeinheit II zur Verfügung stehen, nicht nur der Finanzierung von Studienprogrammen dienen, sondern auch der praktischen Unterstützung und Beratung der Mitgliedskirchen. Dennoch ist die Verschiebung des in-

stitutionellen Schwergewichtes in der Arbeit des ÖRK unverkennbar, die sich auch in der Gestaltung des Haushalts ausdrückt.

Diesen institutionellen Verschiebungen entsprach nun eine theologische Umorientierung im ÖRK, die in den Anfängen jene institutionellen Veränderungen wohl auch ihrerseits mit ermöglicht hat und deren Auswirkungen zunehmend Gegenstand öffentlicher Kritik an der Tätigkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen im ganzen geworden sind. Es handelt sich dabei um Vorwürfe einer Indienstnahme des ÖRK und seiner Institutionen für einseitige weltpolitische Stellungnahmen und für marxistisch orientierte gesellschaftspolitische Zielsetzungen. Solche Vorwürfe sind in Deutschland vor allem von evangelikalen Kreisen ausgegangen. Ihnen hat im Hinblick auf Faith and Order G. Müller-Fahrenholz nachdrücklich widersprochen (Einheit in der Welt von heute. Zum Thema Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit, 1978, 216ff.). Müller-Fahrenholz wendet sich weithin mit Recht gegen die pauschalierende Dämonisierung des ÖRK zu dem „aus Verzerrungen, Übertreibungen, Verdächtigungen und Ängsten zusammengesetzten Feindbild der Evangelikalen von der Ökumene" (228). Dennoch dürfte er die hier ausgesprochene Kritik allzu leichthin abweisen. Sie ist ähnlich auch von anderer Seite, so u.a. von dem Bonner Staatsrechtler Martin Kriele (Befreiung und politische Aufklärung, 1980), erhoben worden. So sehr man bei den Kritikern des ÖRK auf eine differenzierende, die Stilisierung zum politischen oder apokalyptischen Feindbild vermeidende Argumentation dringen muß, so wenig sind gewisse Tendenzen in der von den Kritikern beanstandeten Richtung im ÖRK zu leugnen. Sie lassen sich nicht allein auf das in den Texten des ÖRK immer wiederkehrende Ungleichgewicht der Kritik an den Zuständen in westlichen Ländern und Kirchen einerseits, in östlichen Ländern und Kirchen sowie in solchen der Dritten Welt andererseits zurückführen. Darüber hinaus gibt es auch in einigen Institutionen des ÖRK programmatische Erklärungen, die den Vorwurf einer politischen Umfunktionierung als nicht allzu abwegig erscheinen lassen. Sie haben ihren deutlichsten Ausdruck in jüngster Zeit in den Studien der CCPD zum Thema „Kirche der Armen" gefunden. Die Analysen heutiger ökonomischer und politischer Strukturen in dieser Studie folgen in entscheidenden Punkten marxistischen Dogmen, und zwar in ganz systematischer Weise. Entsprechendes gilt für die vorgeschlagene Therapie unter dem Stichwort vom „Kampf der Armen". Ein sorgfältiges Studium dieses Dokuments, das nicht die Augen verschließt vor den ideologischen Hintergründen seiner Sprache, muß m.E. zu dem Urteil führen, daß der biblische Begriff der Armut in diesem Papier der Einkleidung einer maßgeblich an

marxistischen Dogmen orientierten Gesellschaftsanalyse mit den daraus folgenden Forderungen nach revolutionärer Änderung des Gesellschaftssystems dient. Ganz ausdrücklich wird denn auch die Umfunktionierung der christlichen Theologie und Kirche in ein „Werkzeug im Kampf der Armen" gefordert. Die christliche Sprache ist hier zur bloßen Verbrämung von Zielsetzungen und Analysen geworden, die Ausdruck eines ganz anderen Geistes sind.

Die Auseinandersetzung über die Studie der CCPD über eine „Kirche der Armen" mag dazu dienen, exemplarisch die Spannungen im ÖRK zu bezeichnen, die sowohl zwischen dem theologischen Programm von Faith and Order und der neuen Kommission Kirchlicher Entwicklungsdienst bestehen, zum Teil aber auch innerhalb von Faith and Order selbst. Nur mit großer Mühe ist es bisher gelungen, die Überwindung der Gegensätze zwischen den Kirchen in Fragen der Lehre und des Amtes als das eigentliche Thema der Arbeit von Faith and Order, so wie dieses in der Verfassung des ÖRK begründet ist, festzuhalten gegenüber Tendenzen, die sich auf eine Indienstnahme auch von Faith and Order für eine andere und vermeintlich aktuellere theologische Programmatik richten und die dann gern mit dem Stichwort von der „Einheit der Menschheit" zusammengefaßt werden, der die Kirche dienen müsse. Dabei ist auch dieses Stichwort allmählich entgegen seinem ursprünglichen Sinn gedeutet worden. Während ursprünglich die Sendung der Kirche für die ganze Menschheit und ihre Existenz als sakramentales Zeichen der Zukunft der ganzen Menschheit gemeint war, ist in späteren Jahren daraus eine rein säkular zu beschreibende gesellschaftspolitische Aufgabe geworden, der die Kirchen angeblich zu dienen haben. Eine solche Deutung der Formel „Einheit der Menschheit" muß zur Entfremdung der Kirche von ihrem besonderen Auftrag führen, zur Anpassung an die vermeintliche Tagesordnung der säkularen Welt, statt zur Durchdringung dieser Welt mit dem Geist des Evangeliums, der aus einem jenseits dieser Welt begründeten Glauben lebt und in einer über sie hinausreichenden Hoffnung.

Zieht man die Folgerung aus dem Mißverhältnis der hier nur kurz umrissenen institutionellen und teilweise auch programmatischen Veränderungen im ÖRK zu den in seiner Verfassung ausgesprochenen Zielsetzungen und den mit ihnen gegebenen Prioritäten, dann erweist es sich als notwendig, das verlorengegangene Gleichgewicht zwischen der institutionellen Gliederung des ÖRK und der in seiner Verfassung begründeten gemeinsamen Priorität der Aufgaben von Glauben und Kirchenverfassung einerseits, Praktischem Christentum andererseits wiederherzustellen. Eine Re-

form der institutionellen Neugliederung von 1971 muß dazu dienen, die in der Verfassung des ÖRK ausgesprochenen sachlichen Prioritäten seiner Arbeit besser zu wahren. Unterbleibt eine Überprüfung und Revision der institutionellen Entscheidungen von 1971 und ihrer Auswirkungen in dem Gegeneinander ganz verschiedenartiger programmatischer Zielsetzungen, dann läßt sich absehen, daß die ernsthafte ökumenische Arbeit sich immer stärker auf die bilateralen Kontakte zwischen einzelnen Kirchen verlagern und beschränken wird. Bilaterale ökumenische Kontakte und Verhandlungen sind unerläßlich, wenn es zur Einheit der Kirchen kommen soll. Denn damit können immer nur die einzelnen Kirchen selber beginnen, und sie können das nur tun, indem sie die eingetretenen Spaltungen nacheinander bereinigen. Es wäre aber sehr zu beklagen, wenn die multilaterale Zusammenarbeit der Kirchen im Ökumenischen Rat, die möglichst alle Kirchen der Christenheit umfassen sollte, darüber verkümmerte. Sie hat eigene Aufgaben wahrzunehmen und bestimmt dabei nicht zuletzt auch das Klima mit, in dem bilaterale Annäherungen und Verhandlungen zwischen bestimmten einzelnen Kirchen möglich werden. Die multilaterale Zusammenarbeit der Kirchen, die heute im ÖRK institutionalisiert ist, muß verhindern, daß durch bilaterale Annäherungen zwischen bestimmten Kirchen die Gegensätze zu den übrigen Kirchen der Christenheit um so größer werden, so daß einzelne Zusammenschlüsse nicht mehr dem Ziel einer Überwindung der Spaltung der Christenheit überhaupt dienen. In diesem Sinne hat die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung jetzt unternommene Besinnung auf die gesamtkirchliche Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel eine ganz spezifische Funktion, ebenso wie die Bemühungen um einen Konsensus in Fragen der Taufe, der Eucharistie und des Amtes. Es ist nötig, solche multilaterale ökumenische Arbeit fortzusetzen. Solange sich der Ökumenische Rat in seiner Verfassung dieser Zielsetzung verpflichtet hat, sollten auch seine Kritiker sich nicht pauschal von ihm distanzieren, sondern auf eine Reform seiner institutionellen Organisation und seiner tatsächlichen Arbeit drängen, die es ihm besser ermöglicht, dem Auftrag seiner Verfassung gemäß den in ihr vorgesehenen Prioritäten zu dienen.

# Verdoppelt das Bemühen!

Die Einstellung Papst Johannes Pauls II. zur ökumenischen Arbeit in seinen während des Deutschlandbesuchs vom 15. bis 19. November 1980 gehaltenen Reden und Ansprachen

VON JOHANNES BROSSEDER

Vor gut einem Jahr besuchte Johannes Paul II. die Bundesrepublik Deutschland. Vielen sind seine Reden und Ansprachen, die er hier gehalten hat, noch lebendig in Erinnerung. Der unter ökumenischen Gesichtspunkten wenig erfreulichen Geschichte der Vorbereitung dieses Besuches, in der es eine Reihe von Pannen und Unbeholfenheiten gab, die insgesamt von wenig ökumenischer Sensibilität Zeugnis ablegen, folgte ein um so erfreulicherer Besuch des Papstes selbst, der mit seiner herzlichen und sympathischen Art auch dort Hochachtung und Gehör gewann, wo sie ihm nicht schon von vornherein entgegenschlugen und wo nicht immer all seinen Ausführungen inhaltlich zugestimmt wurde. Der Papst machte in seinen Reden und Ansprachen aus seinen Überzeugungen keinen Hehl; klar und deutlich sagte er, was er zu den vielen Problemen, die er ansprach, dachte. Aber die *argumentierende,* Zustimmung *suchende* und zum Nachdenken *einladende* Art der öffentlichen Präsentation seiner Sehweise der angesprochenen Themen hob sich wohltuend ab von dem aggressiven und besserwisserischen Ton, der gelegentlich deutsche katholische öffentliche Stellungnahmen auszeichnet, Stellungnahmen, die es nicht selten an sich haben, die Lautstärke der Darbietung mit der Stärke des Arguments zu verwechseln.

In diesem Beitrag seien die Reden und Ansprachen untersucht, in denen sich der Papst während seines Deutschlandbesuchs zu ökumenischen Fragen, zu Fragen des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen und zum Problem der Überwindung der Kirchenspaltung geäußert hat. Es ist beabsichtigt, hier lediglich den Papst selbst zu Wort kommen zu lassen, um seine Äußerungen im Zusammenhang überschaubar vor Augen zu haben, ohne daß ausführlich kommentiert wird.[1]

## *Persönliche Bekenntnisse*

Das eindrucksvollste persönliche Bekenntnis des Papstes zur ökumenischen Arbeit sprach der Papst bei seinem Abschied auf dem Flughafen in

München. Im Blick auf die christliche Vergangenheit Deutschlands — ausdrücklich werden hier auch Martin Luther und die Confessio Augustana eingereiht (202 und 201) — stellt sich der Papst der „Herausforderung für die Zukunft, deren Richtung durch die Lehre und den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils angezeigt wird" (202). Der Papst sagt:

„Um was für eine Zukunft handelt es sich? Es geht um jene Zukunft, die für uns als Jünger Christi aus dem Gebet Jesu im Abendmahlssaal hervorgeht, aus dem Gebet: Ich bitte dich, Vater, ‚alle sollen eins sein' (Joh 17,21). Dieses Gebet des Herrn wird für uns alle zur Quelle eines neuen Lebens und einer neuen Sehnsucht. *Als Bischof von Rom und Nachfolger des hl. Petrus stelle ich mich voll und ganz in den Strom dieser Sehnsucht! Darin erkenne ich die Sprache des Heiligen Geistes und den Willen Christi, denen ich bis ins letzte gehorsam und treu sein möchte. Ich will der Einheit dienen, ich will alle Wege beschreiten,* die Christus uns nach den Erfahrungen der Jahrhunderte und Jahrtausende zur Einheit in jener Herde führt, in der er allein der einzige und sichere Gute Hirte ist" (202/203).

Diesem Bekenntnis des Papstes am Ende seiner Reise entspricht in Inhalt und Ton der Gruß an die anderen christlichen Kirchen gleich zu Beginn seiner Reise bei der Ankunft auf dem Flughafen Köln/Bonn. Hier sagte der Papst:

„Es drängt mich, zugleich von Herzen alle getrennten Glaubensbrüder zu grüßen. Ich freue mich über die vorgesehene persönliche Begegnung mit den maßgeblichen Vertretern ihrer Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Gebe Gott, daß diese meine Pilgerreise über die konfessionellen Grenzen hinaus zu einer größeren gegenseitigen Verständigung und Annäherung unter allen Christen beitragen und das friedliche Zusammenleben aller Menschen in diesem Lande fördern möge. — Ich bin in die Bundesrepublik Deutschland gerade in dem Jahr gekommen, in welchem unsere evangelischen Brüder und Schwestern das Gedächtnis an die vor 450 Jahren verkündete Confessio Augustana gefeiert haben. Ich darf ihnen sagen, daß es mir ein besonderes Anliegen war, gerade jetzt bei ihnen zu sein. *Möge hier, wo die Reformation ihren Anfang nahm, auch das Bemühen sich verdoppeln,* in Treue zum einzigen Herrn der Kirche und seiner Botschaft alles Menschenmögliche zu tun, damit sein Herzenswunsch und sein Gebet sich erfüllen: ‚Laß alle eins sein' (Joh 17,21)" (14).

Schließlich werden nach seiner Rückkehr nach Rom unter den besonders denkwürdigen Ereignissen mit an vorderster Stelle die Begegnungen mit den Vertretern der anderen christlichen Konfessionen und der jüdischen Gemeinde genannt: „Das Zusammentreffen mit den Brüdern der anderen christlichen Kirchen fügte sich ein in die Reihe der Veranstaltungen zum 450. Jahrestag der Verkündigung der bekannten Confessio Augustana, die auch heute noch für die Christen guten Willens einen Aufruf darstellt, gewissenhaft nach der Wahrheit zu suchen und auf dem Weg zur Einheit voranzuschreiten" (205 f.).

Diese drei Texte belegen, daß an dem ökumenischen Wollen des Papstes nicht gezweifelt werden kann. Wären diese Worte *lebendige* kirchliche Wirklichkeit und würden sie wirklich nachvollzogen, brauchte man um die Zukunft der ökumenischen Arbeit nicht zu fürchten.

### *Confessio Augustana*

In zwei der bisher zitierten Texte wird verwiesen auf die Confessio Augustana, deren 450jähriges Jubiläum 1980 begangen wurde. Der Papst kommt in seinen Reden, Predigten und Ansprachen insgesamt achtmal — stets positiv — auf sie zu sprechen. Was sagt er zu ihr? Mit einem Zitat aus dem Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 20. 1. 1980 „Dein Reich komme" stellt er bei der gemeinsamen Besinnung auf die Augsburgische Konfession fest: „Freuen wir uns, daß wir nicht nur einen Teilkonsens in einigen Wahrheiten entdecken können, sondern eine Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten. Das läßt uns die Einheit auch in den Bereichen unseres Glaubens und Lebens erhoffen, in denen wir bis zur Stunde noch getrennt sind" (81). „Der Wille Christi und die Zeichen der Zeit drängen uns zu einem gemeinsamen Zeugnis in wachsender Fülle der Wahrheit und Liebe" (82). Schließlich sagt der Papst, die Confessio Augustana stelle „auch heute noch für die Christen guten Willens einen Aufruf" dar, gewissenhaft nach der Wahrheit zu suchen und auf dem Weg zur Einheit voranzuschreiten (205/206).

### *Ermunterung und Ermahnung zur Fortsetzung der ökumenischen Arbeit*

Schon zu Beginn seiner Reise hatte der Papst den Wunsch geäußert, daß sich in Deutschland die ökumenischen Anstrengungen verdoppeln mögen; alles Menschenmögliche solle unternommen werden, damit das Gebet Jesu Christi nach Einheit sich erfülle (14). An die Katholiken in der Diaspora richtete er die Worte:

„Vor allem aber möchte ich Euch dazu ermutigen, den Kontakt zu Euren evangelischen Mitchristen in aufrichtigem Glauben zu suchen und zu vertiefen. Die ökumenische Bewegung der letzten Jahrzehnte hat Euch hellsichtig dafür gemacht, wie sehr die evangelischen Christen in ihren Sorgen und Freuden mit Euch verbunden sind und wieviel Gemeinsames Ihr zusammen mit ihnen besitzt, dort wo Ihr und sie den Glauben an unseren Herrn Jesus Christus ehrlich und konsequent leben. So danken wir Gott aus ganzem Herzen, daß die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften in Euren Gegenden sich nicht mehr verständnislos gegenüberstehen oder

sich sogar ängstlich voreinander abriegeln. Ihr habt vielmehr schon oft die beglückende Erfahrung gemacht, daß dann ein gegenseitiges Verstehen und Annehmen besonders leicht war, wenn beide Seiten ihren Glauben gut kannten, ihn freudig bejahten und konkrete Gemeinschaft mit den eigenen Glaubensbrüdern hochschätzten. Ich möchte Euch ermutigen, diesen Weg weiterzugehen. Lebt Euren Glauben als katholische Christen in Dankbarkeit vor Gott und Eurer kirchlichen Gemeinschaft; gebt in aller Demut und ohne jede Selbstgefälligkeit ein glaubwürdiges Zeugnis von den inneren Werten Eures Glaubens und ermutigt unaufdringlich und liebenswürdig auch Eure evangelischen Mitchristen, ihre eigenen Glaubensüberzeugungen und religiösen Lebensformen auf Christus hin zu kräftigen und zu vertiefen. Wenn wirklich alle Kirchen und Gemeinschaften auf die Fülle des Herrn hinwachsen, wird uns sein Geist ganz gewiß den Weg zeigen, zur vollen inneren und äußeren Einheit der Kirche zu gelangen" (49).

Nicht weniger eindringlich waren die Worte, die der Papst zu den Vertretern des Rates der EKD sprach:

„Wir müssen im Gespräch und Kontakt bleiben. Die Fragen, die wir miteinander anzusprechen haben, fordern ihrer Natur nach noch eine umfassendere Behandlung, als sie hier und heute möglich ist. Ich hoffe, daß wir gemeinsame Wege finden, unser Gespräch fortzusetzen... Wir dürfen nichts unversucht lassen. Wir müssen tun, was eint. Wir schulden es Gott und der Welt... Wir sind gerufen, Zeugen des Evangeliums, Zeugen Christi zu sein. Seiner Botschaft entspricht, daß wir gemeinsam Zeugnis geben... Groß und schwer sind die Aufgaben, die vor uns liegen. Wären wir allein auf unsere Kraft angewiesen, müßten wir verzweifeln. Gott sei Dank hilft ‚der Geist unserer Schwachheit auf' (Röm 8,26). Im Vertrauen auf ihn können wir unser Gespräch fortsetzen, können wir die Taten angehen, die von uns gefordert sind. Lassen Sie uns mit dem wichtigsten Gespräch, mit der notwendigsten Tat beginnen, lassen Sie uns beten!" (82)

Ähnlich an die Vertreter der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen:

„Lassen wir nichts unversucht, um miteinander zu bezeugen, was uns in Jesus Christus gegeben ist. Er ist der eine ‚Mittler zwischen Gott und den Menschen' (1Tim 2,5). ‚In keinem anderen ist das Heil zu finden' (Apg 4,12). Alle Schritte zur Mitte[2] verpflichten und stärken uns zugleich, die notwendigen Schritte hin zu allen unseren Schwestern und Brüdern zu wagen. Wie die Liebe des Herrn kennt auch der rechte Dienst in seiner Nachfolge keine Schranken. Er betrifft alle Dimensionen der menschlichen Existenz und alle Bereiche unserer Zeit" (87).

Mit an vorderster Stelle wird das ökumenische Anliegen in der Ansprache an die Deutsche Bischofskonferenz erwähnt:

„Nehmt das Gebet des Hohenpriesters Christus, daß alle eins seien, als einen drängenden Auftrag ernst, die Spaltung der Christenheit zu überwinden. Ihr lebt im Ursprungsland der Reformation. Euer kirchliches und gesellschaftliches Leben ist tief geprägt von der nun schon über viereinhalb Jahrhunderte währenden Kirchenspaltung. Ihr dürft Euch nicht damit abfinden, daß die Jünger Christi vor der Welt nicht das Zeugnis der Einheit geben. Unverbrüchliche Treue zur Wahrheit, hörende Offenheit für den anderen, nüchterne Geduld auf dem Weg, feinfühlige Liebe sind erforderlich. Der Kompromiß zählt nicht; nur jene Einheit trägt, die der Herr selber

gestiftet hat: die Einheit in der Wahrheit und in der Liebe. Man hört immer wieder sagen, die ökumenische Bewegung der Kirchen aufeinander zu stagniere, nach dem Frühling des konziliaren Aufbruches sei eine Epoche der Abkühlung angebrochen. Trotz mancher bedauerlicher Erschwernisse kann ich diesem Urteil nicht zustimmen. Die Einheit, die aus Gott kommt, ist uns geschenkt am Kreuz. Wir dürfen das Kreuz nicht umgehen wollen, indem wir unter Ausklammerung der Wahrheitsfrage zu raschen Harmonisierungsversuchen im Unterscheidenden schreiten. Wir dürfen aber auch nicht einander aufgeben, nicht voneinander lassen, weil das Näherkommen von uns die geduldige und leidende Liebe des Gekreuzigten abfordert. Lassen wir uns vom mühsamen Weg nicht abbringen, um entweder stehenzubleiben oder aber scheinbar kürzere Wege zu wählen, die Abwege sind" (123).

### *Gemeinsamkeiten und Differenzen*

Der Papst ist zutiefst davon überzeugt, daß es grundlegende Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten gibt (81):

„Jesus Christus ist unser aller Heil. Er ist der eine Mittler. ‚Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben' (Röm 3,25). Durch ihn haben wir ‚Frieden mit Gott' (Röm 5,1) und untereinander. Kraft des Heiligen Geistes werden wir seine Geschwister, wahrhaft und wesentlich Kinder Gottes. ‚Sind wir alle Kinder, dann auch Erben; wir sind Erben Gottes und sind Miterben Christi' (Röm 8,17). Daß wir dieses miteinander glauben und bekennen, ist bei der Besinnung auf die Confessio Augustana und in zahlreichen Kontakten neu bewußt geworden" (80/81).

An anderer Stelle: „Heute komme ich zu Ihnen, zu geistlichen Erben Martin Luthers; ich komme als Pilger. Ich komme, um mit dieser Begegnung in einer gewandelten Welt ein Zeichen der Verbundenheit in den zentralen Geheimnissen unseres Glaubens zu setzen" (80). Oder weiter: „Bruderschaft ist für uns kein leeres Wort und kein flüchtiger Traum; sie ist beglückende Wirklichkeit — hier und heute und überall, wo Christen ihrem Herrn gehorchen und nachfolgen. Die Gnade Gottes verbindet uns mit ihm und untereinander. Mit dem II. Vatikanischen Konzil dürfen wir die Zuversicht haben, daß diese ‚brüderliche Verbindung zwischen allen Christen' es ist, ‚die schließlich nach dem gnädigen Willen Gottes zur vollen und vollkommenen Einheit führt' (Unitatis Redintegratio, Nr. 5). Wir alle sind dazu bestimmt, uns in der einen ‚Familia Dei' zusammenzufinden; wir sind gerufen, ‚dem Heil und der Erneuerung aller Kreatur zu dienen, damit alles in Christus zusammengefaßt werde und in ihm die Menschen eine einzige Familie und ein einziges Gottesvolk finden'" (85/86).

Gemeinsam bedürfen wir aber auch — in der Schule des Völkerapostels Paulus — der Umkehr.

„Es gibt kein christliches Leben ohne Buße. ‚Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung' (Ökumenismusdekret, Nr. 7). ‚Wir wollen uns nicht gegen-

seitig richten' (Röm 14,3). Wir wollen aber einander unsere Schuld eingestehen. Auch hinsichtlich der Gnade der Einheit gilt: ‚Alle haben gesündigt' (Röm 3,23). Das müssen wir in allem Ernst sehen und sagen und unsere Konsequenzen daraus ziehen. Wichtiger ist, daß wir immer tiefer erkennen, welche Konsequenzen der Herr aus dem menschlichen Versagen zieht. Paulus bringt das auf den Nenner: ‚Wo die Sünde mächtig wurde, ist die Gnade übergroß geworden' (Röm 5,20). Gott hört nicht auf, ‚sich aller zu erbarmen' (Röm 11,32). Er schenkt seinen Sohn, er schenkt sich, er schenkt Verzeihung, Rechtfertigung, Gnade, ewiges Leben. Miteinander dürfen wir dies bekennen" (80).

Oder an anderer Stelle:

„Alle Freude über unsere Begegnung, über unsere Berufung und Sendung darf uns nicht vergessen lassen, wie wenig wir der Gnade Gottes entsprochen haben und entsprechen... Weichen wir den Fakten nicht aus, dann wird uns bewußt, daß menschliches Verschulden zu der unheilvollen Trennung der Christen geführt hat und daß unser Versagen immer wieder Schritte zur Einheit behindert, die möglich und nötig sind. Nachdrücklich mache ich mir zu eigen, was mein Vorgänger Hadrian VI. 1523 auf dem Reichstag zu Nürnberg bekannt hat: ‚Gewiß ist die Hand des Herrn nicht verkürzt, daß er uns nicht retten konnte, aber die Sünde scheidet uns von ihm... Wir alle, Prälaten und Geistliche, sind vom Weg des Rechtes abgewichen, und es gab lange keinen einzigen, der Gutes tat (Ps 14,3). Deshalb müssen wir alle Gott die Ehre geben und uns vor ihm demütigen. Ein jeder von uns soll betrachten, weshalb er gefallen, und sich lieber selbst richten, als daß er von Gott am Tage seines Zorns gerichtet werde'. Mit dem letzten deutschen, beziehungsweise niederländischen Papst sage ich: ‚Die Krankheit ist tief eingewurzelt und vielgestaltig; es muß daher Schritt für Schritt vorgegangen und zuerst den schwersten und gefährlichsten Übeln durch rechte Arzneien begegnet werden, um nicht durch eine übereilte Reform alle Dinge noch mehr zu verwirren'. Heute wie damals ist die Erneuerung des christlichen Lebens der erste und wichtigste Schritt zur Einheit. ‚Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung' (Un. Red., Nr. 7)" (86).

Neben diesen Gemeinsamkeiten benennt der Papst aber auch konkret kirchentrennende Differenzen, wenn er sagt:

„Alle Dankbarkeit für das uns Verbleibende und uns Verbindende darf uns nicht blind machen für das, was immer noch trennend zwischen uns steht. Wir müssen es möglichst miteinander ins Auge fassen, nicht um Gräben zu vertiefen, sondern um sie zu überbrücken. Wir dürfen es nicht bei der Feststellung belassen: ‚Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und wider einander'. Miteinander sind wir gerufen, im Dialog der Wahrheit und der Liebe die volle Einheit im Glauben anzustreben. Erst die volle Einheit gibt uns die Möglichkeit, uns eines Sinnes und eines Glaubens an dem einen Tisch des Herrn zu versammeln. Um was es bei diesem Bemühen vor allem geht, können wir uns von Luthers Römerbriefvorlesungen 1516/1517 sagen lassen. Er lehrt, daß der ‚Glaube an Christum, durch den wir gerechtfertigt werden, nicht allein darinnen besteht, daß man an Christus oder genauer an die Person Christi, sondern an das glaubt, was Christi ist'. ‚Wir müssen an ihn glauben und an das, was sein ist'. Auf die Frage: ‚Was ist denn dies?' verweist Luther auf die Kirche und ihre authentische Verkündigung. Wenn es bei den Dingen, die zwischen uns stehen,

lediglich um die ‚von Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen' ginge (vgl. CA VIII), könnten, müßten die Schwierigkeiten alsbald ausgeräumt sein. Nach katholischer Überzeugung betrifft der Dissens das, ‚was Christi ist', ‚was sein ist'; seine Kirche und ihre Sendung, ihre Botschaft und ihre Sakramente sowie die Ämter, die in den Dienst von Wort und Sakrament gestellt sind. Der seit dem Konzil geführte Dialog hat uns diesbezüglich ein gutes Stück weitergeführt. Gerade in Deutschland ist mancher wichtiger Schritt getan worden. Das kann uns zuversichtlich machen angesichts der noch unbewältigten Probleme" (81).

Es ist sehr bemerkenswert, daß der Papst den Dissens nicht in den Mittelpunkt seiner Ansprachen gerückt, sondern angesichts der Gemeinsamkeiten im Zentrum christlichen Glaubens ungleich stärker die nach vorne auf Gemeinschaft der Christen zielenden Perspektiven herausgestellt hat.

### *Ziel ökumenischer Arbeit*

Am wenigsten konkret ist der Papst, wenn er vom Ziel ökumenischer Arbeit spricht. Mit Joh 17,21 wird mehrfach von der Einheit gesprochen, geradezu mit beschwörendem Unterton (14; 50). Er sagt zum Beispiel: „Wenn wirklich alle Kirchen und Gemeinschaften auf die Fülle des Herrn hinwachsen, wird uns sein Geist ganz gewiß den Weg zeigen, zur vollen inneren und äußeren Einheit der Kirche zu gelangen" (49). Gesprochen wird von „voller und vollkommener Einheit" (86/87); „nur jene Einheit trägt, die der Herr selber gestiftet hat: die Einheit in der Wahrheit und in der Liebe" (123). Von der Einheit wird aber auch gesagt, daß sie „kein Selbstzweck" ist (87). „Der Herr gibt sie, ‚damit die Welt glaubt'" (87). Mit Einheit ist ferner nicht Rückkehr in die katholische Kirche gemeint, sondern die „Einheit jener Herde", zu der „Christus uns nach den Erfahrungen der Jahrhunderte und Jahrtausende ... führt, in der er allein der einzige und sichere Gute Hirte ist... Ich habe die feste Hoffnung, daß die Einheit der Christen in der Kraft des Geistes, der Wahrheit und der Liebe schon auf dem Weg ist. Wir wissen, wie lang die Zeiten der Trennung und Spaltung waren. Wie lange jedoch der Weg zur Einheit dauern wird, wissen wir nicht... Die Einheit kann uns nur als Geschenk des Herrn, als Frucht seines Leidens und seiner Auferstehung in der angemessenen ‚Fülle der Zeit' gegeben werden" (203). „Erst die volle Einheit gibt uns die Möglichkeit, uns eines Sinnes und eines Glaubens an dem einen Tisch des Herrn zu versammeln" (81). Gerade an dieser Stelle aber argumentiert und begründet der Papst nicht mehr, sondern referiert lediglich eine traditionelle katholische Position, ohne zu prüfen, ob diese sachlich zu Recht besteht. Dies zeigt an, wieviel Arbeit die katholische Theologie hier noch zu leisten hat.

Faßt man zusammen, so findet man in den Worten des Papstes ein höchst eindrucksvolles Plädoyer für die Intensivierung, ja Verdoppelung der ökumenischen Bemühungen in der Suche nach der Wahrheit, in der Stiftung brüderlicher Liebe, im Beieinanderbleiben und im Nichtvoneinander-Lassen. „Wir müssen diesen Weg mit Ausdauer gehen — weitergehen und nicht stillstehen" (203). Das Einhalten auf dem ökumenischen Weg bezeichnet der Papst als *die* Versuchung „im Garten von Getsemani der zahlreichen Erfahrungen der Geschichte" (203).

Trägt man die während der Deutschlandreise des Papstes gesprochenen Worte an die ökumenische Wirklichkeit der Bundesrepublik heran, so kann bisher von einer Verdoppelung des ökumenischen Einsatzes auf katholischer Seite nicht einmal ansatzweise gesprochen werden, eher schon von einer Halbierung, die aus Gründen der Höflichkeit hier bewußt nicht dokumentiert wird, aber auf Wunsch gerne nachgereicht werden kann. Ob eine Verdoppelung des ökumenischen Einsatzes in den anderen christlichen Kirchen dort schon gegenwärtige kirchliche Lebenswirklichkeit ist, ist dem Verfasser jedenfalls bislang nicht so deutlich geworden, daß er sie schon dokumentieren könnte. Es wäre zu wünschen, wenn in der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen" mutigere Schritte auf die Gemeinschaft der Kirchen hin vollzogen würden; zu wünschen wäre weiter, daß die nach dem Papstbesuch gegründete gemeinsame Kommission der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz sich endlich auch der konkreten Themen annehmen würde, die schon seit langem auf der ökumenischen Tagesordnung der Kirchen in Deutschland stehen. Angesichts der Ermutigung, die die ökumenische Arbeit in Deutschland durch den Papstbesuch wirklich erfahren hat, ist die bei uns doch auch sichtbare Angst vor ökumenischen Konkretionen schlicht unverständlich. Warum eigentlich scheuen wir vor den Konsequenzen der einheitsstiftenden Kraft christlichen Glaubens zurück?

ANMERKUNGEN

[1] Benutzt wird folgende Quelle:

Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden. 15. bis 19. November 1980. Offizielle Ausgabe, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (1981). (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 25).

Aus diesem Band wurden folgende einschlägige Dokumente herangezogen:

1. Grußwort auf dem Flugplatz Köln-Bonn am 15. November 1980 (12-15);
2. Ansprache beim Empfang des Bundespräsidenten in Schloß Augustusburg, Brühl, am 15. November 1980 (39-44);

3. Predigt zum Thema Diaspora im Stadion in Osnabrück am 16. November 1980 (46-51);
4. Ansprache bei der Begegnung mit Vertretern des Rates der EKD im Dommuseum in Mainz am 17. November 1980 (79-82);
5. Ansprache an die Vertreter der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) im Dommuseum in Mainz am 17. November 1980 (85-88);
6. Ansprache an die Vertreter der Juden im Dommuseum in Mainz am 17. November 1980 (102-105);
7. Ansprache an die Deutsche Bischofskonferenz in Fulda am 17. November 1980 (120-128);
8. Abschiedswort auf dem Flughafen München-Riem am 19. November 1980 (200-205);
9. Ansprache bei der Ankunft auf dem römischen Flughafen (205-206).

Die im Text zitierten Seitenzahlen beziehen sich auf den o. g. Quellenband.
Die Unterstreichungen sind vom Verfasser.

[2] Es ist sehr bemerkenswert, daß der Papst hier Partei ergreift für die in der ökumenischen Theologie bisher verwendete Konvergenzmethode, die von Gerhard Voß m. E. zu Unrecht einer scharfen Kritik unterzogen worden ist (G. Voß, in: P. Lengsfeld (Hrsg.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 1980, 338 ff.).

# Die unvollendete Integration von Mission und Kirche

VON KLAUS-MARTIN BECKMANN

Auf der III. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 wurde die lange vorbereitete sogenannte Integration von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat der Kirchen vollzogen. Diese Integration hatte Signalwirkung auch für das Verhältnis von Missionsgesellschaften und Landeskirchen in Deutschland. Auch hier sprach man von Integration von Mission und Kirche und ging an die Gründung regionaler Missionswerke. Die Synode der EKD 1963 in Bethel hatte das Hauptthema: „Mission in ökumenischer Verantwortung" und verabschiedete einen Entwurf für die geplante Dachorganisation zwischen dem Deutschen Evangelischen Missionstag und dem Rat der EKD.

Heute stellt sich nach rund 20 Jahren die Frage, was die „Väter" und Baumeister der Integration von Mission und Kirche eigentlich als Ziel vor Augen gehabt haben und ob man diesem Ziel entscheidend nähergekommen ist. Voraussetzung für diese Fragestellung ist die Verständigung darüber, was man überhaupt unter dem schillernden Begriff Integration ver-

standen hat. Anlaß der Fragestellung sind widersprüchliche Interpretationen von Integration damals und heute und Probleme in der Praxis der Partnerschaft zwischen Kirchen in der Bundesrepublik und der Dritten Welt.

Der Duden (16. Aufl., Bd. 1, 1967) übersetzt das Fremdwort Integration mit „Vervollständigung", „Zusammenschluß" oder auch dem ebenfalls aus der lateinischen Sprache stammenden Wort „Summierung"; integral bedeutet „ein Ganzes ausmachen", integrieren „ergänzen" oder „erneuern". Wahrscheinlich hat man in der deutschen Diskussion das Wort Integration aus der englischsprachigen Diskussion vor und in Neu-Delhi 1961 übernommen. Dabei fällt auf, daß man die Wörter Integration und integrieren unterschiedlich gebrauchen kann. Man spricht beispielsweise von der Integration des Internationalen Missionsrates *in den* Ökumenischen Rat der Kirchen und der notwendigen Integration *von* Mission und Kirche und umgekehrt. Im Grunde handelt es sich aber jeweils tatsächlich um einen Zusammenschluß, eine „Vervollständigung", Ergänzung und Erneuerung, wobei die Frage umstritten ist, um welchen Grad der Summierung es jeweils geht oder welche Selbständigkeit der einen oder anderen Seite weiterhin zuerkannt wird. Weil das Wort Integration an dieser Stelle unscharf ist, hat es sich in jenen Verhandlungen sicher gerade empfohlen, um überhaupt zu einem greifbaren Ergebnis zu kommen.

Über die Vorgeschichte der Integration von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat der Kirchen gibt das Buch von Nils Karlström „Ökumene in Mission und Kirche" (schwed. Original 1960, deutsche Übersetzung 1962) umfassend Auskunft. Als Ziel des ursprünglichen „Plan of Integration" gibt Karlström an: „Zunächst muß unterstrichen werden, daß die Absicht bestand, eine *wirkliche Integration,* eine organische Vereinigung oder Zusammenlegung von Ökumenischem Rat und Internationalem Missionsrat durchzuführen — nicht eine Absorbierung, eine Einverleibung des einen Rates in den anderen. Man erstrebte ein neues Organ mit einer neuen Struktur, ein Organ, das die Interessen beider früheren Räte wahrnehmen soll — so wie auch Faith and Order und Life and Work in Amsterdam im Ökumenischen Rat integriert wurden" (237, man beachte am Schluß eine weitere sprachliche Möglichkeit von „Integration" zweier Größen *zu* einer neuen). Der Name des Ökumenischen Rates blieb aber erhalten und auch seine Grundstruktur, er blieb ein Rat *von Kirchen*, Missionsgesellschaften konnten und können nicht Mitglieder werden. Auch hier ist aus der Integration m.E. etwas anderes geworden, als es die Vorbereitungsgremien vor Augen hatten.

Die Synode der EKD in Bethel 1963 nahm einstimmig eine Vorlage zum Thema „Mission in ökumenischer Verantwortung" an (vgl. „Bethel 1963. Bericht über die Tagung vom 10.-13.3.1963"). Die Vorlage wollte die Integration der Missionsgesellschaften und ihrer Arbeit in den landeskirchlichen Organisationen im Sinne der Auflösung der Missionsgesellschaften vermeiden. Der Berichterstatter, Präses Joachim Beckmann, führt aus: „Wir sagen, wir überlassen es der Führung Gottes, ob und wie und wann aus dem gemeinsamen Dienst der Missionsgesellschaften und der Kirchen neue geschichtliche Formen der Trägerschaft des missionarischen Dienstes erwachsen" (33). „Wir sind in der Tat der Meinung, es dürfte jetzt nicht so etwas geben wie eine Integration der Mission in unsere übliche kirchliche Verwaltung" (39). Hier findet sich auch eine weitere Formulierung zur Integration im Blick auf die Verankerung des missionarischen Gedankens in den Ortsgemeinden: „Dies wäre entscheidendes Geschehen einer wahren Integration, einer Eingliederung der Gemeinde in den Dienst der Mission" (35).

Offensichtlich liegt hier eine gewisse Zurückhaltung im Blick auf die kirchliche Verwaltung und Bürokratisierung vor. Das Neue, das man erwartete, wurde nur vage umschrieben. Heute ist es die Frage, wann und ob der Zeitpunkt erreicht ist, in dem solche neuen Formen der Trägerschaft missionarischen Dienstes sichtbar werden.

Bischof Meyer aus Lübeck, selber einmal Missionsbischof in Indien, führt in seinem Korreferat aus der Sicht der Mission folgendes aus: „Lassen Sie mich meine Sicht der Situation einmal so beschreiben: Im gegenwärtigen Augenblick sind unsere Missionsgesellschaften auf sich allein gestellt nicht imstande, die Weltmission Jesu Christi überzeugend und vollgültig wahrzunehmen. Neben diesen Satz muß in aller Deutlichkeit der andere gestellt werden: im Augenblick sind unsere Landeskirchen gerade in ihren wesentlichen Gliederungen, in ihren Gemeinden noch nicht imstande, die Weltmission der Kirche Jesu Christi, die aus dem Glauben kommt, wirklich wahrzunehmen... Wir meinen also, daß der Vorschlag, heute schon ein missionarisches Amt, eine Dienststelle der EKD für die Weltmission der Kirche zu schaffen, verfrüht ist, weil wir auf beiden Seiten damit überfordert werden" (64).

Auch in diesem Votum wird also die Durchdringung der Ortsgemeinden mit weltmissionarischem Geist als Hoffnungsbild der Zukunft („noch nicht") bezeichnet und zugleich die Möglichkeit eines Amtes der EKD für die Weltmission der Kirche für die Zukunft offengelassen („heute schon"). Es ist von hier aus gesehen verständlich, daß die Gliedkirchen der EKD

darangingen, einen Gemeindedienst für Weltmission oder Ämter für Mission und Ökumene zu errichten, die die Vermittlung der Anstöße aus Mission und Ökumene in die Ortsgemeinden hinein als Hauptaufgabe wahrnehmen. Wieweit das „heute schon" gelungen ist oder ob es sich nicht vielmehr um eine permanente, immer neue Aufgabe handelt, mag hier offenbleiben. Das Idealbild der missionarischen Struktur der Gemeinde ist wohl kaum oder selten erreicht. So wird auch schlecht meßbar sein, wann der Zeitpunkt erreicht ist, an dem die Gemeinden zu Trägern der Weltmission Jesu Christi werden, schon weil der Glaube nicht meßbar ist.

Es gibt auch noch einen anderen Zugang zur Frage der Integration, nämlich den *Fragenkreis der Integration von Missionsgesellschaften in die sogenannten Jungen Kirchen.* Bischof Meyer sprach die Frage in seinem Referat in Bethel schon kurz an, wenn er von den Problemen der deutschen Missionsgesellschaften sprach, die „Missionsfelder" als junge selbständige Kirchen wirklich freizugeben (56). Zwei Jahre später war das Thema der 2. Königsfelder Missionswoche 1965 „Zeugnis und Dienst" (Berichte im Jahrbuch Evangelischer Mission 1966). Landesmissionspfarrer Hartmut Beck, früher Präses der Afrikanischen Brüderkirche in Tansania, sprach über die Mission der Kirchen in Afrika. Er berichtete u.a. über das immer noch anzutreffende Vorurteil, die afrikanischen Kirchen seien keine missionierenden Kirchen, die Mission über die Kirchengrenzen hinaus müsse nach wie vor von Europa aus organisiert werden. Er selber bezieht sich auf das Leitwort von Whitby 1947 „Partnership in Obedience" und führt aus: „Mit dem Leitwort von Willingen ‚Missionary obligation of the Church' war wohl etwas anderes, richtigeres gemeint: Gemeinsame Verkündigung, gemeinsame Bezeugung, gemeinsame Finanzierung, gemeinsame Ausbildung, gemeinsame Evangelisation. Das muß auch heißen, daß in den Ländern der Jungen Kirchen Mission nicht in Partnership neben diesen stehen, sondern sich in sie hinein integrieren muß, damit auf allen Ebenen Zeugnis und Dienst ausgerichtet werden kann" (31).

Dieses Ziel der Integration der Missionsgesellschaften bzw. der von ihnen entsandten Mitarbeiter in die Kirchen der Dritten Welt ist als Aufgabe heute weitgehend anerkannt. Aber auf derselben Missionswoche 1965 konnte Prof. John E. Y. Cheng aus Formosa in seinem Referat über Zeugnis und Dienst bei den Jungen Kirchen noch sagen: „Der wichtigste Punkt heute ist für die Missionsleitungen der, daß sie mit den Jungen Kirchen zusammenarbeiten und dies als Verpflichtung zur Partnerschaft ansehen... Die neuen Zeiten der Mission erfordern eine neue Art von Missionsgesellschaften" (53).

Wenn man heute davon sprechen kann, daß die Integration der Missionsgesellschaften in die Jungen Kirchen hinein große Fortschritte gemacht hat, *wie steht es dann mit der Integration der Missionsgesellschaften und der von ihnen traditionell vertretenen Inhalte in die Landeskirchen und Gemeinden in der Bundesrepublik?* Welche *Vor-* und welche *Nach*teile wären bei einer auch organisatorisch weitergetriebenen Integration von Missionsgesellschaften und Kirchen zu erwarten?

Zunächst wäre einmal festzustellen, daß es natürlich nicht in erster Linie um die Integration von *Missionsgesellschaften* gehen kann. Deshalb hat man von Anfang an schon von der Integration von *Mission* und Kirche gesprochen. Im Grunde geht es um die Integration des missionarischen Anliegens heute in die Kirche und Gemeinden hinein.

Dabei erhebt sich zunächst die weitere Frage, wieweit Missionsgesellschaften heute — und das gilt großenteils auch für die von Missionsgesellschaften und Kirchen gemeinsam getragenen Missionswerke — überhaupt direkt noch mit dem zu tun haben, was man früher Äußere Mission, Heidenmission, Feldmission, Pioniermission o.ä. nannte. Heute befassen sich die Missionswerke überwiegend mit zwischenkirchlicher Hilfe finanzieller und personeller Art, man kann das an den Etats deutlich sehen. Sie nehmen auf diese Weise teil an der Weltmission, auch an der missionarischen Verkündigung ihrer Partnerkirchen, die aus der Mission erwachsen sind. Das ist auch eine notwendige und gute Entwicklung.

Heute geht es also weniger um missionarische Verbindungen im alten Sinn, sondern um ökumenische, partnerschaftliche Verbindungen zwischen selbständigen Kirchen, die jeweils in ihrem eigenen Land ihr erstes und direktes „Missionsfeld" haben. Der wichtigste *Vorteil einer engeren Verbindung von Kirche und Mission wäre die Möglichkeit einer direkteren Verbindung von Kirche zu Kirche.* Man brauchte nicht mehr den Umweg über die Missionszentralen gehen. Oft ist von den Partnern in Übersee zu hören, daß sie direkte Verbindungen von Kirche zu Kirche wünschen. Die Verbindungen brauchten auch nicht formal auf „Mission" beschränkt zu sein. Es müßte das Ziel sein, alle Sorgen und Freuden miteinander zu teilen, geistliche Erfahrungen und Kräfte auszutauschen, wirkliche Partnerschaft einzuüben. Die Geldfrage sollte dabei so wenig wie möglich ins Spiel kommen.

Es gibt noch einen weiteren Vorteil einer *direkten Partnerschaft von Kirche zu Kirche,* der aber vielleicht nicht für alle Gliedkirchen der EKD gilt, wie denn überhaupt die Sicht dieser Ausführungen von Einsichten und Erfahrungen in einer Gliedkirche der EKD mitbestimmt ist, die als Träger-

kirche mehreren Missionswerken angehört. Es ist die vielleicht auch unausweichliche Tendenz der beiden großen Missionswerke, denen die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau angehört, zu immer neuen Partnerkirchen und Gebieten Verbindungen aufzunehmen, sei es durch Teilung der Partnerkirchen, sei es durch Anfragen aus Übersee, sei es durch Integration weiterer Missionsgesellschaften in ein Missionswerk (Zaire-Mission in die Vereinigte Evangelische Mission Wuppertal). *Die Zahl der Partnerkirchen geht dadurch gegen 50.* Keine Landeskirche kann eine solche Fülle von Partnerschaften auch nur annähernd ausfüllen, zumal geographisch und geschichtlich näherliegende ökumenische Partnerschaften in Europa noch gar nicht mitgezählt sind. Das Wort der Partnerschaft wird dadurch zu einer Leerformel. Eine direkte Partnerschaft von Kirche zu Kirche müßte *der Zahl nach weniger, der Intensität nach stärkere Partnerschaften* umfassen. Vielleicht müßten auch einige geschichtlich gewachsene Partnerschaften aufgegeben oder entsprechend zurückhaltend behandelt werden, wenn aus hoffentlich geistlicher Herausforderung neue Partnerschaften aufgenommen werden. Die EKD kann nicht den Ehrgeiz haben, einen eigenen ökumenischen Rat aufzubauen und mit möglichst vielen Kirchen in der Welt intensiven Kontakt zu haben.

Man mag einwenden, und damit kommt ein möglicher *Nachteil* einer direkten unvermittelten Partnerschaft von Kirche zu Kirche zur Sprache, es sei ja gerade eine Aufgabe der regionalen Missionswerke, die missionarisch-ökumenischen Aktivitäten der Trägerkirchen zu koordinieren, damit keine Doppelungen vorkommen und andere Kirchen in Übersee ohne Partner und auch finanzielle Hilfe dastehen. Dazu wäre zu sagen, daß eine solche Koordination in einem entsprechenden Gremium der EKD zu erfolgen hätte (EMW). Der *Vorteil* der engeren Integration bestünde gerade in der Notwendigkeit, daß die Leitungsgremien der Gliedkirchen und der EKD sich direkt mit den Anfragen aus dem ökumenisch-missionarischen Bereich befassen müßten, was heute in die Missionsleitungen delegiert ist. Dadurch könnte die Partnerschaft von Kirche zu Kirche auch etwas realer werden.

Ein weiterer Einwand gegen die vorgetragenen Argumente für eine direkte Partnerschaft ist die angenommene Notwendigkeit von Gebietsreferenten und anderem Personal in den zuständigen Verwaltungen und Ämtern der Landeskirchen. Es könnte sein, daß die angestrebte Integration in die Landeskirche hinein nicht billiger ist, aber größer als bisher dürfte der Verwaltungsaufwand nicht werden. Der Preis für eine erhoffte größere Nähe zur Kirchenleitung und zu Ortsgemeinden dürfte nicht schrecken, zumal ja

immer mehr Partnerschaften von Kirchenkreis zu Kirchenkreis, von Ortsgemeinde zu Ortsgemeinde angestrebt werden. Vielleicht könnten die Mitarbeiter aus dem Gemeindedienst für Weltmission auch Funktionen früherer Gebietsreferenten teilweise mitübernehmen, um diesen Wechsel und Austausch zu fördern.

Es gibt weitere Bedenken im Blick auf den Bruch mit der Geschichte und die Verengung des Horizonts bei der Beschränkung auf eine kleinere Zahl von Partnern. Meines Erachtens sind die Vorteile einer Beschränkung, in der sich ja dem Sprichwort nach der Meister zeigt, größer. Die Beschränkung direkten und intensiven Kontaktes — sagen wir auf fünf bis sieben Kirchen in Übersee — bedeutet ja nicht den Abschied vom ökumenischen Gesamtkonzept. Im Ökumenischen Rat der Kirchen bleibt die Universalität der Verbindungen gewahrt. Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat ist auch ein gemeinsamer Grund der Partnerschaft.

Was die Kontinuität mit der Geschichte angeht, so wäre zu den „Worten der Väter" am Anfang dieser Überlegung zurückzukehren. Es ist der Führung Gottes zu überlassen, was er aus neuen Entwicklungen machen will und ob er überhaupt solche Entwicklungen will. Die Geschichte unserer Erde ist in schneller Entwicklung, was die Missionsgeschichte selber auch zeigt. Die Christen sind jeweils aufgerufen, die Zeiten im Hören auf Gottes Wort zu prüfen und einen Kairos einer neuen Entwicklung wahrzunehmen.

Zwei Gedanken im Zusammenhang der Integration und der Aufteilung der Partnerkirchen bedürfen noch einer vorläufig abschließenden Erörterung. Die erste Frage ist die, ob die vorgeschlagene direktere Zueinanderweisung von Partnerkirchen hier und in Übersee nicht im Rahmen der bestehenden Missionswerke erfolgen könnte oder sollte. Die Missionswerke hätten dann eine Hauptfunktion in der Vermittlung, Koordinierung und Pflege von direkten Partnerschaften von Kirche zu Kirche. Eine solche Lösung ist sicher insbesondere dort möglich und angebracht, wo eine einzelne Gliedkirche der EKD nur *einem* Missionswerk angehört. Aber auch abgesehen davon wäre eine solche Entwicklung innerhalb der Missionswerke m. E. ein Schritt in der richtigen Richtung auf eine bessere Integration von Mission und Kirche hin.

Ein letztes Wort zur Integration: Der Idealfall ist sicher die Integration von Mission in die Kirche und Gemeinden hinein. Ein ebenso schönes Bild dafür ist auch die Rede von der Integration der Kirche in die Mission hinein. Das Ergebnis sollte in jedem Fall missionarische Kirche und Gemeinde sein, die ihre Verantwortung vor Ort und in weltweiter ökumenischer Verpflichtung und Verbundenheit wahrnimmt. Der Streit, der in manchen

Missionswerken noch ausgefochten wird, ob sich die Missionsgesellschaften und nicht auch die Trägerkirchen in die regionalen Missionswerke integrieren sollten im Sinne der Fusion oder nicht, erscheint als irreal. Die Landeskirchen können sich nicht in die Missionsgesellschaften und auch nicht in die regionalen Missionswerke im Sinne einer Fusion integrieren, ebensowenig die EKD in das EMW. Die Mission kann sich aber durchaus in die Landeskirchen hinein integrieren, und es ist eine Anfrage an Missionsgesellschaften und Missionswerke, wie sie dabei ihre Rolle sehen.

*Die hier vorgetragenen Gedanken bedürfen vor allem der Diskussion mit den Partnerkirchen in Übersee* vor weiteren Beratungen und Entscheidungen. Die „Einteilung" und „Zuteilung" von Partnerkirchen in Übersee zu regionalen Missionswerken in der Bundesrepublik scheinen sich bei deren Gründung teilweise ohne solche Konsultation der Partner durch Beschlüsse in den Missionsleitungen oder entsprechenden Ausschüssen in der BRD vollzogen zu haben. Das entspricht kaum dem Leitbild von Partnerschaft im gemeinsamen Gehorsam vor Gott. Die wirkliche Integration von Mission und Kirche auch in der Bundesrepublik sollte sich in offener und brüderlicher Absprache mit den Partnerkirchen in Übersee vollziehen. Auch für die Partnerkirchen dürfte auf Dauer am Ende ein direkter und intensiverer Kontakt mit weniger Kirchen und vielleicht nur einer Kirche in der Bundesrepublik leichter und sinnvoller sein als der derzeitige Zustand. Es müßte eine brüderliche und „missionarische" Verbindung sein, die den Namen Partnerschaft wirklich verdient. Beide Seiten müssen sich kennen und sich voll einbringen können. Im gemeinsamen Dienst im Gehorsam vor Gott sollte es dann ein wirkliches gegenseitiges Teilen der Gaben Gottes geben. Das wäre das Leitziel der Vollendung der Integration von Mission und Kirche.

Unter dem Thema der unvollendeten Integration von Mission und Kirche in die Gliedkirchen der EKD mag abschließend eine recht alte Interpretation und Übersetzung von „integrieren" stehen. Brockhaus' Konversationslexikon von 1898 sagt zu diesem Stichwort: „Integrieren (lat.), etwas als wesentlichen Teil zu einem Ganzen fügen". In diesem Sinne wäre es wichtig, die Mission mit ihrer Tradition als einen wesentlichen Teil der Kirche mit der Kirche zu einem Ganzen zu fügen.

# Gemeinsames Zeugnis

Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe
der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen

An unsere Leser

Das vorliegende Dokument wurde im Auftrag der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen erarbeitet.

Es ist ein Studiendokument, das Reaktionen und Kritik sucht und die Diskussion über Art, Dringlichkeit und Formen des gemeinsamen Zeugnisses fördern soll.

Es ist das Ergebnis mehrjähriger Arbeit und des Zusammentragens und Analysierens von Berichten über tatsächliche Erfahrung beim gemeinsamen Zeugnis. Diese Berichte aus allen Teilen der Welt, wo die christliche Kirche gegenwärtig ist — aus Fidschi, Frankreich, Nicaragua, Korea, Sambia und vielen anderen Orten — dokumentieren die sich entwickelnde Tradition des gemeinsamen Zeugnisses, die zu einer Lebenswirklichkeit in der Erfahrung christlicher Kirchen überall in der Welt geworden ist. Und diese Tatsache im kirchlichen Leben macht es notwendig, wieder zusammen über das gemeinsame Zeugnis nachzudenken.

Die Welt, an die sich ein früheres Dokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe über „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus" (1970) wandte, hat sich in den dazwischenliegenden zehn Jahren radikal gewandelt. Und die Kirchen sind sich in dieser Dekade durch die Konfrontation mit gemeinsamen Problemen einander näher gekommen: Aus ihrem Verständnis des gemeinsamen Ziels heraus haben sie einstimmig zu den Krisen unserer Zeit Stellung genommen. Bewußt und absichtlich sind sie auf dem Weg zur Einheit. Auf dieser Pilgerfahrt gibt es Hindernisse, die nur durch die Liebe überwunden werden können, die sich im Leben und Handeln der Christen widerspiegelt, in dem gemeinsamen Zeugnis derer, die Gehorsam in der Nachfolge Jesu Christi üben.

Dieses Dokument spiegelt die Situation der pilgernden Kirche in der heutigen Welt wider. Was es bietet, ist deshalb herausfordernd und wirklich. Es ist nicht nur theologische Spekulation, sondern die hier erarbeiteten Thesen sind im Verlauf gemeinsamer Schritte und Proteste gegen Menschenrechtsverletzungen entstanden, die im Namen der unterdrückten Völker bei Regierungen unternommen worden sind. Sie sind entstanden aus gemeinsamen Anstrengungen von Erziehungsfachleuten, Lehrpläne so zu gestalten, daß sie junge Menschen anregen, im Glauben zu wachsen. Sie haben sich im aufrichtigen Dialog zwischen Menschen verschiedener theologischer Traditionen entwickelt, die sich mit der Vergangenheit beschäftigt und sich darum bemüht haben, erneut die zentralen Wahrheiten zu bekräftigen, die in Jesus Christus offenbart worden sind und die Traditionen der Kirche systema-

tisch dargestellt und verwahrt haben. Sie sind entstanden aus der Erfahrung des gemeinsamen Bibelstudiums und des gemeinsamen Gebetes, zu dem sich einfache Christen trotz kirchlicher Spaltungen in zunehmendem Maße gerufen fühlen. Sie erwachsen aus Übereinstimmungen von Christen verschiedener Denominationen darüber, wie man gemeinsam menschlichen Trost und christliche Liebe zu den Sterbenden bringen kann. Sie werden aus der Einheit geboren, wie sie das Engagement in der Mission für die Welt schafft, die Wiege der ökumenischen Bewegung.

Es erfordert Scharfblick, diesen Erfahrungshintergrund, diese verborgene Struktur in dem Dokument zu erkennen. Aber er ist vorhanden. Und er steht hinter den Beschreibungen des anerkannten gemeinsamen Grundes für das miteinander gegebene Zeugnis, von den Quellen des Zeugnisses, den Wirkungen des Zeugnisses, den Problemen und Spannungen, Ebenen und Strukturen für das Zeugnis. Und er steht hinter der im Dokument vorhandenen abschließenden Bekräftigung des gemeinsamen Zeugnisses als einem „Zeichen der Einheit, das direkt und sichtbar von Christus kommt und als ein Schimmer von seinem Reich".

Mit diesem Studiendokument über das gemeinsame Zeugnis haben Sie eine Tagesordnung für Aktion und Reflexion über die Aufgabe, zu der die christlichen Kirchen aller Traditionen in ganz besonderer Weise berufen worden sind. Es ist Material für die, die auf diesem Gebiet gearbeitet haben, die um die Mission der Kirche und auch um ihre Einheit bemüht sind. Und auch für die, die um die grundlegende Interpretation und die Beziehung zwischen der schon existierenden Einheit und der vollen Einheit, die wir anstreben, ringen.

Sie sind eingeladen, zu den theologischen Feststellungen des ersten Teils Ihre eigenen Überlegungen hinzuzufügen. Sie sind aufgefordert, zu den Erfahrungen des gemeinsamen Zeugnisses, die sich im zweiten Teil im Anhang* zu diesem Dokument befinden, Ihre eigenen Aktionen und Erfahrungen beizusteuern.

Dieses Dokument ist deshalb kein endgültiges Wort zum Thema „Gemeinsames Zeugnis". Nur ein Dokument, das nicht die sich verändernde Wirklichkeit der Welt, in der die Kirche Zeugnis ablegt, in Rechnung stellte, könnte vorgeben, ein solches zu sein. Es ist eher ein Fortschrittsbericht über das gemeinsame Zeugnis in den gerade zurückliegenden Jahren. Es ist ein Ruf zum fortdauernden Zeugnis innerhalb der sich herausbildenden Tradition eines gemeinsamen Zeugnisses in den vor uns liegenden Jahren, „damit die Welt glaube".

## *I. Die Tatsache des gemeinsamen Zeugnisses*

### *A. Neue Initiativen*

1. Auf der ganzen Welt sind Christen und Kirchen in zunehmendem Maße fähig, gemeinsames Zeugnis abzulegen. Im offiziellen theologischen Dialog über die Einheit sowie bei der Überwindung der bestehenden Trennungen können bemerkenswerte Fortschritte verzeichnet werden. Gleichzeitig lassen sich die Differenzen aus vielen Jahrhunderten jedoch nicht so leicht überwinden, und es bleibt noch manches zu tun, bevor Christen den Punkt erreichen, wo sie ein gemeinsames Bekenntnis des

* Aus Raumgründen können wir leider den Anhang an dieser Stelle nicht veröffentlichen. Er ist als Photokopie in der Ökumenischen Centrale erhältlich.

Glaubens ablegen können. Und doch ist es schon möglich, auf vielfältige Erfahrungen hinzuweisen, die ein positives Potential für das gemeinsame Zeugnis in sich bergen, trotz Ungewißheiten, Schwierigkeiten und Hindernissen.

Der Impuls zum gemeinsamen Zeugnis kommt nicht aus irgendeiner Strategie, sondern aus der persönlichen und gemeindlichen Erfahrung Jesu Christi. Das Bewußtsein der Gemeinsamkeit mit Christus und miteinander schafft die Dynamik, die Christen dazu drängt, gemeinsam ein sichtbares Zeugnis zu geben.

2. Es ist heute ganz normal, daß Christen verschiedener Konfessionen zu gemeinsamen Feiern der Gebetswoche für die Einheit zusammenkommen, zu einigen der großen christlichen Feste und zu vielen anderen Anlässen, die oft nur von örtlicher Bedeutung sind. Die liturgischen Texte und Lieder, neue oder alte, die bei solchen Anlässen verwandt werden, werden Teil eines neuen gemeinsamen Erbes und dienen dazu, eine Art Basis für die Einheit zu schaffen, die weiterwirkt, weit über die aktuellen ökumenischen Feiern hinaus, und die sogar denen, die nicht dabei waren, Zeichen schenkt, an denen sie das christliche Geheimnis erkennen können.

3. Bei vielen Anlässen treffen sich Christen unterschiedlicher Herkunft, um die Bibel zu lesen und zu studieren. Dies wird dann zu einem festen Bestandteil ihres christlichen Lebens. Diese Arten von Zusammenkünften sind ein mächtiges ökumenisches Band und auch ein Anlaß zur missionarischen Begegnung, sowohl wegen des großen öffentlichen Interesses an der Bibel als auch wegen der Gelegenheiten, die sie zu einer Begegnung mit säkularen Wertschätzungen der Bibel bieten, seien sie traditionell oder zeitgenössisch.

4. Ein gemeinsames Zeugnis wird durch die wachsende Zusammenarbeit in der theologischen Arbeit in all ihren verschiedenen Aspekten gegeben. Biblische Forschung ermöglicht ökumenische Ausgaben der Bibel. Theologische Lehre und Forschung wie auch theologische Weiterbildung der Gläubigen zur Zeugnisablegung werden manchmal gemeinsam unternommen oder in Zusammenarbeit auf verschiedenen Ebenen. Theologische und religiöse Veröffentlichungen wie auch die Verbindung von religiöser Literatur und Kunst sind ein Gebiet wachsender Zusammenarbeit auf den verschiedenen Stufen der Produktion und Herausgabe. Und auch das ist ein Beitrag zur Evangelisation.

5. An einer Anzahl von Orten konnten Kirchen durch ihre offiziellen Vertreter gemeinsam bei den Zivilbehörden vorstellig werden, um ihnen das christliche Zeugnis in politischen Fragen, in denen Menschenrechte und Menschenwürde wie auch geistliche und moralische Werte auf dem Spiele stehen, bekanntzumachen. Solche offiziellen Interventionen der Kirchen sind so häufig geworden, daß in einigen Fällen spezielle gemeinsame Gremien geschaffen wurden, manchmal auch in Zusammenarbeit mit Gemeinschaften anderen Glaubens, mit weltlichen Vereinigungen oder mit öffentlichen Körperschaften auf nationaler oder internationaler Ebene.

6. Mehrere gemeinsame Programme der direkten Evangelisation sind oder werden in den sechs Kontinenten und unter verschiedenen politischen Regimen durchgeführt. In jedem Falle wurden örtliche Absprachen getroffen, um den Umfang der Teilnahme jeder Kirche abzugrenzen und den Grund für das zu wählende seelsorgerliche Vorgehen derer zu legen, die an der neuen Art der Verkündigung des Evangeliums beteiligt sind.

7. Viele ökumenische Gruppen sind auf informeller Basis gegründet worden. Einige sind aus spontanen Initiativen entstanden, während andere aus zentralisierten

oder organisierten Bewegungen heraus gewachsen sind. Alle zielen darauf ab, ein spezifischeres gemeinsames Zeugnis in den verschiedenen Bereichen christlichen Lebens und Verhaltens zu geben. Manchmal geschieht das in Orten oder Gebieten, die neu besiedelt oder nur vorübergehend bewohnt sind, in Situationen z. B., wo Bevölkerungswanderungen stattfinden. Oder aber es geschieht unter Teilen der Bevölkerung, die eine neue soziale und kulturelle Identität entdecken, die alte konfessionelle Traditionen nicht genügend berücksichtigt haben.

8. Eine Anzahl ökumenischer Organisationen ist eingerichtet worden, um gemeinsame Aktionen oder andere Formen der Zusammenarbeit zu ermöglichen. Sie fördern somit das gemeinsame Zeugnis und bringen die bereits bestehende, wenn auch noch unvollständige Gemeinschaft zwischen den Kirchen zum Ausdruck. Auf viele der Organisationen, an denen die römisch-katholische Kirche beteiligt ist, wird in dem Dokument des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen (Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene, 1975) Bezug genommen. Weite und Verschiedenheit solcher Organisationen lassen erkennen, in welchem Maße sich Christen der Notwendigkeit bewußt geworden sind, miteinander zu sein und zu handeln in ihrem täglichen Bemühen, dem Zeugnis und Wirken ihres gemeinsamen Herrn treu zu sein. Die Art der Organisationen wird normalerweise von den Erfordernissen des Ortes und der Situation bestimmt. Deshalb reichen sie von gemeinsamen Arbeitsgruppen über Räte und Komitees bis zu Studien- und Aktionsgruppen jeder Art. Und wir dürfen das Erscheinen weiterer Formen in dem Umfang erwarten, wie erneuerte Treue in der Mission die Christen zur Einheit drängt.

Von besonderem Interesse sind Kirchenräte auf verschiedenen Ebenen, die in ihren eigenen Situationen bedeutende Initiativen des gemeinsamen Zeugnisses möglich machen. Die römisch-katholische Kirche hat sich in einer beachtlichen Zahl von Orten angeschlossen. Und auch da, wo das nicht geschehen ist, hat sie eine enge Arbeitsbeziehung mit vielen von ihnen, oft durch eine gemeinsame Arbeitsgruppe und indem sie an einigen ihrer Programme teilnimmt.

### *B. Neues Bewußtsein für das gemeinsame Zeugnis*

9. Der Heilige Geist, der Christen dazu berufen hat, auf noch nicht dagewesene Weise auf neue Situationen einzugehen, hat gleichzeitig auch ein Bewußtsein für die Dringlichkeit des gemeinsamen Zeugnisses wachgerufen. Kirchen und Kirchenführer haben begonnen, diese Erfahrungen der Zusammenarbeit und gemeinsamen Aktion zur Kenntnis zu nehmen und rechtskräftig zu machen. Sie drängen darauf, daß sie fortgeführt und intensiviert werden.

10. Indem sie den Gedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils folgte, hatte die Gemeinsame Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche in ihrer Studie „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus" (1970) über die geistlichen Gaben nachgedacht, an denen Christen teilhaben (vgl. ÖR H. 2/1971 und Unitatis redintegratio, § 4). Die Studie sprach von dem Privileg und der Verpflichtung der Kirchen, die Wahrheit und das neue Leben zu bezeugen, das ihnen in Jesus Christus gehört. Aus diesem Grunde können Christen in ihrem Zeugnis nicht geteilt bleiben (vgl. § 11 und 13).

11. Die V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi (1975) befaßte sich mit bedeutsamen Diskussionen über Evangelisation von verschiedenen Tagungen, die ihr direkt vorausgegangen waren. Die Vollversammlung erklärte: „Das Bekenntnis Christi hält unsere getrennten Kirchen und zahlreiche alte und neue Gemeinschaften in ihrer Mitte und um sie herum in einer Gemeinschaft" (Bekenntnis zu Christus heute, Bericht aus Nairobi, 12). Es gibt ins Auge fallende und deutliche Annäherungen über Evangelisation in den Berichten der Bangkok-Konferenz über „Das Heil der Welt heute" (1973), auf dem Weltkongress für Evangelisation in Lausanne (1974) sowie in dem päpstlichen Dokument, das nach der Synode in Rom 1974 über Evangelisation in der modernen Welt (Evangelii nuntiandi) herausgegeben wurde. Das letztere rief dazu auf, im Rahmen der Evangelisation ein größeres gemeinsames Zeugnis für Christus vor der Welt abzulegen (§ 77).

12. Im Jahre 1979 appellierte Papst Johannes Paul II. nachdrücklich und dringlich an alle, die Christus nachfolgen, zusammenzukommen und sich um den einen Herrn zu vereinigen. Er anerkannte die Notwendigkeit, einander kennenzulernen und die Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die den Weg zur vollkommenen Einheit blockieren. Er betonte aber: „Dennoch können und müssen wir schon von jetzt an unsere Einheit leben und sie der Welt bekunden: in der Verkündigung des Geheimnisses Christi, im Aufzeigen der göttlichen und zugleich menschlichen Dimension der Erlösung, in dem mit unermündlicher Ausdauer geführten Kampf für jene Würde, die jeder Mensch in Christus erreicht hat und beständig erreichen kann." „In dieser Verbundenheit im Auftrag, über den vor allem Christus selbst entscheidet, müssen alle Christen entdecken, was sie bereits vereint, noch bevor sich ihre volle Gemeinschaft verwirklicht" (Redemptor hominis, § 11, 12).

### *C. Erneuerung zum Zeugnis*

13. Der Heilige Geist erneuert Christen und ihre Gemeinschaften fortwährend in ihrer Beziehung zu Christus. Diese Erneuerung hat ihr Zentrum in Christus und bringt einen neuen Gehorsam und eine neue Lebensweise hervor, die in sich bereits zeugnisgebende Gemeinschaft ist. Der Geist lädt jede christliche Gemeinschaft zur Bekehrung ein, so daß sie verantwortungsvoll am Heilsplan teilnehmen kann. Es ist eine fortdauernde Bekehrung, welche die Bindung des einzelnen und der Gemeinschaft an Christus erneuert (vgl. Evangelii nuntiandi, § 15 und 36). Eine gemeinsame Erneuerung erfordert Offenheit gegenüber dem Geist, der in uns wirkt, indem er uns lehrt, in einer sich entwickelnden Welt klare Ausdrucksformen unseres Glaubens zu suchen, nämlich Formen, die von unserer Liebe zueinander gekennzeichnet sind (Joh 15,17).

14. Das Drängen des Heiligen Geistes zur Einheit und Mission durch gemeinsame Erneuerung kann die Ohren der Christen dafür öffnen, daß sie das hören, was Gott ihnen durch Kirchen und Gemeinschaften sagt, die nicht ihre eigenen sind. Das bedeutet ein Erwachen zur aktiven Wertschätzung der Gaben der Gnade, der Wahrheit und des Zeugnisses, die sich in diesen Gemeinschaften finden. „Die Gaben, an denen die Kirchen in Christus teilhaben, sind der Grund für die dringende Forderung nach gemeinsamem Zeugnis für die Welt" (Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus, § 14). Indem er Christen zur Welt und ihren Nöten hin öffnet, bezeugt sich ihnen der Heilige Geist und drängt sie, die lebendige Gemeinschaft mit Christus in

seiner Kirche zu den Menschen und Orten zu bringen, wohin sie noch nicht gekommen ist. Das wird neue Gemeinschaften ins Leben rufen, die sich neuen kulturellen, sozialen und theologischen Situationen und Herausforderungen gegenübersehen.

## *II. Christliches Zeugnis — Gemeinsames Zeugnis*

### *A. Der gemeinsame Grund*

15. Der Befehl Jesu Christi und die Macht seiner Gnade führten die Kirche dazu, die Gute Nachricht zu verkündigen, die er uns gebracht hat. Letztlich ist Christus selbst diese Gute Nachricht. Diese Botschaft des Evangeliums gibt christlichen Gemeinschaften den gemeinsamen Grund für ihre Verkündigung. Sie nehmen den Inhalt des biblischen Zeugnisses und die altkirchlichen Bekenntnisse an. Heute möchten sie über das hinauskommen, was sie trennt, indem sie das Wesentliche betonen und zum Fundament ihres Glaubens zurückkehren: zu Jesus Christus (1Kor 3,11; vgl. Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus, § 2). Sie erkennen, daß sie die Taufe als das wirksame Zeichen ihrer Einheit in die Gemeinschaft der Nachfolger Christi bringt und sie dazu ermächtigt, ihn als Herrn und Heiland zu bekennen. Deshalb besteht unter Christen schon die vom Herrn gegebene Gabe der Einheit, und sie ist wirklich und wirksam, auch wenn sie noch nicht vollkommen verwirklicht ist. Diese unverdiente Gabe verlangt, daß das Zeugnis gemeinsam getragen wird als ein Akt der Dankbarkeit. Und in der Folge ist das Zeugnis eine Möglichkeit, die Einheit zum Ausdruck zu bringen und zu vertiefen.

### *B. Der Ursprung des Zeugnisses*

16. i) Der Vater

Christliches Zeugnis hat seinen Ursprung im Vater, der sich zu Christus, seinem geliebten Sohn, bekannte, der sichtbar in die Welt gesandt wurde. Er legte am Kreuz Zeugnis von ihm ab und, indem er ihn von den Toten auferweckte, durch den Heiligen Geist. So empfing Christus die Fülle des Heiligen Geistes, um selbst als die ganze Fülle Gottes der Menschheit zugut in der Welt zu sein (Kol 2,9-10).

„Für euch zuerst hat Gott seinen Knecht erweckt und gesandt, damit er euch segnet" (Apg 3,26; 26,23). Jesus konnte sagen: „Ich gehe fort und komme wieder zu euch zurück" (Joh 14,28). „Von ihm her seid ihr in Christus Jesus, den Gott für uns zur Weisheit gemacht hat, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung" (1Kor 1,30). Er ist in die Welt gesandt worden, damit die, die ihn im Glauben annehmen, in ihm diese Heiligung und Erlösung finden. Gott sendet ihn nun in die Welt in der Kirche, die er zu seinem Leib gemacht hat, trotz der Sünde ihrer Glieder. Der Jünger kann sagen: „Christus lebt in mir" (Gal 2,20; vgl. 2Kor 4,10-22) und „Christus spricht durch mich" (2Kor 13,3). Christliches Zeugnis ist eine Erscheinung Christi, der Knechtgestalt annahm und gehorsam bis zum Tode wurde (Phil 2,6).

17. ii) Jesus Christus

Jesus Christus ist der eine Zeuge Gottes, treu und wahrhaftig (Offb 3,14; 1,5, siehe „Bekenntnis zu Christus heute", 8,9,10). Das Zeugnis, das er durch sein Leben dem Vater gab, wurde durch sein Leiden am Kreuz besiegelt. Sein Tod bewies ganze Hingabe an das Zeugnis, das er brachte; es war das Zeugnis, das er von sich selbst

gab, als „die Wahrheit, die euch befreien (wird)" (Joh 8,32). Die Sache des Vaters hatte sein Leben bis zum Martyrium verzehrt. In seinem Tod und in seiner Auferstehung enthüllte seine ganze Existenz die Bedeutung seiner Botschaft. Durch jene Ereignisse gab er seinen Geist weiter, um seine Nachfolger anzuregen, indem er sie in der Gemeinschaft des Zeugnisses zusammenzieht, seinem mystischen Leib, der die Kirche ist. Sie würde einen ähnlichen Preis für das Zeugnis bezahlen, das er durch sie geben würde (1Petr 5,9). Von Anfang an wurden die Nachfolger Jesu als Bekenner und Märtyrer das Werkzeug des Geistes, in ihrem Leiden bis zum Tode, untrennbar verbunden mit den inspirierten Worten, die sie in der Macht des gleichen Geistes stammelten.

18. iii) Der Heilige Geist

Der Geist spielt eine so wichtige Rolle im christlichen Zeugnis, daß man auch von ihm sagen kann, er sei das Zeugnis von Christus in der Welt: „Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, dann wird er Zeugnis für mich ablegen" (Joh 15,26). Denn es geschieht durch den Geist, daß Gott Christus auferweckt (Röm 8,11); durch den Geist verherrlicht er ihn (Joh 16,14-15); es ist der Geist, der die Welt in dem Prozeß überführt, der sie in Widerspruch zu Jesus bringt (Joh 16,8). Der Geist legt dieses Zeugnis durch die Kirche ab. Er macht die Kirche zum Leib (1Kor 12,13) und so zur Manifestation Christi in dieser Welt. Der Geist ist Gemeinschaft (2Kor 13,13), so daß er uns mit Christus vereint; und in derselben Bewegung bringt er Gemeinschaft zwischen Männern und Frauen zuwege.

19. Der Geist kommt auf die Glaubenden und macht auch sie zu Zeugen Christi (Apg 1,8). In ihm werden Wort und Tat von Christen zu einem „Erweis von Geist und Kraft" (1Kor 2,4). Wir müssen Christus begegnen, um seine Zeugen zu sein, um aussagen zu können, was wir von ihm wissen (vgl. 1Joh 1,3-4 und 4,14). Es ist der Heilige Geist, der den Gläubigen befähigt, Christus zu begegnen, ihn zu erfahren. Glaubende werden dazu geführt, ihren Glauben vor der Menschheit zu bezeugen, weil der Geist in ihren Herzen Christus bezeugt (Joh 15,16-17; Röm 8,16; Gal 4,6). Im Streit zwischen Jesus und der Welt übernimmt er die Rolle Jesu, indem er die Glaubenden in ihrem Glauben stärkt (Joh 16,8; vgl. 1Joh 5,6). Aber er vertieft auch den Glauben der Gläubigen, indem er sie zur ganzen Wahrheit führt (Joh 16,3). Er ist so der Meister des christlichen Zeugnisses, der uns befähigt zu sagen „Jesus ist Herr" (1Kor 12,13); er ist die Inspiration und der Lehrer der Kirche (Joh 16,13).

### *C. Die Kirche*

20. Die Kirche erhielt ihren Auftrag von dem Herrn Jesus Christus selbst: „Ihr sollt meine Zeugen sein" (Apg 1,8). Sie nimmt das Zeugnis auf sich, das der Vater von seinem Sohn gab (vgl. Joh 5, 32), als er ihn vor denen, die ihn töteten, auferweckte und ihn zum Christus und Herrn machte, zum Heil für alle (Apg 2,23,24,36). Das christliche Zeugnis empfängt seine Verkörperung und Kraft aus der Berufung des Volkes Gottes, ein wanderndes Volk zu sein, das Christus unseren Herrn bezeugt, in Gemeinschaft mit der Wolke der Zeugen (Hebr 12,1).

21. Nach dem Beispiel der Apostel (Apg 2,32) bezeugt die Kirche heute dieses Heilshandeln Gottes vor der Welt und verkündigt, daß Jesus Christus Heiland und Herr der ganzen Menschheit und der ganzen Schöpfung ist. Das ist der Gegenstand des christlichen Zeugnisses. Durch Verkündigung und Zeugnisablegen machen

Christen die rettende Herrschaft Christi bekannt, so daß an den einen, mit dem Gott dieses Heil erreichen will, werde „geglaubt in der Welt" (1Tim 3,16), so daß Menschen bekennen können, „Jesus Christus ist der Herr, zur Ehre Gottes, des Vaters" (Phil 2,11).

Die Kirche ist als Ganzes der primäre Gegenstand christlichen Zeugnisses. So wie die Kirche ein Leib aus vielen Gliedern ist, so ist christliches Zeugnis naturgemäß gemeinschaftsbildend. Wenn einer der Glaubenden individuell Zeugnis ablegt, dann bezieht sich das auf das Zeugnis der ganzen christlichen Gemeinde. Selbst wenn das Zeugnis von Christen in den getrennten Kirchen gegeben wird, sollte es Zeugnis für den gleichen Christus sein und notwendigerweise einen gemeinschaftsbildenden Aspekt haben.

### *D. Merkmale des christlichen Zeugnisses*

22. Das Zeugnis war ein Kennzeichen der Kirche zur Zeit der Apostel. Wenn die Kirche heute ihr Zeugnis ablegt, dann fährt sie fort, dieser apostolischen Weisung treu zu sein. Durch denselben Heiligen Geist teilt sie deren Motivation und Kraft. Als der Leib Christi verkörpert ihn die Kirche in der Welt. Es ist ihr Wesen, Zeugnis abzulegen.

23. Zeugnis ist das, was wir vor Gott sind. Es besteht zuerst im Sein. Es sollte in der Kontemplation verwurzelt sein. Die Kirche gibt schon dann Zeugnis, wenn sie ihr geistliches Leben vertieft und wenn sie neue Lebensstile entwirft, die das Evangelium in der heutigen Welt empfehlen. In vielen Teilen der Erde entdecken Christen dies neu durch ihre Erfahrungen in kleinen Gemeinschaften. Aber die Notwendigkeit zur Erneuerung erstreckt sich auf alle Lebensäußerungen des Leibes.

Die Kirche, die sich der Mängel derer, die zu ihr gehören, bewußt ist, versucht in ihrem Gottesdienst in das Bild Christi verwandelt zu werden. Er muß der Welt in ihren Gliedern gezeigt werden. Dazu braucht die Kirche die Nahrung, die sie aus dem Gebet, dem Wort und dem Sakrament empfängt. Sie hängt von der beständigen Erneuerung ab, die diese für die Echtheit und Effektivität ihres Zeugnisses geben.

24. Echtes Zeugnis ist ein Kanal der göttlichen Liebe für alle Menschen. Diese Liebe zeigt sich darin, daß sie die Wege erkennen läßt, auf denen das Zeugnis in jeder Situation der Begegnung am deutlichsten gegeben werden kann. Im gewissen Sinn ist die Bereitschaft zum Martyrium die Norm des Zeugnisses. Denn sie bekundet die Ausrichtung eines Lebens, das seinerseits ein Zeichen der Überzeugung und Hingabe einer Person für eine Sache ist, für die diese letztlich sogar zu sterben bereit ist. Es ist im Leben verkörperte Überzeugung, die die Verkündigung glaubhaft machen muß. Die Echtheit des Zeugnisses muß letztlich nicht an der Antwort des Hörers gemessen, sondern vor Gott beurteilt werden. Aus dieser Sicht gibt es eine Unverdientheit beim Zeugnis, die mit der Unverdientheit der göttlichen Gnade in seinem Handeln mit der Menschheit in Verbindung gebracht werden muß. Im Leben des Zeugen muß die Botschaft des Evangeliums gegenwärtig gemacht werden. Das Leben des Zeugen ist die gültige Auslegung der Botschaft. Von diesem Punkt aus muß die notwendige Anstrengung beginnen, die christliche Botschaft für Menschen und Situationen zum Sprechen zu bringen, und keine vorgefertigte Formel kann dafür Ersatz sein. Immer muß ein Dialog entstehen zwischen Situationen und Menschen und der Kirche. Denn es gibt einen notwendigen Hörprozeß zur Ent-

deckung wirksamer Ausdrucksformen des Zeugnisses. Da das Medium wichtig ist, durch das das Zeichen zu anderen kommt und ihnen die Bedeutung überbringt, muß dem Zeichen Ausdruck verliehen werden in Begriffen einer jeden Gesellschaft und Kultur.

25. Zeugnis erwartet eine Anwort. Doch umgibt den Weg, auf dem der Geist von Jesus Zeugnis ablegt und Heimat findet im Herzen eines Menschen, immer ein gewisses Geheimnis und Wunder. Es ist immer etwas Erfrischendes, das oft völlig überraschend und unerwartet kommt.

26. Das Zeugnis von Christus muß von der Gemeinschaft gegeben und gestaltet werden, die in Christus lebt und von einem Geist der Liebe und Freiheit, des Vertrauens und der Freude beseelt ist. Worte allein können nicht genügend betonen, daß die Liebe Gottes durch Christus zu uns gekommen ist, daß diese Liebe Sünde und Tod überwunden hat und daß sie unter uns lebt. Es erfordert ein umfassendes Zeugnis, glaubwürdig und voll Liebe, das von Christen und von der Kirche in allen Lebensäußerungen gegeben wird. Ohne Liebe ist solches Zeugnis nur „ein dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke" (1Kor 13,1). Die Befreiungstat Christi muß bedeuten, daß das Zeugnis in Freiheit und mit Respekt für die Freiheit derer, an die es gerichtet ist, gegeben wird.

27. Christliches Zeugnis muß auch in Demut abgelegt werden. Sein Ursprung ist im Vater, der durch den Geist Christus von den Toten auferweckte und ihn sichtbar zur Menschheit sendet durch die, die seine Zeugen sind. Deshalb ist es ein Auftrag von Gott und nicht etwas, das man sich selbst auferlegt. Es verlangt vom Zeugen das Hören, bevor er die Gute Nachricht verkündigt, und die Zusammenarbeit mit dem unvorhersehbaren Leiten des Geistes. Das ergibt keinen Plan, der Erfolg in allen Situationen garantiert. Vielmehr ist es die Aufgabe eines Mitarbeiters Gottes, im Dienst an allen Völkern.

### *E. Auswirkungen des Zeugnisses*

28. Das Zeugnis bewegt sich von einer Einheit zur andern, nämlich von der der Glieder am Leibe Christi in dem einen Geist zu der größeren Einheit, in der alle Dinge im Himmel und auf Erden zusammenkommen werden unter dem einen Haupt, welches Christus ist (Eph 1,10). Im wesentlichen ist es ein Werk der Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander. Teilnahme am christlichen Zeugnis vertieft auch die schon zwischen Christen bestehende Einheit. Das Zeugnis tendiert immer dazu, die Gemeinschaft des Geistes zu erweitern, indem es Gemeinschaft schafft. Gleichzeitig ist es eine wichtige Hilfe für die Christen selbst. Es fördert unter ihnen die Umkehr und Erneuerung, die sie immer brauchen. Es kann ihren Glauben stärken und neue Aspekte der Wahrheit in Christus eröffnen. So ist es ein fundamentaler Teil des Lebens der Gemeinschaft, die sich Christus völlig verpflichtet weiß.

29. Wenn Zeugnis in einem Kontext des Unglaubens gegeben wird, ruft es oft Opposition hervor. Die Kirche muß bereit sein, den Preis des Mißverständnisses, der Frustration und des Leidens und gelegentlich sogar den des Martyriums zu bezahlen. Von Anfang an war die Wirklichkeit des Kreuzes der unausweichliche Kontext des christlichen Zeugnisses (2Kor 4,8-12). Dieses Zeugnis muß auch vor den Mächten und Gewalten dieses Zeitalters gegeben werden (Eph 6,12, vgl. Röm 8,38-39). Die Erfahrung von Christen im Exil, im Gefängnis und in der Arena zu anderen

Zeiten wiederholt sich heute oft. Die Kirche muß ihre Botschaft der Liebe und der Versöhnung selbst in die schwierigsten Situationen bringen, so daß sie nicht überrascht ist, wenn ihr Zeugnis sogar auf Kosten des Lebens selbst gegeben wird.

### *F. Gemeinsames Zeugnis*

30. Als er betete, daß sie alle eins seien, damit die Welt glaube (Joh 17,21), stellte Jesus eine klare Verbindung zwischen der Einheit der Kirche und der Annahme des Evangeliums her. Unglücklicherweise sind die Christen immer noch getrennt in ihren Kirchen, und ihr Zeugnis vom Evangelium wird so geschwächt. Es gibt jedoch auch jetzt Zeichen der ursprünglichen Einheit, die bereits unter allen Nachfolgern Christi besteht, und Anzeichen dafür, daß sie sich in bedeutsamer Weise entwickelt. Das, was wir gemeinsam haben, und die Hoffnung, die in uns ist, befähigen uns in der Verkündigung des Evangeliums, kühn zu sein und darauf zu vertrauen, daß die Welt es annehmen wird. Gemeinsames Zeugnis ist die eigentliche Berufung der Kirche, und auf besondere Weise kommt es dem Geist dieses ökumenischen Zeitalters im Leben der Kirche entgegen. Es bringt unsere tatsächliche Einheit zum Ausdruck und steigert unseren Dienst am Worte Gottes, indem es die Kirchen sowohl in der Verkündigung des Evangeliums als auch bei der Suche nach der Fülle der Einheit stärkt.

31. Und doch bleibt die Tragödie unserer Spaltungen bei uns am zentralen Punkt unseres Zeugnisses für Jesus bestehen: beim heiligen Abendmahl. Es ist dringlich, daß alle Christen intensiver für die volle Verwirklichung dieser Einheit und dieses Zeugnisses beten.

„Gleichwohl läßt diese Gemeinschaft im Gebet um so stärker den Schmerz der Gespaltenheit der Kirchen bei der Feier des heiligen Abendmahls empfinden, welches das sichtbarste Zeugnis des einzigartigen Opfers Christi für das Heil der ganzen Welt sein sollte" (Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus, § 16).

### *G. Situationen des gemeinsamen Zeugnisses*

32. Gemeinsames Zeugnis ist in einer Vielzahl verschiedener Situationen erforderlich. Die Vielfalt der Gruppen und Einzelpersonen, die an bestimmten Akten gemeinsamen Zeugnisses teilnehmen, sollte eine realistischere Einschätzung der Lage, eine solidarische Anpassung an die Situation sowie eine konkrete Ausrichtung des Zeugnisses auf sie möglich machen.

33. Das heißt in keinem Fall, die Wahrheit des Evangeliums so zu verwässern, daß es in jede Situation paßt. Eher müssen sich die, die es weitergeben, und die, die es empfangen, verändern. So sollte das gemeinsame Zeugnis die kreative Umgestaltung einer vorgegebenen Situation bewirken.

34. Zeugnis heißt nicht Debattiermöglichkeiten, sondern bringt Menschen dazu, sich der Wirklichkeit zu stellen. Es bewirkt Reflexion, Diskussion und Entscheidung. In allem sollten die, die Zeugnis ablegen, zeigen, daß sie Gute Nachricht zu verkündigen haben. Das Reich Gottes, dessen Kommen in Wort und Tat sie zu verkündigen haben, besteht in „Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist" (Röm 14,17).

35. Christen stellen sich bei diesem Zeugnisgeben in den Dienst der anderen, denn es ist die Gute Nachricht von Gott, die sie überbringen (Apg 13,32-33). Durch die Verkündigung des Kreuzes und der Auferstehung Christi bekräftigen sie, daß Gott das Heil seines Volkes in allen Dimensionen ihres Seins will, sowohl ewig als auch irdisch.

36. Auf der Suche nach Annahme und Erlösung sehnt sich alle Kreatur und ängstigt sich (Röm 8,22). Das Heil in Jesus Christus hat kosmische Dimensionen. Christliches Zeugnis wird nicht nur ausgerichtet, um eine missionarische Berufung zu erfüllen, sondern auch um Antwort zu geben auf die Erwartungen des Universums. Menschliche Nöte und die Herausforderung durch eine zerbrochene und ungläubige Welt nötigen die Kirchen, mit Gott zusammenzuarbeiten, indem sie seine Gaben zur Versöhnung aller Völker und Dinge in Christus einsetzen. Der derzeitige Durst nach Sinn, nach einem geistlichen Grund, nach Gott ist ebenfalls eine Gelegenheit zum gemeinsamen Zeugnis durch die volle Gestaltwerdung Jesu Christi im Gebet, im Gottesdienst und im täglichen Leben.

37. Die Suche nach Werten aus dem Evangelium, wie z. B. Menschenwürde, Gerechtigkeit, Frieden und Brüderlichkeit, lädt zur Teilhabe an einem gemeinsamen Zeugnis ein, das immer auf Jesus Christus als Herrn und Heiland für alle verweist. Das bedeutet christliche Beteiligung an Fragen der sozialen Gerechtigkeit im Namen der Armen und Unterdrückten. Wir müssen die Lektion von den Kirchenvätern lernen, daß die Kirche der Mund und die Stimme der Unterdrückten vor den regierenden Mächten ist. So wird christliches Zeugnis bedeuten: Teilnahme am Ringen für Menschenrechte auf allen Ebenen, Teilen auf wirtschaftlichem Gebiet und Befreiung von sozialer und politischer Unterdrückung. All das sind Teile der Aufgabe, die im Gehorsam gegenüber der Wahrheit Gottes und ihren Konsequenzen erforderlich sind.

38. Tatsächlich hat es in den letzten zehn Jahren einen höchst positiven Fortschritt in einer Vielfalt des gemeinsamen Zeugnisses auf all diesen Ebenen christlichen Lebens gegeben. Eine wachsende Sensibilität gegenüber den — oft von zeitgenössischen Kulturen geförderten — manipulativen Einstellungen und Verhaltensweisen zwingt christliche Kirchen und Gemeinschaften zu einer drastischen Neubewertung ihrer Beziehung zur Welt in der Mission und bringt sie zusammen, um die Gaben der Wahrheit und des Lebens zu bezeugen, die in Christus geschenkt werden, die die Quelle ihres Lebens sind und die Zugang zum Heil verschaffen (vgl. Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus, § 11).

## *III. Verwirklichungen des gemeinsamen Zeugnisses*

### *A. Gelegenheiten und Möglichkeiten*

39. Christi Befehl an seine Kirche (Mt 28,18-20) und die Gabe des Geistes, die die Erfüllung dieser Aufgabe ermöglicht, auferlegen den Christen unter allen Umständen eine missionarische Verpflichtung. Diese veranlaßt sie, soziale und geographische Grenzen zu überschreiten, und doch ist diese Verpflichtung auch in ihrer alltäglichen Umgebung gegeben. Sie verlangt Gehorsam selbst in den Situationen, wo

ausdrückliches Predigen unmöglich ist und das Zeugnis gewöhnlich still geschehen muß.

40. Der inspirierte Satz der Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 lud die Kirchen dazu ein, alles gemeinsam zu tun außer, was ihnen ihr Gewissen verbieten würde. Doch verwirklichen wir das so viele Jahre danach noch immer nicht. Sollte dieser Grundsatz angewandt werden, würden sich die Gelegenheiten zum gemeinsamen Zeugnis enorm vervielfachen und würde dieses Prinzip auf die reguläre Tagesordnung jeder Kirche kommen. Seine Absicht wurde in „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus", § 13, ausgedrückt: „Die Christen (können) in ihrem Zeugnis nicht geteilt bleiben. Jede Situation, in der Kirchen jeden Kontakt und jede Zusammenarbeit verweigern, muß als anomal betrachtet werden."

41. Wenn wir zum gemeinsamen Zeugnis zusammenkommen, wird es möglich, die mannigfaltigen Gaben, die Gott seiner Kirche geschenkt hat, zu kennen, zu lernen und anzuerkennen. Die besondere Geschichte, Tradition und Erfahrung, die jede Kirche mitbringt, bereichert die Qualität des gemeinsamen Zeugnisses. Statt ihre Identität zu verlieren, wird jede Kirche im weiteren Kontext der einen von Christus gewollten Kirche gesehen, in der alle wachsen sollen zur Fülle in Christus, in dem sie ihre endgültige Bestimmung haben. Besondere Gaben werden nicht ausgeschieden, sondern vermehren eher ihr Potential für das Zeugnis, und der Wert anderer Traditionen wird entdeckt und gesteigert.

42. So beeinflußt das gemeinsame Zeugnis die Gesamtheit unseres Zeugnisses von Jesus Christus. Es scheidet spezifisches Zeugnis nicht aus, sondern bereichert es und zentriert das Schwergewicht auf den gemeinsamen Schatz im Evangelium: Jesus Christus ist Herr und Heiland. Die Einladung, der Familie der Kirche beizutreten, wird immer mit dem gebührenden Respekt gegenüber der Integrität der Evangeliumsbotschaft, der Katholizität der Kirche und der Fülle der gesuchten Einheit formuliert werden. Das jeweilige Zeugnis verschiedener Konfessionen konnte oft auf spezifische geographische, linguistische und kulturelle Situationen eingehen. In dem Maße, wie Christen und Kirchen in der Einheit zusammenwachsen, wird das getrennt gegebene Zeugnis zunehmend eine Dimension und ein komplementärer Teil des gesamten Zeugnisses werden, das von allen Christen von Jesus Christus abgelegt wird.

43. Gemeinsame Initiativen bei der Verteidigung und Förderung der Menschenwürde sind naturgemäß ein bevorzugtes Gebiet des gemeinsamen Zeugnisses. Die darin engagierten Gruppen haben oft eine tiefe Erfahrung der christlichen Gemeinschaft, besonders dann, wenn sie ihre Stärke aus dem gemeinsamen Gebet und der Bibelarbeit schöpfen, und bis zu dem Grad, in dem die Mitglieder in ihren eigenen Liturgien verwurzelt sind. Solche Dienstgemeinschaften sind ein Zeichen des Reiches.

44. Gemeinsam organisierte Evangelisation durch direkte Verkündigung sowie Rüstzeiten, Bibelkurse, Studien- und Aktionsgruppen, gemeinsame oder in Zusammenarbeit unternommene religiöse Erziehung — sie alle sind Ausdruck der wachsenden Annahme des Vorranges der rettenden Wahrheit und der Kernbotschaft, die Jesus als Herrn und Heiland ankündigt, der jetzt gegenwärtig ist und wirkt in seinem Geist. Deshalb sind gemeinsame oder koordinierte pastorale und missionari-

sche Aktionen Beispiele für das gemeinsame Zeugnis oder bereiten doch wenigstens dafür den Boden und die vorläufigen Strukturen, um es zu ermöglichen.

45. Wirkliche Bedeutungsklarheit ist ein Test, der auf das Zeugnis angewandt werden muß. Erfahren es Menschen wirklich als eine gute Gabe, die von oben kommt? Ist es durchsichtig für alle, die guten Willens sind?

46. Gemeinsames Zeugnis wird auch durch gegenseitige Unterstützung gegeben. Wir hoffen, Christen aller Konfessionen Seite an Seite zu sehen, wie sie in Wort und Tat teilhaben an der Bezeugung des Heilswillens Gottes. Das ist aus verschiedenen Gründen der Sprache, der Geschichte, der Ideologie nicht immer möglich. In einem solchen Fall kann jedoch das von einer Kirche oder einer Gruppe von Christen gegebene Zeugnis durch die Gebete, Gaben, Besuche und Sympathie der anderen unterstützt werden. So wird das von Orthodoxen, Katholiken, Anglikanern oder Protestanten gegebene Zeugnis in gewissem Sinn das stellvertretende Mittel, um auch das Zeugnis anderer Christen vorzustellen. So kann das treue Zeugnis einer Kirche an einem bestimmten Ort Teil des reichen und vielfältigen Zeugnisses der ganzen Kirche sein. Die Kirche kann ihre Augen nicht vor den Leiden, Ungerechtigkeiten und der Gewalt verschließen, denen ein großer Teil der Menschheit ausgesetzt ist. Und wenn sie sich nicht in der Lage sieht, die Schreie und Appelle aller Leidenden öffentlich zum Ausdruck zu bringen, so sollte sie bemüht sein, ein stilles Zeugnis der Solidarität und der Fürbitte möglich zu machen.

### *B. Probleme und Spannungen*

47. Wir geben zu, daß sich unsere Kirchen manchmal aus Gewissensgründen nicht nur zu einem getrennten, sondern sogar zu einem widersprechenden Zeugnis genötigt sehen. Während wir für die Fülle der kirchlichen Einheit beten und arbeiten, anerkennen wir die Existenz von Trennungen als eine Realität, mit der wir rechnen müssen. Die Ehrlichkeit unseres gemeinsamen Zeugnisses wird durch die offene und öffentliche Art unserer Nichtübereinstimmung gezeigt. Wir glauben, daß die Formulierung verschiedener Lösungen in ethischen Fragen die Wichtigkeit und Glaubwürdigkeit unseres gemeinsamen Zeugnisses hervorheben wird. Ein getrenntes Zeugnis kann ein Gegenzeugnis werden. Die Wirklichkeit unserer Trennungen wird deshalb immer ein Ruf zu gemeinsamem Gebet, Studium und Forschen sein in der Hoffnung, daß wir in der Einheit und in der Liebe wachsen.

48. Bei ihrem Zeugnis richtet die Kirche das Evangelium an eine spezifische Situation oder einen spezifischen Kontext. Auch um wirksam zu sein, muß gemeinsames Zeugnis konkret sein. Die Herausforderung und Bedingung für gemeinsames Zeugnis kann von der einen zur anderen Situation sehr verschieden sein. Kulturelle, geschichtliche und sozialpolitische Faktoren werden zu seiner Ausgestaltung beitragen. Das kann jedoch zu Spannungen führen oder sogar zu neuen Trennungen innerhalb einer Kirche oder zwischen Kirchen. Was an einem Ort ein mächtiges gemeinsames Zeugnis ist, kann andernorts als Anlaß zur Trennung gesehen werden. Je ehrlicher dieses Problem erkannt wird, desto kreativer kann die Spannung werden.

49. Die Aktivitäten, die das Zeugnisgeben mit sich bringen, können zu Spannungen führen. Manche davon sind gesund; andere aber schaffen oder verschlimmern die Spannung zwischen oder innerhalb von Kirchen. So kann es z. B. sein, daß einige in Ortsgemeinden aktive Christen das Gefühl haben, daß das Tempo des ökume-

nischen Fortschritts rascher sein sollte. In ihren eigenen informellen Erfahrungen im gemeinsamen Leben, Arbeiten und Gebet haben sie vielleicht eine Gemeinschaft entdeckt, von der sie meinen, sie sei so entwickelt, daß sie nach einer Gestaltung verlangt, die über das hinausgeht, was offizielle Lehre und Disziplin erlauben. In solchen Fällen kann es sehr schwer sein, eine Lösung zu erarbeiten, die sowohl die auf dem Spiel stehenden Werte als auch die Integrität der Betroffenen respektiert. Von daher besteht die Notwendigkeit, den Dialog und die Kommunikation am Leben zu erhalten. Das Auftreten und die Schwierigkeit solcher Situationen scheinen darauf hinzuweisen, daß sie als ein ökumenisches Problem betrachtet werden sollten, das Aufmerksamkeit verlangt.

50. Christen aller Kirchen stimmen darin überein, daß die Mitgliedschaft in der Kirche ein wesentlicher Teil der christlichen Botschaft ist. Die Einladung des Evangeliums, Christus als Herrn und Heiland anzunehmen, ist auch eine Einladung, Glied an seinem Leibe zu sein, also Glied einer örtlichen Kirche, in Gemeinschaft mit allen anderen Kirchen, die zusammen Gottes Wort im Glauben, Sakrament und Zeugnis leben.

51. Wenn Kirchen noch immer getrennt und noch nicht eins sind im Verständnis des Evangeliums von Christus, dann stellt diese unabdingbare Verbindung von Zeugnis und Gemeinschaft, von Verkündigung und Kirchenmitgliedschaft die Frage nach jenen Arten von Zeugnis, die durch bestimmte Motivationen, Einstellungen, Verhaltensweisen und Methoden entstellt sind. Das nennt man Proselytismus, und er muß als unwürdige Form des Zeugnisses bewertet werden. In der Studie „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus", § 25-28, wurde dieses Problem beschrieben und behandelt. Ein Großteil des Materials ist dort immer noch nützlich, wo das Problem aktuell ist.

52. An erster Stelle beinhaltet Proselytismus alles, was das Recht der menschlichen Person, Christ oder Nichtchrist, verletzt, nämlich frei zu sein von jeder Art von physischem Zwang, moralischer Einschränkung oder psychologischem Druck, der eine Person oder eine Gemeinschaft der Freiheit zur Entscheidung oder der verantwortlichen Wahl berauben könnte. Die Wahrheit und Liebe Gottes muß immer in Freiheit angeboten und angenommen werden.

53. Proselytismus bedeutet in der Verkündigung des Evangeliums auch: alles, was selbstlose Liebe durch persönlichen oder Gruppenegoismus ersetzt; alles, was das ursprüngliche Vertrauen in die Überraschungen des Geistes durch ein überzogenes Vertrauen in die eigenen festgelegten Methoden und Programme ersetzt; alles, was die Wahrheit fürchtet, indem es die Glaubensinhalte und Praktiken anderer religiöser Gemeinschaften falsch darstellt in der Hoffnung, Anhänger zu gewinnen.

### *C. Ebenen und Strukturen*

54. Gemeinsames Zeugnis geschieht und ist erforderlich auf allen Ebenen kirchlichen Lebens. Jede hat ihre eigene Bedeutung. Örtliche Kirchen und Gemeinschaften haben offensichtliche Gelegenheiten zum gemeinsamen Zeugnis. Sie teilen das gleiche kulturelle Milieu und sind herausgefordert, ein klares Zeugnis von Jesus Christus zu geben. Selbst kleine Veränderungen in Einstellungen auf örtlicher Ebene sind ein Anfang zur Erneuerung der ganzen Kirche. Es sollte immer eine Wechselwirkung zwischen dem Zeugnis auf örtlicher Ebene und dem auf regionaler, na-

tionaler und Weltebene geben. Es ist wichtig, daß die Arbeit am gemeinsamen Zeugnis immer auf allen Ebenen gleichzeitig geschieht.

55. Ökumenische Gruppen mit einer besonderen Berufung legen gemeinsames Zeugnis auf einer besonderen Ebene ab. Diese Gruppen sind oft charismatischer oder monastischer Art. Im Dialog mit den Kirchen sind sie frei, nach neuen Wegen zu suchen, um christliches Leben und gemeinsames Zeugnis zum Ausdruck zu bringen. Sie sollten unterstützt und ihre Ergebnisse beachtet werden, wo diese einen Wert haben. Kirchenführer könnten dann die neuen Formen des gemeinsamen Zeugnisses, die von solchen Gruppen erprobt und für wertvoll befunden wurden, empfehlen.

56. Die Erneuerung oder Wiederentdeckung des Lebens monastischer und religiöser Gemeinschaften in einer Anzahl von Kirchen hat eine besondere Bedeutung für das gemeinsame Zeugnis. Zunächst gibt sie einen neuen Antrieb zum Zeugnis als solchem. Das monastische Ziel entspringt dem Wunsch, Gott zu suchen, Enthusiasmus für Jesus Christus in die tägliche Routine zu bringen und zu ermöglichen, daß das Bekenntnis zu ihm eine besondere Form der menschlichen Existenz beherrscht und ihm Farbe gibt. Es verkörpert in besonderer Weise den dringenden Wunsch, daß andere, die sein Wort und die darin enthaltene Botschaft hören, auch zur Nachfolge Christi kommen. Es tut das besonders durch das Zeugnis einer christlichen Existenz von einer sehr tiefen und intensiven Art. So läßt es die vom Glauben inspirierte Motivation, die alle Kinder Gottes beseelt, deutlich sichtbar werden.

57. In dem Maße, wie Gemeinschaften religiösen Lebens in den verschiedenen Kirchen einander und über konfessionelle Trennungen hinweg ihre verschiedenen Lebens- und Zeugnistraditionen entdecken, haben sie die Möglichkeit, mehr zu einem gemeinsamen Zeugnis beizutragen. Ihre Zielstrebigkeit in Verbindung mit ihrer Freiheit, sich besonderer Aufgaben anzunehmen, hat sie schon in die Lage versetzt, wesentlich zur ökumenischen Bewegung beizutragen. Angesichts der beachtlichen geistlichen Kräfte, die aus der Berufung zum religiösen Leben erwachsen, ist dies jedoch nur ein Anfang.

58. Religiöse Gemeinschaften müssen im geistlichen Ökumenismus und im Gebet für die Einheit eine Schlüsselrolle spielen. Ihre regelmäßigen Fürbitten geben ihnen häufig Gelegenheit, das gemeinsame Zeugnis von Christen und Kirchen geistlich zu unterstützen. Hier können die dem liturgischen und kontemplativen Leben verpflichteten Gemeinschaften einen besonderen Beitrag leisten.

59. Alle Gruppen auf lokaler, regionaler oder internationaler Ebene haben die Verantwortung, einander zu ermutigen und anzuregen, so daß sie Beispiele des gemeinsamen Zeugnisses geben können, die auf Weltebene benutzt und gefördert werden können. Es ist höchst wünschenswert, daß die Kirchen nach Ausdrucksformen des gemeinsamen Zeugnisses auf Weltebene suchen. Hier kann vielleicht die Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen Ideen liefern und Möglichkeiten untersuchen.

60. Ökumenische Strukturen auf verschiedenen Ebenen bieten sich als normale Gelegenheiten an, gemeinsames Zeugnis zu entdecken, zu planen und zu fördern. Der besondere Zweck solcher ökumenischer Strukturen ist es, die Kirchen in ihrem gemeinsamen Zeugnis und Dienst zu ermutigen.

61. Diese Strukturen sind von sehr unterschiedlicher Art und reichen von nationalen Kirchenräten über eine Anzahl von Strukturen für ökumenische Zusammen-

arbeit bis hin zu informellen Treffen von Leuten, die für verschiedene Teilbereiche des kirchlichen Lebens verantwortlich sind. Sie alle können zu Rate gezogen werden, um festzustellen, welche Situationen ein gemeinsames Zeugnis erfordern.

62. Diese Strukturen haben einen unterschiedlichen Wirkungskreis:

a) Erscheinungsformen des gemeinsamen Zeugnisses auf örtlicher Ebene zu ermutigen;

b) diese Erscheinungsformen mit Hilfe der weltweiten Erfahrungen von Christen zu unterstützen, die im gemeinsamen Zeugnis engagiert sind und an der Förderung der Einheit arbeiten;

c) die ökumenische Dimension in Gemeinschaften oder Gruppen einzuführen, die bereits in besonderen Bereichen ein christliches Zeugnis ablegen;

d) nationale und regionale Veranstaltungen mit zeugnishaftem Charakter zu organisieren.

### *IV. Ringen und Hoffnung*

63. Gemeinsames Zeugnis ist tief in unserem Glauben verwurzelt und ist eine wesensgemäße Forderung des Evangeliums, das wir verkündigen. Seine Dringlichkeit wird unterstrichen, wenn wir uns den Ernst der Lage der Menschheit heute bewußt machen und uns die ungeheure Aufgabe vor Augen halten, die auf die Kirche heute wartet. Gemeinsames Zeugnis ist kein abstraktes theologisches Konzept. Es ist sehr viel mehr als freundschaftliche ökumenische Beziehungen. Es ist eine verantwortungsvolle Weise, auf die menschlichen Probleme von heute Bezug zu nehmen: der wachsende Handel mit menschlichem Leben durch Prostitution oder durch Drogen, die Korruption in der internationalen wirtschaftlichen Praxis, der Rüstungswettlauf, der zunehmende Einfluß der Massenmedien auf das Denken der Menschen. Wir entdecken, wenn wir über unsere eigene Kirche hinausschauen und die Millionen von Menschen sehen, die das Evangelium von Jesus Christus nicht kennen, daß diese Herausforderungen jede einzelne Kirche berühren.

Es ist dringend notwendig, die Kräfte zur Verkündigung des Evangeliums vom Reich für alle Völker zusammenzulegen. Es braucht eine gemeinsame Anstrengung, die unsere Leistungsfähigkeit für ein klares und machtvolles Zeugnis vervielfältigen wird. Angesichts der Herausforderung der Welt werden die Kirchen beim Zusammenschluß ihrer Kräfte zum Zeugnis für Jesus Christus eine neue geistliche Stärke und neue Antworten für die bedrohlichen Probleme der Menschheit finden.

64. Oft ist es sozial und politisch schwieriger, gemeinsam Zeugnis zu geben, da die Mächte dieser Welt die Trennung fördern. In solchen Situationen ist das gemeinsame Zeugnis besonders wertvoll und christusgemäß. Ein Zeugnis, das es wagt, ein gemeinsames zu sein, ist ein kraftvolles Zeichen der Einheit, das direkt und sichtbar von Christus kommt und ein Schimmer von seinem Reich ist.

65. In einer Welt voller Verwirrung und weitgehender Verunsicherung sind die Suche nach Einheit und ein gemeinsames Zeugnis ein Akt und ein Zeichen der Hoffnung. Einheit ist nötig, um sich der Herausforderung zu stellen. Und in dem Maße, wie die Kirchen darauf eingehen, werden sie, eine um die andere, zur volleren Einheit geführt werden, die der Herr will, und mit Mitteln, die er will.

Es ist ein wesentlicher Bestandteil der Hoffnung, daß die ganze Menschheit mit der vollen Gegenwart Gottes in Gericht und Gnade konfrontiert werden wird. Im

Warten auf den eschatologischen Erweis ihres Zeugnisses und indem sie sich am auferstandenen Leben Christi durch die Gaben des Heiligen Geistes erfreuen, sollen Christen mutig Rechenschaft geben von der Hoffnung, die in ihnen ist.

# Der koptische Patriarch in der Krise

„Ägypten ist nicht eine Heimat,
in der wir leben, sondern die,
die in uns lebt." Schenuda III.

## I.

1954 war eines der aufregendsten Jahre in der Geschichte der nasseristischen Revolution. In jenem Jahr erreichte der Kampf um die Macht gegen das „Ancien Regime" seinen Höhepunkt, und die Kristallisierung dieser Macht in den Händen des Militärs war auf hohen Touren. Sie war gekennzeichnet durch eine krasse Konfrontation mit der Arbeiterschaft, durch Todesurteile gegen einige ihrer Führer nach einem Streik in den Textilfabriken von Kafr al-Dawwar, einer kleinen Stadt in der Nähe von Alexandrien. In jenem Jahr verübte ein Muslimbruder ein mißlungenes Attentat auf Gamal 'Abd al-Nasir — 1965 wiederholte ein zweiter Muslimbruder ein ebenso erfolgloses Attentat auf den ägyptischen Führer. Durch die Straßen von Kairo ging man 1954 mit Transparenten mit der Parole: „Nieder mit der Demokratie". Der Präsident des Verfassungsgerichts wurde in seinem Büro überfallen und geschlagen. Sechs Führer der Muslimbruderschaft wurden damals zum Tode verurteilt und durch den Strang hingerichtet. 16000 Mitglieder dieser kaum definierbaren, fanatischen Muslimbruderschaft erhielten Gefängnisstrafen oder wurden interniert. Drei Arten von Militärgerichten wurden geschaffen, genauer gesagt, drei Volkstribune (Mahkamat al-Ghadr, Mahkamat al-Scha'b und Mahkamat al-Thaura), die die Politiker der unmittelbar vorangegangenen königlichen Periode richten sollten. 60 Hochschullehrer, die als Freidenker, Demokraten und sogenannte Linke bezeichnet wurden, wurden ebenso 1954 ihrer Ämter enthoben. Hochschullehrer und hohe Beamte, die das 58. Lebensjahr erreicht hatten, wurden ermuntert, ohne Gehalts- bzw. Pensionsverlust ihre Positionen aufzugeben. Die gestartete Säuberungswelle der Revolutionäre — eine Begleiterscheinung der Revolution — schonte nicht einmal den ersten relativ alten Präsidenten der ersten republikanischen Herrschaft im Lande. Er mußte nach kurzer Zeit sein Amt aufgeben. Kurz gesagt, die junge revolutionäre Generation kam jetzt ans Ruder — die Unbefleckten, die Reinen, die von der Kolonialherrschaft und dem imperialistischen Denken der Vorkriegszeit nichts wissen wollten. In jenem Jahr 1954 erhielt Nazir Gayyid, später Schenuda III., seine Mönchsweihe.

Viel merkwürdiger als all diese erschütternden Ereignisse am Nil 1954 war jedoch das einmalige Ereignis der Festnahme des damaligen koptischen Patriarchen Jusabs II., ein Geistlicher, der sich zu keiner Zeit, vor und nach seiner Ernennung zum Pa-

triarchen, aktiv an der Politik beteiligt hatte. Und die Art dieser Festnahme durch eine Gruppe junger Kopten soll uns hier für einen Augenblick beschäftigen. Junge und bewaffnete Kopten unter der Führung eines 34jährigen koptischen Rechtsanwalts stürmten das koptische orthodoxe Patriarchat in Kairo zwischen 4 und 5 Uhr in der Frühe. Nachdem sie den Flügel des Patriarchen betraten und ihn aus dem Schlaf holten, verlangten sie von ihm, sich innerhalb von fünf Minuten anzuziehen. Danach legten sie ihm ein Abdankungsdokument vor. In einem weiteren Dokument stand die an die Geistlichen und Laien-Synoden gerichtete Aufforderung, für neue Wahlen und für weitgehende Änderungen der bestehenden Wahlsatzung zu sorgen, um eine größere Anzahl von wahlberechtigten Kopten bei der Wahl des zukünftigen Patriarchen zu erzielen. Jusab unterschrieb all diese Papiere. Danach führten die vier koptischen „Revolutionäre" den Papst zu einem schwarzen Wagen, der vor dem Patriarchatstor mit einem weiteren Genossen wartete. Jusab bestieg den Wagen mit den fünf Revolutionären. Nachdem das hintere Fenster des Wagens mit einer schwarzen Gardine verhängt worden war, ging die Fahrt nach Wadi al-Natrun, ein in der Wüste südwestlich von Alexandrien gelegenes koptisches Kloster. Gegen 9 Uhr trafen sie vor dem Kloster ein. Die Mönche waren überrascht, daß „Sayyidna" ohne Anlaß, sei es Fasten oder Fest eines Heiligen, ohne Begleitung von Geistlichen, sondern nur mit diesen „fremden Gesichtern" erschien. Diese jungen Leute gaben vor, der Papst sei etwas krank, er würde sich hier wohl erholen. Ohne weitere Erklärungen fuhren sie nach Kairo zurück.

Die verschreckten Mönche und Wächter des Patriarchats in Kairo wußten sich inzwischen nicht zu helfen, als bekannt wurde, daß der Patriarch von Unbekannten verschleppt worden war. Bald berichtete die Weltpresse von der Verbannung des koptischen Papstes, die Regierung könne ihre Finger im Spiel haben, was kurz danach dementiert wurde. Denn die meisten Kirchen in Kairo, Alexandrien und in den Hauptstädten der Provinzen, ebenso wie die ägyptische Presse und die ausländischen Presseagenturen, erhielten von der „Gama 'at al-Umma al-Qibtiyya", wohlgemerkt nicht Gam'iyya, die Mitteilung (Bayan), in der die Gama'a die päpstliche Erklärung mit dem Verzicht auf die Krone — gemeint ist der koptische „Heilige Stuhl" —, die Schmähung hinsichtlich der wuchernden Korruption in der Kirche hervorhob. Gleichzeitig beinhaltete diese Mitteilung den Aufruf des verschleppten Patriarchen zu einer vorgezogenen beschleunigten Wahl unter starker Beteiligung des „koptischen Volkes" (al-Scha'b al-Qibti). Darüber hinaus wurde in dieser Erklärung die Regierung aufgefordert, sich nicht in die Wahl einzumischen, wörtlich gesagt: „sich nicht in die inneren Angelegenheiten der Kopten einzumischen". Die Erklärung endete mit der Parole: „Die Bibel ist unsere Verfassung, das Koptische ist unsere Sprache, und der Tod für die Sache Jesu ist unsere größte Hoffnung." Damit stellten diese Revolutionäre die klare Richtung ihrer Bewegung und ihrer Forderungen dar.

Für die Polizei war es ein leichtes Unternehmen, diese Aufrührer festzunehmen, um sie dem Kadi vorzuführen.

Die gerichtlichen Untersuchungen zeigten bald, daß der Rechtsanwalt vom Ministerium für Soziales eine Genehmigung zur Gründung einer religiösen Gesellschaft unter dem Namen „Gama 'at al-Umma al-Qibtiyya" erhalten hatte. Außerdem kam ans Licht, daß einige Mitglieder des ägyptischen Revolutionsrats ihre Visitenkarten

mit den üblichen Glückwünschen für die Gründung der neuen Gesellschaft geschickt hatten. Aus diesen Grußkarten wählte diese koptische Gama 'a die Karte von Sadat, rahmte sie ein und hängte sie am Eingang ihres Bürohauses in Kairo aus. Das Innenministerium mußte jedoch bald feststellen, daß diese Gesellschaft innerhalb eines Jahres so aktiv geworden war, daß ihre Aktivität nur mit der der Muslimbruderschaft zu vergleichen war, daß sie sich genau wie jene unter dem Deckmantel der Religion politisch betätigte. Mehr noch, die neue junge Gesellschaft mit ihren jugendlichen Mitgliedern wollte im ganzen Land Fuß fassen, indem sie sich u.a. in die „Sonntagsschulen" einschleichen konnte. Sie stellten bald den Extremistenflügel dieser „Sonntagsschulen" dar. Ursprünglich war die Aufgabe dieser Schulen, eine Religionsunterrichtsstunde am Sonntag für koptische Kinder und Schüler zu veranstalten, um sie gegen die Gefahr der ausländischen Missionare zu wappnen, da die Regierung sich bis heute nicht entschließen konnte, den Religionsunterricht für Kopten in den Unterrichtsplan der Schulen aufzunehmen bzw. durchzuführen. Diese Unterrichtsstunde fand in den koptischen Kirchen statt, bevor sich die neue Gesellschaft offen und beständig für die schnelle Verbreitung von freiwilligem Unterricht der koptischen Sprache engagierte. Ein eiliges Projekt wurde auf Kosten der Genauigkeit dieser toten und nur noch zur Messe verwandten Sprache verwirklicht. Zu diesem Sprachunterricht gehörten auch einige spontan komponierte Lieder für die koptische Kirche und das Heimatland, die ebenso der Ausbreitung der „zerstörerischen Gedanken" unter den Jugendlichen, wie Kommunismus und schlechte Begleiterscheinungen der Modernisierung, entgegenwirken sollten. Doch diese neue Gesellschaft ging noch einen großen Schritt weiter: Kritik und Tadel des koptischen Klerus weit und breit zu verkünden. Dazu sahen die militanten Reformatoren die Notwendigkeit, mit neuen zeitgemäßen Parolen ans Werk zu gehen. Die Festnahme von Jusab muß uns manche Bilder aus der nasseristischen Revolution ins Gedächtnis rufen.

Betrachtet man das Potential dieser Gama'a genauer, dann wird man kaum übersehen, wie klein ihre Zahl war, wie unzutreffend ihre Parolen waren und wie unzulänglich ihre Arbeit sein mußte. Auf jeden Fall können wir an der Tatsache nicht vorbei, daß diese Gama'a sich an einem islamischen Vorbild, an den Parolen der Muslimbruderschaft orientierte: „Der Koran ist unsere Verfassung, der Prophet ist unser Führer, und die Märtyrerkrone für die Sache Allahs ist unsere größte Hoffnung." Die Parallelität zwischen der koptischen Gama'a und der islamischen Gama'a ist augenfällig.

Doch bevor ich zu der Entwicklung in den 70er Jahren übergehe, die zur Zurücknahme des Staatserlasses für den Patriarchen Schenuda III. führte, muß ich auf das Schicksal des Führers der koptischen Gama'a eingehen. Denn gerade hier, und vielleicht nur hier, steckt das offene Geheimnis der ganzen Krise. Das Gericht hat den Rechtsanwalt Ibrahim Hilal und seine Genossen zu je drei Jahren Gefängnis verurteilt. Als Begründung führte das Gericht zwei Gründe an: Die Täter besaßen Waffen ohne Genehmigung und nahmen eine Person mit Gewalt fest. Kaum hat die Öffentlichkeit von dem Fall etwas erfahren oder Notiz genommen: Von den Aspirationen der koptischen Gama'a findet man im Gerichtsurteil keine Spur, nichts über die koptische Umma und gar nichts über den viel einfacheren und definierbaren Begriff des koptischen Volkes.

Arabische Begriffe wie Kopte, die Kopten, das koptische Volk tauchten in der Geschichte Ägyptens erst mit der arabischen Eroberung, mit der weiteren Arabisierung und Islamisierung des Landes auf. In diesem Sinne bedeutet Kopte einfach Ägypter. Und das islamische Regierungssystem bestätigte die uralte koptische, also ägyptische Identität weiter. Mit der fortschreitenden Arabisierung, gemeint ist hier die Ausbreitung der arabischen Sprache unter den Kopten, waren solche Begriffe festintegrierter Bestandteil der arabischen Literatur der Kopten. Während der Kreuzzugsbewegung entstanden die ersten polemischen arabischen Schriften der Kopten gegen das fränkische, also das abendländische Christentum. In diesen Schriften begegnen wir zum ersten Mal den viel zu komplizierten islamischen Begriffen der Gama'a und Umma. Diese Begriffe sollten die konfessionelle Individualität der Kopten hervorheben und die koptische Gemeinde, also die Gläubigen der koptischen Kirche, von den christlichen Anhängern Roms abheben. Diese von den Kopten im Sprachgebrauch übernommenen Begriffe sind für die islamische Theokratie und die islamischen Rechtsschulen und deren koranische Auslegungen von grundlegender Bedeutung und mußten deshalb zu peinlichen Mißverständnissen führen. Unter Gama'a versteht der Muslim im allgemeinen die islamische Gemeinde, die Führung. Ebenso versteht der Muslim unter dem Begriff Umma im allgemeinen Friedens- und Schutzgemeinschaft Allahs, also den islamischen Staat bzw. die islamische Ökumene. Diese beiden Begriffe wurden aber von den islamischen Rechtsgelehrten nicht säuberlich getrennt, sie gingen einfach ineinander über. Im Laufe der Zeit erhielten sie noch weitere Deutungen. Zu der Umma gehörten auch Nichtmuslime, die sich den mittelalterlichen Gesetzen der Dimma unterwarfen. Vor Ende des 19. Jhs. erhielt der Begriff Umma eine weitere Deutung, nämlich Nationalstaat, für den sich die Kopten einsetzten. Diese Verflechtung von religiösen und säkularen Deutungen des Begriffes mußte zu tiefgreifenden Spannungen führen, als Sadat 1971 die Muslimbrüder wieder auf freien Fuß setzte und sich selbst als den Initiator des zukünftigen Wohlfahrtsstaates, der von Wissenschaft und Glauben gleichermaßen getragen werden sollte, verstand.

## II.

Zwanzig Jahre nach der Verschleppung Jusabs 1954 wiederholte sich fast die gleiche Szene, dieses Mal aber nicht mit dem koptischen Patriarchen, sondern mit Sadats Regime, wobei Sadat selbst sein Leben schon damals hätte verlieren können: Aufrührerische islamische Jugendliche einer Militärschule in Kairo planten und führten tatsächlich 1974 das erste mißglückte Attentat gegen die Staatsführung durch.

1977 wiederholte ein extremistischer Flügel der Muslimbruderschaft, dieses Mal mit Erfolg, ein Attentat gegen den islamischen 'Alim, Rechtsgelehrten und früheren Stiftungsminister Dr. Dahabi, da er ein Gutachten angefertigt hatte, in dem er die Extremisten verurteilte. Obwohl die Öffentlichkeit von der brutalen Ermordung des Dr. Dahabi, von der Verfolgung der Täter, den Todesurteilen und den Gefängnisstrafen der Komplizen genug erfuhr, wurde das Problem selbst nicht gründlich untersucht, geschweige denn in seinen Dimensionen durchleuchtet. Die öffentliche Debatte erschöpfte sich in der Feststellung der Ursachen dieser Krise damit, daß es sich um psychisch kranke junge Leute, um asoziale Elemente oder um Abtrünnige han-

dele. Und der genaue Beobachter der Entwicklung sollte sich mit diesen „illusorischen" Betäubungen begnügen, oder war es etwa ein Sturm im Wasserglas gegen den „Geist Ägyptens"?

Im Oktober 1973, nach etwa einem Vierteljahrhundert, im Krieg mit Israel, verbuchten die Ägypter den Sieg in einer der großen Schlachten der Nachkriegszeit im Sinai, worauf Sadat den Schritt zu einem umfassenden Frieden im Nahen Osten tat. Sein Besuch Israels im Jahre 1977 und sein Friedensangebot brachten ihm mit Recht nicht nur den Friedensnobelpreis, sondern mehr noch den Weltruf als Friedensstifter. Er wurde zum Markstein der Weltgeschichte. Seine Ermordung am 6. Oktober 1981 mußte die freie Welt mit Trauer und Sorge erfüllen. In Washingtons neugotischer Kathedrale gedachte der amerikanische Präsident des Toten, wie nur vor ihm drei ausländische Staatsmänner — Pandit Nehru, Aldo Moro und Lord Mountbatton — geehrt wurden.

Wie war es aber um die Innenpolitik dieses hochgeschätzten Staatsmannes bestellt? Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten, die ihm von seinem Vorgänger Nasser vererbt wurden und die er bis zu seinem Tode mitschleppen mußte. Schwierigkeiten und Probleme, die nur langfristig und teilweise gelöst werden können. Sadat suchte die goldene Mitte in der Innenpolitik. Sein Regime stellte aber die Rechte dar, die sich sehr bald von der Gefahr, von Extremrechten umzingelt zu werden, bedroht fühlen mußte. Es sind die Überlebenden der Muslimbruderschaft und ihre Mitläufer in allen Schattierungen, die 1971 nach der Machtübernahme von Sadat auf freien Fuß gesetzt wurden. Sadat ließ den Überlebenden unter diesen Extremisten und Fanatikern sogar Pensionen und Haftentschädigungen zukommen. Er hatte für die Muslimbruderschaft immer eine gewisse Sympathie. Die religiöse Verhetzung war jetzt an der Tagesordnung. Zu ihr gesellten sich Verbreitung von Gerüchten und Selbstverherrlichung, die die Luft der aus allen Nähten platzenden Hauptstadt Kairo — 10 Millionen Menschen — vergifteten und die für das Schrecklichste sorgten.

Aber wie war das eigentliche Verhältnis Sadats zu den koptischen Mitbürgern? Aus einer Reportage in der wöchentlich erscheinenden Illustrierten „Al-Musawwar" geht klar hervor, daß er z.B. für die seinem Heimatdorf benachbarte Gemeinde in Tükh Dalaka Sorge trug. Er ließ zwei koptische Schulen, wo Schüler konfessioneller Unterschiede unterrichtet wurden, für etwa eine viertel Million ägyptische Pfund bauen bzw. restaurieren. Die Restaurierung des Kirchturmes im gleichen Ort auf Kosten des Präsidenten stand auf dem Plan. Im selben Jahr (1979) stiftete er der koptischen Bibelgesellschaft in der naheliegenden Stadt Tala 500 ägyptische Pfund. Schon im Jahre 1954 stiftete er den Bau einer neuen Kirche in dieser Stadt. Hierzu gehört ebenso die Restaurierung des Baramusi-Klosters. In seiner aufschlußreichen Parlamentsrede am 14. Mai 1980 machte Sadat uns darauf aufmerksam, daß die Grundbesitzer im Steuerbezirk seines Heimatdorfes größtenteils Kopten sind.

In dieser beachtenswerten Rede, die länger als vier Stunden dauerte, ging der Präsident zum ersten Mal auf die „Fitna", die „Heimsuchung", ein, die die Spaltung der Nation beschwor. Doch der Präsident hielt es für angebracht, als erstes über die großen Taten unter seiner Führung von 1970 bis 1979 zu berichten und eine positive Bilanz zu ziehen. Sein Programm hatte folgende Ziele im Auge: Sicherung des Friedens im Nahen Osten durch Befreiung des Gebietes von der russischen Gefahr, eine

gerechte Lösung für die Palästinenser, Förderung des Wohlfahrtsstaates sowie den Weg in die Demokratie weiterzugehen.

Dieses waren die eigentlichen Hauptziele der Revolution von 1952, die er erfüllen wollte. Die Verwirklichung dieser Ziele ist zum größten Teil von dem inneren Frieden abhängig, dessen Grundvoraussetzung ein ungestörtes und ungetrübtes Zusammenleben von Muslimen und Kopten war und ist. Gerade dieser Punkt mußte als der empfindlichste erscheinen, da der sogenannte Bürgerkrieg im Libanon tobte und Khomeini im Iran einen unbarmherzigen Theologenstaat ins Leben rief, der die fanatisierten Grüppchen der Muslimbruderschaft im eigenen Lande begeisterte. Daneben machten die mühsam vorwärtsgetriebenen Verhandlungen mit Israel über Westjordan und den Gaza-Streifen dem ägyptischen Präsidenten zu schaffen. Die Gegner seiner Friedensinitiative drinnen und draußen erhielten die moralische und finanzielle Unterstützung der Ablehnungsfront. Sadat hatte sich außerdem sowohl als Friedensstifter als auch als entschiedener Gegner des Khomeini-Regimes in der islamischen Welt profiliert, nicht nur durch die Aufnahme des Schahs und seiner Familie, sondern mehr noch als entschiedener Gegner der fanatisierten Führung und Massen im Iran: Der Islam sei Religion des Friedens und der friedlichen Besinnung und habe keinen Platz für blutrünstige Führer. Darüber hinaus mußte er gegenüber der steigenden Macht Gaddafis in Afrika, vor allem im Tschad, auf der Hut sein. In dieser kritischen Lage bangte Sadat um die Zukunft seiner Politik. Er sah das seit 1972 zwischen ihm und dem Patriarchen abgekühlte Verhältnis, das sich 1980 in eine unüberbrückbare Kluft steigerte. Man braucht keinen Hehl daraus zu machen, daß der koptische Patriarch als der politische Patriarch in die Geschichte eingehen wollte oder sollte. Mindestens stellte ihn die Weltpresse in dieser Rolle vor. Einen politischen Patriarchen — gerade in der Geschichte der Kopten und der koptischen Kirche — gab es, seitdem die Araber das Land vor Ende des Jahres 639 betraten und dann eroberten, nicht. Die Aktivitäten des koptischen Patriarchen mußten gegenüber der patriarchalischen Figur Sadats als verdächtig erscheinen. Mit Sadats Worten: Der Patriarch ließ sich als „Sprecher der Kopten" ausrufen.

An dieser Stelle muß auf die Rolle der Wafd-Partei seit 1919 hingewiesen werden. Diese Volkspartei mit ihren Splittergruppen war bis 1953 die politische Heimat der Kopten. Das nasseristische Regime mit seinem Einparteiensystem konnte die schweigende Mehrzahl der Kopten politisch und demokratisch nur mit Zurückhaltung hinnehmen. Der vermeintliche Versuch Schenudas, das politische Vakuum für die Kopten auszufüllen, war nicht durchführbar, und zwar aus zwei wichtigen Gründen: 1. Es paßt nicht zu der politischen Landschaft des Landes. 2. Die Einführung der Schari'a als die Rechtsquelle in der ägyptischen Verfassung, die bei den Kopten Verwirrung hervorrufen mußte. Vergeblich bat Schenuda um ein Zusammentreffen mit Sadat, um Klarheit gerade in dieser für die Kopten wichtigen Lebensfrage zu schaffen. Ebenso mußte die entbrannte Diskussion über die Anzahl der Kopten in Ägypten Schenudas politisches Engagement dokumentieren: Sind es 8 Millionen, sind es 6 oder 5 Millionen oder nur etwa 2 Millionen, wie die offizielle Statistik behauptet? Dazu kam der viel härtere Vorwurf des Patriarchen, nämlich daß die im Parlament ernannten koptischen Mitglieder die Politik der Regierung und nicht die Belange der Kopten vertreten. Auf jeden Fall machte Sadat den alexandrinischen Papst für andere Ausschreitungen verantwortlich: Im Ausland ließe

er verbreiten, die Kopten in Ägypten seien unterdrückt. In Kanada, in den USA, in Europa, in Australien und beim Ökumenischen Rat in Genf kursierten Schenudas Horrordarstellungen von der verfolgten christlichen Minderheit in Ägypten. Auch hier machte Sadat die von ihm mehrfach wiederholte Bemerkung: Als Schenuda ihn um die Erlaubnis gebeten hatte, 35 Kirchen bauen zu dürfen, sagte ihm Sadat: „Baue 50 Kirchen", als Beweis des guten Willens. In der neu gegründeten „Stadt des Zehnten Ramadan" (Yom Kippur-Krieg) finanzierte der Staat zum ersten Mal in der ägyptischen Geschichte den Bau einer christlichen Kirche. Schenuda behielt trotzdem seine ablehnende Haltung. 1980 verbot der koptische Papst dem ägyptischen Fernsehen, den Ostergottesdienst zu übertragen. Noch war die Liste von Sadats Vorwürfen nicht beendet. Er machte u.a. dem Patriarchen den Vorwurf, daß er sich eine bequeme Stimmenmehrheit von Ja-Sagern in der Heiligen Synode der koptischen Kirche sichere. Bereits im Jahre 1980 wurde Schenuda ein intimer Feind des ägyptischen Führers. Die Entstehung einiger Grüppchen „extremistischer" Kopten trübte das Verhältnis beider Führer fortan.

Viel tiefgreifender war das Verhalten Sadats zur bereits 1954 aufgelösten Wafd-Partei, die bis heute nicht von der Bildfläche verschwunden ist. Die „unbefleckten" Revolutionäre von 1952 behielten weiter ihre intime Feindschaft gegenüber den am Leben gebliebenen Mitgliedern und neuen Anhängern der Wafd-Partei. Der Weg in die Demokratie, eine der Devisen Sadats, rief die Muslimbruderschaft und die Wafdisten auf den Plan. Wenn die Muslimbrüder in den Augen vieler Aufgeklärter nicht regierungsfähig erscheinen, mußten die Wafdisten gerade wegen ihrer Prinzipien versuchen, zum politischen Leben zurückzukehren. Aber vergeblich. Sadat duldete diese Rivalen nicht, er versöhnte sich nicht mit ihnen. Die Wende trat nach der Ermordung Sadats ein. Sein Nachfolger Mubarak empfing den von Sadat inhaftierten Sprecher der Wafd-Partei eine Stunde nach seiner Entlassung am 25. November 1981 im Palast des Arabertums. Es war von der Einheit der Nation die Rede.

Aber was hat diese Entwicklung mit der Papstkrise zu tun? Die Beschleunigung des Attentats auf Sadat hat auch zur Beschleunigung der Bildung einer Nationalfront aus allen Ägyptern guten Willens geführt, um der inneren Krise des wuchernden Extremismus Herr zu werden. Denn der Landesvater und langmütige Sadat hatte erst den Muslimorganisationen das Handwerk gelegt, nachdem die Muslime und Kopten ihren „Glaubenskrieg" auszufechten begannen — am bekanntesten sind die Fälle von al-Zawiya al-Hamra' und Kanisat Schubra.

Sadat griff durch und befahl im September 1981 die große Säuberung. Dieses geschah in der Tat nach seinem erfolglosen Treffen mit Präsident Reagan, um eine zügige Lösung der Palästinenserfrage zu erreichen. Anläßlich des islamischen (Bairam) Festes verrichteten Tausende von Muslimen der Muslimorganisationen ihr feierliches Gebet am Mittag auf dem Platz der Republik, einige Meter vom Sitz des Präsidenten entfernt. Sadat hatte es verstanden. Er beschrieb diese Provokation als ein demonstratives Kräftespiel. Daraufhin kündigte er seine bezeichnende Rede vor dem Parlament an. Am 5. September 1981 gab er vor den Abgeordneten seine Entscheidungen bekannt. Das Parlament begrüßte die Maßnahmen, eine Volksbefragung bejahte sie. In dieser Rede bezeichnete der Präsident den Führer der Muslimbrüder, al-Talmassani, und den koptischen Patriarchen als Urheber der niederträch-

tigen Spaltung der Nation. Er drückte seine Überzeugung aus, daß es keine Einmischung von Religion in die Politik und umgekehrt geben würde. Doch machte er dabei einen gewissen Unterschied zwischen dem Patriarchen und dem Muslimbrüder-Führer. Er verstehe, daß Schenuda aus dem Grunde Fehler mache, weil er das Gefühl habe oder der Überzeugung sei, daß die Kopten unterdrückt würden und daß er — Schenuda — deshalb etwas für die Kopten tun wolle. Dagegen machte er den Muslimbrüdern den Vorwurf, daß sie sich an der Revolution von 1952, gegen das jetzige Regime, rächen wollten, damit sie endlich an die Macht kommen könnten. Sadat dulde keine Herrschaft nach khomeinischem Muster in Ägypten, die im Namen des Islam die Macht mißbraucht, so deutlich drückte sich der Präsident in dieser Rede aus. Außerdem unterstrich er die Tatsache, daß die Reaktion der Muslimbrüder hundertmal schlimmer als die der religiösen Führung der Kopten sei.

Zu den Säuberungsmaßnahmen, die er dem Parlament am 5. September 1981 vorlegte, zählte die Zurücknahme des Regierungserlasses für Schenuda III. Als ein deutscher Journalist während eines Interviews sagte, daß es doch noch nicht vorgekommen sei, daß ein koptischer Patriarch seines Amtes enthoben wurde, antwortete der Präsident: „Ich habe ihn nicht abgesetzt, das steht gar nicht in meiner Macht. Ich habe nur die staatliche Bestätigung seiner Ernennung zurückgezogen, was seine Funktion als Oberhaupt der koptischen Kirche nicht berührt."

Unter den 107 inhaftierten Kopten im Zuge dieser letzten Säuberungsaktion der Ära Sadats waren 9 Bischöfe. Genau so erwähnenswert sind die drei „Reaktionäre" von der alten und neuen Wafd-Partei. Unter diesen Reaktionären — so wörtlich aus dem Munde Sadats — ist der letzte Vorsitzende der Wafd-Partei, der im Zuge von Sadats Politik „auf dem Weg in die Demokratie" die Zulassung der neuen Wafd-Partei beantragte, doch vergeblich. Seine Freilassung am 25. November 1981 und der darauffolgende Empfang von Mubarak, wie bereits erwähnt, erweckte neue Hoffnungen der Wiederentstehung der Wafd-Partei. Auch darf hier nicht vergessen werden zu erwähnen, daß Sadat einst dem koptischen Patriarchen den schwerwiegenden Vorwurf gemacht hatte, daß er mit der Führung der Wafd-Partei Verbindung aufgenommen habe und bereit gewesen sei, 1 Million ägyptische Pfund anzubieten bzw. sie gegeben hätte. Ein in London erscheinendes arabisches Wochenmagazin „Al Magalla" veröffentlichte in der letzten November-Nummer 1981 (Nr. 94 v. 28.11.81) das Gespräch seines Korrespondenten in Kairo mit dem Rechtsanwalt und früheren Minister des letzten Wafd-Kabinetts vor 1952, Ibrahim Farag, einem Kopten. In diesem Gespräch wurde die noch lebendige Popularität der Wafd-Partei unterstrichen. Etwa 1 Million Ägypter hätten bereits ihre Mitgliedschaft in der Partei innerhalb von nur 100 Tagen beantragt.

Zum Schluß sollte in diesem Aufsatz die Feststellung des Richters während des bis heute laufenden Prozesses gegen die Attentäter Sadats nicht unberücksichtigt bleiben, nämlich daß die Attentäter sich berechtigt fühlten, ein koptisches Juweliergeschäft in Kairo zu überfallen und die gestohlenen Juwelen als „Beute" für den Kauf von Waffen für den Gihad, in diesem Falle Sadats Mord, zu benutzen.

Schenuda hat auf die schwerwiegenden Ereignisse der letzten zwei Jahre reagiert. Die Frage bleibt bis heute unbeantwortet: Wie weit darf ein koptischer Patriarch in einer solchen turbulenten Situation heute gehen? Wo liegen die Grenzen seines sogenannten „politischen" Handelns?

Auf jeden Fall hatte die Krise nicht nur ihre negative Seite. Gleich nach der Volksbefragung über seine Entscheidung vom 5. September 1981 rief Sadat ein neues Ministerium ins Leben: das Ministerium für Auswanderungsangelegenheiten, das sich u.a. mit den koptischen Auswanderern in der ganzen Welt befassen und mit ihnen im Dialog bleiben sollte. Der Minister dieses Ministeriums ist ein Kopte. Außerdem wurde ein parlamentarischer Ausschuß gebildet, der sich mit der Frage der nationalen Spaltung beschäftigen und konstruktive Lösungen ausarbeiten soll.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß der koptische Patriarch nach Kairo zurückkehrt und die traditionellen guten Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Ägypten wieder gefördert werden.

*Subhi Labib*

# „Nachfolge Christi"

*Die 4. Generalversammlung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz in Nairobi vom 2. bis 12. 8. 1981*

Die Allafrikanische Kirchenkonferenz (AACC), der 118 Kirchen aus 33 Ländern Afrikas angehören, wurde 1963 in Kampala nur wenige Monate vor der Gründung der politischen Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) ins Leben gerufen. Die zweite Versammlung fand 1969 in Abidjan und die dritte 1974 in Lusaka statt. Daß erst sieben Jahre nach der letzten Generalversammlung die Kirchen wieder zusammentreten konnten, hängt damit zusammen, daß sie in eine Führungskrise geraten war, da der Gegensatz zwischen frankophonen und anglophonen Afrikanern und die umstrittene, prophetische Figur des damaligen Generalsekretärs Canon Burgess Carr, der sich in Kenia, dem Sitz des AACC, politisch unliebsam gemacht hatte, keine Einigung möglich machte.

Diese Konferenz hatte das Ziel, die Krise zu überwinden, und das ist ihr offensichtlich gelungen. Der bisherige Präsident des AACC, Richard Andriamanjato (Madagaskar), der als Bürgermeister von Tananarive und Führer der parlamentarischen Opposition in seinem Lande eine politisch erfahrene Persönlichkeit ist, umriß in seiner Einleitungsansprache den politischen Standort der Allafrikanischen Kirchenkonferenz. Die afrikanische Kirche muß eine Kirche der Armen sein, die nicht davor zurückschreckt, auch dann politisch Stellung zu nehmen, wenn Unterdrückung und Ausbeutung, wenn fortgesetzte Ungerechtigkeiten gegen die Bürger eines afrikanischen Staates festzustellen sind. Es war offensichtlich, daß er ein sozialistisches System für gerechter hielt als ein kapitalistisches, doch wurde in dem Beschluß der Konferenz sowohl das eine als auch das andere kritisiert.

Die in Lusaka heftig umstrittene Frage, ob die afrikanischen Kirchen ein Moratorium der materiellen und personellen Hilfe durch die westlichen Kirchen und Missionsgesellschaften fordern sollten, um unabhängiger zu werden, wurde vom neuen Generalsekretär Maxime Rafransoa, der ebenfalls aus Madagaskar stammt, in seinem Bericht entschärft. Das Ziel, allmählich von der Dominanz der westlichen Kirchen unabhängiger zu werden, bleibt dasselbe, sollte jedoch auf verschiedenen Wegen bilateral durchgesetzt werden.

Rafransoa, der früher im Stab des Ökumenischen Rates in Genf tätig war, interpretierte das Thema der Generalversammlung „Nachfolge Christi" dahin, daß die afrikanischen Kirchen aufhören müssen, Institutionen der Reichen und der Stadtbewohner zu sein, und daß sie ihre Kraft wieder in den afrikanischen Massen finden müssen, die auf dem Lande leben. Der Tagungsort, ein modernes Lehrerseminar am Rande von Nairobi, in dessen einfachen Studentenzimmern die Delegierten lebten, war bereits ein Hinweis auf den schlichteren Stil, den der AACC nun pflegen will. Allerdings fiel auf, daß sich manche Bischöfe schwertaten, sich daran zu gewöhnen. Die Wendung zur Sparsamkeit ist auch deshalb nötig, weil der AACC noch große Schulden durch das von Burgess Carr viel zu groß geplante Verwaltungsgebäude hat, die zwar durch Vermietung von zwei der drei Stockwerke zum Teil gedeckt werden, aber nicht ohne Hilfe amerikanischer und europäischer Kirchen abgetragen werden können.

Ein anderer Faktor trägt zu dieser selbstkritischen Einstellung bei, der auch vom Präsidenten Kenias, der zur Zeit Präsident der OAU ist, in seiner Ansprache vor der Konferenz herausgestellt wurde: das Flüchtlingsproblem in Afrika. Fast 5 Millionen Flüchtlinge sind aus vielen der unabhängigen Länder geflohen. Nur ein Viertel dieser Flüchtlinge kommt aus Südafrika. In einer Resolution wurden deshalb die Kirchen aufgefordert, sich der Flüchtlinge anzunehmen und für ihre Anerkennung durch Regierungen und internationale Organisationen, die ihre Vertreter übrigens zu der Konferenz geschickt hatten, zu sorgen. Viele Fragen einzelner Delegierter zu diesem Thema zeigten, daß der AACC gerade auf diesem die Grenzen der einzelnen Staaten überschreitendem Gebiet eine lebensnotwendige Rolle zu spielen hat als Informations- und Koordnierungsstelle für die einzelnen Kirchen. Es war ganz offensichtlich, daß seit der Alexandria-Erklärung von 1976, in der die Kirchen selbstkritisch ihr Versagen zugegeben hatten, eine neue Sensibilität für diese Probleme entstanden ist. Südafrika wurde natürlich auch diesmal wieder einmütig wegen seiner Rassenpolitik verurteilt, zumal die südafrikanische Regierung dem Generalsekretär des südafrikanischen Kirchenrates, Bischof Tutu, und seiner Vizepräsidentin, Sarah Motlana, die Ausreise verweigert hatte.

Es ist aus diesen Erfahrungen zu verstehen, daß die Befreiungsbewegungen, von denen einige nun Regierungen stellen, wie in Algerien, Angola, Mosambik und Simbabwe, die Sympathie des AACC haben, was in einer Sektionserklärung deutlich wird, in der darauf hingewiesen wird, daß „die Gewalt der Unterdrückten Gegengewalt ist, die ihnen durch die Unnachgiebigkeit der Unterdrücker aufgezwungen ist". Befreiung (liberation) wird jedoch nicht nur als Akt verstanden, der in Südafrika zu Frieden und Gerechtigkeit führen soll, sondern auch in den afrikanischen Staaten, in denen die Massen von herrschenden Minderheiten unterdrückt und ausgebeutet werden. Das Schreckensregime von Idi Amin in Uganda stand gerade im Nachbarland Kenia allen noch deutlich vor Augen.

Auf der Konferenz erkannte man in vielem den Einfluß des Ökumenischen Rates, dem etwa 50 der Mitgliedskirchen angehören. Die Organisation der Konferenz hatte viel von den Zentralausschußsitzungen des ÖRK gelernt bis hin zu den Übersetzungsanlagen, die aus Genf eingeflogen worden waren, und zu der Einteilung der Teilnehmer in die üblichen Kategorien. Allerdings könnte der AACC noch manches vom ÖRK in der Pressearbeit lernen, die eher von Angst als von unbefangener Offenheit getragen wurde.

Der Ökumenische Rat beginnt für die Dritte Welt zur protestantischen Gregoriana zu werden, denn auch der neugewählte Präsident des AACC, Walter K. Makhulu, anglikanischer Erzbischof für Zentralafrika und Bischof von Botswana, war früher im Genfer Stab des ÖRK tätig gewesen ebenso wie Rafransoa und der ebenfalls in Nairobi anwesende Generalsekretär des Nationalen Kirchenrates in Simbabwe, Katoke.

Die Schlußresolution der Konferenz, die sich als Botschaft an die afrikanischen Kirchen wendet, wies darauf hin, daß es keine Nachfolge Christi ohne Freiheit geben könne und deshalb die in manchen afrikanischen Ländern feststellbare zunehmende Unterdrückung nicht mit dem Evangelium vereinbar sei. Es wird nicht leicht sein für die etwa 100 Millionen Christen vertretenden evangelischen Kirchen Afrikas, gegenüber diktatorischen Regimen, in der Auseinandersetzung mit dem Islam und dem Marxismus, in Konkurrenz mit vielen kleinen, dem AACC nicht angehörenden unabhängigen, oft separatistischen Kirchen ihren Weg zu gehen. Schon in seiner kurzen Geschichte hat der AACC Märtyrer zu beklagen wie den anglikanischen Erzbischof von Uganda, Luwum, und den Generalsekretär der Mekane Yesus Kirche in Äthiopien, Pastor Gudina Tumsa.

Gerade deshalb konnte die relativ spannungsfreie Arbeit der 4. Generalversammlung in Nairobi als ermutigendes Zeichen angesehen werden, daß die Kirchen Afrikas die Herausforderung erkennen und bereit sind, sie aufzunehmen.

*Gerhard Grohs*

## Brücken zur Orthodoxie

*Fortsetzung der theologischen Gespräche der EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat und der Russischen Orthodoxen Kirche*

Im Oktober dieses Jahres konnte die EKD zwei ihrer theologischen Dialoge weiterführen, die sie mit orthodoxen Kirchen führt. Vom 2.-7. 10. 1981 fand in Stapelage im Bereich der Lippischen Landeskirche das 6. Theologische Gespräch mit dem Ökumenischen Patriarchat statt und vom 12.-17. 10. 1981 auf dem Schwanberg im Bereich der bayerischen Landeskirche das 9. Theologische Gespräch mit der Russischen Orthodoxen Kirche.

Unter der Leitung von Metropolit Augoustinos von Deutschland und dem Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes der EKD, Dr. Heinz Joachim Held, behandelten die Delegationen des Ökumenischen Patriarchates und der EKD in brüderlicher und offener Weise unter dem Thema „Evangelium und Kirche" die Bedeutung und den Stellenwert der Kirche für die Verkündigung des Evangeliums. Dieses Thema ergab sich aus der Diskussion bei dem 1978 vorangegangenen 5. Theologischen Gespräch in Bonn, das der Fragestellung von „Eucharistie und Priesteramt" gewidmet war (vgl. dazu Beiheft 38 zur ÖR). Die Vertreter des Ökumenischen Patriarchates unterstrichen in Stapelage besonders, daß „die Kirche die Voraussetzung der Verkündigung des Evangeliums" ist und daß für die orthodoxe Theologie die Tradition der Garant ist, in der die Orthodoxie „das Evangelium in der Kirche bewahrt" weiß.

Die Delegation der EKD betonte, daß „Jesus Christus der Grund der Kirche und der Verkündigung des Evangeliums ist" und daß das Evangelium in der „Überlieferung der unverfälschten Lehre der Apostel und dem entsprechenden kirchlichen Lebensvollzug bewahrt" wird. Ebenso wurde unterstrichen, „daß das Evangelium auch eine kritische Funktion gegenüber der Kirche habe". —

Das 9. Theologische Gespräch mit der Russischen Orthodoxen Kirche war dem Thema „Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession" gewidmet. Beide Delegationen, die von Metropolit Filaret von Minsk und Weißrußland und Präsident Dr. Heinz Joachim Held angeführt wurden, betrachteten es als ein hoffnungs- und verheißungsvolles Zeichen, daß man sich gemeinsam diesem ökumenisch so schwierigen, für die ersehnte Einheit der Kirchen jedoch so bedeutsamen Thema zuwenden konnte. Dankbar blickte man deshalb auf die seit dem ersten Gespräch 1959 in Arnoldshain vergangenen 22 Jahre zurück, in denen zwischen beiden Kirchen eine theologische Weggemeinschaft entstand, die von gegenseitigem Vertrauen und brüderlichem Verstehen geprägt ist (vgl. z. B. die Dokumentation des 8. Theologischen Gespräches zwischen EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche im Beiheft 40 zur ÖR).

Als Ergebnis der Diskussion konnten bemerkenswerte theologische Thesen formuliert werden, die von beiden Seiten angenommen wurden. So war man sich unter anderem darüber einig, daß die Apostolizität als eines der Hauptmerkmale der Kirche „die Gesamtheit der wichtigsten Seiten des kirchlichen Lebens umfaßt". Ebenso konnte gemeinsam betont werden, daß das geistliche Amt mit dem Priestertum aller Gläubigen „verbunden" ist, jedoch „nicht aus ihm abgeleitet werden" kann. Für beide Seiten ist die „apostolische Sukzession keine Garantie dafür . . ., daß ein Amtsträger nicht aus der apostolischen Wahrheit fallen kann".

Einer weiteren Klärung bedarf unter anderem der auf das Amt der Kirche angewendete oder anzuwendende Sakramentsbegriff sowie die Frage, ob die apostolische Sukzession ausschließlich durch das Bischofsamt oder bereits durch das Pfarramt fortgesetzt wird.

Bei der Diskussion über den Dienst des kirchlichen Amtes an der Welt heute wurde die Mitverantwortung der Kirche für das Schicksal der Welt betont. „Die Kirche und ihre Amtsträger können durch eine solche Arbeit in der Erziehung zum Frieden helfen, das Mißtrauen unter den Menschen zu überwinden, ein gegenseitiges Verständnis der Völker zu fördern und die Zusammenarbeit in der Sicherung und Bewahrung des Friedens zu ermöglichen." Beide Seiten würden es begrüßen, „wenn das Gebet für den Frieden in allen Kirchen unseres europäischen Kontinents an einem vereinbarten Tag im Jahr gehalten werden könnte".

Als besonders förderlich für dieses Gespräch erwies sich die geistliche Atmosphäre in der Tagungsstätte der Communität Casteller Ring, einem evangelischen Frauenkloster in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

Beide Gesprächsgänge, die die EKD seit 1959 mit der Russischen Orthodoxen Kirche bzw. seit 1969 dem Ökumenischen Patriarchat führt, haben neben dem seit 1979 mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche geführten Gespräch wegbereitende Bedeutung für den in Espoo bei Helsinki eröffneten gesamtlutherischen-gesamtorthodoxen Dialog gehabt (vgl. ÖR 4/81, 480-483). Sie behalten aber auch für die Zukunft ihre für die evangelische Christenheit in der Bundesrepbulik Deutschland besondere Stellung angesichts von rund 500.000 orthodoxen Mitbürgern in unserem

Land und der Tatsache, daß in der Begegnung von Christen tiefe Gegensätze zwischen den Völkern nach einem schlimmen Krieg und auch erhebliche Unterschiede zwischen den Gesellschaftsordnungen und politischen Lagern überbrückt werden. Die Gespräche sind in sich ein Beispiel für kirchliche Begegnung trotz größerer politischer Spannungen.

*Heinz Ohme*

Eine internationale Konsultation des ÖRK, die vom 23.-27. November in Amsterdam stattfand, verurteilte jeden Gebrauch von Atomwaffen. Die Welt brauche heute nicht ein militärisches Sicherheitssystem, sondern neue Formen von Sicherheit im politischen Bereich.

Auf einer Konsultation in Colombo (Sri Lanka) vom 18.-25. November betonten die Vertreter von 17 Unionskirchen und 12 Unionsverhandlungen erneut, daß die unierten Kirchen keinen konfessionellen Weltbund planen, vielmehr die Koordination ihrer internationalen Kontakte der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung überlassen möchten.

Zwischen dem Vatikan und dem ÖRK wurde im September in Rom eine „Gemeinsame Beratungsgruppe zu sozialem Denken und Handeln" gegründet, die der Konsultation und Information über bisher von SODEPAX wahrgenommene Aufgaben dienen soll.

Der Vorbereitung der Vollversammlung von Vancouver 1983 diente eine Konsultation über den jüdisch-christlichen Dialog, die die Evangelische Akademie Arnoldshain zusammen mit den ÖRK-Abteilungen für „Glauben und Kirchenverfassung" und „Dialog" Ende November veranstaltete.

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der katholischen Bischofskonferenzen in Europa hatten vom 16.-19. November zu einer zweiten Begegnung — die erste fand 1978 in Chantilly (Frankreich) statt — in Løgumkloster (Dänemark) eingeladen, die unter dem Thema „Berufen zu einer Hoffnung — ökumenische Gemeinschaft in Gebet, Zeugnis und Dienst" stand und von über 80 kirchlichen Vertretern aus 22 ost- und westeuropäischen Ländern besucht war.

An der XIII. Vollversammlung des Ökumenischen Jugendrates in Europa, die vom 18.-24. Oktober in Parede/Lissabon (Portugal) stattfand, nahmen über 70 Delegierte aus 19 Ländern teil, um das Thema „Gottes Volk — unsere Gemeinschaft" in vier Seminaren zu behandeln: „Verhältnis von Mann und Frau", „Die Rolle der Jugend in Kirche und Gesellschaft", „Mensch und Natur" und „Gott und Mensch".

Die Evangelische Akademie Tutzing veranstaltete in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) vom 30. November bis 2. Dezember ein wissenschaftlich-kirchliches Kolloquium über das Nicänische Glaubensbekenntnis mit dem Gesamtthema „Der Lobpreis des Dreieinigen Gottes im Heiligen Geist".

Über die im Oktober durchgeführten Dialoge der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche bzw. dem Ökumenischen Patriarchat Konstantionopel siehe den Bericht S. 102.

# Von Personen

Als neuer EKD-Referent wurde der Stuttgarter Pfarrer Dr. Hans Vorster zum 1. April 1982 in die Ökumenische Centrale (Frankfurt/M.) berufen.

Im Alter von 91 Jahren starb am 24. Juli in St. Louis/Missouri (USA) Prof. Dr. Carl E. Schneider, der von 1918-1954 am Eden Theological Seminary der United Church of Christ Kirchengeschichte lehrte und sich besonders auch mit der Geschichte der deutschen Einwanderung in die USA befaßt hat.

Der am interkonfessionellen Gespräch seit Jahrzehnten intensiv beteiligte und durch zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten hervorgetretene emeritierte Kieler Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte, D. Peter Meinhold, starb am 2. Oktober im Alter von 74 Jahren.

Bei dem Attentat auf den ägyptischen Staatspräsidenten Sadat am 6. Oktober in Kairo kam auch der ökumenisch weit bekannte und den deutschen Kirchen eng verbundene koptische Bischof Samuel ums Leben.

Der frühere Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche Dr. C. Ernst Sommer, von 1970-76 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), starb am 7. November in Frankfurt/Main im Alter von fast 70 Jahren.

Der ehemalige Bischof der Reformierten Kirche in Polen, Dr. Jan Niewieczerzal, der sich um die deutsch-polnische Aussöhnung große Verdienste erworben hat, starb am 7. November in Warschau im Alter von 67 Jahren.

# Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 9. Dezember 1981)

Auch in diesem Heft hätten wir auf das nach wie vor aktuelle Thema *„Kirche und Friedenspolitik"* eingehen müssen; zweifelsohne ist es das beherrschende Thema in allen wichtigen Zeitschriften und Informationsblättern, doch gerade deshalb können wir uns hier nur auf diesen allgemeinen Hinweis beschränken. Besonders hinweisen jedoch möchten wir auf die Themen:

1. *Bekenntnis — Trinität — Konziliarität*

aus Anlaß des zu Ende gehenden 1600jährigen Jubiläums des II. Ökumenischen Konzils in Konstantinopel. Allen voran ist hier das Themenheft von Una Sancta, Nr. 3/1981 zum Thema „Trinität und konziliare Gemeinschaft" mit Beiträgen von *Reinhard Slenczka*, „Das Ökumenische Konzil von Konstantinopel und seine ökumenische Geltung heute"; *Theodor Schneider*, „Das Bekenntnis zum Heiligen Geist als Rede von der Kirche"; *Raymund Erni*, „Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche"; *Ulrich Valeske*, „Im Heiligen Geist" zu nennen.

Mit den Voraussetzungen und der bleibenden ökumenischen Bedeutung desselben Ökumenischen Konzils und seinem für alle Kirchen verbindlichen Glaubensbekenntnis befassen sich auch weitere Beiträge, so z. B. *Josef Kardinal Ratzinger*, „Das I. Ökumenische Konzil von Konstantinopel 381", in: Internationale katholische Zeitschrift, Heft 6/1981, 555-563;

*H. J. Schulz*, „Das Konzil von Konstantinopel. Eine Wegweisung für die Ökumene", in: KNA-Ökumenische Information (ÖKI), Nr. 38-39/1981; *E. Ch. Suttner*, „Ökumenisches Glaubensbekenntnis", in: ebd. Nr. 40/1981 und *G. Larentzakis*, „Nicäno-Constantinopolitanum. Bedeutung für die Einheit der Christen damals und heute", in: ebd., Nr. 41/1981.

2. *Lehramt und Theologie*

Bereits 1974 initiierte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine Studie über das Thema „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?". In der Folgezeit beschäftigten sich verschiedene Studiengruppen in vielen Ländern mit der für die ökumenische Verständigung so wichtigen Frage des verbindlichen Lehramtes. In der Bundesrepublik führte der Deutsche Ökumenische Studienausschuß eine ähnliche Studie durch, deren Ergebnis zusammen mit anderen Dokumenten zum Thema im Beiheft der Ökumenischen Rundschau Nr. 25 (1978) veröffentlicht wurde. Mit derselben Fragestellung befaßt sich auch Concilium, Heft 10/1981, und stellt die verschiedenen Beiträge zum Thema unter die ebenso grundsätzliche wie pointierte Leitfrage: *„Wer hat das Sagen in der Kirche?"* Autoren aus den verschiedenen Kirchen versuchen hier, eine Antwort auf die Frage zu geben: „Wie wird das, was Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist der Kirche zu sagen hat, in der richtigen Weise weitergesagt? Auf welche Weise wird das Evangelium Jesu Christi in der Kirche und Welt von heute sachgemäß und zeitgemäß bezeugt? Durch welche Strukturen wird die Kirche — die ja nun einmal neben der Vertikalen auch die Horizontale kennt und aus Menschen, aus sündigen und irrenden Menschen, besteht — durch den Heiligen Geist in der Wahrheit erhalten?" (609) Autoren aus der orthodoxen, evangelisch-lutherischen, evangelisch-reformierten, anglikanischen, freikirchlichen und der altkatholischen Kirche versuchen hier, eine Antwort auf die Frage „Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?" zu geben, während andere Beiträge grundsätzliche und weiterführende Überlegungen zum Thema beinhalten: *Bas van Iersel*, „Wer hat nach dem Neuen Testament das entscheidende Wort in der Kirche?"; *Leonardo Boff*, „Ist die Unterscheidung zwischen der lehrenden und der lernenden Kirche zu rechtfertigen?"; *Gabriel Daly*, „Welches Lehramt ist authentisch?"; *Luigi Sartori*, „Was ist das Kriterium für den ‚sensus fidelium'?"; *Avery Dulles*, „Die dreifache Sukzession: Apostel, Propheten, Lehrer"; *Yves Congar*, „Versuch einer katholischen Synthese".

3. *Mariologie*

Es ist nicht zu übersehen, daß die Diskussion über Marienlehre und Marienfrömmigkeit gerade nach dem Papstbesuch in Deutschland erneut aufgegriffen und zum Gegenstand ökumenischer Erörterungen wurde. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik befaßt sich seit längerer Zeit mit dieser Frage, ebenso viele ökumenische Arbeits- und Studienkreise. Deshalb möchten wir an dieser Stelle diese, besonders für die ökumenische Arbeit am Ort nach wie vor relevante Frage aufgreifen und auf eine Artikelreihe zum Thema hinweisen: *B. Kötting*, „Maria im Heilsplan. Das Konzil von Ephesus", KNA-ÖKI, Nr. 42/1981; *P. Jungclaussen OSB*, „Maria im Heilsplan der Kirche. Bindeglied zwischen Ost und West", ebd., Nr. 43-44/1981; *L. Heiser*, „Vorbild der Gemeinde. Maria in der Heiligen Schrift", ebd., Nr. 49/1981, sowie auf den Arti-

kel: *Andreas Rössler*, „Zeichen der Barmherzigkeit Gottes. Maria unterstreicht die Menschlichkeit des Evangeliums", in: Lutherische Monatshefte, Heft 9/1981, 487-490.

*Weitere beachtenswerte Beiträge*

*A. Nikitin*, „Geschichte des Dialogs zwischen Orthodoxie und Luthertum in Rußland", Stimme der Orthodoxie, Heft 7/1981, 49-64.

*Jean Duchesne*, „Jedem, was er braucht. Gedanken über das katholische Priestertum", Internationale katholische Zeitschrift, Heft 5/1981, 403-409; *Jerome D. Quinn*, „Die Ordination in den Pastoralbriefen", ebd., 410-420.

*Karl-Heinz Bieritz*, „Abendmahlsverständnis und Abendmahlspraxis in der Gegenwart", Kerygma und Dogma, Heft 4/1981, 242-268; *Ferdinand Hahn*, „Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana auf dem Grund der apostolischen Tradition", ebd., 287-308.

*Georg Evers*, „Wo steht die Dritte-Welt-Theologie? Eine Zwischenbilanz nach der Tagung in New Delhi", Herder-Korrespondenz, Heft 11/1981, 556-559.

*Siegfried von Kortzfleisch*, „Eine Ökumene für den Alltag. Die Ziele der Suche nach Einheit werden bescheidener", Lutherische Monatshefte, Heft 10/1981, 544-545; *Wolf-Dieter Hauschild*, „Vergegenwärtigtes Bekenntnis. Der literarische Ertrag des CA-Jubiläums", ebd., 546-550; *Günther Gaßmann*, „Wachsende kirchliche Gemeinschaft. Die künftige Rolle des LWB im konziliaren Prozeß", ebd., 550-552.

„Was bringt das neue Kirchenrecht? Ein Gespräch mit Professor Heribert Heinemann", Herder-Korrespondenz, Heft 9/1981, 452-458.

*Walter Kreck*, „Was erwartet die Christenheit in der Ökumene von der Kirche in der DDR?", Die Zeichen der Zeit, Heft 9/1981, 321-331.

*Hans Maier*, „Die Kirche und die Menschenrechte — eine Leidensgeschichte?", Internationale katholische Zeitschrift, Heft 6/1981, 501-516; *Hans Urs von Balthasar*, „Die ‚Seligkeiten' und die Menschenrechte", ebd., 526-537.

# Neue Bücher

KIRCHEN- UND GEISTESGESCHICHTE

*Janine Garrisson-Estèbe*, L'Homme Protestant. Hachette, Paris 1980. 247 Seiten. Broschiert.

Das Buch der Historikerin Janine Garrisson-Estèbe, die selbst einer Hugenottenfamilie entstammt, gibt einen Einblick in die Geistesgeschichte des französischen Protestantismus, der eine gute Ergänzung zu den Untersuchungen der Wirkungen des französischen Protestantismus im Ausland bildet.

In der Bundesrepublik weiß man noch zu wenig über die französischen Protestanten, was immer wieder zu Fehleinschätzungen führt, wenn man die französischen Kirchen zu politischen Entscheidungen drängen will, die ihrem Geist nicht entsprechen.

Das Buch zeigt klar, daß die französischen Protestanten als Verfolgte oder mißtrauisch betrachtete Minderheit immer wieder bei der Résistance zu finden waren. Innerhalb dieser Résistance waren es nicht die Radikalen, sondern die Liberalen, die die Protestanten anzogen. Ihr Mißtrauen gegen den Pariser Zentralismus machte sich vor allem in Südfrankreich, das in diesem Buch im Vordergrund steht, bemerkbar. Ihr Eintreten für eine Trennung von Kirche und Staat ist von daher leicht verständlich. Daß so viele Protestanten in der Industrie, im Bankwesen und in der Wissenschaft zu finden sind, erklärt sich aus ihrer Minderheitenstellung im katholischen Frankreich, was sie den Juden näherrückt als den deutschen Volkskirchen.

Die Verfasserin gibt — wohl zum ersten Mal — auch ein sehr anschauliches Bild der protestantischen Frauen in Frankreich, unter denen die Gründerinnen der ersten französischen Frauenzeitschriften ebenso zu finden sind wie Predigerinnen und Mütter, die ihre berühmten Söhne, wie André Gide und J.P. Sartre, entscheidend geprägt haben.

Daß heute eine so große Zahl der Mitarbeiter von Präsident Mitterand Protestanten sind, wird dem Leser dieses Buches verständlich, hat er doch soziales Engagement, Dezentralisierung und eine liberale Variante des Sozialismus auf seine Fahnen geschrieben.

Gerhard Grohs

*Henning Graf Reventlow,* Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 716 Seiten. Geb. DM 148,—.

Das Buch des Bochumer Alttestamentlers Graf Reventlow geht weit über seinen Titel hinaus. Umfassend angelegt und die kaum zu überschauende Fülle der Literatur — Quellen und Darstellungen — in mehreren Sprachen heranziehend und kritisch auswertend wird hier die Verflechtung und Wechselwirkung von Geistes-, Kirchen-, Theologie- und Verfassungsgeschichte im Zeitraum zwischen Reformation (und deren Vorgeschichte) und Aufklärung in England in einer Weise dargelegt, die höchsten Respekt vor dieser beeindruckenden geistigen Anstrengung und Leistung fordert.

Im Rahmen dieser breiten und interdisziplinären Konzeption und Anlage des Buches kommt sein spezifisches Anliegen zum Zuge. Die Entwicklungen in England von der Reformation bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein sind besonders exemplarisch dafür, in welcher Weise Auslegung und Applikation der Bibel jeweils eingebunden sind in die geistigen und gesellschaftlichen Tendenzen und Auseinandersetzungen der betreffenden Zeit. Dies ist die zentrale Fragestellung, die wie ein roter Faden das Werk durchzieht: die Motive, geistigen Voraussetzungen, philosophischen Hintergründe und kirchenpolitischen Ursachen der biblischen Exegese und besonders der Anfänge der Bibelkritik. Daß der Autor mit dieser aufklärenden Arbeit zugleich Fragen nach den Bedingungen, bewußten oder unbewußten, gegenwärtiger Bibelauslegung aufwirft, liegt nahe.

Akzentsetzung und Aufbau des Buches werden von einer These bestimmt, die vielleicht nicht überall volle Zustimmung finden wird: Der Humanismus habe stärker als die Reformation die Geistesgeschichte und auch die Einstellung zur Neuzeit bestimmt. Entspre-

chend setzt das Buch bei Renaissance und Humanismus ein, weitet den Blick aus auf den spätmittelalterlichen Spiritualismus wie auf den „linken Flügel" der Reformation (Täufertum). Es befaßt sich dann eingehend mit Puritanismus und rationalem Liberalismus (Hobbes, Latitudinarier) und schließt ab mit einer Darstellung der verschiedenen Phasen des Deismus, in denen die Bibelkritik in besonderer Weise zur Entfaltung kommt. In diese großen Abschnitte werden die jeweiligen Repräsentanten von Lehre, Ethos und „Establishment" der Kirche von England, sofern sie nicht ausdrücklich in den Kapitelüberschriften thematisiert werden, mit einbezogen. Dies gilt u.a. für Hooker, Laud, die „Cambridge Platonists" und schließlich die antideistischen Apologeten der Kirche von England. Dennoch scheint mir der für die Reformation in England und die Herausbildung und Prägung der Kirche von England bestimmende Zeitraum zwischen etwa 1530 und 1630 zu stark in die Perspektive des Puritanismus hineingestellt zu sein, gerade auch angesichts der spezifischen Fragestellung des Buches. Die großen und zum Teil kommentierten Bibelübersetzungen, die Verbreitung der englischen Bibel durch königliche Dekrete und das Vertrautwerden mit ihr durch das liturgische Reformwerk Erzbischof Cranmers und schließlich die Einordnung der Bibel in eine anglikanische theologische Methode bei Jewel, Hooker und den „Caroline Divines" haben erst wesentliche Voraussetzungen dafür geschaffen, daß die Bibel gerade in England einen so erstaunlich breiten Raum im gesamten geistigen und politischen Leben und Denken eingenommen hat. Diese Voraussetzungen und Zusammenhänge hätten m.E. durch einige eigene Abschnitte deutlicher herausgestellt werden können.

Reventlows weit über den eigenen Fachbereich hinausgreifendes Werk ist Geistesgeschichte im umfassenden Sinne und dazu Auslegungsgeschichte der Bibel, Forschungsbericht, Nachschlagewerk und Literaturfundus. In einer Zeit zunehmender Spezialisierung und damit auch Begrenzung und Einengung greift man mit Freunden zu einem Werk von solch universaler Weite.

Günther Gaßmann

*Friedrich von Hügel — Nathan Söderblom — Friedrich Heiler.* Briefwechsel 1909-1931. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Paul Misner. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1981. 348 Seiten. Kart. DM 18,50.

Diese einzigartige, aus vielen bisher unausgewerteten Quellen zusammengestellte Briefsammlung wirft ein interpretierendes Licht auf die wechselseitigen Beziehungen zwischen drei führenden Persönlichkeiten der neueren Kirchen- und Theologiegeschichte: dem modernistischen Laientheologen Friedrich von Hügel (1852-1925), dem schwedischen Erzbischof und Initiator der modernen ökumenischen Bewegung Nathan Söderblom (1866-1931) und dem Marburger Religionshistoriker Friedrich Heiler (1892-1967). So verschieden diese Männer im geistigen Herkommen und Ansatz ihres Denkens und Handelns auch waren, so eng fühlten sie sich durch ihre Forschungsarbeit und mehr noch: durch ihre gemeinschaftliche Verantwortung für die gesamte Kirche Jesu Christi miteinander verbunden. Der Herausgeber hat in einer ausführlichen Einleitung und durch zahlreiche Fußnoten sachkundig in diese vielschichtigen Zusammenhänge eingeführt. Über den persönlichen und wissenschaftlichen Bereich hinaus erweist sich die Veröffentlichung dieses Briefwechsels als ein wertvoller

Beitrag zur Erhellung ökumenischer Frühgeschichte in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts.

Kg.

*Alla Selawry,* Johannes von Kronstadt — Starez Rußlands. Verlag Die Pforte, Basel 1981. 222 Seiten. Kart. DM 25,—.

Orthodoxe Spiritualität und Frömmigkeit, orthodoxer Glaube und orthodoxes Denken lassen sich gewiß schwer systematisch-theologisch beschreiben. Einen besseren Zugang dazu findet man eher anhand von Selbstzeugnissen und Selbsterfahrungen, die im Leben und Wirken von orthodoxen Persönlichkeiten abzulesen sind. Johannes von Kronstadt gehört dazu; er gilt als einer der großen „geistlichen Väter" der orthodoxen, zumal der russischen Kirche der Neuzeit. In diesem Sinne bietet diese vorliegende Lebensbeschreibung des bekannten russischen Starez einen ökumenischen Beitrag an, nicht zuletzt für das Verständnis orthodoxer Spiritualität und Frömmigkeit und für das Wesen des Starzentums.

Dargelegt im Stil einer Biographie, informiert die mit zahlreichen Dokumenten und Selbstzeugnissen aus seinem Leben angereicherte deutsche Analyse u.a. über Kindheit und Jugend, sein Werk und Wirken und unterstreicht die Bedeutung des von der „Freien Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland" 1964 kanonisierten, d.h. heilig gesprochenen russischen Starez Johannes von Kronstadt für die Gegenwart. „Zu einer Zeit, da fremde Not keinen kümmert, Zahllose Hungers sterben und die Städte ethisch wie physisch verkommene Elemente zu Tausenden ausweisen — erweist Vater Johannes als einziger außergewöhnliche Barmherzigkeit. Er erscheint geradezu als Repräsentant einer anderen Ordnung, Bewohner eines anderen Himmelskörpers, mit anderen Gewohnheiten und Regeln. . . Sein aufrichtiger, feuriger Geist läßt das Wehen des Hl. Geistes verspüren. Christi Geist lebt in ihm."

Athanasios Basdekis

## WELTWEITE CHRISTENHEIT

*Heinrich Dauber / Werner Simpfendörfer* (Hrsg.), Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis. Ökologisches und ökumenisches Lernen in der „Einen Welt". Mit einem Vorwort von Philip Potter. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1981. 399 Seiten. Paperback DM 16,80.

Irgendwo haben sie eine Affinität, die ökumenische und die ökologische Bewegung. Kann man den Punkt ausmachen? Ist er getroffen, wenn man sagt: Ökumene — das heißt sich einleben in den größeren Haushalt der bewohnten Erde, und dies umfassend: kirchlich und kulturell, geschichtlich, politisch, ökologisch? Es ist, als sei in den Beiträgen dieses Buches der wichtige Konvergenzpunkt getroffen, von wo aus die Prozesse, wenn überhaupt, in Gang kommen könnten. Ökumenisches Lernen. Ökologisches Lernen. Die mitziehende Kraft motivierender Situationen, Modelle und Erfahrungen. Ein reiches Spektrum ist das: Szenen aus dem ökumenischen Alltag und Perspektiven des Lernens, Frauenbewegung und Dritte Welt, angepaßte Technologie und gemeinwesenorientierte Medizin, Partnerschaft zwischen Schwarz und Weiß, Erwachsenenbildung in der Gemeinde. Und der Konvergenzpunkt in alledem? Es ist kein Programm, keine fertige Konzeption, die dies alles zusammenhielte. Es ist vielmehr der eine und gleiche Prozeß, der sich in Beispiel und Reflexion, in Modell und Analyse manife-

stiert. Der Prozeß ökumenischen Lernens, das die „Mühsal des Kampfes für eine bewohnbare Welt" (79) reflektiert. Darum ist auch viel Persönliches, Selbsterfahrenes eingegangen in dieses bemerkenswerte Buch. „Einmischung" könnte man diesen Lernprozeß auch nennen. Und dieses Wort könnte helfen, den theologischen Impuls der Veränderungs- und Lernbewegung zu verdeutlichen, so wie Dorothee Sölle ihn an einer Stelle (109) kennzeichnet: „Heil, Heilmachen, Neuwerden geschieht. . . durch Einmischung. Der theologische Fachausdruck für Gottes Einmischung heißt Inkarnation. Das Wort wurde Fleisch. Gott mischte sich ein, ins ‚Fleisch', in die Biologie, die Ökonomie. Wollte Gott denn etwas lernen, hatte er das nötig? Ich glaube, die Frage ist so falsch gestellt. Er wollte etwas verändern, und das hatte und hat er nötig."

Richard Boeckler

*Ernstpeter Heiniger,* Ideologie des Rassismus. Problemsicht und ethische Verurteilung in der kirchlichen Sozialverkündigung. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 28.) Immensee 1980. 380 Seiten. Kart. Sfr 57,40.

Wo steht, in welche Richtung bewegt sich die ökumenische Rassismus-Debatte? Vordergründig mag man zuerst an die anhaltenden Kontroversen um das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rats und seinen Sonderfonds denken. Indessen hat die bislang letzte Bestandsaufnahme seitens des ÖRK, die Rassismus-Konsultation von Noordwijkerhout im Juni 1980, auch andersartige Orientierungsmarken gesetzt: Erstens bestätigt sich heute, daß Rassismus nicht eine Abstraktion ist, sondern — als ökumenisches Problem — aus der Versklavung von Angehörigen nichtweißer Völker herrührt, die schon die Anfänge der europäischen Kolonialexpansion begleitete, und zwar legitimiert auch durch christlich-missionarische Argumente. Zweitens aber erfährt das Rassismus-Problem heute eine Ausweitung über die vom westlichen Kolonialismus betroffenen Gebiete hinaus, in eine Vielzahl von Situationen, in denen rassistisch motivierte Diskriminierung oder Unterdrückung praktiziert wird, ohne daß ein historischer Zusammenhang mit der Kolonialpolitik europäischer Mächte gegeben wäre.

Unter beiden Aspekten erweist sich Heinigers katholisch-theologische Dissertation (Luzern 1979) als wertvoller Beitrag zu ökumenischer Urteilsbildung und Aktionsbegründung, gerade weil er sich auf die im protestantischen Bereich häufig vernachlässigte katholische Position konzentriert. Fast die Hälfte des Bandes nimmt der erste, historische Teil ein, der die Sklaverei als Instrument weißer Dominanz über farbige Kolonialvölker analysiert, von der iberischen Kolonisierung bis zur neuzeitlichen Antisklavereibewegung und „Populorum progressio" (Papst Paul VI., 1967). Auf diesem Hintergrund werden sodann Rassenkonflikte und Rassentheorien als Erscheinungsformen des Rassismus untersucht und im dritten Teil die wichtigsten Positionen der katholischen Sozialverkündigung angesichts der Rassenideologie dargestellt. Was hier geboten wird, ist ein eindrucksvolles Summarium einer theologischen Begründung der Menschenrechte überhaupt, bezogen vor allem auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen, auf Einheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe. Der Rassismus wird zum „Testfall" dafür, ob und wie die Kirche ihre Verantwortung wahrnimmt, „die von Christus er-

wirkte Bruderschaft in konkreten historischen Bedingungen als Partnerschaft aller Menschen zu verwirklichen" (374). Auf dieser Basis sollte es möglich werden, im Kampf gegen Rassismus und für die Durchsetzung der Menschenrechte eine ökumenische Gemeinsamkeit einzuüben, die längst überfällig ist. Heinigers Buch liefert Impulse, die nicht ungenützt bleiben sollten. — Als Ergänzung des historischen Bildes wäre noch auf die peinliche Kreuzzugsideologie zu verweisen, mit der Kardinal Lavigerie seine Antisklaverei-Kampagne — sehr zu deren Schaden — zu überhöhen versuchte (vgl. Horst Gründer, „Gott will es". GWU 1977, 210-24).

Hans-Werner Gensichen

*Dieter Nohlen* (Hrsg.), Lexikon Dritte Welt. Signal-Verlag Hans Frevert, Baden-Baden 1980. 384 Seiten. Leinen DM 38,—.

*Wolfgang Lindig* (Hrsg.), Völker der Vierten Welt. Ein Lexikon fremder Kulturen in unserer Zeit. Gemeinschaftsverlag Ferd. Schöningh, Paderborn/Wilh. Frick, München 1981. 456 Seiten, 204 Abb., 26 Karten. Leinen DM 98,—.

Fünfzehn Jahre ist es her, seit das erste und bislang einzige entwicklungspolitische Lexikon im deutschen Sprachraum erschien (Berlin/Mainz 1966). Eine schnellebige Zeit hat es rasch veralten lassen. Das Bedürfnis nach exakter Information ist indessen eher noch gewachsen. Sicherlich bleiben die beiden hier anzuzeigenden Nachschlagewerke hinter dem Anspruch des älteren Vorläufers zurück. Aber wie sollte jetzt noch, im raschen Wandel der Situation, so etwas wie ein normatives Entwicklungskonzept angeboten werden? Die Selbstbeschränkung, die heute unumgänglich ist, wird damit zugleich zur Chance, die jedes der neuen Lexika auf seine Weise nutzt. Der Heidelberger Politologe D. Nohlen stellt dabei an sich, seine 33 Mitarbeiter (darunter auch solche aus der Dritten Welt) und, nicht zuletzt, an die Benutzer zweifellos die höchsten Anforderungen. Auf gedrängtem Raum informieren rund 500 Stichwortartikel über Entwicklungsländer, -organisationen und -probleme. Ein Begriffsschema, ein Register, tabellarische Übersichten und zahlreiche Querverweise erleichtern den Einstieg. Auch die Literaturangaben verraten Kompetenz und Umsicht. Enttäuscht werden nur solche Benutzer, die griffige Politparolen oder Parteiklischees suchen. Ideologien werden, wo nötig, analysiert; angeboten werden sie nicht. Nachdenken muß der Leser selbst, und die Mühe wird sich durchweg lohnen. Erste Durchsicht förderte (außer einem Versehen bei der Jahresangabe des Zusammenschlusses von Tanganjika und Sansibar: nicht 1977, sondern 1964, S. 330) keine Fehler zutage, auch nicht bei den erfreulich zahlreichen Angaben über kirchliche Werke.

Anderer Art ist das größere, auch äußerlich, dem Preis entsprechend, weit opulenter aufgemachte Werk von Lindig, das den meist vergessenen Völkern bzw. Volksgruppen gilt, die keine Nationalstaaten gebildet haben, dennoch heute auch zunehmend entwicklungspolitisches Interesse finden. Sie werden nicht nur sozusagen museal, in ihrem tradionellen Zustand vorgestellt, sondern auch in den Veränderungen ihres historischen Schicksals beschrieben, in gut lesbaren Artikeln, die sich durch Verzicht auf ethno-soziologisches Fachchinesisch auszeichnen und hervorragend, meist farbig, illustriert sind. Auch für religionshistorische Zusammenhänge wird fundierte Information geboten.

Wer sich mit Missionsgeschichte befaßt, wird vollends ohne den Band bald nicht mehr auskommen.

Vergleichbar sind die beiden Werke kaum. Sie ergänzen einander, ohne sich Konkurrenz zu machen. Eine nachdrückliche Empfehlung verdient jedes von ihnen. Wer beide griffbereit hat, wird keines mehr missen wollen.

Hans-Werner Gensichen

*Hartmut Beck,* Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1981. 583 Text- und 16 Photoseiten. Geb. DM 34,80.

Vor fünfzig Jahren erschien ein zweibändiges Werk über die Brüdermission. Seitdem sind nicht nur die Ereignisse weitergegangen, sondern auch neue Fragestellungen hervorgetreten. Das vorliegende Werk ist aus einem Guß von einem Beteiligten geschrieben. Er konzentriert sich auf die Mission der Brüder; der Graf Zinzendorf tritt dabei zurück. Redliche Treue im Gedenken erschien dem Verfasser wichtiger als die begeisternden Geschichten, die doch auch dazugehören und von denen sparsame Spuren erhalten geblieben sind.

Die Gliederung stellt zwei Perioden unter je einen überwiegend leitenden Gesichtspunkt. Der erste Teil (15-35) stellt die ökumenisch-missionarische Dynamik der neuen Gemeindeform im Gründungsgeschehen dar. Der zweite Teil (37-176) berichtet von vier Kontinenten, wobei die Mission unter Sklaven ein besonderes Gewicht gewann. 13 Arbeitsgebiete wurden in Angriff genommen — wo die dänische, holländische oder britische Verbindung es erlaubte, aber auch im Baltikum und im Morgenland. Der dritte Teil schildert Schwerpunkte und Entwicklungen im 19. Jhdt., in dem die Besonderheiten der Herrnhuter wie Handwerkermission, gemeinsamer Haushalt und dergleichen zurücktreten. Der vierte Teil schildert die Kirchwerdung und die Entstehung ökumenischer Beziehungen im 20. Jahrhundert. Kartenskizzen, Statistik, eine Übersichtsgraphik, knappe Literaturangaben und Fußnoten, ein Register und 16 Seiten Fotos helfen dazu, das Buch zu erschließen.

Man kann sehr viel darin nachschlagen; man kann auch von der Lektüre gefesselt werden, obwohl sie einem einiges zumutet — was kann man von mehr als 25 Arbeitsgebieten in 250 Jahren schon anschaulich machen? Die Darstellung ist in selbstkritischer Solidarität geschrieben. Am Ende wird die Perspektive der Missionsgeschichte im Unterschied zur Kirchengeschichte doch etwas fraglich, weil dabei alle Provinzen in ihrem Gang durch die Geschichte beschrieben werden außer denen, die nur als Träger der Mission ins Gesichtsfeld treten: Festlandeuropa, England, Nordamerika. Aber das wäre ein neues Buch.

Niels-Peter Moritzen

*Hugald Grafe* (Hrsg.), Evangelische Kirche in Indien. Auskunft und Einblicke. Verlag der Ev.-luth. Mission, Erlangen 1981. 432 Seiten, 16 Fotoseiten, 16 Karten. Efalin DM 32,—.

Als vor fast zwanzig Jahren Heinrich Meyer seinen Sammelband „Wir lieben Indien" herausgab, waren unter den 25 Autoren insgesamt 6 Inder. In Grafes Handbuch ist das Verhältnis umgekehrt: unter 33 Mitarbeitern nur noch vier Nichtinder (wobei freilich der Herausgeber selbst einen Löwenanteil übernommen hat). So dokumentiert der Band schon äußerlich eine neue Epoche. Insgesamt ist die Kombination von Sachinformation und Meinungsäußerung geglückt — eine bemerkenswerte Leistung angesichts der Vielzahl von Autoren und Standpunkten. Auch die

Anlage des Ganzen überzeugt. Nach Überblicken über Umwelt, Säkular- und Religionsgeschichte folgen im Hauptteil die Selbstdarstellungen der Kirchen und abschließend zwölf Kapitel über „Gelebten Christusglauben" in seinen wichtigsten funktionalen und institutionellen Erscheinungsformen. Bibliographien und drei vorzügliche Register erschließen die Fülle des Stoffs; Skizzen und Bilder ergänzen sie. Die „deutschsprachigen evangelischen Partnerkirchen" als primäre Zielgruppe, für die der Band bestimmt ist, sind damit besser versorgt als die indischen Kirchen selbst, denen nichts Vergleichbares zur Verfügung steht. Eine englische Version für den außerdeutschen Gebrauch sollte, wenn möglich, erwogen werden. Sie könnte dann vielleicht auch ausgleichen, was dem deutschen Original noch an ökumenischer Weite fehlt: „Auskunft und Einblicke" sollten doch auch die nicht-evangelische Christenheit Indiens einschließen. Die knappen historischen Abschnitte können der Gegenwartsbedeutung der römisch-katholischen Kirche und der „Thomaschristen" nicht gerecht werden; und wenn als einzige aus der letzteren Gruppe die Mar-Thoma-Kirche mit einer Selbstdarstellung unter den *evangelischen* Kirchen rangiert, so macht dies die Anomalie vollends fühlbar. — Unter der Literatur vermißt man die für die christliche Sozialgeschichte wichtige Heidelberger Dissertation von S. Manickam, The Social Setting of Christian Conversion in South India, Wiesbaden 1977.

Hans-Werner Gensichen

## BEGEGNUNG DER KIRCHEN

*Anastasios Kallis* (Hrsg.), Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1981. 124 Seiten. Kart. DM 16,80.

„Wie ‚katholisch' muß die orthodoxe Kirche werden?" oder: „Wie ‚orthodox' muß die katholische Kirche werden?" lauten die Überschriften zweier der vier in diesem Band enthaltenen Referate einer 1979 in der Katholischen Akademie Hamburg durchgeführten Tagung. Damit ist schon deutlich, worum es hier geht: „Eine Bestandsaufnahme im Hinblick auf den ‚Dialog der Wahrheit' zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche" vorzunehmen, „seine Problematik und seine Chancen" (5) darzulegen. Die Tatsache, daß die zwei Kirchen von dem Dialog der Liebe in den Dialog der Wahrheit hinübergegangen sind bzw. der offizielle theologische Dialog im Juni 1980 auf den griechischen Inseln Patmos und Rhodos aufgenommen wurde, unterstreicht die Bedeutung und begleitende Funktion solcher Veranstaltungen auf dem Wege zur Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens. Wie aber und unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen soll ein solcher Dialog geführt werden? Prof. Kallis, orthodoxer Theologe und Lehrstuhlinhaber in Münster, macht schon mit dem Titel seines Referates deutlich, wie ein Dialog der Wahrheit zwischen diesen Kirchen aussehen kann und muß: par cum pari. „Die orthodoxe Kirche möchte den ‚Dialog der Wahrheit' mit Rom als ein Gespräch zwischen zwei gleichberechtigten bzw. gleichwertigen Partnern verstehen, die eine gemeinsame Lösung ihrer Probleme suchen, indem sie sich nicht jeweils auf ihre eigene Autorität berufen, sondern sich . . . in ‚einem Geist der Treue zur Wahrheit und des gegenseitigen Verstehens in dem tat-

sächlichen Wunsch, den Haß der Vergangenheit und jede Form geistlicher oder geistiger Herrschaft zu meiden', begegnen" (14). Aber was heißt „par cum pari" in diesem Dialog? Die Ausführungen von Prof. Kallis geben einen ausführlichen inhaltlichen Überblick, wie diese von den Orthodoxen immer wieder betonte Vorbedingung eines Dialogs zu verstehen ist.

Für den Leser wäre es sicherlich interessant und zugleich hilfreich, wenn man hier einige interessante Thesen aus den beiden anfangs erwähnten Referaten zitieren könnte, etwa aus dem Referat des katholischen Theologen E. Suttner nach den Erwartungen eines Katholiken von den Orthodoxen oder aus dem Referat des orthodoxen Theologen Ch. Yannaras über die Erwartungen eines Orthodoxen von den Katholiken im Hinblick auf die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Über den tatsächlichen Sachverhalt gibt noch mehr Auskunft der Diskussionsverlauf im Anschluß an die Referate der Hamburger Tagung, die aber zugleich unterstreicht, welche Mißverständnisse und geschichtliche wie theologische Fehlinterpretationen auf beiden Seiten ausgeräumt werden müssen auf dem gewiß langen Weg eines Dialogs der Wahrheit zwischen beiden Kirchen. Die folgenden Sätze, meine ich, sprechen für sich:

„. . . Es kann überhaupt nicht in Frage kommen, daß wir auch nur im mindesten an die Orthodoxie das Ansinnen stellen, sie müsse unsere Formen, unsere Lebensweise, unsere Art und Weise des Christseins übernehmen, damit wir uns vereinigen können. . . Wohl aber müssen wir im Hinblick auf die Einheit die orthodoxe Kirche bitten, ihrerseits mit der erforderlichen Güte und Langmut den engstirnigen Leuten entgegenzutreten, die auch sie hat und die unsere Form des Christseins verdammen, weil sie ihnen befremdlich vorkommt. . . Wir bestehen darauf, daß die eine Kirche uns einmal die Freiheit einräumen wird, weiterhin in unserer eigenen Tradition Christen zu sein. . . Wir Katholiken sind nämlich der Auffassung, daß die orthodoxe Kirche, wie sie sich gegenwärtig darstellt, ihr Katholisch-Sein nicht hinreichend deutlich erkennen läßt" (E. Suttner, 49/50). Oder an einer anderen Stelle: „Aber ich kann nicht umhin, eine Kirche für nicht hinreichend katholisch zu erklären, in der trotz der Aufsplitterung der Christenheit in vielen Kirchen noch immer die Behauptung vertreten werden kann, daß Gottes erbarmende Liebe an den kanonischen Grenzen der Orthodoxie halt mache und daß der Vater im Himmel die Millionen von Christen, die jenseits des Grabens im Vertrauen auf Christi Evangelium Sakramente feiern, mit leeren Riten sich selber überlasse" (E. Suttner, 55/56). Und einige Gegenpositionen von A. Kallis: „Ich verstehe, Herr Suttner, Ihre Unruhe und Ihren Unmut darüber, daß die Hierarchie gegen gewisse Professoren nicht aktiv wird. Doch nehmen Sie bitte zur Kenntnis, daß wir weder die Praxis der Erteilung der missio canonica noch die Macht einer Glaubenskongregation kennen. Es wäre unklug, diese Tradition zu ändern, wie auch die Geduld gegenüber den Theologen zu verlieren. Mit administrativen Maßnahmen zu versuchen, auf die Theologen einzuwirken, wäre das schlimmste, was die orthodoxen Bischöfe tun könnten" (70). Oder an einer anderen Stelle: „Wir Orthodoxen wollen von Ihnen nicht die Abschaffung des Papstamtes in Ihrer Kirche verlangen. Darin liegt das Problem nicht, sondern darin, daß Sie uns Ihre Tradition, Ihren Papst aufzwingen wollen" (72).

Solche und ähnliche, mit großem Pathos vorgetragenen Auffassungen lassen erkennen, daß der vor uns liegende Weg gewiß sehr beschwerlich sein wird. Doch wir möchten es dabei belassen und lediglich auf einen weiteren Beitrag in diesem Band von Hans-Joachim Schulz über die Eucharistiegemeinschaft und die Bedeutung der liturgischen Überlieferung für die Einheit der orthodoxen und der katholischen Kirche hinweisen.

Athanasios Basdekis

*Livio Missir Reggio Mamaky de Lusignan,* Rome et les Eglises d'Orient, vues par un Latin d'Orient. La Pensée universelle, Paris 1976. 206 Seiten. Brosch. Ffr. 37,50.

Missir, seines Zeichens Diplomat und Abkömmling aus altem Kreuzfahrergeschlecht sowie in der kosmopolitischen Gesellschaft der levantinischen Franken aufgewachsen, bringt alle Voraussetzungen mit, um sich über die verschiedenen alten christlichen Kirchen im Spannungsfeld des Islam und die lateinische Politik der katholischen Kirche in diesem Raume fachkundig äußern zu können. Und immer wieder wird der Fachmann auf Detailinformationen stoßen, welche die Kompetenz des Autors unter Beweis stellen.

Doch wer da glaubte, eine sauber durchgearbeitete Geschichte über Rom und die Kirchen des Morgenlandes vorzufinden, wie der Titel suggeriert, sieht sich, wenn wir einmal von der Einleitung absehen, alsbald bitter enttäuscht. Statt dessen entdeckt der erstaunte Leser eine Sammlung von Buchbesprechungen über einschlägige Werke zum genannten Thema, die Missir in den sechziger Jahren im Journal d'Orient (das bis 1971 in Istanbul erschien) veröffentlicht hatte. Und offensichtlich empfand der Verfasser seine Reflexionen über diese Bücher so bedeutungsvoll, daß er diese ohne Kürzung und Neubearbeitung in sein Werk aufnahm, was bedeutet, daß der geneigte Leser nicht nur sämtliche Kapitelüberschriften dieser Bücher erfährt, sondern auch, weshalb Missir auf Seite xy mit den Äußerungen des jeweiligen Autors einverstanden ist oder nicht.

Es bleibt dem Leser überlassen, etwelche eingestreute Perlen herauszupicken; übrigens ist hierzu die Verwendung eines Vergrößerungsglases dringend zu empfehlen, da es sich der Autor, um ja keines seiner kostbaren Worte verlorengehen zu lassen, angelegen sein ließ, sein Buch im Kleinstdruck zu präsentieren. Wer weder Mühe und Zeit scheut, noch seine Augen schont, wird da und dort Sätze finden, welche durchaus die Wahl größerer Buchstaben gerechtfertigt hätten. So zum Beispiel die Feststellung des melkitischen Patriarchen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, daß die eigentliche Mutterkirche der Christenheit nicht Rom, sondern Jerusalem sei und der oberste Chef der Kirche nicht der Papst, sondern Christus (17).

Interesse weckt auch die kuriose Geschichte, wie Rom noch im 19. Jahrhundert versuchte, zu Missionierungszwecken griechische Katholiken des byzantinischen Ritus zu schaffen und den Lateiner Stefan Missir zum griechisch-katholischen Bischof umfunktionierte (89-98), sowie die Polemik des griechisch-orthodoxen Theologen A. Alivisatos gegen den Bau einer Hagia Sophia in Athen und sein Vorschlag, durch Hebung des Bildungsstandes bei den Geistlichen lebendige Tempel der Heiligen Weisheit zu schaffen (82).

Der Fachmann erfährt damit allerdings kaum Neues, und der Nichtfachmann wird sich zumeist überfordert fühlen, da Missirs Texte ja ursprünglich für einen völlig anderen Kreis von

Adressaten geschrieben wurden, nämlich für „Insider" im Vorderen Orient. Fazit: Missirs Aufsatzsammlung ist weitgehend kaum mehr als eine anachronistische Kuriosität und den Lesern bestenfalls als Fleißarbeit zu empfehlen.

Robert Hotz SJ

## ORDINATION VON FRAUEN

*Ordination of Women in Ecumenical Perspective.* Workbook for the Church's Future, ed. by Constance F. Parvey. (Faith and Order Paper 105). World Council of Churches, Geneva 1980. 96 pages. Sfr. 8,90.

Schriften über die Ordination von Frauen zum Dienstamt der Kirche haben in der EKD keinen großen Markt. Theologinnen und Theologen sind das Thema leid, seitdem die Gleichstellung von Frauen und Männern im Dienst der Kirche theologisch begründet rechtlich fixiert ist. Laien kaufen solche Bücher auch selten, denn ihnen scheint hier eine Spezialfrage verhandelt zu werden, die Fachleute und „Amtsträger" angeht. In beiden Haltungen ist nicht bedacht, daß hier mehr als eine Einzelfrage und mehr als Theologie und Recht in einer Konfession auf dem Spiel steht.

Die Entscheidung für die Ordination von Frauen in den Gliedkirchen der EKD (von Schaumburg-Lippe abgesehen) war das Ergebnis entschiedener Rückbesinnung auf die Grundlagen der Reformation — auf ihre Bestimmung des Menschen als Mann und als Frau in der Einheit von Schöpfung und Erlösung, der Gemeinde als der zu Gottes Lob und Dienst berufenen Gemeinschaft von Frauen und Männern, in der das Dienstamt des Pfarrers eine wesentliche, jedoch nicht die einzig tragende Funktion ist. Wenn wir schon ausgeschöpft hätten, was in dieser Entscheidung enthalten ist, dann dürften die Passivität der Gemeinden und der Aktivismus der Pfarrer(innen) nicht so groß sein, wie sie sind. Dann dürften Frauen nicht so oft das Gefühl haben, sie seien gar nicht mitbedacht, wenn der Pfarrer vor der Gemeinde stellvertretend betet. Hinzu kommt: Wenn wir nicht den Dialog über unsere Entscheidung pflegen, dann könnte sich die Geschichte wiederholen — daß es nicht zu einer Reformation der einen Kirche aus allen Kirchen kommt, sondern allenfalls bei einem schiedlich-friedlichen Nebeneinander einander fremder Gäste im Haushalt Gottes bleibt. Daß das Gespräch über die Frauenordination das Leben der Kirchen in der einen Kirche stärker und reicher mache, ist die ernste Forderung und begründete Hoffnung, die die Konsultanten über „Frauenordination unter ökumenischen Gesichtspunkten" 1979 teilten. In ÖR 29 (1980), S. 89-96 habe ich über Vorgeschichte, Absicht, Verlauf und Früchte dieser Tagung (Bestandsaufnahme aus den Konfessionsfamilien, Beiträge zu einem ökumenischen Gesprächsleitfaden) berichtet. Dies alles findet sich nun ausführlich in der offiziellen Gesamtdarstellung.

Constance F. Parvey gibt nicht nur eine Fülle von Hinweisen auf die Diskussion unter Theologen und in kirchlichen Gremien nach 1948, als der ÖRK die Ordination von Frauen als Problem erstmals zur Kenntnis nahm (The Continuing Need for Dialogue, p. 20-28; Literature Related to Ordination of Women Discussion, p. 75-94). Es ist ihr auch gelungen, die Lebendigkeit der Diskussion in Klingenthal einzufangen, deren Vielschichtigkeit ich (bezogen auf unsere Situation) mit den allgemeinen Bemerkungen eingangs anzudeuten versuchte.

Constance F. Parvey hat ein Arbeitsbuch vorgelegt für Theologen und Laien, Anleitung zum Gespräch auf allen Ebenen des inner- und zwischenkirchlichen Dialogs. Nur als ein Beispiel nenne ich die Fragen zur diakonischen Dimension der Kirche (Towards wholeness in the practice of ministry: reviewing the order of the diaconate, p. 61/62), die gegenwärtig auch bei uns Gegenstand suchenden Gesprächs ist. — Es ist zugleich ein Meditationsbüchlein geworden, jedenfalls so, daß es den nachdenklichen Leser hinführt zur Betrachtung des in der Geschichte wirkenden Gottesgeistes und unserer begrenzten Möglichkeiten, ihm redend und handelnd zu entsprechen, Möglichkeiten, die auszuschöpfen wir verpflichtet sind vor Gott, nicht um Gottes, aber um unseretwillen zu Nutzen der Kirche und der Menschheit. — Bleibt zu hoffen, daß das Büchlein bald und gut ins Deutsche übersetzt wird.

Erika Reichle

## KIRCHEN IM SOZIALISMUS

*J. A. Hebly,* Kerk in het socialisme. Nr. 4 des 10. Jahrgangs der Reihe „Oekumene". Ten Have, Baarn/Niederlande. 114 Seiten. Hfl 13,50.

Der den Lesern der ÖR auch als Autor bekannte Utrechter Ökumeniker versucht in diesem kleinen Bändchen, am Beispiel der evangelischen Kirchen in der DDR exemplarisch das Suchen einer Kirche des Wortes nach einer dem Evangelium gemäßen Lebens- und Existenzform in einem sozialistischen Lande aufzuzeigen. Er stützt sich für seine Schilderung der dortigen Entwicklung, die mit der Gemeinschaft in der einen EKD in einem schon geteilten Lande nach dem Kriege einsetzt, dann aber vor allem die Periode von 1968-1978 (Gespräch vom 6. März in Ost-Berlin!) behandelt auf dokumentierte kirchliche und politische Äußerungen, orientiert sich zur Skizzierung der Problemlage aber vor allem an Briefen und Stellungnahmen des 1954 aus Heidelberg zunächst nach Dresden gegangenen und 1968 zum Bischof der Kirchenprovinz Sachsen gewählten Dr. Werner Krusche, den er — ohne die Rolle anderer schmälern zu wollen — als einen theologischen und geistigen Wegweiser in jenem Prozeß ansieht, Kirche weder „gegen" noch „für" den Sozialismus noch „neben" diesem, sondern „im" Sozialismus zu sein (so die 4 Hauptabschnitte, die der Vorgeschichte folgen). Darum der Untertitel des Bändchen (übersetzt) „Gesichtspunkte und Stellungnahme eines evangelischen Bischofs" und 2 Kapitel, die speziell die Seelsorge Krusches („Ihr Bruder im Bischofsamt") darstellen und ihn als Person porträtieren. Zwei besondere Kapitel sind den Themen „Jugend- und Schulprobleme" und „Kirche und Friede" gewidmet. Gerade weil dies Büchlein von einem Holländer und also frei von deutscher, historisch und theologisch bedingter Gemeinsamkeit und Befangenheit geschrieben ist, darf es als gelungener Versuch angesehen werden, den Zusammenhang von politischer Entwicklung, geistlich-theologischer Neuorientierung und den daraus folgenden kirchlichen Handlungs- und Gestaltungsentscheidungen so darzubieten, daß es auch uns zu einem besseren Verstehen helfen kann; jedenfalls denen, die holländisch zu lesen vermögen.

Lothar Coenen

*Peter Hediger,* Das Christentum in China seit 1949. Eine Veröffentlichung des Instituts „Glaube in der 2. Welt", Zollikon 1981. 58 Seiten. Brosch. DM 10,—.

Das Heft gliedert sich in drei gleich lange Abschnitte. Ein erster Teil gibt einen historischen Überblick über die *gesamte* Geschichte des Christentums in China seit der Nestorianer-Mission im 7. Jahrhundert. „Am Rande notiert" sind Zahlen, Daten und Fakten, auch ein aufschlußreiches Interview mit dem Direktor des Pekinger Instituts für Weltreligionen, Chao Fu San, aus dem Jahr 1978.

Dem Hauptteil „Das Christentum in China seit 1949" folgt ein dritter mit „Quellentexten" aus Aufsätzen, Lesebriefen und anderen Veröffentlichungen nichtchristlicher Autoren aus den beiden Jahren 1976 und 79. Diese Quellen enthalten noch keine der kirchlichen Verlautbarungen der letzten zwei Jahre.

Bei der Beschäftigung mit China als einem alten und eigenständigen Kulturvolk ist es sicher angemessen, mit einer breiteren Darstellung der 13 Jahrhunderte christlicher Missionsgeschichte in China zu beginnen. Die vom Thema der Untersuchung anvisierten 30 Jahre des Christentums in der Volksrepublik sollten sich auf diesem Hintergrund besser deuten und einordnen lassen.

Überraschend z. B., was Statistik und Chronik ausweisen: Nur wenige Jahre vor Ende dieser langen Geschichte abendländischer Mission in China werden 1926 die ersten 6 römisch-katholischen Bischöfe geweiht. Und 1947 sind mehr als dreiviertel der fast 100 römisch-katholischen Bischöfe noch Ausländer. Den alten chinesischen Vorwurf gegen das Christentum, in China eine Fremdreligion geblieben zu sein, helfen diese Angaben nicht widerlegen.

Auf diesem Hintergrund will der Verfasser einen Überblick über die Situation des Christentums in China geben und dabei versuchen, „ein paar allgemeine Tendenzen herauszukristallisieren". Bezeichnend sind seine Zweiteilungen. Die katholische Kirche: Patriotische Kirche im Gegensatz zur „Kirche im Untergrund"; die protestantischen Kirchen, auch diese von den „Kirchen im Untergrund" abgesetzt. Solche Unterteilung paßt in unsere westliche Terminologie und offensichtlich auch zum Anliegen und Namen des Verlages. Ob Chinesen, auch chinesische Christen, sich in solcher Aufteilung eingeordnet sehen wollen, bleibt zu fragen. Das überraschte Fazit eines westlichen Partners im Gespräch über Atheismus — Marxismus — Glaube mit dem Direktor des Instituts für Weltreligionen in Peking: „Was Sie soeben sagten, zeigt mir, daß die Dinge hier anders liegen" (15), weist die Richtung, mit der Ansatz und Terminologie der ganzen Untersuchung lernbereiter und chinesischer aussehen würden.

Auch wenig hilfreich für das Verständnis der Aufgaben der chinesischen Christen in ihrem Volk und belastend für unser neu zu bewährendes ökumenisches Miteinander sind u. a. die Bemerkungen zu einer „künftigen Missionspolitik" (20), ist das Reden von „Missionsstrategien" (37), die offensichtlich ohne die Christen in China konzipiert werden sollen, ist die Bezeichnung der Drei-Selbstbewegungen als „Schaufensterorganisationen" und manches andere mehr. Viele Angaben und Akzente dieser Untersuchung sind durch die Erfahrungen und Entwicklungen in der Zwischenzeit überholt.

Hellmut Matzat

## GOTTESDIENSTLICHE GEMEINSCHAFT

*Miteinander vor Gott.* Gottesdienst in ökumenischer Gemeinschaft. Verlag J. P. Bachem, Köln/Otto Lembeck

Verlag, Frankfurt/Main 1981. 112 Seiten. Kart. DM 12,80.

Diese Veröffentlichung, die von einem Vorwort von Erzbischof Joseph Kardinal Höffner, Präses a. D. Karl Immer und Metropolit Augoustinos begleitet wird, stellt das Ergebnis eines Arbeitskreises katholischer, orthodoxer und evangelischer Theologen zur Thematik ökumenischer Gottesdienste dar. Konfessionelle Gottesdienstordnungen aus den verschiedenen Traditionen, freier gestaltete Andachtsformen und gottesdienstliche Einzelelemente werden entfaltet und mit theologischen Ausführungen erläutert.

Dieser Band geht über die gewohnten Arbeitshilfen für ökumenische Gottesdienste hinaus. Nicht „Mischformen" aus Teilen verschiedener liturgischer Überlieferungen werden dargestellt; vielmehr kommen die gewachsenen Gottesdienstformen, die Zeugnisse reicher und vielfältiger Überlieferung darstellen, zu ihrem Recht. Das Buch regt dazu an, die Praxis ökumenischer Gottesdienste neu zu überdenken und die Vielfalt konfessioneller liturgischer Formen in das gemeinsame gottesdienstliche Feiern einzubringen. Dadurch wird ökumenische Praxis nicht als Reduktionsprozeß erlebt, sondern als Erschließung vielfältiger spiritueller Gaben.

Hans-Martin Steckel

*Gott schenkt jedem ein Zuhause.* Arbeitsmappe zur Gebetswoche für die Einheit der Christen 1982. Hrsg. von der Ökumenischen Centrale. Kyrios-Verlag, Freising/av-edition, München 1981. 42 Seiten, 6 Dias. DM 19,80.

Wie jedes Jahr, so auch diesmal, bietet die Ökumenische Centrale mit dieser Arbeitsmappe erneut Materialien zur Entfaltung des Themas der Gebetswoche für die Einheit der Christen 1982 an. Sinn solcher Arbeitshilfen ist es, das mit der inzwischen bundesweit bekannten „Handreichung" zur Gebetswoche angesprochene und für ökumenische Gottesdienste entsprechend ausgearbeitete Thema der Gebetswoche zu vertiefen und auf diese Weise Anregungen und Hilfen für die Gemeindearbeit zu geben: eine biblisch-theologische Einführung zu Ps 84 (Alfons Deissler), eine Predigt zum Thema der Gebetswoche (Heinz Joachim Held), Bausteine für Religionsunterricht, Jugend- und Erwachsenenbildung (Manfred Kopp), eine Bildmeditation (6 Dias) zu Ps 84 (Winfried Eisenblätter) sowie ein Beitrag zum Thema „Jerusalem — Stadt der Hoffnung" (Laurentius Klein).

Es ist unsere Hoffnung, daß sowohl die Handreichung als auch die Arbeitsmappen zur Gebetswoche möglichst breite Verwendung bei allen Kirchen und Gemeinden im Gottesdienst und in der Ökumene am Ort finden.

Athanasios Basdekis

*„Zeig mir den Weg, den ich gehen soll".* Psalmen-Gebetbuch der großen Ökumene. Herausgegeben von Hedvig-Teresia von Peinen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1981. 160 Seiten. Kart. DM 16,80.

Juden und Muslime aus je 4 Nationen sowie Vertreter von 13 christlichen Konfessionen aus 12 Ländern geben in diesem Buch Kurzkommentare zu ausgewählten Psalmen.

Ihre zumeist als persönliche Zeugnisse formulierten Gedanken lassen erkennen, wie sehr gemeinsames Gebetsgut die Gemeinsamkeit im Glaubensvollzug prägt und Möglichkeiten zu weiterer Verständigung eröffnet.

Laurentius Klein OSB

## KATHOLISCHE SOZIALLEHRE

*Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit.* Die Enzyklika „Über die menschliche Arbeit" Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Oswald von Nell-Breuning. Verlag Herder, Freiburg 1981. 127 Seiten. Kart. DM 7,80.

„Kein von geschulten vatikanischen Diplomaten entworfenes, dem Papst zur Unterschrift vorgelegtes ... Dokument", nennt Oswald von Nell-Breuning (127) die jüngste Enzyklika des Papstes, die ursprünglich zum 90. Jahrestag der Sozialenzyklika „Rerum novarum" veröffentlicht werden sollte, durch das Attentat auf den Papst jedoch ein wenig verspätet fertiggestellt wurde. Nell-Breuning spricht von einer „neue(n) Phase der Soziallehre der Kirche" (113), weil diese Enzyklika nicht mehr theoretisierend „von oben" „Sozialkritik betreibt, sondern von der Handschrift eines Papstes geprägt ist, der mitten in den Dingen drin steht" (106) und der dennoch über Sozialkritik hinausgeht, weil er auch unabhängig von kritikwürdigen Zuordnungen von Kapital und Arbeit eine Soziallehre entwickelt, die „er sich nicht von der Situation aufdrängen" (113) läßt.

Die Enzyklika betont die Vorrangigkeit der Arbeit, sei sie körperlicher oder geistiger Art, weil der Mensch das Subjekt dieser Arbeit ist, während Kapital instrumentalen Charakter hat. Sie spricht sich für ein Streikrecht aus, wenn dieses zur Lösung von Interessenkonflikten, nicht aber als Mittel des Klassenkampfes in Anspruch genommen wird, bei dem eine Klasse die andere beseitigen will. Sehr interessant ist die Unterscheidung zwischen „indirektem" und „direktem" Arbeitgeber (64). Zum indirekten Arbeitgeber gehören die ordnungspolitischen Rahmenbedingungen, die Konjunkturpolitik, die Energiepolitik und andere Faktoren, die Beschäftigungsverhältnisse erhalten oder auch gefährden. Weil Arbeit zur Würde des Menschen gehört, hat auch der Behinderte ein Recht auf Ausbildung und Arbeit (83).

Die Enzyklika schließt mit dem Kapitel „Elemente für eine Spiritualität der Arbeit", das keineswegs als theologischer Anhang zu verstehen ist, sondern mehr die Bedeutung einer nachgereichten Präambel hat, die die anthropologischen Voraussetzungen umreißt, von denen her argumentiert wird.

Die Enzyklika trifft in den westlichen Industrieländern auf eine strukturell gefährdete Arbeitsmarktlage, in den sogenannten Schwellenländern, die sich in einer Frühphase der Industrialisierung befinden, auf das Ringen um den eigenen Weg zu einer glaubhaften Gesellschaftsordnung und in den östlichen Industrieländern auf eine Neubesinnung auf die Subjektrolle des arbeitenden Menschen. Die Enzyklika hat für diese unterschiedlichen Situationen jeweils eine ganz erhebliche Relevanz.

Klaus Lefringhausen

## ÖKUMENISCHE INFORMATIONEN

*Genfer Zwischenbilanz.* Werkstattberichte von Mitarbeitern des Ökumenischen Rates der Kirchen. Gesammelt, kommentiert und herausgegeben von Christfried Berger. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1981. 239 Seiten, dazu 24 Seiten Bildanhang. Brosch. DM 8,50.

Der in der DDR beheimatete Herausgeber hatte Gelegenheit, die Arbeit des Ökumenischen Rates in Genf mehrere Wochen hindurch an Ort und Stelle kennenzulernen. „Von der Vielfalt dieser Arbeit", so schreibt er in der Einlei-

tung, „will dieses Buch erzählen, nicht in Form von offiziellen Rechenschaftsberichten oder programmatischen Grundsatzartikeln, sondern in zum Teil sehr persönlichen Erfahrungsberichten und Reflexionen der eigenen Arbeit, der ökumenischen Erlebnisse und der eigenen Hoffnungen. Die Sammlung dieser nicht auf Vollständigkeit bedachten Werkstattberichte erlaubt uns Einblicke in die verschiedenen Arbeitszweige und macht uns bekannt mit den Menschen, die diese Arbeit tun, meist aber zurücktreten hinter der Aufgabe und dem gemeinsamen Ziel"(15). Diese noch durch biographische Hinweise ergänzten „persönlichen Momentaufnahmen" (ebd.) gestalten das Buch locker und lebendig, was freilich auf Kosten eines Mindestmaßes von systematischem Aufbau geht. Die Artikel sind nach Autoren alphabetisch zusammengestellt — ein in diesem Zusammenhang nicht gerade sinnvolles Ordnungsprinzip. Nur die nach der Struktur des Genfer Zentrums angelegte Inhaltsübersicht macht deutlich, was an den verschiedenen Stellen des Buches der Sache nach zusammengehört. Vollständigkeit war sicher nicht zu erreichen, aber daß ein so im Blickfeld öffentlicher Aufmerksamkeit stehendes Arbeitsgebiet wie das von einem eigenen Sekretariat betreute Programm zur Bekämpfung des Rassismus ohne Begründung ausgelassen worden ist, bleibt unverständlich.

Der in dieser Art erstmalige Versuch, den Gemeinden — vorrangig in der DDR im Blick auf die damals bevorstehende Zentralausschußsitzung in Dresden — die ferne Institution „Ökumenischer Rat" sozusagen im täglichen Vollzug inhaltlich und menschlich nahezubringen, verdient indes trotzdem volle Anerkennung und sollte auch in unseren Kirchen dankbar genutzt werden.

Kg.

*Philip Potter*, Life in all its fullness. World Council of Churches, Genf 1981. 173 Seiten. Kart. Sfr./DM 15,90.

Vom Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen liegt nun zum ersten Mal ein Sammelband mit Beiträgen geschlossen vor. Die Zusammenstellung besorgte der Journalist Marc Reuver, und der Autor hat sich mit der Auswahl aus der Fülle seiner Aussagen identifiziert, die hier getroffen wurde. Das Buch gibt ein Bild von Potters biblischer Denk- und Redeweise, die vor allem seine Predigten und Bibelarbeiten so eindrucksvoll machen. Der zweite Bezugspunkt von Potters im wesentlichen gesprochenen Äußerungen, die ökumenische Geschichte, tritt hier ein wenig zurück. Gerade an dieser Berufung auf die ökumenische Tradition läßt sich zeigen, daß Potter zwischen der westlichen und der Dritten Welt steht, so stark er sich auch als Vertreter der letzteren sieht und als solcher interpretiert werden will. Der Band bietet deshalb zum Thema neuer Lebenstil, Gerechtigkeit und ökumenische Gemeinschaft seine Aussagen und diejenigen aus Genfer Erklärungen, die er aufgegriffen hat. — Eine deutschsprachige Ausgabe ist in Vorbereitung, sie soll im Herbst 1982 im Verlag Lembeck erscheinen.

Walter Müller-Römheld

*Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 1976/77. Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild und Erwin Wilkens in Verbindung mit Georg Kretschmar und Eduard Lohse. 103./104. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1981. 560 Seiten. Leinen DM 94,—.

Neben den Abschnitten „Kirchliche und theologische Grundsatzfragen" und „Kirche in Staat und Gesellschaft" (bei-

de von Wolf-Dieter Hauschild) sowie „Diakonie" (Heinrich-Hermann Ulrich und Hartwig Grubel) ist ein ausführliches Kapitel der innerdeutschen Ökumene gewidmet (219-290), das von dem damaligen Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, Joachim Lell, verfaßt wurde. Hier finden sich ökumenische Motive, Ereignisse und Entwicklungen aus den beiden Berichtsjahren nach leitenden Gesichtspunkten geordnet, dokumentarisch erfaßt und durch verbindende Texte erläutert. Damit wird auch in dieser Ausgabe des Jahrbuchs eine Fundgrube ökumenischen Quellenmaterials dargeboten, die nicht nur als historische Registrierung für künftige Zeiten gewertet werden sollte, sondern gerade in der Gegenwart zum Nachdenken über erreichte (und unerreichte!) Positionen in der innerdeutschen Ökumene anleiten könnte.

Im Jahrbuch ist wiederum ein Kapitel über „Kirchliche Statistik" (Dieter Rohde) und als Anhang ein Bericht über die evangelischen Kirchen in der DDR (Olaf Lingner) enthalten. Auch in letzterem findet sich ein hochinteressanter Abschnitt über die ökumenische Arbeit (434-498), den sich der Benutzer des Jahrbuchs keinesfalls entgehen lassen sollte (u. a. über Menschenrechte, Frieden und die „Partnerschaft zwischen den Kirchen in sozialistischen Ländern").

Kg.

*Anschriften der Mitarbeiter*

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / OKR Dr. Klaus-Martin Beckmann, Paulusplatz 1, 6100 Darmstadt / Dr. Richard Boeckler, Wagenburgstraße 9, 7000 Stuttgart 1 / Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Str. 74, 5330 Königswinter 21 / OKR Dr. Lothar Coenen, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Präsident Dr. Günther Gaßmann, Richard-Wagner-Straße 26, 3000 Hannover 51 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstraße 1, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz-Hechtsheim / OKR i. R. D. Karl Herbert, Im Vogelsang 8, 6146 Alsbach/Bergstraße / Dr. Robert Hotz SJ, Scheideggstraße 45, CH 8002 Zürich / Abt Dr. Laurentius Klein OSB, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Metropolit Prof. Dr. Chrysostomos Konstantinidis, B.P. 1225 — Sirkeci Istanbul, Türkei / Prof. Dr. Subhi Labib, Mittelweg 90, 2000 Hamburg 13 / Dr. Klaus Lefringhausen, Adenauerallee 134, 5300 Bonn / Pfarrer Hellmut Matzat, Heßlerstraße 66, 4700 Hamm 1 / Prof. Dr. Niels-Peter Moritzen, Jordanweg 2, 8520 Erlangen / Dr. Walter Müller-Römheld, Am Hang 10, 6370 Oberursel / Pfarrer Heinz Ohme, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg, Schellingstraße 3/III, 8000 München 40 / Dr. Erika Reichle, Roßbergstraße 52, 7400 Tübingen / Pastor Hans-Martin Steckel, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Akademiedirektor Martin Stöhr, Evangelische Akademie Arnoldshain, 6384 Schmitten.

Die ersten beiden Beiträge dieses Heftes sind unserem Mitherausgeber, Kirchenpräsident i. R. Martin Niemöller, zum 90. Geburtstag am 14. Januar gewidmet. Wir gedenken des Jubilars auch an dieser Stelle in Dankbarkeit und mit herzlichsten Wünschen! Beide Themen haben ihren unmittelbaren Bezug auf sein so reich erfülltes Leben und sein vielfältiges Wirken gehabt. Beide Abhandlungen stehen beispielhaft und erinnerungsmächtig für vieles andere, was bei früheren Gelegenheiten in Büchern und Zeitschriften zum Ausdruck gebracht worden ist.

Die systematische Untersuchung von Prof. Konstantinidis über die Autorität in der orthodoxen Kirche umschreibt den ekklesiologischen Rahmen, in den auch die ökumenisch thematisierte Frage nach der verbindlichen Lehre hineingestellt ist. Prof. Wolfhart Pannenberg fragt nach der Stellung von Faith and Order im Kontext der ökumenischen Bewegung, wobei er besorgte und kritische Anmerkungen nicht verschweigt, die zwar in der Sache nicht neu, aber gerade angesichts der Anfang Januar stattfindenden Kommissionssitzung in Lima (Peru) und der bevorstehenden Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 von besonderer Aktualität sind.

Die durch Prof. Johannes Brosseder zusammengestellten Äußerungen von Papst Johannes Paul II. zur ökumenischen Frage während seines Deutschlandbesuches im November 1980 wollen nicht als kirchenhistorische Auflistung verstanden werden, sondern als heilsamer Anstoß, damals gegebene Initiativen nicht vorschnell wieder abzuschwächen oder gar versanden zu lassen.

Zwanzig Jahre nach der Integration von Mission und Ökumene in Neu-Delhi stellt Dr. Klaus-Martin Beckmann die Frage nach dem praktischen Vollzug und seinen Auswirkungen im Alltag unserer Kirchen. Für ein Echo auf die von ihm dargelegten Erfahrungen und Vorschläge wären wir besonders dankbar — geht es hier doch letztlich um das Selbstverständnis unseres Kircheseins!

Die „Dokumente und Berichte" beginnen wir mit dem Dokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen „Gemeinsames Zeugnis", das hier erstmalig in deutscher Sprache veröffentlicht wird. Sonderdrucke können zum Preise von DM 1,— pro Stück bei uns angefordert werden.

Die Ermordung des ägyptischen Staatspräsidenten Sadat am 6. Oktober hat den Blick der Weltöffentlichkeit auf die koptische Kirche gelenkt, zumal ihr Patriarch Schenuda III. schon im September in ein Kloster verbannt war und ihr ökumenischer Sprecher, Bischof Samuel, gleichfalls bei dem Attentat ums Leben kam. Prof. Subhi Labib hat es verstanden, überaus anschauliche Einblicke in Hintergründe und Zusammenhänge dieses undurchsichtigen Geschehens zu vermitteln.

Das Heft schließt mit zwei Berichten über die Allafrikanische Kirchenkonferenz im vergangenen August (Prof. Gerhard Grohs) und die neuesten Dialoge zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat bzw. der Russischen Orthodoxen Kirche (Pfarrer Heinz Ohme). —

Neu eingetreten in den Herausgeberkreis ist Prof. Hans Jochen Margull (Hamburg), der sich insbesondere der missionarischen Belange in unserer Zeitschrift annehmen wird.

Kg.

# Afrikanische Autoren

Herausgegeben von
Ulla Schild, Gerhard Grohs, Peter Schunck

Cheikh Hamidou Kane

## Der Zwiespalt des Samba Diallo

(L'aventure ambiguë)

Erzählung aus Senegal
Deutsch von János Riesz und Alfred Prédhumeau
1980, 193 Seiten, geb. DM 19,80

René Philombe

## Der weiße Zauberer von Zangali

(Un sorcier blanc à Zangali)

Roman aus Kamerun
Deutsch von Hermine Reichart
1980, 195 Seiten, geb. DM 19,80

José Luandino Vieira

## Das wahre Leben des Domingos Xavier

(A Vida Verdadeira de Domingos Xavier)

## Großmutter Xixi und ihr Enkel Zeca Santos

(Vavó Xixi e seu Neto Zeca Santos)

Erzählungen aus Angola
Deutsch von Kristina Hering
1981, 175 Seiten, geb. DM 19,80

Alex La Guma

## Die Zeit des Würgers

(Time of the Butcherbird)

Roman aus Südafrika
Deutsch von Detlev Theodor Reichel
1981, 258 Seiten, geb. DM 24,80

In Vorbereitung:

Kofi Awoonor

## Schreckliche Heimkehr nach Ghana

(This Earth, my Brother)

Eine allegorische Erzählung über Afrika

Nuruddin Farah

## Wie eine Nackte Nadel

(A Naked Needle)

Roman aus Somalia

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

# ökumene am ort

Blätter für ökumenische Basisarbeit

So urteilen unsere Leser:

- „Eine kluge Mischung von Dokumentation und Kommentar, die es auch dem Laien leicht macht, zu ordnen und zu gewichten."
- „‚ökumene am ort' ist im besten Sinne hilfreich, informiert und ermutigt durch die Praxis der anderen zu weiterer Kreativität."
- „Vielseitigkeit, Themenauswahl, Praxisberichte, Anregungen, Akzentsetzung in der Behandlung relevanter ökumenischer Fragen auf Ortsebene sowie weltweit, Darstellung und Kommentierung bedeutsamer ökumenischer Entscheidungen und Begebenheiten, Dokumentationen etc. verdienen höchste Anerkennung."
- „Ich lebe in konfessionsverschiedener Ehe. Sie werden verstehen, daß ich immer wieder zu Resignation neige. ‚ökumene am ort' macht glücklicherweise immer wieder Mut."
- „Wir freuen uns über jedes neue Exemplar, weil es immer wieder zeigt, daß die Ökumene nicht tot ist, wie so viele behaupten."
- „‚ökumene am ort' ist für uns zur Zeit die einzige Orientierungshilfe in unserer konfessionsverschiedenen Ehe."
- „Dank für die vorzüglichen Materialien, die jede Ausgabe ins Haus bringt. Gäbe es diese Blätter nicht, man müßte sie schnellstens produzieren!"

„ökumene am ort" — Ein Dienst für die Basis und von der Basis her: Ein Forum für den Erfahrungsaustausch unter den Lesern. Anregung für ökumenische Arbeitsgruppen und Seelsorger.
„ökumene am ort" will die Ökumene von unten in Bewegung halten.
„ökumene am ort" wartet auf Ihre Antwort!

Ich bestelle „ökumene am ort" bis auf Widerruf zum monatlichen Bezugspreis von 2,50 DM zuzügl. Porto und wünsche Lieferung ab 1. .....198....

Name und Anschrift: .....

.....

.....

Datum und Unterschrift: .....

Bestellungen (auch von Probeexemplaren) bei:

action 365, Kennedyallee 111a, 6000 Frankfurt am Main 70



## *Miteinander vor Gott*

### *Gottesdienst in ökumenischer Gemeinschaft*

1981, 112 Seiten, DM 12,80

Modelle und Formen von evangelischen, katholischen und orthodoxen Gottesdiensten und Gottesdienstteile für verschiedene Anlässe und Gelegenheiten mit grundsätzlichen Informationen und Erläuterungen von Begriffen, Zeichen und Handlungen für die Praxis ökumenischer Gottesdienste.

Zusammen mit Verlag J. P. Bachem, Köln erschienen bei

***Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main***

## *Beihefte zur „Ökumenischen Rundschau"*

| Lieferbare Hefte | Preis und Vorzugspreis für Bezieher der Zeitschrift |
|---|---|

14/15 Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Notting-Hill-Report und zugehörige Dokumente. Hsg. von Klaus Martin Beckmann
140 Seiten, DM 9,—/Bez. 7,50

16 Experiment Glaube. Bericht über die dritte theologische Konferenz zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England. Hsg. von Claus Kemper 62 Seiten, DM 6,—/Bez. 5,—

23 Utrecht 1972. Vorträge und Berichte bei der Tagung des Zentralausschusses. Hsg. von Hanfried Krüger 110 Seiten, DM 10,50/Bez. 9,—

24 Genf 1973. Vorträge und Berichte bei der Tagung des Zentralausschusses. Hsg. von Hanfried Krüger 116 Seiten, DM 11,50/Bez. 10,—

25 Interkommunion — Konziliarität. Zwei Studien im Auftrag des Deutschen Ökum. Studienausschusses. Hsg. von Richard Boeckler
180 Seiten, DM 15,80/Bez. 13,80

29 Ökumenische Bewegung 1973-1974. Von Hanfried Krüger
168 Seiten, DM 17,80/Bez. 15,80

30 Jesus Christus befreit und eint. Vorträge von Nairobi. Hsg. von Hanfried Krüger 111 Seiten, DM 12,50/Bez. 10,80

32 Welche Ökumene meinen wir? Eine Bilanz der Ökumene seit Nairobi. Hsg. von Richard Boeckler 120 Seiten, DM 15,80/Bez. 13,80

33 Verbindliches Lehren der Kirche heute. Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß und Texte der Faith and Order-Konsultation Odessa 1977. Hsg. vom Deutschen Ökum. Studienausschuß
228 Seiten, DM 28,—/Bez. 24,—

35 Bangalore 1978. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hsg. von Geiko Müller-Fahrenholz 272 Seiten, DM 24,80/Bez. 19,80

36 Christus allein — allein das Christentum? Bericht über die vierte theologische Konferenz zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England. Hsg. von Klaus Kremkau
92 Seiten, DM 15,80/Bez. 13,80

37 Dialog und Anerkennung, Hanfried Krüger zu Ehren. Hsg. von Peter Manns 167 Seiten, DM 19,80/Bez. 17,80

38 Eucharistie und Priesteramt. Fünfter Bilateraler Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD
147 Seiten, DM 28,—/Bez. 24,80

39 Geist Gottes — Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Hsg. von Lukas Vischer 165 Seiten, DM 24,80/Bez. 19,80

40 Das religiöse Bewußtsein und der Heilige Geist in der Kirche. Beiträge zur fünften theologischen Konferenz zwischen Vertretern der EKD und der Kirche von England. Hsg. von Klaus Kremkau
96 Seiten, DM 24,80/Bez. 19,80

41 Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes. Achtes Theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD
187 Seiten, DM 28,—/Bez. 24,80

Sonderdruck aus Nr. 27: Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt. Hsg. von G. Müller-Fahrenholz 4. Aufl., 51 Seiten, DM 6,80/Bez. 6,—

***Verlag Otto Lembeck,***
***Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt a. M. 1***

# Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute*

VON WOLFHART PANNENBERG

Das Konzil von 381, dessen Gedächtnis die Christenheit in dem nun ablaufenden Jahre begangen hat, ist nicht nur ein Konzil unter vielen anderen, wenn auch eines der ersten. Es ist nicht nur eine Erinnerung an das Zeitalter einer ökumenischen Christenheit vor dem Auftreten der Spaltungen, unter denen die heutige Christenheit leidet. Wir leiden unter diesen Spaltungen, weil sie die Einheit und darum auch die Wahrheit des christlichen Glaubens verdunkeln und die Gemeinschaft der Liebe zerstören, die das Zeugnis für die Gegenwart des Geistes Christi ist. Aber auch das vierte Jahrhundert hatte seine Spaltungen, ausgelöst durch die arianische Kontroverse, und Jahrzehnte bitterer Auseinandersetzungen und oberflächlicher, darum kraftlos gebliebener Kompromisse waren vorangegangen, als das Konzil von 381 zusammentrat. Es wäre auch zuviel gesagt, wollte man behaupten, daß ihm die Versöhnung der damals verfeindeten Parteien gelungen wäre. Das ist nur in sehr begrenztem Maße der Fall gewesen. Der Niedergang der Arianer und der die volle Gottheit des Geistes bestreitenden Richtungen ist nicht nur das Ergebnis der vor und nach dem Konzil geführten Dialoge, sondern zunächst Ergebnis des Einsatzes der staatlichen Gewalt durch Kaiser Theodosius I. gewesen. Aber die Unterdrückungsmaßnahmen des Staates allein hätten wohl kaum zu einer dauernden Befriedung geführt ohne die inhaltliche Überzeugungskraft, die von der Glaubensformel des Konzils je länger, desto mehr ausging. Dieser Bekenntnistext macht aus heutiger Sicht die bleibende Bedeutung des Konzils von 381 aus. Um seinetwillen ist das Konzil für die heutige Christenheit mehr als nur eines in der Reihe der folgenden, für die ganze Christenheit repräsentativen, „ökumenischen" Konzilien. Durch sein Symbol hat dieses Konzil seine die Kirchenversammlungen der folgenden Jahrhunderte überragende und bis heute wirksame Bedeutung gewonnen. Dabei ist dieses Symbol in den ältesten Berichten über das Konzil nicht einmal erwähnt worden. Der

* Vortrag gehalten auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) vom 30. 11. bis 3. 12. 1981 anläßlich des 1600jährigen Jubiläums des II. Ökumenischen Konzils in Konstantinopel (381). Alle Vorträge sind inzwischen als „Tutzinger Studien" erschienen.

große Gregor von Nazianz, der zeitweise den Konzilsvorsitz innehatte, scheint recht unzufrieden mit diesem Text gewesen zu sein. Aber siebzig Jahre später, auf dem Konzil von Chalkedon 451, stellte man diesen Text dem Symbol des ersten Konzils von Nicaea 325 zur Seite, bezeichnete es als identisch mit jenem (τὸ αὐτό) und als Bekräftigung „desselben Glaubens", so wie das Konzil von Konstantinopel von 381 selber in seinem ersten Kanon den „Glauben" der dreihundertachtzehn Väter von Nicaea 325 für bleibend maßgeblich erklärt hatte.

Schon im 5. Jahrhundert wurden also das Symbol von Konstantinopel 381 und die Glaubensaussage von Nicaea als eine sachliche Einheit betrachtet, so wie die Kirchen auch heute noch das Symbol von 381 als das Nicaeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis gebrauchen. Dabei hat erst das Symbol von 381 dem Glauben von Nicaea seine vollständige und für die Folgezeit bleibend maßgebliche Gestalt gegeben. Eben das macht die besondere und einmalige Bedeutung dieses Konzils in der Geschichte der Kirche aus.

Man muß sich nämlich vor Augen halten, daß es bei diesem Text nicht nur um die Entscheidung einer Einzelfrage christlicher Lehre ging, nämlich um die volle Gottheit des Geistes, so daß sich daran im Sinne einer fortschreitenden Dogmenbildung durch spätere Konzilien weitere, ähnliche Einzelentscheidungen anschließen konnten. Der Anspruch des Symbols von Konstantinopel, so wie er 451 in Chalkedon verstanden worden ist, geht viel weiter. Er richtet sich auf das Ganze des christlichen Glaubens, und zwar in der Weise, daß die ganze Kirche nicht nur des damaligen, sondern auch aller folgenden Zeitalter auf den so formulierten Glauben verpflichtet wird. Darum hat sich schon das Konzil von Chalkedon gescheut, neben dieses Symbol eine eigene, zusammenfassende Aussage des Glaubens zu stellen. Als verbindliche Ausformung des Glaubens von Nicaea, des ersten allgemeinen Konzils der Christenheit, ist das Symbol von Konstantinopel durch keine spätere Deklaration überholbar, es sei denn, man wollte einen anderen Glauben verkünden. Natürlich gilt solche Unüberholbarkeit in erster Linie für den „Glauben" von Nicaea, und man muß die Formulierung dieses Glaubens in den einzelnen Teilen des Symbols von dem dadurch umschriebenen Glauben selbst unterscheiden. Sonst hätte das Konzil von Chalkedon im Symbol von Konstantinopel wohl schwerlich „denselben Glauben" erkennen können wie in Nicaea, denn die einzelnen Formulierungen unterscheiden sich zum Teil nicht unerheblich. Dennoch gilt auch, daß für die Folgezeit der „Glaube von Nicaea" eben im Symbol von Konstantinopel seine abschließende Gestalt gefunden hat. Man kann nicht

den „Glauben von Nicaea" bejahen, seine Gestalt in der Form des Symbols aber verwerfen. Ebensowenig ist das Symbol einer späteren Ergänzung zugänglich, ohne daß dadurch der mit ihm verbundene Anspruch verletzt würde. Geht dieser doch dahin, daß es selber das Ganze des christlichen Glaubens aussagt. Es kann nur interpretiert und auf neue Fragestellungen angewendet werden, wie das schon in Chalkedon geschehen ist.

Die dem Glauben von Nicaea und seiner Aussage im Symbol von Konstantinopel zugeschriebene Endgültigkeit hat nichts Befremdliches für den, der darin den eschatologischen Sinn urchristlichen Bekennens wiedererkennt, nur diesmal auf der Ebene einer gesamtkirchlichen, die ganze Kirche repräsentierenden und verpflichtenden Aussage des Glaubens. Der eschatologische Sinn des Bekennens läßt sich bis auf das Wort Jesu selbst über das Bekenntnis zurückverfolgen, das am Anfang der Geschichte christlichen Bekennens steht: „Jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes" (Lk 12,8). Das Bekennen vor den Menschen geschieht mit der Intention auf Endgültigkeit, und diese Endgültigkeit wird besiegelt werden im Jüngsten Gericht. Das Bekenntnis ist darum keine Sache, die man bei nächster Gelegenheit revidiert, sondern das Bekenntnis wird öffentlich abgelegt als Ausdruck des Willens, dabei zu bleiben. Die lutherische Tradition hat diesen Sachverhalt besonders intensiv erfaßt. Luther leitete sein persönliches „Bekenntnis" am Schluß der Abendmahlsschrift von 1528, das zum Ausgangspunkt für den Bekenntnisbegriff der Augsburger Konfession geworden ist, mit der Erklärung ein, er wolle angesichts „des rottens und yrrens" und seines möglichen Todes „mit dieser schrifft fur Gott und aller Welt meinen Glauben von stück zu stück bekennen, darauff ich gedencke zu bleiben bis ynn den tod, drynnen (des Gott mir helfe) von dieser welt zu scheiden und fur unsers herrn Jesu Christi richtstuel kommen" (WA 26,499). Dementsprechend ist auch das Bekenntnis der Kirche in der lutherischen Tradition verstanden worden als eine Erklärung des Glaubens, bei dem und bei der die Kirche bleibt und die nicht etwa durch ein jeweils neues, aktuelles Bekennen überholt werden kann. Soweit ich sehe, sind solche Überlegungen im 16. Jahrhundert nicht zur Begründung der Autorität der altkirchlichen Symbole herangezogen worden. Doch der faktische Gebrauch, den die Augsburger Konfession von den altkirchlichen Bekenntnissen gemacht hat, entspricht einer solchen Betrachtungsweise der Sache nach: Betont sie doch nicht nur, daß der in ihren Lehrartikeln dargelegte Glaube identisch sei mit dem Glauben der katholischen und auch der römischen Kirche, sondern ihr Aufriß ist durch die in den ersten drei Artikeln

zusammengefaßte Lehre der altkirchlichen Symbole — vor allem des „Nicaenums" und des Apostolikums — bestimmt, so daß die Lehrartikel der Confessio Augustana als Interpretation des altkirchlichen Glaubens, wie er in den Symbolen ausgedrückt ist, verstanden werden müssen. Dabei wurde freilich im 16. Jahrhundert die Sonderstellung des Nicaeno-Konstantinopolitanischen Symbols nicht erkannt, da man im Westen damals noch das Apostolikum auf die Apostel selber zurückführte, ihm daher die höchste Autorität zuschrieb. In heutiger Sicht dagegen stellt sich das Apostolikum als ein aus dem Taufbekenntnis der römischen Gemeinde hervorgegangener Text dar, ein Text, dessen Autorität als Ausdruck des apostolischen Glaubens der Kirche auf das Gebiet der *westlichen* Christenheit beschränkt blieb, während einzig das Nicaeno-Konstantinopolitanische Symbol mit einem Anspruch auf gesamtkirchliche Geltung verbunden ist und von der Alten Kirche auch als für alle Christen verpflichtend rezipiert wurde.

Daraus ergibt sich nun unmittelbar die Bedeutung des Symbols von Konstantinopel 381 für die heutige ökumenische Diskussionslage in einer Situation getrennter, aber nach Überwindung ihrer Spaltungen strebender Kirchen. Eine Überwindung der eingerissenen Spaltungen ist nicht möglich ohne Einheit im Glauben. Eine solche Einheit im Glauben braucht unterschiedliche Ausprägungen der gemeinsamen Glaubensüberlieferung nicht auszuschließen. Erforderlich ist aber die Übereinstimmung im wesentlichen Inhalt des Glaubens, und zwar nicht nur zwischen den heutigen Kirchen in ihrer heutigen Mitgliedschaft, sondern auch mit der Kirche der Vergangenheit und ihrem apostolischen Ursprung. Das Bekenntnis von Nicaea und Konstantinopel ist das Symbol dieser Einheit im Glauben. In ihm können die heutigen Kirchen, die in ihrer Mehrzahl dieses Symbol ausdrücklich anerkennen, die Einheit im Glauben wiederentdecken, die ihren heutigen Spaltungen vorausgeht. Dafür ist es von entscheidender Bedeutung, daß die Kirchen sich in höherem Maße dessen bewußt werden, daß dieses Bekenntnis nicht nur ein Erbstück des christlichen Altertums unter anderen ist, das durch spätere Entwicklungen in unterschiedlicher Richtung ergänzt worden wäre, sondern daß es das Ganze des christlichen Glaubens im Namen der ganzen Kirche und darum auch für die Kirchen der Gegenwart verbindlich aussagt.

Das könnte eine befreiende Einsicht sein, die die Kirchen dazu veranlaßt und befähigt, die späteren getrennten Wege ihrer Traditionsbildung im Lichte dieses Bekenntnisses zu interpretieren und zu überprüfen. Inwieweit können die heutigen Kirchen ihre konfessionellen Traditionen als unterschiedliche Auslegungstraditionen des Bekenntnisses von Nicaea und Kon-

stantinopel verstehen, die sich nicht notwendigerweise ausschließen müssen, sondern einander auch ergänzen können? Für eine solche Fragestellung ist es wichtig, daß keine Kirche späteren Lehrentscheidungen eine Autorität zuschreibt, die auf derselben Ebene mit der Autorität der beiden ersten Konzilien liegt. Die Autorität aller späteren Lehrentscheidungen muß als dem Bekenntnis von Nicaea und Konstantinopel untergeordnet, als Interpretation und Anwendung des dort bekannten Glaubens, nicht aber als Ergänzung oder gar als Korrektur begriffen werden. Das Konzil von Chalkedon hat sein Verhältnis zu den ersten beiden Konzilien ganz offensichtlich im Sinne einer solchen Unterordnung seiner eigenen Aussagen unter die Autorität des Nicaeno-Konstantinopolitanischen Symbols verstanden. Das hält die Möglichkeit eines Dialogs mit den getrennten Ostkirchen offen, die die Formel von Chalkedon nicht anerkennen, wohl aber den Glauben der Väter von Nicaea und Konstantinopel als den ihrigen bekennen. Schon für die Formel von Chalkedon braucht nicht die gleiche Endgültigkeit beansprucht zu werden wie für das Symbol von Nicaea und Konstantinopel. Weil sie Interpretation des Symbols sein will, kann sie im Lichte dieser Intention reinterpretiert werden. Entsprechendes gilt für die Aussagen der späteren allgemeinen Konzilien. Erst recht lassen sich die Generalsynoden der mittelalterlichen Kirche des Westens nicht mit der Autorität der ersten beiden Konzilien auf eine Stufe stellen, da sie nicht mehr die gesamte Kirche, sondern nur noch das lateinische Patriarchat repräsentierten. Diese Sicht der Dinge scheint in der römisch-katholischen Theologie heute wachsende Zustimmung zu finden. Sie ist zweifellos von großer Bedeutung für die Aussichten einer ökumenischen Verständigung nicht nur Roms, sondern der ganzen westlichen Christenheit mit den orthodoxen Kirchen, die heute Erben der Tradition des alten christlichen Ostens sind. Eine solche Verständigung setzt allerdings voraus, daß auch diese orthodoxen Kirchen ihrerseits spätere theologische Entwicklungen wie etwa den Palamismus nicht zur Bedingung einer ökumenischen Verständigung erheben, sondern sie nach dem Vorbild des Konzils von Chalkedon der Autorität des Glaubens von Nicaea und Konstantinopel als dem gemeinsamen Maßstab für die Einheit im Glauben unterordnen. Selbstverständlich gilt Entsprechendes auch für die Kirchen der Reformation. Wir Protestanten sind häufig in Gefahr, die Bedeutung der Einheit und Gemeinschaft der Kirche durch die Zeiten hin zu unterschätzen, obwohl doch auch wir uns zu der einen, katholischen und apostolischen Kirche bekennen. Wenn es uns mit diesem Bekenntnis ernst ist, dann können wir uns nicht so verhalten, als ob zwischen der Zeit der Apostel und der Reformation nichts von bleibender

Bedeutung geschehen wäre. Die lutherische Reformation hat denn auch großen Wert auf die Übereinstimmung mit der Lehre der Alten Kirche gelegt. Die Bedeutung dieser Tatsache wird uns im Zeitalter der ökumenischen Bewegung wieder deutlicher bewußt als das in der Phase der Hochflut des Neuprotestantismus der Fall war, als viele Protestanten glaubten, im Bund mit dem Geist der modernen Welt das Erbe der Alten Kirche wie etwas Überholtes hinter sich lassen zu können. Die im Evangelium begründete Kirche ist die in der Geschichte von der Zeit der Apostel her gewachsene Gemeinschaft der Christen, und die Einheit der Kirche ist die Einheit dieser Gemeinschaft durch die Zeiten hin im Glauben des Evangeliums. Vom Evangelium her ist zwar immer wieder auch Kritik an manchen Zuständen in der Kirche, an Fehlentwicklungen in ihrem Leben und in ihrer Lehre zu üben, aber man kann sich nicht mehr auf das Evangelium berufen, wenn man der geschichtlich gewachsenen Kirche die Solidarität versagt zugunsten eines Privatverhältnisses zur Bibel. In diesem Sinne gehört, wie J. Zizioulas vor kurzem ausgeführt hat, die Gemeinschaft, nämlich die in der Zugehörigkeit zu Jesus Christus begründete eucharistische Gemeinschaft der Kirche, selber zur Wahrheit des Evangeliums. Das hat zur Folge, daß auch der christliche Glaube nicht nur Glaube des jeweiligen einzelnen, sondern Glaube der Kirche ist. Er ist aber auch nicht nur der Glaube einer besonderen Kirche, einer besonderen konfessionellen Tradition, sondern der Glaube der durch das apostolische Evangelium faktisch hervorgebrachten, weltweiten Gemeinschaft der Christen. Daher können auch die Kirchen der Reformation nicht vorbeigehen an den altkirchlichen Konzilien und insbesondere an dem von den ersten beiden Konzilien für die ganze Kirche verkündeten Bekenntnis des Glaubens, das von den Kirchen der damaligen Zeit nach schweren Auseinandersetzungen auch allgemein rezipiert wurde. Auch die Kirchen der Reformation sollten sich neu darauf besinnen als auf den Maßstab ihres eigenen Glaubensverständnisses, so wie die Reformation die Lehre der altkirchlichen Symbole und Konzilien anerkannt hat, nicht in Konkurrenz zur Schrift, aber als verpflichtende Zusammenfassung des Inhalts der Schrift, des apostolischen Evangeliums.

Seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts ist verschiedentlich der Ruf nach einem neuen, zeitgemäßen Glaubensbekenntnis erhoben worden. Im Hintergrund stand damals besonders die Kritik am apostolischen Bekenntnis, das in der Regel im evangelischen Gottesdienst gebraucht wurde, in einigen seiner Aussagen aber — besonders im Hinblick auf Jungfrauengeburt und Höllenfahrt Christi — dem modernen Christen nicht mehr zumutbar schien. Ähnliche Forderungen sind vor einigen Jahren wieder laut gewor-

den. Neue Glaubensbekenntnisse wurden formuliert. Auch im Ökumenischen Rat der Kirchen gab es Überlegungen in Richtung auf eine neue, zeitgemäße Formulierung des christlichen Glaubens. Gegen solche Bemühungen ist an sich nichts einzuwenden. Nur können sie niemals das altkirchliche Bekenntnis ersetzen, das seine ökumenisch-verbindliche Gestalt im Nicaeno-Konstantinopolitanischen Symbol gefunden hat. Alle anderen Formulierungen sind an diesem Text zu messen und danach zu beurteilen, ob sie wirklich denselben Glauben aussagen wie das ökumenische Symbol des Glaubens der Kirche. Umgekehrt könnte keine noch so gelungene moderne Formulierung die Funktion erfüllen, die das Nicaeno-Konstantinopolitanische Symbol tatsächlich erfüllt, nämlich die Einheit des Glaubens der Kirche durch die Zeiten hin zum Ausdruck zu bringen. Daher kann keine noch so gelungene moderne Formulierung des Glaubens das altkirchliche Symbol in der Liturgie ersetzen, wo es eben um das Zeugnis der Einheit des Glaubens der feiernden Gemeinde mit der ganzen Christenheit geht. Wegen dieser Funktion des Bekenntnisses im Gottesdienst sollte übrigens auch in den Kirchen des Westens regelmäßig das Symbol von Konstantinopel im Gottesdienst gebraucht werden, weil der Gebrauch des Apostolikums nur die Gemeinschaft mit dem Glauben der römischen Kirche bezeugt, wie er in ihrem alten Taufsymbol ausgedrückt ist, während allein das Symbol von Konstantinopel als für die ganze Kirche verbindliche Formulierung ihres Glaubens gelten kann. Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß der Inhalt der beiden Bekenntnisse weitgehend übereinstimmt, wenn auch das Apostolikum den trinitarischen Glauben der Kirche weniger ausdrücklich formuliert als das Symbol von Konstantinopel. Dieselben Gründe, die überhaupt für die Unersetzlichkeit des altkirchlichen Bekenntnisses im Gottesdienst der heutigen Kirchen ausschlaggebend sind, sprechen auch für die Bevorzugung des Nicaenisch-Konstantinopolitanischen Symbols in dieser Funktion gegenüber dem Apostolikum.

Wenn darüber geklagt wird, daß die altkirchlichen Texte dem heutigen Christen teilweise unverständlich seien, weil sie Ausdruck einer anderen Zeit als der unseren sind, so kann daraus nie die *Ersetzung* des altkirchlichen Symbols durch einen modernen Text folgen, sondern nur die Notwendigkeit einer *Interpretation* für die heutigen Christen. Eine solche Interpretation ist in der Tat nötig, damit der von der Alten Kirche bezeugte dreieinige Gott als der Schöpfer, Versöhner und Vollender auch der von den Menschen unserer Zeit erfahrenen Welt verstanden und geglaubt werden kann. Solche Interpretation des Glaubenssymbols der Kirche ist eine ständige Aufgabe der kirchlichen Verkündigung, von den örtlichen Ge-

meinden bis zu den regionalen und überregionalen Leitungsämtern der Kirche. Klagen über die Unverständlichkeit des im Gottesdienst gebrauchten Glaubenssymbols für die Gemeinden könnten ein Indiz dafür sein, daß diese Aufgabe der ständigen Interpretation nicht überall so erfüllt wird, wie das notwendig ist.

Der Klage über mangelnde Zeitgemäßheit des altkirchlichen Symbols ist eine andere Kritik nahe verwandt, nämlich die These, es handle sich im Symbol von Konstantinopel um einen Text, der Ausdruck einer anderen Kultur sei als der jeweiligen eigenen Kultur heutiger Christen. Die Inkulturation des Evangeliums im Zuge seiner missionarischen Ausbreitung, seine Verbindung mit jeweils neuen Kulturwelten, erfordere aber — so meint man — einen Ausdruck des Glaubens in Sprache und Denken der jeweiligen Kultur. Darum erscheinen einigen die Texte der altkirchlichen Konzilien als nur für die griechisch-hellenistisch-byzantinische Kulturwelt relevant und verbindlich. Besonders aus den jungen Kirchen der Dritten Welt werden heute entsprechende Forderungen nach einem eigenständigen Ausdruck des christlichen Glaubens in den Denkformen der eigenen kulturellen Tradition erhoben. Solche Forderungen und Erwartungen bilden besonders im Ökumenischen Rat der Kirchen ein schwieriges Problem bei den Bemühungen um eine neue Form gemeinsamen Zeugnisses für den gemeinsamen Glauben unter Rückgriff auf das altkirchliche Bekenntnis. Auch hier handelt es sich um ein Interpretationsproblem. Es wird mit Recht gefordert, daß der Glaube der Kirche auf die jeweils eigene kulturelle Überlieferung bezogen, im Zusammenhang ihrer geistigen Voraussetzungen formuliert und interpretiert und in seiner Relevanz für ihre Probleme erkennbar gemacht werde. Das ist in der Tat eine wichtige Aufgabe — eine Aufgabe übrigens, die nur von den Christen aus den Kulturen der Dritten Welt selber bewältigt werden kann. Dabei darf natürlich nicht nur eine Anpassung des christlichen Glaubensverständnisses an die jeweilige Kulturwelt erfolgen, sondern es muß ebenso, wie das in der Alten Kirche in bezug auf die hellenistische Kultur geschehen ist, zu einer Transformation des kulturellen Erbes aus dem Geist des Evangeliums kommen. Dazu gehört auch, daß der Gegensatz des eigenen, vorchristlichen Kulturerbes zu anderen Kulturen nicht unbesehen übernommen wird. Die Gemeinschaft der Christen aus verschiedenen Kulturen in der Kirche Christi sollte sich als enger erweisen als die Verbundenheit mit der eigenen vorchristlichen Kultur. Das Glaubenssymbol der Kirche aber ist nicht nur Ausdruck einer besonderen, von anderen Christen als fremd empfundenen Kultur, sondern zugleich der Ausdruck der kulturelle Grenzen überschreitenden Einheit des christlichen

Glaubens und der Kirche Jesu Christi. Das Glaubenssymbol kann daher — wenn die Einheit des Glaubens in der Kirche Christi gewahrt bleiben soll — auch von den Christen aus anderen Kulturen nicht *ersetzt* werden durch der eigenen kulturellen Überlieferung besser entsprechende Formulierungen; aber es bedarf sicherlich immer wieder einer *Übersetzung* in Sprache und Gedankenwelt der eigenen Kultur.

Die Besinnung auf die Bedeutung des Nicaeno-Konstantinopolitanischen Symbols für die ökumenischen Bemühungen der Gegenwart um die Einigung der getrennten Kirchen in dem gemeinsamen Glauben, der unüberholbar und maßgeblich in diesem Symbol formuliert worden ist, hat nun auch inhaltliche Konsequenzen. Es handelt sich dabei um bestimmte Akzentsetzungen, die in den Kirchen der heutigen Christenheit, aber auch in den verschiedenen konfessionellen Ausprägungen christlichen Glaubensverständnisses nicht überall mit dem ihnen zukommenden Gewicht bewahrt worden sind. Ich muß mich hier, am Schluß dieser Ausführungen, auf das Allerwichtigste beschränken und kann auch das nur in Stichworten andeuten.

An erster Stelle muß hier das trinitarische Gottesverständnis genannt werden. Konstantinopel 381 ist nicht nur das Konzil gewesen, das die volle Gottheit des Heiligen Geistes festgestellt hat, sondern es hat damit zugleich und vor allem das trinitarische Gottesverständnis zuallererst in seiner Vollgestalt formuliert. Gerade darum bildet der Glaube des Symbols von 381 eine Einheit mit dem des Konzils von Nicaea 325. Das trinitarische Gottesverständnis nun ist nicht ein christlicher Zusatz zu einer allgemeinen, monotheistischen Auffassung von Gott. Die Behandlung der Trinitätslehre in der Theologie als eine Art Anhang oder Zusatz zur Lehre von dem einen Gott und seinen Eigenschaften hat vermutlich dazu beigetragen, daß in den Kirchen des christlichen Westens, aber vielleicht nicht nur dort, der eine Gott nicht selten so einseitig mit dem Vater identifiziert worden ist, daß die kirchlichen Lehraussagen über die Gottheit Christi und des Geistes unvermeidlich mythologisch wirken. Eine weitere Folge ist dann ein anthropomorphes Gottesverständnis, das zu einer leichten Beute atheistischer Kritik werden konnte, — die Vorstellung von dem einen persönlichen Vatergott. Demgegenüber gilt es neu zu verstehen, daß in der Sicht des christlichen Glaubens erst der trinitarische Gott in der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist der eine Gott ist. Das steht nicht im Gegensatz zum Glauben an den einen Gott, also zum Monotheismus, sondern der Anspruch der christlichen Trinitätslehre geht dahin, daß erst der trinitarische Gott wahrhaft der eine Gott ist. Jeder abstrakte Monotheismus, der den einen Gott der Welt gegenüberstellt wie das Eine dem Vielen, so daß der Eine das Viele au-

ßer sich hat, läuft so oder so darauf hinaus, Gott durch das Gegenüber der Welt zu beschränken. Erst das trinitarische, christliche Gottesverständnis vermag Gott sowohl in seiner Transzendenz gegenüber der Welt als auch in seinem Wirken in der Welt als den Gott verstehen, der der Schöpfer, Versöhner und Vollender dieser Welt ist, indem er die Vielheit der geschöpflichen Welt durch sein eigenes Wesen in seiner inneren Unterschiedenheit umgreift, ohne in ihr aufzugehen. Dieser Sinn des trinitarischen Bekenntnisses der Kirche dürfte heute nicht vielen Christen bewußt sein. Man braucht, um einen Eindruck davon zu gewinnen, nur Predigten zum Trinitatisfest anzuhören. Dennoch ist es von unabsehbarer Tragweite für die heute so viel intensiver werdende Begegnung des Christentums mit Islam und Judentum, aber auch mit den östlichen Religionen, die der Vorstellung eines göttlichen Jenseits ihren Dualismus und Anthropomorphismus vorhalten, daß erst der trinitarische Glaube der Kirche konkreter und vollendeter Monotheismus ist. Jeder Christ sollte etwas von dieser Eigenart des christlichen Gottesverständnisses wissen. Hier handelt es sich ja wohl nicht um ein Randthema, das man Spezialisten überlassen kann. Die Grundlage aber für dieses trinitarische Gottesverständnis der Kirche finden wir in dem Symbol von Konstantinopel 381.

Eine neue Aneignung dieser zentralen Aussage des Symbols stößt sofort auf die Schwierigkeit, die bis heute die Kirchen des christlichen Ostens von denen des lateinischen Westens trennt: auf die Frage nämlich, ob der Geist nur vom Vater oder auch vom Sohne ausgeht. In der theologischen Diskussion über diese Frage entsteht heute ein wachsendes Maß an Einverständnis darüber, daß die in der westlichen Christenheit späterer Jahrhunderte üblich gewordene Einfügung der Worte „und vom Sohne" in den Text des Bekenntnisses da, wo es den Ausgang des Geistes vom Vater hervorhebt, kirchenrechtlich nicht einwandfrei gewesen ist. Ein Text, der von einem als ökumenisch anerkannten Konzil verabschiedet wurde, kann nicht von einer Teilkirche einseitig verändert werden, schon gar nicht in diesem Falle, wo es sich um das gemeinsame Bekenntnis des Glaubens handelt. Dieser Grund allein müßte eigentlich schon genügen für eine Rückkehr zum ursprünglichen Wortlaut des Symbols im liturgischen Gebrauch der Kirche. Aber der Sachverhalt hat sich dadurch kompliziert, daß die westliche Interpretation, die in dem *filioque* zum Ausdruck kommt, von der byzantinischen Theologie als auch theologisch unrichtig, wenn nicht gar als häresieverdächtig abgelehnt wurde und wird. In der westlichen Theologie gibt es heute eine größere Bereitschaft als noch vor nicht allzulanger Zeit, die theologischen Gesichtspunkte ernst zu nehmen, die hinter der Hervorhe-

bung des Ausgangs des Geistes vom Vater stehen: Der Geist kommt unmittelbar vom Vater, aus der Quelle der Gottheit. Damit kommt die Gleichrangigkeit der Gottheit von Sohn und Geist zum Ausdruck, nicht gleichermaßen deutlich allerdings die Gleichrangigkeit beider mit der Gottheit des Vaters. Die Herleitung des Geistes vom Vater allein kann sich auch auf biblische Zeugnisse stützen, auf die Auferweckung des Sohnes durch den Geist, auf Jesu Empfang des Geistes bei seiner Taufe und auf die Begründung der Sohnschaft Jesu durch den Geist im Zusammenhang seiner irdischen Geburt: Die Erwähnung der Jungfrauengeburt im zweiten Artikel des Symbols von Konstantinopel im Unterschied zum ursprünglichen Text des Konzils von Nicaea dürfte in dieser Betonung des Geistes ihren Grund haben. Dennoch gibt es gute biblische Gründe auch für die westliche Betonung der Zusammengehörigkeit von Sohn und Geist. Das gilt besonders im Hinblick auf die Sendung des Geistes durch den Sohn: Wie ist es zu erklären, daß der Geist vom Sohne gesandt wird, wenn der Geist nur vom Vater ausgeht? Die zu Nicaea 325 stark betonte Gleichheit der Gottheit des Sohnes mit der des Vaters kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß der Sohn, dem alles vom Vater übertragen ist, auch den Geist sendet, so wie der Vater es tut. Das muß in den innertrinitarischen Beziehungen selbst, es kann nicht lediglich in einer davon zu unterscheidenden Ökonomie des göttlichen Wirkens in der Welt seinen Grund haben. Die westliche Theologie sollte sorgfältig hören auf die palamitische Kritik an der Erläuterung des trinitarischen Dogmas durch eine innergöttliche Psychologie, wie sie nach eher zurückhaltenden Ansätzen bei Augustin in der mittelalterlichen Theologie üblich geworden ist. Diese Deutung kann in der Tat wider Willen die Auflösung der göttlichen Dreiheit in der Vorstellung eines einzigen göttlichen Subjekts begünstigen. Aber auf der anderen Seite sollte auch die Zusammengehörigkeit von Trinität und Heilsökonomie, die hinter der Filioqueformel des Westens steht, die ihr gebührende Beachtung finden. Nur eine beiderseitige Bereitschaft zur Verständigung über diese dogmatischen Fragen im Hintergrund des filioque-Streites wird es den westlichen Kirchen in ihrer Gesamtheit ermöglichen, zum ursprünglichen Text des Symbols von Konstantinopel zurückzukehren. Sonst würde ja die Einheit der Bekenntnisformel nur oberflächlich tiefere Gegensätze verdecken, die sogar zu gegenseitigen Vorwürfen der Häresie führen.

Eine neue Besinnung der Kirchen und der Theologie auf die grundlegende Bedeutung des Symbols von Konstantinopel für die Identität des christlichen Glaubens muß inhaltlich eine Besinnung auf das trinitarische Gottesverständnis sein. Dabei ist es kein Zufall, daß das Konzil von Kon-

stantinopel 381 das trinitarische Bekenntnis der Kirche, das Nicaea 325 angebahnt hatte, durch das Bekenntnis zur Gottheit des Geistes vollendete. Man darf das nicht so auffassen, als ob die Kirche des konstantinischen Jahrhunderts durch ihr Bekenntnis zur Gottheit des in ihr wirkenden Geistes sich selber verherrlicht hätte. Die Kirche bedarf ja vielmehr ihrerseits stets der Erneuerung und Heiligung durch den Geist. Der Geist ist von der Kirche verschieden, obwohl er in ihr wirkt. Dessen sind sich gerade die Väter des Konzils von Konstantinopel sehr bewußt gewesen in einer Zeit, in der es weniger kostete, sich als Christ zu bekennen, als in früheren Jahrhunderten. Die für die Erneuerung und Heiligung der Kirche durch den Geist eintretenden Väter haben damals, wie W. D. Hauschild hervorgehoben hat, besonders auf das Bekenntnis zu seiner vollen Gottheit gedrungen. Der Geist ist kein Besitz der Kirche, sondern sie bedarf der Erneuerung ihres Lebens durch ihn, von dem sie auch die Verherrlichung dieses leiblichen Lebens und der ganzen Schöpfung Gottes im Reiche Gottes erwartet. Auf das erneuernde Wirken dieses Geistes, den das Symbol von Konstantinopel mit dem Vater und dem Sohne zugleich geehrt wissen wollte, richtet sich auch die Hoffnung der Christen auf eine neue, ökumenische Gemeinschaft der heute noch getrennten Kirchen in dem Glauben, den das Konzil von Konstantinopel 381 verkündet hat.

# Die ökumenische Gemeinschaft auf dem Weg nach Vancouver

VON REINHILD TRAITLER

Unlängst, auf dem Flug von Chicago nach Vancouver, kam ich neben einem hemdsärmeligen, runden, wackeren Zeitgenossen zu sitzen. Er wollte in Calgary aussteigen und von dort über die Grenze nach Montana fahren, zwar umständlicher, aber dank der kanadischen Apex-Tarife billiger als ein inneramerikanischer Direktflug. So kamen wir ins Gespräch. Nach dem Mittagessen packte mein Nachbar eine große, reichlich zerlesene Bibel aus der Tasche und schlug den ersten Korintherbrief auf. Er begann, sich angelegentlich und unübersehbar in seine Lektüre zu vertiefen. Ich tat ihm den Gefallen und fragte ihn, ob er Pfarrer sei. Er strahlte und sagte, ja, er sei Pfarrer bei der ökumenisch-missionarischen Gemeinde, und drückte mir ein Traktat in die Hand. Ich las etwas über Jesus, der in allen Lebenslagen den Ausweg anbietet, der Streß und Anspannung überwinden hilft und uns zu Arbeit und Dienst befähigt. Wenn man für Jesus das Wort „Vitamin C" eingesetzt hätte, hätte es auch gestimmt. „Die ökumenisch-missionarische Gemeinde" ist also eine fundamentalistische Gruppe, dachte ich, nicht ohne Neugierde, was das Wort „ökumenisch" in diesem Zusammenhang wohl bedeuten möchte. Ich fragte meinen Nachbarn. „Es heißt, daß die ganze Welt zu Christus bekehrt werden wird, wenn Er wiederkommt, um Gericht zu halten", kam die Antwort, wie aus der Pistole geschossen.

Eine andere Geschichte kommt mir in den Sinn. Eine Unterredung, geführt vor mehreren Jahren in einem philippinischen Kloster mit einem der radikalen Priester im Untergrund, auf der Flucht vor der Kriegsrechtsmaschinerie des Präsidenten Marcos. „In unserer Arbeit mit den armen Massen unseres Landes haben wir das Elend des Volkes kennengelernt, die Armut, Furcht und Unterdrückung, die das Leben der Mehrheit unserer Bevölkerung kennzeichnet. Dort, wo wir Zeichen von Freiheitswillen und Widerstand gesehen haben, kamen sie von Menschen, die sich mit Marx auseinandergesetzt haben. An diesen marxistischen Brüdern und Schwestern haben wir eine tiefe Liebe zum Menschen entdeckt und ein oft kompromißloses persönliches Engagement für eine gerechtere Gesellschaft, für ein menschlicheres Leben. Sie haben uns geholfen, die Quellen unseres christlichen Glaubens mit neuen Augen zu sehen: Jesus Christus wurde ein unbequemer Sohn Gottes. Ihm folgen war plötzllich nicht mehr allein eine Frage der richtigen Gesinnung. Etwas von dieser Gesinnung mußte in unserem

Leben sichtbar, konkret werden. Wir mußten die gute Nachricht nicht nur predigen, wir mußten sie auch tun. Die Wahrheit muß Gestalt annehmen, damit die Wirklichkeit verändert werden kann. Damals ist uns Christen aufgegangen, was es heißt, ökumenisch zu sein. Es heißt, ernst zu nehmen, daß Gottes Liebe allen Menschen, seiner ganzen Schöpfung zugewendet ist. Das Geheimnis der Liebe Gottes ist, daß sie allen gilt. Das macht uns frei, für alle Menschen, für Freunde und Feinde, für diejenigen, die unseren Glauben teilen, und für die, die das nicht tun. Gottes Liebe für alle stellt unsere Bemühungen in den Rahmen der ganzen bewohnten Erde, der Ökumene, in der das Wohlergehen der einen nicht auf der Ausbeutung und Unterdrückung der anderen beruhen kann. Gottes Liebe für alle relativiert die Einzelinteressen und die Einzelfreiheiten. Meine Freiheit endet, wo die Freiheit des anderen beginnt. Ökumene heißt, sich als Kind Gottes in der weltweiten Gemeinschaft aller Kinder Gottes verstehen. Weil wir das begriffen haben, sind wir auch frei, mit unseren marxistischen Freunden zusammen für eine bessere, liebe-vollere Welt zu streiten."

Die ökumenische Gemeinschaft von Kirchen und Christen, von Menschen, die eine Welt zu entwerfen und zu leben versuchen, bewegt sich zwischen diesen beiden Geschichten. Als Gemeinschaft, die Jesus Christus als Herrn und Heiland verkündet, ist sie immer wieder herausgefordert, öffentlich von ihrem Bekenntnis Zeugnis abzulegen, und dies so zu tun, daß von der wachsenden Einheit der Glieder am Leibe Christi jene Kraft ausgeht, die die Welt glauben macht. Die zu Christus bekehrte Welt ist Welt in Einigkeit, in Frieden. Freilich werden Einigkeit und Frieden nicht nach der Weise des deus ex machina erwirkt. Die Einheit, von der Jesus in Johannes 16 spricht, ist erbetene, nicht programmierte Einheit, ein Prozeß auf Verheißung, nicht Resultat. Die ökumenische Gemeinschaft ist deswegen auch immer herausgefordert, sichtbar zu machen, daß die Liebe Gottes allen gilt, und indem sie dies tut, ein wenig mehr von der fundamentalen Einheit aller Kinder Gottes zu offenbaren.

*Die ökumenische Gemeinschaft — eine Gemeinschaft der Konflikte*

Die hier umrissene Aufgabe ist um so schwieriger zu bewältigen, als es eine klar definierbare ökumenische Gemeinschaft gar nicht gibt. Wenn man die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen als Grundlage für die ökumenische Gemeinschaft nimmt, so spiegeln sie in ihren eigenen Leben die Konflikte und Gegensätze wider, die die ökumenische Gemeinschaft kennzeichnen. Bereits die Auseinandersetzung darüber, was denn nun die eigentliche und vordrängende Aufgabe der ökumenischen Bewe-

gung, ja was das ökumenische Anliegen überhaupt sei, ist ein ökumenischer Prozeß. Die Fragestellungen und die Versuche, Antworten zu geben, sind kontextuell bedingt, und es hat sich als schwierig erwiesen, verschiedene Kontexte miteinander in Verbindung zu setzen. Gerade dies ist die ökumenische Gemeinschaft immer wieder aufgefordert zu tun: Das Kontextuelle, Partielle im Rahmen der ganzen bewohnten Erde, der universalen Kirche Christi zu überprüfen, es als Anfrage, Herausforderung, Bereicherung, aber auch als der Korrektur bedürftig verstehen zu lernen. Diesen weltweiten Dialog der Kulturen und Konfessionen zu ermöglichen, ist eine um so schwierigere Aufgabe, als es oftmals ein Dialog der Konflikte ist und sein muß: Vielleicht ist die Ökumene letzten Endes der Versuch, die Konflikte zu thematisieren, sie zu bestehen und dennoch Gemeinschaft zu bauen. In diesem Zusammenhang müssen wir auch versuchen, den Begriff des „Konfliktes" neu einzuschätzen. Gerade unsere kirchliche Tradition hat nicht selten dem Ideal christlicher Konfliktlosigkeit gehuldigt. Wilhelm Dantine hat das einmal den „Mythos des Verschweigens"* genannt. „Dieser Mythos des Verschweigens bringt nie Klärung, sondern Verdrängung." Deswegen gibt es keine bessere Klärung und Lösung von Konflikten, als sie ins Bewußtsein zu erheben. „Die Notwendigkeit des Streites um der Wahrheit willen war von Anfang an der christlichen Gemeinde mitgegeben."* Diese sogenannte „Konfliktualität" ist geradezu als eine innerchristliche Aufgabe anzusehen.

Während es darum geht, den Mythos des Verschweigens zu überwinden, gilt es andererseits auch, nicht im Konflikt als Prozeß steckenzubleiben. Diejenigen, die im Konflikt „zusammengeworfen" sind, setzen sich den Konflikten aus in der Hoffnung, eine andere, neue Qualität der Beziehungen herzustellen, die dann vielleicht auch eine andere, neue Sicht der Sachfragen ermöglichen. In der ökumenischen Bewegung haben wir gelernt, daß es möglich ist, Gemeinschaft trotz der Konflikte, ja sogar in den Konflikten zu bauen. Wir haben gelernt, daß manchmal erst wirkliche Gemeinschaft die Konflikte offenbart, weil Verschiedenheiten und Gegensätze um so bewußter werden, je näher sich die verschiedenen Glieder der ökumenischen Gemeinschaft kommen. Das gilt für alle Konflikte. Etwa für:

### *Konflikte auf kultureller Ebene*

Einer der Präsidenten des ÖRK, der Indonesier General Simatupang, hat einmal gemeint, wir leben als Zeitgenossen der einen bewohnten Erde „wie

* Wilhelm Dantine, „Die theologische Dimension des Konflikts", Vorlesung, Evangelische Theol. Fakultät an der Universität Wien, 1975.

Ungleichzeitige". Als ich vor Jahren durch ein Urwaldgebiet in Kalimantan reiste, hat es mich sehr berührt zu sehen, wie sehr die kleinen Kinder meinem kleinen Sohn ähnelten. Sie hatten noch die gleichen Reflexe, die gleichen Reaktionen, mit ihnen konnte ich reden, und sie verstanden mich. Mit den Erwachsenen war eine Kommunikation über elementares Menschlichsein hinaus nicht mehr möglich. Nicht nur weil wir keine gemeinsame Sprache hatten, sondern weil wir in verschiedenen Epochen verschiedener Geschichten lebten. Damals ist mir die fundamentale Einheit und das fundamentale Gespaltensein der menschlichen Familie aufgegangen. Mir ist aufgegangen, welche enorme Rolle die Kultur in den menschlichen Differenzierungsprozessen spielt und wie wir die Begegnung mit den anderen, der anderen Rasse, der anderen Kultur sowohl als Bereicherung wie auch als Angst erleben. Ich frage mich noch immer, was das für den Lebensstil der ökumenischen Gemeinschaft bedeutet. Wenn wir „Werkstatt der Weltgemeinschaft" zu sein versuchen, wie stellen wir sicher, daß nicht die Schwächeren unter die Stärkeren subsumiert werden, daß ökumenische Gemeinschaft nicht Klub unter dem kleinsten gemeinsamen Nenner ist, sondern lebendige Gemeinschaft der Verschiedenen; wie vermeiden wir, daß ein eklektisches Mosaik gebaut wird, und wie ermöglichen wir es allen, die Teil der Gemeinschaft sind, in dieser Gemeinschaft ihre „Schätze" zu teilen, ihr Leben, ihre Erfahrungen, ihre Ängste, ihre Bedrohungen, ihre Hoffnung? Wie ermöglichen wir das, wenn schon allein das Medium, in dem wir das tun — die Sprache —, eine Barriere darstellt, nicht selten eine gerade für die schwächeren Glieder der Gemeinschaft unüberwindbare Schranke?

Die kulturellen Konflikte sind komplexer, als daß sie durch Sensibilisierung und guten Willen zu lösen wären. Sie spiegeln gleichzeitig Konflikte sozialer Klassen, die sich im Leben von Nationen und in internationalen Beziehungen ausprägen. Dieser Konflikt geht durch die Kirchen, oftmals ohne daß sie ihn wahrhaben möchten. „Reich und arm können nicht wirklich Schwestern und Brüder sein", sagen heute radikale Christen. Der Unterschied zwischen reich und arm, zwischen Unterdrückern und Unterdrückten ist für sie ein wesentlich schwerwiegenderes Hindernis für die ökumenische Gemeinschaft am Tisch des Herrn als etwa Unterschiede im Eucharistieverständnis der verschiedenen Konfessionen oder ekklesiologische Bedenken gegen die Abendmahlsgemeinschaft unter Christen und Kirchen.

Der Konflikt zwischen den sozialen Klassen und der Verrat an den „armen Teufeln" der Weltgemeinschaft hat die Frage nach den Armen im Leben und Wirken der Kirchen aufgeworfen. Es ist eine Frage an die Reichen,

an diejenigen, die vielleicht über zu viele Lebens-Mittel verfügen, als daß sie die aller Welt gepredigte Frohe Botschaft noch hören und in ihrem Leben Gestalt gewinnen lassen können. Es ist auch eine Frage an die ökumenische Gemeinschaft, nach welchen Gesichtspunkten sie das Teilen und den Ausgleich organisieren wird: Wenn bis jetzt aus dem Überfluß geteilt wurde, so sind die Reichen nun eingeladen, aus der Substanz zu teilen, wenn „Caritas" ein wesentliches Motto war, so sind sie nun aufgefordert, hier die Frage nach Rechten zu überdenken. Der „Ausgleich" (ein altes Ziel der christlichen Gemeinschaft) ist keineswegs mehr eine Frage des guten Willens einiger, er ist heute eine Frage internationalen Rechtes, einer neuen Weltwirtschaftsordnung, neuer nationaler Wirtschaftsordnungen und Strukturen. Viele „reiche" Christen erleben dies als Bedrohung: Freiwilliges Teilen — ja, internationale Rechte — nein. Strukturveränderungen in der Welt der Armen — ja, in der Welt der Reichen — nein. Miteinander in diesem Konflikt bestehen ist um so schwieriger, als gerade dieser Konflikt mit Ängsten und deshalb mit Defensivreaktionen besetzt ist.

Verschärft ist der Konflikt zwischen arm und reich durch den *Konflikt zwischen den Rassen,* durch die Auseinandersetzung zwischen der Fortschreibung der Kolonialgeschichte und zwischen den Ansätzen der Befreiungsgeschichte in aller Welt. Ein Teil dieser Befreiungsgeschichte ist die *Befreiungsgeschichte der Frauen* in Kirche und Gesellschaft. Die Bedeutung dieser Befreiungsgeschichte haben wir vielleicht noch gar nicht so recht begriffen, weil wir als Männer und Frauen in Denk- und Gefühlsstrukturen gefangen sind, die Teil einer Geschichte von Beherrschung und Abhängigkeit sind. Über den vielen kritischen, ängstlichen oder überschwenglichen Diskussionen zum Stil der Frauenbefreiungsbewegung haben wir manchmal verdrängt, daß diese Bewegung einige fundamentale Fragen an uns stellt: An uns, das heißt, an Männer und Frauen in unseren Kirchen, in unseren Gesellschaften. Die Diskussion über das Dokument der Sheffield-Konferenz über die „Gemeinschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft", die während des Zentralausschusses in Dresden (August 1981) geführt wurde, zeigte nur zu deutlich, daß die Kirchen-Väter den Konfliktstoff begriffen haben. Sie zeigte aber auch, daß wir noch mitten im Konflikt sind: Eine Abhängigkeitsgeschichte von Jahrtausenden kann die Sprache der neuen Befreiungsgeschichte der Frauen noch gar nicht verstehen, und auch die Kirchen-Mütter haben es oft nicht leicht, die erworbenen Rollenbilder abzulegen.

Gemeinschaft in Konflikten: letztlich haben wir es mit *Konfessionskonflikten* zu tun. Ich setze diese Konflikte bewußt an das Ende, weil die vor-

her genannten Konflikte durch die Kirchen und durch die Konfessionen hindurchgehen. Um sie herum, in den verschiedenen möglichen Positionen, sind manchmal so etwas wie „transkonfessionelle" Gemeinschaften entstanden, ja die ökumenische Gemeinschaft hat in allen Ausprägungen ein transkonfessionelles Element an sich. Dennoch, das Leben der Kirchen ist weiterhin geprägt von konfessioneller Tradition und von konfessionellem Ethos. Oftmals ist der kontextuelle Charakter der Konfessionen in einen universalen übergegangen, der Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt. Das macht es vielen westlichen Christen und Kirchen so schwer, neue „konfessionelle" Elemente in der kontextuellen Theologie und im Glaubensleben der Christen in der Dritten Welt zu sehen. Das macht es auch schwer, die „Wahrheitssuche" als Prozeß zu verstehen, der nicht mit historischer Festschreibung einer bestimmten Wahrheitserfahrung abgeschlossen ist. Das heißt nicht, daß der Konflikt zwischen den Konfessionen nur durch ständige Relativierung zu bewältigen ist. Hier, wie in allem Bemühen um Einheit, um Transzendieren der Konflikte und Schaffung einer neuen Wirklichkeit, werden wir uns in dem Maße einander näherkommen, in dem wir als Christen und Kirchen Christus ähnlicher werden. Das Christus - ähnlicher - werden kann uns dann auch freimachen, unsere eigene Geschichte auf diejenigen Elemente hin zu überprüfen, die uns auch heute helfen können, Christus näherzukommen, und auf diejenigen, die uns daran hindern.

Trotz der Konflikte ist ökumenische Gemeinschaft vorhanden, eine zerbrechliche Gemeinschaft von Reichen und Armen, Mächtigen und Machtlosen, von Männern und Frauen, von Christen vieler Traditionen, eine Gemeinschaft der Ungleichzeitigen, die nach einer Sprache suchen, eine Gemeinschaft, die auf Hoffnung lebt, in Ansätzen vorhanden ist, die oftmals neuen Wein in alte Schläuche gießen muß, die damit sich selbst und die Kirchen, die sie trägt, gefährdet. Trotz der Konflikte eine Gemeinschaft, die das ihre tut, „die ganze bewohnte Erde bewohnbar zu machen"*, die aber weiß, daß eine solche wohnliche Erde das ganz andere Reich Gottes ist.

### *Miteinander unterwegs nach Vancouver*

Die Methode der ökumenischen Bewegung ist es, das Miteinander der Verschiedensten, die Bewegung der Konfliktpartner zu ermöglichen. „Die Aufdeckung der Wahrheit ist der Anfang der Hoffnung", hat Philip Potter

* Werner Simpfendörfer in „Education for Development — Action for Justice", CCPD Dossier No. 17, 1979.

einmal gesagt. Wenn die ökumenische Bewegung etwas geleistet hat, ist es dieser geduldige Prozeß, verschiedene Einsichten in die Wahrheit einzubringen. Oft waren das unbequeme, ja skandalöse Einsichten für so manche Gesprächspartner, vor allem dann, wenn die Einsicht unmißverständlich Handlungsrichtungen aufzeigte. Aber nicht immer waren einfache oder klare Richtlinien für Konfliktbewältigung gegeben. Vielleicht war dies auch ein notwendiges Stück ökumenischen Wirkens: einzusehen, daß Konflikte manchmal auch stehengelassen werden müssen, da sie nicht immer einfach und vorschnell in die verschiedenen Kategorien der jeweils stärkeren Gesprächspartner abgeschoben werden können. Die Konflikte nicht vorschnell zu harmonisieren ist manchmal auch ein Stück Konfliktbewältigung. Und Gemeinschaft und Liebe einzuüben mit den ganz anderen Menschen, den ganz anderen Gruppen, ist ein Stück auf dem Weg zur Reife, den die ökumenische Gemeinschaft zurückzulegen hat.

Die Vorbereitung auf die Sechste Vollversammlung in Vancouver nimmt die ökumenische Methode der Begegnung bewußt in den Vorbereitungsprozeß dieser Vollversammlung auf. Der Vollversammlung wird ein ausgedehntes Programm von etwa sechzig ökumenischen Teambesuchen und eine Reihe von regionalen Vorbereitungstagungen vorangehen. Diese Besuche sollen es ermöglichen, das Thema gemeinsam mit den Kirchen zu entfalten, besondere Anliegen aus den Kirchen in die Vorbereitung einzubringen und Gelegenheit zu geben, mit den Kirchen die Programme des Ökumenischen Rates zu befragen und zu hinterfragen. Natürlich sind die Besuche auch der Versuch, die Vollversammlung an einen viel größeren Kreis von Personen heranzutragen, als dies die eigentliche Veranstaltung im Juli 1983 zu tun imstande ist: Es wird sozusagen eine reisende Vollversammlung, die Menschen, Kirchen, Kulturen in diesem Prozeß zusammenbringt.

Was ist neu an diesem Prozeß? Reisen, Begegnungen, Besuche, ja sogar Teambesuche stehen doch auf der Tagesordnung der Kirchen und des Ökumenischen Rates. Was mir neu zu sein scheint ist, daß hier der Versuch gemacht wird, die Begegnung auf der Repräsentativebene (zwischen Bischöfen, Kirchenbeamten und Experten) um Begegnungen auf vielen Ebenen unterhalb der Repräsentativebene zu ergänzen. Die Darstellung kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens soll nicht alleine von den Repräsentanten besorgt werden, sondern das „Volk Gottes" im weiteren Sinn soll an dieser Darstellung beteiligt werden. Ebenso soll die Vermittlung ökumenischer Fragen nicht allein die (kaum zu bewältigende) Aufgabe der Repräsentanten sein. Sie soll vielmehr gemeinsam von vielen kirchlichen Gruppen, von Gemeinden selbst geleistet werden. Das ist keineswegs ein Mißtrauensvo-

tum an die Repräsentanten: Es ist vielmehr der Versuch, den ökumenischen Lernprozeß ein wenig mehr zum Lernprozeß der Mehrheiten zu machen, das, was bereits von Gruppen und Gemeinden geleistet wird, zu stärken, Daten von der Basis einzuholen für die Vorbereitung der Vollversammlung und auch Ökumene miteinander zu feiern.

Warum dazu das Modell der ökumenischen Teambesuche gewählt wurde? Einmal wohl deswegen, weil in vielen ökumenischen Lernprozessen klar geworden ist, daß Menschen nur durch Erfahrung lernen. Das konstituiert die Schwierigkeit der Vermittlung ökumenischer Dokumente: Dort, wo Menschen nicht eine „ökumenische Primärerfahrung" gemacht haben, ist es sogar schwierig, sie zum Lesen solcher Texte zu bewegen.

Ökumenische Besuche bieten eine Möglichkeit, eine solche Erfahrung zu machen. Manchmal werden sie mehr interpretierende, manchmal mehr zuhörende Funktion haben. Manchmal kann eine Gruppe von außen als Katalysator für Probleme und uneingestandene Konflikte in der eigenen Gemeinschaft wirken, manchmal kann sie die richtigen Fragen stellen, die man eigentlich längst selbst hätte stellen müssen.

Vor Jahren hat die ÖRK-Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst einen Teambesuch in Großbritannien organisiert. Wir haben uns damals gewundert, warum unsere Partner auf einem Teammitglied aus der Karibik bestanden. Immerhin lebten Zehntausende von Westindern in Großbritannien. Aber später wurde uns klar: Jemand von außen mußte darauf hinweisen, daß Solidarität mit der Dritten Welt im eigenen Land beginnt, daß es nicht angeht, über Gerechtigkeit in internationalen Beziehungen zu reden, wenn man nicht gleichzeitig über Gerechtigkeit zu Hause spricht, daß die Überwindung des Rassismus, der Feindbilder und kulturellen Stereotypen in der eigenen Gesellschaft beginnen muß und daß die Slums der europäischen Großstädte in einer Wohlstandsgesellschaft nicht weniger schockierend sind als die von Kalkutta. Manchmal muß jemand von außen kommen, damit wir Raum machen in unserem Leben für diese Fragen, damit der Mythos des Schweigens entmythologisiert werden kann.

Freilich bergen solche Besuche auch immer die Gefahr, die Situation auf seiten der Besucher wie der Besuchten zu verharmlosen: in der kurzen Situation der Besucher steckt immer ein Stück „Exotik", ein Stück Tourismus. Die Schwierigkeiten des gelebten Lebens sind nicht immer völlig gegenwärtig. Das ist Problem und Chance zugleich. Gerade weil nicht alle „wenn" und „aber" parat sind, fällt es oft leichter, einen gordischen Knoten einfach zu zerhauen, eine neue Situation zu schaffen, eine ganz andere Möglichkeit aufzuzeigen, zum Handeln anzuregen. Gerade weil nicht alle

Zusammenhänge, alle den Wald verdeckenden Bäume die Sicht verbauen, kann ein Besucher oft einen gesamthaft richtigen Eindruck formulieren, der manche falsch bewerteten Einzelheiten ins richtige Licht rückt. „Man sieht sich wie in einem Spiegel", haben die Schweden nach dem von der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK veranstalteten ökumenischen Teambesuch in Schweden gesagt. Man sieht sich vertraut und doch fremd. Ein Team kann so einer Kirche, Gemeinden, einzelnen helfen, sich mit anderen Augen zu sehen, Bestandsaufnahme zu halten, vielleicht „Buße" zu tun — sich der Fehler, Versäumnisse, der Korrekturbedürftigkeit bewußt zu werden.

Was neu ist an dem Prozeß, ist auch die Tatsache, daß die Vorbereitungsarbeit für Vancouver offen gehalten wird, auf Rückmeldungen, Lernergebnisse, Anliegen, Vorschläge wartet. Im Hinblick auf seine Effizienzkriterien könnte dies ein gefährlicher Prozeß sein, ständigen Änderungen ausgesetzt. Im Hinblick auf das Problem der Auswahl dessen, was in die Vorbereitung einmünden wird, ist es ein schwieriger Prozeß, der über die Besuche, über regionale Treffen und über den Zentralausschuß laufen wird. Im Hinblick auf Prozesse ökumenischen Lernens und ökumenischer Kommunikation ist es ein mutiger Prozeß: Man hat sich auf nicht mehr und nicht weniger eingelassen, als die „Gemeinschaft in Konflikten" auf die Probe zu stellen. Wieweit dabei ein Stück vermittelt und ein Stück gelernt werden kann, wieweit ein Stück erfahren wird von der Einheit der einen bewohnten Erde, wieweit Konflikte akzeptiert und Liebe geübt werden kann, wieweit damit Feindbilder abgebaut und Trennungen überwunden werden können, wieweit wir alle dabei ein Stück Mauer zwischen Menschen niederreißen und ein Stück näher zu Christus kommen, das hängt von uns selbst ab.

# Die ökumenische Diskussion über Militarismus und Rüstung

— Politische Perspektiven —

VON BERNHARD MOLTMANN

## 1. Die Situation

Die Dynamik der Beschäftigung mit dem Frieden findet ein gegensätzliches Echo: Die einen sehen sie euphorisch als Beginn notwendiger Veränderung, die anderen fürchten sie als Zeichen der Kopflosigkeit, der zunehmenden Instabilität. Ob in diesem Fall die Wahrheit in der Mitte liegt, ist offen. Christen und Kirchen, Initiativgruppen und Institutionen stehen — so oder so — vor der Aufgabe, an dem Frieden als der „Lebensbedingung des technischen Zeitalters"[1] mitzuarbeiten. Dazu gehört vordringlich die Auseinandersetzung mit den lebensbedrohenden Faktoren, wie sie von Kriegen, Rüstung oder gewaltsamer Unterdrückung ausgehen. Diese Faktoren — zusammengefaßt mit den Stichworten von Militarismus und Rüstung — beherrschen den politischen Alltag ebenso wie die Furcht und Ängste des einzelnen Menschen oder den Umgang mit technischen Möglichkeiten und Ressourcen. Der Weltrat der Kirchen (ÖRK), der im folgenden im Mittelpunkt der Betrachtung stehen soll, hat mit seinen Erklärungen, Programmen und Dokumenten neben wichtigen Voten aus dem Bereich der katholischen Kirche ein breites Feld für das Engagement abgesteckt.

Will man heute über den Beitrag der Ökumene zur Überwindung von Militarismus und Rüstung nachdenken, so kann dies nur geschehen, wenn man sich zumindest skizzenhaft die heutige Situation vergegenwärtigt:

— Das Ausmaß von Rüstung entzieht sich jeder Vorstellung, die sich noch an traditionellen Zerstörungspotentialen orientiert. So sind im Jahr 1980 insgesamt circa 550 Milliarden US-Dollar für militärische Zwecke ausgegeben worden, das entspricht Aufwendungen von etwas mehr als einer Million Dollar in einer Minute. Diese Mittel werden zu über 70 % von den beiden militärischen Blöcken, dem Warschauer Pakt (26 %) und der NATO (43 %) aufgebracht.[2]

— Im Schatten des weltweiten Rüstens und der wachsenden Gefahr kriegerischer Auseinandersetzungen wächst die ökologische Krise. Die End-

lichkeit der Ressourcen zeigte sich in der breiteren Öffentlichkeit westlicher Industriestaaten zunächst beim Erdöl, hat aber inzwischen auf alle elementaren Güter übergegriffen, wie Wasser oder Luft.[3] Jährlich sterben 18 Millionen Menschen an fehlendem oder schlechtem Trinkwasser. Etwa 790 Millionen Menschen leiden an Krankheiten, die durch Wasserknappheit oder verschmutztes Wasser bedingt sind. Für eine Mindestversorgung der bewohnten Gebiete mit Trinkwasser und sanitären Einrichtungen sind, so schätzt die Weltgesundheitsorganisation, 14 Milliarden US-Dollar nötig.[4]

— Die Dimensionen der heutigen Bedrohung der Menschen werden darüberhinaus deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß derzeit über 800 Millionen Menschen in extremer Armut leben, das heißt, ständig Hunger leiden, während in der Bundesrepublik über 50 % der jährlichen Todesfälle auf falsche oder übermäßige Ernährung zurückzuführen sind.[5] Viele Arme sind so unterernährt, daß sie nicht hart arbeiten können, in ihrer geistigen und körperlichen Entwicklung behindert sind und sie kaum über Widerstandskräfte gegenüber Krankheiten verfügen. Von den „absolut" Armen leben 50 % in Südasien, 16 % in Südostasien, 16 % in Afrika südlich der Sahara und 18 % in Lateinamerika.[6] Die Chance der Ärmsten aller Armen, ihre Situation zu verändern, ist gering, obwohl die Knappheit an Nahrungsmitteln nicht eine Knappheit der Produktion ist, sondern das Ergebnis der Verteilung und der weltwirtschaftlichen Strukturen, die sich teilweise in den einzelnen Entwicklungsländern fortsetzen. Zur Zeit öffnet sich die Schere zwischen den Industriestaaten und den „entwickelten" Entwicklungsländern einerseits und den „unterentwickelten" Entwicklungsländern andererseits in einem Maße, daß eine Integration der Interessen und eine für die Beteiligten fruchtbare Kooperation kaum denkbar erscheint, wenn sich nicht die grundlegenden Bedingungen ändern.[7]

— Im globalen politischen Zusammenhang schwinden die Möglichkeiten, Verfahren zu etablieren, die es Menschen erlauben, sich an für sie relevanten Entscheidungen zu beteiligen. Die wachsende Militarisierung des gesellschaftlichen und politischen Lebens steht dem entgegen. Sie zeigt sich einerseits darin, daß „militärische Werte, Ideologien und Verhaltensmuster einen bestimmenden Einfluß auf die politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und außenpolitischen Angelegenheiten eines Staates erhalten mit der Folge, daß die strukturellen ideologischen und verhaltensmäßigen Muster sowohl der Gesellschaft als auch der Regierungen „militarisiert" werden".[8] So lautet die an den Phänomenen

der Militarisierung orientierte Beschreibung der Entwicklung, wie sie während der Militarismus-Konsultation des ÖRK in Glion im November 1977 erarbeitet wurde. Die Militarisierung ist andererseits die Folge einer strukturellen Krise in Wirtschaft und Gesellschaft, der von seiten der Machthaber nicht mehr anders begegnet werden kann als mit der Anwendung brutaler Gewaltmittel.[9] Trotz gewachsener öffentlicher Aufmerksamkeit gehen die Fälle von Folterung nicht zurück und steigt die Zahl der Regime, in denen Militärs offen oder verdeckt den Ton angeben.[10]

Wenn diese Entwicklungen, die die heutige Situation kennzeichnen, sich fortsetzen, mögen sich Erwartungen von Wissenschaftlern im Jahre 2000 bestätigen. Kriege sind weiterhin Realität, weitere Kriege sind denkbar. So wird in den kommenden zwanzig Jahren mit mindestens 259 militärischen Konfrontationen gerechnet, von denen wenigstens 11 in größeren Kriegen enden werden. Ferner werden zunehmende kollektive Proteste und innerstaatliche Konflikte, vor allem in Asien und Afrika, erwartet.[11]

Die genannten Angaben zur gegenwärtigen Lage und deren möglicher weiterer Entwicklung bestätigen jene Befürchtungen, die die Teilnehmer der 5. Vollversammlung des ÖRK im Jahr 1975 in die „Erklärung zur Weltrüstungssituation" hineingeschrieben hatten. Aus ihr ist in der Zwischenzeit das „Programm für Abrüstung und gegen Militarismus und Wettrüsten" hervorgegangen. Unter dem Dach dieses Programmes sind die Aktivitäten von seiten des ÖRK thematisch und organisatorisch zusammengefaßt worden. Dazu zählen unter anderem:

— die Konsultation über Militarismus im November 1977 (Glion I); die Konsultation über Wettrüsten und Chancen der Abrüstung im April 1978 (Glion II);
— die Begleitung der Sondergeneralversammlungen der Vereinten Nationen zur Abrüstung in den Jahren 1978 und 1982;
— die Konferenz über „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" mit ihrer Sektion „Wissenschaft und Technik, politische Macht und eine gerechte Weltordnung" im Jahr 1979;
— die Stellungnahmen des Zentralausschusses während seiner Tagungen in den Jahren 1980 und 1981;
— die öffentliche Anhörung über die Entwicklung atomarer Waffen und die Bedingungen für Abrüstung, Amsterdam im November 1981.

Die inhaltliche Arbeit stützt sich auf eine Analyse der heutigen Situation, die folgende Aspekte herausstellt:

a) Während im Bereich der atomaren Waffen ein Einsatz zwar möglich, aber bislang unwahrscheinlich war, wachsen die Gefahren, daß ein begrenzter Nuklearkrieg denkbar und damit realisierbar wird.
b) Im Bereich der waffentechnischen Entwicklung sind besondere Fortschritte bei den „entmenschlichten Waffen" (dehumanizing weapons) erzielt worden. Abgesehen davon, daß jede Waffe grundsätzlich unmenschlich ist, verheißt der Einsatz dieser Waffenarten besonders grausame Konsequenzen für die Opfer.
c) Im weltweiten Zusammenhang ist es bisher nicht gelungen, ein wirksames Regime zur Kontrolle der nuklearen Proliferation zu installieren. Die militärischen und zivilen Interessen an Kernenergie lassen sich vielfach kaum auseinanderhalten.

Daraus leiten die Führungsgremien des ÖRK verschiedene politik-relevante Forderungen ab:

a) Die Führer der beiden Supermächte sollten in einem Treffen den Anfang ernsthafter Abrüstungsverhandlungen setzen. Um den Abrüstungswillen glaubhaft zu machen, sind verantwortbare einseitige Schritte zu unternehmen.
b) Die bereits vorhandenen friedenserhaltenden Einrichtungen (peacekeeping machinery) der UN und regionaler Zusammenschlüsse sollen gestärkt werden. Etablierte Konferenzebenen sollten wiederbelebt und verdichtet werden. In einem solchen Prozeß können mittlere und kleine Mächte eher ihre Interessen gegenüber den Großmächten zur Geltung bringen.
c) Der Prozeß der internationalen Vertrauensbildung wird durch die Schaffung atomwaffenfreier Zonen gefördert werden. Dies ist ein Prüfstein für die friedlichen Absichten der Staaten, die bereits im Besitz der Kernwaffen sind oder sich gerade in den entsprechenden Kenntnisstand bringen.
d) Die anstehende 2. Tagung der UN-Generalversammlung über Abrüstung bietet Anlaß, die internationalen Abrüstungsbemühungen zu verstärken und gleichzeitig in der Öffentlichkeit zu verankern. Das Programm der Tagung sieht vor, die Verantwortung der Regierungen für Kriegsverhütung und Abrüstung gegenüber der Menschheit allgemein, vor allem aber auch gegenüber ihren Bevölkerungen stärker ins Bewußtsein zu bringen.
e) Die vorrangige Aufgabe, das weltweite Rüsten zu beenden, ist nur realisierbar, wenn gleichzeitig ein fairer und offener Anlauf unternommen wird, um eine gerechtere Beziehung zwischen Nord und Süd herzustel-

len. Das Recht der Menschen, Situationen der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ausbeutung und Ungerechtigkeit zu verändern, verdient Unterstützung.

Parallel dazu arbeiteten eine Vielzahl lokaler und regionaler Gruppen an den Themen, die das Programm skizziert hatte.[12] Wenn trotz der ungezügelten Steigerung der Rüstung und der Militarisierung in der Welt die Initiative des Programmes nicht erfolglos gewesen ist, so ist dies der breiten Resonanz zu verdanken, die die wiederaufgelebte kirchliche Diskussion in der Öffentlichkeit vieler Länder gefunden hat. Die Debatten über Krieg und Frieden, die Beispiele von gewaltfreiem Handeln oder die praktischen Erfahrungen der Friedensarbeit trugen dazu bei, einer bereits von der Rüstung und dem Kriegsdenken scheinbar erdrückten Bewegung, der „Friedensbewegung", neues Leben zu geben. Die entflammte Diskussion, ob heute ein Pazifismus möglich ist, hat dessen unterschiedliche Traditionen aufgedeckt. Sie reichen über die konstruierte Kontroverse zwischen Pazifismus und Militarismus hinaus und verweisen auf den Zusammenhang zwischen der Totalisierung des Kriegsgeschehens und der gleichzeitig wachsenden Ablehnung dieser Entwicklung, in welcher Gestalt auch immer.[13] Heute scheint gar der Punkt erreicht, an dem die wuchernde „Weltmilitärordnung" (J. Øberg) zum ersten Mal an unerwarteter Stelle auf Widerstand stößt und ihr bestritten wird, legitim zu sein und sich auf breiten gesellschaftlichen Konsens zu stützen.

## 2. Die Probleme

Angesichts der eingangs skizzierten Situation fällt es immer schwerer, Akzente einer inhaltlichen Auseinandersetzung einfach der Reihe nach aufzuschreiben und damit festzulegen. Die Gegensätze einerseits, die Zusammenhänge andererseits zwingen dazu, die Komplexität der Verhältnisse in der einen oder anderen Form in das Denken und Handeln aufzunehmen. Dies gilt um so mehr, wenn sich eine so vielfältige Gemeinschaft, wie die im ÖRK zusammenarbeitenden Christen und Kirchen, der gegenwärtigen Herausforderung durch Militarismus und Rüstung stellt.[14] Politische Konflikte, ideologieverdächtige Kontroversen oder sachliche Differenzen drohen in dieser Frage Gesichtspunkte der christlichen Glaubwürdigkeit und kirchlichen Möglichkeiten zu überlagern. In solcher Konstellation liegt es für Christen und Kirchen zudem nahe, sich der real gebotenen Differenzierung zu entziehen und gleich auf die Diskussion grundsätzlicher Kategorien auszuweichen. Es hat in den zurückliegenden Jahren jedoch nicht an Ansätzen

gefehlt, einerseits die Sprachlosigkeit, andererseits die Redseligkeit angesichts drohender Kriegsgefahr, wachsender Rüstungsausgaben und zunehmender Unterdrückung zu überwinden. Verschiedene Worte von Synoden, Kirchenleitungen oder anderen Sprechern geben davon Zeugnis. Vielfach thematisieren sie die Schwierigkeiten, indem sie tentativ Sätze formulieren, von denen offen ist, ob sie sich gemeinsam sagen und nachvollziehen lassen. Ein anderes Verfahren bezieht sich darauf, gemeinsam Fragen zu formulieren, die unterschiedliche Antworten erlauben und aushalten. Im Blick auf die ökumenische Diskussionslage sollen nun sachliche Schwierigkeiten einander gegenübergestellt werden und stehenbleiben. Teilweise schließen sich die Argumente aus, teilweise stehen sie nebeneinander. Die Positionen und die damit verbundenen Realitäten finden oft gleichzeitig Eingang in die allgemeine wie speziell kirchliche Diskussion. Die Tatsache jedoch, daß die Widersprüche so selten ausgeräumt werden können, ist eher auf die zugrundeliegenden Sachverhalte als auf fehlenden Willen oder Kompetenz zurückzuführen. Sollen die Probleme mit einem Gewinn für die Kirchen wie für die Öffentlichkeit weiter reflektiert werden, so wird sich die Auseinandersetzung im Rahmen dieser Widersprüche bewegen müssen. Sie haben inzwischen zum größten Teil bereits Eingang in die ökumenischen Dokumente gefunden, die sich mit den Fragen von Militarismus und Rüstung auseinandersetzen, ohne ihrer jedoch zufriedenstellend Herr geworden zu sein. Trotz der Vielfalt der Probleme seien die Argumente im Blick auf die drängenden Herausforderungen von Militarismus und Rüstung in dreierlei Weise gebündelt: (1) Die Voraussetzungen für politisches Handeln; (2) die Chancen, unter den heutigen Bedingungen der Kriegführung eine militärisch orientierte Sicherheitspolitik zu betreiben; (3) Abrüstungspolitik mit ihren Erfolgsaussichten.

*1. Voraussetzungen*

Die Welt stellt sich heute mehr denn je als eine Welt kaum zu steuernder Gewaltverhältnisse dar. Die Hoffnungen, durch supra- sowie internationale Institutionen zu einer Eindämmung von politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Konflikten zu kommen, haben sich nicht bestätigt. Das Kriegsgeschehen läßt sich immer weniger durch Christen und Kirchen leben in einer von Gewaltverhältnissen bestimmten Welt. Sie haben jedoch die Aufgabe, die Gewalt zu überwinden. Die verheißene Friedensordnung fängt bereits hier und jetzt an. Durch gewaltfreies Dienen in der Welt nehmen die Menschen daran teil. Statt der Betonung der Gegensätze, der Stärke, der Fähigkeit, Ge-

rechtliche Regelungen (Kriegsvölkerrecht, Konventionen) begrenzen. Die Internationalisierung von einmal begrenzten Konflikten befördert die Ausweitung von Gewalt. Die Verursacher von gewaltsamen Vorgängen können nur schwer identifiziert werden.

Die vorhandenen politischen, militärischen und wirtschaftlichen Spannungen in der Welt haben dazu geführt, verschiedene Konfliktsituationen zu identifizieren: der Ost-West-Konflikt steht dem Nord-Süd-Konflikt gegenüber, den Fachleute schärfer als Nord/West-Süd-Konflikt fassen. Gleichzeitig entwickelt sich der Süd-Süd-Konflikt weiter.

Das politische und wirtschaftliche Geschehen, soweit es sich in Institutionen vollzieht, wird von einer Vielzahl von Akteuren bestimmt. Zu den 154 Staaten, die gegenwärtig Mitglieder der Vereinten Nationen sind, kommen über 2400 internationale Organisationen. Das Wirken transnationaler wirtschaftlicher Unternehmen entzieht sich weitgehend der Kontrolle einzelstaatlicher Instanzen. Strukturen wirtschaftlicher Verflechtung oder Abhängigkeit manifestieren sich staatenübergreifend als Gewaltverhältnisse.

waltmittel einzusetzen und auszuhalten, gewinnen Ziele Vorrang wie Selbstverwirklichung, Aussöhnung, Gleichheit in der Verschiedenheit.

Christen und die von ihnen getragenen Zusammenschlüsse stehen im Alltag in einer Welt von derartigen Gegensätzen. Diesen stellen sie die gemeinsame Weltverantwortung, den grenzüberschreitenden Glauben sowie das wechselseitige Verstehen und Annehmen gegenüber.

Der zunehmende Funktionsverlust einzelstaatlicher Autoritäten sowie das vielfache Auseinanderklaffen von staatlicher Einheit und gesellschaftlicher Identität stellen die christlichen Traditionen, mit staatlicher Autorität umzugehen, in Frage. Christen und Kirchen erleben sich als Handelnde mit einem begrenzten Spielraum. Häufig stehen sie selbst in solcher Abhängigkeit, daß politisch wirksame Artikulationen ihrerseits bereits ihr Leben in Gefahr bringen können. Die strukturelle Gewalt setzt sich dann in persönlich zu erleidende Gewalt um. Mit der wachsenden Zahl politischer Akteure scheint die Zahl der Adressaten eines christlichen Engagements auf dieser Ebene zurückzugehen, es sei denn, Kirchen und

Christen entdecken andere Partner, um ihre politische und gesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen.

Industrielle Entwicklung, technischer Fortschritt und militärische Modernisierung binden einen großen Teil der wissenschaftlichen Kapazitäten und der verfügbaren Ressourcen. In den Industriestaaten mehren sich die Proteste gegen diese Tendenzen. Die Einsicht in die Endlichkeit der Rohstoffe führt dazu, nach Alternativen zu suchen, bei denen Regeneration bzw. Erhalt der Konditionen im Vordergrund stehen.

Die Unterschiede der wissenschaftlichen Entwicklung und des Zuganges zu relevanten Ressourcen, die zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern herrschen, schreiben Abhängigkeiten fest. Die Ausbreitung von Wissen soll auch die Möglichkeiten der militärisch verwertbaren Erkenntnisse einbeziehen, wenn nicht die Differenzen der Entwicklung fortgesetzt bestehenbleiben sollen. Die Kritik an dem Wettrüsten in der industriellen Welt verbindet sich mit dem Willen zahlreicher Entwicklungsländer, selbst über den Umgang mit Technologie und Ressourcen, einschließlich waffenträchtigen Materials, zu entscheiden. Die Kerntechnologie und der Nichtverbreitungsvertrag (NPT) sind Beispiele dafür.[15]

*2. Umgang mit militärischen Mitteln*

Staaten und Gesellschaften wird gemeinhin das Recht auf Verteidigung zugestanden. Die Satzungen des Völkerbundes wie der Vereinten Nationen verbieten zwar den Krieg als Mittel im zwischenstaatlichen Umgang, akzeptieren aber verschiedene Formen des wirtschaftlichen und politischen Drucks, bis hin zur Möglichkeit eines Staates, sich gegen Aggression und Intervention zur Wehr zu setzen. Die Vorbehal-

Die Einsicht in die Totalität des Kriegsgeschehens führt dazu, jeder Form von Krieg grundsätzlich eine Absage zu erteilen. Die Annahme, man könne für eine gerechte Sache einen gerechten Krieg mit rechten Waffen führen, ist nicht mehr aufrechtzuerhalten. Man kann auf Gewalt nicht verzichten, wenn man der Rechtsordnung Geltung verschaffen will. Ist der Krieg aber erst einmal ausgebrochen, wird Gewalt in

te, die sich hier Gremien der Vereinten Nationen ausbedungen haben, sind kaum wirksam.

Kriege sind weiterhin Realität, wenngleich das Vorhandensein atomarer Waffen der Eskalation des Kriegsgeschehens noch Grenzen setzt.

Das System gegenseitiger Abschreckung der beiden atomaren Supermächte beschreibt den Zustand des ständig drohenden, aber nicht tatsächlichen Krieges. Die Abschreckung funktioniert, wenn Waffen vorhanden sind, deren Einsatz ein unkalkulierbares Risiko auslöst und gleichwohl glaubhaft ist.

Sicherheit gilt als legitimes Bedürfnis von Individuen und Gesellschaften. In gleicher Weise nehmen es auch Staaten in Anspruch und leiten ihre Existenzberechtigung daraus ab. Sicherheit wird vorrangig im Sinne von Schutz gedeutet, der sich durch Anhäufung von Machtmitteln erreichen läßt. Daraus entsteht ein „Sicherheitsdilemma“[17], weil die wechselseitige Bedrohung in dem Grade wächst, in dem alle Staaten sich darauf einlassen. Die Ausweitung von Sicherheitssphären, die Bildung von festen Blocksystemen bis hin zu gesteigerten Waffenexporten setzen die Entwicklung fort. Die Doktrin der „nationalen Sicherheit“ dient als ideologische Stütze.

einem Umfang angewandt, der jede Grundlage von Recht zerstört.[16]

Die Abschreckung schreibt die Konfrontation fest und fördert das Wettrüsten. Gleichzeitig steigen die Kosten für die Risiken, die mit Androhung des Waffeneinsatzes auf sich zu nehmen sind, in einem Maße, daß die Glaubwürdigkeit in Frage gestellt ist.

Die internationale Entwicklung liefert den Beweis, daß „Sicherheit“ kein Gut ist, dessen Produktion unbegrenzt gesteigert werden kann. Selbst wenn das Streben nach Sicherheit auch für Staaten berechtigt ist, kann dies nicht ohne Rücksicht auf andere und beschränkt mit militärischen Mitteln erreicht werden. Christen und Kirchen müssen der Versuchung widerstehen, sich mit einem falschen Gefühl von Sicherheit abzufinden. Die Kirchen sollen ihre Bereitschaft betonen, ohne den Schutz von Waffen zu leben, und darauf drängen, daß die nationale Sicherheit ohne den Einsatz massiver Zerstörungsmittel gewährleistet wird.[18] Auch innen- und gesellschaftspolitisch darf das Verlangen nach Sicherheit keine Unter-

*3. Bedingungen der Abrüstung*

Die Nuklearwaffen haben in der industriellen Welt neue Voraussetzungen geschaffen, um das Verhältnis von militärischen Mitteln und Politik zu bestimmen, denn letztlich machen sie mit ihren Konsequenzen einen Einsatz unmöglich. Im Rahmen einer rationalen und vorhersehbaren Strategie bewähren sie sich als Droh- und Schutzinstrument.

Das Verlangen nach Abrüstung gilt zwar als lautere Forderung, scheitert aber an ihrer Ferne zum politi-

drückung oder Opferung von Menschenrechten mit sich bringen.

Die relative Stabilität der Machtverhältnisse auf der nördlichen Erdhalbkugel kann nicht allein dem Vorhandensein atomarer Waffen zugeschrieben werden. Die Risiken, die diese Waffen in sich bergen, geraten gegenüber möglichen Risiken einer konsequenten Abrüstungspolitik in Vergessenheit. Zudem wird das Vorhaben der Kriegsverhütung angesichts der waffentechnischen Entwicklung (Miniaturisierung, Präzisierung) immer ungewisser, da sich mehr und mehr die Risiken eines Nuklearwaffeneinsatzes begrenzen und auch ertragen lassen. Unterhalb der Schwelle atomarer Waffen weitet sich die konventionelle Rüstung aus. Gleichzeitig wächst bei Staaten, die derzeit noch nicht über solche Waffen verfügen, der Drang, sich den Zugang dazu zu eröffnen. Diese Entwicklung hat Christen und Kirchen dazu gebracht, sich für den Abbau atomarer Waffenpotentiale einzusetzen. Dazu stehen verschiedene Möglichkeiten offen: Stopp von Erprobung, Entwicklung und Dislozierung von Systemen — Einfrieren vorhandener Bestände — Rüstungskontrollverhandlungen — atomwaffenfreie Zonen.[19]

Christen und Kirchen können sich den Realitäten nicht entziehen. Gleichwohl brauchen sie sich nicht

schen Alltag. Dieser ist vom Streben nach Macht und Überlegenheit gekennzeichnet. Die Industriestaaten führen zwar das Wettrüsten an, viele Entwicklungsländer stehen ihnen in der Steigerungsrate ihrer Militärausgaben jedoch nicht nach.

Rüstungskontrolle — das heißt bi- und multilaterale Absprachen, Rüstungsmaßnahmen aufeinander abzustimmen — erweist sich heute als einziger Weg, der unkontrollierten Rüstung der verschiedenen Staaten entgegenzutreten. Rüstungskontrolle ist jedoch nicht mit Abrüstung gleichzusetzen. Es gelingt kaum, tatsächlich Waffenarsenale zu reduzieren. Das Interesse, die mit militärischen Mitteln gestützten Machtverhältnisse zu erhalten, ist stärker als die Bereitschaft, das Risiko von Veränderungen auf sich zu nehmen.

mit der Ohnmacht abzufinden und können für die Abrüstung konsequent eintreten. Ein solches Engagement gilt weniger den militärisch-strategischen Aspekten des Anliegens, sondern bezieht sich auf die Ebenen des Sicherheitsdenkens und die Rechtfertigung getroffener Entscheidungen. Auf Christen wie Kirchen kommt es außerdem zu, auf die zunehmende Diskrepanz zwischen Industrie- und Entwicklungsländern hinzuweisen, die in den Industrieländern angesichts der Ost-West-Spannung wieder in den Hintergrund gedrängt wird.

Es ist unbestritten, daß Abrüstung eine normative Vorgabe für politisches Handeln ist. Die entscheidenden Schritte dazu sind nicht militärischer Natur, sondern bedürfen politischen Willens. Der Erfolg der Abrüstungsbemühungen hängt von der Glaubwürdigkeit ab, mit der das Anliegen vertreten wird. Angesichts der weithin herrschenden Überrüstung sind durchaus einseitige Vorleistungen zu deren Beweis möglich, ohne daß die Sicherheit als solche schon gefährdet wäre. Solche Verhaltensweisen zu ermutigen, ist eine wichtige Aufgabe für Christen und Kirchen. Ihre nationale Grenzen übergreifenden Kontakte befähigen sie dazu ebenso wie die Möglichkeit, sich auf die gemeinsame Grundlage ihres Tuns in dieser Welt zu besinnen. Vertrauensbildung ist der Beginn von Abrüstung.

Die Gegenüberstellung der verschiedenen Positionen angesichts der Herausforderung durch Militarismus und Rüstung offenbarte die Schwierigkeiten der Situation. Sie liegen in der Spannung zwischen Sicherheit und Risiko, zwischen Realität und Norm, zwischen Reflexion und Aktion begründet. In dieser Vielfalt erfordert ein origineller christlicher Beitrag einen hohen Preis, unter dem eine Lösung nicht zu haben sein wird. Angesichts dessen, was auf dem Spiele steht, dürfte er jedoch nicht zu hoch sein.

## ANMERKUNGEN

1 These 1: Der Weltfriede wird zur Lebensbedingung des technischen Zeitalters, aus „Heidelberger Thesen", in: G. Howe (Hrsg.) Atomzeitalter — Krieg und Frieden, Frankfurt/M./Berlin 1963, 225.
2 Angaben nach SIPRI (Stockholm International Peace Research Institute), zitiert in FAZ vom 5. 6. 1981.
3 Davon gibt eindringlich Zeugnis: Global 2000. Der Bericht an den Präsidenten, Frankfurt 1980, 347-385.
4 Nach FAZ vom 13. 1. 1982.
5 Nach G. Fochler-Hanke (Hrsg.), Der Fischer Weltalmanach 1981, Frankfurt/M. 1980, Sp. 292. Siehe auch: Der Überblick 17, 1981, 3 — Thema: Armut in der Welt.
6 Weltbank (Hrsg.), Weltentwicklungsbericht 1980: Armut und menschliche Entwicklung.
7 So das Plädoyer in: Das Überleben sichern. Gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer. Bericht der Nord-Süd-Kommission Köln 1980.
8 Zitiert in: epd-Dokumentation 22/23, 1978, 3.
9 B. Moltmann, Militarismus. Ein Problem und seine Bezeichnung, in: ders., Militarismus und Rüstung. Beiträge zur ökumenischen Diskussion, Heidelberg 1981, 101-127, 127.
10 R. Falk, Militarization and Human Rights in the Third World, in: A. Eide/M. Thee (ed.), Problems of Contemporary Militarism, London 1980, 207-225.
11 Nach: W.-D. Eberwein/P. Sonntag, Globale Sicherheitsprobleme in den nächsten Jahrzehnten. DGFK — PP 36, November 1981, 13.
12 Zu dem Programm und seinen Akzenten: B. Moltmann, Das Studienprogramm zur Abrüstung und gegen Militarismus und Wettrüsten, in: ders., a.a.O. (Anm. 9), 9-21, 17 f.
13 H. Holl, Pazifismus. Stichwort in: O. Brunner u. a. (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 4, Stuttgart 1978, 767-787.
14 Auf die Schwierigkeit, ökumenische Diskussion nachzuvollziehen, verweist am Beispiel der Entwicklungspolitik: K.-H. Dejung, Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968. Stuttgart/München 1973 (Studien zur Friedensforschung, 11), 67 f.
15 Nach: Reports from the World Conference on Faith, Science and the Future, 12.-14. 7. 1979, Cambridge, Mass., Section IX: Science and Technology, Political Power and a More Just World Order.
16 Nach: Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Band IV: Die Kirche und die internationale Unordnung, Genf 1948, 260 f.
17 J. Herz, Weltpolitik im Atomzeitalter, Stuttgart 1961, 130 ff.
18 So die 5. Vollversammlung des ÖRK, in: Bericht aus Nairobi 75, Frankfurt 1976, 192.
19 Eine Zusammenstellung und Bilanz liefert: World Council of Churches, Preliminary Report from the Public Hearing on Nuclear Weapons and Disarmament, 23.-27. 11. 1981, Amsterdam.

# Die Signale stehen auf Neubesinnung

## Noch einmal: Faith and Order und die ökumenische Bewegung

## Zur Tagung der Kommission in Lima

VON LOTHAR COENEN

Vom 2.-16. Januar trat die Kommission für Faith and Order des Ökumenischen Rates der Kirchen (deutsche Bezeichnung: Kommission für Glauben und Kirchenverfassung) in der Nähe der peruanischen Hauptstadt Lima zu ihrer letzten Tagung vor der Vollversammlung des Rates 1983 in Vancouver zusammen. Sie hatte ein anspruchsvolles und umfangreiches Programm: Die nach der Konferenz in Accra 1974 den Kirchen zur Stellungnahme und Rückäußerung vorgelegten Dokumente über Taufe, Eucharistie und Amt sollten ihre abschließende Fassung erhalten; die Früchte und Anstöße des vierjährigen Konsultationsprozesses über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche sollten in die künftige Arbeit des Ökumenischen Rates eingebracht werden; der Stand der Gespräche um die Vereinigung von Kirchen zur Verwirklichung der sichtbaren Einheit der Kirche sollte überdacht und den Einigungsbemühungen neue Impulse gegeben werden; und schließlich sollte über die Frage entschieden werden, in welcher Richtung an den in den letzten Jahren schon vorbereiteten neuen Programmen über das gemeinsame Aussprechen des apostolischen Glaubens und über den Zusammenhang von Einheit der Kirche und Erneuerung der Menschheit in den nächsten Jahren bis zur Vollversammlung und über die Vollversammlung hinaus weitergearbeitet werden sollte.

Dies alles sollte erstmalig in einem südamerikanischen Kontext geschehen, in einem Environment also, von dem in den letzten Jahren entscheidende Anstöße für die Theologie der Befreiung und für den Einsatz der Kirche zugunsten und an der Seite der Armen in dieser Welt ausgegangen waren. Hatten sich die beiden letzten Konferenzen der Vollkommission auf afrikanischem und indischem Boden vornehmlich mit dem Thema der Hoffnung der Christenheit beschäftigt, so stand Lima in gewissem Sinne unter der Erwartung, „die ursprünglich intendierte Klärung des gemeinsamen Glaubens — als des Grundes unserer Hoffnung — in einem neuen Anlauf zu versuchen" (W. Pannenberg, Die Arbeit von Faith and Order im Kontext der ökumenischen Bewegung, ÖR 1/1982, 51).

Ist die Kommission diesen Erwartungen gerecht geworden? Die Einschätzungen darüber werden mit Sicherheit sehr unterschiedlich sein. Folgt man W. Pannenberg in seinem eben erwähnten Aufsatz, so könnte man zunächst einmal „sehr zufrieden sein" (a.a.O. 49), weil es nämlich — fast wider Erwarten — gelungen ist, die nun als „Konvergenzdokumente" bezeichneten ökumenischen Grundlagenpapiere zum Stande der Verständigung über Taufe, Eucharistie und Amt einmütig zu verabschieden, d.h. also ohne Gegenstimmen und Enthaltungen. Dies ist um so bemerkenswerter, als schon von den Stellungnahmen der Kirchen her weit über 100 Einwendungen und Änderungsvorschläge zu berücksichtigen waren, mit denen sich die Ständige Kommission 1981 in Annecy befaßt hatte und die zu dem der Konferenz in Lima vorgelegten Text geführt hatten. In Lima selbst lag dann aber aufgrund von Voten aus der Kommission heraus noch einmal eine fast gleich große Zahl von Veränderungsvorschlägen vor, die zunächst diskutiert, dann während einer vollen Woche in einer der Arbeitsgruppen für die Schlußfassung weitgehend berücksichtigt werden konnten.

### *Die Konvergenzdokumente über Taufe, Eucharistie und Amt*

Wenn einige hier von dem „Wunder von Lima" sprachen, so ist dies nur verständlich, wenn man sich vor Augen hält, wie mühsam nicht nur die Anfänge, sondern auch nahezu alle Schritte auf dem Wege waren: Mit den Arbeiten an dem Taufdokument wurde bereits 1967 in Bristol begonnen; für die Studie über die Eucharistie war die Grundlage 1971 in Louvain — damals unter dem Thema „Interkommunion oder Gemeinschaft" — gelegt worden, während eine gemeinsame Aussage über das Amt zu jener Zeit noch fast undenkbar erschien, weil hier die Gegensätze am größten waren; erst in Accra 1974 hatte sich für diese Aussagen nach einer Reihe voraufgegangener Konsultationen die Tür geöffnet.

Seither fand eine Reihe von weiteren Konsultationen statt, auf die Pannenberg in seinem bereits erwähnten Aufsatz hingewiesen hat und die es möglich machten, nun in Lima zu Aussagen zu finden, die zunächst einmal in der Kommission konsensfähig waren. Konsensfähig in dem Sinne, daß keine der Konfessionen vermutlich darin all das berücksichtigt bzw. vermieden sieht, was nach ihrer Auffassung notwendig oder aber von ihr zumindest nicht uneingeschränkt zu übernehmen war; wohl aber akzeptabel in der Weise, daß man darin die Basis für eine gegenseitige Anerkennung als Voraussetzung der kirchlichen Gemeinschaft finden könnte. So werden die in Lima verabschiedeten Dokumente nun in Kürze in englischer und

bald darauf auch in deutscher Sprache vorliegen, damit die Kirchen sich mit ihnen beschäftigen können. Sie sind generell in Abschnitte und Thesen eingeteilt, von denen wiederum manche durch Kommentare ergänzt sind.

Das Dokument über die *Taufe* spricht zunächst von der Einsetzung und Bedeutung der Taufe als Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi, ihrem Zusammenhang mit Bekehrung, Vergebung und Waschung sowie als Gabe des Geistes, dann von der Eingliederung in den Leib Christi und ihrem Charakter als Zeichen des Reiches; es spricht dann vom Zusammenhang zwischen Taufe und Glauben und beschäftigt sich in den weiteren Abschnitten mit der Taufpraxis, wobei die Frage nach der Taufe von Glaubenden und von Säuglingen und der Zusammenhang von Taufe, Salbung und Konfirmation breiten Raum einnehmen. Insgesamt sind es 23 Thesen, von denen 6 mit Kommentaren versehen sind, die die noch offenen Probleme beschreiben, in denen Übereinstimmung noch nicht erzielbar ist.

Das Dokument über die *Eucharistie* zählt 33 Abschnitte, von denen ebenfalls 6 mit einem Kommentar versehen sind. Gesprochen wird hier zunächst über die Einsetzung der Eucharistie, dann über die Eucharistie als Danksagung an den Vater, als Anamnese oder Gedächtnis Christi, als Anrufung des Geistes, als Gemeinschaft der Gläubigen und als Mahl des Reiches, woran sich ein letzter Abschnitt über die Feier der Eucharistie anschließt, zu dem auch eine Aufzählung der Elemente einer umfassenden eucharistischen Ordnung gehört. Die Kommentare zeigen auch hier an, wo die restlichen Problemfelder liegen: beim Verständnis der Gegenwart Christi, bei der Bedeutung der Taufe für die Teilnahme am Heiligen Mahl und bei der Frage, welchen Charakter die gesegneten Elemente während und nach der Feier haben.

Den bei weitem größten Umfang hat mit 51 Thesen das Dokument über das *Amt,* das zwar von der Berufung des ganzen Volkes Gottes ausgeht, dann aber schon mit der 7. These auf das ordinierte Amt (in gegliederter Gestalt) zusteuert und sich mit dessen Autorität, dessen priesterlichem Charakter, der Beteiligung von Männern und Frauen daran, der Unterscheidung zwischen Bischöfen, Presbytern und Diakonen und deren Funktionen sowie der Vielfalt der Charismen befaßt. Weitere Abschnitte sind der Sukzession in der apostolischen Tradition (sic!), der Ordination und deren gegenseitiger Anerkennung gewidmet. Hier waren an 14 Stellen Kommentare notwendig, und zwar durchweg in jenen Abschnitten, die sich mit dem ordinierten Amt befassen.

Es ist hier nicht der Ort, die Dokumente bereits ihren wesentlichen Aussagen nach darzustellen, zumal dazu ein autorisierter, zitierfähiger deutscher Text vorliegen müßte. Wichtig aber dürfte ein Hinweis darauf sein, was nach den Beschlüssen des Zentralausschusses und der Kommission nun mit diesen Dokumenten geschehen soll: sie werden den Kirchen (auch über die Mitglieder des Ökumenischen Rates hinaus) zugeleitet werden mit der Bitte, eine offizielle Stellungnahme dazu „auf der höchstmöglichen, dazu autorisierten Ebene" (in der Regel also den Synoden) vorzubereiten, die sich an folgenden Fragen orientiert:

— Bis zu welchem Grad kann Ihre Kirche in diesen Dokumenten den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen?

— Welche Folgerung kann Ihre Kirche aus diesen Texten für ihre Beziehungen zu anderen Kirchen ziehen, besonders zu denjenigen, die diese Texte ebenfalls als Ausdruck des apostolischen Glaubens anerkennen?

— Welche Leitlinien kann Ihre Kirche aus diesen Texten für ihr liturgisches, pädagogisches, ethisches und spirituelles Leben und Zeugnis ableiten?

— Welche Vorschläge kann Ihre Kirche für die weitere Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung an dem vorliegenden Textmaterial im Hinblick auf das langfristige Studienprojekt „Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute" machen?

Die offiziellen Antworten sollen analysiert und veröffentlicht werden. An eine erneute Überarbeitung der Dokumente selbst ist also nicht gedacht; sie sollen vielmehr die Basis darstellen, auf der eine Überprüfung des gegenwärtigen Standes gegenseitiger Anerkennung stattfinden kann.

Dieser Rezeptionsprozeß wird nun also weltweit erfolgen, und er bietet damit Gelegenheit, auf diesen Sektoren des inneren, geistlichen Lebens der Kirche — wenn man denn die Sakramente und das Amt als solche bezeichnen darf — zu überprüfen, inwieweit die christlichen Kirchen insgesamt auf dem Wege zum Ziel der sichtbaren Einheit gekommen sind und was noch zu tun bleibt. Dabei muß deutlich sein, daß es sich sicher nicht nur um isolierte Entscheidungen von Leitungsgremien handeln darf, sondern daß der Prozeß ökumenischen Denkens wohl auch an der Basis, im Gespräch mit den ökumenischen Nachbarn erfolgen muß, wenn er denn wirksame weitere Schritte initiieren soll.

Möglicherweise tritt die ökumenische Bewegung damit in eine retardierende Phase ein. Dies zeichnet sich allerdings zugleich auch an anderen

Stellen ab. Zu erwähnen wäre hier, wenn nicht alles täuscht, gerade auch der Prozeß der *Unionsverhandlungen,* die, wie die Konsultation der vereinigten und in Vereinigung befindlichen Kirchen im November 1981 in Sri Lanka gezeigt hat, inzwischen auch an vielen Stellen zähflüssiger geworden sind als in der Zeit der ersten Aufbrüche. Äußere und innere Hemmungen sind hier erkennbar geworden. Manche haben ihren Grund in wachsender Sorge um die Preisgabe der historischen oder konfessionellen Identität, andere in dem wachsenden Gewicht der konfessionellen ökumenischen Zusammenschlüsse.

Darum ist es kein Zufall, daß das Bestreben sichtbar wurde, eine neue Konferenz der vereinigten Kirchen und ein weiteres Forum über bilaterale Gespräche zu veranstalten und im Interesse der wachsenden Einheit und zur Förderung einer breiteren Sicht der Gemeinschaft die Erfahrungen aus den Vereinigungsgesprächen und den realisierten Zusammenschlüssen auch an solche konfessionellen Gruppen weiter zu vermitteln, die, wie etwa die Orthodoxen, solche bisher noch nicht haben. Der Titel des Berichtes über die Konsultation von Colombo „Growing towards Consensus and Commitment" (Faith and Order Paper No. 110) wirkt hier wie eine Standarte, die im Gestrüpp der Niederungen hochgehalten wird, um die Bewegung der Kirchen zur Einheit hin, und zwar aus einer geistlichen Motivation heraus, wieder neu zu mobilisieren. Daß sie auch für die Erneuerung und womöglich als Modell für das Miteinanderleben der Menschheit wichtig sein dürfte, wie es der Bericht erwähnt und wie es die Kommission in Lima auch ausdrücklich festgestellt hat, ist unbestreitbar.

### *Kirche und Menschheit*

Streit oder doch jedenfalls keine Übereinstimmung gab es in Lima bei dem Programm, das eben diesen Zusammenhang zwischen Kirche und Menschheit weiter untersuchen sollte. Der Ökumenische Rat ist mit dieser Problematik seit langem befaßt. G. Müller-Fahrenholz hat 1978 den Stand der Diskussion zum Thema „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" dargestellt (Einheit in der Welt von heute, 1978). Die Erfahrungen der Entwicklungsprogramme, der Familienbildungsarbeit, der Behindertenarbeit und schließlich auch der Gemeinschaft von Frauen und Männern haben den Ökumenischen Rat immer wieder auf die Frage gestoßen, wie es denn um die besondere Rolle der Kirche in dem Kontext des geschichtlichen Wirkens Gottes, zwischen der vorauslaufenden Berufung der Schar der Erwählten und der Verheißung für die Menschheit als ganze bestellt sei. The-

ologisch gesprochen berührt diese Problematik sowohl trinitarische Kategorien, sofern es nämlich um das spezielle Wirken Christi zur Erlösung und seinem Verhältnis zum erhaltenden Gott der Schöpfung und zum bewegenden, auch über die Grenzen kirchlicher Antwort hinaus bewegenden Geist geht — das Problem des Verhältnisses von *Basileia* und *Ekklesia,* das schon so vielfältig den Bedürfnissen und Wünschen entsprechend zurechtgebogen wurde.

Daß hier die Probleme nicht nur in der thematischen Formulierung stecken, liegt auf der Hand. So erwies es sich dann auch bald als Trugschluß, daß die von der Ständigen Kommission 1981 in Annecy vorgenommene Umformulierung des alten, gerade auch in unserem Lande heftig angegriffenen Themas „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" umgeändert wurde in „Einheit der Kirche und Erneuerung der Menschheit". Das mußte notwendigerweise schon vor dem eigentlichen Eintritt in die Arbeit der Arbeitsgruppen die Frage aufwerfen, wer denn hier eigentlich Einheit darstelle und wer der Erneuerung bedürftig sei; anders gesagt, ob man nicht dann ebensogut zunächst auch von der Erneuerung der Kirche zu sprechen hätte. Und — die Klänge jenes CCPD-Dokumentes über die mit den Armen solidarische Kirche im Ohr und die Erinnerung an neuere Aussagen gleicher Art im Entwurf eines Missionsdokumentes des ÖRK noch im Sinn — gesellte sich die Frage nach dem Ausgangspunkt dieses anvisierten Programms gleich hinzu: Sollte es mehr um das gehen, was die Kirchen der Welt aus den Erneuerungs- und Befreiungsbewegungen der Völker lernen könnten, oder müßte man doch von der Sache der Kirche den Ausgang nehmen? Schlechte Vorzeichen für die dann folgende Debatte.

Das Arbeitsmaterial, von dem die Studie ihren Ausgang nehmen bzw. von dem her die Kommission das Projekt auf seine Bahn schicken sollte, stützte sich auf zwei Erfahrungsberichte, der eine über die Erfahrungen hinsichtlich des Zusammenhanges von Rasse, christlicher Einheit und Einheit der Menschheit (Gayraud Wilmore), der andere über die Erfahrungen, die aus der Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern für die Einheit der Kirche und die Erneuerung der Menschheit gewonnen wurden (Mary Tanner); sie waren außerdem noch ergänzt durch fünf Papiere über regionale Erfahrungen. Das Ziel der Studie sollte darin bestehen, das Wirken für die Einheit der Kirche in den breiteren Horizont der Menschheit zu stellen (wohin eigentlich sonst?) und die Implikationen einer so neu gefundenen Selbstbestimmung für den christlichen Dienst und die Mission herauszufinden. „Wir können nicht vom Leibe Christi sprechen außer im vollen Bewußtsein der Gebrochenheit der menschlichen Gemeinschaft. Anders

gesagt, der theologische Brennpunkt der Studie ist der Punkt, an dem der Glaube an Gottes Wirken in der menschlichen Geschichte sich selbst ausdrückt in dem Bemühen, über dieses Wirken nur noch aufgrund eigener Erfahrungen von der Gebrochenheit und der Erneuerung zu sprechen." Denn „die Geschichte der Kirche und die Darstellungen ihrer Einheit und Spaltung sind untrennbar verbunden mit den Situationen, in denen das Bekenntnis zum Glauben an Christus und die Entwicklung der christlichen Gemeinschaft auf wirksamste Weise mit betroffen sind von den Rissen und Konflikten innerhalb der unglücklichen menschlichen Gemeinschaft".

Deshalb sollte sich der wesentliche Prozeß dieser Studie wie bei der über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche in Basisgruppen abspielen, um „die Bedeutung und Auswirkung christlicher Einheit im Verhältnis zu einigen der kritischsten Herausforderungen in dieser gebrochenen Weltgemeinschaft zu erkunden". Ob es nun an dem vorbereitenden Konzept oder eben doch im wesentlichen an den noch nicht zu einer wirklichen Verständigung gekommenen Gegensätzen lag — die Kommission konnte die ihr hier gestellte Aufgabe nicht lösen. Zwar hatten die fünf Arbeitsgruppen (die Hälfte aller Kommissionsmitglieder war mit diesem Programm befaßt) unter den fünf vorgegebenen Gesichtspunkten Schöpfung, Geschichte, Kulturen, Entfremdung und Mission je für sich bemerkenswerte Materialien in der ersten Woche hervorgebracht, ohne daß sich jedoch ein Gesamtkonzept erkennen ließ. Und auch, was am Schluß der Tagung vorgelegt werden konnte, war allenfalls eine Aufgabenanzeige zur Entdeckung neuer theologischer Methoden und zur Überwindung der Getrenntheiten von Hochschule und Kirche, deduktivem und induktivem Angang, Doktrin und Geschichte, jedoch war weder ein Ausgangskonzept noch eine klare Zielsetzung erkennbar.

War die Aufgabe zu anspruchsvoll oder die Herausforderung für die Kirche zu gewaltig? Westliche und auch deutsche Theologen haben auf einem klaren Konzept theologischer Art bestanden; man wird aber gerade angesichts der hier entstandenen Verzögerung noch einmal neu zu überdenken haben, ob es andere, mit unseren Erfahrungen und Konzepten nicht erfaßbare Weisen des Theologisierens sind, die hier Nord und Süd trennen, oder ob wir wirklich inhaltlichen Ansätzen ideologischer Art gegenüberstehen, die mit dem Christusglauben (und der kann ja nicht notwendig mit unserer Tradition identifiziert werden) nicht vereinbar sind.

Eine kleinere Konsultation soll noch in diesem Jahr das Gesamtkonzept neu überdenken, so daß es dann — mit einem Jahr Verzögerung — jedenfalls noch vor der Vollversammlung durch die Ständige Kommission in

Gang gesetzt werden kann. Jedoch für Vancouver können unter dieser Perspektive wohl kaum schon Früchte erhofft werden, obwohl in den Vorstellungen der Planer gerade dieses Programm einen der Schwerpunkte der Vollversammlung unter dem Thema „Jesus Christus — das Leben der Welt" bilden sollte.

### *Gemeinsamer apostolischer Glaube*

Besser bestellt war es demgegenüber um das zweite neu zu formulierende Programm „Auf dem Wege zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute". Über seine Vorbereitung durch eine Reihe von Konsultationen und über die beabsichtigte Zielsetzung hat sich W. Pannenberg in seinem schon erwähnten Artikel geäußert. Und eigentlich brauchte man nun über seine im vergangenen Jahr getroffene Prognose hinaus auch kaum noch weiteres berichten, was in dieser Hinsicht in Lima geschehen ist. Herausgekommen ist ein dreistufiges Programm, bei dem es zunächst um die Anerkennung des Nicänums als „das einzige eigentlich ökumenische Bekenntnis der Christenheit" (Pannenberg, a.a.O. 53) geht, zweitens um das Verständnis von situationsbezogenen Bekenntnisäußerungen der Kirche als weiterführende Auslegung des Nicänums und schließlich um das gemeinsame Suchen nach einem Aussprechen des apostolischen Glaubens heute. Diese Studie wird bereits gewisse Früchte auch im Zusammenhang mit den Dokumenten über Taufe, Eucharistie und Amt für die Vollversammlung des Rates in Vancouver abwerfen; wesentlich bestimmender aber werden ihre Ergebnisse sein für eine Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung, die für das Jahr 1987 ins Auge gefaßt wird.

Das Konzept der Studie folgt fast genau der Beschreibung, die W. Pannenberg gegeben hat; und das bringt mit sich, daß ihre wesentliche Ausrichtung und der Maßstab für alles weitere bekennende Handeln der Kirche das Nicänum sein wird, jenes Bekenntnis also, das von der Orthodoxie als einzige und irgendwie auch abschließende Aussage über den christlichen Glauben angesehen wird und als unverzichtbarer Bestandteil der eucharistischen Feier betrachtet wird. An ihm sollen die Kirchen alle ihre späteren — also auch die reformatorischen und die neueren — Bekenntnisäußerungen messen, weil nur so die Gemeinsamkeit des Glaubens in der Weltchristenheit gewahrt und wieder hergestellt werden kann.

So weit, so gut. Die Frage, ob gleichsam über das Nicänum hinaus und am Nicänum vorbei auch neue direkte Zugänge zur Heiligen Schrift, Konsequenzen neu gewonnener Erkenntnisse, ihre Auswirkungen haben könn-

ten, wurde nur noch von wenigen gestellt; die nicänische Norm hatte sich weitgehend bereits durchgesetzt. Durchgesetzt in der Kommission — aber auch in den Kirchen? Das wird die künftige Beschäftigung mit diesem Thema erst noch zeigen müssen. Denn für die abendländische Christenheit war das Nicänum ja ebenso in Kraft wie für die des Ostens, — und es hat doch die Spaltungen der vergangenen anderthalb Jahrtausende nicht hindern können. Und wenn es nun neu rezipiert wird, etwa auch von den Pfingstkirchen und einigen anderen, die solches Bekenntnis nicht haben? Wer wird dann entscheiden, was eigentlich Rezeption bedeutet, und wird sich von dort her Gemeinschaft erleichtern oder werden neue Hindernisse aufgerichtet werden?

Man wird gut daran tun, die Erwartungen an diese Studie nicht zu hoch zu spannen. Freilich, auch nicht zu niedrig: zwar braucht eine Kirche „auf dem Weg des Bekennens", wie A. van Ruler, der Theologe der niederländischen Kirchenreform am Ende der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, sie nannte, aktuelle, gezielte, bekenntnisartige Aussagen. Sie können aber gerade nur dann treffend sein, wenn sie zeit- und situationsbezogen sind. Eben dann aber werden sie in anderen Situationen und anderen Zeiten nicht mehr passend sein, — Barmen 1934 hätte man eben im 13. Jahrhundert noch nicht aussprechen können, und die Confessio Cubana ist (ungeachtet der Qualität und Vertretbarkeit ihres Inhaltes) nur verständlich als Produkt der dort von Fidel Castro und seiner Bewegung bestimmten Situation. Hier bedarf es der Maßstäbe, um die Katholizität und Einheit der Kirche nicht zu verlieren, und insofern hat die Studie hohes Gewicht.

### *Frauen und Männer*

Für die Gemeinschaft von Frauen und Männern war der Konsultationsprozeß in den Kirchen durch die Konsultation in Sheffield im Sommer 1981 abgeschlossen worden. Sheffield hatte seine Empfehlungen auch bereits unmittelbar an den Zentralausschuß bei seiner Dresdner Sitzung weitergeleitet, und dieser hatte nahezu vollständig die entsprechenden Beschlüsse gefaßt, welche Erkenntnisse und bleibenden Aufgaben der Studie in welchen Programmen fortgeführt werden sollten. Die Erfahrungen dieser Gemeinschaftsstudie dürften aller Wahrscheinlichkeit nach, gerade weil sie aus Hunderten von Basisgruppen zusammengetragen wurden, einen wichtigen Beitrag zur Vollversammlung leisten. Jetzt schon ist spürbar, daß die von dort her kommenden Anstöße einer reflektierten Sprache, einer neu überdachten Partnerschaft und der Entdeckung der Vielfalt der Gaben sich

bei den Diskussionen über andere Projekte auswirken. Zu den nach wie vor umstrittenen, dem weiteren Studium anempfohlenen Problemen gehört namentlich das ordinierte Amt für Frauen und — wohl nicht ohne Zusammenhang damit — die Frage der Beteiligung von Frauen an der Leitung der Kirchen.

### *Signale für die nächsten Jahre*

Wir sprachen von einem retardierenden Moment in der ökumenischen Bewegung. Die Zeichen stehen auf Besinnung, Besinnung über das Erreichte im Felde des Glaubens und seines gottesdienstlichen Ausdrucks. Wo man vor 50 Jahren fast nur Fremdartigkeit und Unterschiede sah, ist es gelungen, eine Menge Gemeinsames zu entdecken. Wird aber dies nicht womöglich als Gefährdung der eigenen Identität verstanden werden und zur Neubesinnung auf das Besondere, das Unterscheidende führen? Ansätze kirchlicher Zusammenarbeit über Konfessionsgrenzen hinweg, sogar innerhalb des evangelischen Raumes, lassen solche Vermutungen nicht als unrealistisch erscheinen.

Neubesinnung scheint aber auch in einer anderen Hinsicht einzusetzen: Konrad Raiser hat es kürzlich bei einem Tübinger Vortrag ausgesprochen, daß wahrscheinlich die durch die Vollversammlung von Uppsala charakterisierte Phase eines idealistischen Aufbruchs mit großen Hoffnungen, gekennzeichnet durch Erwartungen für Entwicklung und Befreiung, zu Ende gegangen ist und der Ökumenische Rat auch hier vor einer Kursüberprüfung steht. Wohin wird sie führen und von woher ist sie bestimmt? Die Dokumente über Taufe, Eucharistie und Amt lassen sehr deutlich auch starke orthodoxe Federstriche erkennen, so starke, daß sie vielen der reformatorischen Kirchen wohl bereits problematisch werden (etwa wenn von der eucharistischen Feier als *dem* zentralen Akt des Gottesdienstes der Kirche gesprochen wird oder in den Aussagen über das Verständnis des Presbyters als Priester).

Aber dies ist noch nicht das Ganze. Die Neubesinnung wird, jedenfalls soweit der Bereich von Faith and Order betroffen ist, Antworten auf recht unterschiedliche Fragen zu geben haben. Die von W. Pannenberg aufgeworfene Frage nach der zentralen, unabhängigen Bedeutung von Faith and Order als der „eigentlich theologischen" Programmeinheit des Ökumenischen Rates, also ihre Herauslösung aus der Gleichschaltung mit anderen Untereinheiten der Arbeitseinheit I „Glaube und Zeugnis", ist nur eine dieser Fragen. Sie zu beantworten, setzt jedenfalls auch voraus, daß man

Übereinstimmung hinsichtlich der Reichweite von Theologie, anders gesagt hinsichtlich der Bedeutung der scheinbar nichttheologischen Faktoren erzielen kann.

Während W. Pannenbergs Ausführungen in Heft 1 dieses Jahrganges darauf zielen, die nach seiner Auffassung seit 1968 zunehmend erkennbare Richtungsveränderung des Ökumenischen Rates, die sich in der Verlagerung des Schwergewichtes zur Arbeitseinheit II („Gerechtigkeit und Dienst") und in deren häufig dem marxistischen Beurteilungsschema folgenden Analysen und einer entsprechenden ideologisch gefärbten Problembeschreibung zeigte, zu korrigierten, indem Faith and Order durch entsprechende finanzielle und personelle Ausstattung und eine Änderung der Verfassungsstruktur seine Rolle als bewegendes Zentrum der Ökumenischen Bewegung zurückgewinne, stehen zugleich bereits ganz anders gestaltete Forderungen vor der Haustür. In Lima zeichneten sie sich nicht nur in dem Geist und den Gesängen der lateinamerikanischen Gottesdienste und in einem Abendvortrag des südamerikanischen Befreiungstheologen Gutiérrez ab; sie wurden auch deutlich in einem der Einleitungsreferate, in dem der argentinische methodistische Theologe und Präsident des Ökumenischen Rates, José Miguez-Bonino, eine Veränderung des Gesamtkonzeptes der Ökumene anmahnte. Der Ökumenische Rat sei während seiner Entstehungsgeschichte vor dem Zweiten Weltkrieg und entsprechend auch bei seiner organisatorischen Begründung 1948 in Amsterdam nicht nur nach dem theologischen Konzept, sondern auch nach den übrigen Leitbildern der europäischen und amerikanischen Kirchen konzipiert worden. Seither hätten noch bis jetzt die Denkvoraussetzungen und die Erfahrungen der Kirchen des Nordens die Plattform und die Bedingungen bestimmt, auf der und unter denen ökumenische Gemeinschaft realisiert werden sollte. Nicht nur habe man nach wie vor dabei die europäische Tradition unter Zurückdrängung ihres Wurzelbodens in Kleinasien mit dem Bekenntnis des christlichen Glaubens identifiziert. Man habe auch erst in völlig unzureichender Weise realisiert, was das Hinzutreten von Kirchen aus anderen kulturellen Bedingungen und anderen sozialen/ökonomischen Verhältnissen bedeute. Der Ökumenische Rat stehe damit vor der Frage, wann er sich endlich auch geistig und konzeptionell in eine weltweite Gemeinschaft von Kirchen verwandeln werde, in der nicht mehr ein Traditionsstamm alleine die Bedingungen festlege.

Miguez legte keine Konzeption vor, wie dies geschehen solle. Aber er meldete damit eine Frage an, die schon seit Jahren in den Diskussionen bei ökumenischen Zusammenkünften Raum gegriffen hat: Wie weit ist christ-

liche Theologie und wie weit ist die Existenz einer wahren, dem apostolischen Glauben treuen Kirche gebunden an die Voraussetzungen derjenigen Kirchen, von denen die Mission der übrigen Kontinente ausgegegangen ist? Für uns Mittel- und Westeuropäer (und ähnlich auch die reformatorischen Kirchen Osteuropas) liegt diese herausfordernde Frage schon seit Jahrzehnten durch die Erkenntnisse der Mission und der Missionswissenschaft auf dem Tisch. Die Frage wird erlaubt sein, wie wir selbst eigentlich Theologie definieren und betreiben; anders gesagt, wie wir jenen breiten Komplex, den als „nichttheologische Faktoren" zu bezeichnen wir uns angewöhnt und in die ökumenische Bewegung eingebracht haben, theologisch relevant verrechnen. Es ist doch keineswegs eine Beiläufigkeit, wenn bei uns zulande immer wieder unterschieden wird zwischen den „eigentlich theologischen" und solchen Faktoren und Äußerungen, die wir eher geneigt sind, als politische Ideologie zu deklarieren. Nicht, daß wir sauberen theologischen Kategorien folgendes Nachdenken über die gesellschaftlichen Verhältnisse und die daraus für die Menschen erwachsenden Folgen disqualifizieren wollten. Aber wenn der Grundansatz von der Ganzheit der menschlichen Existenz und damit auch der ganzheitlichen Konsequenz des Glaubens zutrifft, dann stehen wir vor der Aufgabe, auch unser eigenes Theologisieren aus dem Bereich der bloßen Dogmatik herauszuführen und uns der eben genannten Einflüsse, die aus Geschichte, Volkstum und der Wahrung eigener Interessen herrühren, in stärkerem Maße bewußt zu werden, statt sie nur in den Äußerungen und Handlungen anderer Kirchen zu analysieren.

Wahrscheinlich gehört dazu auch das Bewußtwerden, daß in den Anfängen der ökumenischen Bewegung von vornherein nicht nur die Bewegung für Faith and Order Triebfeder war, sondern daß die Frage nach der Wirkung und Realisierung des Glaubens im gesellschaftlichen Bereich, vertreten durch Life and Work (Praktisches Christentum), in ihr gleiches Heimatrecht hatte. Man muß bei uns oft den Eindruck gewinnen, als würden die daraus gewachsenen Arbeitszweige — und das ist nicht nur „Kirche und Gesellschaft", sondern sind auch die Hilfs- und Entwicklungsprogramme der Einheit II — zu dem „Uneigentlichen" in der Ökumene gezählt werden. Steht aber nicht geschrieben, daß Glaube ohne Werke tot ist?

### *Konfessionsarithmetik*

Dazu kommt eine weitere Beobachtung: Seit gut 10 Jahren, also nach der Vollversammlung in Uppsala, ist im ökumenischen Gespräch eine deutliche

Verlagerung zu beobachten. Möglicherweise geht sie auf Anstöße zurück, die von Rom ausgingen, nachdem in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils deutlich wurde, daß die römisch-katholische Kirche nicht Mitglied des Ökumenischen Rates sein würde. Wir meinen die zunehmende Zahl bilateraler Dialoge, nicht nur zwischen einzelnen Kirchen, sondern auch — gelegentlich den ursprünglich ökumenischen Ansätzen entgegenlaufend — zwischen den an Bedeutung zunehmenden konfessionellen Weltbünden und Weltfamilien. Hier sind zum einen die Dialoge Roms mit dem Lutherischen und Reformierten Weltbund wie den Anglikanern, aber auch der orthodox-katholische und der orthodox-lutherische Dialog zu nennen.

Ihre Ergebnisse lassen es nicht als völlig abwegig erscheinen, daß sich ein Teil des gesamt-ökumenisch geführten Gespräches in die Begegnungen der Konfessionen verlagert. Dies könnte an sich durchaus der ökumenischen Bewegung insgesamt zugute kommen; zugleich aber schlummert darin die Gefahr eines Auseinanderbrechens in Blöcke, für die als größte Hoffnung dann das Konzept einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit des Lutherischen Weltbundes am Horizont bleibt. Auf der Strecke blieben jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit alle Bemühungen um ein effektives Zusammenwachsen der verschiedenen Kirchen zur sichtbaren Einheit vor Ort, wie sie der Ökumene als Ziel vorschwebt. (Es ist kein Zufall, daß die Unionskirchen sich nicht zu einem Weltbund zusammengeschlossen haben, sondern ihre eigentliche Gesprächsplattform im Ökumenischen Rat selbst sehen.) Würde diese Strömung obsiegen, so würde sich der Ökumenische Rat von einer Einigungsbewegung zu einer bloß noch organisatorischen Plattform der Begegnung von Konfessionsgruppen entwickeln, wie schon in seinen Anfängen von vielen erhofft und gewünscht.

Am stärksten ist diese Tendenz zum Ausdruck gekommen in einer Konsultation in Sofia im Mai 1981, in der es um die Rolle der orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat ging. Bei ihr hat Metropolit Juvenalij von Krutícy und Kolomna die völlig inadäquate Rolle des geistigen und personellen Beitrages der selbständigen orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat beklagt und als Zielvorstellung geäußert, daß die westlichen Schwestern und Brüder viel stärker von dem Reichtum des patristischen Erbes, der liturgischen Frömmigkeit, der östlichen Spiritualität, des Asketentums und dem theologisch-philosophischen Denken der Orthodoxie profitieren sollten, während die Orthodoxen ihrerseits Gewinn haben könnten von den westlichen geistlichen Erfahrungen, den Einsichten, die aus dem Studium der Bibel gewonnen wurden, den Methoden wissenschaftlicher Analyse und theologischer Gelehrsamkeit und der effektiven Organisation christlichen Zeug-

nisses und Dienstes. Er beklagt weiter, daß einige Mitglieder der ökumenischen Bewegung den eigentlichen letzten Zweck christlicher Predigt, nämlich Erlösung, vermischten mit dem Streben nach Freiheit von ungerechten sozialen und politischen Strukturen, wodurch innerhalb des Ökumenischen Rates der Zusammenhang zwischen Einheit, Zeugnis und Dienst zerrissen würde. Und er wies darauf hin, daß solche Einflüsse und die Sprache in vielen Dokumenten und Verlautbarungen des Ökumenischen Rates dazu führten, daß diese für orthodoxe Frömmigkeit, Theologie und Lebenshaltung fremd und für Priester und Laien nicht verstehbar seien. Schließlich habe die Russische Orthodoxe Kirche wie manche anderen in sozialistischen Ländern den Eindruck, daß es unter den Kirchen der Entwicklungsländer, aber wohl auch bei anderen an Verständnis für ihr Leben und ihre Sicht auf internationale Entwicklungen fehle.

Die Konsultation in Sofia hat daraus Folgerungen gezogen. Sie betreffen in besonderer Weise Faith and Order, zugleich aber die Gesamtstruktur des Ökumenischen Rates. Die Orthodoxen betrachteten ein System, in dem Entscheidungen in Glaubensfragen durch Mehrheitsvoten gefaßt werden könnten, als Streit mit dem Charakter der göttlich offenbarten Wahrheit. Dies habe dazu geführt, daß die Stellungnahmen des Ökumenischen Rates dank der Mehrheitsverhältnisse fast ausschließlich den Standort der protestantischen Kirchen widerspiegelten. So wie es bei der Entscheidung über Fragen von politischer und sozialer Bedeutung üblich sei, das Prinzip der gleichen Berücksichtigung von Ost, West und Entwicklungsländern anzuwenden, so sei es in Fragen von Faith and Order notwendig, ein — auch in den Zahlengewichten — gleichberechtigtes Zusammenwirken der drei großen Gruppen der Christenheit, nämlich Orthodoxie, Katholizismus und Protestantismus, zu gewährleisten. Nur indem innerhalb der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, im Zentralausschuß und in der Vollversammlung theologische Ausschüsse der konfessionellen Traditionen eingerichtet würden, die mit gleichen Rechten und Gewichten ausgestattet seien und von vornherein auf ein gleiches Ziel hinarbeiteten, könne eine konsensfähige Ausgewogenheit gewährleistet werden. Wo diese Ausschüsse nicht zu übereinstimmenden Vorlagen kämen, müßte die Kommission bzw. der Zentralausschuß sie mit neuen Instruktionen auf die Reise schicken. Teile dessen, was Juvenalij hier vortrug, finden sich ansatzweise bereits in der Botschaft von Patriarch Pimen an den Zentralausschuß des ÖRK 1979 in Kingston/Jamaika (Stimme der Orthodoxie, Nr. 4/1979, 39). Hier ist ein geistiges Konzept gekoppelt mit dem Wunsch (oder auch der Forderung) nach strukturellen Veränderungen zur Sicherung einer stärke-

ren orthodoxen Beteiligung bei der Entwicklung aller Dokumente, bei allen Sitzungen und Veranstaltungen des ÖRK.

Dies alles im Blick, wird die Frage um so interessanter, wie in den nächsten Jahren der Rezeptionsprozeß der Dokumente über Taufe, Eucharistie und Amt verläuft, insbesondere deshalb, weil der Kommission für Faith and Order auch römisch-katholische Theologen (15) als Vollmitglieder angehören und weil man der Reaktion des Vatikans mit besonderer Aufmerksamkeit entgegensieht. Wird die Rezeption zu wachsender eucharistischer Gemeinschaft und näher zur Kirchengemeinschaft führen? Werden sich die einen darin richtig verstanden fühlen, daß auch ohne Bischöfe bei ihnen das bischöfliche Amt in seinen Funktionen wahrgenommen wird, und werden die anderen, namentlich die reformatorischen Kirchen, dem zustimmen, daß die Reformation zwar dem gepredigten Wort seine Stellung zurückgeben, aber den zentralen Charakter der eucharistischen Feier damit nicht abwerten wollte (Luther wie Calvin sprachen sich jedenfalls für die sonntägliche Feier des Herrenmahls aus)?

Gerade im Vorfeld der nächsten Vollversammlung in Vancouver spitzt sich also die Problematik der Ausdrucksformen von Gemeinsamkeit im Ökumenischen Rat zu. Sie ist letztlich nicht eine bloße Frage der Dogmatik, auch nicht bloß eine solche von arm und reich oder von Nord und Süd, ebensowenig eine bloße Ost-West-Frage. Sie ist all dies miteinander, eben weil die Kirchen in ihrer Getrenntheit exemplarisch die Situation der Menschheit und ihrer Zerrissenheit repräsentieren. Es wird viel, ja alles darauf ankommen, ob die Kirchen bereit sein werden, das Thema von Vancouver — „Jesus Christus — das Leben der Welt" — als Gabe anzunehmen und durch die Art ihrer Gemeinschaftsfindung der Menschheit Zeichen der Hoffnung und Modell der Zukunft zu sein, in der innere Erneuerung zu wahrer Einheit führt.

# Die kleinen Chancen der Freiheit

## Überlegungen zur Reform der Freikirchen

VON HANS-JÜRGEN GOERTZ

Zeiten der Reform sind Höhepunkte der Kirchengeschichte. Wir brauchen nur an die Reformation des 16. Jahrhunderts zu denken; doch wir können auch an die Erneuerung erinnern, die erst kürzlich in der römisch-katholischen Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleitet wurde. Reformen sind nicht überflüssige Experimente. Reformen sind Antworten auf das Wort Gottes, das ständig zur Erneuerung ruft. So ist das Reformbewußtsein ein Wesensmerkmal dieser Kirchen geworden, wenn es ihnen in Wirklichkeit auch schwerfällt, sich von Grund auf zu erneuern.

Dagegen wird in den Freikirchen eigentlich wenig an Reformen gedacht. Es gibt zwar Menschen dort, die mit der gegenwärtigen Gestalt ihrer Kirchen nicht zufrieden sind und nach Wegen suchen, dieses oder jenes zu verbessern, doch ein prinzipielles Reformbewußtsein gibt es nicht oder nur in einem sehr formalen Sinn. Woran liegt das? Es ist nicht leicht, darauf eine Antwort zu finden. Die Freikirchen sind zu verschieden in Herkunft, Frömmigkeit und organisatorischem Aufbau, als daß eine einzige Antwort überzeugen könnte.

Die meisten Freikirchen sind als Protestbewegungen gegen die etablierten Kirchen entstanden. Die Täufer wollten im 16. Jahrhundert eine Reformation, die ihnen auf halbem Wege steckengeblieben zu sein schien, konsequent zu Ende führen. Sie waren von einem geradezu radikalen Reformbewußtsein erfüllt, das von antiklerikalen Impulsen genährt wurde. Ihnen reichte nicht die Reform, sie wollten die Restitution, die Wiederherstellung, der Kirche. Darauf hat mit Nachdruck der nordamerikanische Kirchenhistoriker Franklin Littell hingewiesen: „Wenn wir die Kirchentypen des staatskirchlichen Protestantismus von den Anfängen des Freikirchentums im sechzehnten Jahrhundert unterscheiden wollen, können wir mit Recht von der ‚Kirche der Reformation' auf der einen und der ‚Kirche der Restitution' auf der anderen Seite sprechen." Ein entschiedenes Reformbewußtsein liegt auch den Freikirchen zugrunde, die aus angelsächsischen Erweckungsbewegungen erwachsen sind, den Methodisten beispielsweise oder den Baptisten. Sie haben mit der unerbittlichen Forderung nach Bekehrung und Heiligung des Menschen Protest gegen das verflachte Glau-

bensleben in den großen Kirchen eingelegt und diejenigen zu neuen Gemeinden zusammengerufen, die „mit Ernst" Christen sein wollten. John Wesley, der Begründer des Methodismus, hat den Inhalt seiner theologischen Bemühungen einmal so beschrieben: „Unsere Hauptlehren, die alle übrigen in sich schließen, sind drei: Buße, Glaube, Heiligkeit. Die erste dieser drei betrachten wir, was sie auch tatsächlich ist, als den Vorhof der Religion; die nächste als die Tür und die dritte als die Religion selber." Es ist also keine Frage, daß diesen Kirchen ein intensiver, wenn nicht sogar radikaler Reformimpuls zum Leben verholfen hat. Möglicherweise ist dadurch das Bewußtsein der Gemeindeglieder so nachhaltig geprägt worden, die richtige Gestalt der Kirche bereits gefunden zu haben, daß sie keinen Grund mehr sehen, sich immer noch von Reformforderungen beunruhigen zu lassen.

Die Freikirchen, die einst aus dem Protest gegen die Mängel in den großen Kirchen hervorgingen, lassen sich gern von den Reformforderungen, die heute dort laut werden, nachträglich in ihrer Entscheidung und Existenz bestätigen. Dabei ist unerheblich, aus welchem kirchlichen oder politischen Lager sie diese Bestätigung erreicht. Als das nationalsozialistische Regime die evangelische Landeskirche im Warthegau zerschlug und in eine Freikirche umwandelte, um sie auf diese Weise besser unter staatlicher Kontrolle halten zu können, sahen sich maßgebliche Freikirchenführer in ihrem eigenen kirchenpolitischen Verhalten bestärkt, das auf ein schiedlich-friedliches Arrangement mit dem diktatorischen Regime hinauslief. Sie vermittelten ihren Gemeindegliedern das Bewußtsein, bereits die Kirche der Zukunft verwirklicht zu haben. Eine ähnliche Wirkung ging später auch von der Kritik aus, die innerhalb der reformatorischen Tradition an der Volkskirche geübt wurde. Ein Beispiel dafür ist die Vorhersage des niederländischen Theologen Johannes Christian Hoekendijk: „Außer in einigen Reservaten werden wir also immer seltener auf eine zur Konvention gewordene Kirchlichkeit rechnen dürfen. Es liegt auf der Hand, daß jede Denomination dadurch zur ‚Freiwilligkeitskirche' wird, mit welchen Prätentionen sie sich auch in ihrer Kirchenordnung präsentieren mag." Angesichts dieser Entwicklung verspürt eine Kirche, die schon jahrhundertelang vom Prinzip der Freiwilligkeit lebt, keinerlei Neigung, irgendetwas an ihrer Gestalt zu ändern. Ein anderes Beispiel, das noch mehr Aufmerksamkeit auf sich ziehen dürfte, weil es aus der römisch-katholischen Kirche stammt, ist die vor einigen Jahren geäußerte Reformvorstellung Karl Rahners. Er sieht die Volkskirche im Übergang „zu einer Kirche als derjenigen Gemeinschaft der Glaubenden, die sich in einem je persönlichen, freien

Glaubensentschluß auch kritisch absetzen von dem durchschnittlichen Meinen und Empfinden ihrer gesellschaftlichen Umwelt und die auch den eigentlich theologischen Glauben vielleicht gerade in und durch ein kritisches Verhältnis zu ihrer Gesellschaft und zu deren beherrschenden Mächten finden und eigentümlich prägen". Die gesellschaftskritischen Untertöne Rahners werden allerdings nur wenige in den Freikirchen gerne hören. Solche Beispiele müssen aber die Freikirchen grundsätzlich darin bestärken, mit ihrem Kirchenmodell bereits am Ende der Reform angelangt zu sein und jedes Reformbewußtsein, sofern es sich in ihren Reihen irgendwo noch regt, verkümmern zu lassen.

Die deutschen Freikirchen sind kleine Gemeinschaften, die am Rande des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens stehen. Jahrhundertelang haben sie darunter gelitten, daß sie als Sekten diffamiert und gelegentlich auch verfolgt wurden. Der „Märtyrerspiegel" der Mennoniten spricht eine traurig-beredte Sprache; und die abweisende Haltung der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit hat das Milieu in den methodistischen und baptistischen, auch in den übrigen freikirchlichen Gemeinschaften bis in unser Jahrhundert hinein geprägt. Allzuoft hat die Arroganz landeskirchlicher Amtsträger tiefe Wunden geschlagen. Abwehrmechanismen wurden entwickelt, die ihrerseits nicht selten zu geistlicher Überheblichkeit oder zu gesellschaftlicher Kommunikationslosigkeit geführt haben. Das missionarische Sendungsbewußtsein der Freikirchen war zwar stark, doch Erfolg und öffentliche Anerkennung blieben aus. Erst allmählich ist es ihnen im Aufwind der ökumenischen Bewegung nach dem Zweiten Weltkrieg gelungen, ihren tiefsitzenden Minderwertigkeitskomplex zu überwinden und den Minderheitenstatus als Chance für missionarisches Wirken zu erkennen. Und doch ist ihr Selbstbewußtsein noch recht labil. Einerseits wollen sie ganz bewußt eine kleine, aber freie Kirche sein, und andererseits können sie nicht darauf verzichten, sich in den grundlegenden Fragen von Theologie und Kirchenpolitik nach dem Vorbild der großen Kirchen zu richten. Das zeigt sich bereits an Kleinigkeiten. Aus der „Kapelle" und dem „Prediger" ist in vielen Gemeinden inzwischen die „Kirche" und der „Pastor" geworden, aus dem „Predigerseminar" und den „Seminaristen" das „Theologische Seminar" und die „Theologiestudenten". Oft haben die Freikirchen sich den Volkskirchen schon so angeglichen, daß sie das Prinzip des bewußten freien Entschlusses zur Kirche von dem Prinzip überlagern lassen, den Bestand der Kirche durch biologischen Nachwuchs zu erhalten. Die Freikirchen wollen vielfach wie die großen Kirchen sein, nur eindeutiger, lebendiger und vollkommener. Diese Labilität ist keine günstige Vorausset-

zung, um sich das eigene Reformbedürfnis einzugestehen. Gewöhnlich sind es die gefestigten, nicht die schwankenden Charaktere, die Kritik vertragen und in eine Aufforderung zur Erneuerung umarbeiten können.

Gewiß hat es auch innerhalb der Freikirchen oppositionelle und reformerische Bewegungen gegeben. Diese wurden in der Regel aber nicht ertragen, sondern ausgeschieden. Beispiele dafür sind die Spaltungen im Mennonitentum, die Trennung der Evangelischen Gemeinschaft von der Methodistenkirche in Nordamerika und die verschiedenen Gruppenbildungen im Baptismus. Oft wiederholt sich hier, was einst zur Trennung von den Großkirchen geführt hatte. Auch die Dissidenten haben ihre Dissidenten. Ein besonders augenfälliges Beispiel dafür ist die Abtrennung der Mennonitenbrüdergemeinde von der Mennonitenkirchengemeinde in Rußland 1860. Die Kirchengemeinde steht für kirchliche Beharrung, die Brüdergemeinde für freikirchlich erweckliche Bewegung. Reformen scheinen in der freikirchlichen Tradition — unüberlegter als in großkirchlichen Traditionen — zu neuen Kirchen und Glaubensgemeinschaften, jedoch nicht zur Erneuerung der alten Kirchen zu führen. „Babylon" wird gemieden, aber nicht in ein „neues Jerusalem" verwandelt. In den Großkirchen sind die Dissidenten zwar auch ausgeschieden worden, das geschah aber vor allem, weil die obrigkeitlich-kirchlichen Verflechtungen den Abweichlern gegenüber keinen großen Bewegungsraum ließen. In den Freikirchen brauchte in diesem Fall keine Rücksicht auf obrigkeitliche Erwartungen genommen zu werden. Die Dissidenten waren ein rein kirchliches Problem; und doch wurde die Toleranzschwelle hier schneller überschritten, wie auch die Absonderung leichtfertiger vollzogen wurde. Wo in diesen Kirchen heute also der Ruf nach Reformen laut wird, das mag vor diesem Hintergrund jetzt verständlich sein, werden Dissonanzen und Spaltungen befürchtet. Dieser Ruf löst Bedenken und Abwehr aus, nur selten Zustimmung und Begeisterung.

Der Ruf nach Erneuerung wird heute vor allem in der ökumenischen Bewegung laut. Mehr noch: Diese Bewegung ist von ihrem Selbstverständnis her selber eine Erneuerungsbewegung und hilft den Kirchen, in kleinen Schritten aufeinander zuzugehen. Auf diesem Weg fällt allmählich ab, was die Kirchen daran hindert, einander als vollwertige Glieder am Leibe Christi anzunehmen und die Einheit dieses Leibes vor aller Welt darzustellen. Wer sich in die ökumenische Bewegung hineinziehen läßt, begibt sich in einen Prozeß von Reform, Veränderung und Erneuerung. Er verliert nicht seine Identität, er gleicht sie aber dem Haupt dieses Leibes an. Das gilt auch für die Freikirchen. Sie sind in diesem Prozeß offener geworden, und sie haben dort gelegentlich auch die Sprache gefunden, um ihre eigene kon-

fessionelle Identität besser als bisher ausdrücken zu können. Das ist ein großer Gewinn. Die Begegnung mit dem kirchlichen Partner anderer Konfession hat in Deutschland allerdings auch eine unbeabsichtigte Wirkung. Allzuoft werden die Freikirchen verführt, zumal die wichtigsten ökumenischen Gespräche und Aktionen noch auf der Ebene der Kirchenleitungen und nicht im Volk stattfinden, zu bleiben, was sie sind, anstatt sich zu verändern. Die volkskirchlichen Vertreter signalisieren den Freikirchen, anregende Partner zu sein, solange sie bleiben, was sie waren und sind: kleine, aber überaus rege und fromme Gemeinschaften ohne anspruchsvollen Öffentlichkeitsauftrag und ohne theologische Herausforderung. Das ökumenische Wohlwollen, mit dem ihnen begegnet wird, löst in den Freikirchen nach einer leidvollen Geschichte der Anfeindung ein Gefühl aus, endlich in ihrer Eigenart angenommen zu werden, und läßt die Impulse, die von der ökumenischen Zusammenarbeit zu grundlegender Erneuerung ausgehen, nicht in ihre Gemeinden eindringen. Ökumenisches Wohlwollen, das den Partner hofiert und nicht herausfordert, ihn bei sich läßt und nicht zum Aufbruch mahnt, bringt die ökumenische Bewegung um ihre erneuernde Wirkung. Sie lähmt das ohnehin kaum vorhandene Reformbewußtsein in den Freikirchen.

In mehreren Anläufen habe ich herauszufinden versucht, warum die Freikirchen ein gebrochenes Verhältnis zu Reformen haben. Sie sind zwar aus einem entschiedenen Reformbedürfnis entstanden, mit den Mängeln der Kirchen aber, von denen sie sich lösten, haben sie unter dem oft schmerzlichen Eindruck ihrer Minderheitensituation auch dieses Bedürfnis abgestoßen. In den Freikirchen fehlt Reformbewußtsein, es fehlen dort jedoch nicht Anlässe, die nach Reformen verlangen. Ich will die Aufmerksamkeit nur auf drei Ansatzpunkte für eine Reform lenken. Diese Punkte sind so allgemein gefaßt, daß sie für die meisten Freikirchen zutreffen dürften.

Karl Barth hat die evangelischen Landeskirchen im Dritten Reich davor gewarnt, sich organisatorisch von der Reichskirchenregierung zu trennen und den Status einer Freikirche zu geben, um die bekenntnismäßige Reinheit der Kirche in den Anfechtungen und Bedrängnissen, die von der nationalsozialistischen Diktatur ausgingen, zu erhalten. Die Volkskirchen seien für eine Gleichschaltung durch ein totalitäres Regime nicht anfälliger als die Freikirchen, die sich, wie er bitter bemerkte, „vom Staate als ein harmloses Privatunternehmen dulden" ließen. Alles käme jetzt darauf an, eine von weltlichen Zwängen und Rücksichten wirklich freie, eine bekennende Kirche zu werden. Die Bekennende Kirche war, ohne daß sie idealisiert

werden soll, eine kritische, protestierende, ja, sich den politischen Verlockungen und Zumutungen widersetzende Kirche, auch eine leidende Kirche. Sie war Kirche im Widerstand und eine wirkliche Alternative zu Volkskirche und Freikirche. Franklin Littell, selber Methodist, hat nach dem Zweiten Weltkrieg das Versagen der deutschen Freikirchen bedauert und weiter geschrieben: „Wie einst die täuferischen Väter die Forderungen ihrer Verfolger zurückwiesen und jede Verführung durch die Schwärmer und Umstürzler abwehrten, so haben auch die Männer von Barmen dem Druck des Nationalsozialismus und einer schwärmerischen Anpassung in Loyalität gegenüber dem Herrn der Kirche widerstanden." Die Freikirchen indessen seien nicht in der Lage gewesen, „ein klares und gewinnendes Zeugnis im Geiste der Täufer abzulegen". Aus der freikirchlichen Tradition wäre eine Kirche des Widerstands zu erwarten gewesen, doch hervorgebracht wurden nur Kirchen der Anpassung, auch wenn nicht übersehen werden darf, daß einzelne Prediger und Gemeindeglieder sich den Anpassungszwängen zu entziehen versuchten. Angetreten waren diese Kirchen einst, um die Freiheit der Kirche Jesu Christi wiederherzustellen und zu bewahren, im Dritten Reich aber verkehrten sie sich, so stolz sie auch auf ihren freiheitlichen Ursprung waren, zu Kirchen der Unfreiheit. Das hätte den Freikirchen nach dem Krieg zu denken geben müssen. Waren in ihrem kirchlichen Modell denn nicht genügend Vorkehrungen eingebaut, um die Freiheit, die das Evangelium verhieß, aufzunehmen und zum Ausdruck zu bringen? Ganz offensichtlich fehlte es gerade daran, wie sonst hätten sie zum Spielball der Mächtigen werden können? Littell sah den Grund für das Versagen in dem Rückzug in die Innerlichkeit und in dem Hang zu politischem Wohlverhalten. Forschungen zu den Freikirchen im Dritten Reich haben diese Diagnose inzwischen bestätigt; und wir können hinzufügen, daß im Grunde ein Zuwenig an *freiem* Gemeindebewußtsein und ein Zuviel an individualistischer Innerlichkeit den Freikirchen zum Verhängnis wurde. Bestürzend freilich ist, daß daraus wohl bis heute nicht die notwendigen Konsequenzen gezogen wurden. Sobald in der freikirchlichen Diskussion nämlich die Sprache auf die Existenzberechtigung der kleinen Kirchen kommt, spielt immer noch die Alternative „Volkskirche oder Freikirche" die entscheidende Rolle. Die Warnung Karl Barths wird überhört.

Die meisten Freikirchen sind Kirchen, die von innerlich erweckten Menschen mit einer ausgeprägten religiösen Individualität gebildet werden, jedoch nicht Kirchen, die sich dessen immer voll bewußt sind, daß Kirche mehr als die Summe von Gläubigen ist. Kirche hat einen Aufbau und eine Gestalt, die nicht auf individualistische Lebensäußerungen zurückgeführt

werden können. Wenn das Jesuswort gilt: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20), dann schlägt sich diese Präsenz nicht nur im Wort, das verkündigt wird, nieder, nicht nur in den Lebensäußerungen der einzelnen, sondern auch in der Gestalt der Kirche. Eine Gemeinschaft, die sich um Jesus Christus bildet, wird eine andere Struktur, ein anderes Aussehen und einen anderen Lebensstil haben als eine Gemeinschaft, die sich um eine Weltanschauung oder ein politisches Programm bildet. Die Gestalt der Kirche nimmt Zeugnis- und Verkündigungscharakter an. Sie ist, was sie verkündigt. „Christus als Gemeinde existierend", diese Definition gab Dietrich Bonhoeffer einst in einer angefochtenen Situation der Volkskirche. Es wird sicherlich nicht falsch sein, wenn wir seine Formel heute in einer gemächlichen Situation der Freikirchen umkehren: „Gemeinde als Christus existierend", um vor dem Abstand zu erschrecken, der zwischen den Freikirchen und der biblischen Botschaft tatsächlich besteht. Kirche ist befreite und befreiende Gemeinschaft. Darauf müssen die Freikirchen sich besinnen, und hier muß reformerisches Denken einsetzen.

Was eine Freikirche ist, wird in jeder Kirche ein wenig anders erklärt. Es gibt Kirchen, die den Akzent auf die Freiheit der Kirche von obrigkeitlichen oder staatlichen Verwaltungsmaßnahmen legen. Dazu sind vor allem die Mennoniten zu zählen. Und es gibt Kirchen, die sehr stark die freiwillige Kirchenzugehörigkeit des einzelnen Gläubigen betonen, so daß die Freikirche den Sinn von Freiwilligkeitskirche erhält. Dazu zählen ganz besonders die Baptisten. Obwohl beide Kirchen ein kongregationalistisches Prinzip vertreten, d. h. auf die grundsätzliche Selbständigkeit der Lokalgemeinde setzen, verfolgen die Mennoniten mehr ein ekklesiologisches und die Baptisten mehr ein heilsindividualistisches Interesse. Ein Gleichgewicht zwischen beiden Akzenten versuchen demgegenüber die Methodisten zu halten. Das ekklesiologische Element ist hier freilich ganz anders gefaßt als bei den Mennoniten. Die Methodisten kombinieren eine bischöflich ausgerichtete Kirchenordnung, die noch die Spuren ihrer Herkunft aus der anglikanischen Kirche in England, einer Anstaltskirche, trägt, mit dem Freiwilligkeitsprinzip, d. h. dann auch einer besonders intensiven Betonung der Laien in der Kirche. Im allgemeinen Sprachgebrauch verwischen sich diese unterschiedlichen Akzentuierungen und werden oft von pietistischen Frömmigkeitshaltungen überlagert. Gewöhnlich bezeichnet man mit Freikirche diejenige Kirche, die unabhängig von der Staats- bzw. Volkskirche ihr eigenes Leben auf der Basis freiwilliger Kirchenmitgliedschaft führt. Die Freiheit ist Ausdruck einer grundsätzlichen Trennung von Kirche und

Staat und einer individuellen Entscheidung für die Kirche.

An dieser Stelle taucht nun aber ein Problem auf. Früher hatte das Engagement für die Freiheit der Kirche zum Ausdruck gebracht, daß die Kirche etwas ganz anderes als eine staatlich gelenkte oder staatlich gebundene Institution ist und eine Freiheit aus eigenem Recht vertritt. Diesem Engagement kam Zeugnis- und Verkündigungscharakter zu. Und nicht selten waren Menschen bereit, für diese Freiheit der Kirche in den Tod zu gehen. Inzwischen hat sich die Situation gewandelt. Auch in den Landeskirchen lebt heute ein Bewußtsein für die Trennung von Kirche und Staat, und auch in den Volkskirchen ist man sich dessen bewußt, daß Kirche und Volk nicht mehr identisch miteinander sind. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sind hier zwar viel enger als in den Freikirchen, aber nicht mehr im Sinne der Abhängigkeit, sondern mehr im Sinne des partnerschaftlichen Nebeneinanders zu sehen. Dadurch verliert der überkommene freikirchliche Freiheitsbegriff seine verkündigende Kraft. Offensichtlich muß dieser Begriff, wenn er seine ursprüngliche Schärfe und Vitalität wiedergewinnen soll, neu durchdacht werden. Auch hier hat reformerisches Denken in den Freikirchen einzusetzen. Die Freiheit darf nicht mehr nur auf den Staat, sie muß auf das Leben in den Glaubensgemeinschaften selbst bezogen werden. Es ist zu lange übersehen worden, daß die Freiheit gegenüber äußeren Einflüssen vielfach um den Preis der Freiheit nach innen erkauft wurde. Konformitätsdruck und Repression, Kritikfeindlichkeit und Autoritätshörigkeit haben sich trotz eines geistlich regen Gemeindelebens allzu häufig in die Freikirchen eingeschlichen. Das stellt diese Kirchen vor die Aufgabe, die Kirche als „Institution der Freiheit" neu zu begreifen, als Gemeinschaft, in der Freiheit gedeihen kann. Der Umgang der Gemeindeglieder untereinander, die Formen des Zusammenlebens, ihre gleichsam anarchische Rücksichtslosigkeit gegenüber Herrschaft und Unterordnung, kurz die „Freiheit der Kinder Gottes" in dieser Welt, könnten eine kirchliche Alternative von hoher Anziehungskraft für diejenigen sein, die unter Zwängen, Repressionen, Gewalt und Unfreiheit in ihrer Gesellschaft leiden. Eine befreite Gemeinschaft dürfte ein Ziel sein, das eine Reform der Freikirchen rechtfertigt.

Die Täufer gehörten zu den unruhigen Geistern der Reformationszeit. Sie kämpften für die Reform der Kirche und wollten, zumindest am Anfang, auch die Gesellschaft erneuern. Ihr frühes Auftreten war revolutionär; als revolutionäre Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung wirkte auch noch ihr Separatismus nach den Sturmjahren der Reformation. Auf eine kurze Formel gebracht, könnte man im täuferischen Wirken eine ag-

gressive Alternative zu Kirche und Gesellschaft im 16. Jahrhundert sehen. Bald jedoch wurde der revolutionäre Charakter dieser Alternative im Martyrium erstickt. Die Täufer und ihre mennonitischen Nachkommen zogen sich ganz auf einen religiös-innerlichen Bereich zurück, konnten sich unter dem Schutz toleranter Obrigkeiten in manchen Gegenden sammeln und bald zu den „Stillen im Lande" entwickeln. Das gesellschaftskritische Engagement war erloschen und die Schleusen für gesellschaftliche, politische und kulturelle Einflüsse wurden bald geöffnet. Eine allmähliche Anpassung an die Umwelt war fortan das Zeichen, unter dem die Geschichte der Mennonitengemeinden stand. Die Methodisten und Baptisten können nicht auf vergleichbar revolutionäre Anfänge zurückblicken, und doch muß gerade für den angelsächsischen Methodismus an nonkonformistisches Gesellschaftsengagement erinnert werden, das sich in England beispielsweise in den engen Beziehungen zwischen Methodisten und Gewerkschaftsbewegung zeigt oder in der Dritten Welt manchen Führer in Befreiungsbewegungen hervorgebracht hat. Am schwächsten ausgeprägt ist das gesellschaftliche Engagement im Baptismus. Freilich sollten wir nicht vergessen, daß Martin Luther King, der im gewaltlosen Kampf gegen die Rassendiskriminierung in Nordamerika umgebracht wurde, ein Baptistenprediger war. In Deutschland jedoch zählen die Methodisten und Baptisten, die hier seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu wirken begannen, zweifellos zu den „Stillen im Lande". Sie haben sich so sehr in das Gehäuse ihrer Frömmigkeit zurückgezogen, daß sie keine Abwehrstoffe aus der geistigen und sozialen Auseinandersetzung ihrer Umwelt aufnehmen konnten, um politischen und gesellschaftlichen Nötigungen zur Anpassung an unmenschliche Mächte zu widerstehen. Der methodistische Kirchenhistoriker Karl Zehrer hat in seiner Leipziger Habilitationsschrift über „Die Freikirchen und das Dritte Reich" (1978) die Äußerungen der amerikanischen Methodisten und Baptisten zum Nationalsozialismus zusammengestellt und darauf hingewiesen, wie unverständlich diesen aus dem Geist ihrer Konfession das nationalsozialistische Engagement der deutschen Glaubensbrüder war.

Das Verhältnis der Freikirchen zu gesellschaftlichen Tendenzen und Kräften, zu politischen Parteien und sozialen Verbänden ist auch heute noch nicht geklärt. Johann Baptist Metz hat den Begriff der „Institution der Freiheit des Glaubens" nicht wie ich zunächst auf das innerkirchliche Leben, sondern auf das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft bezogen. Mit ihm wollte er der gesellschaftskritischen Kraft des Glaubens eine institutionelle Basis geben, weil die Subjektivität des einzelnen Gläubigen nicht ausreicht, um ihr Geltung zu verschaffen. In den Freikirchen herrscht weit-

gehend die Vorstellung einer politischen und gesellschaftlichen Neutralität vor. Daß diese Neutralität politisch in Parteinahme umgemünzt werden konnte, hatte man im Dritten Reich erfahren, und daß diese Vorstellung sie kaum mehr grundlegend von dem kirchenpolitischen Kurs der meisten Landeskirchen unterscheidet, zeigt, wie eng Volks- und Freikirchen Staat und Gesellschaft gegenüber schon zusammengerückt sind. Die Volkskirchen können in ihrem Neutralitätskurs einen Schritt zu politischer Freiheit gegenüber dem Staat und des Staates ihnen gegenüber sehen, für die Freikirchen ist das jedoch ein Schritt, der die eigene nonkonformistische Bewegungsfreiheit einschränkt. Neutralität verpflichtet zur Nichteinmischung, bindet die Kirchen also an eine politische Übereinkunft, doch sie sollten sich nur an das freiwirkende Wort Gottes gebunden wissen. Daß das Evangelium auch zu entschiedener Parteilichkeit befreien kann, diese Seite der „Institution der Freiheit" muß erst noch zu einem Konzept verarbeitet werden, das den Freikirchen auch in unserer Gesellschaft ein deutliches Profil verleiht. Das Reformbewußtsein der Freikirchen zu wecken, heißt sorgsam zu prüfen, wo die Freiheit der Kirche gefährdet oder wo das Freiheitsbedürfnis, dem diese Kirchen ihr Leben verdanken, inzwischen gar verkümmert und allerlei Zwängen gewichen ist. Vor allem aber heißt es zu überlegen, was eine „Institution der Freiheit" oder, biblisch gesprochen, die „Freiheit der Kinder Gottes" heute eigentlich ist.

Die protestantisch-volkskirchliche Polemik warf der Freikirche vor, sie würde Ursprung und Bestand der Kirche dem freien Entschluß der Gläubigen ausliefern und auf diese Weise von menschlicher Leistungsfähigkeit abhängig machen. Freiwilligkeit sei ebensowenig der Fels, auf den Kirche gebaut wird, wie der Papst zu Rom. Kirche ist einzig und allein „creatura verbi", und ihre Freiheit steht in der freiwirkenden „viva vox evangelii". Die Vitalität der göttlichen Stimme sprengt die Fesseln, die Anmaßung, Selbstbehauptung oder Ängstlichkeit des Menschen dem Worte Gottes anlegen. Das ist ein Argument, das aus der Reformationszeit stammt und auf dem Hintergrund des reformatorischen Kampfes gegen die Hüter einer kirchlichen Lehrtradition mit Offenbarungsanspruch auf der einen Seite und gegen die Virtuosen subjektiver Erleuchtung auf der anderen, gegen Papst und Schwärmer gleichermaßen, verständlich wird. Doch die „viva vox evangelii" ist in der protestantischen Orthodoxie selbst bald zu einem Lehrsatz erstarrt und der Kritik verfallen, die seit der Aufklärung jede Autorität trifft, die sich den Menschen zu unterwerfen versucht. Freiheit kann nicht sein, wo doktrinärer und institutioneller Zwang herrscht. Dagegen wird die Forderung gesetzt, daß jede Autorität sich vor dem Gerichtshof der Ver-

nunft, dem Prinzip menschlichen Erkennens und Handelns, zu verantworten habe. Autorität hat fortan nur, was sich in Erfahrung und Einsicht des Individuums durchsetzt oder, mit dem nordamerikanischen Soziologen Peter L. Berger gesprochen, was dem einzelnen „plausibel" erscheint. Allein so konnte der Mensch seine Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber institutioneller und doktrinärer Herrschaft erlangen. Man müßte meinen, daß die Schwachheit des Individuums, dem ja die Vernunft anvertraut war, niemals etwas gegen die Stärke der Institution, sei es Staat oder Kirche, auszurichten vermöchte. Die Geschichte zeigt jedoch, daß das Selbstbewußtsein, das sich in der Aufklärung herausbildete, allmählich zum anthropologischen Wesensmerkmal der Neuzeit schlechthin wurde. So fragwürdig und dämonisch die Vernunft sich in manchem gebärdete — sie konnte Licht sein, das die Finsternis erleuchtete, aber auch Feuer, das die Welt in Flammen setzte —, auf den ursprünglichen Impuls zur Befreiung des Individuums von doktrinärer und institutioneller Fremdbestimmung kann nicht mehr verzichtet werden. Wenn die Trennung von der staatlich reglementierten Volkskirche gefordert und vollzogen wird, dann ist das in diesem historischen Zusammenhang durchaus zeitgemäß und entspricht ganz dem aufgeklärten Selbstbewußtsein einer neuen Zeit. Die Freikirche hätte eigentlich die Kirche des aufstrebenden Bürgertums werden müssen. Mit ihrem Prinzip der freiwilligen Kirchengliedschaft, das zur Gründung freier Gemeinschaften von Brüdern und Schwestern führte, war sie bürgerlich-revolutionär. In der „neuen Welt" hat sich das Freikirchentum denn auch durchsetzen können, in Deutschland hingegen wurden die Chancen, die es für das Bürgertum bot, nicht erkannt oder im Kampf der großen Kirchen gegen revolutionäre und antireligiöse Tendenzen der Aufklärung vernichtet. Die wenigen freikirchlichen Gemeinschaften, die im Zeitalter der Aufklärung bestanden, waren aus den Kämpfen der Reformationszeit geschlagen und geschunden hervorgegangen und nicht mehr in der Lage, sich in den Emanzipationsbemühungen des Bürgertums zu engagieren und als Kirche der Zukunft anzubieten. Bedeutsamer waren damals die Gemeinschaften, die im Zuge der pietistischen Erweckung entstanden. Das waren freie, im Glaubensernst einzelner Christen gründende Gemeinschaften, die aber in der Kirche blieben (ecclesiolae in ecclesia). Jürgen Moltmann nannte diese pietistische Bewegung gelegentlich „eine ganz ungeheure Revolution der Kirche". Als methodistische und baptistische Initiativen Deutschland erreichten, war das Bündnis zwischen Kirche und Staat in gemeinsamer Abwehr revolutionärer und demokratischer Herausforderungen schon so eng zusammengewachsen, daß solche Gemeinschaften keine Chance mehr hatten.

Das reformatorische Argument gegen die Freikirche kann nur wiederholen, wer die Berechtigung des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins grundsätzlich bestreitet und historisch einen anderen Weg als den Rückzug auf die Freiheit des Individuums sieht, um die Freiheit der Kirche wiederherzustellen und zu wahren. Auf dem Boden dieses epochalen Freiheitsbewußtseins läßt sich das Bemühen der Freikirche theologisch auch positiv beurteilen: Gegen die Übermacht doktrinärer und institutioneller Autorität setzte sie auf die Ohnmacht individueller Frömmigkeit, die sich von der Verheißung getragen wußte, daß die Kraft Christi „in den Schwachen mächtig" sei (2Kor 12,9). Nicht auf Freiwilligkeit als einer menschlichen Leistung gründet sich die Freikirche, sondern auf die Verheißung, die auf der „Freiheit der Kinder Gottes" ruht. Oder anders gesagt: Die Freikirche entsteht und besteht nicht *durch* den freiwilligen Entschluß der Gläubigen zur Kirche, sie verwirklicht sich vielmehr *in* der Freiheit, zu der wir berufen sind (Gal 5,13).

Ein anderes Argument, das gegen die Freikirche angeführt wurde, richtete sich gegen ihren Hang, das „Unkraut unter dem Weizen" auszuraufen, also eine reine Kirche darzustellen. „Mancherlei vorwitzige Versuche hat man zur Reinigung der Kirche unternommen; von den perfektionistischen Sektenbildungen der alten Kirche angefangen bis zum Täufertum, dem Pietismus, der Aufklärung und dem säkularisierten Reich-Gottes-Begriff Kants, zu den Anfängen der sozialistischen Reich-Gottes-Erwartung des Grafen Saint-Simon über Tolstoi zu der heutigen religiös-sozialen Jugendbewegung — überall der Versuch, nun endlich das Reich Gottes nicht mehr im Glauben, sondern im Schauen gegenwärtig zu haben, nicht verhüllt in den Absonderlichkeiten einer christlichen Kirche, sondern deutlich manifestierend in Moralität und Heiligkeit der Personen, in idealer Regelung aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Probleme." So hat es Dietrich Bonhoeffer 1930 in seiner „Sanctorum Communio" geschrieben und keinen Zweifel daran gelassen, daß es den Verfechtern eines puristischen Kirchenbegriffs an echter „Liebe zur Kirche" mangele, einer Liebe, die bereit sei, Unreinheit und Unvollkommenheit als unabänderliche Zeichen der Geschichtlichkeit der Kirche mitzutragen. Auch dieses Argument ist aus der Reformationszeit bekannt; es wurde damals gegen ein schwärmerisches oder täuferisches Kirchenverständnis eingesetzt. Die Täufer wiesen in der Regel den Vorwurf der Lieblosigkeit gegenüber der Kirche zurück. Sie fühlten sich in ihrem Bemühen um eine Kirche, wie sie ihnen modellhaft in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen entgegentrat, überhaupt nicht verstanden. Gerade ihre Forderung, die apostolische Kirche zu

„restituieren", entsprang ihrem Selbstverständnis nach der Liebe zu einer Kirche, die sich der Gläubigen so annimmt, daß sie in brüderlicher Disziplin einander helfen, standhaft im Glauben zu bleiben und gehorsam ihrem Herrn Jesus Christus nachzufolgen. Sicherlich ist die Disziplinargewalt und Bannpraxis in vielen täuferischen Gemeinden überzogen worden. Die Absicht, die Kirche erbarmungslos zu säubern, triumphierte oft über die Sorge um den hilfsbedürftigen Bruder. Wie es sich historisch im einzelnen auch verhalten haben mag, heute ist aus dem Argument der Reformatoren kein polemisches Feuer mehr gegen die Freiwilligenkirche zu schlagen, denn daß der Weg der Nachfolge dornig ist und viele straucheln läßt, wenn sie ohne begleitende Hilfe bleiben, ist ebenso eine Einsicht in die Geschichtlichkeit der Kirche wie die Beobachtung, daß Gläubige und Ungläubige sich letztlich in der Kirche nicht voneinander scheiden lassen. Manches mag für die Volkskirche sprechen, doch wenn die theologische Polemik gegen die Freikirche benutzt wird, um die Berechtigung der Volkskirche in unserer Gesellschaft damit zu erweisen, spricht alles gegen sie. Eine Kirche, die nicht bereit ist, vor allem und zuerst dafür zu sorgen, daß große Massen des Volkes nicht mehr dazu verführt werden, eine schein- oder gar unchristliche, auf jeden Fall eine unmündige Existenz im Rahmen der Kirche zu führen, macht ihren Anspruch, Kirche des Volkes und für das Volk zu sein, nicht gerade glaubwürdig, vor allem dann nicht, wenn sie daraus ein besonderes Recht ableitet, in der Öffentlichkeit mitsprechen zu müssen. Gerade das dürfte ein Akt der Liebe sein: Menschen zu klarer Entscheidung über ihre Stellung zu Gott und seinem Volk auf Erden zu verhelfen, nicht aber deren Entscheidungslosigkeit zu nutzen, um sich als gesellschaftlich einflußreiche Institution, gelegentlich sogar mit nötigender Geste gegenüber Parteien und Regierungen darzustellen und zu erhalten.

Kirche hat in einer Welt, die alle menschlichen Beziehungen politisch zu beeinflussen oder zu vereinnahmen droht, nur kleine Chancen, für Freiheit einzutreten. Am überzeugendsten wird das geschehen, wenn sie mit ihrem Reden und Handeln, mit ihrer gesamten Existenz dafür eintritt: Kirche ist vor allem und zuerst befreite Gemeinschaft; und das strahlt, wo Unfreiheit herrscht, weithin aus. „Ihr seid das Licht der Welt. Es kann die Stadt, die auf dem Berge liegt, nicht verborgen sein", spricht Jesus in der Bergpredigt. Dies Licht strahlt nicht nur ins Dunkel hinaus, es zieht auch, wie Nachtfalter und Motten vom Schein einer Laterne angezogen werden, alle möglichen Existenzen an, die in Unfreiheit leben und sich nach einem Ort der Freiheit sehnen.

Den Gliedern dieser Gemeinschaft ist bewußt, daß sie sich nicht selber

die Freiheit genommen haben, so zu leben, als könnten und brauchten sie einander nicht zu bedrücken und zu beherrschen. Solange sie unter der Verheißung stehen, daß ihnen die Sünde vergeben ist, erfahren sie den zwanglosen Umgang mit ihrem Nächsten als Befreiung von eigenem Selbstbehauptungswillen, Angst vor Niederlagen und herrschsüchtiger Aggression. Ja, erst hier erfahren sie, was Gemeinschaft eigentlich ist: nicht jede Form menschlichen Zusammenseins, sondern herrschaftsfreie Begegnung. „Ihr wißt, daß die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch. Sondern, so jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener; und wer da will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht" (Mt 20,25ff.). In einer befreiten Gemeinschaft herrschen, pointiert gesagt, anarchische Zustände. Kirche ist Anarchie. „So könnte die christliche Gemeinde auch dem menschlichen Traum von der Überwindung des Konflikts zwischen Herrschenden und den Beherrschten als Modell dienen." Diesem Satz Wolfhart Pannenbergs ist zuzustimmen, nur daß es eigentlich nicht um die Überwindung dieses Konflikts, sondern darum geht, daß es weder Herrschende noch Beherrschte geben soll. Erst dann wird die Ursache gesellschaftlicher Konflikte beseitigt sein.

Das heißt *erstens:* Kirche ist kein hierarchisch strukturierter Herrschaftsverband, wie ihn die römisch-katholische Amtskirche darstellt. Hierarchische Gliederung von Klerus und Laien ist immer Ausdruck von Herrschaft, und sei es auch nur von geistlicher Herrschaft. Kirche ist auch keine „Pastorenkirche", wie sie in den evangelischen Landeskirchen häufig in Erscheinung tritt. Kirchenleitendes Amt, Amtsführung in den Gemeinden und gelehrte theologische Arbeit prägen diese Kirchen mehr als das „Priestertum aller Gläubigen". Kirche ist eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, die sich um den Herrn der Kirche sammeln und sich ihm je nach Begabung und Vermögen zur Verfügung stellen. Sie stellen sich einem Herrn zur Verfügung, der nicht gekommen ist, „daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele" (Mt 20,28). Mit diesem Herrn stehen sie in einem dienenden Verhältnis zueinander und zur Welt. Kirche ist Dienstgemeinschaft durch und durch und duldet nicht den leisesten Anflug autoritärer Führung, selbst dann nicht, wenn mit ihr nur die Wirksamkeit des Dienstes sichergestellt werden soll.

Das heißt *zweitens:* Kirche gleicht oder ähnelt keinem politischen Verfassungsmodell, weder der Monarchie noch der Demokratie. So notwendig es ist, gerade in den bestehenden Kirchen für „mehr Demokratie" einzutreten, um die Kluft von Kirchenführung und Kirchenvolk zuzuschütten, sollte doch betont werden, daß die Kirche weder Nachbild noch Vorbild der

Demokratie ist. Mit ihren anarchischen Zügen steht sie vielmehr quer zu jeder Herrschaftsform. Anarchie bedeutet, daß sie die demokratischen Strukturen und Regelungen auflöst, *sobald* sie sich anschicken, Menschen zu hemmen und zu bedrücken, anstatt ihnen immer wieder Freiheit anzubieten, sich voll und ganz zu entfalten. So stärkt die Kirche als befreite, anarchische Gemeinschaft ihre Zeugniskraft, die gerade auch die Freikirchen oft eingebüßt hatten, gegenüber einer demokratisch verfaßten Gesellschaft. Als verfassungsrechtliches Vorbild der Gesellschaft wäre sie auf die demokratische Verfassung fixiert. Eine fixierte Kirche wäre jedoch keine freie mehr. Ihr anarchischer Charakter zeigt aber, daß sie sich eben nicht fixieren läßt, sondern Krisis einer jeden Gesellschaftsform ist oder sein kann; doch nicht nur Krisis, auch Raum der Freiheit, wo Unfreiheit herrscht, selbstverständlich in einer Diktatur, doch ebenso in den bedrückenden Verhältnissen des real existierenden Sozialismus, schließlich auch in einem demokratischen Rechtsstaat, der sich um ein hohes Maß an Freiheit für seine Bürger bemüht, aber doch stets auch in der Anfechtung steht, Freiheiten einzuschränken oder aufzugeben. Kirche ist nicht der ruhende Pol in einer menschlichen Gesellschaft. Sie ist die Unruhe, die auf Veränderung und Verbesserung drängt, wo der Mensch noch unter Menschen leidet. Ihr anarchisches Wesen bewahrt die Gesellschaft im übrigen vor klerikaler oder geistlicher Bevormundung. Kirche kann nicht, darf nicht und will nicht dem Staat und der Gesellschaft nahelegen oder gar vorschreiben, wie sie sich konkret zu organisieren und zu verhalten haben. Das ist nicht ihre Aufgabe, und dazu fehlen ihr auch alle Fähigkeiten. Sie muß nur immer und immer wieder ihre Stimme erheben, wenn Menschen unter Menschen leiden.

Das heißt *drittens:* Frei und ungebunden, soweit es sich um Bindungen an menschliche Verordnungen, Satzungen und Prinzipien handelt, ist auch das Denken und Reden der Kirche. Nichts wird verordnet und reglementiert; niemand hat Anspruch darauf, besonders gehört zu werden. Die Meinung eines Bischofs ist nicht mehr wert als die Äußerung eines Laien. Gebunden weiß sich die Kirche nur an das Wort Gottes, und um das richtige Verständnis dieses Wortes wird in ihr gerungen. Die Wahrheit des göttlichen Wortes steht nicht ein für allemal fest; sie setzt sich im Gespräch der Gemeindeglieder untereinander erst allmählich durch. Auf die Spitze getrieben: Nicht wo das Wort Gottes rein gepredigt wird, sondern wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, da ist Christus. Da ist auch Kirche. Über die Wahrheit des Wortes Gottes, das in der Heiligen Schrift bezeugt ist, wacht keine Glaubenskongregation, auch keine kirchliche Be-

hörde, die befugt wäre, Lehrzuchtverfahren durchzuführen. Das würde die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, der allein in alle Wahrheit leitet, einschränken und Mißtrauen gegenüber dem freien Walten dieses Geistes säen. Wahrheit wird nicht „von oben" durchgesetzt; sie setzt sich in der „Gemeinschaft des Heiligen Geistes" selber „von unten" durch.

Diese Gemeinschaft ist auch der „Sitz im Leben" für die theologische Arbeit. So sehr die Kirche auf die „wissenschaftliche Theologie" angewiesen ist, um sich selber kritisch zu reflektieren, wird diese Theologie die Kirche nur inspirieren und weiterbringen, wenn es ihr gelingt, sich ein Bewußtsein von ihrem Ursprung in der „Theologie der Gemeinde" zu bewahren. Das bedeutet nicht, daß die Kirche ihre häufig zur Schau gestellte Wissenschaftsfeindlichkeit pflegen und erneuern dürfte. Ganz im Gegenteil, sofern die Gemeindeglieder in der Lage sind, wissenschaftliche Denkformen, Erklärungsmodelle und Ergebnisse in das Gespräch um die Wahrheit des göttlichen Wortes hineinzuziehen, erfüllt die Wissenschaft einen wertvollen Dienst für die Kirche. Sie klärt ihr Denken und Reden in dieser Welt. Es kann jedoch nicht überraschen, wenn das Gespräch in der „Gemeinschaft des Heiligen Geistes" wissenschaftliche Erkenntnis- und Denkformen nicht präzise bewahrt, sondern gelegentlich zerbricht. Um die Wahrheit des göttlichen Wortes nicht an die Bedingungen menschlichen Erkenntnisvermögens zu binden, so sehr sie sich mit Mitteln dieses Vermögens Ausdruck verschaffen wird, muß das so sein. Edmund Schlink sprach von einer „entschränkten und durchbrochenen" Erkenntnisform: „Das Evangelium trifft nicht nur richtend und rettend den Menschen in seiner konkreten psychosomatischen Konstitution und damit in der konkreten Verfaßtheit der Grundformen seines Erkennens, sondern es stellt eben diesen konkreten Menschen auch in Dienst und fordert von ihm die Antwort des Glaubens in Bekenntnis, Gebet und Zeugnis." Auch das Erkennen und Denken der Kirche ist anarchisch. Es beherrscht nicht, und es läßt sich nicht beherrschen, weder von kirchlich sanktionierten Traditionen noch von wissenschaftlichem Führungsanspruch.

Und das heißt *viertens:* Kirche ist als anarchische Gemeinschaft nicht ohne Gestalt und Profil. Eine Gemeinschaft, die dient, wird gesehen, gehört und erfahren. Sie hat eine Mitte in dem, der sie zum Dienst ruft und aussendet, man könnte auch sagen, der sie zum Dienen motiviert. Grenzen werden ihr von denjenigen gesetzt, die nicht dienen, sondern auf Kosten anderer verdienen wollen. Kirchliche Anarchie bedeutet nicht Unordnung und Verwilderung der Gemeinschaft. Kirche steht vielmehr in einer Ordnung, die sie sich je und immer wieder neu vom Heiligen Geist geben läßt,

der sie dahin führt, wo Not nach einer Wende schreit. Und das wird auch die Not und Bedrückung, ja Ausbeutung sein, die von Anarchie in unserer Gesellschaft ausgeht, die sich als „Ordnung" oder „System" kaschiert. Emil Brunner urteilte über das kapitalistische Wirtschaftssystem so: „Dieses System ist dienstwidrig, würdelos, verantwortungslos; mehr noch: es ist die systemgewordene Verantwortungslosigkeit." Es ist verantwortungslos und widerspricht der göttlichen Schöpfungsordnung, wenn der Arbeiter im Wirtschaftsprozeß vom Subjekt zum Objekt erniedrigt wird, über das nach den Gesetzen, die das „Kapital" diktiert, verfügt wird. Und daran knüpfte Brunner die Forderung: „Wir sind verpflichtet, eine Ordnung zu suchen, die wirklich Ordnung und nicht Anarchie ist." Mit dieser Anarchie hat Kirche als anarchische Gemeinschaft nichts gemein. Sie sucht nach einer Ordnung, in der sie am wirksamsten auf Not reagieren und für Freiheit eintreten kann: keine festgefügte, sondern eine bewegliche Ordnung. Die Kirche ist eine „Gemeinschaft des Heiligen Geistes", und geistbewegt sind auch ihre Ordnung und Gestalt. Es kann durchaus sein, daß das monarchische Prinzip in einer bestimmten Situation der Kirche hilft, ihren Auftrag zu erfüllen; es kann auch sein, daß das Prinzip der Volkskirche in einem bestimmten historischen Abschnitt sinnfälliger Ausdruck einer geistbewegten Ordnung ist, in einer anderen historischen Situation wird es das Konzept der Freikirche sein, wieder in einer anderen ganz lose und sporadisch sich zusammenfindende Gemeinschaften oder Aktionsgruppen. Kirche ist jedoch auf keines dieser Konzepte ein für allemal festgelegt. Sie ist offen für geistgewirkte Veränderung; ihre Gestalt und ihre Ordnung sind, mit einem Wort Hans Küngs, „provisorisch". Darin liegt nicht eine Schwäche der Kirche, sondern ihre Stärke. So kann sie flexibel reagieren und ihren katholischen Auftrag, in alle Lebensbereiche einzudringen, wahrnehmen.

Leszek Kolakowski hat den Kern der geistigen Kultur Europas von ihrem christlichen Ursprung her als „Geist der Unsicherheit, der Unfertigkeit, der niemals vollendeten Identität" bestimmt. Das gilt im Grunde auch von der Kirche selbst. Ihre Identität ruht nicht in einem „depositum fidei", sie findet ihre Identität im Heiligen Geist, der sie immer noch in alle Wahrheit führt, auch in alle Wahrheit über sich selbst. Ihre Unfertigkeit ist Ausdruck ihres eschatologischen weltüberwindenden Glaubens: Das „Schema dieser Welt" vergeht (1Kor 7,31), das Reich Gottes, dem die Kirche unter der Leitung des Heiligen Geistes dient und zustrebt, wird kommen. Erst dann wird sich ihre Identität vollenden.

# Wie soziale Verantwortung zur Ökumene führt

## Beispiele ökumenischer Zusammenarbeit in der Diakonie

VON RICHARD BOECKLER

Das Wesentliche ist nicht ein ökumenisches Soll, das Wesentliche ist der Dienst. Ist das der Grund, weshalb Ökumene in der Diakonie so schwer zu beschreiben ist? Muß man sagen: Für diese Ökumene ist die Einheit in Christus die stillschweigende Voraussetzung; aber was dann Evangelische wie Katholiken, was die Kirchen überhaupt auf dem Felde der Diakonie zusammenbringt, das ist die Herausforderung durch die konkrete Situation? Fest jedenfalls steht dies: Ökumenische Zusammenarbeit in der Diakonie muß man auf ihren jeweiligen Arbeitsfeldern kennenlernen. Man muß sie in ihren Funktionen sehen, wenn sie einem zugänglich werden soll in ihrer praktischen wie theologischen Eigenart.

Einige Bereiche diakonischer Arbeit bieten sich für ein solches Kennenlernen an. Ich nenne: die Bahnhofsmission und die Sozialstationen, die Telefonseelsorge und die Dienste im Bereich Freizeit und Erholung, die ökumenische Aktion „Hilfe für Polen", den kirchlichen Entwicklungsdienst. Wie stellen sie sich dar unter ökumenischem Aspekt?

### *1. Am sozialen Brennpunkt: evangelische und katholische Bahnhofsmission — Sozialstationen*

Um mit der Bahnhofsmission zu beginnen: die Gemeinsamkeit ist augenfällig. Sie arbeiten auf den gleichen Bahnhöfen, in den gleichen Räumen, zum Teil zur gleichen Zeit. Sie tragen die gleiche Armbinde, die gleiche Berufskleidung, sie tun den gleichen Dienst: evangelische und katholische Bahnhofsmission. So sehr jede Dienstgruppe verwurzelt ist in der eigenen konfessionellen Gemeinde, so sehr die Träger ihre Eigenständigkeit wahren (evangelischerseits meist die örtlichen Geschäftsstellen der Diakonie, katholischerseits meist die der Caritas bzw. der Mädchensozialarbeit): der gemeinsame Einsatz auf dem Bahnhof sorgt für das einheitliche Erscheinungsbild.

Dienst an einem „sozialen Brennpunkt". Über 3 Millionen Besucher sind es jährlich: ältere Reisende, Besucher aus der DDR, Fahrschüler, Behinderte, Kranke, geistig behinderte Reisende. Manche unter ihnen hätten die

Reise ohne die Bahnhofsmission gar nicht antreten können. Aber auch andere Gruppen frequentieren die Räume der Bahnhofsmission: Ausländer, Asylbewerber, Umsiedler, Strafentlassene, Nichtseßhafte, jugendliche Ausreißer. 47 verschiedene Zielgruppen wurden anläßlich eines Fortbildungskurses gezählt. Sind es die enormen Anforderungen, die auch ein Höchstmaß an Kooperation erfordern?

Die Bahnhofsmission hat jedenfalls von Anfang an auf die Zusammenarbeit gesetzt. Schon in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, als es darum ging, vom Geld und von der Freiheit der Großstädte angelockte junge Menschen vor gewissenlosen Stellenvermittlern zu bewahren. Aber auch durch die ganze wechselvolle Geschichte hindurch bis heute, wo der Dienst sich vielfältig ausdifferenziert. Die warme Mahlzeit, die Tasse heißer Kaffee sind oft nur Anknüpfungspunkt, um in schwerwiegenden menschlichen Nöten zu helfen. Erfahrungen sind nötig, Kenntnisse auf den verschiedenen Gebieten der Sozialarbeit, dazu die einschlägige Kenntnis der vielen Behörden und Einrichtungen, um in der meist knappen Zeit wirkungsvolle Hilfe vermitteln zu können. Wie diese Arbeit, wie ihre Vertretung gegenüber der Bundesbahn und den Bundesbehörden, gegenüber Kirche und Gesellschaft zu bewerkstelligen ist? In der gemeinsamen „Konferenz für kirchliche Bahnhofsmission", in der man seit über 70 Jahren zusammenarbeitet, haben sich die beiden Trägerverbände, der „Verband der Deutschen Evangelischen Bahnhofsmission e. V." und der „Deutsche Verband Katholischer Mädchensozialarbeit", zur Gemeinsamkeit in fast allen Aufgabenbereichen verpflichtet. Gemeinsam leistet man:

— die Anregung und Förderung der Arbeit der Bahnhofsmissionen im Hinblick auf Sachaufgaben, Methoden, Arbeitsorganisation und ökumenische Zusammenarbeit

— die Einführung und Fortbildung von haupt-, neben- und ehrenamtlichen Mitarbeitern(innen)

— die Vertretung der Arbeit gegenüber Bundesbahn, Bundesbehörden, Kirche und Gesellschaft

— die Informations- und Öffentlichkeitsarbeit.

Ein ökumenisches Paradigma. Für den Bereich der Diakonie könnte man die Bahnhofsmission so nennen. Ihr Beispiel zeigt, was alles zusammenkommen muß, wenn die evangelisch-katholische Zusammenarbeit dauerhaft sein soll — nämlich: die Orientierung beider Seiten an der speziellen Aufgabe, das Verwurzeltsein der Mitarbeiter in der jeweiligen Kirche und schließlich die gute gemeinsame Erfahrung.

Kann man das auch von dem zweiten Arbeitsbereich sagen: den

Diakonie- bzw. Sozialstationen, in denen ein gemeindlicher Sozialdienst geschieht, wie ihn früher die Gemeindeschwestern wahrnahmen? Verglichen mit der Bahnhofsmission sind die Sozialstationen eine junge Einrichtung. Man hat gerade die Erfahrungen von gut 10 Jahren, und die haben gezeigt: Auch hier ist die ökumenische Zusammenarbeit leichter zu bewerkstelligen, wenn eine Sozialstation einen einzigen festen Träger hat. Die andere Kirche vereinbart dann über einen Kooperationsvertrag die Zusammenarbeit. So wird es möglich, daß die katholische Schwester oder Sozialarbeiterin in der evangelischen Diakoniestation mitarbeitet und umgekehrt. Pragmatisches Vorgehen hat diesen Weg angesichts der unterschiedlichen ekklesialen Strukturen erschlossen.

Aber daneben gibt es auch die ökumenische Sozialstation im strengen Sinn — mit ökumenischer Trägerschaft. Ein Musterbeispiel ist die von Betzdorf (Rheinland-Pfalz), die gemeinsam von elf katholischen und vier evangelischen Gemeinden eingerichtet wurde und die sowohl der Caritas als auch dem Diakonischen Werk angeschlossen ist.

Hauptaufgaben einer Sozial (Diakonie)-Station sind: häusliche Kranken-/Altenpflege, Hilfe für Familien in Notsituationen, Beratung in pflegerischen und allgemeinen sozialen Fragen, das Angebot von Seelsorge und situationsbezogener Verkündigung, Anleitung in „Hilfe zur Selbsthilfe" durch Kurse in häuslicher Kranken-/Altenpflege und schließlich die Zurüstung und der Einsatz ehrenamtlicher Helfer sowie das Entleihen von Pflegehilfsmitteln.

### *2. Krisenhilfe rund um die Uhr: evangelische und katholische Telefonseelsorge*

Auch hier ist es die aktuelle Herausforderung, die zum gemeinsamen Dienst verbindet: 600 000 Anrufe im Jahr — seit Jahren schon ist die Halbmillionengrenze überschritten. Sie rufen an, weil Ängste und Aggressionen sie plagen, weil sie in Ehe, Familie und Partnerschaft nicht zurechtkommen, weil sie nichts haben, was sie ihren Depressionen entgegensetzen könnten oder weil sie einsam und hoffnungslos geworden sind durch Berufskrise und Schicksal. Spiegelbild einer angefochtenen Gesellschaft — so möchte man angesichts der Seelsorgenöte am Telefon diagnostizieren. Die evangelische und die katholische Telefonseelsorge haben demgegenüber ihr gemeinsames Selbstverständnis in den „Leitlinien für den Dienst der Telefonseelsorge" formuliert: „Die Einrichtungen der Telefonseelsorge und der Offenen Tür in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) sind ein

Ausdruck der seelsorgerlichen Verantwortung der christlichen Kirchen für die Menschen in unserer Zeit. An der Gestaltung des von ihnen getragenen Dienstes wirken in ökumenischer Gemeinsamkeit alle mit, die sich diesem Auftrag verpflichtet wissen. Telefonseelsorge und Offene Tür bieten allen Ratsuchenden die Möglichkeit, befähigte und verschwiegene Gesprächspartner zu finden, die sie in ihrer jeweiligen Situation ernst nehmen, ihnen im Krisenfall beistehen und ihre Anonymität achten. Die Telefonseelsorgestellen nehmen diesen Dienst bei Tag und Nacht wahr, die Offenen Türen haben feste Sprechzeiten."

Ein Krisendienst rund um die Uhr: gemeinsam erfüllen katholische und evangelische Telefonseelsorge diese Aufgabe im Sinne des „biblischen Auftrags, für Menschen da zu sein, die zu scheitern drohen, ihnen Hilfe, Beistand und persönlichen Zuspruch anzubieten und in alledem Mut zu neuem Glauben und neuer Hoffnung im Sinn des Evangeliums zu ermöglichen" (Leitlininien für den Dienst der Telefonseelsorge). Notwendigkeit, Erfahrung und Zusammenarbeit haben ein festes Konzept der Telefonseelsorgearbeit entstehen lassen, das die 27 evangelischen, die 14 katholischen und die 36 ökumenischen Telefonseelsorgestellen in gleicher Weise befolgen. Die Zahl der Mitarbeiter (70-90 Ehrenamtliche pro TS-Stelle) gehört dazu, das Miteinander von haupt-, neben- und ehrenamtlichen Mitarbeitern, die Zusammenarbeit mit Fachberatern wie Finanzberatern, Juristen, Medizinern, Psychologen, Sozialarbeitern, Theologen, Therapeuten. Dann die Rechtsform und die sachliche und technische Ausstattung der einzelnen Stellen. Auch wie eine neue Stelle aufzubauen ist, die verschiedenen Aufbauphasen, bis sie voll arbeiten kann. Für all das gibt es fest abgesprochene Modalitäten, über die sich die Evangelische Konferenz für Telefonseelsorge und die Katholische Arbeitsgemeinschaft Telefonseelsorge und Offene Tür verständigt haben.

Und das Inhaltliche? Gibt es gemeinsame Kriterien, nach denen gearbeitet wird? Gemeinsamer Dienst und gemeinsame Erfahrung haben auch hier einen Fundus des Gemeinsamen entstehen lassen. Krankheit und Depression, Sucht und Suizid, Berufskrisen, Generationskonflikt, Erziehungsprobleme: die Auseinandersetzung mit diesen Phänomenen, auch die Verpflichtung, nachdrücklich auf psychosoziale Mangelerscheinungen der Gegenwart aufmerksam zu machen, haben eine Konvergenz der Urteile und eine gleichgerichtete Praxis entstehen lassen. Aus- und Fortbildungsveranstaltungen, die von der Evangelischen Konferenz und der Katholischen Arbeitsgemeinschaft gemeinsam durchgeführt werden, haben das Einbeziehen der verschiedenen psychotherapeutischen Gesprächsmethoden geför-

dert. Und was den großen Bereich der Familienproblematik angeht, so wird das Diakonische Werk durch das 1982 beginnende diakonische Schwerpunktprogramm „Familie" Akzente der Gemeinsamkeit setzen.

Aber auch das Glaubensthema verbindet die Kirchen in der Telefonseelsorgearbeit. Die Lebenskrise ist vielfach verwoben mit der Glaubensnot. Gerade die lebensmäßige Konkretion, die das seelsorgerliche Gespräch erfordert, gerade der Auftrag, Glauben und Hoffnung zu wecken aus der Kraft des Evangeliums, bedingen die diakonische und missionarische Gemeinsamkeit in der Telefonseelsorgearbeit, auch wenn konfessionelle Unterschiede nicht einfach übersprungen werden können. Telefonseelsorgearbeit ist zugleich Anreger- und Nutznießer des ökumenischen Dialogs.

### *3. Urlauber-, Camping- und Kurseelsorge*

Urlauber- und Campingseelsorge: Hier wäre eine ökumenische Ermunterung an die Gemeinden und die regionalen Arbeitsgemeinschaften am Platz. Daß sie so wenig die ökumenischen Chancen erkannt haben, die in diesen Arbeitsbereichen liegen! Urlaube bieten immer auch Gelegenheit zur kirchlichen Begegnung. Sollten die Kirchen am Ort sich dem Feriengast nicht in ihrer Verbundenheit, in ihrem ökumenischen Miteinander darstellen? Der Urlauber, für einige Wochen aus dem beruflichen Streß herausgelöst, ist offen für das, was die Kirchen an Gemeinsamem zu bieten haben: Vortrag und Konzert, Andacht und Kirchenbesichtigung, Gottesdienst und Gespräche. Muß diese Chance beschränkt bleiben auf die wenigen Beispiele einer zufälligen und personenbedingten Zusammenarbeit der Ortsgemeinden? Eine bleibende Aufgabe wartet hier auf die regionalen Arbeitsgemeinschaften, die sich in diesem Punkt mit den zuständigen evangelischen und katholischen Verbänden zusammentun könnten: dem Arbeitskreis für Freizeit und Erholung (evangelisch) und der Arbeitsgemeinschaft für Freizeit und Tourismus (katholisch).

Anders, glücklicher, steht es um die gemeinsame Kurseelsorge. Ist sie der Glücksfall, weil hier die diakonische Aufgabe der Kirchengemeinde deutlicher zutage tritt? Ihr Fall wenigstens ist eindeutig. Was der Seelsorger schon immer wußte, wird heute eindringlich von den Kurmedizinern geltend gemacht: daß der Kurpatient in seiner leib-seelischen Ganzheit ernstgenommen sein will; daß Gesundwerden ein umfassender körperlich-seelisch-geistiger Prozeß ist; daß, biblisch gesprochen, Heilung und Heil in engem Zusammenhang stehen und daß Heilung alle Bezüge unseres Menschseins umfaßt, insbesondere auch das Verhältnis zu Gott und dem Nächsten.

So wartet hier eine Aufgabe, die von den Kirchengemeinden am Ort gemeinsam angepackt werden will. Vielerorts sehen die Gemeinden diese Verantwortung. Vielerorts praktizieren sie, was beispielsweise die Kirchen in Hessen, aber auch die in Baden-Württemberg, in „gemeinsamen Richtlinien für die Kurseelsorge" vereinbart haben: die enge ökumenische Zusammenarbeit als „Voraussetzung für einen glaubwürdigen kirchlichen Dienst am Kurgast". Dazu gehört eine ganze Menge. Dazu gehören: Programmabsprachen und gemeinsame Veranstaltungen, Gespräche über Glaubens- und Lebensfragen, Angebote der Erwachsenenbildung mit Anleitung zur Meditation, zur Aktivierung kreativer Fähigkeiten, ferner theologische Information und Öffentlichkeitsarbeit. Dazu gehören aber auch kurortspezifische Angebote, die eine vertrauensvolle Kooperation mit Ärzten und Kureinrichtungen erfordern. Und schließlich gehört dazu die besondere Zurüstung der haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter und die Planungsarbeit in ökumenischen Beiräten für Kurseelsorge, in denen außer den Pfarrern auch Gemeindeglieder, Ärzte und Vertreter der Kurverwaltung mitarbeiten. Ökumenisch bedeutet hier, wie in allen Bereichen der Diakonie, immer zugleich auch fachgerecht und sachgemäß. Ebenso wie die Sachgemäßheit der Arbeit zur ökumenischen Zusammenarbeit verpflichtet.

### *4. Polenhilfe — Beispiel ökumenischer Nothilfe*

Um Beispiele evangelisch-katholischer Zusammenarbeit ging es bisher. Jetzt kommt ein Schnitt. Eine andere Qualität ökumenischen Miteinanders: die Polenhilfe ist Diakonie im Rahmen zwischenkirchlicher Nothilfe. „Kirchen helfen Kirchen", wie die betreffende Programmeinheit des Diakonischen Werkes heißt. Ein Dienst, der in Not geratenen Kirchen gilt, hier den Kirchen des Polnischen Ökumenischen Rates: der Polnisch-Orthodoxen Kirche, der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses, der Polnisch-Katholischen Kirche, der Altkatholischen Kirche der Mariaviten, der Vereinigten Evangeliumskirche, der Evangelisch-Reformierten Kirche, der Methodistischen Kirche und der Polnischen Baptistenkirche. Die große römisch-katholische Kirche Polens steht im direkten Hilfskontakt mit der Caritas in aller Welt.

Wie sieht sie nun aus, die ökumenische Nothilfe? Die Zahlen, die Aufstellungen der Hilfsgüter für die einzelnen Phasen der Nothilfe bleiben nüchtern. Aufstellungen von Materalien: Lebensmittel, Reinigungs- und Pflegematerial; Kindernahrung und Medikamente; Weihnachtspakete und Weihnachtstüten; Hygiene- und Waschpulverpakete; eine Anzahl Gefrier-

truhen — alles in allem bis Februar 1982 in einem Betrag von ca. 7 Mio. DM. Ein Zahlenmaterial, an dem der ordnungsgemäße und erfolgreiche Ablauf der einzelnen Hilfsphasen nachprüfbar ist — auch unter den gegebenen aktuellen Verhältnissen.

Aber entscheidend ist, was mit den Gütern passiert. Da sind Notleidende in den einzelnen Gemeinden: Kranke, Alte, Behinderte, alleinerziehende Mütter, sozialschwache Familien — ein Personenkreis, der auch schon sonst aus dem Sozialfonds der polnischen Kirchen unterstützt wurde, ein Kreis aber, der sich jetzt, im Zeichen der polnischen Versorgungskrise und des Kriegsrechts, vergrößert hat. Ihnen gelten die zigtausend Einzelpakete, die an die Gemeinden und von den gemeindlichen Hilfsausschüssen an die Empfänger weitergegeben werden. Da sind weiter die neun Altersheime der Kirchen des Polnischen Ökumenischen Rates, dazu ein Erholungsheim, auch zwei Klöster der Orthodoxen Kirche und verschiedene Seminare. Hier werden Lebensmittel und Reinigungsmaterial, für die Altenheime auch Medikamente und Pflegematerial benötigt. Und Gefriertruhen waren nötig, damit man Vorräte aufheben kann, wenn es gerade etwas zu kaufen gibt. Dann weiter die Jugend-und Kinderfreizeiten: Sie durchzuführen und damit einen wichtigen Bereich kirchlicher Arbeit aufrechtzuerhalten, brauchte es entsprechende Nahrungsmittel. Insgesamt 100 000 Verpflegungstage hat man im Sommer 1981 kalkuliert. Und schließlich das Beköstigungsproblem für kirchliche Konferenzen und Tagungen.

Ein Nothilfeprogramm — aber eben ökumenisch! Die Konzeption für die einzelnen Hilfsphasen entsteht jedesmal in Warschau in Beratungen mit Vertretern des Polnischen Ökumenischen Rates. Auch Vertreter der Genfer Ökumene beraten mit. Die Einzelprogramme sollen sich einfügen in die Gesamthilfe durch den Ökumenischen Rat der Kirchen. Ein Hilfsdienst im ökumenischen Verbund. Zugleich aber auch ein Dienst, der Empfänger- und Geberkirchen zusammenrücken läßt. Wird hier nicht Gemeinschaft erkennbar, die tiefer wurzelt, als es sich in Zahlen und Aufstellungen ausdrücken läßt?

Ein Punkt gehört noch hinzu zum ökumenischen Nothilfeprogramm, weil auch er kennzeichnend ist für diese ökumenische Arbeit: Auch der polnische Staat ist in die Hilfsdienste der Kirchen einbezogen. Er erhält Medikamente, Pflege- und Reinigungsmittel und sonstige Bedarfsgüter für nichtkirchliche Sozialeinrichtungen, die er dem Polnischen Ökumenischen Rat namhaft gemacht hat — insgesamt etwa 22 % der Mittel, die über die Aktion „Hilfe für Polen" an die polnischen Kirchen gehen. Im Gegenzug nimmt das polnische Gesundheitsministerium den Transport aller Hilfs-

güter durch die Fluggesellschaft LOT und die polnische Transportgesellschaft PKS auf seine Rechnung. Eine Kooperation, die es erlaubt, daß jede kirchliche Spendenmark unmittelbar in die Hilfe fließen kann. Aber ist es nur dieser organisatorische Aspekt? Ist es nicht zugleich ein Stück christliches Zeugnis, das sich so mit dem Zeugnisdienst der polnischen Kirchen verbindet? Man soll diesen Aspekt nicht unterschätzen. Christlicher Dienst ist immer umfassend: diakonisch, missionarisch, ökumenisch.

### *5. Ökumenische Diakonie als Entwicklungshilfe*

Ökumenische Diakonie greift jedoch weiter. Sie ist nicht nur Hilfe von Kirche zu Kirche. Sie schließt auch Entwicklungshilfe ein. Einzelkirchen, sehr oft auch Nationale Kirchenräte, aber gelegentlich auch nichtkirchliche Partner wie Jugendgruppen, Genossenschaften oder private Fördervereine, erhalten Finanzmittel zur Durchführung von Entwicklungsprogrammen und -projekten. Fast endlos die Projektliste eines einzigen Jahres, beispielsweise bei „Brot für die Welt". Man kann nur Einzelbeispiele nennen, um einen Eindruck zu vermitteln. Etwa diese: Schreinerwerkstatt für eine Behindertenschule, Soziale Hilfe für Randgruppen, Starthilfe für eine Webereigenossenschaft. Oder: Unterstützung für eine dörfliche Entbindungsstation, Ländliche Entwicklung zur Verhinderung von Schuldknechtschaft, Mobiles Programm zur Essensverteilung an alte und bedürftige Menschen, Programm für Slum- und Bürgersteigbewohner. Dann Ausbildungshilfen: Förderung nicht-formaler Ausbildungsmöglichkeiten für Jugendliche, Bewußtseinsbildungs-/Organisationsprogramm für Frauen, Übersetzung eines Handbuches über Gesundheitserziehung in verschiedene philippinische Sprachen. Oder schließlich Hilfen für eine alternative Entwicklung: Kurs in biodynamischer Landwirtschaft, Bau einer Biogas-Anlage, Film zur Darstellung angepaßter Technologien, Planung und Förderung ländlicher Entwicklungsmodelle.

Die Beispiele zeigen: Es geht um eine spezifische Form der Entwicklungshilfe, die sich als Diakonie versteht, als Hilfe für die „Ärmsten der Armen": für Randgruppen und Analphabeten, für Arbeitslose, für Menschen in den Elendsvierteln, für Frauen, für Alte, für Behinderte. Die Programme und Projekte beziehen sich auf verschiedene Sektoren: auf die Bereiche Gesundheit, Landwirtschaft, Ausbildung, auf Soziale Dienste, Handwerk und Arbeitsplatzbeschaffung. Aber die konzeptionelle Ausrichtung entspricht jedesmal der betroffenen Zielgruppe. Auf dem landwirtschaftlichen Sektor z. B.: kein Bau von Großanlagen — dafür aber Pro-

jekte angepaßter Landwirtschaft, Bewässerungsprogramme, um die nutzbaren Flächen zu vergrößern. Oder im Gesundheitsbereich: keine teuren Gesundheitseinrichtungen und Kliniken — dafür aber präventive, dezentralisierte medizinische Dienste, um eine medizinische Grundversorgung in Ballungszentren oder in ländlichen Gebieten aufzubauen. Oder auf dem Ausbildungssektor: nur begrenzte Förderung staatlicher Erziehungssysteme — dafür aber um so mehr bedarfsorientierte Berufsausbildung, Erwachsenen- und Bewußtseinsbildung, landwirtschaftliche und berufliche Beratung; bei akademischer Ausbildung nach Möglichkeit nur Vergabe von Stipendien sur place. Und dann, im Blick auf eine wirkungsvolle Hilfe besonders wichtig: Alle sektoralen Programme sollen nach Möglichkeit aufeinander abgestimmt und miteinander verflochten sein. Sie sollen dem Menschen in seiner Ganzheit und in seinen sozialen Bezügen zugute kommen.

Man kann dieser Konzeption kirchlicher Entwicklungshilfe eine ökumenische Qualität nicht absprechen, weil sie Maßstäbe setzt, die allen kirchlichen bzw. konfessionellen Entwicklungsdiensten gemein sind. Es ist *eine* Diakonie, die sich ökumenisch darstellt. Aber ökumenisch ist sie auch in der Durchführung, in der Art, wie sie die Partner in Nord und Süd verbindet. Kein Entwicklungsprogramm, kein einzelnes Vorhaben, das sich nicht dem gleichberechtigten Miteinander von Gebern und Empfängern verdankte. Sie sitzen gemeinsam an einem Tisch. Sie teilen ihre Ressourcen, sie teilen auch ihre Armut. Für die Durchführung ökumenischer Entwicklungshilfe haben sich deshalb bestimmte Kriterien herausgebildet, die sich auf drei Hauptaspekte zurückführen lassen:

1. Ökumenische Entwicklungshilfe muß sich in die soziale, wirtschaftliche und kulturelle Situation der Empfängerkirche einpassen; sie darf nicht die eigenen Verhältnisse der Geber zum Maßstab machen.
2. Ökumenische Entwicklungshilfe setzt die partnerschaftliche Zusammenarbeit mit dem Empfänger voraus; sie darf dem Betroffenen keine fertigen Programme und Projekte aufzwingen.
3. Ökumenische Entwicklungshilfe muß „Hilfe zur Selbsthilfe" sein; sie muß die Empfänger befähigen, ihre Situation selbst in die Hand zu nehmen und zu verändern.

Diese Kriterien sprechen für sich. Sie sprechen für sich, weil sie das Ergebnis langer ökumenischer Erfahrung, nicht zuletzt in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen sind. Aber widerspricht dem nicht bei uns die Vielfalt eigener kirchlicher Entwicklungsdienste? Warum dieses Nebeneinander von Entwicklungsprogrammen der Mission, der Diakonie,

von „Brot für die Welt", von Dienste in Übersee, von Kirchlichem Entwicklungsdienst? Man muß die Geschichte sehen, die diese verschiedenen Dienste und Programme hat entstehen lassen. Jedes für sich stellt einen eigenen Impuls ökumenischer Diakonie dar: „Brot für die Welt", eine Aktion der evangelischen Landes- und Freikirchen, initiiert Weihnachten 1959 als „Antwort des Dankes für das, was wir in Deutschland über ein Jahrzehnt lang an bedingungsloser Hilfe von der Weltchristenheit erfahren hatten". Dienste in Übersee, 1960 von Kirche, Mission und Diakonie als Dienst der Personalhilfe und Pendant zu „Brot für die Welt" begründet. Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe, 1962 eingerichtet, um staatliche Mittel nach kirchlichen und ökumenischen Kriterien in die kirchliche Entwicklungsarbeit zu überführen. Kirchlicher Entwicklungsdienst, 1968 unter dem Eindruck der IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Uppsala 1968) geschaffen als Dienst, den die EKD-Gliedkirchen durch Beiträge aus ihren Haushalten ermöglichen. Vier verschiedene Dienste mit eigenen Arbeitsimpulsen und -schwerpunkten. Aber daß es sie gibt, daß sie nicht nebeneinander, sondern im Verbund arbeiten, in „konzertierter Aktion" gewissermaßen, die ihr Instrument in der „Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst" hat: darin manifestiert sich gerade das ökumenisch Gewachsene dieser Diakonie auf dem Feld der Entwicklungshilfe. Es ist eine Diakonie mit vielen Kräften und Impulsen. Eine Diakonie in ökumenischer Verantwortung und Partnerschaft. Eine Diakonie, die sich der Einheit der Kirche verpflichtet.

### *6. Perspektiven*

Zum Schluß: Gibt es so etwas wie ein diakonisches Proprium in der Ökumene? Grundlinien, Konstanten, Perspektiven, die wiederkehren, ganz gleich auf welchem diakonischen Arbeitsfeld Ökumene sich ereignet? Die Beispiele lassen erkennen: Diakonie, wo sie ökumenisch relevant wird, bleibt orientiert an der konkreten Situation. Sie fragt: Welche Hilfe ist nötig? Wie kann diese Hilfe ermöglicht, welche Träger, welche kirchlichen und zwischenkirchlichen Organisationen können mobilisiert werden? Dem ökumenischen Engagement der Diakonie gibt das etwas Pragmatisches. Und das auf allen genannten Gebieten: in der Bahnhofsmission ebenso wie in der Ökumenischen Entwicklungshilfe, in der Nothilfe für Polen ebenso wie in der Telefon-, der Kur- und der Urlauberseelsorge. Gemeinsamkeit, Miteinander — aber ausgerichtet auf die Notwendigkeiten der Aufgabe! Das ist die Grundeinstellung. Sie bewahrt vor ökumenischem Wunschden-

ken. Sie respektiert kirchliche Grenzen und Realitäten, auch wenn diese Realitäten und Grenzen für den Ökumeniker etwas Schmerzliches haben. Diakonie findet aber Möglichkeiten, innerhalb dieser Realitäten ein Stück Gemeinsamkeit zu verwirklichen.

Aber diese Grundeinstellung ist nicht das Ganze. Sie bliebe oberflächlich, wäre nicht zugleich das Wissen um eine echte, in Christus vorgegebene und gestiftete Gemeinschaft erkennbar. Muß der gemeinsame Dienst als Konsequenz aus dem Glauben nicht immer wieder neu gewagt werden? Und ist er nicht seiner eigenen Intention nach selbst Zeugnis von der Liebe Gottes in Jesus Christus? Dies ist die zweite, durchgehende Perspektive. Sie ist der Grund, weshalb diakonisches Engagement etwas Einigendes hat. Der Grund auch, weshalb Diakonie selbst Maßstäbe einer Dienstgemeinschaft im Namen Jesu setzt. Das Ringen um das eine Bekenntnis des Glaubens will sie damit nicht überflüssig machen. Sie selbst ist an der Einheit in Christus orientiert.

# Eigenständigkeit und Dialog

## Zum Weg kontextueller Befreiungstheologien in Süd und Nord

1. Weithin unbeachtet von der theologischen Fachwelt fanden im Jahre 1981 zwei internationale Theologenkonferenzen statt, deren Bedeutung sowohl im Blick auf die überseeische Christenheit als auch auf die europäische Theologiegeschichte zum jetzigen Zeitpunkt noch kaum bestimmbar sein dürfte. In beiden Konferenzen kamen Christen und Theologen zusammen, die angesichts einer vom Tode bedrohten und in sich zerrissenen Welt den Versuch unternahmen, die Kraft des lebenspendenden Evangeliums von Jesus Christus neu auszusagen und im Ringen um eine Veränderung der lebensbedrohenden Verhältnisse zur Geltung zu bringen.

Tod und Leben bestimmten die Diskussionen der 5. Konferenz der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT), die unter dem Thema „The Irruption of the Third World — A Challenge to Theology" vom 17. bis 31. August 1981 in New Delhi stattfand.[1] Aufgenommen wurden die von EATWOT an die westliche Kirche und Theologie gerichteten Herausforderungen in einem europäischen Symposion „The Future of Europe — A Challenge to Theology", das vom 10. bis 14. Dezember 1981 in dem ökumenischen Zentrum Woudschoten nahe der holländischen Stadt Zeist durchgeführt wurde.[2]

Im folgenden soll versucht werden, in groben Linien die wichtigsten Ergebnisse beider Konferenzen zu markieren und aufzuzeigen, wo die zu einem Dialog mit Theologen aus der Ersten Welt hinführenden Elemente wahrnehmbar werden, die es berechtigt erscheinen lassen, von „Befreiungstheologien in Süd und Nord" zu sprechen.

### 2. Von Daressalaam bis New Delhi

Die Konferenz von New Delhi bildete den Abschluß einer fünfjährigen intensiven Arbeitsphase, in der die kontinentalen Gruppierungen von EATWOT ihre jeweils eigenen spezifischen und kontextorientierten Probleme formuliert und in den 1976 gemeinsam erarbeiteten Interpretationsrahmen eingetragen haben. Wilhelm Wille hat den Weg der EATWOT von ihrer Gründung im August 1976 bis zum Jahre 1979 präzise beschrieben und die Beiträge der führenden Persönlichkeiten der Theologenvereinigung auf dem Hintergrund ihrer kirchlichen und theologischen Herkunft eindrucksvoll dargelegt; eine Wiederholung dürfte sich daher erübrigen.[3] Verwiesen sei lediglich auf die Broschüre „Dem Evangelium auf der Spur", in der die wichtigsten Beiträge der beiden ersten EATWOT-Konferenzen in deutscher Übersetzung abgedruckt wurden.[4] In der von Heinz Joachim Held verfaßten Einführung wird die Zielrichtung der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt treffend charakterisiert: „Es geht um das Aufspüren von Gottes rettendem und heilen-

dem Tun jetzt und hier in der Gegenwart, um das Erkennen seines Willens in unserer heutigen Welt, die von dem Gegensatz, von dem tiefen Graben zwischen reichen und armen Ländern gekennzeichnet ist, von dem Riß, der die Gemeinschaft der Völker und auch die der Kirchen durchzieht, in Frage stellt und nach Heilung schreit. So jedenfalls erfahren es Christen, Theologen und Kirchenführer auf der anderen Seite dieses Grabens. Wir sehen sie hier auf der Spur des Evangeliums; sie fragen und tasten nach seinen Spuren, aber sie antworten auch und geben Rechenschaft."[5]

2.1. Die Gründung von EATWOT im August 1976 war die logische Konsequenz eines Vorganges in der Dritten Welt, der in der theologischen Landschaft Europas zunächst kaum zur Kenntnis genommen wurde, sondern nur bei interessierten Ökumenikern und Missionswissenschaftlern Beachtung fand: die Entfaltung kontextueller Theologien in Afrika, Asien und Lateinamerika. Es war der Hamburger Missionswissenschaftler Hans Jochen Margull, der 1974 mit dem Begriff der „Tertiaterranität des Christentums" eine erste forschungsgeschichtliche Bestandsaufnahme dieser Phänomene vornahm.[6]

Es handelt sich dabei um theologische Strömungen, die in unterschiedlicher Ausprägung und zumeist unabhängig voneinander in verschiedenen Regionen der Dritten Welt entstanden waren, die aber alle darauf abzielten, die christliche Botschaft in ihrem jeweiligen religiösen, kulturellen, politischen und sozio-ökonomischen Kontext neu zu formulieren.

So entstand um die Mitte der 60er Jahre unter den afro-amerikanischen Christen der USA die sogenannte „Schwarze Theologie", die Antwort geben sollte auf die rassische Diskriminierung, die Menschen schwarzer Hautfarbe in der amerikanischen Gesellschaft zu erleiden hatten.[7] Anfang der 70er Jahre griff diese Bewegung nach Südafrika über; hier wurde „Black Theology" zur Manifestation des Kampfes schwarzer Christen gegen das rassistische Apartheidsystem. Man entlarvte die Ideologie der weißen Minderheit, die mit biblischen Begründungen ihre Herrschaft über die schwarze Mehrheit zu rechtfertigen sucht, und bekannte sich zu Christus, dem „schwarzen Befreier", der sich auf die Seite der Unterdrückten stellt und mit ihrem Kampf solidarisch ist.[8]

Die Schwarze Theologie hat Geschichte und Theologie des Antirassismus-Programms des Ökumenischen Rates der Kirchen maßgeblich bestimmt.[9]

Auch in anderen Ländern des subsaharischen Afrikas suchten Theologen sich aus dem Bann abendländisch-westlicher Vorstellungen zu lösen und eine eigenständige, an afrikanische Traditionen und Weltanschauungen anknüpfende „Afrikanische Theologie" zu entwickeln.[10]

Ähnliche Vorgänge lassen sich auf dem asiatischen Kontinent beobachten, wo die Christen oft eine verschwindende Minderheit in der religiösen Umwelt des Hinduismus, des Buddhismus etc. darstellen. Beachtenswerte Ausprägungen kontextueller Theologien finden sich in Indien und Sri Lanka ebenso wie auf den Philippinen („Bauerntheologie") und in Südostasien (Korea: „Minjung-Theology"; Taiwan: „Homeland-Theology").[11]

In dem vom römisch-katholischen Christentum geprägten Subkontinent Lateinamerika hatte die Entwicklung einer kontextuellen Theologie einen anderen Ausgangspunkt. In einer Situation brutaler Ausbeutung und Unterdrückung erkannten

Christen, daß die etablierte Hierarchie im Dienste der Herrschenden stand und die Theologie lediglich die Funktion hatte, die Unterdrückung der Armen zu legitimieren. Es formierten sich „Basisgemeinden", die im Blick auf ihre Situation nach einem neuen Verständnis des Evangeliums rangen. Diese „Theologie der Befreiung" bedient sich kritischer sozialwissenschaftlicher, am Marxismus orientierter Methoden, um die Ursachen der ungerechten Strukturen in den lateinamerikanischen Gesellschaften zu erforschen und Strategien zur Befreiung zu entwickeln.[12]

All diesen kontextuellen Theologien liegt die Erkenntnis zugrunde, daß Theologietreiben keine von der Wirklichkeit des gelebten Lebens abgehobene Beschäftigung von Universitätstheologen sein darf; im Gegenteil: die konkreten Situationen, in denen Christen leben und ihren Glauben zum Ausdruck bringen, sollen die Ausgangspunkte theologischer Reflexion werden. In den genannten Kontexten ist dies die Situation der Dritten Welt, also jener von der überwiegenden Mehrheit der Weltbevölkerung bewohnten Welt, die von Armut und Krankheit, von Hunger und Unterernährung, von ökonomischer, politischer und kultureller Unterdrückung und Ausbeutung geprägt ist.[13] Treffend faßt Hans Jochen Margull zusammen: „Eine Tertiaterranität des Christentums erkennt man folglich überall dort, wo authentisch (und deshalb vor allem in der überseeischen Christenheit) der Christus Jesus auf der Seite der Unterdrückten stehend geglaubt und christlicher Glaube authentisch als Akt umfassender geschichtlicher Befreiung verstanden wird."[14]

2.2. „Tertiaterranität" ist in der Tat die Gemeinsamkeit, die die Gründungsväter von EATWOT 1976 dazu brachte, sich zusammenzuschließen und — unter Berücksichtigung iher jeweiligen unterschiedlichen Traditionen — eine Theologie zu entwickeln, die die Menschen der Dritten Welt befähigen sollte, mit größerem Engagement und stärkerem Glaubensmut um ihre Befreiung im materiellen und spirituellen Sinne zu ringen.

Daressalaam war, wie der Generalsekretär von EATWOT, der chilenische Priester Sergio Torres, formulierte, das „Bandung der Theologie"; ein Zusammenschluß von Theologen der Dritten Welt, die entschlossen waren, sich der in vielfältigen Formen bestehenden westlichen Dominanz zu entziehen und den Versuch zu wagen, den Weg der theologischen Eigenständigkeit zu beschreiten und nach einer Synthese einer Dritten-Welt-Theologie zu suchen.[15] In der Schlußerklärung heißt es dementsprechend: „Die europäischen und nordamerikanischen Theologien herrschen heutzutage in unseren Kirchen und stellen eine Weise kultureller Beherrschung dar. Man kann ... sie nicht unkritisch übernehmen, ohne daß wir die Frage ihrer Bedeutung im Kontext unserer Länder stellen ... Eine bloß akademische Theologie, die vom Handeln getrennt ist, weisen wir als belanglos zurück. Wir sind bereit, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einläßt."[16]

Von dieser Voraussetzung ergaben sich eine Reihe von wichtigen Postulaten, die in der Folgezeit die Arbeitsweisen der EATWOT-Gruppen leiteten:

— Theologie kann und darf niemals neutral sein. Jede Theologie ist bedingt von dem sozio-kulturellen Kontext, in dem sie entwickelt wird.
— Aus diesem Grunde bedarf die Theologie einer interdisziplinären Methode.
— Auch der einzelne Theologe ist geprägt von seiner Klassenzugehörigkeit; seine

Arbeit kann nur dann relevant sein — im Sinne einer Dritte-Welt-Theologie —, wenn er sich in den Kampf gegen alle Formen der Unterdrückung eingliedert und in seinem Verhalten die Solidarität mit den Armen glaubwürdig zum Ausdruck bringt.

— Der Missionsauftrag der Kirche besteht darin, die Opfer der sündigen Strukturen der Unterdrückung zu befreien und ihre Unversehrtheit, Ganzheitlichkeit und Gottesebenbildlichkeit wiederherzustellen.

— Eine Theologie der Dritten Welt muß sich der Spannung auszusetzen haben, die zwischen den kontextuell bedingten unterschiedlichen Methoden und Ansätzen und den gemeinsamen Zielsetzungen besteht.

2.3. Im Dezember 1977 versammelte sich die Panafrikanische Theologenkonferenz in Accra, Ghana, zu der über 90 Vertreter aus 21 afrikanischen Staaten sowie Delegierte der schwaren Minorität der Vereinigten Staaten von Amerika erschienen.[17] Auch hier wurde die Überzeugung bekräftigt, daß die afrikanische Situation eine neue theologische Methode erfordere: „Wir sind der Überzeugung, daß afrikanische Theologie im Kontext des afrikanischen Lebens gesehen werden muß, im Kontext der afrikanischen Kultur und des Versuches des afrikanischen Volkes, eine Zukunft zu schaffen, die anders ist als die koloniale Vergangenheit und die neo-koloniale Gegenwart. Die afrikanische Situation erfordert eine neue theologische Methode, die sich von den Methoden der herrschenden westlichen Theologien unterscheidet. Die afrikanische Theologie muß daher die vorfabrizierten Gedanken der nordatlantischen Theologie verwerfen und sich selbst auf der Basis des Volkskampfes gegen die Herrschaftsstrukturen definieren. Unsere Aufgabe als Theologen ist, eine Theologie zu schaffen, die aus dem afrikanischen Volk kommt und ihm verantwortlich ist."[18] Eine wichtige Rolle spielt dabei die Frage nach den Quellen einer afrikanischen Theologie. Neben der Bibel seien heranzuziehen: die afrikanische Anthropologie, die traditionellen Religionen und die afrikanische Kultur, wie sie sich in Sprache, Tanz, Musik, darstellender Kunst, Literatur und Philosophie manifestiert. Eine authentische afrikanische Theologie muß in diesem Sinne auf Befreiung ausgerichtet sein; diese Zielsetzung verbindet sie mit anderen Befreiungstheologien.

Es ist an dieser Stelle zu erwähnen, daß sich in Accra eine eigenständige afrikanische Vereinigung konstituierte, die sich den Namen „Ecumenical Association of African Theologians" (AOTA) gab und unter der Schriftleitung des zairischen Theologen Ngindu Mushete die Zeitschrift „Bulletin of African Theology" herausgibt.

2.4. Unter dem Thema „Asiens Kampf um volle Menschlichkeit: Ein Schritt zu bodenständiger Theologie" stand das 3. Treffen von EATWOT, das im Januar 1979 in Colombo, Sri Lanka, stattfand.[19]

Die asiatische Theologenkonferenz, die für eine asiatische Form der Theologie der Befreiung plädierte, nahm zunächst die Situation Asiens in den Blick, die man im wesentlichen durch zwei Faktoren bestimmt sah: Armut und die Präsenz der traditionellen Hochreligionen. Dazu heißt es in der Schlußerklärung: „Asien leidet unter den Folgen einer erzwungenen Armut. Sein Leben wurde durch Jahrhunderte vom Kolonialismus und einem jüngeren Neokolonialismus verstümmelt. Seine Kulturen sind beiseite gedrängt, seine sozialen Beziehungen verzerrt, die Städte mit ih-

ren elenden Slums, die mit vom Land vertriebenen Bauern angeschwollen sind, sind ein Bild von ungerechtfertigtem Reichtum Seite an Seite mit gemeiner Armut, die der Mehrzahl der asiatischen Länder gemeinsam ist. Dieser extreme Unterschied ist das Ergebnis eines Klassenwiderspruchs, einer ständigen Beherrschung Asiens durch interne und externe Mächte."[20]

Weil die Religionen und Kulturen einen integralen Bestandteil der asiatischen Wirklichkeit bilden, gilt: „Nur wenn wir uns selbst in die ‚Volkskulturen' hineinbegeben, erreicht unser Kampf eine autochthone Dimension... Von jetzt an fühlen wir, daß der asiatische Kontext, der die Bedingungen einer asiatischen Theologie vorschreibt, aus einem Kampf für mehr Humanität in sozio-politischer wie in seelisch-geistiger Hinsicht besteht. Die Befreiung aller menschlichen Wesen ist sowohl gesellschaftlich als auch persönlich."[21]

Das überdimensionale Ausmaß an Armut fordert die asiatische Theologie heraus, einen Entwurf zu suchen, der den Weg dieser Befreiung sichtbar werden läßt: „Theologie, die für die Befreiung der Armen arbeitet, muß mit den Werkzeugen der sozialen Analyse der Realitäten Asiens an ihre Aufgabe gehen. Wie kann sie an der Befreiung der Armen teilnehmen, wenn sie die sozio-politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen nicht versteht, welche die Armen versklaven?"[22]

Die erstrebte Befreiung stellte die asiatische Theologenkonferenz in den Kontext biblischer Verkündigung; denn: „Der in der Völkergeschichte angetroffene Gott ist kein anderer als der Gott, der sich in der Geschichte von Jesu Leben, Tod und Auferstehung offenbarte. Wir glauben, daß Gott und Christus weiter in den Kämpfen der Völker um Erlangung der vollen Menschlichkeit anwesend sind, wie wir in Hoffnung auf die Vollendung aller Dinge warten, wenn Gott alles in allem sein wird."[23]

2.5. Über 160 Delegierte aus 42 Ländern nahmen an dem vom 20. 2. bis 2. 3. 1980 in Sâo Paulo stattfindenden Vierten Internationalen Ökumenischen Theologenkongreß teil, der von der lateinamerikanischen Sektion von EATWOT nach gründlicher Vorbereitung durchgeführt wurde. Das Thema des Kongresses lautete: Die Ekklesiologie der christlichen Basisgemeinden.[24]

Die Teilnehmer begriffen den Kampf der Armen als die zentrale Herausforderung der Gegenwart an Kirche und Theologie. Im Schlußdokument heißt es dazu: „Im Kontext der Dritten Welt schaffen die sich erhebenden Klassen des Volkes soziale Bewegungen; in ihren Kämpfen entsteht ein klares Bewußtsein der Gesellschaft als Gesamtheit und ihrer selbst. Diese sozialen Volksbewegungen sind deutlich mehr als nur der Ausdruck wirtschaftlicher Unzufriedenheit. Sie stellen ein Phänomen dar, das neu ist in unserer Zeit: der massive Einbruch der Armen in jede Gesellschaft. Es sind dies die ausgebeuteten Klassen, die unterdrückten Rassen, Menschen, die man anonym oder fern von der menschlichen Geschichte halten möchte und die mit ständig wachsender Entschlossenheit ihr eigenes Gesicht zeigen, ihre Stimme hören lassen und sich organisieren, um mit eigener Kraft die Macht zu erobern, die es ihnen ermöglichen wird, die Befriedigung ihrer Bedürfnisse und die Schaffung echter Befreiungsbedingungen zu sichern... In dem Maße wie sich die Volksbewegung entwickelt, stellt sich die fundamentale Frage der Formulierung eines breitangelegten historischen Entwurfs. Heute hat solch ein historischer Entwurf seine Basis in der Kritik an Kapitalismus und imperialistischer Herrschaft. Er schließt eine radikale Forderung nach Demokratisierung bei der Errichtung eines politischen Systems ein,

in dem die Kontrolle des Volkes über die Regierenden sowie die Macht des Volkes effektive Wirklichkeiten sind."[25]

In den Kontext der Befreiungsbewegungen des Volkes und des Kampfes gegen die vielfältigen Formen der Herrschaftsstrukturen — die man ausführlich beschreibt und analysiert — tragen die Teilnehmer der Konferenz von Sâo Paulo die Bewegung der kirchlichen Basisgemeinschaften ein, denn: „Dieser Aufbruch der Armen vollzieht sich auch deutlich im Inneren der etablierten Kirche und ruft eine religiöse und kirchliche Umgestaltung hervor. Auf diese Weise erfährt die Kirche das Urteil Gottes, das sich in der Befreiungsgeschichte der Armen und Ausgebeuteten kundtut. Es ist eine Zeit der Gnade und der kirchlichen Umkehr, eine unerschöpfliche Quelle einer neuen und fordernden spirituellen Erfahrung. Im Kampf des Volkes entdeckt die Kirche immer mehr ihre eigene Identität und ihre eigene Aufgabe wieder."[26]

Die Bedeutung der Basisgemeinden für den Entwurf einer neuen „Befreiungs-Ekklesiologie" wird in dem Schlußdokument in drei Themenbereichen entfaltet: prinzipielle Beziehung zwischen dem Reich Gottes, der Menschheitsgeschichte und der Kirche; Evangelisierung und die kirchlichen Basisgemeinschaften; die Nachfolge Jesu. Der Kongreß von Sâo Paulo endete mit der Verabschiedung eines Briefes „an die Christen, die ihren Glauben in den christlichen Volksgemeinschaften der armen Länder und Regionen der Welt leben und feiern". Dieser Brief schloß mit einer eindeutigen Aufforderung, das größte Übel zu bekämpfen, das die wichtigste Ursache der Armut in aller Welt ist:

Laßt uns „zusammenstehen in einem gemeinsamen Kampf, um die Sünde der Welt auszumerzen, die große soziale Verfehlung des kapitalistischen Systems, das so vielen von unseren Brüdern und Schwestern das Leben entreißt. Bemühen wir uns, es zu besiegen durch die Vereinigung all unserer Kräfte, Christen verschiedener Kirchen sowie Nicht-Christen guten Willens, die wie Ihr für den Sieg des Lebens über den Tod kämpfen, denn ‚wer nicht gegen uns ist, der ist für uns' (Mk 9,40). Unser gemeinsamer Feind, dieses abhängige kapitalistische System ähnelt dem Drachen der Apokalypse. Die kleinen und schwachen Gemeinschaften sind der Frau ähnlich, die in Geburtsqualen seufzt, um das neue Leben hervorzubringen, das den Sieg über den Drachen davonträgt (Offb 12).

Habt keine Angst! Christus ist auferstanden! Er lebt! Er hat uns versichert: ‚Ich habe die Welt überwunden. Ich bin bei Euch bis ans Ende der Tage.' (Joh 16,33; Mt 28,20)".[27]

In der Darstellung der Ergebnisse der EATWOT-Konferenzen wurden im wesentlichen die sozio-politischen und -ökonomischen Aspekte hervorgehoben. Dies ist eine Verkürzung, die aber dadurch legitimiert ist, daß es sich hierbei um genau die Dimension handelt, die im Dialog mit europäischer Theologie eine zentrale Rolle spielen wird. Die Ausführlichkeit der Darstellung ergibt sich aus dem Ablauf der Konferenz von New Delhi, die sich zunächst der Aufgabe widmete, die Ergebnisse der kontinentalen Arbeitsgruppen zu sichern und in einen interkontinentalen Austausch zu bringen.

### 3. „Der Aufbruch der Dritten Welt"[27a]

An der fünften Konferenz der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt, die vom 17. bis 29. August 1981 in New Delhi stattfand, nahmen 43

Delegierte teil, die nach einem Verteilungsschlüssel aus allen kontinentalen Gruppierungen bestimmt worden waren.[28] Die Organisatoren hatten sich das Ziel gesetzt, die in den einzelnen Kontinenten gemachten Erfahrungen und Arbeitsergebnisse durch einen intensiven Austausch zusammenzubringen und im Dialog die Synthese einer gemeinsam verantworteten Theologie der Dritten Welt zu formulieren. Weiterhin setzte man sich die Aufgabe, die Richtung zu bestimmen, in die eine für weitere fünf Jahre projizierte Fortsetzung der Arbeit von EATWOT gelenkt werden sollte.

In der ersten Phase des interkontinentalen Austausches zeigte sich eine erstaunliche Übereinstimmung im Blick auf die Beurteilung weltpolitischer Ereignisse und deren Auswirkungen auf die Dritte Welt. Man ging über die in Daressalaam noch eher hypothetisch formulierten Ansätze hinaus. Ausschlaggebend für diese Vertiefung war nicht nur die intensive Forschungsarbeit, sondern die im jeweiligen Kontext existentiell erfahrene rapide fortschreitende Verschlechterung der Lebensverhältnisse der Menschen. Die Dritte Welt nimmt immer mehr die Züge eines „Todeslagers" an. Die weltweite Wirtschaftkrise hat katastrophale Auswirkungen auf die Bevölkerung. Der schleichende Tod durch Hunger und Unterernährung, durch Mangelkrankheiten und Epidemien greift um sich; nach Schätzungen der UN leiden zur Zeit ca. 500 Millionen Menschen allein an Unterernährung, also ein Fünftel der gesamten Bevölkerung der Dritten Welt. Die Statistiken, mit denen man sich befaßte, wurden ihrer Anonymität und Abstraktion entkleidet, wenn einzelne Teilnehmer aus ihrer unmittelbaren kirchlichen Praxis berichteten. In der Abschlußerklärung heißt es dazu: „Die Situationsanalyse der Dritte-Welt-Länder, die in Berichten über die verschiedenen Regionen und Kontinente vorgelegt wurde, enthüllte die allgemeine Übereinstimmung, daß Armut und Unterdrückung die auffallendsten Merkmale der Dritten Welt sind; massive Armut umgibt kleine Inseln des Reichtums, und eine unterdrückte Mehrheit steht einer mächtigen Elite gegenüber. Die massive Armut wird immer größer und verbreitet sich wie eine tödliche Seuche in der Dritten Welt, wo die Mehrheit der Menschheit lebt. Aber diese Armut ist keine unschuldige soziale Tatsache. Sie ist das Ergebnis von ausbeuterischen Herrschaftsstrukturen. Viel davon stammt von der jahrhundertelangen Kolonialherrschaft und wird vom gegenwärtigen internationalen Wirtschaftssystem noch verstärkt... Die Unterentwicklung der Dritten Welt ist das Ergebnis des internationalen Ausbeutungs- und Akkumulationsprozesses durch die reichen Länder. Die reiche Welt bürdet eine Regelung internationaler Beziehungen auf, die die Dritte Welt in äußerstes, täglich sich verschlimmerndes Elend stürzt... Diese Situation hat nicht nur unermeßliches Leid und Minderung jeglichen Aspekts des Lebens der Menschen — wirtschaftlich, politisch, kulturell, rassisch, religiös und spirituell — verursacht, sondern auch millionenfach zu verfrühtem Tod von Kindern, Männern und Frauen geführt."[29]

Es war vor allem der indische Nationalökonom Ajit Roy, der in seinem einführenden Referat „This Hour of History" die Grundlagen legte, auf der die Konferenz ihre analytische Arbeit aufbauen konnte. Dabei ist zu erwähnen, daß man auch die zunehmende Gefahr eines globalen Atomkrieges in den Blick nahm, der ja nicht nur die Industrienationen, sondern auch die Länder der Dritten Welt vernichten könnte. Hier lag ein Grund für den starken Wunsch der Teilnehmer, mit solchen Gruppen in der Ersten Welt zu kooperieren, die, wie die europäische Friedensbewegung, den

Kampf gegen die nukleare Bedrohung aufgenommen haben.

Übereinstimmung herrschte auch in der Ablehnung des kapitalistischen Systems, in dem man die Ursache der Unterentwicklung der Dritten Welt und der fortschreitenden Hochrüstungspolitik erkannte: „Wir lehnen den Kapitalismus ab, der für die meisten Übel unserer Gesellschaften — sowohl von innen als auch von außerhalb — verantwortlich ist. Die Herausforderung an die Dritte-Welt-Länder besteht darin, lebensfähige Formen des Sozialismus zu finden, die eine wirtschaftliche Entwicklung wie auch Achtung ihren Religionen, Kulturen und der menschlichen Freiheit gegenüber ermöglichen würden. Wir verpflichten uns selbst dieser Suche, voller Hoffnung und Entschlossenheit und in Zusammenarbeit mit allen Völkern, die für dasselbe Ideal kämpfen."[30]

Freilich, den in New Delhi gefundenen Übereinstimmungen innerhalb der EATWOT-Gruppierungen stehen Dissonanzen gegenüber, die durch die unterschiedlichen theologischen Traditionen und kulturellen Hintergründe der Teilnehmer bedingt waren. Die starke Akzentuierung der sozio-ökonomischen und politischen Faktoren der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung wurde keinesfalls von den afrikanischen und asiatischen Theologen vollauf geteilt. Für die Konferenz von New Delhi trifft kaum zu, was Ernst Käsemann auf der Weltmissionskonferenz von Melbourne 1980 geäußert hatte: „Es gibt keine eigenständige Theologie der Dritten Welt... Es gibt nur einen Aufstand, der theologisch noch keine Form gefunden hat und der sich deshalb nur um die sogenannte Befreiungstheologie Lateinamerikas gruppieren konnte."[31] Richtig ist, daß die Diskussion in New Delhi gezeigt hat, daß von einer einheitlichen Form der Theologie der Dritten Welt noch nicht gesprochen werden kann. Zu stark ist die Eigenständigkeit der afrikanischen und asiatischen Theologen, die der Theologie der Befreiung lateinamerikanischer Prägung vorwerfen, noch zu sehr an europäische Denkweisen gebunden zu sein. Dies wurde z. B. sichtbar an der Kritik des Referates „Befreiung und Freiheit", in dem der argentinische Theologe J. Severino Croatto die Ansätze einer biblischen Hermeneutik für die „Theologie der Befreiung" vortrug.[32] Zu Recht bemerkt Georg Evers: „Für den Weiterbestand und die Entwicklung von EATWOT wird es entscheidend sein, wie es der Vereinigung gelingt, die *‚Pluralität der theologischen Entwürfe'* innerhalb der Theologie in der Dritten Welt weiterhin in sich zu vereinigen. Gewinnt die Tendenz an Vorrang, die Vielzahl bei einer Analyse der komplexen Wirklichkeit der Dritten Welt zu berücksichtigenden Faktoren auf einige wenige vornehmlich sozio-ökonomische zu reduzieren, dann wird die Vereinigung wohl die Theologen verlieren, die sich mit der aus einer solchen Orientierung ergebenden Einseitigkeit nicht abfinden wollen."[33]

Der Konferenz von New Delhi ist es gelungen, diese „Einseitigkeiten" zu vermeiden und das ganze Spektrum afrikanischer und asiatischer Traditionen zur Entfaltung kommen zu lassen. Vor allem die afrikanischen Theologen forderten die Notwendigkeit einer Inkulturation der Theologie von einer kulturell-anthropologischen Perspektive aus, „so stark, daß der gegenwärtigen wirtschaftlichen und politischen Notlage ihrer Völker zu wenig Beachtung" geschenkt wurde.[34] Zu einer Synthese der kulturell-religiösen und sozio-ökonomischen Elemente innerhalb der Theologie der Dritten Welt kam es in New Delhi nicht; diese Aufgabe bleibt weiterhin bestehen. „Diesmal, in Delhi, vertieften wir unsere christliche Verbundenheit und entdeckten

neue gemeinsame Züge in unseren Theologien, aber wir erkannten auch, daß diese Theologien in Sprache und Ansatz beträchtliche Unterschiede zeigten. Wir gelangten zu der Erkenntnis, daß es noch verfrüht wäre, von einer Synthese der vergangenen fünf Jahre zu sprechen oder die Dritte-Welt-Theologie als eine darzustellen", heißt es in der Schlußerklärung.[35] Das neugewählte Führungsteam von EATWOT — Präsident ist der angolanische Methodistenbischof Emilio de Carvalho, Vizepräsident der chilenische Priester Sergio Torres und Generalsekretärin die philippinische Ordensschwester Virginia Fabella — wird in den nächsten fünf Jahren die Arbeit verstärkt in die einzelnen Regionen verlagern.

Die sicherlich gravierenden Unterschiede zwischen den in EATWOT zusammengeschlossenen Theologen dürfen allerdings den europäischen Beobachter nicht dazu verleiten, die gemeinsame Plattform zu relativieren, auf der die theologische Auseinandersetzung stattfindet. Die Kritik an der westlichen Theologie, die „unfähig gewesen ist, auf die sozialen Probleme der Ersten Welt und die Herausforderungen der Dritten Welt zu antworten",[36] bleibt in ihrer Schärfe ebenso bestehen wie die Forderung nach einer Theologie von den Unterdrückten her. Es gilt weiterhin: „Der Ausgangspunkt der Theologien der Dritten Welt ist der Kampf der Armen und Unterdrückten gegen alle Formen von Ungerechtigkeit und Vorherrschaft. Die Beteiligung von Christen in diesem Kampf schafft einen neuen Platz für theologische Reflexion. Diese Teilnahme ist tätiger Glaube und die Bekundung christlichen Engagements, die den ersten Akt der Theologie darstellen."[37] Damit ist die Dialektik der die Dritte Welt bestimmenden Gegensätze von Leben und Tod markiert. Dem Tod durch „Hunger, Krankheit und politische Repression", dem „Verlust an Identität, Würde und Persönlichkeit", der „Vernichtung ganzer Kulturen und religiöser Traditionen", der die Wirklichkeit der Dritten Welt bestimmt, steht gegenüber der Glaube an den lebendigen Gott: „Die Dritte-Welt-Theologie wird so hingeführt zu einer konstitutiven Dimension unseres biblischen Glaubens: durch Jesu Sterben hat Gott den Tod überwunden (2Tim 1,10). Gott hat den Tod in allen seinen Formen und Erscheinungsweisen überwunden. Dies ist die Quelle unserer Hoffnung, daß lebenspendende Kräfte schließlich triumphieren werden. An diesen Gott des Lebens zu glauben bedeutet, an Liebe, Gerechtigkeit, Frieden, Wahrheit und an die Ganzheit des Menschen zu glauben. Es bedeutet, die Ursachen der Dehumanisierung unserer Menschen aufzuzeigen und den Systemen den Kampf anzusagen, die die Leben so vieler schwächen und auslöschen. Einen Gott zu verkünden, der die Not der Armen nicht sieht und der nicht für sie eintritt, bedeutet, einen Gott des Todes, einen toten Gott zu predigen. Wenn es den Mächtigen des Todes nicht verwehrt wird zu töten, dann wird die Realität Gottes nicht anerkannt. Wenn das Leben ignoriert oder brutal vernichtet wird, dann sind falsche Götter eingesetzt worden. Das ist Götzendienst (Ex 20,2-6). In der Dritten Welt ist das Gegenteil von Glauben nicht Atheismus, sondern Götzendienst."[38]

Genau in diesem Bekenntnis, das von allen Teilnehmern der fünften EATWOT-Konferenz in New Delhi einmütig gesprochen wurde, liegt die Herausforderung, die der Aufbruch der Dritten Welt für Kirche und Theologie der Ersten Welt bedeutet.

4. Woudschoten, Zeist, 10.-14. Dezember 1981: Auf dem Wege zu einer Befreiungstheologie in Europa?[39]

4.1. Die Auseinandersetzung mit neuen theologischen Entwürfen aus der Dritten Welt und die sich daraus ergebende Sensibilisierung für die „Tertiaterranität" der überseeischen Christenheit ist in der europäischen Universitätstheologie nur ansatzweise erfolgt. Zu Recht stellt Werner Schneider fest: „Kritische Theologien, die im Kampf der Befreiung der Armen entstehen und kritische Anfragen an den Ort europäischer Theologie richten, werden entweder mit ökumenischem Gehabe konsumiert oder provinzialistisch ausgegrenzt. Eine ernsthafte Auseinandersetzung, die notwendigerweise auch die Differenzen zur Sprache bringen muß, findet im theologischen Wissenschaftsbetrieb kaum statt. Die zentrale wissenschaftstheoretische Anfrage, wie weit die Praxis des Glaubens in der Solidarität mit den Armen die theologische Arbeit bestimme, wird nicht aufgenommen. Der erkenntnistheoretische Bruch, der durch den Primat der Praxis von der Theologie der Befreiung im Unterschied zur europäischen Theologie vollzogen wird, betrifft den Ort der Entstehung von Theologie überhaupt."[40] Auf der Basis einer sich in akademisch-wissenschaftlicher Gestalt darstellenden „Zuschauertheologie" ist ein ernsthafter Dialog mit „tertiaterranen" theologischen Entwürfen nicht möglich.

Charakteristisches Beispiel für die Dialogunfähigkeit war ein im März 1973 in Genf stattfindendes Symposion, auf dem die lateinamerikanischen Befreiungstheologen Hugo Assmann und Paulo Freire, der Afrikaner Eduardo I. Bodipo-Malumba sowie der afro-amerikanische Theologe James H. Cone referierten. Hier prallten die unterschiedlichen theologischen Positionen in einer solchen Weise zusammen, daß der erstrebte Dialog in die Situation einer „Inkommunikation" einmündete.[41] Der tiefe Graben zwischen europäischer und „tertiaterraner" Theologie wurde auch auf einer Konsultation sichtbar, die zum Thema „Europäische Theologie — herausgefordert durch die Weltökumene" von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) vom 29. 3. - 2. 4. 1976 ebenfalls in Genf durchgeführt wurde.[42] Befragt nach den Ursachen der mangelnden Verständigungsfähigkeit und der Erfahrung der Inkommunikation antwortete der schwarze Theologe James H. Cone: „Solange wir in einer Welt von Unterdrückern und Unterdrückten leben, ist Kommunikation unmöglich."[43] Damit ist präzise das Dilemma markiert, dem sich westliche Theologie zu stellen hat, wenn es zu einem genuinen Dialog mit Theologen der Dritten Welt kommen soll.

4.2. Daß die Mehrheit der Mitglieder von EATWOT dennoch mit Theologen aus der Ersten Welt in ein Gespräch eintreten wollte und auf solidarische Kooperation hoffte, ist in einem anderen Begründungszusammenhang zu verstehen: Man ging nämlich von der Beobachtung aus, daß in Europa und Nordamerika neben den herrschenden und damit letztlich dialogunfähigen Schultheologien Ansätze neuer theologischer Richtungen im Entstehen begriffen sind, die sich dem Anliegen einer Dritte-Welt-Theologie öffnen und um eine Neuorientierung christlicher Praxis ringen — gemeint sind damit Christen und Theologen, die in der feministischen, der ökologischen und der Friedensbewegung engagiert sind und Netzwerke der Solidarität mit der Dritten Welt aufbauen.

So wurde der Generalsekretär Sergio Torres damit beauftragt, eine Dialogkonferenz mit europäischen Theologen, die von den von EATWOT ausgehenden Impulsen angeregt worden waren und auf eine Umsetzung und Vermittlung in den europäischen Kontext hinarbeiteten, zu organisieren. In New Delhi wurde dieses Anlie-

gen bekräftigt: „In der Ersten Welt haben wir ... einige Veränderungen im theologischen Ansatz festgestellt. Zum ersten Mal reden einige europäische Theologen über europäische Theologie im Gegensatz zu dem alten Konzept der universalen Theologie... Kirchen und Vereinigungen sowohl in der Ersten wie in der Dritten Welt haben mit der Aufgabe begonnen, die Theologie zu erneuern, um ihr mehr Bedeutsamkeit für die Zeit und ihre Anhängerschaft zu verleihen."[44]

Man faßte daher den Beschluß, „einen Dialog mit Theologen der Ersten Welt vorzubereiten, darüber, wie die Kämpfe der Unterdrückten zu einem besseren Gottesverständnis in verschiedenen Kontexten führen".[45] Der auf diesen Dialog hinführende Prozeß hatte im Jahre 1978 begonnen, als sich auf Vorschlag von Sergio Torres in Hamburg ein kleines ad-hoc-Komitee bildete, das die Aufgabe hatte, mit interessierten Theologen in Westeuropa in Verbindung zu treten und sie zu einem Treffen zusammenzubringen.

Am 16. Oktober 1980 fand in der Missionsakademie an der Universität Hamburg ein Vorbereitungstreffen statt, auf dem die Möglichkeiten eines auf europäischer Ebene organisierten Netzwerkes konkretisiert werden sollten. Die in Hamburg anwesenden Vertreter verschiedener westeuropäischer Länder entwarfen einen detaillierten Arbeitsplan und legten die Grundlage für eine arbeits- und funktionsfähige Organisationsstruktur:

Ein 11 Personen umfassendes Organisationskomitee wurde gewählt, das unter Vorsitz des Missionswissenschaftlers A. Camps die Koordination der nationalen Arbeitsgruppen vornehmen und das erste europäische Symposion mit dem Thema: „Die Zukunft Europas — eine Herausforderung an die Theologie" vorbereiten sollte. Für die Arbeit in den einzelnen europäischen Ländern benannte man je zwei Vertreter, die als Kristallisationspunkte für Nationalkomitees das Ziel zu verfolgen hatten, in ihren jeweiligen Ländern motivierte Gruppen für einen kontinuierlichen Arbeits- und Reflexionsprozeß zu gewinnen. Ein Sekretariat wurde unter der Leitung von Prof. J. Van Nieuwenhove in Nijmegen eingerichtet.

In der Folgezeit bildeten sich in vielen europäischen Ländern lockere Gruppierungen, die sich inhaltlich auf das geplante europäische Symposion vorbereiteten. In Deutschland wurde die Vorbereitungsarbeit z. B. von zwei Arbeitskreisen getragen, die aus den vom Evangelischen Missionswerk (EMW) durchgeführten „BOSSEY-Seminaren" zu Themen der Dritten Welt hervorgegangen waren. Neben einer Gruppe in Münster, deren Arbeit in dem Sammelband „Theologisch-politische Protokolle" literarischen Niederschlag gefunden hat,[46] führte eine von dem Heidelberger Sozialwissenschaftler K. Hungar organisierte Arbeitsgemeinschaft regelmäßige workshop-Tage durch, an denen vor allem Assistenten der protestantischen theologischen Fakultät teilnahmen.

Völlig anders gestaltete sich der Vorbereitungsprozeß in anderen europäischen Ländern, etwa in England[47] oder Irland [48], wo die Arbeit mit Basisgemeinden und Aktionsgruppen im Mittelpunkt stand und wo bereits ein Prozeß der theologischen Reflexion in Gang gesetzt worden war, der seinen Ausgang nimmt von den konkreten gesellschaftlichen Erfahrungen der Diskriminierung, Ausbeutung und Repression marginalisierter Gruppen.

4.3. Die in den einzelnen Ländern erarbeiteten Ergebnisse wurden auf dem Symposion, das vom 10.-14.12.1981 in Woudschoten stattfand, zusammengetragen

und diskutiert. Erschienen waren etwa 100 Vertreter verschiedener nationaler Delegationen sowie Berater aus Osteuropa und Beobachter aus der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt.

Neun nationale Gruppen aus den Niederlanden, Belgien, Irland, Großbritannien, Frankreich, Italien, Spanien, Schweden und der Bundesrepublik konnten auf eine kontinuierliche Arbeit verweisen; in Österreich, Dänemark, Portugal und der Schweiz befand sich, wie Gäste aus diesen Ländern mitteilten, der Arbeitsprozeß erst in der Anfangsphase.

Die Zusammensetzung der einzelnen nationalen Gruppen war äußerst heterogen. Neben zahlreichen Fachtheologen ergriffen Vertreter von Basisgemeinschaften und Aktionsgruppen sowie Mitglieder von sozialen, kulturellen und sexuellen Minderheiten das Wort.

Die Gemeinsamkeit der Versammelten bestand in dem Wunsch, den von der Theologie der Dritten Welt vertretenen methodischen Ansatz für den europäischen Kontext fruchtbar zu machen und zu erkunden, wie die geforderte Option für die Armen, Unterdrückten und Marginalisierten im europäischen Kontext theologisch aussagbar und konkretisiert werden könnte. Die Münsteraner Gruppe hatte dies folgendermaßen formuliert: „Eine europäische Antwort auf die Herausforderung durch Dritte-Welt-Theologie(n), die auf die einzelnen theologischen Gedanken... oder einzelne kirchliche Aktivitäten ... zielte, wäre unzureichend, kurzschlüssig, unter Umständen sogar irreführend und die eigentlichen Probleme in der europäischen Situation verdeckend. Auszugehen ist davon, daß seit Beginn der Neuzeit die Beziehungen zwischen dem, was heute als Erste und Dritte Welt bezeichnet wird, durch Abhängigkeit — in verschiedenen Formen und Auswirkungen im wirtschaftlichen, politischen, ethnischen, kulturellen und religiösen Bereich — geprägt sind. Die gleichen Abhängigkeitsstrukturen prägen auch die Verhältnisse innerhalb der Ersten Welt in den verschiedenen Bereichen. Um die Situation in der Dritten Welt (und damit auch der Kirche und Theologie in der Dritten Welt) in der Ersten Welt zu erkennen und zu erfahren, müssen diese Abhängigkeitsverhältnisse im europäischen Lebens- und Erfahrungsbereich aufgedeckt werden, und zwar nicht nur im Rahmen der akademischen Theologie und der kirchlich-pastoralen Tätigkeiten, sondern in verschiedenen gesellschaftlichen Praxisfeldern, in denen Christen und Theologen engagiert sind."[49]

Die Konferenzleitung trug diesem Anliegen dadurch Rechnung, daß sie den Versuch einer alternativen Form des Theologietreibens initiierte: Man verzichtete auf theologische Grundsatzreferate und verlegte die Arbeit in sechs themenorientierte Untergruppen, in denen folgende Problembereiche diskutiert wurden: Feministische Theologie, Minderheiten, Friedensproblematik, Arbeit und Beschäftigung, Kultur und Kapitalismuskritik. Jede Gruppe ging in drei aufeinander aufbauenden Arbeitsschritten vor: Analyse der sozio-ökonomischen und politischen Faktoren in den einzelnen Ländern, Frage nach Funktion und Rolle der Kirchen in den jeweiligen Problembereichen und schließlich die Suche nach jenen Kräften, die auf eine befreiende Veränderung der Verhältnisse in Kirche und Gesellschaft drängen.

4.4. Das Symposion entwickelte eine eigene, konfliktgeladene Dynamik; Spannungen gab es zwischen Theologen und „Laien", die oft in scharfer Form den Vorwurf erhoben, daß Inhalte und Methoden der Fachtheologie kaum geeignet wären,

die Wirklichkeit der Menschen zu erfassen und darum für die Lösungen der Probleme des heutigen Europa irrelevant seien.

Welche Rolle spielt die Theologie für die Behinderten und gesellschaftlich Marginalisierten, die sich den Normen, Werten und Zwängen einer kapitalistischen Leistungsgesellschaft nicht anpassen können? Was bedeutet Theologie für die zunehmende Zahl von Arbeitslosen in allen europäischen Ländern, die Opfer einer auf Profitmaximierung basierenden Ökonomie werden?

Ist der Ort theologischer Reflexion nicht gerade dort, wo Menschen im Namen der Menschlichkeit, und damit im Namen des menschgewordenen Gottes, den Widerspruch zwischen dem Wahnsinn der modernen Rüstungsausgaben und dem Elend in den Ländern der Dritten Welt nicht mehr ertragen können? Das in Woudschoten zur Sprache gebrachte Neue ist zunächst einmal darin zu sehen, daß eindeutig von dem vorgegebenen Selbstverständnis einer Theologie mit universalem Anspruch Abstand genommen wurde. Westliche Theologie wurde verstanden als kontextuell gebunden, Teil einer westlichen aggressiven Kultur, die wesentlich die Ursache für Armut und Unterdrückung in der Dritten Welt ist.

Abgelehnt wurde damit gerade eine Theologie, die in Übernahme des modernen Wissenschaftsverständnisses die gesellschaftliche Wirklichkeit ignoriert. Denn, wie W. Schneider in seinem Vorbereitungsdokument feststellte: „Die gesellschaftliche Wirklichkeit ist für die Wissenschaft apathisch, steril, ..., für die Sprach- und Subjektlosigkeit der Vielen gibt es keine Begriffe, für die Gefühle der Erniedrigung und Beleidigung keine wissenschaftliche Nomenklatur. Die Empfindungslosigkeit gegenüber den Opfern, gegenüber den von ökonomischer und staatlicher Gewalt Geschlagenen, gegenüber den Besiegten und Verstummten kennzeichnet eine auf technische und methodische Effizienz gerichtete Wissenschaft."

Einem solchen Wissenschaftsbegriff stellt Schneider einen neuen Ansatz gegenüber: „Wenn Wissenschaft im Dienst des wahren Lebens und der lebendigen Wahrheit steht, dann hat sie primär eine negative Aufgabe: alle Verhätnisse so genau zu beschreiben wie möglich, in denen die Wahrheit gehindert wird und die Lüge herrscht, in denen das Leben stirbt und der Tod triumphiert. Kirchenkritik, Religionskritik, Kapitalismuskritik, Bürokratiekritik und Friedensforschung sind damit konstitutive Bestandteile einer wirklich freien Wissenschaft. Sie stört den reibungslosen Betrieb von Lüge und Tod, weil sie Einspruch erhebt im Namen der Opfer und Armen, deren Recht auf Wahrheit und Leben die Wissenschaft zu vertreten hat."[50]

Man könnte sagen, daß die Teilnehmer des Symposions diese „negative Aufgabe" geleistet haben, indem sie Gesellschaft und Kirche im europäischen Kontext einer radikalen Kritik unterzogen. Im Vordergrund der Überlegungen stand nicht primär die sich aus der Dependenztheorie ergebende Verhältnisbestimmung zwischen Erster und Dritter Welt — dieser von EATWOT betonte Gesichtspunkt wurde allerdings nie aus dem Auge verloren —, sondern man fragte primär nach der „Dritten Welt" im eigenen westeuropäischen Kontext. Es wurde deutlich, wie die Phänomene Armut, Unterdrückung, Diskriminierung und Marginalisierung das Verhältnis von Peripherie und Zentrum, von Herrschaft und Abhängigkeit auch innerhalb Westeuropas in erschreckendem Maße vorfindlich sind.

Mit Betroffenheit nahmen die Teilnehmer des Symposions persönliche Berichte von Arbeitern, Bauern, Arbeitslosen und Frauen zur Kenntnis, die als Randgruppen zu einer „Kultur des Schweigens" verurteilt waren.

Eine wichtige Rolle spielte auf der Konferenz das narrative Element als Ausdrucksform theologischer Existenz. In den Erzählungen, in denen individuelles Leid- und Befreiungserleben zur Sprache gebracht wird, ist die Subjektivität des sonst verdinglichten und anonymen Menschen wiederhergestellt. „Erzählungen wirken in dieser Theologie wie große Spiegel: sie reflektieren die gesellschaftliche Situation in individueller Erfahrung. Dies entspricht der Eigenart der biblischen Geschichten, sofern sich in den Geschichten einzelner Menschen die Befreiungsgeschichte Gottes reflektiert. Da es den biblischen Autoren weder um ein System theologischer Begriffe noch die Entfaltung einer Idee der Befreiung geht, sondern um konkrete namentliche Geschichte unterdrückter und befreiter Menschen, ihrer Versöhnung, Heilung, Erweckung und Rechtfertigung, kann die notwendige begriffliche Arbeit der Theologie nicht der exklusive Definitionsort für die Gestalt von Theologie sein" (W. Schneider).

In den verschiedenen Arbeitsgruppen versuchte man sich von den ideologischen Fesseln einer bürgerlichen Gesellschaft und einer dieser Gesellschaft dienenden Kirche zu befreien und suchte nach den Ursachen und Mechanismen, die weltweite menschenverachtende und lebensbedrohende Verhältnisse erzeugen und perpetuieren. Freilich, das analytische Instrumentarium, dessen man sich bediente, war oft zu grob und unscharf — anstelle kritischer Reflexion und differenzierender Betrachtung traten gelegentlich ideologisch gefärbte Slogans. Aber diese Schwächen beeinträchtigten kaum die im Konsens gefundene und bekannte Option gegen das bestehende internationale kapitalistische System. In Woudschoten ist die von EATWOT erhobene Forderung „Theologie darf nicht neutral sein" aufgenommen und bestärkt worden. Aus der eindeutigen Parteinahme für die Armen folgte konsequent die Kritik an dem System, das weltweit Unterdrückung, Entfremdung, Ausbeutung und Unrecht erzeugt.

Man folgte damit einer Einsicht, die G. Casalis folgendermaßen formuliert hatte: „Der europäische Kapitalismus in der Krise bietet den Völkern Europas und der übrigen Welt nur Sackgassen an. Innerhalb des Systems gibt es keinen Ausweg. Die einzige wirkliche Hoffnung hängt an einer Revolution, das heißt an einem Bruch mit dem System, einem System, dessen Weiterentwicklung, gestützt auf eine immer größer werdende strukturelle Gewalt, fatalerweise in Richtung immer größerer Ungerechtigkeit führen würde."[51] Daß diese „Revolution" im europäischen Kontext keine gewaltsame sein kann und darf, war sozusagen die Voraussetzung für die Suche nach gewaltfreien Strategien der Veränderung.

4.5. Das Symposion von Woudschoten legte keinen spektakulären Entwurf einer neuen europäischen Befreiungstheologie vor. Die Schlußerklärung war eher ein Verlaufs- und Ergebnisbericht der Gruppenarbeit, in dem die unterschiedlichen Ansätze und Meinungen nicht harmonisiert wurden. Aber es war deutlich geworden, daß Christen in Europa, Fachtheologen und Laien gleichermaßen begonnen hatten, sich nicht nur kritisch mit Fehlentwicklungen innerhalb der eigenen Tradition auseinanderzusetzen, sondern auch bereit waren, sich in ihrer theologischen Arbeit auf

den Ort zu beziehen, wo die Unterdrückten, Marginalisierten und Armen um ihre Befreiung ringen.

Freilich, auch die Defizite sind kritisch zu benennen. Man wird sagen können, daß es nur ansatzweise gelungen ist, eine theologische Grundlage zu formulieren, die Befreiung von Abhängigkeit und Tod aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten authentisch zur Darstellung bringt. Es fehlte zu stark der Bezug auf die biblischen Grundlagen christlicher Befreiungspraxis.

4.6. Wichtig für die Abschlußphase des Symposions waren die Stellungnahmen der Vertreter von EATWOT und der Beobachter aus Osteuropa.

Die Nigerianerin Mercy Amba Oduyoye sah in dem gemeinsamen Lernprozeß von Woudschoten „ein Zeichen von Hoffnung" für die Dritte Welt. Auch Pablo Richard, der als Koordinator der lateinamerikanischen Gruppe von EATWOT am Symposion teilnahm, äußerte seine Genugtuung über die erzielten Ergebnisse. Er gab allerdings kritisch zu bedenken, daß die Konferenz im wesentlichen bei der Situationsanalyse stehengeblieben sei. Es fehlte, wie er meinte, eine tiefgreifende theologische Durchdringung und Verarbeitung. In Lateinamerika habe man im Verfolg des neuen theologischen Ansatzes einen Wandel im Gottesbild erkannt, das in der politischen Praxis, in der Gewerkschaftsarbeit und im Kampf um die Befreiung der Armen entstanden sei. Der politischen Bewußtwerdung habe so eine Vertiefung des religiösen Engagements und der theologischen Erkenntnis entsprochen.

Richard forderte die europäischen Theologen auf, sich nicht so sehr auf die Auseinandersetzung mit der traditionellen Theologie zu konzentrieren, sondern vielmehr konstruktiv die vielfältigen Ansätze einer Theologie außerhalb der Universitäten in den verschiedenen Aktions- und Basisgruppen aufzunehmen. Hier lägen die Bausteine einer neuen kontextuellen europäischen Theologie.

Versucht man das „Ereignis" Woudschoten im Rahmen einer ökumenischen Theologie zu bewerten, so wird man die Feststellung treffen können, daß es gelungen ist, auf gesamtwesteuropäischer Ebene diejenigen theologischen Kreise in einem gemeinsamen Lernprozeß zusammenzubringen, die betroffen von weltweiter Armut und menschlichen Elend auf der Grundlage der im Evangelium bezeugten Botschaft vom kommenden Gottesreich nach einer Veränderung der Verhältnisse suchen.

Freilich waren die Ergebnisse des Symposions nur erste Schritte auf einem langen und schwierigen Weg. Aber sie waren dennoch ausreichend, um eine Ausgangsbasis für das Gespräch mit der Vereinigung von Theologen der Dritten Welt zu schaffen. Diese Dialogkonferenz wird im Januar 1983 in Genf stattfinden.

*Erhard Kamphausen*

ANMERKUNGEN

[1] Ein knapper Überblick wurde vom Verfasser, der als europäischer Beobachter an der Konferenz von New Delhi teilnahm, in epd, (Ausgabe für die kirchliche Presse) Nr. 39, 8ff. 1981 veröffentlicht. Vgl. auch die Evaluierung der Konferenz von Evers, G., Wo steht die Dritte-Welt-Theologie? Eine Zwischenbilanz nach der Tagung in New Delhi, in Herder-

Korrespondenz, 35. Jg. 1981, 556ff. sowie ders., Theologie mit der „Steinschleuder". Die Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt sucht nach Gemeinsamkeiten, in: Publik-Forum, Nr. 16, 1981, 23ff. Der deutsche Text der Schlußerklärung wurde in Weltkirche 10/81 abgedruckt. Mit einer Einführung des Verf. versehen erscheinen die wichtigsten Teile der Schlußerklärung in: Zeitschrift für Mission 1/82.

2 Siehe dazu Oranje, Leendert, Europa en de Theologie. Op weg naar een gesprek met christenen uit de Derde Wereld, in: De Bazuin 4/Januar 1982 und ders.: De toekomst van Europa: uitdaging voor de theologie, in: Wending, Oktober 1981, 552ff.

3 Wille, W., zum Weg der „Vereinigung von Theologen der Dritten Welt", in: Ökumenische Rundschau, 28. Jg., 1979, 138ff.

4 Torres, S./Fabella, V./Appiah-Kubi, K. (Hrsg.), Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt (texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 22) Frankfurt/M. 1980.

5 A.a.O. 5.

6 Margull, H. J., Überseeische Christenheit II. Vermutungen zu einer Tertiaterranität des Christentums, in: Verkündigung und Forschung 1/1974, 56ff.

7 Die bisher einzigen theologischen Werke schwarz-amerikanischer Theologie, die in deutscher Übersetzung erschienen sind, sind die beiden Arbeiten von James H. Cone, Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung, München 1971 und: Ich bin der Blues und mein Leben ist ein Spiritual. Eine Interpretation schwarzer Lieder, München 1973. Zur Auseinandersetzung mit der Schwarzen Theologie Nordamerikas vgl. Dantine, W., Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weißen?, Wien 1976, und vor allem: Evangelische Theologie, Heft 1/1974, mit dem Gesamtthema: Warum „Schwarze Theologie"? Erwähnungswert ist die Arbeit von Klauspeter Blaser, Wenn Gott schwarz wäre..., Zürich 1972.
Die umfangreiche Dokumentation dieser Bewegung erschien im Orbis Books Verlag (Maryknoll): Wilmore, G.S./Cone, J. (Hrsg.), Black Theology. A Documentary History. 1980$^2$.

8 Das Interesse an der südafrikanischen Black-Theology-Bewegung ist im deutschen Sprachraum größer als das an der afro-amerikanischen Theologie, wie folgende einschlägige Literatur beweist: Moore, B. (Hrsg.), Christus, der schwarze Befreier. Aufsätze zum schwarzen Bewußtsein und zur Schwarzen Theologie in Südafrika, Erlangen 1976. Tödt, I. (Hrsg.), Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi. (Studien zur Friedensforschung, Bd. 15), Stuttgart/München 1976. Boesak, A. A., Unschuld, die schuldig macht. Eine sozial-ethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht, Hamburg 1977. Tutu, D. M. B., Versöhnung ist unteilbar. Interpretation biblischer Texte zur Schwarzen Theologie, Wuppertal 1977. Boesak, A. A., Ein Fingerzeig Gottes. Zwölf Predigten in der Situation Schwarzer in Südafrika, Hamburg 1980. Zur Entstehungsgeschichte der Schwarzen Theologie in Südafrika und Amerika anhand neuerschlossenen Quellenmaterials vgl. Kamphausen, E., Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung, 1872-1912, Bern 1976.

9 Vgl. dazu: Kamphausen, E., „Südafrika heute — Hoffnung um welchen Preis?" Eine theologische Analyse und Beurteilung (issa archiv aktuell), Bonn 1979.

10 Über die „Afrikanische Theologie" gibt es in deutscher Sprache kaum nennenswerte von Afrikanern verfaßte Literatur. Erwähnt seien vor allem: Bürkle, H. (Hrsg.), Theologie und Kirche in Afrika, Stuttgart 1968 und Sundermeier, T. (Hrsg.), Zwischen Kultur und Politik. Texte zur afrikanischen und zur Schwarzen Theologie, Hamburg 1978. Eine hervorragende Darstellung des afrikanischen kirchlichen Independentismus, der von der panafrikanischen Theologenkonferenz als Quelle einer Afrikanischen Theologie bezeichnet wurde, ist die Arbeit von Werner Ustorf, Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu, Bern 1975.

[11] Auch asiatische Theologien, die eine Vielfalt von eindrucksvoller Literatur hervorgebracht haben, bleiben im deutschen Sprachraum weithin unbekannt. Erwähnenswert sind der Sammelband von Bürkle, H. (Hrsg.), Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart, Stuttgart 1966, das Quellenbuch: Elwood, D. J., Wie Christen in Asien denken, Frankfurt 1979, und Osthathios, M., Theologie einer klassenlosen Gesellschaft, Hamburg 1980. Zur philippinischen Bauerntheologie s. Rüppell, G. (Hrsg.), Avila, Ch., Fische, Vögel und die Gerechtigkeit Gottes, Erlangen 1981. Eine deutsche Übersetzung des von CCA-CTC herausgegebenen Bandes über die Minjung-Theology (Singapur 1981) wird in Kürze beim Alektea Verlag, Stuttgart, erscheinen.

[12] Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die vor allem im katholischen Bereich zu scharfen Kontroversen führte, dürfte hinreichend bekannt sein. Die ersten wichtigen Übersetzungen, die die Diskussion in Deutschland auslösten, waren die Arbeiten von Fragoso, A., Evangelium und soziale Revolution. Ein Kapitel lateinamerikanischer Theologie, Gelnhausen 1971; Freire, P., Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart 1971; Gutierrez, G., Theologie der Befreiung, Mainz 1973; Humberto Sánchez Martinica, Lateinamerikanischer Kreuzweg des 20. Jahrhunderts, Wuppertal 1971. Auf folgende neuere Literatur von lateinamerikanischen Autoren sei noch hingewiesen: Castillo, F. (Hrsg.), Theologie aus der Praxis des Volkes, München 1978. Dias, Z., Krisen und Aufgaben im brasilianischen Protestantismus. Eine Studie zu den sozialgeschichtlichen Bedingungen und volkspädagogischen Möglichkeiten der Evangelisation, Bern 1978. Blatezky, A., Sprache des Glaubens in Lateinamerika. Eine Studie zu Selbstverständnis und Methode der „Theologie der Befreiung", Bern 1978. Bonino, J. M., Theologie im Kontext der Befreiung, Göttingen 1977.

[13] Aus der Arbeit des von H. J. Margull geleiteten missions- und ökumenewissenschaftlichen Seminars an der Universität Hamburg ist in den letzen Jahren eine Vielzahl von detaillierten Forschungsprojekten zur Frage der Entstehung kontextueller Theologien hervorgegangen, die in der Reihe „Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums" (Herbert Lang/Peter Lang Verlag, Bern/Frankfurt) veröffentlicht wurden.

[14] Margull, H. J., a.a.O., 67.

[15] Die Dokumente von Daressalaam wurden in dem Sammelband veröffentlicht: Torres, S./Fabella, V. (Hrsg.), The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History, Maryknoll, New York 1976. Dt.: Dem Evangelium auf der Spur, s. Anmerkung 4.

[16] Dem Evangelium auf der Spur, 137.

[17] Die Dokumente von Accra wurden in dem Sammelband veröffentlicht Appiah-Kubi, K./Torres, S. (Hrsg.), African Theology En Route, Maryknoll, New York 1979; Dt.: z. T. Dem Evangelium auf der Spur.

[18] A.a.O., 264.

[19] Die Dokumente von Colombo wurden in dem Sammelband veröffentlicht: Fabella, V. (Hrsg.), Asia's Struggle for Full Humanity, Maryknoll, New York 1980.

[20] Missio Informationen 3/79, 18.

[21] A.a.O., 18f.

[22] A.a.O., 24.

[23] Ebd.

[24] Die Dokumente von Sâo Paulo wurden in dem Sammelband veröffentlicht: Torres, S./Eagleson, J. (Hrsg.), The Challenge of Basic Christian Communities, Maryknoll, New York 1981.

[25] Missio Informationen 5/1980, 8f.

[26] A.a.O. 11.

[27] A.a.O. 30.

[27a] Der Begriff „irruption" läßt sich mit der deutschen Übersetzung „Aufbruch" nur unvollkommen wiedergegeben. Gemeint ist vielmehr die in das Bewußtsein einbrechende, bislang verdrängte Realität der Dritten Welt.

28 S. Anmerkung 1.
29 Weltkirche 10/1981, 2.
30 A.a.O., 6.
31 Lutherische Monatshefte 20/1981, 509f.
32 Das Referat ist praktisch identisch mit dem Beitrag, der in der vom EMW herausgegebenen Broschüre (Weltmission heute zum Thema), Theologie in der Dritten Welt, Hamburg 1979, (S. 40ff.), veröffentlicht wurde. Dort findet sich ebenfalls das von A. Pieris (Sri Lanka) in New Delhi vorgetragene Grundsatzreferat: Das Christentum des Westens und die Religionen des Ostens (S. 4ff.).
33 Herder-Korrespondenz 11/1981, 557f.
34 Weltkirche 10/81, 8.
35 A.a.O. 1f.
36 A.a.O. 6.
37 A.a.O. 8.
38 A.a.O. 12.
39 S. Anmerkung 2; eine deutsche Übersetzung der Schlußerklärung von Woudschoten wird zusammen mit der Schlußerklärung von New Delhi im März 1982 in den EMW-Informationen veröffentlicht.
40 Schneider, W., Bemerkungen zu „Wissenschaftskritik als theologische Aufgabe" 4 (unveröffentliches Manuskript).
41 Incommunication, Risk Vol. 9; 2/1973.
42 Studienheft Nr. 8, Europäische Theologie herausgefordert durch die Weltökumene, Konferenz Europäischer Kirchen, Genf 1976.
43 Incommunication, 2.
44 Weltkirche 10/1981, 7.
45 A.a.O., 14.
46 Peters, T. R. (Hrsg.), Theologisch-politische Protokolle, München 1980.
47 Vgl. dazu Frazer, I. M., Reinventing Theology as the people's works, London, o. J. und ders., A Theology for Britain in the 80's. Report on the working Conference at Digby Stuart College, London 1981 (April 9-13).
48 Vgl. The Navan Report. Report on a working conference entitled „The Work of Justice and Christian Liberation" held at Delgan Park, Navan 1981 (April 2-5).
49 Vorbereitungspapier der „Münsteraner Gruppe". Dieses Programm basiert auf dem wegweisenden Beitrag von L. Rütti, Westliche Identität als theologisches Problem, in: Zeitschrift für Mission 2/1978, 97ff.
50 Schneider, W., a.a.O., 2f.
51 Casalis, G., Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel, 18.

# Wachsen im Konsensus und in der Verpflichtung

Bericht der vierten internationalen Konsultation von vereinigten und sich vereinigenden Kirchen, Colombo, Sri Lanka, im November 1981[1]

## *I. Die Tagung*

Etwas mehr als fünf Prozent der heute etwa fünfzehn Millionen Einwohner Sri Lankas sind Christen, zur Hälfte Katholiken und zur anderen Hälfte Protestanten. Bekannte Ökumeniker, wie der Methodist D. T. Niles und der Anglikaner Erzbischof Lakdasa de Mel, stammten aus Sri Lanka. Fünf protestantische Kirchen (Anglikaner, Methodisten, Baptisten, Presbyterianer, eine ceylonesische Diözese der unierten Kirche aus Südindien) stehen seit 1949 in Unionsverhandlungen. Diese waren vor einigen Jahren abgeschlossen, als eine streng episkopal ausgerichtete anglikanische Minderheit Verfassungsbeschwerde einlegte: Die Kirchenunion respektiere nicht die Gegenmeinung von Minderheiten. Eine Regierungskommission entschied dann, daß um dieser Minderheit willen eine Union nicht in Frage komme. Nun versucht man, durch erneute innerkirchliche Diskussion die politisch agierende Minderheit zum Einlenken zu bewegen.

In diesem Land trafen sich vom 18. bis 25. 11. 1981 etwa fünfzig Vertreter von siebzehn unierten Kirchen und zwölf Unionsverhandlungen. Auch waren Gäste vom Einheitssekretariat des Vatikans und von der Orthodoxen Kirche anwesend. Die Konferenz war vom Ökumenischen Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, organisiert worden und war die vierte dieser Art. 1967 begann es mit einer Konferenz in Bossey (Europa). Dann folgten 1970 Limuru (Afrika) und 1975 Toronto (Amerika). Nun war man in dem Erdteil der Minderheitskirchen zusammengekommen, wo das Unionsbedürfnis als besonders brennend empfunden wird. Wo Christen in der Minderheit sind, ist es noch weniger sinnvoll, vor Ort in lauter kleine Kirchensplitter zerteilt zu leben. Im Eröffnungsgottesdienst hieß es: „Wir... sind berufen, Gottes Geist der Einheit und Brüderlichkeit zu bezeugen... Dann besteht auch Hoffnung für unsere Welt, wenn die Einheit der Kirche zur Quelle und zum Zeugnis der Einheit der Welt wird... Aber in der Kirche Gottes sind wir heute schwach und zerteilt... So sind wir berufen, im Leib Christi zusammenzuleben und zu wirken... Alle Gestalten der Kirchenunionen bedeuten Schritte auf die vollere Einheit zu, die wir in der einen Stadt Gottes erlangen werden."

Den ersten Verhandlungstag bestimmten zwei Vorträge. Moderator M. Cressey (Vereinigte Reformierte Kirche im Vereinigten Königreich) trug zum Thema vor: „Kirchenunion und die sichtbare Einheit der Kirche Christi".[2] Der klare, von den Laien jedoch als kompliziert empfundene Vortrag versuchte unter besonderer Beachtung der englischen Situation von einem dynamischen und eschatologischen Unionsverständnis her die zur Zeit laufenden Begriffe und Wirklichkeiten der Unionsdebatte zu durchleuchten. Er wurde für den Konsultationsbericht besonders wirksam.

Bischof C. L. Wickremesinghe (Anglikaner aus Sri Lanka) sollte über „Kirchenunion und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" sprechen.[3] In Analogie zu ihrem eigenen Einigungsbemühen können unierte Kirchen auch der menschlichen

Gesellschaft zur Erneuerung verhelfen, indem sie bezeugen, daß menschliche Vorurteile überwunden, gegenseitige Annahme und Ertragen von Verschiedenheiten zum versöhnten politischen Handeln in der Gesellschaft führen. Dann sprach W. leidenschaftlich davon, daß rassische, soziale, politische und kulturelle Unterschiede die Suche nach der Kircheneinheit behindern. Unionskirchen dürfen auch nicht bei der Einheit, zu der sie bereits gefunden haben, stehenbleiben. So sollten denn auch die Großtypen der christlichen Kirchen aufeinander zugehen. Die intellektuellen Protestanten, die sakramentalen Katholisch-Orthodoxen (Anglikaner, Rom, Orthodoxie) und die mystischen Pfingstler müssen einander die Gaben und Reichtümer ihres jeweiligen Kirchentyps vermitteln, so daß es darüber zu einer weltweiten Union kommt. Die Diskussion über dieses vielseitige, über das Thema weit hinausschießende Referat, das seinen Schwerpunkt in konvergenztheologischen Überlegungen hatte, kam nur kurz in Gang.

Der Schwerpunkt der Begegnung, die damit wirklich zu einer „Begegnung" wurde, lag in der Diskussion sogenannter „Fallstudien", die über drei Tage lang betrieben wurde. Davon sei ausführlicher berichtet, weil sich im einzelnen darüber im „Bericht" nichts findet. Die Erfahrungen mit den ernüchternden Unionsverhandlungen in Ghana, die seit 1957 laufen, wurden unter dem Aspekt der „Zurüstung zur Union" dargestellt (L. Creedy). Angeregt durch das Vorbild der unierten Kirche Südindiens war es mindestens zweimal so weit, daß es zur Union kommen sollte; aber einmal verhinderte ein Leitungswechsel bei den Anglikanern den Zusammenschluß (1970), und in jüngster Zeit ist es trotz mehrerer Schulungsprogramme, die zu Diskussionen auf allen Ebenen führten und über 90 Prozent der betreffenden methodistischen und presbyterianischen Gemeinden zur Unionsbereitschaft veranlaßten, im letzten Augenblick nicht zum Zusammenschluß gekommen. Besonders konservative und konfliktscheue Pfarrer, aber auch manche Gemeinden, bekamen Ängste. Wie kann man nun in einem erneuten Erziehungs- und Kooperationsprogramm für Gemeinden und Kirchenleitungen die emotional vorhandenen Ängste und die schlichte Tatsache, daß viele Gesprächspartner einfach nicht wollen, überwinden? Inzwischen muß eine neue Generation im theologischen Dialog, ohne daß Druck ausgeübt wird, mit neuen Impulsen zu einem Generalkonsensus angeregt werden. — Auf dem Hintergrund der Unionsgespräche in Wales, die besonders durch protestantisch-konfessionelle und ethnisch-sprachliche Probleme gekennzeichnet sind, entfaltete N. A. Davis in recht abstrakter Form Gedanken zum Verhältnis von Einheit und Spiritualität. — Besonders ergiebig war das Gespräch über Hilfen und Hinweise im Unionsbemühen, die aufgrund australischer Erfahrungen zu Wort kamen (Uniting Church of Australia, 1977, D. Gill, M. Mitchell). Die dort entstandene Union zwischen Kongregationalisten, Methodisten und Presbyterianern wurde dadurch gestört, daß sich 40 Prozent der Presbyterianer und 20 Prozent der Kongregationalisten dazu entschlossen, der Union nicht beizutreten; und zwar aus politischen, theologischen oder konservativen Motiven. — Die Darstellung der Situation in der Vereinigten Kirche Christi in Japan (Kyodan), eine vom japanischen Staat erzwungene protestantische Kirchenunion, die sich durch ein Schuldbekenntnis nach dem Kriege und unter einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis geistlich und theologisch zu gründen suchte, hat durch Wiederaufleben der Denominationen und durch einen traditionell bedingten Widerspruch gegen das Schuldbe-

kenntnis mit Schwierigkeiten zu kämpfen, die durch eschatologische „Geduld und Eile" überwunden werden sollten (K. Ogawa). Die Aussprache griff das Problem staatlichen Einflusses auf Unionsbildungen auf, ein — wie sich herausstellte — heikles Thema. — Ein harmonischer Bericht kam aus der „Unierten Kirche von Sambia" (Bischof Musunsa). Auch wenn ihr nicht alle protestantischen Denominationen beigetreten sind, haben sich doch die Nachfolger der Pariser, der Britischen und der Schottischen Mission in ihr zusammengetan. Der staatlichen Einheit, die sich über die Stammes- und Rassenunterschiede hinweg gebildet hat, korrespondiert eine kirchliche Einheit. — Ein knapper Zwischenbericht über den „Gemeinsamen Rat" der Kirche von Nordindien, der Kirche von Südindien und der (orthodoxen) Mar Thoma-Kirche (R. Chandran) stellte positiv heraus, daß die drei Kirchen auf vielen Gebieten, besonders in der Evangelisation, zusammenarbeiten wollen und sich in eucharistischer Gemeinschaft und konziliarer Teilhabe verpflichtet haben, ein „organisches Einssein" zu praktizieren.

Über die Vor- und Nachteile einer über Kontinente hinweg erklärten Kirchengemeinschaft (Evangelische Kirche der Union und Vereinigte Kirche Christi in den USA) referierte R. Groscurth und fand interessierte Zustimmung. P. Crow jun. (USA) hatte eine Vorlage über die Beziehungen der Weltgemeinschaften zu den unierten und sich unierenden Kirchen vorgelegt, die behutsamer abgefaßt war als die kritischen Stimmen gegenüber den Weltbünden aus den unierten Kirchen der Dritten Welt. — Schließlich gab M. Kinnamon einen Gesprächseinstieg aus der Sicht des Ökumenischen Rates über dessen Beziehungen zu den unierten und sich unierenden Kirchen. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung spürt hier eine besondere Verantwortung und versucht, die Ergebnisse der Colombo-Tagung in die Gespräche zur Vorbereitung der Vollversammlung von Vancouver einzubringen.

Am letzten Tag kam es zur Verabschiedung der aus der Konferenz entstandenen Abschlußdokumente. Eine Einleitung[4] betont die Bedeutung der Stimme der unierten Kirchen im Rahmen der ökumenischen Bewegung. Sie möchten keine besondere Weltbundfamilie bilden, aber ihre Erfahrungen mit der Union weitergeben, die sie selbst gemacht haben. Unierte Kirchen haben ihre alten Besonderheiten, die traditionell, konfessionell, kulturell und liturgisch bestimmt sind, zu einer neuen und offenen Identität transformieren lassen. Ein Unionsprozeß kommt nicht nur durch Lehrübereinkunft, sondern auch durch eine gemeinsame Praxis in Gang. Lehre, Liturgie, Organisation und Teilhabe in der Ganzheit des Lebens sind gleich wichtig. Besonders bedeutsam ist es, die sichtbare Einheit der Kirche am Ort herbeizuführen. Auch wenn Unionsbildungen nicht automatisch ein geistliches Wachstum hervorrufen, so ist gerade das Bemühen um eine dichtere Union auch nach der Union ein wichtiges Unterfangen. Die positive Wirkung für die Gesellschaft, die oft von Unionen ausgeht, ist zu bezeugen.

### *II. Der Ertrag*

Er ergab sich weniger aus der Erarbeitung grundlegender oder gar grundstürzender neuer theologischer Entwürfe als aus dem nüchternen Erfahrungsaustausch darüber, wie sich unierendes Bemühen in unterschiedlichen Situationen positiv, aber auch negativ auswirkt.

## *1. Zur Bestandsaufnahme*

Es kam zu einer Bestandsaufnahme der Unionsbewegungen in den letzten sechs Jahren. Sie haben sich im Blick auf Kirchenbildungen verlangsamt, auch wenn es einige neue Unionen gegeben hat. Ein allgemein konservativer kirchlicher Zug liegt dieser Verlangsamung zugrunde. Nichttheologische wie theologische Faktoren spielen dabei eine Rolle. Von Vertretern der Dritten Welt — übrigens zum erstenmal in dieser Deutlichkeit — kam die Klage, daß sich die Abhängigkeit von konfessionell geprägten Mutterkirchen für eine Unionsbildung negativ auswirkte. Hier war von einem ekklesiologischen „Kolonialismus" die Rede. Zum Teil nur indirekt wurde deutlich, wie sich die einzelnen konfessionellen Weltfamilien dem Unionsbemühen in letzter Zeit gestellt haben.

Die Lutheraner zeigen sich nach wie vor zurückhaltend. Bezeichnend dafür war, daß in Colombo nur die Kirche Jesu Christi in Madagaskar und die Evangelische Kirche der Union aus Deutschland, die einen lutherischen Einschlag haben, zugegen waren. Von der Leuenberger Konkordie als wichtigem europäischen Unionsdokument zwischen Lutheranern und Reformierten war nur am Rande die Rede. Dabei könnte die Konkordie für andere Teile der Welt eine hilfreiche Bedeutung erlangen, z. B. zwischen der United Church of Christ und den lutherischen Kirchen in den USA.

Die Anglikaner treten im Unterschied zu den Zeiten nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg verhaltener auf,[5] offenbar auch, um sich im Gespräch mit Katholiken und Orthodoxen beweglicher zu halten. Auch aus diesem Grunde brach in Colombo die Frage nach der umfassenden Einheit der Kirche, über den Protestantismus hinaus, auf. Darum betonten dann auch einige anwesende Anglikaner die Bedeutung der Frage nach dem Primat, wobei ebenso klar das bischöfliche gegenüber dem synodalen Prinzip des Primats gemeint war.[6] Damit ist die unierte Kirchenbildung in letzter Zeit vorwiegend eine Sache innerhalb der reformierten und angelsächsischen Bereiche geblieben. Fast nur Kirchen aus dem „Commonwealth" und Nordamerika sind zur Zeit lebhafter an Unionsbildungen organisatorischer Art interessiert.

Doch über das Unionsbemühen im Sinne einer Zusammenführung von Kirchen hinaus ist es verstärkt dazu gekommen, daß es Gedanken und Bemühungen im Blick auf die Zusammenarbeit von Konfessionen am Ort und in größeren Regionen gegeben hat. Hier liegt auch besonders das Interesse der römisch-katholischen[7] und der Orthodoxen Kirche an einem Kontakt mit der Kirchenunionsbewegung. Der Vertreter des Vatikans, Monsignore Basil Meeking, gab eine zurückhaltende Beurteilung des Verhältnisses zu den unierten Kirchen. Sie sind weniger im Blick als die konfessionellen Weltbünde. Dennoch geben die unierten Kirchen in Theorie und Praxis wichtige Hinweise zu Fragen der Kirchengemeinschaft. Besonders wesentlich sind das Gespräch zum Begriff des „Bundesschlusses", die Betonung der Gemeinschaft auf Ortsebene und die Überlegungen zur organischen Union. Die katholische Kirche erfährt so eine Bereicherung und muß die damit gegebenen guten Erfahrungen noch stärker entdecken. Die praktische Zusammenarbeit und Begegnung zwischen der römischen und den unierten Kirchen der Welt ist von Bedeutung.

Der Vertreter der Orthodoxen Kirche, Mr. Yorgo Lemopulo, orthodoxer Laientheologe und Türke, gab eine klare Stellungnahme ab. Offizielle Beziehungen zwi-

schen den orthodoxen und den unierten Kirchen, wie sie hier versammelt sind, gibt es nicht. Aber die orthodoxen Kirchen untereinander gehen den Weg der Union, indem sie über die „kanonisch bestimmte Kirchengemeinschaft" miteinander sprechen. Mit den anderen Kirchen gibt es Gespräche darüber, wie man angesichts der nicht auseinandergebrochenen altkirchlichen Tradition zur „Reunion" kommen kann. Besonders wichtig ist dem orthodoxen Beobachter die Frage nach der Kirchengemeinschaft am Ort: Wie sieht eine „ökumenische Solidarität" vor Ort zwischen orthodoxen und nichtorthodoxen Kirchen aus? Stand der Beitrag des katholischen Beobachters ganz stark unter dem Bemühen einer verstehenden Integration unierter Denkstrukturen, so entfaltete der orthodoxe Beobachter aus seiner Sicht die drei Begriffe der kanonischen Kirchengemeinschaft, der Reunion und der ökumenischen Solidarität. Man kann also davon sprechen, daß die römische Kirche und die orthodoxen Kirchen anfangen, die Erfahrungen und Debatten, aber auch die Strukturen der unierten Kirchen als anregend aufzugreifen.

Verschiedentlich war wohl davon die Rede, daß auch Unionskontakte zu den Pfingstkirchen und zu den charismatischen Bewegungen gesucht werden sollten.[8] Zu genaueren Aussagen und Erfahrungsberichten kam es jedoch nicht. Es blieb bei Appellen, die leer im Raum standen. An dieser Stelle zeigte die Kirchenunionsbewegung eine offene Flanke.

### *2. Theologische Erwägungen*

Diese haben im II. Teil des „Berichtes" ihren besonderen Niederschlag gefunden: „Wachsen in einem tieferen Verstehen der Kirche".[9]

Vorsichtig wurde festgestellt, daß die unierten Kirchen keine spezielle Ekklesiologie entwickelt haben.[10] Dennoch lag der Schwerpunkt für eine ekklesiologische Grundlegung in der Herausarbeitung christologischer Analogien, die die dynamischen Akzente des sichtbaren Wachstums der Kirche auf das letzte Ziel, die Einheit mit dem Herrn, betonten.[11] Weniger wurde die Spannung und Diskrepanz der Kirche zu ihrem Herrn hervorgehoben. Sie wurde nicht vergessen, trat aber zurück. Auf beides ging M. Cressey klar ein[12]: Auch wenn wir schon zu Christus gehören, sind zustande gekommene Unionen nur Schritte auf dem Wege (Phil 3,12). Das Ziel der Einheit ist die freie Kirchengemeinschaft, das heißt eine freie Gabe der Gnade Gottes. Zugleich ist sie volle Kirchengemeinschaft, das heißt die von Gott bereits geschaffene Einheit hat einen dynamischen Charakter zu behalten, muß also offen sein für ein Wachstum in die Fülle Christi hinein (Eph 4,13). Und die Kirchengemeinschaft, auf die wir zuleben, ist vielfältig, immer versöhnte Einheit in der Verschiedenheit. In diesem Sinne müssen die unierten Kirchen auf eine immer breitere Katholizität des Glaubens ausgerichtet sein. Die Konsensusdebatten in der Tauffrage zum Beispiel haben sich in England zwischen Reformierten und Baptisten im Blick auf die Anerkennung der Kindertaufe und der Gläubigentaufe zugleich ausgewirkt. Besonders sollten die im protestantischen Raum entstandenen Unionen darauf sehen, daß sie sich nicht selbst genügen, sondern auch darüber hinaus auf ganz andere Kirchengruppen zugehen und bereit werden, mit ihnen zusammenzuwachsen. Die Kirchenunionsbewegung muß sich aber auch in geistlicher Tiefe als fragmentarisches Zeichen für die Kirchen und die Welt verstehen. Unionskirchen haben sich in der Erkenntnis ihrer eigenen Sündhaftigkeit auf den Weg zu machen,

um ein besseres Zeugnis der Einheit zu finden. Die Macht des Evangeliums führt zur Revision des eigenen Kirchenwesens, dessen Rettung und Heiligkeit sich nicht in der Welt vollendet.

Ebenso wichtig war das Bemühen, die verschiedenen Grundbegriffe unierender Kirchenbildung zu schärfen. Das hat gewiß immer seine Grenze, weil die jeweilige Situation entsprechend dem Stand des Einigungsstrebens eine genuine Beschreibung und damit auch Begrifflichkeit verlangt; aber darüber dürfen die Grundbegriffe nicht so zerfließen, daß es keine ökumenische Verständigung mehr gibt. Hier gab es klare Hinweise für das weltweite Gespräch.[13] Die Vorstellung von der „konziliaren Gemeinschaft" von Ortskirchen, die miteinander vereinigt sind, bleibt ebenso Ziel der ökumenischen und der Kirchenunionsbewegung wie die Vision von der sichtbar vereinigten Kirche (Nairobi 1975). Der Begriff der „organischen Einheit" ist theologisch besonders eng auf den Leib Christi als vollendete Gemeinschaft bezogen. Im Unterschied dazu ist die „organische Union" stärker am Ausdruck heutiger Unionskirchen in praktischen Schritten der Vereinigung orientiert, dem Suchen nach sichtbarer Einheit. Sofern aber der Gedanke ins Spiel kommt, daß alle Beratungen auf das eine Konzil mit einheitlichen Aussagen und Lebensvollzügen erst zulaufen, hat man begonnen, von der „vorkonziliaren Gemeinschaft" heutiger Kirchen zu sprechen. Um dem Mißverständnis zu begegnen, daß „organische Union" mit organisatorisch voll vereinheitlichten Unionskirchen gleichzusetzen ist, spricht man in Indien neuerdings von „organischem Einssein" (organic oneness), wenn verschiedene Kirchen gemeinsame Aktionen und Begegnungen durchführen, um unter sich und in der Welt die Einheit der Kirche zu bezeugen. Der in der englischen Diskussion aufgekommene Begriff des „Bundesschlusses" (covenant) will zum Ausdruck bringen, daß alles menschliche Streben nach Einheit seinen Grund in Gottes Bund, in seiner versöhnenden Liebe hat, nicht in menschlichen Planungen und organisatorischen Bemühungen. Der Bundesschluß zum Zweck der Einheit erwächst aus Gottes Liebe und ist Antwort auf sie. Sie kann sich in einer gemeinsamen Kirchenorganisation ebenso ausdrücken wie in gemeinsamen Entschließungen und Aktionen.

Im „Bericht" kommen noch weitere theologische Überlegungen zur Sprache, und zwar zu den Themen

a) der Spiritualität[14]: Wirkungen des Geistes Gottes auf die Kirchen in ihrer Ganzheit des Lebens und Liebens;
b) der Evangelisation und Mission[15];
c) der Identität im Wandel[16] —

alles unter dem Unionsaspekt. Diese Themen sind nicht ohne Belang, spielen freilich auch sonst in der ökumenischen und theologischen Debatte unserer Tage eine Rolle, ohne daß hier viel Neues gesagt würde.

### *3. Praktische Beziehungen*[17]

Zu den „Beziehungen innerhalb der einen ökumenischen Bewegung"[18] gibt es eine ganze Reihe von Empfehlungen. Die unierten Kirchen sollten sich mit Konsensusdokumenten auseinandersetzen, z.B. mit den Accra-Texten zu „Taufe, Eucharistie und Amt", um hier ihre Erfahrungen einzubringen. Speziell die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sollte sich der unierten Kirchen mit ihren Erkennt-

nissen besonders annehmen — auch ihre Sammlung nach der Vollversammlung von Vancouver erneut betreiben;
— wiederum — wie schon 1976[19] — ein Zusammentreffen mit dem römisch-katholischen Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit herbeiführen;
— den weltweiten Kirchengemeinschaften den Colombo-Bericht zugänglich machen;
— eine Beteiligung von Vertretern unierter Kirchen an den bilateralen Gesprächen zwischen den Weltfamilien anstreben und sie an einem Forum aller dieser Gespräche beteiligen;
— regionale Kontakte unierter Kirchen anregen;
— weiterhin als Umschlagplatz für unierte Kirchen und Unionsverhandlungen dienen.

Besonders soll der Ökumenische Rat dazu ermutigt werden, noch deutlicher als bisher den Ruf zur sichtbaren Einheit zu vertreten. In ihm darf primär nicht eine Großversammlung unterschiedlicher Denominationen gesehen werden, die sich treffen und dorthin zurückkehren, woher sie kommen, sondern eine lebendige Versammlung von Kirchen und Christen, die nach der sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi streben.

Zu den „Beziehungen zwischen vereinigten Kirchen"[20] wird nur aufgegriffen, was bereits seit Bossey (1967) Thema war. Unierte Kirchen sollten Wege zur gegenseitigen Anerkennung suchen. „Alle Versuche gegenseitiger Anerkennung sollten durch Bescheidenheit, Offenheit und Sensitivität gekennzeichnet sein, die es jeder Kirche erlauben, die andere als Teil des Leibes Christi anzunehmen, trotz kultureller und kirchlicher Unterschiede."[21]

Von Belang ist der Abschnitt „Beziehung zwischen Kirchenunionen und dem Staat".[22] Er wurde angesprochen, aber nicht zu Ende besprochen, weil die staatskirchenrechtliche Abhängigkeit unierter Kirchen höchst unterschiedlich aussah und aussieht. Sie führt zu spezifischen Chancen, aber auch Schwierigkeiten, wenn es um die Bildung einer Union geht. „Nach unserer Überzeugung ist es letzten Endes die Gemeinschaft des Glaubens, die die Entscheidung über eine Union treffen muß. Eine Regierung kann die Menschen nicht zwingen, zu einer Kirche zu gehören; daher sollte sie eine Union weder begründen noch verhindern."[23] Über dieses Thema muß weiter gearbeitet werden.

Als wichtig sind die Ergebnisse zur Frage nach der „Vorbereitung und Zurüstung für die Union" (education) anzusehen.[24] Die Einleitung von intellektuellen Lernprozessen allein, etwa durch Literatur, führt noch nicht zu Ergebnissen, weil emotionale Hemmungen, z.B. die Furcht vor einer unbekannten kirchlichen Zukunft, tiefer liegen. Es geht um die lebendige Vermittlung und das Kennenlernen von guten Unionserfahrungen durch persönliche Begegnung, eigene Erfahrungen und lebendiges Zeugnis, um alle betroffenen Gemeinden und Mitarbeiter bereit werden zu lassen, Schritte des Konsensus und der Verpflichtung auch wirklich zu gehen.

Zum ersten Mal dürften in dieser Ausführlichkeit die Schwierigkeiten bei Unionsvorgängen systematisiert worden sein[25] — mit dem Versuch zu fragen, wie ihnen zu begegnen ist. Mangelnde Erfahrungen von Christen in der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen; Mißverständnisse über das unterschiedliche geistliche Leben; denominationelle Enge; Spezialistensprache bei Unionsverhandlungen, die Mißver-

stehen weckt; mangelnde Beachtung von Mehrheiten auch auf Gemeindeebene; Mißachtung von Minderheiten; Übersehen von Rechtsfolgen bei Unionsprozessen (Finanzen, Gehälter, Eigentum); die Länge von Verhandlungen; finanzielle Abhängigkeit von anderen Kirchen; geringe emotionale Einstellung zu ökumenischen Einigungsvorgängen. „Wenn man aber Union als Antwort auf den Ruf Gottes versteht, können alle Schwierigkeiten mit Freude überwunden werden . . . Nach unserer Erfahrung wird die notwendige Zeit jeweils verschieden sein, aber wir möchten unterstreichen, daß an keiner Stelle des langen Weges der Impuls verlorengehen darf."[26]

### *III. Unser Beitrag*

1. Als Kirchen im deutschen Sprachraum sollte die Tatsache, daß es eine Unionsbewegung innerhalb der Weltkirchen gibt, daran erinnern, daß wir eine weltweite Verpflichtung gegenüber der ökumenischen Bewegung haben. Als Evangelische Kirche in Deutschland und als Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR leben wir in Kirchenbünden von Lutheranern, Reformierten und Unierten zusammen. Das heißt, auch Lutheraner sind unionsfähig und -bereit; und dies um so mehr, als dafür die Leuenberger Konkordie eine neue und solide theologische Basis geliefert hat. Reformbemühungen um eine dichtere Gemeinschaft je in der Evangelischen Kirche in Deutschland und im Bund der Evangelischen Kirchen[27] haben in ihrem Gelingen oder Mißlingen ökumenische Relevanz.

2. Auf das Land der Reformation, das in nächster Zeit besonders im Mittelpunkt des Interesses stehen wird, wird man auch unter dem Aspekt der Unionsbereitschaft blicken. Das Wachstum in der Einheit unter uns hat Bedeutung für die Ökumene als ganze. Dazu gehört auch die Anregung, in den Weltbundfamilien, zu denen Gliedkirchen oder Gemeinden in West und Ost gehören, für die Fragen nach der Union einzutreten. Die Vollversammlung von Vancouver darf nicht nur eine Versammlung von Kirchen werden, die sich konfessionell gegliedert zusammenfinden. Die Leidenschaft der Suche nach sichtbarer Einheit muß stark sein.

3. Ich kann im folgenden nur für die Kirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und ihre Verantwortung sprechen. Daß die sichtbare Einheit der Christen vor Ort und im Lande der Reformation unaufgebbares Ziel bleibt, muß selbstverständlich sein. Das heißt, daß die Bemühungen um eine dichtere Gemeinschaft einer „Kirche als Gemeinschaft von Kirchen" nicht nachlassen dürfen; und zwar so, daß die konfessionellen Gliederungen sich nicht hinderlich in den Weg stellen dürfen. Hier wartet auf die Kirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen noch eine unerledigte Aufgabe.

4. Auch wenn die Zusammenarbeit der unterschiedlichen Kirchen vor Ort nicht die Dringlichkeit hat wie in anderen Teilen der Welt, weil wir es in unserem Land mit großen protestantischen Flächenkirchen zu tun haben, die ihre Gemeindeglieder ohne Murren gegenseitig austauschen, so bleibt doch der Kontakt zu den kleinen Freikirchen und zur römisch-katholischen Kirche als Aufgabe, vor allem in den Städten unseres Landes. Wie kann das für das Unionsdenken so wichtige Wort von der „Einheit der Kirche vor Ort" noch eine bessere Gestalt gewinnen? Ist es nicht an der Zeit, mit der Methodistischen Kirche über den Beitritt zum Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR zu sprechen?

5. Für die Evangelische Kirche der Union ist zu sagen: sie weist Besonderheiten auf, die sie nicht mit anderen Unionskirchen in der Welt sogleich identisch sein läßt.[28] Sie ist die älteste evangelische Unionskirche (1817); ist aus einer Mischung von theologischen, romantischen und politischen Erwägungen in Gang gesetzt worden; ist konfessionell gegliedert durch die reformierte, lutherische und unierte Tradition; hat 1972 der Tatsache Rechnung getragen, daß sie als eine geistliche Einheit in zwei unterschiedlichen gesellschaftlichen Systemen existiert. Das alles läßt die Evangelische Kirche der Union von anderen unierten Kirchen sehr unterschieden sein; aber es wurde in Colombo deutlich, daß viele ihrer belastenden und erfreulichen Erfahrungen auch anderswo gemacht worden sind und heute noch gemacht werden. Sie hat im Konzert der unierten Kirchen verschiedene Beiträge zu leisten:

a) Wichtig ist das Bemühen um klare theologische Grundlagen einer Union.
b) Der bewährte Geist der „Mäßigung und Milde" (Kabinettsordre 1834) schafft eine positive Voraussetzung für die Begegnung unter Christen, Theologen, Gemeinden und Kirchen, um zu größerer Einheit zu gelangen.
c) Die Evangelische Kirche der Union kann deutlich machen, daß auch im Lande der Reformation Lutheraner und Reformierte uniert zusammenleben können.
d) Die Evangelische Kirche der Union hat besonders zu hören, daß bestehende Unionen bereit sein müssen, in weitere Bemühungen des „uniting" (Vereinigungsprozeß) einzutreten. Eine festgefahrene Union wirkt provinziell, eng und intolerant. Eine Union ist nur als dynamische Größe theologisch zu verantworten. Sie muß wachsen und damit auch abnehmen.

*Friedrich Winter*

1 Growing towards Consensus and Commitment.
Report of the fourth Consultation of United and Uniting Churches, 1981 — Faith and Order Paper Nr. 110, Genf 1981. Im folgenden zitiert als „Report".

Die deutsche Ausgabe mit dem Titel „Wachsen in Konsensus und in der Verpflichtung" ist erhältlich bei der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Jebensstraße 3, 1000 Berlin 12. Im folgenden zitiert als „Bericht".

2 Report, 39-53

3 Report, 58-78.

4 Bericht, 7-10.

5 Bericht, 34.

6 Report, 74.

7 Memorandum of a meeting between representatives of the Continuation Committee of the Toronto Conference of United Churches and of the Secretariat for Promoting Christian Unity, Rome, May 6-8, 1976, in: Report, 54-57.

8 Bericht, 7, 20, 34.

9 Bericht, 11-22.

10 Bericht, 11.

11 Bericht, 11 ff.

12 Report, 39-40.

13 Bericht, 11 ff. und Report, 42 ff.

14 Bericht, 17-20.

15 Bericht, 20-21.

16 Bericht, 21-22.

17 Teil III des „Berichts", 23 ff. Vgl. außerdem für das Folgende Teil IV des „Berichts", 34 ff. (Eine kurze „Botschaft", Teil V., beschließt den „Bericht", 37 ff.).

18 Bericht, 23-27; 35-36.

19 Vgl. Anm. 7.

20 Bericht, 27-28.

21 Bericht, 28.

22 Bericht, 28-29.

23 Bericht, 28-29.

24 Bericht, 29-31.

25 Bericht, 31-33.

26 Bericht, 31; 33.

27 Vgl. H. Kirchner, Ökumenische Erwägungen zu einer „Vereinigten Evangelischen Kirche", in: Materialdienst der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, vervielfältigter Beitrag 1981.

28 Vgl. zuletzt F. Winter, Vor einer Generation: Union in neuer Gestalt, in: ZdZ 1981, 6, 228-232.

# Chronik

Über die Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vom 2.-16. Januar in Lima/Peru siehe den Bericht S. 162ff.

Zusätzlich zu den für dieses Jahr geplanten religiösen Friedenskonferenzen in Moskau und Uppsala hat der anglikanische Erzbischof von Canterbury, Robert Runcie, eine Friedens-Gipfelkonferenz der Weltreligionen in Jerusalem vorgeschlagen.

Nach längeren Vorarbeiten wurden im Dezember von der Evangelischen Kirche in Deutschland und der katholischen Bischofskonferenz „Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien" herausgegeben. Nach Angaben der Studie sind gegenwärtig die Partner von 30 Prozent aller neugeschlossenen Ehen Mitglieder verschiedener Konfessionen. Die konfessionsverschiedene Ehe sei „gewiß nicht der Idealfall ökumenischer Gemeinschaft, wohl aber reales Übungsfeld für ihre Verwirklichung", heißt es in den Empfehlungen.

Bei der dritten und letzten Sitzung des Lehrgesprächs zwischen der Evangelisch-methodistischen Kirche in der Bundesrepublik und Westberlin sowie der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) vom 24.-28. Februar wurden „weitreichende Übereinstimmung in grundlegenden Fragen des christlichen Glaubens festgestellt und konkrete Empfehlungen für die Verwirklichung engerer Gemeinschaft ausgesprochen". Eine organisatorische Vereinigung war jedoch nicht Gegenstand des Gesprächs.

# Von Personen

Pfarrer Michael Mildenberger, bisher tätig in der Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, wurde als Oberkirchenrat in das Kirchliche Außenamt der EKD mit dem besonderen Auftrag für Islamfragen berufen. Die Zahl der Anhänger des Islams in der Bundesrepublik beläuft sich gegenwärtig auf 1,9 Millionen.

Der langjährige Ökumene-Referent der EKD, Leiter der Ökumenischen Centrale und Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, OKR i. R. D. Dr. Hanfried Krüger, seit 1956 Schriftleiter der „Ökumenischen Rundschau", wurde zum Honorarprofessor an der Universität Mainz ernannt.

Dem Generalsekretär des ÖRK, Dr. Philip Potter, wurde die Ehrendoktorwürde der Sektion Evangelische Theologie an der Humboldt-Universität in Ost-Berlin verliehen.

Altbischof D. Hermann Kunst, einer der Mitbegründer der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, wurde am 21. Januar 75 Jahre alt.

Dr. Horst Quiring, von 1952-75 Verleger dieser Zeitschrift im Evangelischen Missionsverlag (Stuttgart), vollendete am 16. März sein 70. Lebensjahr.

Am 15. Januar starb im Alter von 66 Jahren Seminardirektor i. R. Dr. Rudolf Thaut in Bonn und am 26. Januar im Alter von 56 Jahren Prof. Dr. Hans Jochen Margull in Hamburg, beide Mitherausgeber dieser Zeitschrift (siehe auch „Nachwort der Schriftleitung").

# Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 11. März 1982)

*1. Kirche, Theologie und Ökumene*

Unter dieser Überschrift möchten wir unsere Leser auf grundsätzliche Fragen, Vorgänge und theologische Beiträge aus dem Bereich der zwischenkirchlichen Beziehungen, der multilateralen und der bilateralen, aufmerksam machen.

Für die weltweite Ökumene markiert die Sitzung der *Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung* des ÖRK vom 2.-16. 1. 1982 in *Lima/Peru* zweifellos einen besonderen Meilenstein. Die auf dieser Konferenz verabschiedete neue Fassung der sogenannten Konsenstexte über Taufe, Eucharistie und Amt dürfte von entscheidender Bedeutung für das weitere ökumenische Gespräch sein. Wir weisen deshalb auf den Beitrag von *L. Coenen* in diesem Heft hin sowie auf einige erste Reaktionen und Berichte: *H.-G. Link,* „Ein ökumenischer Meilenstein. Vor einem Konsens in Taufe, Eucharistie und Amt", Lutherische Monatshefte, Heft 1/1982, 21-22; *ders.,* „Auf dem Weg zum gemeinsamen Glauben", Evangelische Kommentare, Heft 1/1982, 22-25; *G. Voß,* „Den gemeinsamen Glauben anerkennen. Die Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lima", KNA-Ökumenische Information, Nr. 10 und 11/1982; *U. R.,* „Faith and Order: Weichenstellungen in Lima", Herder-Korrespondenz, Heft 3/1982, 115-116.

Ebenso zur multilateralen Ökumene gehört auch die zweite ökumenische Begegnung zwischen Vertretern der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) vom 16.-20. November 1981 in Løgumkloster/Dänemark, auf die wir mit zwei Beiträgen hinweisen möchten: „Berufen zu *einer* Hoffnung. Botschaft der Zweiten Europäischen Ökumenischen Begegnung", MD der Ökumenischen Centrale, Nr. 2/1982 und *U. R.,* „Ökumene in Europa: schwieriges Brückenbauen", Herder-Korrespondenz, Heft 1/1982, 11-12. Über die Arbeit der *KEK* informieren KEK-Dokumentationsdienst Nr. 12/1981 mit Berichten bzw. Studiendokumenten von Kirchen aus Finnland, Großbritannien, den Niederlanden, Österreich, Schweden, der Sowjetunion und Ungarn; sowie *G. Larentzakis,* „Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes heute, Trinität, Kirche, Schöpfung. Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen in Cardiff/Großbritannien, 24.-28. März 1981", Ökumenisches Forum, Heft 4/1981, 77-124.

Aus dem Bereich des bilateralen theologischen Gesprächs greifen wir noch einmal die Fragen „Abendmahl — Eucharistie" und „Confessio Augustana" auf und empfehlen einige interessante Beiträge für den weiteren Rezeptions-

prozeß in den Kirchen: *G. Gäde,* „‚Das Herrenmahl' und die eucharistische Realpräsenz. Theologische Untersuchung zum ökumenischen Konsens im katholisch/lutherischen Dokument ‚Das Herrenmahl'", Catholica, Heft 4/1981, 287-317; *G. Wenz,* „Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie", Kerygma und Dogma, Heft 1/182, 7-41; Concilium, Heft 2/1982: „Kann man in jedem Falle die Eucharistie feiern" mit Beiträgen aus kirchengeschichtlicher, theologischer und ökumenischer Sicht und heutiger Problematik von: E. Schüssler Fiorenza, R. Taft, A. Häussling, K. Seasoltz, J. Llopis, H. Schaeffer. E. Dussel, J. Camps und D. Neu. Zu *Confessio Augustana: E. Koch,* „Der wissenschaftliche Ertrag des Confessio-Augustana-Gedenkjahres 1980", Theologische Literaturzeitung, Heft 10/1981; *H.-M. Müller,* „Keine romantische Verbrüderung. Mit der Confessio Augustana auf dem Weg zur Einheit", Lutherische Monatshefte, Heft 1/1982, 23-26; *A. Nikitin,* „Das nizänisch-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis im Kontext der Confessio Augustana", Stimme der Orthodoxie, Heft 12/1981, 51-60; *P.-W. Scheele,* „1600 Jahre Konzil von Konstantinopel — ein ökumenisches Signal", Catholica, Heft 4/1981, 249-264; „Die ökumenische Bedeutung des Nizäno-Konstantinopolitanums. Bericht über eine Konsultation der ÖRK-Kommission (in Odessa) für Glauben und Kirchenverfassung", MD der Ökumenischen Centrale, Nr. 1/1982.

Daß Theologie, zumal die ökumenische, längst nicht mehr „europäisches Eigentum" ist, darauf weisen uns Autoren aus anderen Ländern der Welt immer wieder hin. Die folgenden Hinweise sind deshalb nur als Beispiele zu verstehen: *D. M. Tutu,* „Im Kontext von Südafrika", Evangelische Kommentare, Heft 1/1982, 38-39; *Vinay Samuel/Chris Sugden,* „Gegenwärtige Entwicklung in der Theologie. Eine Dritte-Welt-Perspektive", EMW-Informationen, Nr. 32/1981 und ebd., Nr. 33/1982: „Gottes Ruf zu einem neuen Anfang. Chinesische Beiträge zu einer ökumenischen China-Konsultation".

*2. Zur Vollversammlung von Vancouver*

In Vorbereitung auf die Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver beschäftigen sich einige Beiträge unter verschiedenen Gesichtspunkten mit der Thematik „Jesus Christus — das Leben der Welt". In der neuesten Ausgabe von International Review of Mission, Januar 1982, sind fast alle Beiträge dieser Thematik gewidmet: *Mortimer Arias,* „Ministries of Hope in Latin America", 6-9; *Ana de García,* „Affirming the God of Life in Latin America", 10f.; *David Gitari,* „The Claims of Jesus in the African Context", 12-19; *Marie Ludovic,* „Source of Life, Master of Life, Bread of Life", 36-40; *Samuel Rayan,* „How will the Hindu hear", 49-58, u. a. *Maria Teresa Porcile Santiso,* „Women and the Language of Life", The Ecumenical Review, Heft 4/1981, 366-377.

*3. Ökumene als Kommunikation*

The Ecumenical Review, Heft 1/1982, beschäftigt sich in der Hauptsache mit dem Themenbereich der Kommunikation. Die ökumenische Bewegung wurde verschiedentlich als ein weitangelegtes Netz der Kommunikation gekennzeichnet. Wie gut und effektiv ist dieses Netz? Die folgenden Beiträge gehen unter dieser Perspektive der Frage

nach der Bedeutung und Aufgabe des ÖRK nach: *John Buck,* „Church and Communication. Towards a new Ecumenical Statement", 3-7; *Jean-Marc Chappuis,* „Jesus and the Samaritan Women: the Variable Geometry of Communication", 8-34; *Marc Reuver,* „The Church and Communication", 35-47.

*4. „Die Kirche und die Armen"* ist das zentrale Thema, unter dem Mid-Stream, Heft 4/1981 verschiedene Beiträge aus Lateinamerika, Westeuropa und vom ÖRK zusammenfaßt: *Julio de Santa Ana,* „An Open Letter to the Churches in the USA", 367f.; *José Miguez-Bonino,* „Doing Theology in the Context of the Struggles of the Poor" 369-373; *Pedro Arrupe, SJ,* „A New Service to the World of Today", 374-384; *Martin Conway,* „Kingdom Vision Through the Eyes of the Poor", 385-398; *J. M. R. Tillard,* „Evangelized by the Poor", 399-408 u. a.; sowie *Wolfgang Schweitzer,* „Theologie der Armen — eine Herausforderung", Junge Kirche, Heft 1/1982, 9-15.

*5. Frauen und Männer in Familie, Kirche und Gesellschaft*

Auf der letzten Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK im August des vergangenen Jahres in Dresden wurde erneut über die vielfältigen, zumal ökumenischen Implikationen des Themas gesprochen und vor allem seitens der orthodoxen Delegierten kritisch aufgenommen. Aus diesem Anlaß möchten wir hier auf einige Beiträge hinweisen, die sowohl die aktuelle ökumenische Diskussion zum Thema erleuchten, aber auch grundsätzlich sich der Fragestellung annehmen: *J. Langer,* „Männer und Frauen im Namen Jesu Christi gemeinsam auf dem Wege", Standpunkt, Heft 2/1982, 40-43; *W. Seibel,* „Die Kirche und die Frauen", Stimmen der Zeit, Heft 12/1981, 793f.; *Ch. Lienemann-Pessin,* „Die gemeinsame Verantwortung von Mann und Frau in Familie, Gesellschaft und Kirche", Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 1/1982, 83-99; „Zur feministischen Theologie", Evangelische Theologie, Heft 1/1982, mit Beiträgen von: L. Schottroff, E. Moltmann-Wendel, E. Balz-Cochois, B. Brotten, E. u. J. Moltmann.

*6. Ehe- und Familienpastoral*

Die jüngsten Veröffentlichungen, Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. „Familiaris consortio" sowie „Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien" der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD, nehmen wir zum Anlaß, auf dieses zentrale Thema besonders hinzuweisen und einige interessante Beiträge zu empfehlen: *D. S.,* „Familiaris consortio: Akzentsetzungen", Herder-Korrespondenz, Heft 2/1982, 57-59; *U. Ruh,* „Mischehen im Spannungsfeld von Recht und Pastoral", ebd., 84-88; *H. Bürkle,* „Wie andere heiraten. Ehe und Familie im interkulturellen Dialog", Evangelische Kommentare, Heft 2/1982, 76-79; *E. J. M. Kroker,* „Ehe und Familie in der chinesischen Welt", Stimmen der Zeit, Heft 3/1982, 147-160.

*7. Kirche und Friedensdiskussion*

Wenn wir auch in diesem Heft das nach wie vor aktuelle Thema „Frieden" aufgreifen, so nur deshalb, um auf einige grundsätzliche Aspekte hinzuweisen, die von der Schrift und der Theologie

her gestellt werden müssen, will man aus einer oberflächlichen und emotional bzw. rein politisch geführten Diskussion herauskommen: *J. Kremer,* „Der Frieden — eine Gabe Gottes. Bibeltheologische Erwägungen", Stimmen der Zeit, Heft 3/1982, 161-173; *E. Mock,* „Wege kirchlicher Friedensarbeit", ebd., 174-182; *K. Linke,* „Rechtfertigt die Theologische Erklärung von Barmen die nukleare Rüstung?", Junge Kirche, Heft 2/1982, 81-83; *H. Büchele,* „Bergpredigt und Gewaltfreiheit", Reformatio, Heft 1/1982, 14-23; *H. Otto,* „Wer Frieden will, muß an alles denken", ebd., 24-32; *O. Schnübbe,* „Frieden schaffen — aber wie? Eine theologische und politische Erörterung", Pastoraltheologie, Heft 12/1981, 518-538; *Metropolit Philaret,* „Wege des Friedens im Glaubensvollzug der Russischen Orthodoxen Kirche", Stimme der Orthodoxie, Sonderheft 1981/82, 3-10; „Herrnhuter Tagung der Synode des Kirchenbundes und ein ‚Berliner Appell — Frieden schaffen ohne Waffen'", epd-Dokumentation, Nr. 8/1982; *P. Herby,* „Religiöse Friedensbemühungen in den Vereinigten Staaten", Junge Kirche, Heft 12/1981, 589-594.

8. Zum *jüdisch-christlichen Dialog* sei auf folgende Artikel hingewiesen: *Hans-Joachim Barkenings,* „Umkehr und Erneuerung? Zur Auseinandersetzung über den Beschluß der rheinischen Landessynode zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden vom 11. Januar 1981", Ökumenisches Forum, Heft 4/1981, 21-40; *Klemens Thoma,* „Judentum und Christentum im Dialog um die Zukunft der Welt", ebd., 41-58; Heft 1/Winter 1981 des Journal of Ecumenical Studies widmet sich ebenfalls ausführlich diesem Thema.

*Weitere beachtenswerte Beiträge*

*Lesslie Newbigin,* „Integration — Some Personal Reflections", International Review of Mission, Oktober 1981, 246-255.

*Jacques Matthey,* „Integration of Church and Mission: the Challenge of Melbourne", IRM, Oktober 1981, 259-266.

*Thorwald Lorenzen,* „Baptism and Church Membership: Some Baptists Positions and their Ecumenical Implications", Journal of Ecumenical Studies, Heft 4/Fall 1981, 561-574.

*Peter Neuner,* „Das Amt in der Kirche. Eine Zwischenbilanz der ökumenischen Diskussion", Stimmen der Zeit, Heft 1/1982, 14-24.

*Karl Kertelge,* „Die eine Kirche Jesu Christi im Zeugnis des NT", Catholica, Heft 4/1981, 265-279.

*Reinhard Frieling,* „Teilanerkennung der Ämter? Zur katholisch-lutherischen Studie ‚Das geistliche Amt in der Kirche'", Alt-Katholische Kirchenzeitung, Nr. 1/1982, 3.

*Roman Bleistein SJ,* „Ökumene — ein Fremdwort für Jugendliche? Junge Christen und die Konfessionen", Stimmen der Zeit, Heft 12/1981, 851-860.

*Hans-Christoph Schmidt-Lauber,* „Eucharistie: Anamnese und Epiklese", Ökumenisches Forum, Heft 4/1981, 7-19.

„Bischof, Theologie und Kirche. Dankrede von Bischof *Wilhelm Kempf* zur Verleihung der Ehrendoktorwürde", Herder-Korrespondenz, Heft 3/1982, 126-130.

Zum Thema *„Orthodoxe Kirche und Autokephalie"* siehe: Ostkirchliche Studien, Heft 3/4, 1981 mit Beiträgen von C. G. Fürst, F. von Lilienfeld, P. Plank, E. Chr. Suttner,

B. McNeil, B.Plank OSA, J. Panagopoulos.

*Ernst Chr. Suttner,* „Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog. Ihre Einheit und Vielgestaltigkeit", Una Sancta, Heft 4/1981, 333-345.

*Traugott Stählin,* „Aspekte ökumenischer Spiritualität", ebd., 290-298.

*Gerhard Ebeling,* „Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik", Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 1/1982, 10-18.

*Trutz Rendtorff,* „Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie", ebd., 19-28.

*Heinz Eduard Tödt,* „Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik", ebd., 29-39.

„Schuld und Vergebung. Wandel der Bußpraxis", ein Gespräch mit Bischof *Georg Moser,* Herder-Korrespondenz, Heft 3/1982, 120-126.

*Albrecht Peters,* „Buße — Beichte — Schuldvergebung in evangelischer Theologie und Praxis", Kerygma und Dogma, Heft 1/1982, 43-72.

*Frieder Schulz,* „Zukunftsperspektiven der Gottesdienstpraxis", Pastoraltheologie, Heft 1/1982, 32-44.

*Martin Niemöllers* 90. Geburtstag, Gesamtthema, Standpunkt, Heft 1/1982.

*Ludwig Schick,* „Die Ökumene im neuen Kirchenrecht", Teil I und II, KNA-ÖKI, Nr. 4 und 5/1982.

„Gott. Ein Briefwechsel aus Rußland zwischen Christen und Atheisten", Teil I und II, Glaube in der 2. Welt, Nr. 1 und 2, 1982.

„Arbeit — Beschäftigung — Wachstum: Problematik der Wirkungen künftigen technologischen Wandels auf Europa. Texte einer *Boston*-Nachfolgekonferenz in Birmingham, September 1981", epd-Dokumentation, Nr. 1/1982.

# Neue Bücher

## NEUTESTAMENTLICHE FORSCHUNG

*Karl Hermann Schelkle,* Paulus. Leben — Briefe — Theologie. (Erträge der Forschung, Bd. 152.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. XVIII, 261 Seiten. Kart. DM 59,— (für Mitglieder DM 35,—).

In diesem Band äußert sich der emeritierte katholische Neutestamentler K. H. Schelkle (Tübingen) zum gegenwärtigen Stand der Paulusforschung. Er hatte schon während seiner früheren Lehr- und Forschungstätigkeit eine Reihe von Beiträgen zu Paulus veröffentlicht. Am Anfang stand eine Arbeit über die Rezeption des Paulus in der alten Kirche: Paulus, Lehrer der Väter (1956) $^{2}$1959. Zuletzt hat er innerhalb einer vierbändigen Theologie des Neuen Testaments (1968-1974) eine umfangreiche Paulusdarstellung vorgelegt.

Der vorliegende Band ist also von einem Kenner der Materie verfaßt worden, wie auch die Lektüre auf Schritt und Tritt zeigt. Unabhängig davon muß gleichwohl an Verleger und Betreuer der Reihe die grundsätzliche Frage erlaubt sein, ob die „Erträge der Forschung" nicht eher dadurch wesentliche Bereicherung erfahren könnten, daß hier sol-

che Kenner des Faches zu Wort kommen, von denen nicht bereits eine größere Gesamtdarstellung zu Paulus vorliegt. Reizvoll an dem Band ist freilich zu beobachten, in welchem Maße die historisch-kritische Erforschung von Lebenswerk und Theologie des Paulus, die früher im wesentlichen von der protestantischen Exegese getragen wurde, in die neuere katholische Exegese Eingang gefunden hat.

Die Darstellung ist in vier Kapitel gegliedert. Dabei entsprechen die Kapitel 2-4 als Hauptteile dem Untertitel des Werkes: Leben — Briefe — Theologie.

In Kapitel 1 („Literarische Quellen über Paulus" = 27 S.) wird vorweg über Gestalt und (weniger intensiv) Quellenwert des einschlägigen Materials informiert. Relativ breit und gut wird dabei das Problem und die Bedeutung der Pseudepigraphie dargestellt. Angehängt und nicht in die Paulusproblematik integriert wirken hingegen die allgemeinen Bemerkungen zur Auslegungsmethodik (1.4 Hermeneutik).

Kapitel 2 befaßt sich mit „Leben und Werk des Paulus" (= 46 S.). Hier werden u. a. auch die Fragen der Chronologie und der Unterschiede zwischen Gal 1f und Apg behandelt. Unter dem Stichwort „Herkunft" finden die religionsgeschichtlichen Fragen aus der Sicht des Autors breite Berücksichtigung: rabbinische Schulung, Nähe zu Qumran, Aufnahme griechischer Gedanken und Gnosisfrage — jedoch weder Apokalyptik und (dualistische) Weisheit. Wenig hilfreich ist die Gliederung der Darstellung nach dem Schema 1.-3. Missionsreise, also in unkritischem Anschluß an Lukas (S. 56-69).

In Kapitel 3 („Die einzelnen Briefe" = 77 S.) werden nacheinander, in vermuteter zeitlicher Reihenfolge, die sieben echten, dann die Paulus pseudepigraph zugeschriebenen sechs Briefe behandelt; zum Schluß eigenartigerweise auch der Hebräer Verfahren wird zumeist stereotyp nach dem Schema: Empfänger, Ort und Zeit, Gedankenfolge, Literarkritik. Das ist nichts anderes als ein — aus Raumgründen sehr knapp gehaltenes — Versatzstück aus einer Einleitung ins Neue Testament.

Am umfangreichsten ist Kapitel 4 („Theologie" = 102 S.). Einleitend wird knapp auf „Vorgaben" paulinischer Theologie (vorpln. Formeln „kirchlichen Glaubens" und Altes Testament) hingewiesen. Dann wird systematisierend nach (eher traditionellen) Themen gegliedert, und zwar in folgender Ordnung: Jesus Christus (S. 162-185), Gott und Geist (185-192), Mensch und Welt (192-206), Ethos (207-218), Kirche (218-234), Israel und Völker (234-247), Eschatologie (247-254). Befremdlich erscheint im einzelnen vor allem die Unterordnung der Themen Glaube, Gerechtigkeit, Freiheit unter den Oberbegriff Ethos und auch der Themen Wort und Sakramente unter den Obergesichtspunkt Kirche.

Die Abhandlung ist klar und gut verständlich geschrieben, also auch für einen weiteren Leserkreis geeignet. Dazu paßt, daß der Anmerkungsteil sehr knapp gefaßt wurde (S. 255-258) und zumeist nur auf weitere Literatur verweist. Dem Band wurde ein Register mit 62 Stichwörtern beigegeben.

Hilfreich ist die ausgiebige Information über die Literatur zu den abgehandelten Themenkreisen: fast ein Viertel der Darstellung umfassend (insgesamt nahezu 60 S. Kleindruck). Vollständigkeit konnte dennoch aus Raumgründen nicht erzielt werden.

Zu Einzelheiten wäre kritisch beispielhaft folgendes anzumerken. Hat Paulus wirklich in Athen eine Gemeinde gegründet (so S. 1)? Kann man sagen „Die Grundhaltung des Neuen Testa-

ments, wonach die Seele sich in der Welt verloren weiß und Erlösung ersehnt und erstrebt... kann sich mit der Gnosis als verwandt empfinden" (S. 50)? Besteht die historische Methodik der Exegese wirklich nur oder im wesentlichen darin, daß „sie eine überlieferte Schrift als Erzeugnis (!) der damaligen Umwelt interpretiert" (so S. 27)?

Auf Stellenangaben ist leider häufig kein Verlaß. Störend sind auch Irrtümer oder Verschreibungen gerade bei den Literaturangaben. So muß es z. B. heißen: Paulsen S. 10 (statt Paulson), Wilckens, U. S. 54 und 58 (statt Wilkens, R.), Burchard S. 58 (statt Burkhard), Wilcke S. 249 (statt Wolke), Friedrich S. XVI (statt Friedrichsen); und das Buch über „Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief..." stammt nicht von G. Friedrich, sondern von Dieter Georgi (89).

Egon Brandenburger

## THEOLOGISCHE BESINNUNG

*Ulrich Kühn,* Kirche. Handbuch Systematische Theologie 10. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980. 225 Seiten. Kart. DM 35,— (DM 29,80 für Bezieher des Gesamtwerkes).

Der theologischen Reflexion über Wesen, Auftrag und Gestalt der Kirche kommt im Zusammenhang des christlichen Glaubensverständnisses sicherlich nicht die höchste Priorität zu. Neuere Entwicklungen in der Gesellschaft und damit im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, die brennenden Fragen nach Begründung und Verwirklichung der Weltverantwortung der Kirche und nicht zuletzt die stark auf die Ekklesiologie konzentrierte ökumenische Diskussion haben jedoch der Frage nach der Kirche eine neue Dringlichkeit verliehen. Die große Zahl von Arbeiten zur Ekklesiologie spiegelt diese Situation wider.

Das Buch des Leipziger Systematikers Ulrich Kühn stellt sich einer doppelten Aufgabe. Es sucht einmal, die neue, weit ausufernde ekklesiologische Diskussion durchsichtig zu machen und sie zur vorausgehenden Tradition ekklesiologischen Denkens in den reformatorischen Kirchen in Beziehung zu setzen. Zum anderen, und das ist die notwendige Voraussetzung, stellt es diese Tradition an ausgewählten Beispielen dar.

Kühn faßt also zunächst, und hier folgt er der vorgegebenen Methode und Auswahl des Handbuchs, die ekklesiologischen Grundüberzeugungen der Reformatoren — und zwar im Spätwerk von Luther, Melanchthon und Calvin — zusammen. Er vergleicht deren Positionen untereinander und versieht sie mit eigenen kritischen Beurteilungen.

Die Anlage des Handbuches gebietet ihm sodann einen Sprung ins 20. Jahrhundert, um hier, wiederum exemplarisch — Werner Elert, Paul Althaus, Karl Barth und Paul Tillich —, neue Perspektiven und Akzentsetzungen des Kirchenverständnisses in der Weiterführung des lutherischen, reformierten und sog. kulturprotestantischen theologischen Erbes aufzuzeigen.

Im dritten Teil der Arbeit macht Kühn deutlich, daß das gegenwärtige theologische Bemühen um die Kirche über die Entwürfe der zuvor behandelten Dogmatiker hinausgegangen ist. Die neuen Fragestellungen werden in fünf Abschnitten behandelt: Vom biblischen Zeugnis her begründete Infragestellungen der Legitimität der überkommenen Gestalten von Kirche; die Kirche und ihre Sendung in einer nichtchristlichen Welt; Kirche als Gemeinschaft im Geist und als Institution; Amt und Ämter in der Kirche; die Einheit der Kirche.

Auch in diesem Teil werden die Bezüge zur reformatorischen Ekklesiologie in Kontinuität und Veränderung eingebracht. Zugleich weitet sich die Perspektive durch die Einbeziehung gegenwärtiger römisch-katholischer ekklesiologischer Konzeptionen und, in den beiden letzten Abschnitten, der umfassenderen ökumenischen Diskussion. Kühn bleibt auch hier nicht bei einem klärenden und systematisierenden Überblick stehen. Er interpretiert und steuert eigene Beurteilungen bei, die seinen Standort als eines ökumenisch engagierten Lutheraners nicht verleugnen.

Kühns Buch zeichnet sich durch seine klare, systematische, durchgehend die äußeren Zusammenhänge wie inneren Quer- und Längsverbindungen aufzeigende Darstellungsweise aus. Die sorgfältig bedachten eigenen Stellungnahmen vermitteln Farbe und Lebendigkeit. Die kenntnisreich und engagiert eingebrachte ökumenische Dimension macht diese instruktive Arbeit zu einem guten Beispiel dafür, wie heute vom bejahten reformatorischen Erbe her bewußt ökumenisch über Wesen, Auftrag und Gestalt der Kirche in unserer Zeit und Welt nachgedacht werden kann.

Günther Gaßmann

*Jörg Baur* (Hrsg.), Das Amt im ökumenischen Kontext. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Calwer Verlag, Stuttgart 1980. 182 Seiten. Kart. DM 28,—.

In den Jahren 1973-77 hatte der Ökumenische Studienausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes die Fragen des Amtes in der ökumenischen Diskussion behandelt. Die dabei erarbeitete Stellungnahme wurde 1977 von der Kirchenleitung entgegengenommen, ihr Text wurde im folgenden Jahr in der Ökumenischen Rundschau (27. Jg. 1978, 94-107) veröffentlicht.

Der hier anzuzeigende Sammelband enthält neben der noch einmal abgedruckten Stellungnahme sechs der im Zusammenhang mit der Arbeit des Studienausschusses gehaltenen Referate. Im ersten Beitrag behandelt Georg Kretschmar „Probleme des orthodoxen Amtsverständnisses". Ausgehend von der Beobachtung, daß sich das Amtsverständnis der orthodoxen Kirche nur durch ein Durchmustern der in ihr lebendigen Tradition erheben läßt, zeigt Kretschmar den ekklesiologischen Hintergrund (Kirche als Inkarnation des Heiligen Geistes; demgegenüber die lutherische Position: Kirche als creatura verbi) auf, innerhalb dessen das Amt der orthodoxen Kirche gesehen werden muß. Die beiden folgenden Referate stammen aus dem Bereich der römisch-katholischen Kirche. Paul-Werner Scheele setzt bei seiner Behandlung von „Amt und Ämter in katholischer Sicht" damit ein, daß er vom Anspruch der Schrift, vom Auftrag der Kirche, aber auch von den speziellen Bedürfnissen unserer Zeit her nach dem Amt heute fragt, um dann vom Amt Jesu Christi aus Linien zu ziehen hin zum Amt der Kirche und dann weiter zu den Ämtern in der Kirche im Blick auf deren Funktion, Struktur und Form. Josef Finkenzeller berichtet unter dem Titel „Zur Diskussion über das kirchliche Amt in der katholischen Theologie", in welcher Weise die Frage nach dem Amt unter religionsgeschichtlichen, neutestamentlichen, dogmengeschichtlichen und systematischen Fragestellungen behandelt wird. Zeigt sich „Das anglikanische Amtsverständnis", dargestellt von

Günther Gaßmann, in der Gestalt des „historischen Bischofsamts" als äußerst klar, so vermittelt der Beitrag von Jörg Baur in seinem theologiegeschichtlichen Abriß von der Reformationszeit bis zum 18. Jahrhundert einen tiefen Eindruck von den Aporien und Problemen, denen sich „Das kirchliche Amt im Protestantismus" gegenübersah und dabei oft genug die „relatio" von missio hin auf praedicatio aufgegeben hatte. Das letzte Referat von Jürgen Roloff versucht, „Die ökumenische Diskussion um das Amt im Lichte des Neuen Testaments" zu sehen und in Aufnahme heutiger exegetischer Einsichten kritisch weiterzuführen.

Wenn ökumenisches Gespräch ein Gespräch im Unterwegs ist, dann leistet dieser Band den wertvollen Dienst, daß der Leser nicht nur das „fertige Endprodukt" eines Studienausschusses entgegenzunehmen braucht, sondern auch beteiligt wird an den Dialogen und Vorüberlegungen und nun seinerseits den zurückgelegten Weg besser mitgehen und nachvollziehen kann.

Gerhard Hausmann

*Frederick Herzog,* Justice Church — The New Function of the Church in North American Christianity. Orbis Books, New York 1980. 158 Seiten. Geb. $ 6.95.

Anzuzeigen ist ein Buch, das von Ekklesiologie spricht — und doch schon in der zweiten Zeile des Vorwortes Nicaragua und Ernesto Cardenal erwähnt; ein Buch, das ausführlich von Christologie handelt — und eines von sechs Kapiteln überschreibt: „Die Bibel und die marxistische Revolution"; ein Buch mit einem anderen Kapitel über Friedrich Schleiermacher — und einem Aufruf zum Befreiungskampf in der nordamerikanischen Wohlstandsgesellschaft.

Diese etwas willkürliche Zusammenstellung von Gegensätzen ließe sich verlängern und würde womöglich die Verwirrung der Leser vergrößern. So zunächst zur Person des Autors: Frederick Herzog, Jahrgang 1925, Professor an der Duke University Divinity School in Durham, North Carolina, immer wieder Gastprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Bonn, ständiger Mitarbeiter der „Evangelischen Kommentare", Mitverfasser der in der „Ökumenischen Rundschau" 3/1979 veröffentlichten Ausarbeitung der United Church of Christ „Unterwegs zum Auftrag verbindlichen Lehrens in der United Church of Christ" (die am Ende des Buches noch einmal abgedruckt ist), in den sechziger Jahren als aktiver Kämpfer für die Bürgerrechte der Schwarzen im Gefängnis, erster und 1972 durch ein Buch über „Liberation Theology" ausgewiesener Befreiungstheologe in den USA ... auch diese Beschreibung ließe sich verlängern.

Veröffentlicht ist das Buch beim katholischen Maryknoll-Orden; gewidmet ist es der „United Church of Christ und allen anderen nordamerikanischen Denominationen, die für eine gerechte Kirche kämpfen"; aber: „Die Denomination ist eines der größten Hindernisse bei der Verwirklichung eines neuen Konzepts von Kirche — ... eine vorgeschichtliche Monstrosität" (weswegen z. B. das Amt in der Kirche für Herzog nur noch in interdenominationeller Praxis vorstellbar ist).

Was heißt nun aber „Justice Church"? Es geht darum, auf eine neue Weise Theologie zu treiben, auch in dem „Narrenparadies" theologischer Ausbildung in der „Ersten Welt". Es geht um ein Engagement in „God — Walk", nicht in „God — Talk", so wie Jesu Handeln (nicht sein Reden) Ursprung christlichen Denkens ist. Theo-

logie im allgemeinen hilft überhaupt nicht weiter, denn unsere normale Theologie hat den Kontakt mit der wirklichen Welt verloren — vielmehr geht es um eine Analyse des Praxis-Textes und des Praxis-Kontextes. Die wirkliche Kirche, nicht die ideale, kommt in den Blick, und sie hat die Nicht-Personen, die Marginalisierten, die stimmlosen Armen, vergessen — eben die, für die der machtlose Christus eingetreten ist und die konstitutiv sind für menschliches Dasein.

Herzog charakterisiert die immer noch so oft von „civil religion" geprägte Theologie in den USA: Die Barth-Periode ist vergangen, Schleiermachers Aktien steigen. Aber mit ihm übernimmt man Anpassung, Rechtfertigung des Bestehenden, eine Grundhaltung von Harmonie (auch zwischen Kirche und Staat) — die Unterprivilegierten und Ungebildeten kommen nicht in den Blick. Anti-Marxismus ist ein weiteres Kennzeichen der Theologie, und deswegen bemüht sich Herzog um positive Folgerungen aus Karl Marx. Ganz knapp: „Gott ist Liebe" reicht nicht aus; vielmehr ist Gott „Gerechtigkeit — Liebe", kämpft an der Front menschlichen Elends und erwartet unser entsprechendes Engagement.

Wie kann lateinamerikanische Befreiungstheologie in den nordamerikanischen (und vielleicht auch in unseren westeuropäischen) Kontext eingebracht werden, nicht als Ideologie, sondern zunächst als eine Befreiung des Evangeliums selber und dann auch der Kirche? Neu interpretierte biblische Bilder wie Messias und zahlreiche Bibelstellen führen weg von der alten Forderung „Laßt die Kirche Kirche sein!" und hin zu der neuen „Laßt die Kirche eine gerechte Kirche sein!", denn „wenn die heilige Kirche nicht die gerechte Kirche ist, gilt ihre Heiligkeit nicht".

Die gesellschaftlichen Probleme, die Herzog von diesen Grundvoraussetzungen aus angeht, sehen zunächst in Nordamerika anders aus als bei uns. Aber wir sollten uns mit Hilfe dieses Autors auch bei uns fragen, wie und wo sich die neue Funktion einer „Gerechtigkeits-Kirche" bei uns entdecken und verwirklichen läßt.

Reinhard Groscurth

## KIRCHENGESCHICHTE

*Heinrich Fries / Georg Kretschmar* (Hrsg.), Klassiker der Theologie, Bd. I: Von Irenäus bis Martin Luther. Verlag C. H. Beck, München 1981. 462 Seiten mit 23 Porträtabbildungen. Leinen DM 48,—.

Parallel zu den Werken „Klassiker des politischen Denkens", „Klassiker des soziologischen Denkens", „Klassiker der Pädagogik" und „Klassiker der Philosophie" bringt der Verlag C. H. Beck nun auch in zwei Bänden „Klassiker der Theologie" heraus, von denen der erste Band jetzt vorliegt. Schon von den Herausgebern her handelt es sich um ein ökumenisch angelegtes Unternehmen, was sich auch an der Bearbeitung der Beiträge selbst zeigt. So hat beispielsweise Thomas von Aquin einen evangelischen Autor (Ulrich Kühn), Martin Luther einen katholischen (Johannes Brosseder), ebenso Jean Calvin (Alexandre Ganoczy). Orthodoxe Mitarbeit hat sich leider wohl (noch) nicht bewerkstelligen lassen.

Unter „Klassikern" werden hier Theologen verstanden, „denen in ihrer Zeit und für ihre Zeit eine sowohl repräsentative wie herausragende und zugleich maßgebende Bedeutung zukam, eine Bedeutung, die auch für die folgende Zeit wichtig und in ihr wirksam ist" (8). Die Auswahl der 23 „Klassiker" war

sicher nicht einfach, erscheint aber wohldurchdacht und sachlich begründbar. Jeweils werden Leben, Werke, Bedeutung und Wirkungsgeschichte mit der besonderen geschichtlichen Situation verknüpft, was die theologischen Denkprozesse einsichtiger macht und die Darstellung verlebendigt. So sind — durch Namen ausgewiesener Fachkenner gewährleistet — Kurzbiographien von hohem Rang, wissenschaftlicher Verläßlichkeit und doch allgemeiner Zugänglichkeit entstanden, die eine breite Leserschaft finden sollten. Bibliographien, Anmerkungen, Personen-und Sachregister bieten das Rüstzeug für intensivere Beschäftigung und Weiterarbeit.

Kg.

*Theobald Beer,* Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. 2., vermehrte Auflage. Johannes Verlag, Einsiedeln 1980. 520 Seiten. Pappband DM 55,—.

Der originelle Titel dieses Buches läßt Lutherkennern sofort ein Licht aufgehen, und der Untertitel spricht es auch deutlich aus: Von einem der Bilder ausgehend, mit denen Martin Luther eines seiner zentralen theologischen Anliegen zu veranschaulichen suchte, entfaltet Theobald Beer Grundzüge der Theologie des Reformators. Die erste Auflage dieses Buches erschien 1974 in Leipzig. Der heute im hohen Alter in Regensburg lebende katholische Priester und Theologe wirkte bis 1974 in der DDR. Zu seiner Person, Arbeit und zu diesem Buch, das nun in zweiter und z. T. überarbeiteter Auflage erschienen ist, hat sich der katholische Gelehrte und Lutherkenner Peter Manns im Rahmen eines Beitrags in der ÖR 30, 1981, 295 ff. bereits geäußert.

Beer möchte die Grundgedanken der Theologie Luthers frei von „melanchthonischer Übermalung" und ohne die Eintragung vorgeprägter Begriffe aus dem katholischen Denken oder auch der Existenzphilosophie darstellen. Er sieht das Kernstück der Theologie Luthers im Bild vom „fröhlichen Wechsel und Streit", das er, mit seinen Variationen, in den verschiedenen Schriften Luthers nachweist. Von diesem den sündigen Menschen und den gerechten Christus zusammenbindenden Bild aus, das auf die zentrale Glaubensgewißheit des „pro me" verweist, stellt er in einer systematischen Anordnung und Zusammenfassung wesentliche Bereiche der Theologie Luthers dar: Die doppelte Gerechtigkeit (Sakrament, Gnade, Verdienst und Lohn etc.), die doppelte Sünde, theologische Anthropologie, Christologie, Gotteslehre, Trinitätslehre.

Beer geht es um eine kritische Würdigung der Theologie Luthers. Er vergleicht sie mit und mißt sie vor allem an Aussagen Augustins und der Scholastiker, hier besonders Ockham und Biel. Er sucht nachzuweisen, daß Luthers Kritik die Scholastiker häufig nicht trifft, daß sich seine Gedanken in bestimmten Fragen von der bisherigen kirchlich-theologischen Tradition entfernen und daß seine Sprach- und Denkmittel, sein Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift geprägt sind von der neuplatonisch-neupythagoreischen Philosophie, dem gnostisch beeinflußten Bild vom geköderten Leviathan und einer „dem fröhlichen Wechsel zugrundeliegenden antiken Mysterienfrömmigkeit" (512; an anderer Stelle spricht er hier sogar von Mysterienkulten, 406). Im Rahmen dieser These wird immer wieder auf Parallelen zwischen Aussagen Luthers und solchen bei Pseudo-Hermes Trismegistos (12. Jahrhundert) verwiesen.

Die Verweise zur Begründung dieser „bizarren These" (P. Manns) können

nicht überzeugen. Die moderne Lutherforschung, gerade auch die katholische, wird nur sehr begrenzt und selektiv herangezogen. Einzelaussagen Luthers werden aus dem für sie oft wesentlichen Bezugsrahmen herausgenommen und auf die systematische Goldwaage gelegt. Beer wollte gewiß kein Anti-Luther-Buch schreiben. Er zeigt Respekt vor dem großen Reformator, läßt ihn ausführlich selbst zu Wort kommen, räumt berechtigte Anfragen Luthers an katholisches Denken ein. Zur kritischen Beurteilung zieht er jedoch Kriterien heran, deren Mängel und Schwächen er nicht zu sehen vermag (Scholastik) oder deren Auswahl (Pseudo-Hermes Trismegistos, Mysterienfrömmigkeit etc.) willkürlich und darum kaum überzeugend erscheint.

Günther Gaßmann

*Martin Brecht,* Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521. Calwer Verlag, Stuttgart 1981. 527 Seiten. Leinen DM 39,—.

Der bekannte, jetzt in Münster lehrende Kirchenhistoriker Martin Brecht hat sich mit diesem Buch das Ziel gesetzt, die Darstellung von Heinrich Boehmer „Der junge Luther", die zuerst 1925 veröffentlicht worden, dann aber mehrfach in überarbeiteten Auflagen erschienen war, von Grund auf neu zu schreiben. Tatsächlich hat Boehmers Buch unter den zahlreichen Luther-Biographien der letzten Jahrzehnte bis heute einen besonderen Platz eingenommen. Das hatte seinen Grund einmal in der umfassenden Quellenverwertung, sodann in der gut verständlichen, anschaulichen Sprache. Der „Boehmer" hat Jahrzehnte hindurch fast zur Standardausrüstung der Theologen gehört, obwohl es neben ihm andere Luther-Biographien mit eigener Akzentsetzung und eigenem Wert gab und gegenwärtig gibt.

Die Tatsache, daß seit der Erstveröffentlichung von Boehmers Buch sechs Jahrzehnte vergangen sind, ist in der Tat ein hinreichender Grund, jenes Werk von Grund auf neu zu schreiben. Was Brecht bietet, ist darum keineswegs ein überarbeiteter „Boehmer", sondern ein neues Werk, das jedoch im wesentlichen die gleichen Intentionen hat, also möglichst umfassende Quellenverwertung sowie Anschaulichkeit der Darstellung.

Beide Ziele hat Brecht voll und ganz erreicht. Wer mit der Reformationsgeschichte näher vertraut ist, spürt es der Darstellung Brechts auf Schritt und Tritt an, daß sie neu aus den Quellen erarbeitet ist. Hervorzuheben ist dabei besonders, daß Brecht die inzwischen fast abgeschlossene Weimarer Ausgabe von Luthers Werken auch noch für Details mit Gewinn herangezogen hat. Aber auch die Anschaulichkeit der Darstellung ist von Brecht in begrüßenswerter Weise wieder erreicht worden. Die knappen Anmerkungen am Schluß des Bandes geben dabei dem Interessierten Aufschluß über die Quellengrundlage sowie Hinweise auf die wichtigste Literatur. Dabei werden an manchen Stellen auch andere Auffassungen kurz erörtert.

Bernhard Lohse

*Martin Greschat* (Hrsg.), Die Reformationszeit I/II. Gestalten der Kirchengeschichte. Bd. 5, 355 Seiten, 23 ganzseitige Fotos; Bd. 6, 335 Seiten, 17 ganzseitige Fotos, Leinen je DM 79,—. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1981.

Das auf 12 Bände geplante Sammelwerk „Gestalten der Kirchengeschichte" zeugt von dem in unseren Tagen neu er-

wachten Interesse an Geschichte, doch nicht nur an ihren Strömungen und Leitideen, sondern ebenso auch an den Menschen, die Geschichte zu ihrer Zeit gestalteten und prägten. Für das Reformationsjahrhundert wird dies in den vorliegenden beiden Bänden an 32 biographischen Porträts verdeutlicht, wobei die vom Herausgeber in seiner Einleitung über die Reformationszeit hervorgehobene doppelte Relation beachtet werden muß: „Weil es uns um das Verständnis der Person, der einzelnen Gestalt in ihrer unauswechselbaren Eigentümlichkeit zu tun ist, richtet sich das Interesse mit allem Nachdruck auf die überindividuellen Gegebenheiten und Strukturen, ohne die das Individuum nicht ist. Indem diese ‚objektiven' Gegebenheiten jedoch in den Vordergrund treten, wird zugleich der Blick zurückgelenkt auf die Besonderheit der einzelnen Persönlichkeit, die voll und ganz hierin wurzelt — ohne jedoch jemals darin aufzugehen" (10).

Aus der großen Zahl profilierter Gestalten, die unmittelbar oder mittelbar am Reformationsereignis beteiligt war, hat der Herausgeber eine glückliche Auswahl getroffen. Daß freilich trotz der starken politischen Komponenten in den damaligen Vorgängen keiner der drei Landesherren Luthers in den Kreis der Darstellungen einbezogen ist, mag man bedauern, wie denn auch sonst noch dieser oder jener Ergänzungswunsch denkbar wäre. Hier hat aber der zur Verfügung stehende Raum einfach Grenzen gesetzt, denn schon jetzt umfassen die einzelnen Abhandlungen — die führenden Reformatoren ausgenommen — nur etwa 12-20 Seiten. Das hat meist zu einer Konzentration und Präzision in der Stoffdarbietung geführt, die die durchweg glückliche Hand des Herausgebers auch bei der Wahl seiner Mitarbeiter erkennen läßt.

Von einer Aufgliederung der Kurzbiographien nach bestimmten Gesichtspunkten sachlicher Zusammengehörigkeit hat der Herausgeber Abstand genommen, die Reihenfolge richtet sich nach dem Geburtsjahr. Das mag als reichlich formales Ordnungsschema erscheinen, vermeidet aber dadurch — zumindest in einigen Fällen — jedwede vorgeordnete Kategorisierung.

Ein weitläufig angelegtes Publikationsvorhaben hat mit diesen beiden Bänden einen verheißungsvollen Anfang genommen.

Kg.

*Andreas Lindt,* Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch. (Christentum und Gesellschaft, Bd. 13.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1981. 264 Seiten. Kart. DM 39,—, Leinen DM 49,—.

Es ist das Kennzeichen der Buchreihe „Christentum und Gesellschaft", die kirchlichen Entwicklungen und Verhaltensweisen im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen und politischen Vorgängen der jeweiligen Epoche zu sehen und zu werten. Deshalb war auch im vorliegenden Band „auf die politische Entwicklung wesentlich stärker einzugehen, als dies meist im Rahmen von ‚Kirchengeschichte' üblich ist" (8), während andere bedeutsame Faktoren in Kirche und Theologie zurückzutreten hatten. Was — von den geschichtlichen Ursprüngen und Phänomenen her auf Europa begrenzt — im Mittelpunkt steht, nämlich die Auseinandersetzung der Kirchen mit totalitären Ideologien und Strukturen, ist faszinierend und bedrückend zugleich, denn: „Die hektischen Entwicklungen, von denen die Jahrzehnte zwischen 1914 und 1945 geprägt waren, bedeuteten für die europä-

ische Christenheit eine unerhörte Herausforderung" (251), aber man wird rückblickend nicht sagen können, daß die Christenheit aller konfessionellen Schattierungen diese Bewährungsprobe überzeugend bestanden hätte. Leuchtende Einzelbeispiele bleiben freilich ausgenommen, und im Blick auf die russische Kirche etwa verbietet die Quellenlage ein generalisierendes Urteil. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt naturgemäß auf den deutschen Kirchen, da sich hier die Konflikte am brisantesten zuspitzten und zu Grundsatzentscheidungen herausforderten. Bemerkenswert ist indes vor allem die ökumenische Motivation, die aus allen diesen Geschehnissen erwuchs, in ihnen wirksam wurde und letztlich im Ökumenischen Rat der Kirchen Gestalt gewann. Die oft isoliert gesehene Entstehung der ökumenischen Bewegung wird hier erklärt und gefolgert aus den gemeinsamen christlichen Erfahrungen jener schicksalsschweren Epoche.

Doch nicht nur von geschichtlichen Abläufen wird in diesem Buch geredet, sondern auch vom fortwirkenden Ertrag christlicher Begegnungen mit dem Totalitarismus, und zwar in dreifacher Hinsicht: einmal, „daß das Bewußtsein christlicher Verantwortung für die Rechte und Freiheiten *aller* Menschen" geweckt wurde, zum anderen, daß „die als Christenpflicht verstandene Verantwortung für das Gemeinwohl" künftig „nicht mehr einfach in unreflektiertem Gehorsam oder in williger Einordnung in vorgegebene Bindungen wahrgenommen werden" darf, und drittens, daß „die weltweite, grenzüberschreitende Dimension des christlichen Glaubens ... gerade im Zeitalter des brutalen Nationalismus und der Monopolansprüche politischer Heilslehren neu entdeckt worden" ist (254f.).

Souveräne Beherrschung des Stoffs ist dem Verf. ebenso eigen wie Klarheit der Gedankenführung und sprachliche Ausdruckskraft. Der zeitliche Abstand zu den geschilderten Ereignissen ist zu gering, um nicht den älteren Leser vielleicht hier und dort die Akzente anders setzen zu lassen, das vom Verfasser so lebendig entworfene Gesamtbild wird sich dadurch jedoch kaum ändern. Vor allem der studentischen Generation in unseren Kirchen möchte man die Lektüre dieses Buches empfehlen, das ihr die Gegenwart auf dem Hintergrund der jüngsten Vergangenheit verständlich macht und Wegweiser christlicher Verantwortung für die Zukunft setzt.

Kg.

## LITURGIE DER OSTKIRCHE

*Mikołaj Lenczewski,* Liturgika. Skrypt dla Sekcji Teologii Prawosławnej (Liturgik. Skriptum für die Sektion der orthodoxen Theologie). Verlag Christliche Theologische Akademie in Warschau, 2. Auflage, Warschau 1981. 339 Seiten.

Zum erstenmal, wie in der Vorrede des Verlags festgestellt wird (13), wird auf polnischem Boden der Versuch unternommen, aus orthodoxer Schau die Liturgie der östlichen Kirche darzustellen. Damit wird auch die Möglichkeit geboten, sich über das Gesamtgebiet des liturgischen Kirchenlebens, besonders im slavischen Raum, zu informieren. Die erste Auflage dieses Buches erschien 1976. Für die neue Auflage hat der Verf. sämtliche Kapitel überprüft, sehr viele von ihnen umgeschrieben, zum Teil völlig verändert und drei Kapitel hinzugefügt.

Das vorliegende Buch gliedert sich in zwei Hauptteile. Von ihnen behandelt der erste die liturgiegeschichtliche

Formbildung auf dem Hintergrund der dogmengeschichtlichen und kulturellen Entwicklung wie auch in ihren ikonographischen Spiegelungen, während der zweite der Eucharistiefeier, der Sakramentenspendung, der Entstehung und Grundstruktur des Kirchenjahres (unbewegliche Feste, bewegliche Feste, Fasten- und Osterzeit, gewöhnliche Sonn- und Wochentage) und dem Stundengebet gilt. Von außergewöhnlicher Bedeutung ist hier in jeder Hinsicht der byzantinische Ritus, der den Glauben in einer solchen Reinheit und mit einem so unvergleichlichen Reichtum besungen hat, daß wir ihn zu Recht als orthodoxe Liturgie bezeichnen dürfen.

Da das Buch für die orthodoxen Theologiestudenten bestimmt ist, hat man den Eindruck, daß es sich hier um ein „Lexikon" handelt. Es wäre jedoch wünschenswert, sowohl ein Glossarium der orthodox-theologischen und liturgischen Begriffe wie auch ein Sachregister und ein ergänztes Literaturverzeichnis anzufügen.

Trotzdem darf dieses Werk hinausgehen in der Hoffnung, daß auch der abendländische Leser in ihm ein Handbuch im guten alten Sinne hat, das ihn verläßlich berät, und mit dem Wunsche, es möchte bei aller notwendigen Knappheit sich doch auch als ein weiterführender Beitrag zur Erforschung des christlichen Ostens und Orients erweisen.

Leonard Górka SVD

## MISSION

*Peter Beyerhaus,* Aufbruch der Armen. Die neue Missionsbewegung nach Melbourne. Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell 1981. 236 Seiten. Paperback DM 19,80.

Der harmlos-deskriptive Titel sollte niemanden täuschen. Die Arbeit ist, wie ihre Vorgängerinnen aus demselben Hause, primär eine evangelikale Streitschrift, die gegen Missionstheologie und -strategie des Genfer ökumenischen Establishments und seiner Klienten gerichtet ist. Aber es wäre kaum angebracht, sie deshalb als bloße Parteipropaganda einzustufen. Mindestens zwei Indizien sprechen dagegen: Erstens der Umstand, daß die evangelikale Seite nicht mehr als so homogen gesehen wird, wie es früher der Fall war, daß mithin auch an Positionen des eigenen Lagers Kritik geübt wird (20f, 71,212ff); zweitens der Informations- und Sachgehalt, der hinter der polemischen Außenseite zum Vorschein kommt und der immerhin eine Auseinandersetzung nahelegt. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit greifen wir folgende Punkte heraus:

1. Die gezielte Programmierung von Melbourne im Sinne lateinamerikanischer Präferenzen, schon durch alle Vorbereitungsphasen hindurch, die durch gelegentliche gegenläufige Äußerungen nicht neutralisiert wurde.

2. Das Übergewicht des „hermeneutischen Zirkels" einer Befreiungstheologie, in der die Erfahrung des revolutionären Befreiungskampfs zum Maßstab der Schriftauslegung gemacht wird, während eine textorientierte Hermeneutik zwangsläufig als reaktionär erscheint. Die Dokumente der vielberufenen „biblisch-theologischen" Sektion III ändern daran nichts — ihre „holprige, pluralistische Sprache" (195) verrät sie vielmehr als ein Produkt tiefer Unsicherheit und Verlegenheit.

3. Die Übersteigerung der Theologie der Armen, etwa in Julia Esquivels Referat (das der deutsche Melbourne-Bericht übrigens unterschlägt — warum?), in der, mehr oder weniger frei nach Marx, letztlich das Proletariat zum Subjekt der kommenden Gottesherrschaft stilisiert wird.

4. Die Diskrepanz zwischen Verklärung der Armut und der Notwendigkeit, die Armut mit allen Mitteln zu bekämpfen — auch bei Beyerhaus allerdings nicht klar akzentuiert (103f).

5. Die nunmehr offenkundige zunehmende Entfernung der Genfer Missionsabteilung (CWME) von der in ihrer Satzung von 1961 festgelegten Zielsetzung („sie soll darauf hinwirken, daß das Evangelium von Jesus Christus in der ganzen Welt verkündigt wird, damit alle Menschen an ihn glauben und errettet werden"), unterstrichen u. a. dadurch, daß der matthäische Missionsbefehl wenn überhaupt, dann unter selbstverständlicher Auslassung des Taufauftrags zitiert wird (Sektion IV, 19). Wenn Melbourne wirklich eine so grundstürzende Wende bedeutete, warum dann ehrlicherweise nicht auch noch mit den Begriffsrelikten von 1961 aufräumen?

Oder wird Melbourne ebenso überschätzt wie so viele frühere ökumenische Konferenzen? Auch dann bleiben die Sachfragen bestehen, bei Beyerhaus und auch hier gewiß einseitig und ungeschützt vorgebracht, von Beyerhaus überdies in sein bekanntes umfassendes antiökumenisches Konzept eingebaut, das hier schon aus Raumgründen ebensowenig zu untersuchen ist wie die (übrigens jetzt auch von ihm anerkannten) positiven Motive, die zum Umdenken hinsichtlich der Armen und ihrer Rolle in der christlichen Weltsendung zwingen (192f). Für evangelikalen Triumphalismus besteht kein Anlaß, aber auch nicht für ökumenische Euphorie. Der Weg der ökumenischen Missionsbewegung ist mit Fußangeln und Selbstschüssen besetzt, die, wenn nicht anders, dann eben in der Verfremdung durch evangelikale Warnungen, so ärgerlich diese in vieler Hinsicht sein mögen, zur Kenntnis genommen werden sollten.

Hans-Werner Gensichen

*John H. Boer,* Missionary Messengers of Liberation in a Colonial Context. A Case Study of the Sudan United Mission. Verlag Rodopi, Amsterdam 1979. 550 Seiten. hfl. 10,—.

Angesichts der raschen Ausbreitung evangelikaler Missionen in Westeuropa und Amerika ist es wichtig, sich mit deren Zielen, der Theologie und den Missionsmethoden auseinanderzusetzen. Dies ist das Anliegen der im Jahre 1979 an der Freien Universität Amsterdam bei Prof. Joh. Verkuyl abgeschlossenen Dissertation des langjährigen SUM-Missionars in Nigeria, John H. Boer, über das Thema „The Relationship of the SUM to the British Colonial Endeavour in Northern Nigeria". Der Autor demonstriert am Beispiel Nigerias, wie unkritisch, ja naiv die von dem Deutschen Dr. K. Kumm gegründete „Sudan United Mission" mit der damaligen britischen Kolonialregierung in Nigeria zusammengearbeitet hat.

Dr. Boers kritische Abrechnung mit der Arbeit seiner eigenen Missionsgesellschaft ist die Arbeit eines Insiders, dem es gelang, uneingeschränkten Zugang zu Dokumenten zu erlangen, die bislang sorgsam vor der Öffentlichkeit abgeschirmt worden waren. Seine gründliche Analyse der sozio-ökonomischen, politischen und religiösen Strukturen der SUM-Heimatgemeinde und deren dualistische Grundeinstellung erlauben ihm die Offenlegung der Koalition zwischen evangelikaler Religiosität und einer liberalen Offenheit in wirtschaftlichen und politischen Fragen.

In detaillierter Weise arbeitet der Autor heraus, wie die SUM, obwohl sie ihren unpolitischen Charakter immer wieder betonte, faktisch den britischen Kolonialismus in Afrika in massiver Weise nicht nur förderte, sondern sogar noch theologisch legitimierte als im Einklang stehend mit der Vorsehung Gottes. Got-

tes Plan sei es, mit Hilfe der „pax Britannica" das Reich Gottes in Nigeria aufzubauen. Die Dissertation Dr. Boers weist aber nicht nur auf die Übereinstimmung zwischen Mission und Kolonialismus hin, d. h. auch der teilweisen Kooperation in praktischen Gebieten und Identifikation der Ziele, sondern geht auch auf die Gebiete ein, wo es zu Konflikten gekommen ist zwischen Regierung und Mission, wie etwa in der Frage der Mission unter Muslimen, der die englische Kolonialregierung stets äußerst zurückhaltend gegenüberstand.

Über den Rahmen einer rein geschichtlich vorgehenden Arbeit hinausgehend, zeigt Boer in seinen systematischen Überlegungen auf, wie fatal sich eine mißverstandene, vulgarisierte lutherische Zwei-Reiche-Lehre im evangelikalen Lager ausgewirkt hat. Der offen proklamierte Dualismus von Religion und Welt führte (verführte?) die SUM zu einer Vogel-Strauß-Politik gegenüber den eigentlichen Ursachen der Unterentwicklung und des nigerianischen Nationalismus, verhinderte damit aber ein gerade für die afrikanischen Christen wichtiges ganzheitliches Verständnis des Evangeliums.

Gunther J. Hermann

## DRITTE WELT

*Ron O'Grady*, Third World Stopover — The Tourism Debate. Risk Serie No. 12. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1981. 74 Seiten. Paperback Sfr. 7,90.

Wer von den ökumenisch in Länder der „Dritten Welt" Reisenden ist noch nicht auf Folgen des Tourismus gestoßen, wer hat sich dann noch nicht gefragt, was wir mit den Flugzeugladungen von Reisegruppen in den Entwicklungsländern bewirken, wer hat sich dabei noch nicht seiner Landsleute geschämt (und, wie der Autor dieser Bemerkungen, lieber Englisch gesprochen, als sich ihnen zu erkennen zu geben)? Im November vorigen Jahres tagte eine ökumenische Konferenz in einem bescheidenen Hotel in Mount Lavinia in Sri Lanka, südlich von Colombo; was die anwesenden Europäer und Nordamerikaner dabei an Tourismus aus ihren Heimatländern erlebten, ließ sie für die Zukunft Schlimmes befürchten.

Ron O'Grady's kleines Buch war für mich die erste Lektüre nach der Rückkehr. Der aus Neuseeland stammende Pfarrer war lange Jahre stellvertretender Generalsekretär der Asiatischen Christlichen Konferenz und hat in dieser Zeit an zahlreichen Konferenzen über Tourismus teilgenommen. Das von ihm gesammelte Material, die eigenen Beobachtungen bringen eine Analyse von großem Gewicht. Der Leser mag das Kapitel über „Prostitution Tourism" noch als Beschreibung von Auswüchsen beiseitelegen, aber wenn es um den Einfluß des Tourismus auf die jeweilige Kultur oder auf die Politik der Entwicklungsländer geht und die ökonomischen Zusammenhänge aufgedeckt werden, wird man erschrecken.

Ich finde gut, daß der Autor nicht bei der Analyse stehenbleibt, sondern sein Schlußkapitel Alternativen widmet. Darin enthalten ist auch ein 1975 in Asien entstandener „Code of ethics of tourists" und im Anhang die Erklärung eines Workshops in Manila, veranstaltet von der Asiatischen Christlichen Konferenz. Das Büchlein ist in leicht lesbarem Englisch geschrieben, enthält eine Reihe treffender Bilder und läßt sich zweifellos auch in der Gemeindearbeit gut nutzen. Die deutsche Übersetzung erscheint in Kürze in der Reihe „texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst" im Verlag Otto Lembeck. Es wäre zu überlegen,

wie man einen solchen Band über die Gemeinde hinaus streuen kann.

Reinhard Groscurth

*Johannes Meier,* Selig, die hungern nach Gerechtigkeit. Aus dem Leben der Kirche in Mittelamerika. Echter Verlag, Würzburg 1981. 112 Seiten 18 Abb. DM 16,80.

Die Massenmedien haben in der zurückliegenden Zeit viel getan, um die Namen Guatemala, El Salvador, Honduras und Nicaragua auch hierzulande einzuführen. Doch bleibt die Frage, ob uns bewußt ist, daß in jenen Ländern mehr auf dem Spiel steht als Kaffee, Bananen und der exotische Charme von Folklore.

Der Autor — Mitglied der Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte (CEHILA) — läßt die Dynamik hinter den aktuellen Ereignissen spürbar werden: Selbstorganisation der Armen, Bewußtseinsbildung und Alphabetisierung, Bibelgespräche und Gottesdienst, kulturelle Arbeit und Volksfrömmigkeit werden vorgestellt. Eine evangeliumsgemäße Kirche entsteht. Weil Glauben und Leben, Kampf und Kontemplation, Gebet und Einsatz untrennbar zusammengehören, werden die biblischen Traditionen in spezifischer Weise erfahren und „neu" geschrieben. Im Vaterunser der Campesinos aus Guatemala heißt es:

„Und vergib uns unsere Schuld; die Schuld, das Brot nicht gerecht zu teilen, das du allen gegeben hast; wie auch wir vergeben unseren Schuldigern, die uns geraubt haben, was unser ist.

Vergib uns, Herr, den Mangel an Glauben und Mut, der uns hindert, uns wie lebendige Hostien zu geben, um deinen Willen zu tun und von dem zu nehmen, was ohnehin dein ist, um es zu teilen zwischen uns allen. Vergib uns, wenn wir aus Angst schweigen und nicht sagen, was du willst, daß wir es sagen" (36).

Eigene Erfahrungen vor Ort verleihen der Schilderung die notwendige Objektivität. Durch Abbildungen wird die umkämpfte Wirklichkeit dokumentiert und vor falscher Romantisierung bewahrt. Sie ergänzen die Feststellung: „Die Kirche kehrt in die Katakomben zurück" (27). Aus den genannten Ländern ruft die Geschichte der um ihres christlichen Glaubens willen Gemordeten anklagend in die sog. christlichen Gesellschaften der Ersten Welt. Angesichts dieser Wolke von Zeugen bleibt dem Leser nicht nur betroffenes Schweigen ob der evangelischen Radikalität. Vor allem steigt Scham auf über Verschweigen und Verzerren der Tatsachen durch hiesige Politiker und Massenmedien. Was der ermordete Erzbischof von El Salvador, Dom O. Romero, wenige Tage vor seinem gewaltsamen Ende gesagt hat: „Mich kann man töten, aber nicht die Stimme der Gerechtigkeit" (55), wirkt wie ein Lautsprecher, durch den die vielen kleinen und unbekannten Versuche in der Nachfolge Jesu zu Gehör kommen. Der Alltag dieser Menschen scheint ein einziger Karfreitag zu sein. Und doch leben sie in einer Hoffnung auf Befreiung und Menschenwürde, die ihnen ungeahnte Kräfte gibt und nicht einmal die Gemordeten dem Vergessen überläßt. Das Buch schließt mit einem Kapitel über Nicaragua. Es stellt die Beteiligung der Christen im Kampf gegen Diktatur und beim Wiederaufbau des Landes heraus. Weil diese Christen „unterwegs" sind, ist das letzte Wort noch nicht gesprochen und hat vor allem von außen her zu unterbleiben!

Der Büchermarkt verzeichnet in letzter Zeit verstärktes Interesse an Leben und Denken einer Kirche der Armen (vgl. H. Brandt, Die Glut kommt von

unten, Neukirchen 1981; A. Reiser/P. G. Schoenborn, Basisgemeinden und Befreiung, Wuppertal 1981). Ohne Zweifel hat der Protestantismus aus historischen Gründen Aufarbeitungspflicht in Sachen Lateinamerika. Unter diesem Aspekt sollten wir das Buch lesen. Aber auch die theologische Herausforderung sollte wahrgenommen werden. Denn zwischen den Zeilen sind Themen angesprochen, die mittels narrativer Verfremdung aus der bloßen Theorie-Diskussion heraustreten:

— daß sich in der verbalen und der praktischen Behandlung des Nächsten die Einschätzung Gottes manifestiert und das Selbstverständnis des Menschen;

— daß dem Herrschaftsanspruch Christi allein der Lebensakt „Nachfolge" entspricht;

— daß Sozialethik an der Stimme der Armen aus der III. Welt nicht mehr vorbei kann;

— daß alle taktischen Kniffe und diplomatischen Schritte der Kirche unter das Vorzeichen des Ersten Gebotes gestellt werden müssen.

Ohne „Sitz im Leben" verkehren sich theologische Wahrheit und Reflexionen des Glaubens in ihr Gegenteil.

Ulrich Schoenborn

## CHINA

*Winfried Glüer,* Christliche Theologie in China. T. C. Chao 1918-1956. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1979. 300 Seiten. Kart. DM 32,—.

Von W. Glüers Buch „Christliche Theologie in China" kann man sagen: ein wichtiges Buch zur richtigen Zeit. Nach Jahren der Bedrängnis und Isolation, sowohl im eigenen Land als auch zur Außenwelt hin, ist zu erwarten, daß die Christen in China ihren eigenen Beitrag in Theologie, Ökumene und Mission neu einbringen können. Sie sind in China besondere Wege geführt worden.

Am Leben und im vielschichtigen Werk des profilierten Theologen T. C. Chao (1888-1979) zeigt der Verfasser auf, was in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts China an geistigen Strömen bewegte und welche von außen eindringenden Kräfte China beeinflußten.

Wichtig ist, daß der Verfasser auf Allgemeinplätze verzichtet und seine Untersuchungen auf einen einzigen chinesischen Theologen konzentriert. So gelingt ihm als Kenner des chinesischen Umfeldes, in die Tiefe der zentralen Fragestellungen vorzudringen und verzweigte Zusammenhänge durchsichtig zu machen. In so umfassendem Maß und so nachdenkender Weise ist bisher kaum ein chinesischer Theologe westlichen Lesern zugänglich gemacht worden.

Die ordnende Mitte der Ausführungen Glüers ist die Frage, ob und wie der chinesische Kontext und das offenbarte Wort Gottes bei T. C. Chao in lebendiger Spannung zueinander bleiben. T. C. Chao, selbst tief verwurzelt in chinesischer Kultur, Geschichte und Kunst, hat oft betont, „daß sein Denken in dauerndem Wandel begriffen ist" (29). So wird der Leser mit hineingenommen in die Auseinandersetzungen, die China umprägten. Der Bogen spannt sich weit, vom Ende des konfuzianischen Kaiserreichs über die Ära der Kuomintang bis zur Kulturrevolution unter Mao.

In diese drei biographischen Hauptabschnitte gliedert sich auch die Darstellung von T. C. Chaos theologischem Weg. Sorgfältig sind vom Verfasser die historischen und kirchengeschichtlichen Ereignisse eingeflochten dargestellt, eine Hilfe zum Verständnis für den deutschen Leser. Die Tatsache, daß T. C.

Chao lange und intensiv am ökumenischen Dialog beteiligt war, dann aber an vielem irre wurde, ist für das sich in der Ökumene neu anbahnende Gespräch zwischen Christen in China und in Übersee von besonderem Belang. Welche abgerissenen Gesprächsfäden sind wieder aufzunehmen? Was führt in Sackgassen? Aus welchen Niederlagen ist zu lernen? Darüber nachzudenken, gibt Glüers Buch reichlich Anlaß.

Hier ist nicht der Ort, dies im einzelnen darzustellen. Im Gespräch über dies Buch sagte T. C. Chao kurz vor seinem Tod zu zwei deutschen Besuchern in Peking: „Dr. Glüer has defended me in faith". Wenn solches „einander Beistehen im Glauben" und nicht Besserwisserei oder gar Verdächtigungen unsere ökumenische Verbindung kennzeichnen, dann braucht einem um die uns ins Haus stehende Begegnung mit Christen in China nicht bange zu sein.

Hellmut Matzat

## MILITARISMUS UND RÜSTUNG

*Bernhard Moltmann* (Hrsg.), Militarismus und Rüstung. Beiträge zur ökumenischen Diskussion. (Texte u. Mat. d. Forschungsstätte d. evang. Studiengemeinschaft, Reihe A, Nr. 12.) Heidelberg 1981. 216 Seiten. Paperback DM 9,—.

Diese Veröffentlichung enthält zunächst (Teil I) eine Einführung in das Studienprogramm zur Abrüstung und gegen Militarismus und Wettrüsten, das der Ökumenische Rat der Kirchen im Gefolge eines Beschlusses der Vollversammlung in Nairobi 1975 in Gang gebracht hat: „Im Gegensatz zu den früheren Stellungnahmen aus dem kirchlichen Raum, die Militarismus und Rüstung vor allem als Konsequenzen internationaler Vorgänge interpretiert hatten, setzte sich nun die Ansicht durch, daß in gleichem Maße auch gesellschaftliche, wirtschaftliche und kulturelle Faktoren zur Erklärung heranzuziehen waren"; die „wachsende Zahl von Militärregimen in der Welt" hat sicher diese Fragestellung beeinflußt (Moltmann, 12). Bezug genommen wird vor allem auf die Konsultationen über Militarismus 1977 und über Abrüstung 1978 (Glion I und II), die die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten veranstaltet hat (epd Dokumentation 22-23/78, 27/78 und 32-33/78).

Teil II enthält sehr beachtenswerte, nüchterne Analysen von *M. Padamsee, F. Solms, M. Brzoska* und *B. Moltmann* über militärstrategische Konzeptionen, bundesdeutsche Rüstungsexporte und über die Schwierigkeiten einer einheitlichen Definition des Begriffes Militarismus, der bekanntlich einen denunziatorischen Charakter trägt: Als im Potsdamer Abkommen der Alliierten von 1945 die Ausrottung des „deutschen Militarismus" angekündigt wurde, lag dem bereits eine Traditionsgeschichte des Begriffs zugrunde, die im liberalen Bürgertum ihre Wurzeln hatte (das sich durch das vordringende Militär in seiner Freiheit eingeengt sah). Im Umkehrschluß kann man sagen: In dem Maße, in dem die Kirchen dem Liberalismus ablehnend gegenüberstanden und sich zugleich als Hüter von Autorität und Ordnung verstanden (und noch verstehen), sind sie auch zu Bündnispartnern „des Militärs" geworden. Hierzu ist die 1973 von *E. W. Russell* vorgelegte Studie über „Christentum und Militarismus" (Stud. z. Friedensforschung 13) heranzuziehen, wie dies hier mit Recht geschieht (118); der Sache nach gehören hierzu aber auch die Schlußbemerkungen von *Ilse Tödt,* 193ff.

Heute propagiert militärisches Denken bei uns in West und Ost die Ab-

schreckungstheorie — und erweist sich damit als ein „Denken am Rande des Abgrundes", das allerdings mehr und mehr in eine Krise geraten ist, weil nukleare Abschreckung einen völlig anderen Charakter trägt als frühere Arten von Abschreckung *(Solms,* 50ff). Wer dies nicht berücksichtigt, schaltet sich selbst aus der ernst zu nehmenden Diskussion aus. Solms ist nachdrücklich zuzustimmen, wenn er erklärt: „Die tieferliegende Ursache für die Krise des bisherigen Konzepts" sei in der „Eigendynamik technischer Innovation" zu suchen. „Schwerfällige Verhandlungsprozedur und langwieriger Ratifikationsprozeß" stehen „in Konkurrenz zum raschen technologischen Wandel" — und die Abrüstung bleibt dabei stets auf der Strecke (56f). Der Vorschlag von *F. Solms,* den 1972 zwischen USA und UdSSR abgeschlossenen Vertrag über Anti-Ballistische-Raketen-Systeme (ABM-Vertrag) zum Modell künftiger Verträge zu machen (61f), verdient m. E. besondere Beachtung — auch im Zusammenhang des inzwischen bei uns diskutierten „gradualistischen" Konzepts. Sein Hauptmerkmal war, daß er auch künftige neue Erfindungen blockierte sowie die Tatsache, daß quantitative Bestimmungen in diesem Vertrag eine untergeordnete Rolle spielten — was die paradoxe Folge hatte, daß gerade dieser Vertrag quantitative Rüstungsbeschränkungen eingeleitet hat (62). Wahrscheinlich kommt man nur so von dem sinnlosen Aufrechnen von overkill-Kapazitäten auf beiden Seiten herunter, das unter dem Stichwort „Gleichgewicht" verkauft wird. Dankenswerterweise wird man in der vorliegenden Studie mit derartigen Gegenüberstellungen (und deren möglicher Widerlegung) gar nicht erst gequält; Schaubilder werden nur in dem sehr lesenswerten Beitrag über Rüstungsexporte der Bundesrepublik (67ff) beigefügt.

Im Teil III („Reflexionen") nimmt zunächst *W. Huber* zum bisherigen Ertrag des Genfer Studienprogramms Stellung: Daß es nicht einfach zu einem „Antimilitarismus-Programm" nach Art des „Antirassismus-Programms" des ÖRK wurde (bei dem der Ton auf Aktionen liegt), wird von H. mit Recht begrüßt: Seit 1979 ist offiziell von einem „Studienprogramm" die Rede (132f). Dennoch ist der Vergleich mit dem Antirassismus-Programm nicht uninteressant, weil in beiden „eine der Paradoxien, denen eine ökumenische Sozialethik heute ausgesetzt ist", zum Vorschein kommt: Die Einstellung zum Gewaltproblem ist auf der Seite des ÖRK in beiden Programmen scheinbar verschieden — ebenso aber auch bei den Gegnern beider Programme (133f).

Dem Hinweis von *Solms* auf die Eigendynamik technologischer Innovation entspricht in *Hubers* Beitrag der Satz: „Nicht moralisches Schwärmertum, sondern das Faktum der modernen Waffen stellt die Aufgabe, die Institution des Krieges zu überwinden" (138). In Weiterführung einer ökumenischen Studie über „Christen und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter" von 1958 fordert Huber von den Christen eine bestimmte „Disziplin im Umgang mit den politischen Problemen unserer Zeit", worunter er eine Disziplin des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe versteht, die „sich weigert, dem Kampf für Frieden und Gerechtigkeit der Resignation zu opfern", und die „dem Gesetz der Feindschaft an allen Orten entgegentritt". Nicht zuletzt handelt es sich aber auch „um eine Disziplin der Buße und der Selbstkritik, die die Fehler der eigenen Kirche und der eigenen Nation aufmerksamer registriert als die Versäumnisse anderer" (160): Es wäre sehr

zu wünschen, daß solche Disziplin bei uns Eingang fände.

Für die weitere ökumenische Diskussion sind die Überlegungen von *W. Lienemann* besonders wichtig. Er warnt vor der Illusion, als könne man in Europa Entspannungspolitik fortsetzen, ohne den militärischen Bereich einzubeziehen (175f): Das entspricht Thesen, die inzwischen mehrfach von *E. Bahr* vorgetragen worden sind. An zweiter Stelle betont Lienemann die verschiedene Interessenlage zwischen den USA und ihren europäischen Verbündeten: Die seit 1967 geltende Theorie der „flexible response" gefährdet im Ernstfall die Europäer sehr viel mehr als die Amerikaner. Und das hat „Auswirkungen auf die ethische Reflexion", die dringend im ökumenischen Kontext beachtet werden müssen: „Während in Europa der Einsatz von Kernwaffen zerstört, was geschützt werden soll, kann der begrenzte — falls eine Begrenzung möglich ist — Atomschlag für die USA militärisch sinnvoll sein"; tatsächlich hat dies einige amerikanische Theologen bereits zu dessen Rechtfertigung veranlaßt (177, Hinweis auf *P. Ramsay,* allerdings aus den Jahren 1962 und 1968). Es wäre zu wünschen, daß der Dialog zwischen den nordamerikanischen und den europäischen Kirchen über diese Frage (der inzwischen mit Besuchen von Delegationen im Jahre 1981 eingesetzt hat) intensiviert wird. In diesem Zusammenhang fordert Lienemann ganz allgemein „eine stärkere regionale Differenzierung des ökumenischen Studienprogramms" über Militarismus und Abrüstung (187): Wahrscheinlich kann man nur auf diesem Wege aus der gewissen Unverbindlichkeit der Empfehlungen herausfinden, die auf den beiden Konsultationen von 1977 und 1978 gegeben wurden.

Als die in dieser Veröffentlichung zusammengefaßten Studien abgeschlossen wurden, hatte die große Friedensdemonstration in Bonn vom 10. Oktober 1981 noch nicht stattgefunden. Auch die Friedensdenkschrift der EKD erschien erst später. Es wäre zu wünschen, daß die nüchternen und zugleich engagierten Überlegungen, die hier vorgelegt wurden, in die notwendige Weiterarbeit Eingang fänden. Andererseits erfüllt die Friedensbewegung vielleicht doch den von W. Huber ausgesprochenen Wunsch nach der „Bildung einer kritischen Öffentlichkeit", ehe es „zu spät ist" (140).

Wolfgang Schweitzer

## SEELSORGE ÖKUMENISCH

*Werner Becher / Alastair V. Campbell / G. Keith Parker* (Hrsg.), Wagnis der Freiheit. Ein Internationaler Kongreß für Seelsorge und Beratung. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. 145 Seiten. Kart. DM 28,—.

Nach aller Zeugen Mund soll der Erste Internationale Kongreß für Seelsorge und Beratung, zu dem sich im August 1979 über 400 Seelsorger und Therapeuten aus Ländern aller Kontinente in Edinburgh zusammenfanden, ein hervorragendes ökumenisches Ereignis und ein anregender Fachkongreß gewesen sein. Das Buch darüber ist hingegen auf weite Strecken eher enttäuschend. Es beginnt mit einem schönen Vortrag von Jürgen Moltmann über das Wagnis der Freiheit, der aber in den weiteren Referaten nur ganz am Rande erwähnt wird. Zustimmung sowie auch starken Widerspruch erregte ein (für den Leser, vielleicht nicht den Hörer) auffallend flacher, von unklaren Definitionen, Anekdoten, Allgemeinheiten und auch Verwechselungen gekennzeichneter Vortrag des niederländischen Psychologen und Priesters Herman Andriessen. Ihm wi-

derspricht wuchtig der Pastoraltheologe Thomas C. Oden von der Drew University, New Jersey, und verurteilt mit ihm all die Seelsorger, die ihr Handwerk an die Psychologie verkauft haben. Das hätte einen Nettoverlust an Freiheit ergeben, den man nur durch erneutes Hören auf die Bibel und die Kirchenväter (Oden scheint hier der bekannten Textsammlung von W. A. Clebsch und Ch. R. Jaekle von 1967, ohne Hinweis allerdings, zu folgen) wieder wettmachen könnte. Er bekennt sich selbst als schuldig, früher an den „Verzerrungen und Maßlosigkeiten" dieses Ausverkaufs Anteil genommen zu haben. Die Replik auf Andriessens Vortrag von James Whyte, dem Pastoraltheologen von St. Andrews, mutet wie das totale Gegenstück zu Th. Oden an. Ihm gefallen bei Andriessen besonders die Hiebe gegen die Fachtheologen, und er bescheinigt seinen schottischen Kollegen, Theologie mit Indoktrination zu verwechseln. Der Leser ist etwas unangenehm berührt, hier nun unvermittelt ein — historisch übrigens durchaus anfechtbares — Referat über die strittige Berufung des Nachfolgers von T. F. Torrance in Edinburgh zu finden. Die Herausgeber und der Göttinger Verlag hätten diese wenig diskrete und nur halbrichtige Reportage streichen müssen!

Wenig ergiebig ist leider auch der Beitrag von H. Walton, dem Inhaber des Lehrstuhls für Psychiatrie in Edinburgh, um so lebendiger aber das kleine Referat von J. Scharfenberg aus Kiel. Ökumenisch sowie auch psychotherapeutisch und medizin-ethnologisch von Interesse ist der Aufsatz von Masamba ma Mpolo aus Zaire (und ÖRK Genf), der die Probleme der Spannung zwischen westlicher Medizin (und der in ihr beschlossenen Anthropologie) und dem Gesundheits- und Krankheitsverständnis Schwarzafrikas bespricht. Über diese Frage gibt es allerdings relativ viel Literatur (von Mpolo z. T. auch erwähnt), aber es ist doch sehr wichtig, daß auf diesem Kongreß auch eine kompetente Darlegung dieser Problematik erfolgte. In ihrem Licht verblassen die kleinen Plänkeleien und Privatpräferenzen in einigen der anderen Beiträge. Sachkundig nimmt der erfahrene Michael Wilson aus Birmingham, Arzt und Theologe, Mpolos Anliegen auf und fügt interessante, wenn auch unsystematisch angeordnete Gedanken aus seiner eigenen Erfahrung an. Bei beiden Autoren fällt eine zwar zurückhaltende, aber doch mit etwas missionarischem Eifer vorgetragene Ansicht auf, wir im Westen hätten es uns mit der Ablehnung der eigenständigen afrikanischen „Medizin" (sie sei ja eher Gruppentherapie und Soziologie), auch mit dem Zauber, zu leicht gemacht. Aber was genau es hier eigentlich zu lernen gibt, wird dem Leser auch nicht mitgeteilt. Denn „ganzheitliches", „personenbezogenes", „psychosomatisches", „Familien- und Beziehungs-orientiertes Krankheits- und Menschenbild" — das haben wir zwar vernachlässigt, aber stimmt es und ist es nicht allzu romantisch zu sagen, daß wir dies nun aus Afrika neu lernen sollen? Die Hörer (und Leser) mögen sich gesagt haben, daß es heute zum guten Ton gehört, solche Äußerungen zu machen. Aber was hindert sie, danach einfach zur Tagesordnung überzugehen?

Nicht nur Mpolo und Wilson, auch der Feministin Catharina Halkes aus Holland würde man gerne ausführlicher zuhören. So aber bleiben Halkes Äußerungen arg generell und werden nur oberflächlich mit dem Kongreßthema Seelsorge und Beratung verknüpft. Man liest im Grunde keinen einzigen Satz, der Neues und bisher Ungesagtes bringt. Geschickt faßt Alastair Campbell aus Edinburgh die Tagungsergeb-

nisse zusammen, und J. Moltmann, der am Kongreß selbst nicht teilgenommen hatte, schloß mit einer Predigt über den Pharisäer und den Zöllner, sicher einem sinnvoll ausgewählten Text.

Die internationale Seelsorgebewegung, von der dieses Buch anläßlich des Kongresses in Edingburgh etwas widerspiegelt, ist ohne Zweifel von großem ökumenischen Interesse. Dazu äußert sich auch Werner Becher aus Frankfurt, der Präsident der ganzen Unternehmung, in seinem Nachwort. Er verliert die theologischen Dimensionen für keinen Moment aus den Augen und verspricht sich reiche Früchte von einer Fortsetzung des dort begonnenen internationalen, d. h. eben ökumenischen Austausches.

Schade ist, daß in dem Buch durch offensichtliche Mängel in der Übersetzung ins Deutsche einige Unklarheiten entstanden sind. Zudem sind die Belege der Zitate oft flüchtig oder unvollständig, besonders im Beitrag von E. Stein. Es finden sich auch etliche Druckfehler; und warum die Deutschtümelei „Hochschulen St. Mary's, St. Andrews" (was auch inhaltlich unrichtig) und das gute alte Edinburgh ohne -h?

Dietrich Ritschl

## FEST- UND GEDENKSCHRIFTEN

*Auf Wegen der Versöhnung.* Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Herausgegeben von Peter Neuner und Franz Wolfinger. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1982. 304 Seiten. Geb. DM 36,—.

Im Vorwort dieses dem ökumenisch engagierten Gelehrten zu seinem 70. Geburtstag gewidmeten Bandes heißt es: „Heinrich Fries hat in seinem akademischen Wirken wie kaum ein anderer beigetragen, daß in wirrer Vielfalt Wege entstehen, die begehbar werden und die Versöhnung verheißen: Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Theorie und Praxis, zwischen Kirchenleitungen und Gemeinden, zwischen Bischöfen und Theologen, vor allem aber Versöhnung zwischen den Kirchen." Vertreter beider Konfessionen haben diese Thematik unter drei Leitgedanken entfaltet: Modelle, Wege, Ziele. Herausgekommen ist dabei weit mehr als eine „Ehrung". Der Band ist geradezu eine ökumenische Bestandsaufnahme, ja — sicher ganz im Sinne des Jubilars — ein Arbeitsbuch geworden, das über den Fortgang der ökumenischen Bewegung nachzudenken herausfordert und anleitet. Man möchte ihm darum weite Verbreitung wünschen.

Die Bibliographie von Prof. Fries ist von 1971 bis 1981 fortgeführt (der erste Teil fand sich in der Festschrift „Begegnung" zu seinem 60. Geburtstag).

Kg.

*Religionen — Geschichte — Ökumene.* In Memoriam Ernst Benz. Herausgegeben von Rainer Flasche und Erich Geldbach. Verlag E. J. Brill, Leiden 1981. 233 Seiten. Kart. Gulden 72,—.

Freunde, Kollegen und Schüler des 1978 verstorbenen Marburger Gelehrten sind die Autoren dieser 24 Beiträge, in denen verschiedene Aspekte aus dessen reicher Lebensarbeit aufgegriffen werden. War doch Ernst Benz „nicht nur ein allseitig ausgewiesener Kirchenhistoriker, sondern auch einer der Wegbereiter der ökumenischen Wissenschaft und der Forschung auf dem Gebiet der Neureligionen, weil es ihm unmöglich schien, in einer wie auch immer begrenzten Art zu denken, zu forschen — Wissenschaft überhaupt zu treiben" (Vorwort). Hans-Joachim Schoeps, Wilhelm Kahle, Gerhard Müller, F. W.

Kantzenbach, Erich Geldbach, Walter J. Hollenweger, Joseph M. Kitagawa, Hans-Jürgen Greschat u. a. gehören zu den Mitarbeitern. Der Gedenkband wird damit zu einem dankbaren Echo auf die zahlreichen Anstöße, die Ernst Benz gegeben hat.

Kg.

## NACHSCHLAGEWERKE

*Theologisches Lexikon.* Herausgegeben von Hans-Heinrich Jenssen und Herbert Trebs in Verbindung mit Johannes Althausen, Günter Baumbach, Hans-Dieter Döpmann, Hans-Georg Fritzsche, Joachim Rohde, Wulf Trende und Ludwig Wächter. 2., neubearbeitete Auflage. Union Verlag (VOB), Berlin 1981. 552 Seiten. Geb. DM 35,—.

Ursprünglich entstanden „aus einem Forschungsvorhaben der Sektion Theologie der Humboldt-Universität Berlin unter Beteiligung von Hochschullehrern der übrigen theologischen Sektionen an den Universitäten der DDR, von Mitarbeitern kirchlicher Ausbildungsstätten, Vertretern der kirchlichen Praxis und christlichen Persönlichkeiten des gesellschaftlichen Lebens" liegt nun bereits die zweite, inhaltlich überarbeitete und erweiterte Auflage dieses beachtenswerten Nachschlagewerkes vor. Es will Gemeindepfarrern, kirchlichen Mitarbeitern und Theologiestudenten helfen, „sich über die wichtigsten, zum theologischen Grundwissen gehörenden Begriffe zu unterrichten. Aber auch Laien, die am kirchlichen und theologischen Geschehen intellektuell Anteil nehmen, und Nichtchristen, die sich für kirchliche und theologische Fragen interessieren, will es in knapper und präziser Form zuverlässige, wissenschaftlich exakte Informationen bieten". Dies findet freilich seine Grenze in dem doch wohl stark interpretationsbedürftigen Satz: „Auf modische Tendenzen einer von der spätbürgerlichen Ideologie beeinflußten Theologie, die erfahrungsgemäß nur kurzlebig sind und vor allem keinen echten Beitrag zur Klärung der Grundfragen christlicher Existenz leisten, wurde nicht eingegangen." Hingegen wird „als besonderes Charakteristikum des Theologischen Lexikons" registriert, „daß es den gesellschaftsbezogenen Lernprozeß der Christen und der Kirchen in der DDR in einer Weise einbezogen hat, wie dies herkömmliche Nachschlagewerke bisher nicht zu tun pflegten". Auch der „Ökumenik" sei großes Gewicht beigemessen worden.

Wir haben diese Zitate aus dem Vorwort zur 1. bzw. 2. Auflage des Lexikons deswegen gebracht, um von vornherein Ausgangspositionen und Rahmen, Anspruch und Grenzen des Unternehmens deutlich zu machen. Der Eindruck, den der (allerdings auch nicht als Adressat gedachte) westliche Benutzer gewinnen muß, ist dementsprechend zwiespältig. Neben wissenschaftlich fundierten Beiträgen — und sie sind in der Mehrzahl! — stehen solche (bis in den wissenschaftlichen Bereich hinein), die ideologisch voreingenommen und einseitig wirken (wie der demnächst ökumenisch zu feiernde Luther als „Protagonist der konservativen Fürstenreformation"). Manche Lücken und Verkürzungen mögen aus dem beschränkten Raum zu erklären sein, wie z. B. der völlige Verzicht auf Länderartikel; hingegen verwundert, daß an keiner Stelle die Heilsarmee auch nur erwähnt wird. Auch die Kommunitäten als spirituell wie ökumenisch gleichermaßen wirksames Phänomen (Taizé!) wären wohl einer eigenen Abhandlung wert gewesen — und nicht auch Nathan Söderblom als Vorkämpfer für Frieden und soziale Gerechtigkeit?

Trotz solcher, leicht zu vermehrender Beispiele verdient die Gesamtleistung sicherlich allen Respekt, was nicht zuletzt für das sorgfältig aufschlüsselnde, von H.-J. Gabriel bearbeitete Sachregister gilt.

Kg.

*Friedrich Hauck / Gerhard Schwinge,* Theologisches Fach-und Fremdwörterbuch. Mit einem Verzeichnis von Abkürzungen aus Theologie und Kirche. 5., neubearbeitete Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 240 Seiten. Kart. DM 16,80.

Das jetzt in 5., neubearbeiteter Auflage vorliegende „Theologische Fach- und Fremdwörterbuch" will „nach wie vor die große Zahl der Sachlexika zur Theologie und ihren Teildisziplinen nicht ersetzen, sondern als Wörterbuch nur erste erklärende Hinweise bieten" (Vorwort). Wie bisher ist dabei über die Studenten hinaus an alle gedacht, die an der Theologie interessiert oder mit ihr befaßt sind, weniger jedoch an Fachwissenschaftler oder gar Spezialisten.

Inhaltlich sind, um für Ergänzungen Platz zu schaffen, etwa 350 Stichwörter gestrichen, die sich auch in jedem guten allgemeinen Fremdwörterbuch finden; dafür fanden 750 neue Stichwörter Aufnahme, vor allem aus Sachgebieten wie Pastoralpsychologie, Liturgik, Ikonographie und Kirchenkunde der Gegenwart. Insgesamt hat sich damit die Zahl der Stichwörter von 6000 auf etwa 6400 erhöht. Die bewährte Verläßlichkeit und erstaunliche Spannweite des Büchleins lassen auch diese Neuauflage wärmstens empfehlen.

Kg.

*Theologische Realenzyklopädie.* Bd. VIII, Lfg. 3 (Dänisch-hallische Mission — Demut) S. 321-480. Subskr.-preis DM 42,—. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1981.

Neben den in dieser Lieferung enthaltenen größeren Abhandlungen (u. a. Daniel/Danielbuch, Darwin/Darwinismus, David, Deismus, Dekalog, Demokratie, wo auch der ökumenische Aspekt zur Geltung kommt, und Demut) sei auch hingewiesen auf einige Stichwörter von speziell ökumenisch-missionarischer Relevanz (Dänisch-hallische Mission, Darby/Darbysten, Deißmann). Eine für die anglikanische Kirchengemeinschaft so bedeutende Persönlichkeit wie Randall Davidson, von 1903-1928 Erzbischof von Canterbury, wäre vielleicht auch der Erwähnung wert gewesen (ebenso wie sein in Bd. V ausgelassener Biograph, Bischof von Chichester, G. K. A. Bell, als Theologe und Kirchenmann eine der markantesten Gestalten in der ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts).

Kg.

*Franklin H. Littell,* Atlas zur Geschichte des Christentums. Deutsche Bearbeitung Erich Geldbach. Kartographie Emanuel Hausman Carta, Jerusalem. Mit 197 Karten und zahlreichen Abbildungen. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1980. 168 Seiten, Großformat. Leinen DM 98,—.

Schon der Titel legt einen Vergleich mit dem 1970 im Verlag Herder erschienenen „Atlas zur Kirchengeschichte" nahe. Während dort das Kartenwerk im Vordergrund stand und die Texte ausdrücklich nur als „Kommentare" galten, liegt der Schwerpunkt des von Littell/Geldbach verantworteten „Atlas zur Geschichte des Christentums" auf den kirchengeschichtlichen Skizzen, denen die meist im Kleinformat eingefügten Karten zur Illustrierung dienen. Schon die thematische Auswahl und Zu-

sammenstellung dieser Skizzen, vor allem aber die dabei unumgängliche Verkürzung der Sachprobleme, wirft natürlich manche Fragen auf. Das Bezugswort „Christentum" läßt über die geschichtlichen Vorgänge in den „Kirchen" hinausgreifen und auch religiöse Strömungen und Bewegungen ebenso wie Mission und Ökumene einbeziehen, wobei freilich der amerikanische Ursprung des Werkes unverkennbar ist. Die 1976 in New York erschienene Originalausgabe ist in der deutschen Fassung um einige Beiträge über die Reformation, Pietismus und Erweckungsbewegung ergänzt worden. Ein Register dient dem Auffinden von Namen, Begriffen und Personen, auf Literaturhinweise wurde jedoch verzichtet.

Ein zwei Jahrtausende umfassendes Material hat hier in kompendienhafter Dichte sachkundige Verarbeitung und lesbare Darbietung gefunden. Trotz mancher Vorbehalte im einzelnen und ohne gehobene wissenschaftliche Ansprüche zu stellen wird dieses Werk als allgemeinverständlicher Einstieg in die Geschichte des Christentums in kirchlicher Ausbildung, Gemeindearbeit und Schule willkommen sein.

Kg.

*Anschriften der Mitarbeiter*

Pastor Dr. Richard Boeckler, Wagenburgstraße 9, 7000 Stuttgart 1 / Prof. Dr. Egon Brandenburger, Bornwiesweg 29, 6229 Schlangenbad 5 / OKR Dr. Lothar Coenen, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main 1 / Präsident Dr. Günther Gaßmann, Richard-Wagner-Straße 26, 3000 Hannover 51 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstraße 1, 6900 Heidelberg / Dr. Hans-Jürgen Goertz, Wilhelmsallee 15, 2000 Hamburg 55 / Ks. Leonard Górka SVD, ul. Jagiellońska 45, Pl-20-950 Lublin 8 / OKR Reinhard Groscurth, Jebensstraße 3, 1000 Berlin 12 / Pfarrer Gerhard Hausmann, Finkenstraße 6a, 8806 Neuendettelsau / Dr. Gunther J. Hermann, Werastraße 12, 7000 Stuttgart 1 / Dr. Erhard Kamphausen, Rupertistraße 67, 2000 Hamburg 52 / Prof. Dr. Bernhard Lohse, Wittenbergener Weg 40, 2000 Hamburg 56 / Pfarrer Hellmut Matzat, Heßlerstraße 66, 4700 Hamm / Dr. Bernhard Moltmann, Schmeilweg 5, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg, Schellingstraße 3, 8000 München 40 / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, CH-4418 Reigoldswil BL / Dr. Ulrich Schoenborn, Simtshäuserstraße 9, 3552 Wetter-Mellnau / Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer, Hierholz 37, 7821 Dachsberg / Dr. Reinhild Traitler, ÖRK, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Propst Dr. Friedrich Winter, Spreestraße 13, DDR-117 Berlin.

## *Nachwort der Schriftleitung*

Wir beginnen dieses Nachwort mit einem ehrenden Gedenken an zwei unserer Mitherausgeber, die der Tod im vergangenen Vierteljahr aus unserer Mitte abberufen hat: Seminardirektor i.R. Dr. *Rudolf Thaut* († 15.1.1982), der viele Jahre hindurch für die freikirchliche Mitarbeit an der „Ökumenischen Rundschau" Sorge trug, und Prof. *Hans Jochen Margull* († 26.1.1982), der gerade in den Herausgeberkreis berufen worden war und von dessen Mitwirkung wir uns aufgrund seiner umfassenden Erfahrungen auf dem Gebiet der Weltmission und Evangelisation viel versprachen.

Daß dieses Heft mit dem Tutzinger Vortrag von Prof. Wolfhart Pannenberg eröffnet wird, knüpft nicht nur an die Gedenkfeiern im vergangenen Jahre an, sondern verweist zugleich auf die ökumenischen Meilensteine dieses und des kommenden Jahres: die Tagung der Faith and Order-Kommission in Lima vom Januar 1982, über die Lothar Coenen berichtet, und die Vollversammlung des ÖRK in Vancouver im Sommer 1983, mit deren Vorbereitungen sich Reinhild Traitler befaßt.

Für die ökumenische Friedensdiskussion setzt Bernhard Moltmann klärende Akzente, die zum Weiterdenken herausfordern. Hans-Jürgen Goertz — selbst Mennonit — möchte durch seinen Beitrag die Freikirchen dazu anleiten, ihre traditionellen Positionen und ihr Selbstverständnis im Lichte ökumenischer Erfahrungen zu überprüfen und neu zu bestimmen. Auch dies gehört sicherlich zu dem die ganze Christenheit einbeziehenden ökumenischen Erneuerungsprozeß. Von unserem Auftrag als Ausspracheforum her würden wir kritische oder weiterführende Stellungnahmen begrüßen.

Auf die Zuordnung von Diakonie und Ökumene geht Richard Boeckler ein, wodurch zugleich auch der Ausgewogenheit der verschiedenen ökumenischen Arbeitszweige beispielhaft ein Dienst geleistet wird, die regelmäßig sichtbar zu machen selbstverständlich eine einzelne Zeitschrift überfordert.

Unter „Dokumente und Berichte" setzen wir mit dem Artikel von Erhard Kamphausen die Berichterstattung über die Arbeit der „Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt" fort, die uns schon wiederholt in dieser Zeitschrift beschäftigt hat und sorgfältige Beobachtung verdient, um die darin laut werdende Herausforderung an die westliche Theologie ernst nehmen zu können. Ebenfalls führt uns der Bericht von Friedrich Winter über die Konsultation von vereinigten und sich vereinigenden Kirchen in Colombo weit über den gegebenen Anlaß hinaus an den Kern unseres ökumenischen Denkens und Handelns heran.

Kg.

*Soeben erschienen*

**Bücher für die tägliche Praxis**

## Familientherapie

Das systemische Modell und seine Anwendung. Maurizio Andolfi, 256 S., DM 29,80

Eine gründliche und zugleich verständliche Information, wie in „festgefahrenen" Situationen im psychohygienischen Bereich der Familien strukturelle Veränderungen angebahnt werden können, damit Wandel und Wachstum wieder möglich werden.

## Sozialpädagogische Jugendwohngemeinschaften

Neue Möglichkeiten zur Selbstentfaltung junger Menschen. Erich Kiehn, 256 S., DM 26,–

Erfahrungen mit ganz unterschiedlichen Formen von Jugendwohngruppen in der BRD, in Österreich und der Schweiz kommen hier in allen entscheidenden Faktoren so zur Darstellung, daß alle, die Wohngemeinschaften planen, danach arbeiten können.

## Sport in der sozialpädagogischen Arbeit mit Randgruppen

Werner Nickolai/Stephan Quenzel/Hermann Rieder, 168 Seiten, Forco, DM 18,–

Ein Sportwissenschaftler, ein Sozialpädagoge und ein Kriminologe, denen die Arbeit mit sozial behinderten Jugendlichen vertraut ist, setzen sich mit ersten Ergebnissen einer „Erlebnis-Pädagogik" auseinander, wie sie in drei sportlichen Unternehmungen mit Modellcharakter erprobt wurde.

**In Vorbereitung für Frühsommer '82:**

## Rechtsfragen in der Altenarbeit

Ein Handbuch für Aus- und Fortbildung, Beratungsstellen und alle Praxisbereiche. Hrsg. Eva Maria Grimme

## Der Geistigbehinderte und sein Recht

Ein Leitfaden für Ausbildung und Praxis. Volker Jacobi, 136 S., DM 12,80

Die für Behinderte relevanten Rechtsverhältnisse werden hier von einem in der Beratung erfahrenen Juristen so dargestellt und zusammengefaßt, daß sowohl die Fachkräfte als auch Angehörige und ehrenamtlich Tätige sich gründlich und gut informieren können.

**Vom gleichen Autor:**

## Haftungs- und Versicherungsfragen in Einrichtungen der Wohlfahrtspflege

104 Seiten, kart. lam. DM 14,80

Das Buch empfiehlt sich für den ständigen Gebrauch in allen Einrichtungen der Wohlfahrtspflege und ist für jeden Mitarbeiter von großem Interesse.

*Deutsche Krankenpflegezeitschrift, Stuttgart*

## Sucht und Therapie

Therapeutische Ansätze – Die Persönlichkeit des Helfers – Die Sinnfrage in der Therapie. Hrsg. Ursula Kuypers, 128 Seiten, kart. lam. DM 16,80

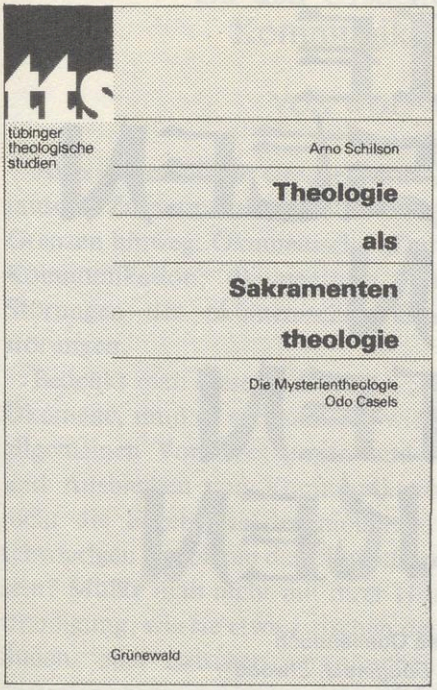
Diese Beiträge aus Wissenschaft und Praxis bieten neue Erfahrungen, vor allem für die zunehmend wichtige ambulante Arbeit mit Suchtkranken.

## Beratung als Dienst der Kirche

Ein Beitrag zur Lösung individueller Lebensfragen in unserer Gesellschaft. Hrsg. Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Beratung, 280 Seiten, DM 22,–

**Bitte verlangen Sie, was Sie von den neuen Prospekten 1982 interessiert: Neuerscheinungen/Standardwerke, Jugend, Familie, Behinderte, Gesetzestexte für Sozialarbeit/Sozialpädagogik.**

LAMBERTUS VERLAG Postfach 1026 D-7800 Freiburg i. Br. Telefon 0761/70721




# Theologie

## Arno Schilson · Theologie als Sakramententheologie

Die Mysterientheologie
Odo Casels, tts, Band 18
ca. 352 Seiten, Kt., ca. DM 40,00

Angesichts der Krise der Sakramente als Krise des Symbolsystems der Kirche verdient die Mysterientheologie Odo Casels neue Beachtung. Hier werden erstmals die hermeneutischen Voraussetzungen und die systematische Tragweite dieses theologischen Entwurfs untersucht. Theologie erweist sich als «Mystagogie» und wird so zur Sakramententheologie im umfassenden Sinn.

**Vom gleichen Autor:**

**Geschichte im Horizont der Vorsehung**
G.E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. tts, Band 3, 352 Seiten, Kt., DM 42,00

**Franziskus Eisenbach**
**Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst**
Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Ca. 800 Seiten, Kt., ca. DM 88,00
Systematische Untersuchung von Vorgeschichte, konziliarer Debatte und Nachwirkungen einer zentralen Aussage des II. Vatikanischen Konzils über die vielfältigen Formen der Gegenwart Christi im liturgischen Geschehen: in den eucharistischen Gestalten, im Wort der Schrift, in der Person des Priesters, im Gebet der Kirche.

**Konstantinos Delikostantis**
**Der moderne Humanitarismus**
Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee. tts, Band 17
ca. 240 Seiten, Kt., ca. DM 32,–
Der Autor zeigt, daß die gegenwärtige Orientierung der Gesellschaft die Humanität gefährdet. Es gelingt ihm, die Humanitätsidee von ihrer sozialeudämonistischen Verkehrung zu unterscheiden und sie so als Fundament des Ethos freizulegen.

**Matthias-Grünewald-Verlag**
**Mainz**

# WIE CHRISTEN IN ASIEN DENKEN

Ein theologisches Quellenbuch
herausgegeben von *Douglas J. Elwood*
1979, 317 Seiten, DM 28.—
ISBN 3-87476-129-0

Die entscheidende Problematik aller Beiträge verdichtet sich in zwei Fragen:
1. Wie sieht das Typische der christlichen Botschaft im Kontext zentralen asiatischen Denkens aus? Oder allgemeiner: Wie bekennt eine christliche Kirche ihren Glauben in einer Gesellschaft, die vorwiegend durch andere Religionen und Weltanschauungen geprägt ist?
2. Wie kann die, auch in den fernen Osten wirkende westliche Theologie von griechisch hellenistischen Einflüssen, den Dogmen der Kirche, den Lehren der Kirchenväter und Reformatoren gereinigt, das mit der gesamten abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte befrachtete Christentum von der Patina der Jahrhunderte befreit und — der Japaner Hideo Ohki forderte das schon 1962 in seinem Buch über Emil Brunner — das asiatische Denken aus seiner «deutschen Gefangenschaft» herausgeführt werden?
Das Christusbekenntnis aus den verschiedenen Kontexten sollte nicht nur interessiert zur Kenntnis genommen werden, sondern auch gegenseitig inspirieren und korrigieren.

*Lembeck*

*Verlag Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt/Main*

# Zu den Ursachen ökumenischer Kommunikationsstörungen

VON WOLF-DIETER JUST

Alles ökumenische Geschehen ist Kommunikation, ist Mitteilung, Austausch, Zusammenarbeit über konfessionelle, staatliche und kulturelle Grenzen hinweg. Ökumenische „Durchbrüche" sind Anzeichen geglückter Kommunikation; ökumenische Defizite sind Kommunikationsdefizite; Störungen der ökumenischen Gemeinsamkeit sind Kommunikationsstörungen.

Bedenkt man diese konstitutive Bedeutung von Kommunikation für die Ökumene, muß es verwundern, wie wenig bisher in ihrem Raum über die allgemeinen Voraussetzungen und Erfolgsbedingungen, über Störungen und Ausbleiben von Kommunikation nachgedacht worden ist. Müßten nicht die Ergebnisse der modernen Kommunikationsforschung für die schwierigen Probleme des ökumenischen Austauschs fruchtbar zu machen sein? Müßte man nicht mit ihrer Hilfe regelmäßige Störungen in der Verständigung, wie sie etwa zwischen den Kirchen des Nordens und denen des Südens oder zwischen europäischen Großkirchen und Diasporakirchen auftreten, besser verstehen lernen? Läge darin nicht eine notwendige Voraussetzung für ihre Überwindung? Dies wäre gewiß ein wichtiges Thema für ökumenische Forschung. Mit den folgenden Überlegungen möchte ich nicht mehr versuchen, als die Relevanz dieser Aufgabenstellung zu erweisen.

## *I. Einsichten aus der Soziologie der Kommunikation*

Kommunikationsprozesse haben in jüngster Zeit zunehmend das Interesse von Sozialwissenschaftlern, Philosophen, Politikern und Publizisten geweckt. Die Bedingungen von Erfolg und Mißerfolg, die Wirkungen und ihre Steuerbarkeit sind Gegenstand einer breitgefächerten Diskussion. Dieses Interesse erwächst zunächst aus Verwunderung und Irritation angesichts der offensichtlichen Barrieren für den Informationsfluß zwischen Gesellschaften und Gruppen, zwischen Lehrern und Schülern, Eltern und Kindern, Politikern und Wählern, staatlichen Instanzen und Bürgerinitiativen. Man kommt einfach nicht „durch" und fühlt sich ohnmächtig oder zumindest verunsichert. Im Raum der Kirche zeigen sich ähnliche Probleme in der Kommunikation zwischen Kirchenleitung und Gemeindebasis,

Universitätstheologie und Ortschristentum, Kirche und Arbeiterschaft u.ä.[1] — Kommunikationswissenschaftler haben zunächst an Ergebnissen der Nachrichtentechnik angeknüpft und die einzelnen Elemente eines Kommunikationssystems näher untersucht. Ein solches System besteht in einfachster Gestalt aus einem „Sender", einer „Information", einem „Kanal" für die Information und einem „Empfänger". Erfolgsbedingungen der Kommunikation werden dann durch Untersuchung der Tauglichkeit der Elemente und deren Abstimmung aufeinander ermittelt.

Für unser Interesse an ökumenischer Kommunikation erscheinen mir aber vor allem Erkenntnisse aus der Soziologie der Kommunikation relevant.[2] Zur Erklärung von Verständigungsschwierigkeiten oder Sprachbarrieren zwischen einzelnen, Gruppen oder Organisationen wird hier der Zusammenhang von sprachlichen und nichtsprachlichen Faktoren, von Redepraxis und Rahmenbedingungen untersucht. Man knüpft dabei u.a. an Wittgensteins Gedanken über den Zusammenhang von „Sprachspiel" und „Lebensform" an, mit denen er die Einbettung der Sprache in den Kontext realen Lebensvollzugs aufgewiesen hat.[3] Bedingung für erfolgreiche Kommunikation ist die Teilhabe an einem Sprachspiel als des umfassenden Zusammenhangs von sprachlichen Äußerungen, den dazugehörigen Lebenssituationen und menschlichen Verhaltensweisen. Abgelöst von einer Lebensform verliert Sprache ihre Rolle als Medium der Bedeutungsvermittlung und läuft leer.[4] Für ökumenische Kommunikation sind diese Überlegungen wichtig, weil sie von der allgemein vorherrschenden Fixierung auf Argumente und sprachlichen Konsens (oder Dissens) ablenken und den konkreten Lebenskontext der Gesprächspartner in den Vordergrund rücken. Offensichtlich ist ein Stück gegenseitiger „Teilhabe" an diesem Kontext unerläßlich, wenn man einander verstehen will. Wittgenstein meinte: „Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir würden ihn nicht verstehen."[5] Wer solch einen bemerkenswerten Löwen ins ökumenische Gespräch einbeziehen wollte, müßte sich zu einem Zusammenleben in der Steppe entschließen! Verständigungsprobleme zwischen Dialogpartnern können sich — generell gesprochen — aus Uneinigkeit über Wortbedeutungen (a) oder aus Differenzen im Urteilsbereich (b) ergeben.[6] In beiden Fällen spielen soziale und kulturelle Hintergründe eine entscheidende Rolle.

### a) Semantische Differenzen

Das Erlernen von Wortbedeutungen geschieht im Zuge linguistischer Sozialisation. Der spezifische Bedeutungsgehalt wird durch eine Kommuni-

kationsgemeinschaft konstituiert, die Sprache im Zusammenhang je eigener Lebenspraxis auf spezifische Weise gebraucht und ausgeprägt. Der semantische Gehalt von Wörtern beruht also auf einer Art „Vereinbarung" und kann je nach sozialer Gruppe (z. B. einer Berufsgruppe), Schicht und Milieu variieren. Man spricht von einer „sozialen Semantik".[7] Besonders auffallend sind semantische Differenzen z. B. im Blick auf die emotive Bedeutung von Wörtern.

Je nach sozialem Umfeld können Wörter wie „Kommunist", „Liberaler", „utopisch", „feministisch", „fromm", „ökumenisch" etc. emotional positiv besetzt sein, aber auch geradezu als Schimpfwörter benutzt werden. Kommunikationsstörungen treten auf, wenn sich Gesprächspartner nicht auf eine gemeinsame Verwendung von Bedeutungsträgern oder zumindest eine identische Interpretation dieser Bedeutungsträger (Wörter) einigen können. Was solcher Einigung im Wege steht, ist normalerweise nicht Eigenwilligkeit oder Mangel an Verständniswillen, sondern — wie die Beispiele von Wörtern mit unterschiedlicher emotionaler Besetzung nahelegen — Differenzen im Erfahrungs- und Interessenbereich, die durch den jeweiligen Lebenskontext gegeben sind.

Von daher ließen sich u. a. ökumenische Verstehensprobleme erhellen, die angesichts emotiver Bedeutungsdifferenzen von bestimmten Wörtern auftreten und ihren tieferen Grund in kontextbedingten Erfahrungs- und Interessenunterschieden haben. Zu solchen problematischen Wörtern gehören: Befreiung, Befreiungsbewegung, Gewalt, (Entwicklungs-)Hilfe, Obrigkeit, Gehorsam, Sünde, Sozialismus, Solidarität, Parteilichkeit u. ä.

Eine gewisse Ironie liegt allerdings darin, daß gerade die Vagheit von Wortbedeutungen oft auch ökumenischen Konsens ermöglicht. Nur so läßt sich die Möglichkeit bestimmter ökumenischer Einheitsformeln und Bekenntnisse (etwa das trinitarische Bekenntnis von Neu-Delhi als Basis für die Mitgliedschaft im ÖRK) erklären. Dieser Verdacht ist schon oft geäußert worden. J. Meyendorff z. B., der frühere Vorsitzende der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, meinte 1971 in Löwen: „Es gibt gegenwärtig keine Auffassung von (ekklesiologischer) Einheit, die von allen angenommen werden könnte, und wo immer irgendwelche Formeln weite Anerkennung finden, muß man davon ausgehen, daß sie von den Mitgliedern des ÖRK verschieden verstanden werden."[8] Ökumenische Einheit verdankt sich dann allein semantischer Vagheit. Aber was ist der Wert solcher Einheit? Kritiker des Christentums wie z. B. W. W. Bartley mokieren sich über solche „Scheineinheit". Sie vermuten dahinter lediglich die zweifelhafte Absicht, den tatsächlichen „Abbruch der Kommunikation" unter

Christen zu kaschieren. Man orientiere sich nur noch an gewissen „Kennwörtern", deren Bedeutung mehr oder weniger willkürlich festgelegt werde. So werden z. B. je nach privater theologischer Bildung Begriffe wie „Gott", „Glaube", „Wahrheit" u. ä. wörtlich, symbolisch oder sonstwie aufgefaßt.

„Gottesdienste werden darüber zum Mysterienspiel. Gemeinsam kniend vor demselben Altar, in demselben Gottesdienst und indem sie dieselben Glaubensformeln hersagen, dieselben Hymnen singen, betet der eine zu dem Gott, der buchstäblich ins Weltgeschehen eingreift, der andere zu dem Gott, der nur bildlich gesprochen handelt, ein dritter verehrt den Gott, der symbolisch tätig ist, und wieder ein anderer betet den Gott an, der überhaupt nicht eingreift."[9]

Christen haben, so meint Bartley, keine echte Kommunikation, weil „sie in nichts Wesentlichem einig sind".[10]

Würde christliche Einheit tatsächlich allein durch die genannten Formeln oder „Kennwörter" konstituiert, wäre Bartley gewiß recht zu geben. Um nicht aneinander vorbeizureden, muß man *mehr* Gemeinsames teilen, etwas, was über die Sprachebene hinausgeht. Sprache, die vom realen Lebens- und Erfahrungskontext abgelöst ist, läuft leer oder „geht auf Urlaub", wie Wittgenstein es ausdrückte. Ökumenische Einigungsbemühungen, die sich auf sprachlichen Konsens richten und dabei die konkreten Lebensbezüge ausblenden, vermögen nur einen kurzlebigen Schein von Einheit zu erzeugen.

### b) Urteilsdifferenzen

Kommunikationsschwierigkeiten werden jedoch nicht allein durch unterschiedlichen Wortgebrauch ausgelöst. Mindestens ebenso wichtig sind Urteilsdifferenzen der Dialogpartner. Um kommunizieren zu können, bedarf es nämlich auch einer — oft gar nicht bewußten — Übereinstimmung in Urteilen.[11] Nur auf solcher Basis vermögen Gesprächsteilnehmer überhaupt zu erfassen, wovon geredet wird. Jedes menschliche Handeln wird von einer Fülle von Urteilen eingeleitet, begleitet oder nachträglich legitimiert.[12] Andererseits ist kein Mensch jedoch in der Lage, all diese Urteile bewußt zu prüfen. Er übernimmt sie vielmehr aus seinem sozialen Umfeld oder von Personen, die in seiner persönlichen Biographie eine wichtige Rolle gespielt haben. Es ergeben sich gewisse Schematisierungen, eingeschliffene Urteilsweisen, mit denen „die im Verlauf der kulturellen und materiellen Entwicklung erarbeiteten Lösungsvorschläge zu Problemen

lebenspraktischer Verständigung und technischer Verfügung" übernommen werden.[13]

So wichtig nun aber solche Urteilsschemata in lebenspraktischer und denkökonomischer Hinsicht sind, so problematisch sind sie für die Kommunikation im Bereich interkultureller Beziehungen. In anderen Kulturen haben sich im Laufe der Geschichte andere Urteilsschemata herausgebildet. Interkulturelle Begegnung wird so zur Begegnung mit dem Fremden. Sie verunsichert und führt häufig — um der Stabilisierung und Integration der Eigengruppe willen — zu abwertenden Urteilen gegenüber den anderen (den „Barbaren" im antiken Griechenland). Hier liegt ein wichtiger Grund für die Diskriminierung ausländischer Arbeitnehmer in der Bundesrepublik, besonders der Türken, die sich kulturell wesentlich von Einheimischen unterscheiden. Die Vorurteile sitzen tief, und die ebenso häufigen wie naiven Versuche, sie in Aufklärungskampagnen einfach „wegzudiskutieren", scheitern regelmäßig. Die ökumenische Bewegung hat gerade in der Überwindung solcher Vorurteile eines ihrer wichtigsten Ziele. Dabei sind im Laufe ihrer Geschichte zweifellos große Fortschritte erzielt worden, besonders dort, wo man sich dem anderen über den unverbindlich-informativen Austausch hinaus zu gemeinsamer Praxis verband. Auf die Bedeutung gemeinsamer Praxis zur Überwindung von Kommunikationsproblemen wird noch zurückzukommen sein.

Spezifische Kommunikationshindernisse ergeben sich, wenn jemand ein bestimmtes *Interesse* an der Geltung seines Urteils hat, sei dieses Interesse politisch, ökonomisch oder anders bedingt. In solchen Fällen mag ein Urteil auch dann nicht korrigiert werden, wenn es nachweislich unrichtig oder unkorrekt ist. Zu solchen Urteilen gehört etwa die Unterstellung der Skrupellosigkeit eines bedrohlichen Konkurrenten, mangelnder Seriosität des Kritikers, die aggressive Absicht einer verfeindeten (Super-)Macht, die Behauptung der Primitivität und Unfähigkeit der ökonomisch, sozial oder politisch Unterdrückten u. ä. Urteile ganzer Gruppen, Organisationen oder Institutionen sind häufig durch das Interesse an Selbsterhaltung oder Machterweiterung bestimmt.

Die ökumenische Verständigung leidet besonders an diesem Kommunikationshindernis. Interessenkonflikte, die die Welt spalten, spalten auch die Kirche.[14] Die politische, ökonomische und kulturelle Dependenz der „dritten" von der „ersten" Welt z. B. spiegelt sich deutlich in der Gestalt zwischenkirchlicher Abhängigkeitssysteme und erschweren die Kommunikation durch divergierende Interessen. Die unterschiedlichen Urteile zum Antirassismus-Programm des Weltrates der Kirchen werden zwar meistens

theologisch begründet, dürften aber ebenfalls ihren tieferen Grund in der Verflochtenheit der Kirchen in die existierenden politisch-ökonomischen Machtstrukturen haben. Wie anders wäre sonst zu erklären, daß der Widerstand gegen dieses Programm vor allem aus Kirchen jener Länder kommt, die von den existierenden Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika besonders profitieren?[15] Solange Kommunikationsprobleme nicht in dieser Tiefe ausgelotet werden, d.h. auf der Ebene handfester Interessenkonflikte und des eigenen Involviertseins, dürften sie prinzipiell unüberwindbar bleiben.

## *II. Sind Kommunikationsbarrieren überwindbar?*

### a) Überschätzung sprachlicher Faktoren in der Ökumene

Die Soziologie der Kommunikation hat den Zusammenhang sprachlicher und nichtsprachlicher Faktoren in Kommunikationsprozessen erhellt und gezeigt, wie entscheidend politische, sozio-ökonomische und kulturelle Rahmenbedingungen für die Möglichkeit der Verständigung sind. Diese Rahmenbedingungen kommen gar nicht in den Blick, solange man zur Erklärung oder Überwindung von Kommunikationsstörungen auf die rein sprachliche Ebene fixiert bleibt. Hier liegt m.E. ein ebenso gravierender wie häufiger Fehler ökumenischer Verständigungsbemühung. Das zeigt z.B. das „geradezu magische Vertrauen in die Kraft der Argumente" (E. Lange), das für ökumenische Auseinandersetzungen kennzeichnend ist. Dahinter steht ein oberflächliches Verständnis der Ursachen blockierter Kommunikation. Man unterstellt beim Gesprächspartner entweder einen Mangel an Information oder an rationaler Einsicht. Folglich muß er nur ausreichend „belehrt" werden, um Verständigungsprobleme auszuräumen. Wenn dies dann nicht gelingt, ist man geneigt, an seinem Verständigungswillen zu zweifeln. Für die These, daß in der Ökumene zu großes Vertrauen in die rein sprachlichen Faktoren der Kommunikation gesetzt wird, spricht auch das ausgeprägte Verlangen nach formuliertem Konsens. Selbst wenn heute das Ringen um gemeinsame Lehrmeinungen zunehmend von Skepsis begleitet wird, weil ein begründeter Verdacht besteht, daß hier am „Konsensus von vorgestern" gearbeitet wird[16], fällt doch die große Zahl gemeinsamer Erklärungen auf, die aus ökumenischen Konsultationen jeder Art hervorgehen und auf die solche Begegnungen oft von vornherein angelegt werden. Da wird dann Tage und Nächte um den großen „Durchbruch" gerungen, und wenn er schließlich gelingt, fährt man erleichtert nach Hause.

Dort aber realisiert man die Folgenlosigkeit der Bemühung. Für diejenigen, die an den Beratungen nicht teilhatten, wirkt der formulierte Konsens farblos. Man erkennt sich und seine Probleme darin nicht wieder, und das nicht ohne Grund. Denn der formulierte Konsens war ja nur möglich, weil von den Problemen in partikularen Lebenskontexten, von Interessenkonflikten und Differenzen im emotiven Bereich abstrahiert wurde. Kommunikativer sind meist die (wenigen) Texte, die Verständigungsprobleme und divergierende Standpunkte offen darlegen. Von ihnen kann sich auch ein Nicht-Teilnehmer herausfordern lassen.

Schließlich spricht auch für unsere These, daß man in der Ökumene so großes Gewicht auf gemeinsame Versammlungen, Konferenzen und Konsultationen legt. Sicherlich bieten diese wichtige Möglichkeiten der Begegnung. Aber wegen der zeitlichen Begrenzung fällt notwendigerweise fast alles Gewicht auf den verbalen Austausch. Eine umfassendere Gemeinsamkeit, die für echte Kommunikation nötig wäre, kann nicht entstehen. Zudem handelt es sich hier ja leider doch immer nur um Begegnungen von *Delegierten*, nicht von *„Kirchen"*. E. Lange fragt in ähnlichem Zusammenhang zu Recht, „was die Grundformel seit Amsterdam, die ökumenische Bewegung sei eine Bewegung der Kirchen, eigentlich bedeutet ... Die Bewegung vertritt irgendwie eine Milliarde Christen, aber alle Durchbrüche stehen auf dem Engagement und dem Einfallsreichtum von wenigen charismatischen Führern. Die ökumenische Bewegung ist eine Art Tagtraum weniger für die vielen, und die Frage, ob dieser Tagtraum letztlich ein Wahrtraum oder eine Illusion gewesen sein wird, muß vorerst offen bleiben"[17]. Auffallend ist jedenfalls, wie schwer es immer wieder Delegierte haben, die Impulse, die von solchen Veranstaltungen ausgehen sollen, auch wirklich weiterzuvermitteln und eingegangene Verpflichtungen zu Hause durchzusetzen. Man sollte das nicht zu schnell der „Borniertheit" der mitgliedskirchlichen „Basis" zuschreiben. Vielleicht sind die Erfahrungen solcher Zusammenkünfte mit Menschen anderer Kirchen, Kulturen und politischer Kontexte gar nicht kommunizierbar?

b) Kommunikation durch Teilhabe

Natürlich gibt es auch Verstehenshindernisse, die relativ einfache Ursachen haben und ohne große Schwierigkeiten ausgeräumt werden können. Man mag sich z.B. über unbekannte Begriffe, unvollständige Informationen, mißglückte Formulierungen u.ä. rasch und mühelos verständigen können. Uns interessieren hier jedoch schwerwiegendere Kommunikations-

störungen, die die ökumenischen Beziehungen immer wieder belasten. Dabei geht es nicht etwa um bloße Meinungsverschiedenheiten, denn diese mögen durchaus „kommunizierbar" sein. Es geht vielmehr um die befremdende, bisweilen sogar peinigende Erfahrung, „nicht durchzukommen", keine gemeinsame Gesprächsebene zu finden, sich über die Verwendung von Begriffen nicht einigen zu können, unsicher zu sein, ob man überhaupt über dasselbe spricht.

In solchen Fällen ist es unerläßlich, sich zunächst über die Ursachen der Sprachbarriere Klarheit zu verschaffen. Sie werden, wie wir sahen, meistens bei den nichtsprachlichen Faktoren zu suchen sein, in Unterschieden des Lebenskontextes und des geschichtlichen Erfahrungshintergrunds, d.h. der Sozialisation und Gruppenzugehörigkeit der Gesprächspartner, der Kultur und Weltanschauung, der Machtposition und der Interessen etc. Die Herstellung ungestörter Kommunikation setzt dann nichts Geringeres voraus, als daß solche Unterschiede „versöhnt" werden. Das mag in den meisten Fällen eine utopische Vorstellung sein, kann aber doch für die praktische Bemühung den Weg weisen. Für den Fall, daß z.B. Interessendifferenzen vorliegen, nennt Badura drei Wege, Verständigung zu ermöglichen:

„a) Verständigung erfolgt nach einer verbindlichen Umdefinition bisheriger Interessen bei einem der ... zwei Kommunikationspartner.

b) Eine Annäherung der ‚Standpunkte' zweier Kommunikationspartner erfolgt auf dem Wege von Interessenkompromissen.

Eine dritte und radikalere Möglichkeit hat (u.a.) Karl Marx vorgeschlagen: c) die Beseitigung von Interessendifferenzen und der davon abhängigen Sprachbarrieren (zwischen Kapitalisten und Proletariat) durch Beseitigung der sozial-strukturellen Ursachen von Interessenkonflikten ... Genau dies markiert die Marxsche Erweiterung der Sprachkritik (Ideologiekritik) zur Gesellschaftskritik und schließlich zum Versuch einer (revolutionären) Umgestaltung der von den bekämpften Interessen geprägten Gesellschaft."[18]

Die Möglichkeit a) wirkt nicht sehr überzeugend. Was ist unter einer „verbindlichen Umdefinition bisheriger Interessen" zu verstehen? Hier geht es doch um objektive Interessenkonflikte, die durch den gesellschaftlichen Kontext konstituiert werden. Was gibt es da „umzudefinieren"? Lösung b) ist denkbar, falls damit gemeint wird, daß diese objektiven Bedingungen, die dem Interessenkonflikt zugrunde liegen, verändert werden, und zwar so, daß von beiden Seiten zur Verringerung des Konfliktstoffes beigetragen wird. Dann sind wir aber bereits in der Nähe der dritten Lö-

sungsmöglichkeit, die auf die Beseitigung von Ursachen von Interessenkonflikten zielt.

Auf dem Weg zu solch utopischen Zielen gibt es natürlich viele Zwischenschritte. Wenn Kommunikation „Teilhabe" voraussetzt, ihre Möglichkeiten also mit dem Maß an lebenspraktischer Gemeinsamkeit zunehmen, ist zu fragen, wie sich solche Gemeinsamkeit erweitern läßt. Hier kommt der ökumenische Slogan „Lehre trennt, Praxis eint" unmittelbar in den Sinn. Gewiß muß man fragen, ob die Trennung von Lehre und Praxis, die in diesem Slogan offenbar als unveränderlich Gegebenes vorausgesetzt wird, akzeptiert werden kann. Aber er betont zu Recht die einenden Möglichkeiten gemeinsamen Handelns. Solche Praxis verlangt gemeinsame Ziele, ermöglicht gemeinsame Erfahrungen, Verständigung über Wege und Mittel. Mit ihr werden Kommunikationspartner Teilhaber an einem „Sprachspiel" in dem umfassenden Wittgensteinschen Sinn. Natürlich können gerade in der gemeinsamen Praxis auch Differenzen auftreten bis hin zur Aufkündigung der Zusammenarbeit. Dafür gibt es in der Ökumene genügend Beispiele. Aber dann bringt diese Praxis doch wohl lediglich Gegensätze ans Licht, die ohnehin bestanden und offenbar nicht überbrückbar sind. Selbst im Sichtbarmachen dieser Gegensätze als Ursachen gestörter Kommunikation ist ihr noch der Vorzug zu geben vor einer niemals getesteten Scheineinheit, die die ökumenischen Herausforderungen unversöhnter Gegensätze zudeckt.

### *III. Theologische Erwägungen*

Es hat den Anschein, als ob die biblischen Autoren nicht minder perplex waren angesichts der Kommunikationsbarrieren zwischen bestimmten Individuen und Gruppen wie Kommunikationstheoretiker heute. Altes wie Neues Testament sind voll von Berichten über z.T. mysteriöse, z.T. auch äußerst befremdende Verständigungsprobleme. Im AT z.B. kehrt wiederholt das sogenannte „Verstockungsproblem" wieder: Menschen haben Ohren und hören doch nicht. Sie haben Augen, aber sehen nicht (z.B. Ex 7-11; Jes 6,10). Bei den Synoptikern stoßen wir fortwährend auf das Unverständnis der Jünger Jesu — sie begreifen einfach nicht, was der Meister sagt. Bei Johannes ist die ganze Erscheinung Jesu von dieser Welt nicht begriffen worden. Bereits im Prolog wird dies generell festgestellt und alles Folgende ist gleichsam detaillierter Beleg dafür. Die kommunikativen Werkzeuge des Menschen sind offenbar unzureichend und korrumpiert. Dabei geht es nicht um ein rationales oder technisches Problem, das der

Menschengeist irgendwann gelöst haben wird. So fremd es klingt: *Gott selbst* hat die Kommunikationsbarrieren errichtet. Sie sind sein Gericht über Menschen, die Gott nicht als Gott erkennen wollen. Als die Menschen in Babel einen Turm bauen wollten, dessen Spitze in den Himmel ragt, fuhr Gott selbst herab und verwirrte ihre Sprache, so daß sie sich nicht mehr verständigen konnten. Gott selbst „sandte einen bösen Geist zwischen Abimelech und die Männer in Sichem" (Ri 9,23; vgl. auch 1 Sam 18,10f. und 19,9 f.), „Gott schickte es, daß der Kriegsrat Absaloms betört wurde und den guten Rat Achitophels verwarf (2Sam 17,14). Gott war es auch, der das Herz des Pharao verstockte, so daß er Moses' Rat nicht folgte und der vor der Verkündigung Jesaias jene furchtbare Kommunikationsbarriere aufrichtete (Jes 6,10)."[19] Kommunikationsprobleme zwischen Menschen haben ihre Ursache in des Menschen Entfremdung von Gott. Sie werden erst im Eschaton endgültig aufgehoben sein. Die Pfingstgeschichte macht das klar. Mit der Ankunft des Geistes gab es plötzlich keine Verständigungsschwierigkeiten mehr. In einer vielsprachigen Menge hörte jeder nur seine eigene Sprache. Kommunikation war Gottes erste Gabe an die Kirche. Sie hat *eschatologische* Qualität.[20]

Im NT wird, wie gesagt, die *Kirche* — als verheißene — zum vorbildlichen Ort ungestörter Kommunikationserfahrung. Das hat seinen Grund darin, daß in ihr alles die Welt Trennende dahinfällt, Gegensätze überwunden sind. In ihr „gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau, denn alle seid ihr Einer in Christus Jesus" (Gal 3,28). Politische und soziale, rassische oder religiöse, familiäre oder biologische Schranken sind aufgehoben.[21] Christus ist der Friede, weil er den Zaun zwischen Juden und Heiden abgebrochen und aus beiden eines gemacht hat (Eph 2,14). In ihm gewinnt die Versöhnung kosmische Dimensionen (Kol 1,20). Kommunikation ist die Frucht dieses umfassenden Versöhnungsgeschehens und kann ohne es immer nur unvollkommen und gestört sein.

Das wird dann auch bestimmend für die Ethik. Es gibt keine Versöhnung mit Gott ohne die vorausgehende Versöhnung mit dem Bruder (Mt 5,24), das Speisen des Hungrigen, Bekleiden des Nackten und Aufsuchen des Gefangenen wird zum Dienst an Christus selbst (Mt 25,31ff). „Wenn einer sagt: Ich liebe Gott, und seinen Bruder haßt, der ist ein Lügner" (1Joh 4,20). Die Gegensätze von Macht und Ohnmacht, von Herrschern und Beherrschten, sollen unter den Jüngern Jesu dahinfallen. Wer unter ihnen groß sein will, sei der Diener aller (Mk 10,42f.).

In all diesen Aussagen zeigt sich eine tiefe Einsicht in die Kommunika-

tionsproblematik, ihre Ursachen und die Bedingungen für deren Überwindung. Sie kommen wenigstens teilweise mit den Einsichten moderner Kommunikationsforschung überein, insofern sie hinter mißglückter Verständigung sehr viel tiefere Ursachen vermuten als solche, die mit rein sprachlichen Mitteln überwindbar wären. Auch sie bringen Sprachbarrieren mit Spaltungen und Konflikten unter den Menschen in Verbindung, und im letzten Grunde ermöglicht nur die Versöhnung dieser Gegensätze ungehinderte Kommunikation. Voraussetzung für diese Versöhnung unter den Menschen ist allerdings die Versöhnung mit Gott — hier liegt die eigentliche Pointe, mit der sie über die wissenschaftliche Empirie hinausgehen. Diese Versöhnung gewinnt dann reale Gestalt in der Liebe, mit der Gott die Welt geliebt hat und die auch die Beziehungen zwischen den Menschen bestimmen soll. Die Liebe eint das Getrennte und stiftet wahre Gemeinschaft.

Der Blick auf die wirkliche, in der Geschichte existierende Kirche lehrt allerdings, daß sie noch weit von solcher Gemeinschaft entfernt ist. Sie ist vielmehr polarisiert durch tiefgreifende Konflikte politischer und ideologischer Art, durch Gegensätze von arm und reich, Herrschaft und Abhängigkeit. „Was die Welt spaltet, spaltet auch die Kirche" — eine deprimierende Erfahrung, besonders da, wo offensichtlich längst resigniert worden ist vor der prägenden Rückwirkung weltlicher Antagonismen auf die Gestalt der Kirche. Ist es nicht der Kirche vornehmstes Mandat, Antizipation des Reiches zu sein, und steht nicht das Kirchesein der Kirche in Frage, wo dieser Auftrag nicht mehr als Herausforderung begriffen wird, sondern im Namen eines sogenannten Realismus oder mit Hinweisen auf die „Gefallenheit der Welt" und die Gefahr des Schwärmertums das unruhige „Trachten nach dem Reiche Gottes" gedämpft oder gar blockiert wird?

Jedenfalls verweist die gestörte ökumenische Kommunikation auf die *Weltverantwortung* der Kirche, denn es sind ja die unversöhnten Gegensätze der Welt, die die der Kirche aufgetragene Einheit verhindern. Es geht darum für die Kirche um den Einsatz aller Kräfte zur Versöhnung dessen, was die Welt spaltet. So ist dann auch mit gutem Grund in jüngster Zeit das Verhältnis von Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit ein zentrales Thema ökumenischer Auseinandersetzungen geworden.[22] Dieses Thema erhält heute vor allem dadurch besondere Dringlichkeit, weil Menschen in allen Teilen der Welt in ein immer stärkeres Interdependenzverhältnis geraten. Diese Interdependenz steigert die Konflikt- und Unterdrückungsmöglichkeiten und vor allem deren Ausmaß und Bedrohlichkeit. Im Kampf um Weltherrschaft, um militärische Überlegenheit, Ausbau von Einflußsphären, Sicherung von Marktanteilen und Rohstoffquellen etc. liegen Gefähr-

dungen für das Überleben der Menschheit. Angesichts dessen ist die herausfordernde Frage an die ökumenische Bewegung, ob mit dem Wachsen globaler Konfliktpotentiale auch die Kräfte der Versöhnung zunehmen werden. Hat die *eine*, weltumspannende Kirche aus der Kraft ihrer Heilsbotschaft zur Verständigung unter den Völkern etwas beizutragen? Kann sie ein Vorbild werden für die überlebensnotwendige Kommunikation zwischen den politisch-militärischen Blöcken, zwischen Industrie- und Entwicklungsländern? Oder kann sich „das Sub-System Kirche" gar nicht mehr „vom Gesamtsystem lösen und eine andere Gestalt als die Gestalt dieser Welt annehmen (Röm 12,2)"?[23] Diese Frage markiert die große Spannung zwischen verheißender und real existierender Kirche. Aus solcher Spannung wird eine isoliert dogmatische Bemühung um die Einheit der Kirche niemals herauszuführen vermögen. Würde nicht die „frohe Botschaft" einer so geeinten Kirche zu einer abstrakten, um nicht zu sagen perversen Größe, wenn es unter ihrem Zeichen etwa eine „christliche Gemeinschaft" zwischen Henkern und Opfern gibt? Man denke nur an die lateinamerikanische Situation! Die Einheit der Kirche kann nicht einfach Selbstzweck sein. „Nicht für sich selbst ist sie ‚eins', sondern für den Frieden der gespaltenen Menschheit im kommenden Reich Gottes."[24]

All dies verweist auf versöhnende *Praxis* der Kirche zur Herstellung von Kommunikation zwischen den verfeindeten Kräften innerhalb der Menschheit, einer Praxis, die sich in den Dienst des göttlichen Versöhnungswillens für die Welt als ganze stellt. Wohl nur im Vollzug solcher Praxis liegt auch eine reale Hoffnung für die Kirche, ihre *eigene* Einheit zu gewinnen, d.h. über den bloßen „Konsens" der Worte hinauszugelangen und zu wahrer Gemeinschaft zu finden, in der das Wunder der Kommunikation erfahren wird. Durch solche Praxis gewinnt dann auch ihre Sprache wieder den Bezug zum Kontext von Leben und Welt. Kirche kommt wieder „durch" in ihrer Bemühung, Gottes Heilswillen für die Welt zu verkündigen. Eben darauf richtete sich auch D. Bonhoeffers Hoffnung, wenn er in sein Tagebuch schrieb:

„Der Tag wird kommen, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit in Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt."[25]

## ANMERKUNGEN

1 Versuche, kommunikationswissenschaftliche Erkenntnisse für die kirchliche Praxis fruchtbar zu machen, finden sich u.a. bei H. E. Bahr, Verkündigung als Information, 1968, und H. D. Bastian, Theologie der Frage, 1970² und ders., Kommunikation, 1972.

2 Vgl. dazu den Überblick von T. Luckmann, Soziologie der Sprache, in: Handbuch für empirische Sozialforschung, ed. R. König, 1969.

3 L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 1967.

4 Ausführlicher hierzu: W. D. Just, Religiöse Sprache und analytische Philosophie, 1975, Kap. V und VI.

5 A.a.O. 260.

6 Ich übernehme diese Unterscheidung von B. Badura, Sprachbarrieren — Zur Soziologie der Kommunikation, 1971. Im folgenden sind einige Ergebnisse dieser sehr erhellenden Untersuchung verarbeitet.

7 M. Lewes, Language in Society, London 1947, 229.

8 Zit. aus E. Lange, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?, 1972, 33.

9 W. W. Bartley, Flucht ins Engagement, 1964, 195.

10 Ebd.

11 Vgl. L. Wittgenstein, a.a.O. 113f.

12 K. Sodhi, Urteilsbildung im sozialen Kraftfeld, 1953, 7.

13 Badura, a.a.O. 60; vgl. dazu auch Sodhi, a.a.O. 62: „Der überwiegende Teil unserer Urteilsbildungen ist begründet in der Notwendigkeit, der sozialen Umwelt Herr zu werden... Die Übernahme der in einem Kulturkreis herrschenden Anschauungen und Urteilssysteme durch ein in diesem Kulturkreis aufwachsendes Individuum erfolgt nicht aufgrund eines logischen Erkenntnisprozesses, sondern in erster Linie aufgrund einer tätigen Auseinandersetzung mit der sozialen Wirklichkeit, wobei die Übernahme der Urteile selbst eine Art der Auseinandersetzung mit ihr darstellt."

14 S. dazu E. Lange, a.a.O. 142ff. und U. Duchrow, Konflikt um die Ökumene, 1980, 98ff.

15 Vgl. hierzu die Auswertung eines Forschungsprojektes des Ökumenischen Forschungsaustauschs (ERE) über die friedensgefährdenden Beziehungen westeuropäischer Länder zum Südlichen Afrika: A. Learning Process in Communication, 2 Bände, Rotterdam 1979.

16 Vgl. hierzu E. Lange, a.a.O. 87ff. Er schreibt dort, daß er bei der Tagung von Glauben und Kirchenverfassung 1971 in Löwen zutiefst beeindruckt war von dem Ausmaß des Erfolgs bei der Konsensbildung in den 50 Jahren des Bestehens dieser Bewegung. Dann fragt er aber, was für ein Gewicht eigentlich dieser Konsens hat. „Warum bleibt er so unbeachtet, so unwirksam? Warum verkauft er sich so schlecht, warum bewegt es so wenig?" (89) Er vermutet, daß man wohl nicht dasselbe *meint*, wenn man dasselbe sagt, daß Sprache nicht eindeutig genug ist, daß in Konsenstexten nicht *alles* gesagt wird, was man meint (91).

17 A.a.O. 25.

18 A.a.O. 71.

19 Vgl. hierzu G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. II, 1962, 162ff.

20 Das wird auch besonders deutlich bei Johannes und Paulus (z.B. 1Kor 13,12).

21 Vgl. dazu W. Huber, Kirche, 1979, 34.

22 S. hierzu G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Einheit der Welt von heute. Die Studienarbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK zum Thema Einheit der Kirchen — Einheit der Menschheit, 1978.

23 U. Duchrow, a.a.O. 99.

24 J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, 1975, 371f.

25 Widerstand und Ergebung, 1966, 207.

# Die ökumenische Erschließung Luthers*

VON PER LØNNING

Das Folgende muß als Präludium zu einem Präludium zu einem Präludium gehört werden. Das Hauptergebnis, auf das sich die ganze Reihe von Präludien bezieht, ist das große Luther-Jubiläum im November 1983. Als Vorspiel und Vorbereitung zu dieser Gedenkfeier geht ein umfassender Prozeß von Konferenzen, Studienprojekten und Veröffentlichungen vor sich. So wie es chronologisch plaziert ist, reiht sich das Kirchberger Gespräch 1982 in diesen Begebenheitsverlauf als ein Vorspiel zu diesem Vorspiel ein. Und mein einleitender Beitrag gliedert sich also damit als Vorspiel zu diesem Vorspiel zu einem Vorspiel in das ganze Verfahren ein.

Diese vorausgeschickte Feststellung ist mehr als ein Spiel mit Worten. Es geht nämlich darum, was auf dieser Stufe der Begebenheiten auf sinnvollste Weise zum weiteren Gesprächsverlauf beitragen könnte. Mein Thema „Die ökumenische Erschließung Luthers" wird im Oktober dieses Jahres Hauptthema sein für eine internationale Theologenkonsultation, die von unserem Straßburger Institut in Zusammenarbeit mit vier anderen Ökumenischen Instituten veranstaltet wird. Um die Frage auf den Kopf zu stellen: Was soll sich jene arme Konferenz noch vornehmen, wenn ich schon hier und heute Ihnen alle mit dem Thema verbundenen Aspekte vorführe und alle Schlußfolgerungen daraus ziehe?

Hier und heute ist es weder möglich noch besonders wünschenswert, der Quintessenz des großen vor uns liegenden Studien- und Konsultationsprozesses vorauszugreifen. Aufgabe hic et nunc kann nur die anfängliche Einkreisung eines Blickfeldes sein. Wir versuchen zu entdecken, was wir nicht wissen, was wir gern wissen wollen und wie wir aus unserer Unwissenheit zu dem erwünschten Wissen am besten weiter vorstoßen.

Von einem solchen Jubiläum und von dem umfassenden Besinnungsprozeß, in den es sich einreiht, können und sollen wir im allgemeinen ein Zweifaches erwarten. Erstens: eine Bilanz, die uns klarer macht, wo wir uns heute in bezug auf den Gegenstand unserer Gedenkfeier befinden. Zweitens: einen Anstoß für die Zukunft, eine Inspiration, irgendwie „weiter" in Richtung auf ein Ziel zu kommen. Denn eine historische Denkmalsfeier, die uns kein Ziel für die Zukunft vor die Augen stellt, deren Gedächtnisinhalt kann doch eigentlich keines Gedenkens wert sein. Jubilieren macht

* Vortrag gehalten auf dem 13. „Kirchberger Gespräch" vom 24.-28. März 1982.

Spaß, und Spaß mag, wie bekannt, das Leben erträglicher machen. Aber gewiß kann man ihn sich mit weniger Verschwendung von Zeit, Geld und Kräften holen als mit den für das Luther-Jubiläum 1983 vorgesehenen Spenden.

## I.

In einer Themaformulierung liegen oft Behauptungen begraben, die wert sind, sie sich bewußt zu machen, ehe man zur direkten Beantwortung des Gefragten weiterschreitet. In unserem Thema sehe ich so ungefähr die folgenden Voraussetzungen versteckt: Luther war einmal für die weitere Ökumene verschlossen (also: wenig verstanden und wenig nach Verdienst geschätzt); dies ist weithin anders geworden, eine Entwicklung, die als wünschenswert zu beurteilen ist, weshalb es auch unsere Aufgabe ist, sie so wirksam wie möglich weiterzuführen. So, im großen und ganzen, muß der Text gelesen werden, der uns heute zur Auslegung vorliegt. Die Frage ist natürlich nicht, *ob* eine derartige Situationsbeschreibung richtig und die dazugehörige Situationsbeurteilung verantwortbar sind, sondern *wie*: in welcher *Hinsicht* und welchem *Maße*?

Am besten nähern wir uns wohl diesem Fragenkreis über eine nicht aus dem Thema unmittelbar herauszuleitende Hilfsfrage, nämlich: Wie steht es mit der ökumenischen *Erschlossenheit* Luthers? Denn indirekt wird wohl von unserem Thema auch vorausgesetzt, es sei Luther selbst, von seinen eigenen Voraussetzungen her gesehen, ohne weiteres für eine „ökumenische Erschließung" bereit. Wenn seine ökumenische Erschlossenheit über die Jahrhunderte zu wenig beachtet und ihm zu wenig vergolten wurde, so ist die Schuld dafür ja nicht die seine. Aber stimmt dieses komplikationsfreie Bild? Ist es ohne weiteres klar, daß Luther sich eine ökumenische Erschließung nach unseren heute als selbstverständlich geltenden Prämissen hätte wünschen wollen? Meine Frage ist nicht rhetorisch gemeint, sie ist keine getarnte Behauptung des Entgegengesetzten. Sie ist eine reine Frage, gestellt im Verdacht nicht an die Gesinnung Martin Luthers, sondern an unsere häufig trügerische „Erschließung" der Geschichte als Geschichte. Zu schnell und zu einfach sind wir geneigt, Stellungnahmen und Meinungsäußerungen der großen Persönlichkeiten aus der Vergangenheit in unseren eigenen Gesprächszusammenhang zu versetzen. Nicht nur, weil wir uns der Bedingungen der Geschichtlichkeit nicht genügend bewußt sind, sondern schon deswegen, weil wir die kanonisch oder unkanonisch autorisierten Doctores ecclesiae für unsere eigenen, tagesaktuellen Absichten brauchen.

Und dazu sind ja Helden aus früheren Zeiten sehr bequem, weil sie sich gegen unsere mögliche Vergewaltigung nicht wehren können. Sie sind uns den nackten Umständen zufolge ausgeliefert.

Obwohl die Absichten der besprochenen Kanonisierung die allerlobwürdigsten sein möchten — wir sind unseren Kirchenlehrern schuldig, ihnen die möglichst reale Gelegenheit zur Selbstverteidigung zu geben. Deswegen sollen wir auch nicht stillschweigend davon ausgehen, daß Martin Luther ein Ökumeniker in unserem Sinn des Wortes war oder daß er, wenn er heute lebte, es ohne weiteres hätte werden wollen. Natürlich ist es eine sinnlose Sache festzustellen, was eine Gestalt aus einem früheren Jahrhundert hätte werden wollen, wenn sie in unsere Zeit gestellt worden wäre. Aber mit allen kritischen Vorbehalten kommen wir doch um ein derartiges Unternehmen nicht herum, wenn wir die großen Geister von gestern ernst nehmen. Jede Auslegung einer Stimme aus der Vergangenheit, ja schon jedes unreflektierte, sich in Stellungnahme umsetzende Hören ist doch in der Realität eine derartige Übertragung. Besser dann, daß wir das Unternehmen bewußt als unbewußt ausführen.

In Verbindung mit der letzten großen Jubiläumsfeier der lutherischen Kirchenfamilie, der der Confessio Augustana im Jahre 1980, wurde die ausgeprägt ökumenische Orientierung dieser Bekenntnisschrift besonders hervorgehoben. Die Lutheraner anno 1530 behaupteten weder, allein für sich die Kirche Jesu Christi zu sein, noch ein abgeschlossenes, alle anderen in Rechtgläubigkeit überbietendes Segment der Kirche, sondern sie legten in Offenheit und Demut ihr Verständnis des einen gemeinsamen christlichen Glaubens vor. Nun ist es ja bekannt, daß die Augustana nicht unmittelbar ein Werk Martin Luthers ist, und seine Bemerkung zur „Leisetreterei" Melanchthons war vielleicht nicht ohne kritischen Vorbehalt, wenn nicht zur theologischen Substanz, so doch zum kirchenpolitischen Akzent. Der reich facettierte, nicht ohne weiteres auf eine logisch einheitliche Formel zu bringende Kirchenvater Martin Luther bietet, unmittelbar betrachtet, in ökumenischer wie in manch anderer Hinsicht ein widersprüchliches Bild dar. Er läßt sich nicht so leicht in einem einheitlichen Auslegungsschema einfangen.

Wir können ohne weiteres eine in Frage stellende Herausforderung an den schlichten ökumenischen Enthusiasmus von heute aus den Worten und aus dem Beispiel des Reformators herauslesen. Ich denke jetzt nicht daran, daß er das Kind einer polemikfröhlichen Zeit war — und welch ein Kind! —, die ohne philologische Zärtlichkeit die der deutschen Sprache zur Verfügung stehenden Diffamierungsmittel — und das ist nicht wenig — in den

Dienst einer guten Sache nahm. Sondern ich denke daran, daß er wie seine Gegner zur Rechten und zur Linken auf eine viel handgreiflichere Weise, als wir es im allgemeinen heute tun, damit rechnete, daß Wahrheit Wahrheit ist und Lüge schlecht und wieder Lüge. Für uns heute ist es nicht schwierig zu sehen, daß es dem sechzehnten Jahrhundert an hermeneutischem Bewußtsein fehlte. Ein zitierter Satz wurde in Auseinandersetzungen für das genommen, als was er unmittelbar und isoliert angesehen erschien, ohne daß nach Motiven und Hintergedanken genügend kritisch gefragt wurde. Die Frage bleibt doch stehen, ob nicht er — und seine Zeit — die Wahrheitsfrage grundsätzlich ernster nahm als das, was heute ökumenischer „guter Ton" ist, auch wenn die Ausartungen dieser Ernsthaftigkeit für uns heute aus einer fast halbtausendjährigen Distanz nicht schwer zu erblicken sind.

Das theologische Kriterium Luthers ist eigentlich ein einziges, obgleich es, in bezug auf unterschiedliche Fragenbereiche der Theologie, sich auf mehrfache Weise verbalisiert. Christologie, Pneumatologie, Soteriologie, Sakramentologie — überall geht es ihm grundsätzlich um dieses eine: das Heil als Gottes freie Gabe in Jesus Christus, die unverkürzte Gratia und die unverkürzte Gratitudo. Ihm lag an der Heilsgewißheit des angefochtenen Sünders, und zwar so, daß jede diese Hauptsache bedrohende Lehrkonzeption herausgefordert werden mußte. Das reale Handeln Gottes in Taufe und Abendmahl muß kompromißlos hervorgehoben werden, gerade aus demselben Grund wie die Rechtfertigung aus Glauben. Das Sich-Binden des Heiligen Geistes an „eusserlich Ding" muß unterstrichen werden, gerade aus Rücksicht auf dieselbe Vergewisserung wie das Menschwerden Gottes in Christus. Wie Luther den Gewißheitsgrund des Glaubens durch die landläufige kirchliche Verkündigung von Verdienstlichkeit und guten Werken gefährdet sieht, sieht er ihn bedroht durch die spiritualistische Trennung der Gnadenwirkung von den die Versprechungen Gottes tragenden und bestätigenden greifbaren Zeichen in Kirche und Gnadenmittelangebot. Der Feind zur Rechten und der Feind zur Linken ist eigentlich ein und derselbe: unser alter Adam, theologisch verkleidet, der sich die Radikalität der gnädigen Herrschaft Gottes nicht gefallen lassen will.

In dieser *Ent*schlossenheit liegt sowohl die ökumenische *Ver*schlossenheit als die *Er*schlossenheit des Reformators. Verschlossenheit, weil er nicht alles, was als christliche Theologie angeboten wird, hinnehmen kann oder will, sondern vielmehr die eigentliche Bedrohung der Theologie als eine Bedrohung *durch* die Theologie sieht. Erschlossenheit, weil er sich auf diese Weise der schlichten theologischen Frontbildung gegen den einen

oder gegen den anderen widersetzt. Subjekt und Adressat der nie zu unterlassenden kirchlichen Befragung der Verkündigung auf ihre rechte Lehre hin ist ein und dasselbe. Die Frage nach der Reinheit beziehungsweise Verunreinigung des Evangeliums wird dadurch faktisch ein vereinendes ökumenisches Anliegen: Ausgeschlossen wird die einseitige Befragung des einen durch den anderen, an die Stelle tritt ein reflexives und somit reziprokes Befragen und Sich-befragen-Lassen.

Um den ökumenischen Standort Luthers recht zu beschreiben, muß man vor allem die Voraussetzung im Auge behalten, daß er sich vom Kontext einer regional — nicht im Sinne der Nachwelt einer konfessionell — gespaltenen Kirche heraus orientiert. Die in der Confessio Augustana sprechenden „Kirchen bei uns" (Ecclesiae apud nos) sind nicht die Mitgliedskirchen eines vorausgegriffenen Lutherischen Weltbundes, sondern die Eine Kirche Jesu Christi, so wie sie in besonderen Städten und Ländern vorliegt. Auch für Luther selbst ist dies der selbstverständliche Orientierungshorizont, der damals und weithin durch die nachfolgenden Jahrhunderte für die lutherische Betrachtung maßgeblich wurde: Respekt für die lokal sich ausdrückende konkrete Einheit der Kirche.

In einer Zeit, wo wir begonnen haben, die sozialpsychologische Bedeutung von Ortseigenheit wieder neu zu entdecken, sollte es klar sein, daß wir nicht in jedem Zusammenhang Universalität und Ortsbezogenheit der Kirche gegeneinander ausspielen dürfen. Luftig und unverpflichtend wird die Universalitas der Kirche, wenn sie nur durch Preisgabe ihrer Localitas erkauft werden darf. Und ähnlicherweise muß sich — um nun vorsichtig zu sprechen — die Einheit der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche in Einheit der im faktischen örtlichen Kontext lebenden und glaubensbezeugenden Kirche ausdrücken.

Daß Luther nicht eine eigene, mit seinem Namen verknüpfte Kirche will, ist nicht ausschließlich als ein Ausdruck persönlicher Zurückhaltung zu sehen. Hauptsache ist die Ablehnung jeder etablierten Sonderkirche. Seine Reformation ist nicht Gründung einer Kirche, sie ist Erneuerung der einen heiligen und apostolischen Kirche.

Damit bekommt also sein Gesicht in bezug auf unsere praktischen, nicht immer durchreflektierten kircheneinenden Bestrebungen ein doppeltes Profil. Seine Entschlossenheit, das Evangelium gegen jede kompromißhafte Handhabung zu schützen, kann sich Ausdrücke geben, die wir nicht als unmittelbar ökumenisch ansehen würden. Aber zugleich sind seine Kriterien für echte kirchliche Gemeinschaft mit einer institutionalisierten Aufspaltung der Kirche nicht zu vereinen. Seine Befragung der Sachtreue unse-

res christlichen Zeugnisses ist eine herausfordernde Befragung unserer Erschlossenheit und unserer Verschlossenheit zugleich. Mit einer derartigen Befragung werden wir nie fertig.

## II.

Damit kommen wir an den Punkt, den wohl die meisten als das Hauptanliegen meines Referates angesehen haben: die Entwicklung oder — das muß man wohl voraussetzen — die Wendung der Luther-Rezeption in Richtung einer „ökumenischen Erschließung". Denn es ist ja deutlich: Luther war nicht nur in seiner eigenen Zeit, sondern er ist durch mehrere Jahrhunderte hindurch eine ziemlich kontroverse Gestalt innerhalb der Christenheit geblieben. Er war der große Zerbrecher der kirchlichen Einheit des Westens. Im Ausgangspunkt ist das ökumenische Problem Luther das Kopfweh der römisch-katholischen Kirche und dieser allein. Denn gegen sie, und nur gegen sie, hat Luther unmittelbar, handgreiflich, kirchenrechtlich, institutionell verstoßen. Für Konstantinopel war er weithin gleichgültig, für Genf unzureichend, für Rom allein existenzbedrohend. Eine allgemeine Reflexion zu jeder von diesen drei Positionen darf uns nicht verweigert sein und kann vielleicht zur Bestimmung einer weiteren Fragestellung mitwirken.

Vom Westen her kann man natürlich fragen: Wie ist es möglich, daß eine so fundamentale Herausforderung an die Christenheit wie der Wächterruf Luthers in der östlichen Christenheit so ziemlich überhört worden ist? Es ist zu erhoffen, daß der jetzt anfangende Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern eine Antwort auf diese Frage bringen wird, und zwar eine Antwort, die beiden der betroffenen Gesprächspartner zu einer weiteren Selbstprüfung verhelfen darf. Ist es irgendwie signifikativ, daß der einzige bis jetzt wirklich auffällige offizielle östliche Versuch einer Erschließung gegenüber der protestantischen Welt, nämlich der Reformationsvorstoß des Patriarchen Kyrillos Lukaris im 17. Jahrhundert, eigentlich an Luther vorbeiging und ein überwiegend calvinistisches Fundament für die erwünschte Erneuerung legte? Zum Teil hatte es mit zufälligen persönlichen Beziehungen und Kontakten zu tun. Vielleicht spielte wohl auch eine Rolle, daß eine angesichts ernsthafter politischer Schwierigkeiten nach praktischen Reformen schreiende Situation eine Forderung nach Handlungsfähigkeit, Klarheit, Konsequenz stellte, die besser von der Rationalität Calvins als von der Impulsivität Luthers wahrgenommen erschien. Im Ausgangspunkt sollte man ja vermuten, daß die sakramentale Betonung der

lutherischen Theologie und die damit zusammenhängende liturgische Orientierung den Osten unmittelbarer ansprechen sollte als die entsprechenden und widersprechenden calvinistischen Ansätze.

Im allgemeinen haben Orthodoxie und Reformation gegenüber dem traditionellen, von den beiden in Frage gestellten Katholizismus gewisse und nicht ganz unbedeutsame Anliegen gemeinsam. In Papismus, Zentralismus und Institutionalismus der hoch- und spätmittelalterlichen Kirche sehen sie beide lebensgefährliche Tendenzen. Ganz tief geht auch die Gemeinschaft in Kritik der überhandnehmenden Theoretisierung der scholastischen Theologie und damit einer zu weit getriebenen Formularisierung christlicher Glaubensinhalte. Es ist aber zugleich klar, daß diese polemische Interessengemeinschaft im Angesicht des heutigen Katholizismus weithin ihre verbindende Kraft verloren hat, weil die den Kritikern gemeinsamen Anliegen in der Zwischenzeit von Rom selbst weithin rezipiert und wahrgenommen worden sind. Die Infragestellung des Petrusamtes ist wohl das einzige wirklich spektakuläre Stück, das Orthodoxie und Reformation noch als Partner gegenüber Rom verbindet.

Im 16. Jahrhundert hatte die von der türkischen Expansion hart bedrängte östliche Christenheit wenig Gelegenheit, sich um die als innerwestlich angesehenen Polarisierungen zu kümmern. Dazu wurde die Orts- (oder wohl eher: die Nationalitäts-)gebundenheit christlicher Identität im Osten damals wie heute noch stärker empfunden als im Westen. Die eigentliche Barriere zwischen Luther und der Ostkirche ist wohl doch letzten Endes die, daß seine Befragung der Kirche so sehr eine Befragung von Augustin und augustinischer Theologie her ist. Luther behauptet noch, seinen Augustin gegen die ihre Theologie auf Augustin gründende abendländische Kirche zitieren zu können, indem er das Verständnis der allgemeinen angeborenen Sündhaftigkeit des Menschen im Vergleich mit der zu seiner Zeit herrschenden kirchlichen Auslegung verschärft und die Möglichkeit einer menschlichen Mitwirkung an dem Heilswerk damit effektiv blockiert. Ob die radikale Exklusivität der Lutherschen Heilslehre mehr die westliche oder die östliche Kirche herausfordert, läßt sich nicht einleuchtend und durch sinnvolle Methode feststellen, und das schon deswegen, weil ihre Ausdrucksweise mit der konzeptuell und systematisch anders und viel weniger verarbeiteten östlichen Anschauung durchaus nicht synchronisiert ist. Unmittelbar muß zugestanden werden: Mit einer orthodoxen Heilslehre ist das reformatorische Anliegen Luthers nicht ohne weiteres vergleichbar, es besteht nicht die für eine Nebeneinanderstellung der Antworten notwendige Fragengemeinschaft.

Was die Ostkirche von der augustinischen Tradition des Westens trennt, ist natürlich mehr als theologische Sprache und philosophische Denkformen. Es ist vor allem ein In-eins-Schauen von Schöpfung und Erlösung, die Vision eines sukzessiven göttlichen Durchdringens des gesamten Geschöpfes, die sowohl die westliche Konzentration auf den Sünde-Schuld-Vergebung-Komplex als auch ihre Distinktion zwischen Natur und Gnade unterbindet. Eine Hauptaufgabe der bilateralen Ost-West-Dialoge ist es, so tief hinter die offiziell etablierten Positionen zu greifen, daß man gemeinsame Fragen wirklich gemeinsam stellt. Die Möglichkeit einer realen östlichen Luther-Perzeption muß in dieser weiteren Perspektive gesehen werden und wird sich kaum als einzelstehender Vorfall ereignen können, wenn nicht umgekehrt eine unvorhergesehene Entdeckung Luthers dem Osten gerade den Schlüssel zu einem Verständnis der gesamten westlichen Christenheit darbieten dürfte. Wäre eine solche Möglichkeit undenkbar? Ein wenig ungerecht wäre es doch, diese Frage zu stellen, ohne einen Kontrapunkt anzudeuten, nämlich: Gibt Luther im Vergleich mit der vorauslaufenden lateinischen Tradition bessere oder schlechtere Bedingungen für ein westliches Verstehen des Ostens? Auch diese Frage möchte ich ungern voreilig beantworten.

## III.

Kommen wir dann zu dem, was in unserem Kontext mit einem gewissen Recht als die Hauptfrage betrachtet werden muß: die Luther-Erschließung innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Mit der geschichtlichen Stellung Martin Luthers als causa efficiens der größten in der Geschichte dieser Kirche vorkommenden Kettenreaktion von Aufständen kommt ihm gegenüber als Indikator der aktuellen ökumenischen Haltung der katholischen Kirche ein besonderes Interesse zu. In keinem anderen Einzelstück kommt die Bereitwilligkeit Roms, das Anliegen ihrer im Glauben getrennten Brüder (und Schwestern) zu hören, besser zum Ausdruck als in ihrer Haltung zu dem über Jahrhunderte als unmittelbare Veranlassung ihres größten und schmerzhaftesten Verlustes geltenden Rebellen. Um festzustellen, daß die allgemeine Gesinnung gegenüber Luther in katholischen Kreisen, auf der theologischen und hierarchischen wie auf der alltäglich-kirchlichen Ebene, sich bemerkenswert verändert hat — und zwar in positiver Richtung —, dazu braucht man weder Gelehrter noch „Stern"-Reporter zu sein. Wie weit ist dieser Prozeß gekommen, läuft er noch weiter, wieviel steht noch aus, auf welche Ergebnisse können wir binnen einer voraussehbaren Zukunft realistisch hoffen?

Niemand hat zur Schöpfung und Erhaltung des traditionellen katholischen Lutherbildes so sehr beigetragen wie Johannes Cochläus, dessen 1549 erschienene „Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri" mehr als dreihundert Jahre lang die große Autorität katholischer Luther-Auslegung war. Gewiß ist dieses Werk von einer nicht geringzuschätzenden Gelehrsamkeit wie auch von einem existentiellen Miterleben der Reformationsereignisse geprägt. Cochläus bemüht sich, ein dokumentierbares Porträt darzustellen und der subjektiven Überzeugung Luthers ein gewisses Recht widerfahren zu lassen. Ohne jedes Verständnis für das Anliegen des Reformators und in seiner allem anderen übergeordneten Besorgnis für die institutionelle Einheit der Kirche von dem polemischen Zeitgeist erfüllt, vermag er jedoch nicht anders, als negative Wirkungen des Einsatzes Luthers herauszustellen. Der selbstüberschätzende Subjektivist Martin Luther wird als Kirchenstörer, Kirchenzerstörer und nichts anderes erfaßt. Fast ebenso einflußreich und in seiner unaufhaltsamen persönlichen Diffamierung schlimmer war Johannes Pistorius' „Anatomia Lutheri" aus dem Jahre 1595. Ihren Höhepunkt und zugleich ihren Zusammenbruch erreicht die traditionelle, polemische Lutherdarstellung erst zu Anfang dieses Jahrhunderts durch den Dominikaner Heinrich Denifle und den Jesuiten Hartmann Grisar, die beide mit großer Gründlichkeit und wenig Miterleben ihre charakteristischen, in mancherlei Hinsicht recht unterschiedlichen, aber keines von ihnen ausgeprägt erfreulichen Lutherbilder heraushämmerten. Mit Denifle hat das 20. Jahrhundert seinen Pistorius und mit Grisar seinen Cochläus erhalten.

Für den Dominikaner ist Luther so ziemlich das, was man im allgemeinen ein „Schwein" nennt, ein Subjekt, das unter Führung seiner Selbstklugheit mehr und mehr unter die Gewalt seiner Lüste gerät. Für den Jesuiten ist er ein psychiatrischer Fall, der — obwohl nicht ohne subjektiv achtungswürdige Intentionen und nicht ohne einen theologischen Willen zur Wahrheitsbehauptung, der für den relativierenden Protestantismus unserer Zeit hätte vorbildlich sein können — einen tragischen Selbstwiderspruch erlangt, wovon er selbst keinen Weg zur Befreiung aufzuweisen vermag.

Es gab gewiß in der Zwischenzeit, besonders in den Dezennien der Aufklärung, aber auch in der Romantik und dem ihr folgenden Historismus, katholische Lutherkommentatoren, die mit größerer Sachlichkeit ihre Fragestellungen durchführten. Nach dem schlimmen Rückschlag in den ersten Dezennien unseres Jahrhunderts dauerte es doch verhältnismäßig lange, ehe sich ein wirklicher ökumenischer Durchbruch in der Lutherforschung durchsetzen konnte. Daß aber auch in diesen für die katholisch-

protestantischen Beziehungen im allgemeinen so dürftigen Jahren hie und da sich etwas ereignete, fand ich bestätigt durch ein Buch, das mir zufälligerweise aus den Regalen unserer Institutsbibliothek entgegenlächelte, das Sammelwerk „Luther in ökumenischer Sicht" von 1929, mit Beiträgen sowohl von katholischen als protestantischen Forschern, offenbar ein Reflex des mit der gerade in den zwanziger Jahren recht einflußreichen hochkirchlichen Bewegung verbundenen ökumenischen Interesses. Obwohl auch die klassischen katholischen Vorbehalte gegen den Reformator durch etliche von den Beiträgen — gewiß in einer höflichen Form — zu Worte kommen, gibt es auch bei einigen Zeichen einer möglichen annähernden Erschließung. Charakteristisch in dieser Richtung ist der einleitende Beitrag des Würzburger Kirchengeschichtlers Sebastian Merkler: „Gutes an Luther und Übles an seinen Tadlern". Konklusion: „Der Wahn, als ob der der beste Katholik wäre, der das Höchste in Verunglimpfung Luthers leistet, wäre ein Hohn auf den christlichen Glauben und die christliche Liebe zugleich" (19).

Vor allen anderen ist es wohl Joseph Lortz, der mit seinem Werk: „Die Reformation in Deutschland" (1939/40) eine entschiedene Kursänderung innerhalb katholischer Lutherforschung signalisierte, dem nach wenigen Jahren Adolf Hertes „Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus" (1943) nachfolgte. Sollte man die Kehre auf eine Kurzformel bringen, wäre es wohl die sachgerechte „Wiederentdeckung des katholischen Luthers". Damit ist der Wert und zugleich die Begrenzung dieser Rehabilitierung angedeutet. Daß die Rechtfertigungslehre Luthers und die sich daraus ergebende Sorge um die Identität der Kirche als echt katholisches Anliegen erkannt werden, eröffnet im Gegensatz zur traditionellen Kritik die Möglichkeit der Bewertung seiner Intentionen von innen. Luther kongenial zu verstehen, wird nicht länger zum Anstoß gegen kirchliche Loyalitätsverpflichtungen — obwohl das Werk Lortzens mehrere Jahre lang auf den kirchlichen Gipfeln mit einem gewissen Verdacht betrachtet wurde. Damit ist die Tür geöffnet für ein freudiges und freundliches Eindringen auch in andere Aspekte der Gedanken Martin Luthers. Das Problem aber, das nur ein wenig mühsam in der nachfolgenden Forschungsgeschichte eingeholt worden ist, ist das folgende. Wenn Luther als echter Sohn des Katholizismus ausgelegt wird, bestehen mit diesem Auslegungskanon die Gefahren, daß 1) mögliche und damit nicht unmittelbar in Einklang zu bringende Beobachtungen automatisch harmonisiert werden, 2) komplizierendes Material als uninteressant abgelehnt wird, gern mit Hinweis auf für die Sache bedeutungslose Umstände, 3) nicht nur

eine polemische, sondern schon eine fruchtbar anregende Konfrontation von vornherein abgesperrt bleibt. Für die katholische Kirche wäre eine Erschließung Luthers nicht besonders ergebnisreich, käme daraus nur die Bestätigung der offiziellen kirchlichen Positionen durch die Einkassierung eines früher unrechtmäßig als Oppositionshäuptling Gerechneten. Fruchtbar wird sie erst, wenn sich dadurch neue Möglichkeiten einer kirchlichen Selbstkritik eröffnen. — Die Diskussion über diese Aspekte ist weithin unter katholischen Forschern selbst geführt worden, und man spürt auch in der Weiterentwicklung der Verfasserschaft Lortzens ein ständig wachsendes Verständnis für das Problem, eine Entwicklung, die selbstverständlich nicht ohne Zusammenhang mit dem gerade in diesen Jahren so schnell verlaufenden Wachstum des ökumenischen Bewußtseins innerhalb der Kirche insgesamt gesehen werden muß. Die neue Lutherrezeption hat sich in dialektischer Wechselwirkung mit diesem Prozeß durchgesetzt: von ihm getragen hat sie zu ihm beigetragen.

Wir werden hier und jetzt nicht weiter auf Einzelheiten eingehen, obwohl es eine Reihe Verfassernamen gibt, die es verdient hätten, hier gerühmt zu werden. Nur ein paar Worte über ein Werk, das zugleich als zeittypisch und zeitgestaltend besonders ins Auge fällt: die tausendseitige „Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin" (1967) von Otto Hermann Pesch, eine theologische Leistung, womit die Dominikaner den damaligen Sündenfall von Denifle abbüßten. Die Versöhnung ist nicht gewonnen durch eine harmonisierende Auslegung Luthers von Thomas her. Vielmehr ist es Pesch gelungen, in einer anregenden Gegenüberstellung einer „theologia existentialis" und einer „theologia sapientialis" zu zeigen, wie sich zwei unterschiedliche, aber beide innerhalb ihrer bezüglichen Voraussetzungsrahmen verantwortbare — ja notwendige — theologische Angelegenheiten ergänzen, ohne sich selbst und einander zu kompromittieren.

„In entscheidenden Fragen denken und antworten Luther und Thomas in einer verschiedenen, ja gegensätzlichen Begrifflichkeit bei gemeinsamen theologischen Intentionen. Sie dokumentieren damit aber keinen Gegensatz in der Sache, sondern die Transzendenz des göttlichen Heilswortes, der *keine* menschliche Verstehensweise je gewachsen ist. Die verschiedene kategoriale Aussageform braucht daher als solche nicht nur zu keinem *Anathema* führen, sondern realisiert — jedenfalls in dem untersuchten Problemkreis um die Rechtfertigung — eine legitime Pluralität von Artikulationsweisen des einen zuletzt immer unsagbaren Mysteriums, daß Gott dem Menschen nahekommt" (Pesch, 949).

Im Lichte des bisher Hervorgehobenen kann man natürlich auch einen

derartigen, unmittelbar so vorbehaltlosen Ausdruck einer ökumenischen Erschließung Luthers weiter befragen: Inwieweit hängt die hier dargebotene Anerkennung an der Feststellung einer intentionalen Kongruenz, so daß die akzeptierte reformatorische Erneuerung im Prinzip nur als eine Erneuerung von Frageweise und Ausdrucksform anzusehen ist? Was das substantiell Lehrmäßige betrifft, gibt es wohl doch katholischerseits im Prinzip immer Raum für eine weiterführende Bereicherung und — soweit nicht autoritative kirchliche Lehrentscheidungen damit explizit in Frage gestellt werden — für dialektische Korrektive. In dieser Richtung ist es offenbar möglich, ja notwendig, noch weiterzufragen.

Ich weiß nicht, ob man aus den siebziger und den bisherigen achtziger Jahren repräsentative Beispiele einer noch weitergehenden katholischen Lutherrezeption als der hier festgestellten anführen kann. Aber gewiß hat die hier bezeugte Erschließung immer weitere Kreise sowohl von Theologen als auch von Laien erreicht. Und obwohl es in der Aufgabe liegt, daß offizielle Dialogberichte abgewogener sein werden als die Anregungen einzelner weniger als Beauftragte sprechende Verfasser und daß Kommissionen sich grundsätzlich mit dem Verhältnis Kirche zu Kirche beschäftigen und nicht Kirche zu Person — sei es auch die Person Martin Luthers —, kann man natürlich auch zu unserem Thema nicht an dem durch bilaterale Dialoge errungenen und vertieften gegenseitigen Verständnis vorbeiblicken.

Interessant ist übrigens die von dem katholischen Lutherexperten Peter Manns in der „Ökumenischen Rundschau" 1977 aufgeworfene Frage „Ökumene auf Kosten Martin Luthers?". Hier und in seinen neuerdings in derselben Zeitschrift erschienenen weiterführenden Bemerkungen „Das Lutherjubiläum 1983 als ökumenische Aufgabe" (ÖR, 1977, 426-450; 1981, 290-313) weist er auf eine gewisse Tendenz hin, und zwar nicht ausschließlich unter katholischen Theologen, eine ökumenische Erschließung der lutherischen Reformation unter Beseitigung der ökumenisch immerhin ein wenig beschwerlichen Person Martin Luthers zu gewinnen.

In der Entwicklung der katholischen Lutherrezeption und Lutherbewertung befinden wir uns wohl heute ungefähr in derselben Lage wie mit den römisch-protestantischen Beziehungen im allgemeinen, daß zwar kein Stillstand, so doch ein Leisegang der ins Auge fallendste Zug ist. Was sich vermutlich nicht ausschließlich und vielleicht nicht überwiegend als Ausdruck einer Reaktion im schlichten Sinn dieses Wortes verstehen läßt, sondern als Manifestation eines Bedürfnisses, nach einem langen, schnellen und physisch sehr anspruchsvollen Marsch durch eine kleine Lockerung Atem zu holen. Daß die scheinbar behutsamere ökumenische Haltung des Papstes

Johannes Paul II. auch zu einem gewissen Zögern in weiten Kreisen beigetragen hat, läßt sich wohl kaum verneinen, obwohl deutlich ist, daß es dem Papst eher um eine katholische Identitätsbehauptung gegenüber der Moderne geht als um eine Distanz zur Ökumene.

Deutlich wurde jedenfalls, daß die sich unmittelbar vor dem Papstbesuch in Deutschland ereigneten Scharmützel um einen neuen Versuch literarischer Lutherherabsetzung weder Rom noch dem deutschen Katholizismus im allgemeinen besonders gelegen waren. Ressentiments gegen die Luthererschließung gibt es wohl im heutigen Katholizismus ungefähr so weit, so breit und so tief, wie noch ein Unbehagen wegen der durch das Zweite Vatikanische Konzil inaugurierten Reformen und Fortschritte besteht. Für den extremen rechten Flügel der Kirche wird wohl der Name Martin Luthers nicht nur theologischer, sondern schon sozialpsychologischer Ursachen wegen immer als Symbol des Abfalls und der Kirchenauflösung fungieren müssen. Daß eine derartige Reaktion jemals ganz beseitigt werden sollte, scheint heute noch zuviel erwartet zu sein. Schön wäre es aber, wenn man eines Tages feststellen könnte, daß sie jetzt auf die offizielle Haltung der Kirche überhaupt keinen Einfluß mehr hat. Wäre nicht das Luther-Jubiläum 1983 die angemessene Gelegenheit für eine offizielle kirchliche Markierung der neuen, in katholischer Theologie schon mehrere Jahre vorherrschenden Bewertung Luthers? Wir erwarten nicht, daß die katholische Kirche Luther als doctor doctorum ecclesiae kanonisieren soll. Vielleicht wäre es auch voreilig, eine Anerkennung Luthers als wichtiges, um des inneren Gleichgewichts der christlichen Wahrheitsfülle willen nicht zu entbehrendes Korrektiv vorzuschlagen, mindestens jedoch: seine Botschaft als authentisches, im Rahmen seiner Prämissen völlig legitimes und deswegen nicht zu anathematisierendes Christuszeugnis festzustellen?

Ich habe hier, wie Sie merken, drei unterschiedliche Ebenen einer möglich denkbaren Anerkennung angedeutet. Das Minimum, eine reine Entketzerung (ein Wort, von dem ich nicht weiß, ob es auf deutsch existiert — aber das absolut existieren sollte, und das ich mir hier deswegen erlaube), würde uns nicht *allein* ans Ziel der anzustrebenden ökumenischen Gemeinschaft bringen, ja könnte geradezu ökumenisch lähmend wirken, wenn man der Versuchung nachgäbe, sich damit zu begnügen. Es wäre ja nur eine halbe ökumenische Erschließung — ja nicht einmal das —, die „Tolerabilität" Luthers offiziell zu bestätigen. Es muß weiter zu seiner „Kontributivität" und seiner „Korrektivität" (wenn man einmal so sagen darf) fortgeschritten werden, was heute einer langen Reihe (ja wohl der Mehrheit) tonangebender katholischer Lutherforschung nicht schwierig zuzuge-

stehen erscheint. Von einer Feststellung seiner „Superlativität" ist nicht realistisch die Rede, und die Annahme seiner Infallibilität wird bestimmt nie beantragt werden. Mehr als dies sollte wohl in einem Präludium zu einem Präludium nicht über die Sache gesagt werden. Es müßte dann lediglich eine Aufforderung an mich selbst und meine Mit-Lutheraner sein, die Sache auch von seiten der katholischen Kirche zu sehen, mindestens so weit, daß wir zugeben, daß es bei Luther viele und starke Äußerungen zum Thema Kirche und Papsttum gibt, deren unvermittelte Eingliederung in ein dogmatisches System schon Grundelementen römischer Ekklesiologie widersprechen würde. Eine unbeschränkte römische Anerkennung der theologischen Intentionen Luthers ist wohl nur unter einer von zwei Voraussetzungen denkbar: 1) daß viele Explosionen im Werk des Reformators als geschichtlich und psychologisch zu verstehende rhetorische Ausschmückungen beseitigt werden, die ohne Relevanz für die Auslegung seiner Hauptintentionen sind, oder 2) daß die dialektische Struktur seines Denkens so begriffen wird, daß jede Äußerung aus ihrem Gesprächskontext heraus verstanden werden muß und manches damit erst durch Zusammenstellung mit scheinbar entgegengesetzten Äußerungen aus anderen Kontexten sich sachgemäß für eine heutige Rezeption erschließt. Unmittelbar zu ziehende Schlußfolgerung: daß katholische und protestantische Lutherausleger einander in der gegenwärtigen Lage wie nie zuvor brauchen, um gemeinsam das Gespräch mit Luther zu führen, und daß sie Luther — den lebendigen Luther, nicht nur die offiziellen kirchlichen Bekenntnisdokumente — brauchen, um das Gespräch miteinander zu führen.

## IV.

Einige Worte müssen auch der Luthererschließung zur Linken gewidmet werden. Hier war das Situationsbild über die Jahrhunderte nicht so sehr die Komplexität einer Vielfalt von Auffassungen als eine Vielfalt von Abschattierungen innerhalb eines gemeinsamen Musters: Luther sei der verdiente Anfänger einer notwendigen historischen Bewegung, der aber um dieser oder jener Umstände willen unterwegs vom römischen Ägypten zum vollbiblischen Kanaan irgendwo aufgehalten worden ist und dem es deswegen wie Moses verweigert wurde, das verheißene Land zu betreten. Die theologischen Unterschiede zwischen den dieses Formalschema bewahrenden Einzelkirchen sind ungeheurer, und es soll vor der aus der Geschichte bekannten lutherischen Tendenz, die Kirchen zur Linken als eine einheitliche Masse des Schwärmertums zu betrachten, gewarnt werden. Ob man, wie

einige Sekten, Luther als zehn Prozent-Vollstrecker der Reformation oder, wie gute Calvinisten, als neunzig Prozent-Verwirklicher des reformatorischen Anliegens betrachtet, ist ja auch an sich ein nicht gering zu schätzender Unterschied, so sehr auch die Formalbehauptung die gemeinsame ist: Luther geht in die gewünschte Richtung, aber zu kurz.

Wir müssen im großen und ganzen feststellen, daß Luther in den reformierten Kirchen durch die Jahrhunderte viel positiver gewürdigt wurde als Zwingli oder Calvin unter den Lutheranern, dazu viel fleißiger studiert und zitiert. Ob das auch besser verstanden heißt, darüber läßt sich wie über das meiste disputieren. Die festgestellte Inkongruenz läßt sich im gewissen Maße von den äußeren Umständen her begreifen: die sozialpsychologische Irritation einer Herausforderung vom Typus: „Ich verstehe dich, ich sehe aber deine Erkenntnis als unvollständig an und fordere dich deshalb auf, in meiner Gefolgschaft weiterzuschreiten" — das Minderwertigkeitsgefühl gegenüber einer ihren gesellschaftlichen Bestand behauptungsfähigeren Kirche. Theologisch stammt doch die historisch wohlbekannte Aggressivität der Lutheraner von der Überzeugung, es sei das reformierte Über-Luther-Hinausgehen nicht, wie es sich im allgemeinen selbst vorstellt, ein „Alles, was ihr an biblischer Substanz habt, und noch etwas dazu", sondern eine verborgene Umgestaltung. Man könnte nicht über Luther hinausgehen, ohne das Anliegen Luthers zu kompromittieren. Im großen und ganzen wurde damit die Rechnung zwischen Lutheranern und Reformierten nicht so sehr eine Diskussion für oder gegen den einen und selben Luther wie für oder gegen den einen Luther versus einen ziemlich anderen Luther. Eine konstante Stellungnahme gegen Luther im Namen der Reformation findet man wohl eigentlich nur zu seiner Lebenszeit und in der unmittelbar folgenden Generation, und zwar in politisch revolutionären und/oder mit Hilfe lutherischer Autoritäten hart politisch unterdrückten Linksbewegungen. Im modernen Freikirchentum, so wie es in England während des folgenden Jahrhunderts hervorwächst, erscheint Luther fast ausschließlich als positives Vorbild eines dem staatlichen und kirchlichen Establishment widersprechenden christlichen Gewissens. In solcher Gestalt wird er auch nach Amerika weiterexportiert. Eben christliche Gemeinschaften, die ihm theologisch äußerst fernstehen, brauchen und gebrauchen ihn damit als Weganzeiger.

Eine besonders komplizierte Frage ist das Lutherbild in der anglikanischen Tradition. Die theologische Stellungnahme Heinrich VIII. für Erasmus gegen Luther ist im historischen Anglikanismus nicht ohne Nachhall geblieben. Grob vereinfachtes Gesamtbild: Für die die katholische Identi-

tät der anglikanischen Kirche stark hervorhebende Hochkirchlichkeit war Luther immer der Störenfried historisch-christlicher Werte. Den Evangelikalen galt er als der große Heilsverkündiger für verängstigte Sünder. Innerhalb der sogenannten Breitkirchlichkeit kann man zwei entgegengesetzte Traditionen spüren: eine, der der angebliche Antihumanist Luther genau wie dem Erasmus und dem erwähnten alten König abstoßend ist, und eine, die die evangelische Freudigkeit und Weltoffenheit des Reformators sieht und ehrt. Im allgemeinen muß man doch feststellen, daß nicht die Anglikaner, sondern die Methodisten Großbritanniens die überzeugten Anwälte Luthers waren. Aus unserer Zeit sind vielleicht Philip Watson und Gordon Rupp die besten Beispiele dieser sowohl existentiell als auch wissenschaftlich eindrucksvollen methodistischen Luther-Vertretung. Das methodistische Luther-Interesse ist natürlich nicht ohne Zusammenhang mit den geschichtlichen Wurzeln dieser Bewegung, indem (wie bekannt) der geistliche Durchbruch der Wesley-Brüder unter Einfluß Martin Luthers geschah — direkt durch seine Schriften wie auch indirekt durch Mitglieder der Zinzendorfschen Brüdergemeine vermittelt. Im amerikanischen Methodismus, mit dem im allgemeinen die methodistischen Kirchen auf dem Kontinent und in Skandinavien verbunden sind, kann man wohl nicht sagen, daß die Luther-Orientierung so vorherrschend wie im englischen ist.

Im allgemeinen muß festgestellt werden, daß in der protestantischen Welt wenig zu überwindende Vorurteile gegen Luther herrschen. Wenige Vorurteile *gegen* ... aber vielleicht einige Vorurteile *über* oder Vorurteile *zugunsten* ...

Denn die große Frage in unserem Zusammenhang ist ja nicht die, ob Luther günstig oder ungünstig, freundlich oder unfreundlich besprochen wird. Und die Hauptaufgabe derer, die sich seinem geistigen Nachlaß verpflichtet wissen, ist nicht zuerst, sein Ansehen zu schützen, sondern seine Herausforderung hören zu lassen. Wenn ihm unter sachgemäßen Prämissen entgegengetreten wird, tut das seinem Anliegen größere Ehre, als wenn ihm gedankenlos nachgeplappert wird. Eine reale Erschließung geschieht nie ohne Gegenüberstellung und freie Entscheidung. Ein Lutherjubiläum, das nicht gerade eine derartige Begegnung von Angesicht zu Angesicht fördert, wäre seines Gegenstands nicht würdig. Ich vermute, daß wir nach der Feier klarer als heute sehen werden, wie weit die wirkliche ökumenische Erschließung Luthers fortgeschritten ist. Und ich hoffe, daß gerade durch das Jubiläum die Erschließung um einige spürbare Zentimeter weitergebracht wird.

# Die Anglikaner im Ökumenischen Rat der Kirchen*

VON ROBERT RUNCIE

An diesem Ort brauche ich kaum die lange und intensive Mitwirkung von Anglikanern bei dem Bemühen um die Einheit der Kirche zu betonen. Ein Blick auf die Reihe der Pioniere der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert bleibt alsbald auf Namen wie William Temple, George Bell und Charles Brent haften. Und dies sind die Namen bedeutender Kirchenführer — sogar von Bischöfen und nicht von ökumenischen Gelehrten oder privatisierenden Enthusiasten. Diese Männer leisteten einen ausgesprochen anglikanischen Beitrag zur ökumenischen Bewegung, der niemals konfessionalistisch war und dennoch aus der reichen Tradition erwuchs, die sie überliefert bekommen hatten. Sie haben auch nicht einen Augenblick lang ihre Loyalität gegenüber der anglikanischen Tradition als Hindernis für ökumenischen Fortschritt empfunden. Erzbischof Temple betonte das in seiner Predigt anläßlich seiner Amtseinführung:

„Unser Dienst für die größere Gemeinschaft wird verarmen, wenn wir nur zögernde oder schwankende Glieder unserer eigenen Gemeinschaft sind. Wir müssen vielmehr die Bande, die uns zusammenschließen, voller Dankbarkeit für unser herrliches Erbe verstärken, damit wir zur weltweiten Kirche ein Leben beitragen können, das stark ist in Glaube, Ordnung und gemeinschaftlicher Frömmigkeit, das alles aufrechterhält, was wir empfangen haben, aber Gottes Gaben an sein Volk auch durch andere als unsere eigenen Traditionen erkennt."

Heutzutage scheinen jedoch Vertreter eines gesunden Anglikanertums weniger in der ökumenischen Vorhut zu marschieren. Wenn Sie ehrlich zu mir sind, werden Sie mir gegenüber ganz vorsichtig eine Besorgnis ausdrücken, daß in den letzten Jahren die Begeisterung der Anglikaner für Unionsverhandlungen und für die ökumenische Bewegung nachgelassen habe. In vielen Teilen der Welt haben die Anglikaner den entscheidenden Schritt zur Bildung von vereinigten Kirchen nicht tun können. Der Ökumenische Rat wird kritisiert — meistens aufgrund mangelnder Information. Man spürt Unbehagen darüber, daß selbst dort, wo es ökumenische Fortschritte gibt, im ganzen keine gradlinige und geschlossene ökumenische Strategie weder der anglikanischen Gemeinschaft noch der Kirchen exi-

* Erzbischof Dr. Robert Runcie von Canterbury hielt diesen Vortrag anläßlich seines offiziellen Besuches am Sitz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf im Februar 1982.

stiert. Wie verhalten sich zum Beispiel der anglikanisch/römisch-katholische Dialog und die englischen Vorschläge zum Bundesschluß zueinander? Solche Besorgnisse sind nicht grundlos. Seien Sie versichert, daß sie ebenso wie von Ihnen auch von vielen nachdenklichen Anglikanern außerhalb des Umkreises des Ökumenischen Rates geteilt werden. Ich glaube, dahinter steht eine tiefgehende Unsicherheit über die Art von Einheit, die wir suchen sollten. Welches ist die wirkliche Grundlage der Einheit? Erfordert sie die Verschmelzung der Strukturen? Dient eine einheitliche Frömmigkeit wirklich der Evangelisation? Wegen dieser Fragen hat es Nervosität gegeben.

Heute möchte ich mich jedoch der Frage nach den Anglikanern im Ökumenischen Rat zuwenden. Ich betone: *im* Ökumenischen Rat. Ich werde Fragestellungen aufwerfen, die ich für charakteristisch anglikanisch halte, aber ich werde das nicht als Außenseiter tun. Die Fragen sind hier ohnehin vorhanden, und ich komme ebenso um zu hören, wie um an ihnen teilzuhaben.

### *Eine anglikanische Sicht*

Ich bin Historiker und deshalb von Grund auf anderer Meinung als Henry Ford, nach dessen Ansicht Geschichte „leeres Geschwätz" sei. Wir vernachlässigen unsere Geschichte auf eigene Gefahr, wir werden aber auch nie neue Geschichte machen, wenn wir Gefangene unserer jeweiligen Geschichte sind. So werde ich jetzt eine anglikanische Sicht geben im Rückblick auf die Geschichte und im Ausblick auf die Zukunft.

Die Bewegungen für Praktisches Christentum und für Glauben und Kirchenverfassung waren zwei große weltweite christliche Bewegungen, aus denen der Ökumenische Rat entstand. Beide genossen starke anglikanische Unterstützung, „Glauben und Kirchenverfassung" von Anfang an in der Episkopalkirche in den USA, „Praktisches Christentum" mehr nach und nach, aber doch mit wachsender Begeisterung, als die Anglikaner begannen, Erzbischof Söderbloms Vision zu teilen. Aber selbst damals gab es im Anglikanismus eine aufschlußreiche Spannung im Verhältnis zu beiden Bewegungen. „Glauben und Kirchenverfassung" bestand auf dem *Unterscheidenden* in den verschiedenen christlichen Traditionen und ging aus von einer ausgesprochen theologischen Grundlage. „Praktisches Christentum" hingegen begann mit dem Grundsatz einer christlichen *Gemeinsamkeit* in moralischen, sozialen und politischen Fragen ganz außerhalb des theologischen Bereichs.

Als die Kirche von England über die Gründung des Ökumenischen Rates und ihre Mitgliedschaft debattierte, kamen die Spannungen zum Vorschein. Auf der Kirchenversammlung im Juni 1940 sprach eine der führenden Persönlichkeiten von „Glauben und Kirchenverfassung", Bischof Arthur Cayley Headlam von Gloucester. Er lehnte das Aufgehen von „Glauben und Kirchenverfassung" in den Ökumenischen Rat ab und widersprach überhaupt der Gründung eines solchen Rates. Er fürchtete, man werde eine föderale Form an die Stelle echter Wiedervereinigung setzen und sich mit einem weniger hohen Ideal zufriedengeben. Er war auch höchst mißtrauisch gegenüber Gremien, die politische Resolutionen zu Fragen faßten, auf die sie nur geringen unmittelbaren Einfluß hätten. Nach seiner Meinung wohnte dem Gründungsplan ein „etwas blutarmer Sozialismus" inne. Sogar 1940 fürchtete er eine weitreichende nicht-römische Einheit, welche die Einheit mit Rom erschweren könne. Ich beziehe mich nun nicht unbedingt zustimmend auf Headlam. Ich erwähne ihn als einen Anglikaner von unzweifelhaft ökumenischem Format, der einige wichtige anglikanische Anliegen wiedergab, die für mein Empfinden weiterhin bestehen: ein Interesse an Glauben und Kirchenverfassung, das jede durch Koalition oder Verwaltungsstrukturen zustande gekommene Einheit ausschließt; die Furcht vor politischem Engagement ohne Basis im Rücken; das Bestehen darauf, es könne keine Einheit ohne Rom geben. Die Kirche von England behandelte damals die von Bischof Headlam vorgelegten Probleme, entschied aber zugunsten des Ökumenischen Rates. Das war richtig, bedeutete aber nicht, daß wir die Probleme selbst abgelehnt hätten. Die Kirche von England brachte sie vielmehr in den Ökumenischen Rat ein, und ich glaube, anglikanische Kirchen tun das heute noch oder sollten es tun, wenn sie ihrem Erbe treu sind. Die Gegenposition in jener wichtigen Diskussion vor 42 Jahren vertrat William Temple. Er vereinte in sich die Ideale sowohl von „Praktisches Christentum" als auch von „Glauben und Kirchenverfassung". Als Vorsitzender des „Vorläufigen Ausschusses" personifizierte er für Anglikaner geradezu den Ökumenischen Rat, auch wenn er seine erste Vollversammlung nicht mehr erlebte. Als Präsident von „Glauben und Kirchenverfassung" konnte er nicht in den Verdacht geraten, theologische Probleme herunterzuspielen. Als einem bei „Praktisches Christentum" entschieden Engagierten konnte ihm ein aufs Jenseits beschränkter Pietismus kaum vorgeworfen werden, hatte er doch die Gruppe geleitet, die auf der Konferenz über „Kirche, Volk und Staat" 1937 in Oxford die Botschaft entwarf. Obwohl — typisch britisch — angeregt wurde, die Angelegenheit bis nach Kriegsende zu vertagen, setzte Temple sich

durch, und die Kirche von England verpflichtete sich zur Mitgliedschaft und Unterstützung des Ökumenischen Rates. Die geschilderte Spannung und das Ergebnis wiederholten sich in anderen Teilen der anglikanischen Gemeinschaft.

So verpflichten sich Anglikaner voll und ganz dem Ökumenischen Rat und dem von ihm dargestellten Bemühen um die Einheit und bringen doch zur selben Zeit diese unterschiedlichen und Verlegenheit schaffenden Akzentsetzungen hinein, die ich heute mit Ihnen untersuchen möchte.

### *Das Anliegen der Kirchenordnung*

Ich habe bereits Charles Brent und die Episkopalkirche rühmend erwähnt wegen der Rolle, die amerikanische Anglikaner in der Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung" spielten. Sie fanden breite Unterstützung von einer großen Zahl Anglikaner einschließlich Hochkirchlern, die normalerweise ökumenischen Gesprächen mißtrauisch gegenüberstehen — es sei denn, die Partner wären Rom oder die Orthodoxen. Das lag daran, daß sakramentale Ordnung in der Kirche Christi nicht als nebensächlich oder zweitrangig gesehen wurde. Gleichgültig was sich daraus ergibt, dieser Akzent ist charakteristisch anglikanisch, und ich brauche das sicherlich niemandem näher zu erläutern, der an Gesprächen mit Anglikanern teilgenommen hat. Er ist auch nicht erst eine Erfindung der Traktarianer im vorigen Jahrhundert. Schon auf einer so bewußt ökumenischen Versammlung wie der Dordrechter Synode von 1619 akzeptierten die englischen Delegierten ohne Einwände die Lehraussagen und widersprachen in aller Form den Aussagen über die Kirchenordnung, welche die Gleichheit der Geistlichen in sich schlossen.

Die „Sturheit", mit der Anglikaner am dreifachen Amt mit dem historischen Episkopat als Zentrum festhalten, ist auch nicht nur englischer Konservatismus und Respekt vor der Geschichte. Angesichts der Vielfalt theologischer Meinungen im England der Reformationszeit war außer einer strikt formulierten Bekenntnisschrift noch ein anderes Instrument der Einheit erforderlich. Die 39 Artikel machen die Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft nicht zu Konfessionskirchen und sichern auch nicht ihre Einheit. Oberflächlich gesehen wurde die Einheit in England durch eine per Gesetz vom Parlament erzwungene Einheitlichkeit der Riten und Zeremonien erreicht. Blickt man tiefer, so erkennt man, daß die anglikanische Tradition die Wiederentdeckung einer auf gemeinsamem eucharistischem Gottesdienst und bischöflichem Amt beruhenden geistlichen Einheit dar-

stellt. Theologisch gewann der Anglikanismus eine Sicht der Kirche als einer eucharistischen Gemeinschaft wieder. Christus ist in der Gemeinschaft, in Wort und Sakrament gegenwärtig, wo immer die Eucharistie gefeiert wird. Das bischöfliche Amt ist ein Dienst innerhalb dieser eucharistischen Gemeinschaft, indem es Leben und Zeugnis jeder Ortskirche sichert und gleichzeitig das weiter ausgreifende Gemeinschaftsleben dadurch ermöglicht, daß es die Ortskirchen mit der weltweiten Kirche verbindet. Die Anglikaner gelangten zu diesem von den Kirchenvätern herrührenden Kirchenverständnis, weil sie ein konfessionelles Einheitsmodell nicht in der Weise übernehmen konnten, wie die europäischen Protestanten nach der Verwerfung der Vorherrschaft Roms, bei der Einheit auf wieder andere Art und Weise sichergestellt war. Aber ich glaube, unsere beinahe zufällige Wiederentdeckung einer grundlegenderen Form der Einheit schenkt Anglikanern etwas Kostbares, das sie allen Kirchen bei der Suche nach der von Christus gewollten Einheit anbieten können. Wenn die Anglikaner ständig die Wichtigkeit einer sakramentalen Ordnung betonen, geschieht dies aufgrund unserer Erfahrungen von Einheit innerhalb einer Gemeinschaft von Kirchen.

### *Kirche und Gesellschaft*

Die Bewegung für Praktisches Christentum war anfänglich nicht anglikanisch inspiriert. Aber sie wurde bald auch von Anglikanern gefördert, weil diese sich von jeher mit der ganzen Gesellschaft befaßt haben, in der Kirche sich jeweils vorfindet. Diese Einstellung geht auf die Wurzel des Anglikanismus zurück. Zwar ist innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft nur die Kirche von England eine Staatskirche, aber ich glaube, diese besondere englische Kirche-Staat-Beziehung ist für den gesamten Anglikanismus wichtig gewesen, weil durch sie bewußt blieb, daß Kirche und Gesellschaft eng aufeinander bezogen sind. Anglikaner haben die Zwei-Reiche-Lehre nie gekannt, im Gegenteil. Im 17. Jahrhundert wurde die Kirche von England teilweise deshalb gesetzlich verboten und ihre Bischöfe und Geistlichen verbannt, weil eben dieses Verhältnis zwischen Kirche und Krone bestand. Die Kirche war von der Einheit der Gesellschaft überzeugt und brachte dies in der heutzutage altmodischen Theorie vom Göttlichen Recht der Könige zum Ausdruck. Wie abwegig diese Lehre gegenwärtig auch scheinen mag, sie hatte das Verdienst, die Einheit der Gemeinschaft theologisch zu untermauern. Sie erschwerte die scharfe und zu eng aufgefaßte Trennung zwischen Geistlichem und Weltlichem und bewahrte die Kirche

davor, eine episkopale Sekte zu werden. Sie führte die Trennung von Kirche und Politik ad absurdum.

Wegen dieser ganzheitlichen Schau von Kirche und Gesellschaft ist es für den Anglikanismus typischer, Einzelprobleme aus ihrem besonderen Kontext heraus aufzugreifen, als sich in abstrakter theoretischer Rhetorik zu ergehen. Als klassisches Beispiel möge William Wilberforce's Kampagne zur Abschaffung der Sklaverei dienen. Die vorderste Front war dabei nicht die Kanzel, sondern das Unterhaus.

Auch anglikanisches soziales Engagement entspringt dort, wo es am klarsten ist, unmittelbar der christlichen Lehre. Wilberforce war führend in der evangelischen Bewegung, und er brachte seine Überzeugungen in erster Linie nicht mit philosophischen, historischen oder politischen Theorien vor, sondern in der Sprache des Glaubens. Gleiches gilt auch in jüngerer Vergangenheit von anderen Anglikanern wie F.D. Maurice und Charles Kingsley, die großen Einfluß auf Kirche und Gesellschaft in England hatten. Es ist auch kein Zufall, daß die gegenwärtig in der anglikanischen Theologie betonte Lehre von der Menschwerdung immer Verfechter hatte und hat, die sie unmittelbar auf die sozialen Tagesfragen anwandten. Charles Gore, Temple und Trevor Huddleston fallen einem dabei sofort ein. Wenn also Anglikaner manchmal scheinbar gezögert haben, weitreichende politisch-philosophische Argumente zu bestätigen, lag das nicht daran, daß sie sich vor Verquickung mit Politik gefürchtet hätten. Vielmehr ist es so, daß unsere Tradition der Anwendung des Evangeliums auf soziale Probleme nicht abgelöst von den komplexen und vieldeutigen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft gesehen wird und von einer theologischen Grundlage ausgeht. Zwar stehen nicht nur Anglikaner vor diesem Problem, aber es ist nun einmal unsere Geschichte gewesen, es innerhalb einer demokratischen Debatte zu bewältigen.

### *Der Dialog mit Rom*

Der dritte Bereich ist der anglikanische Dialog mit Rom. Der Abschlußbericht der anglikanisch/römisch-katholischen internationalen Kommission wird in Kürze veröffentlicht, und im weiteren Verlauf dieses Jahres werde ich Papst Johannes Paul II. in der Kathedrale von Canterbury willkommen heißen. Einen Monat später aber werde ich der Generalsynode vorsitzen, wenn dort über die englischen Vorschläge zum Bundesschluß entschieden wird. Es ist durchaus möglich, diese beiden Ereignisse als ein typisches Beispiel für anglikanische Unbestimmtheit anzusehen. Ich glaube

eher, es handelt sich dabei um eine Demonstration der anglikanischen Bemühungen um die Einheit in ihrer ganzen Fülle.

Was für Schwierigkeiten die Anglikaner mit Rom auch erlebten — und noch erleben —, unser Sinn für die durch die bischöfliche Ordnung vorgegebene Kontinuität hat es nie zugelassen, daß wir vergessen, daß es Papst Gregor der Große war, der England zur Taufe führte. Eine Sehnsucht nach einer Rom einschließenden Einheit ist für den Anglikanismus nichts Neues. Mein Vorgänger anfangs des 18. Jahrhunderts, Erzbischof William Wake, führte eine ausführliche Korrespondenz mit bestimmten gallikanischen Theologen von der Sorbonne, in der die lehrmäßigen und rechtlichen Hindernisse für die anglikanisch/römisch-katholische Einheit anscheinend nahezu völlig überwunden wurden. Die französischen Theologen waren nicht typisch, und es gab auf beiden Seiten nur wenig praktische Möglichkeiten, die Vorschläge anzunehmen. Aber die Diskussion als solche bleibt um so beachtlicher, weil Erzbischof Wake zur gleichen Zeit eine ebenso ausgedehnte Diskussion mit Protestanten darüber führte, ob in den Kirchen auf dem Kontinent der historische Episkopat durch die Teilnahme anglikanischer Bischöfe an Ordinationen wiederhergestellt werden könne. Wake bemühte sich um die volle Einheit.

Auf der Lambeth-Konferenz 1908 wurde förmlich festgestellt: „Es kann keine Verwirklichung des göttlichen Zieles in irgendeinem Wiedervereinigungsplan geben, der nicht zuletzt die große lateinische Kirche des Westens einschließt." Das wurde 1920 und 1930 wörtlich wiederholt.

Ich leugne nicht, daß der Einsatz der Anglikaner für die Einheit von Protestanten und Katholiken einen Eindruck erwecken kann wie Herr Zweigesicht (Mr. Facing-both-ways) in John Bunyans „Pilgerreise". Auch haben die Anglikaner nicht genügend ernstgenommen, daß bei ihrer Annäherung an andere christliche Traditionen Festigkeit nötig ist. Aber hier im Ökumenischen Rat werden Sie bei Ihrer langen Geschichte enger Partnerschaft mit Rom auf vielen Gebieten und mit den orthodoxen und orientalischen Kirchen als Mitgliedern verstehen, wie tief bei Anglikanern das Gefühl sitzt, daß das Bemühen um die Einheit auch eines sein muß.

### *Teilhabe an der ökumenischen Gemeinschaft*

Ich habe diese charakteristisch anglikanischen Themen dargestellt, den Akzent auf Glauben und Kirchenverfassung; den Akzent auf dem engen Verhältnis der Kirche zur menschlichen Gesellschaft im weiteren Sinne; den Akzent auf der Gesamtheit der Kirchen als dem Bereich christlicher Ein-

heit. Anglikaner kritisieren nicht von außen. Wir kommen mit diesen Problemen, weil wir glauben, wir können vom Ökumenischen Rat lernen und zum umfassenderen Gespräch der Christen beitragen. Wir wissen genau: alleine für uns machen wir es falsch. Wir brauchen den Rat und die Anregung der anderen Kirchen. Isoliert würden die Anglikaner feststellen, daß die gleichen Themen schwer handhabbare, ja unlösbare Probleme darstellen. Unser Akzent auf der Kirchenordnung kann zu geradezu narzißtischer kirchlicher Ahnenforschung und Inzucht führen. Unsere Vorsicht bei politischen Erklärungen könnte den Verzicht auf die prophetische Rolle der Kirche als Reflex der Lehre des Thomas Erastus von der Oberherrschaft des Staates über die Kirche widerspiegeln. Unser Verlangen nach Einheit mit Katholiken und gleichzeitig mit Protestanten bringt vielleicht nur einen dem Anglikanismus selbst innewohnenden Widerspruch ans Licht, der am Ende jedes ökumenische Handeln in einer der beiden Richtungen verhindert.

Ich komme also als jemand, dessen Tradition Fragen stellt, auf die man die Antworten am besten mit seinen Schwestern und Brüdern in Christus findet. Anglikaner blicken mit Sympathie und Verständnis auf den Ökumenischen Rat. Ihre Spannungen sind die unsrigen. Unsere Probleme sind die Ihrigen.

Wir möchten lernen von dem Gespräch über das Verhältnis zwischen der Suche nach Einheit in Lehre und Ordnung der Kirche einerseits und der Suche nach Einheit im gemeinsamen Kampf für Gerechtigkeit, und wir möchten zu dem Gespräch auch beitragen. Die Kirchen brauchen auch den weiteren Kontext des Ökumenischen Rates für ihre speziellen Einheitsgespräche. Die Ergebnisse von „Glauben und Kirchenverfassung" in Lima verdienen unsere Anerkennung und Dankbarkeit. Zusammen mit den Gesprächsbeiträgen von katholischer, protestantischer und orthodoxer Seite werden die revidierten Texte über Taufe, Eucharistie und Amt die Kirchen darin bestärken, daß unsere Vision von christlicher Einheit tatsächlich eine ist.

Ich hoffe, daß mein Besuch beim Ökumenischen Rat den Ernst aufzeigt, mit dem die Anglikaner auf dem ökumenischen Pilgerpfad weitergehen. Im Gespräch miteinander können wir auch fernerhin die Gaben zur Bereicherung der größeren Gemeinschaft einbringen, die Gott uns in unserer Tradition geschenkt hat. Im Austausch dafür werden wir die Gaben anderer empfangen. Möge der Ökumenische Rat so ein gottgeschenkter, wunderbarer Austauschplatz sein!

*Übersetzt aus dem Englischen von Claus Kemper*

# Ziele und Zwischenziele auf dem Weg zur kirchlichen Einheit

Ein katholischer Diskussionsbeitrag

VON PETER NEUNER

## *I. Wen ärgert das Ärgernis?*

Die Kirchen sind im Umgang miteinander freundlich geworden. Es gehört zum selbstverständlichen guten Ton, daß Vertreter anderer Kirchen bei wichtigen Ereignissen anwesend sind: sei es eine Synode oder die Amtseinführung eines Landesbischofs, eines Kreisdekans, die Inthronisation eines Papstes, eine Bischofsweihe, ein Pfarrjubiläum. Beim Konzil und bei der bundesrepublikanischen Synode waren offizielle Beobachter anwesend und konnten wertvolle Anregungen geben. Bei solchen Anlässen bekommen die Repräsentanten der anderen Kirchen den ihnen zustehenden Ehrenplatz und werden mit besonderer Freundlichkeit öffentlich begrüßt.

Zwischen den Kirchen haben sich vielfältige persönliche und freundschaftliche Beziehungen gebildet. Das hat seinen Niederschlag auch in der Theologie und im kirchlichen Sprachgebrauch gefunden, wo es selbstverständlich geworden ist, daß der andere als „Bruder", die andere Konfession als „Kirche" oder doch als „kirchliche Gemeinschaft" bezeichnet wird. Edmund Schlink berichtet über die Erfahrungen während des Konzils, wo er zusammen mit den anderen Konzilsbeobachtern zunächst merkwürdig angeschaut wurde, „so etwa wie exotische Tiere in dem großen zoologischen Garten Gottes. Aber das änderte sich. Zuerst sind wir die ‚fratres sejuncti' genannt worden. Eine spätere Formulierung lautete: ‚die noch getrennten Brüder'. Und schließlich haben einige herzhafte Bischöfe, von Konzilstheologen ganz zu schweigen, diese Zusätze weggelassen und von uns einfach als von ‚Brüdern' gesprochen".[1]

Damit ist offensichtlich ein bedeutender ökumenischer Fortschritt bezeichnet. Kaum ein Verantwortlicher einer Kirche verwendet heute noch Vokabeln, die geeignet wären, das Klima zwischen den Konfessionen zu belasten: Begriffe wie Häretiker und Schismatiker sind aus unserem Sprachgebrauch verschwunden. Die evangelische Theologie neigt dazu, sich unter Berufung auf CA VII mit einer unsichtbaren Einheit zufriedenzugeben und damit den Ist-Zustand zu legitimieren. In manchen Gruppen geht man über

die offiziell gesteckten Grenzen hinaus, indem man sich in einem Maße als in Christus geeint versteht, daß volle Eucharistiegemeinschaft fast selbstverständlich praktiziert wird.

Von Zeit zu Zeit wird dieses scheinbar freundschaftliche Zusammenleben jedoch empfindlich gestört: etwa wenn ein Monitum kommt, das Interkommunion einfachhin verbietet, wenn Gesetze erlassen werden, daß in der katholischen Kirche niemand als Diakon, Pastoralreferent, ja in der Regel sogar als Kindergärtnerin oder als Mesner angestellt werden darf, der mit einem evangelischen Ehepartner verheiratet ist; oder wenn ein Fall bekannt wird, daß die katholische Frau eines evangelischen Theologen zur Konversion genötigt wird, damit die Einstellung ihres Mannes ins Pfarramt möglich wird. Besonders bedrängend sind die Fälle, in denen eine Ehe zwischen Theologen verschiedener Kirchen beiden Partnern die angestrebte Anstellung in ihrer Kirche versagt. Das führte verschiedentlich zur grotesken Situation, daß die Kinder aus einer solchen Theologenehe nicht getauft wurden, damit nicht für denjenigen, der der Taufe in der anderen Kirche zustimmt, ein absolutes Berufsverbot für das Amt eintritt, für das er sich jahrelang in einem akademischen Studium vorbereitet hat.

Solche Entscheidungen werden in der Regel scharf kritisiert. Man kann sich nicht erklären, wie die ökumenische Freundlichkeit einerseits und derartig harte, persönlich einschneidende, als unökumenisch empfundene Vorschriften zu vereinbaren sind. Dennoch, so will mir scheinen, haben diese harten Regelungen das eine Gute an sich: Sie machen nach außen hin klar und sichtbar, wo wir kirchenamtlich und offiziell im Verhältnis zwischen den Kirchen tatsächlich stehen. Im Gegensatz zu aller unsichtbaren Einheit machen sie die bestehende Spaltung sichtbar und unübersehbar. In den entscheidenden Punkten betrachtet die römisch-katholische Kirche alle Nicht-Katholiken offiziell immer noch als Exkommunizierte, denn anders als durch das Festhalten an der Exkommunikation lassen sich derartige Verbote nicht rechtfertigen. Das scheinbar friedliche Zusammenleben zwischen den Kirchen stellt damit nicht einen ganz erträglichen Zustand dar, sondern es verdeckt nur mühsam die Situation der gegenseitigen Exkommunikation.

## *II. Grenzen der Geduld*

Die Behauptung, daß die Kirchen sich nach wie vor gegenseitig exkommunizieren, bedarf einiger Erläuterungen. Das katholische Kirchenrecht unterscheidet zwischen Exkommunikation und Gottesdienstsperre. Exkommunikation als persönliche Strafe tritt ein, wenn sich ein Angehöriger

der römisch-katholischen Kirche schwerster Verfehlungen schuldig macht, vor allem in Fällen des öffentlichen Glaubensabfalls (Häresie) oder der Trennung von der Kirche (Schisma). Wer dagegen in einer christlichen Gemeinschaft außerhalb der römisch-katholischen Kirche lebt, ist automatisch mit einer allgemeinen „Gottesdienstsperre" belegt, „die den Zugang zur aktiven Kirchengemeinschaft in derselben Reichweite wie der Kirchenbann hindert".[2] Im Zentrum der Sanktionen, die Exkommunikation und Gottesdienstsperre mit sich führen, steht das Verbot des Sakramentenempfangs. In diesem Bereich „unterliegen die gutgläubig irrenden nichtkatholischen Christen auf Grund der Sperre, die ihnen den Zugang zur aktiven Kirchengemeinschaft behindert, grundsätzlich denselben Rechtsbeschränkungen wie die Gebannten" (Exkommunizierten).[3] Die Differenz zwischen Exkommunikation und Gottesdienstsperre ist für den Betroffenen damit weitgehend unerheblich.

Im katholischen Kirchenrecht ist der Kirchenbann bzw. die allgemeine Gottesdienstsperre als „kleiner Bann" die schärfste mögliche Strafe. Andererseits ist der davon Betroffene keineswegs ohne jeden rechtlichen Schutz. So gilt z. B., daß jemand, der durch eine örtliche, allgemeine Sperre am Sakramentenempfang gehindert ist, aber für deren Anlaß nicht persönlich verantwortlich gemacht werden kann, unter bestimmten Voraussetzungen durchaus zum Sakramentenempfang zugelassen ist.[4] Auch wenn im äußeren Bereich die Zugehörigkeit zu der Personengruppe, die mit einer Gottesdienstsperre belegt ist, unverändert bleibt, kann im inneren Bereich eine Gemeinschaft mit der katholischen Kirche bestehen, die demjenigen, der persönlich nicht verantwortlich gemacht werden kann, den Zugang zu den Sakramenten erlaubt.

Die Exkommunikation als die schwerste Kirchenstrafe kann grundsätzlich nur als Beugestrafe verhängt werden. Das bedeutet, daß im Falle, wo der Grund für die Exkommunikation wegfällt, auch die Exkommunikation aufgehoben werden muß. Wer wegen Häresie der Exkommunikation verfallen ist, hat ein unveräußerliches Recht darauf, daß der Kirchenbann gelöst wird, sobald er seine hartnäckige Leugnung aufgibt.

Was bedeutet das für die ökumenische Diskussion?

In der ökumenischen Arbeit der letzten Jahrzehnte wurden wichtige Fragen, die in der Reformationszeit zur Kirchenspaltung geführt haben, neu überdacht. Und es läßt sich kaum bezweifeln, daß zentrale Streitpunkte des 16. Jahrhunderts heute nicht mehr die Kraft haben, die Kirchenspaltung zu legitimieren.[5] Zwar sind neue Probleme dazugekommen. Die Frage nach dem Papsttum, die Mariologie haben durch die Dogmen des 19. und 20.

Jahrhunderts eine Verschärfung erfahren. Dennoch läßt sich gerade an diesen Punkten feststellen, daß hier von namhaften Vertretern der katholischen Theologie Interpretationen vorgelegt werden, die es evangelischen Christen ermöglichen, diese Dogmen als legitime Ausformung christlichen Denkens zu akzeptieren.

Es stellt sich die Frage, ob bei dieser Übereinstimmung im Glauben nicht ein Maß an Kircheneinheit erreicht ist, das innerhalb der römisch-katholischen Kirche als hinlänglich betrachtet wird. Dann würde die bestehende allgemeine Gottesdienstsperre den einzelnen, der diesen Konsens mitträgt, nicht mehr notwendig binden, die mit ihr verbundenen Konsequenzen dürften nicht aufrechterhalten bleiben.

Angesichts der heute möglichen Gemeinschaft im Glauben ist es üblich geworden, die Kirchentrennung primär geschichtlich zu begründen. Was in Jahrhunderten der Trennung und der gegenseitigen Verwerfung erwachsen ist, läßt sich nicht mit einem Federstrich beseitigen. Selbst wenn die Probleme, die zur Kirchenspaltung geführt haben, diese heute nicht mehr hervorrufen würden, so trennt uns heute immer noch eine jahrhundertelange Entwicklung, in deren Verlauf sich die Trennung immer mehr zugespitzt hat und die Kirchen sich einander entfremdet haben. Nur mit einem langen Atem, nur in Geduld kann aufgearbeitet werden, so heißt es, was sich dabei im Laufe der Geschichte angesammelt hat.

Eine derartige Argumentation vermag nur dann zu tragen, wenn die Kirchentrennung verharmlost und durch freundliche Worte scheinbar erträglich gemacht wird. Sie wird den nicht überzeugen, der in einer konfessionsverschiedenen Ehe daran gehindert wird, gemeinsam mit seinem Ehepartner und seinen Kindern das Herrenmahl zu empfangen, sie wird das Theologen-Ehepaar nicht überzeugen können, das in beiden Kirchen keine Anstellung findet. Hier und überall dort, wo die Kirchenspaltung in ihrer ganzen Konsequenz als Exkommunikation, als Gottesdienstsperre erfahren und erlitten wird, ist der Verweis auf die Geduld, auf eine lange Geschichte, auf die Gewöhnung unangebracht. An eine Exkommunikation darf man sich nicht gewöhnen, auch wenn sie schon Jahrhunderte währt. Eine Exkommunikation, eine Gottesdienstsperre dürfen nicht länger dauern, als der Grund weiterhin besteht, der sie unvermeidlich machte. Sie werden in dem Augenblick ungerecht, wo die Ursache entfällt, derentwegen sie verhängt werden mußten. Auch eine jahrhundertelange Geschichte vermag eine Exkommunikation nicht zu legitimieren. Eine ungerechte Exkommunikation schädigt nicht den Betroffenen, sondern jenen, der sie verhängt und festhält, an seinem Heil.

## *III. Stufen im Einigungsprozeß*

Trotz dieses Plädoyers gegen die Geduld und gegen eine Gewöhnung an den derzeitigen Zustand soll keineswegs einer Vorstellung das Wort geredet werden, als könnte gleichsam in einem Gewaltakt ein ökumenisches Ziel unmittelbar verwirklicht werden, in dem geschichtlich gewordene Gestaltungen des Christlichen keine Beachtung mehr finden. Ganz im Gegenteil soll die Einheit als Einigung, also als geschichtlicher Prozeß verstanden werden. Im Folgenden werden einige Überlegungen vorgestellt, wie ein derartiger Prozeß gedacht und in einem Stufenplan verwirklicht werden kann.

### 1. Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Lage

Zunächst gilt es, die verbreitete Zufriedenheit mit der derzeitigen Situation zu überwinden. Die Kirchen betrachten Ökumene weithin als *ein* Problem unter vielen, das einen nur geringen Stellenwert einnimmt. Alle Konfessionen haben im eigenen Haus Schwierigkeiten genug. Sie sind allzu gerne bereit, sich nach außen hin abzuschotten, um nicht noch die Probleme der anderen mit aufgeladen zu bekommen. Erst wenn man im Inneren wieder gefestigt ist, wenn Unsicherheit und Verwirrung abgebaut sind, ist nach dieser Vorstellung die Zeit für eine Öffnung nach außen wieder reif. Derzeit scheint man sich vielerorts über die Entdeckung eines neuen, trennenden Hindernisses mehr zu freuen, als über die Überwindung eines bisher als unübersteigbar angesehenen Problems.

Auch in den Gemeinden besitzt Ökumene keinen großen Stellenwert. Viele haben das Problem noch nicht als das ihre erkannt. Vor allem jungen Menschen scheinen dagegen die überkommenen konfessionellen Fragen als weitgehend überholt, sie leben in einem „nachökumenischen" Zeitalter. Mancher gibt sich mit der unsichtbaren Einheit zufrieden. Alle diese Haltungen führen dazu, daß sich in der Praxis nichts ändert, die konkrete Situation in ihrer Unerträglichkeit kaum noch gefühlt wird. Wer unter der gegebenen Situation persönlich leidet, etwa weil er in einer konfessionsverschiedenen Ehe lebt, findet in den Kirchen wenig Verständnis und Hilfe. Viele der direkt Betroffenen wandern lautlos aus den überkommenen Kirchen aus. Damit ist dann auch der letzte Stachel gezogen.

Gegenüber dieser Verdünnung des ökumenischen Problems gilt es, darauf aufmerksam zu machen, daß die gegenwärtige Situation überwunden werden muß, weil sie theologisch und pastoral unerträglich ist. Eine erste Stufe auf dem Weg zur kirchlichen Einheit muß es sein, die ökumenische

Lethargie zu überwinden und Betroffene und Verantwortliche zur Überzeugung zu führen, daß der gegenwärtige Zustand nicht das kleinere Übel darstellt, sondern daß er widersinnig und falsch ist.

## 2. Allgemeine Regelung — individuelle Möglichkeiten

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, daß es auch nach katholischem Kirchenrecht in der Ökumene Möglichkeiten gibt, individuelle Regelungen zuzulassen, die von der allgemein gültigen Norm abweichen.

Mit Recht wird beklagt, daß die in Theologenkommissionen formulierten Konvergenzen und Konsensustexte noch keineswegs von den Kirchen als ganzen rezipiert wurden. Aber — so ist zu fragen: Was ist mit denen, die zu diesen Konvergenzen stehen, die sie mittragen, sie propagieren? Dürfen ihnen gegenüber unverändert die gleichen Normen angewandt werden, die gegenüber den Kirchen als ganzen vielleicht noch gerechtfertigt sind? Darf jemandem, der an den Konsensustexten mitgewirkt hat, die Teilnahme am Abendmahl verweigert werden, weil in der Kirche, der er angehört, manche Gruppen diese theologische Entwicklung noch nicht akzeptiert haben? Darf jemandem die Anstellung im kirchlichen Beruf verweigert werden, weil er mit einem evangelischen Ehepartner verheiratet ist, unabhängig davon, ob dieser vielleicht die Gemeinsamkeiten zwischen den Kirchen voll akzeptiert? Hier ist die von J. Ratzinger aufgestellte Regel zu beachten: „Nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung", und dies „in jedem einzelnen Fall".[6] Solange nicht erwiesen ist, daß im jeweils konkreten Fall die in unseren Kirchen heute durchaus mögliche Gemeinsamkeit nicht besteht, ist eine solche Verweigerung nicht gerechtfertigt.

Einheit ist nicht erst gegeben, wenn der Nicht-Katholik alle katholischen Positionen für sich persönlich übernimmt — dann könnte er ja auch konvertieren. Aber weder die Einzelkonversion noch die korporative „Rückkehr nach Rom" werden heute noch als ökumenischer Weg propagiert. Es ist lediglich nötig, daß er auf der Basis des heute möglichen gemeinsamen Glaubens stehend die Glaubens- und Lebensformen der katholischen Kirche, die er selbst vielleicht nicht verwirklicht und in seine Frömmigkeit nicht mit aufnimmt, als legitime Formen christlichen Lebens akzeptiert. Von niemandem, auch von keinem Katholiken ist gefordert, daß er alle Artikel des Glaubens und alle Formen der Frömmigkeit mit gleicher Intensität vollzieht. Eine partielle Identifikation, die das, was sie nicht persönlich übernimmt, nicht als antichristlich verurteilt, sondern als mögliche Ausfor-

mungen einer anderen christlichen Tradition anzuerkennen bereit ist, muß auch im Verhältnis zwischen den Kirchen anerkannt werden. Am weitesten scheint in dieser Richtung J. Ratzinger in dem schon zitierten Artikel gegangen zu sein, wo er von orthodoxen Christen in ihrer Einstellung zum Papsttum lediglich fordert: „Rom muß vom Osten nicht *mehr* an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde ... Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen, und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt."[7] Wenn ähnliches auch für evangelisches Glaubensbewußtsein und Frömmigkeitsleben akzeptiert wird, sind viele Mitglieder reformatorischer Kirchen nicht mehr notwendigerweise innerlich von der katholischen Kirche getrennt.

### 3. Auf dem Weg zu Schwesterkirchen

Der Stand des Einigungsbestrebens zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation scheint derzeit an dem Punkt zu stehen, der bisher umrissen wurde. Das bedeutet nicht, daß alles, was dargestellt ist, schon erfüllt wäre, wohl aber, daß es vom Wahrheitsanspruch her möglich ist und darum auch in die Praxis übergeführt werden kann und muß. Für den weiteren Einigungsprozeß scheint nun entscheidend, daß die heute mögliche theologische Gemeinsamkeit in den Kirchen allgemein rezipiert wird. Die Verantwortlichen, Theologen wie Amtsträger in den Kirchen, müssen darum werben, daß der Konsens zu einem gemeinsamen Bekenntnis innerhalb der jeweiligen Konfession wird. Theologische Übereinstimmungen machen noch keine Kirchengemeinschaft. Aber die theologischen Möglichkeiten zur Überwindung der Spaltung müßten nun einen möglichst breiten Rezeptionsprozeß erfahren. Hier wird ein Punkt angestrebt, an dem die Kirchen nicht nur in einzelnen ihrer Mitglieder, vielleicht auch in mehr oder weniger amtlichen Kommissionen, sondern als Kirchen selbst erklären können, daß sich im gefundenen Konsens der gemeinsame Glaube ausdrückt, daß es sich dabei also nicht nur um die persönliche Meinung der jeweiligen Theologen, sondern um den Glauben der Kirche handelt. Die Art und Weise, wie eine solche Erklärung einmal abgegeben werden kann, ist in einer hierarchisch gegliederten Kirche anders als in einer Gemein-

schaft, die vor allem die Eigenständigkeit der jeweiligen Gemeinde und die Gewissensentscheidung des mündigen Gläubigen betont. Dennoch gilt für beide, daß eine amtliche Erklärung davon abhängig ist, daß in den Gemeinden das akzeptiert ist, was die Theologen ausgearbeitet haben, daß sich Glaubensüberzeugung und Frömmigkeitsleben nicht mehr primär an der Konträrstellung zur anderen Konfession, sondern an dem gemeinsam Erreichten orientieren. Diese Stufe hätte das Ziel, daß zwei Kirchen in ihren Gliedern erkennen, daß sie in den wichtigen Fragen des Glaubens und des Bekenntnisses eines Sinnes sind. Differenzen in den Glaubensaussagen, den liturgischen Traditionen, den Formen der Verkündigung werden nun nicht mehr als kirchentrennend erfahren.

Auf dieser Stufe müßte daneben eine intensive Bemühung um gegenseitiges Vertrauen stattfinden. Hand in Hand mit der Rezeption der theologischen Einigung müßte das Bewußtsein gefördert werden, daß andere Konfessionen *legitim* anders denken, beten und fühlen, daß sich ihre Frömmigkeit anders gestaltet als die eigene, daß sie aber dennoch recht und christlich ist. Dieses allgemeine Vertrauensverhältnis scheint für die Gemeinden wichtiger als der theologisch-theoretische Vergleich. Rezeption auf Ebene der Gemeinden bedeutet vor allem, die Andersheit in den kirchlichen Strukturen, die mehr erahnt als theoretisch erfaßt wird, zu akzeptieren und sie nicht zum Anlaß für Verdächtigungen hinsichtlich der Wahrhaftigkeit und der Redlichkeit werden zu lassen. Gemeinsames Tun, gemeinsam getragene Verantwortung im sozialen und im karitativen Bereich, also die sogenannte „indirekte Ökumene", gewinnt vornehmlich, wenn auch keineswegs ausschließlich, auf dieser Stufe eine besondere Bedeutung.

Wenn dies erreicht sein sollte, läßt sich allgemein zwischen den beteiligten Kirchen eine gastweise Zulassung zum Abendmahl, Interkommunion, vereinbaren. Wer einen Amtsträger der eigenen Konfession nicht erreichen kann, ist dann berechtigt, die Sakramente auch in der anderen Konfession zu empfangen. Kirchen haben sich auf dieser Stufe als „Schwesterkirchen" anerkannt.

Auf dem Weg zu diesem (Zwischen-)Ziel ist die Theologie aufgerufen, die Möglichkeiten theologischer Übereinstimmung in der wissenschaftlichen Diskussion zu verteidigen, den Konsens, oder jedenfalls seine grundlegenden Strukturen, für die Gemeinden verstehbar zu machen und sie ihnen zu vermitteln. Dies wird nicht gelingen können, wenn nicht die Amtsträger der Kirchen, allen voran die Pfarrer, diese Aufgabe unterstützen und gleichzeitig die Kirchenleitungen diesem Rezeptionsprozeß kirchenamtlich Glaubwürdigkeit verleihen.

## 4. Auf dem Weg zur versöhnten Verschiedenheit

Die Stufe der Schwesterkirchen weist notwendig über sich hinaus. Wenn Kirchen ihren Glauben gemeinsam bekennen können, ist der Punkt gekommen, an dem kirchenamtlich Zeichen gesetzt werden müssen, die die bestehende Einheit sichtbar machen. Im Zentrum steht dabei eine gegenseitige Anerkennung der Ämter, die Herstellung eucharistischer Gemeinschaft, die Aufnahme einer verpflichtenden Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. An die Stelle der Interkommunion tritt jetzt die Kommunion. Hier wird nach außen und nach innen sichtbar, daß nun nicht mehr zwei Kirchen sprechen, verkünden, beten und Gottesdienst feiern, sondern daß *eine* Kirche geworden ist, die das alles gemeinsam tut. Damit ist nicht die konfessionelle Tradition und die geschichtlich gewordene Identität der jeweiligen Kirche aufgegeben. Die gewachsene Eigenart der Partner verliert sich nicht, sondern sie geht in die neue, größere kirchliche Einheit mit ein und wird allseits als legitime Ausprägung des Christseins, des gemeinsamen christlichen Glaubens sichtbar und bejahbar. Die konfessionelle Eigenart der jeweiligen Kirche soll sich nicht verflüchtigen, sie soll vielmehr in die neue, größere kirchliche Wirklichkeit einmünden und sie bereichern.

Diese Form kirchlicher Einheit wird in der derzeitigen Diskussion als „versöhnte Verschiedenheit" bezeichnet, ein Begriff, der von den konfessionellen Weltbünden geprägt wurde. Damit soll nicht, wie diesem Konzept verschiedentlich vorgeworfen wurde, einfachhin der „Status quo" legitimiert werden. Vielmehr wird eine Versöhnung angestrebt, die erst dann erreicht ist, wenn die verschiedenen Ausprägungen und Frömmigkeitsformen der Kirchen sich gegenseitig voll anerkennen, sich gegenseitig läutern und bereichern. Die Versöhnung ist erst erfolgt, wenn auch kirchenamtlich offiziell sichtbar gemacht ist, daß jetzt in *einer* Kirche verschiedene Traditionen leben, die gleichberechtigt sind, und deren Grenzen, jedenfalls in bestimmten Fällen, ohne jede Diskriminierung durchlässig sind.

Als Modell für eine solche „versöhnte Verschiedenheit" kann das Verhältnis der verschiedenen Riten innerhalb der katholischen Kirche angesehen werden.

## 5. Auf dem Weg zur organischen Union?

Das Verhältnis der Riten innerhalb der katholischen Kirche läßt sich aber nur bedingt als Modell der versöhnten Verschiedenheit auf die mitteleuropäische Situation übertragen. Während die innerkatholischen Riten geographisch verhältnismäßig deutlich voneinander abgegrenzt werden kön-

nen, sind die Konfessionen in unserem Bereich engstens miteinander verbunden und vermischt. Können sich in dieser Situation die Traditionen ebenso selbständig und relativ unbeeinflußt weiterentwickeln, wie das dort der Fall ist? „Können auf Dauer unterschiedliche Riten aufrechterhalten bleiben, wenn derzeit rund ein Drittel der Ehen konfessionsverschieden ist? Werden nicht notwendig Traditionen, die so eng zusammenleben und von gleichen Anfragen herausgefordert werden, sich gegenseitig stärker beeinflussen müssen? ... Wird hier nicht auf lange Sicht eine Situation eintreten, wo die Konfessionen ‚ihre gesonderten Traditionen nicht mehr gesondert fortsetzen, sondern beginnen, eine gemeinsame Tradition zu leben', wie es der ÖRK als Kennzeichen der ‚organischen Union' angegeben hat? Werden die Traditionen sich gegenseitig nicht in einer Weise befruchten können, daß tatsächlich eine neue, größere Tradition innerhalb einer größeren kirchlichen Einheit entsteht? Tendiert versöhnte Verschiedenheit nicht auf organische Union?"[8]

### *IV. Zielvorstellungen und Stufenplan*

In den vergangenen Jahren hat sich die ökumenische Diskussion in zunehmendem Maße mit Zielvorstellungen für die angestrebte Einheit beschäftigt. Nachdem die traditionell als kirchentrennend empfundenen Fragen Schritt für Schritt einem Konsens zugeführt wurden, gilt es jetzt, praktische Schritte ins Auge zu fassen.

Als Zielvorstellungen wurden dabei vor allem zwei Modelle entwickelt: Der ÖRK propagiert vor allem die „organische Union", die konfessionellen Weltbünde die „versöhnte Verschiedenheit". In dieser Differenz geht es um die Bedeutung, die der konfessionellen Prägung des Christentums in der einen Kirche zukommen soll. Vor allem in den jungen Kirchen ist seit geraumer Zeit die Weigerung lebendig, „Spaltungen, für die wir nicht verantwortlich waren und die uns sozusagen von außen auferlegt worden sind"[9], weiter zu tragen. Einheit wurde auf der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi 1961 definiert als Einheit „aller an jedem Ort", als volle Gemeinschaft des Bekenntnisses, des Gottesdienstes, des sozialen Engagements, der kirchlichen Organisation am jeweiligen Ort. Zwischen den verschiedenen Kirchen am Ort soll es dagegen weiterhin Unterschiede geben, die vornehmlich auf die kulturelle und historische Eigenart der jeweiligen Tradition zurückzuführen sind. Die Vollversammlung von Nairobi hat 1975 ausgeführt, daß die Ortskirchen zueinander im Verhältnis von

„Schwesterkirchen" stehen sollten, die sich einmal voll anerkennen und konziliare Gemeinschaft miteinander halten.

Das konfessionelle Erbe gilt es in dieser Vorstellung zu überwinden. Am Ort haben derartige Differenzen keinen Platz mehr. So hat Nairobi erklärt: „Organische Union, in der getrennte Denominationen eine einzige Körperschaft bilden, ist eine Art Tod, der die denominationelle Identität ihrer Mitglieder bedroht, aber sie ist ein Sterben, um reicheres Leben zu empfangen."[10]

In Kritik an diesem Konzept haben die konfessionellen Weltbünde, ebenso wie die römisch-katholische Kirche, darauf verwiesen, daß sie bereits eine imponierende überregionale Einheit herzustellen vermochten, die nicht einfachhin preisgegeben werden sollte. Sie unterstützen seit der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1977 in Daressalam als Modell die „versöhnte Verschiedenheit". Hier sollen die konfessionellen Ausprägungen nicht untergehen, sondern als geschichtlich gewachsener Reichtum erhalten bleiben, allerdings nicht in gegenseitiger Ausschließung, sondern in wechselseitiger Anerkennung. Die Konfessionen sollen in die versöhnte Kirche ihren jeweiligen Reichtum, ihre geschichtlich gewordenen Frömmigkeitsformen und Glaubensweisen mit einbringen. Ökumene soll nicht durch Verarmung gewordener Strukturen, sondern durch gegenseitige Bereicherung und Befruchtung, durch Versöhnung werden.

Die Kontroverse zwischen den beiden Zielvorstellungen hat nicht unerheblich dazu beigetragen, daß in den vergangenen Jahren die Ökumene in manchen Bereichen stagnierte. Wer sollte an verantwortlicher Stelle mutige Schritte wagen, wenn er nicht sicher sein konnte, daß er nicht vielleicht in die falsche Richtung geht? Daneben sind die Kirchen gegenüber dem Modell der organischen Union, wenn es als direkt anzustrebendes Ziel propagiert wird, sehr skeptisch. Die verbreitete Furcht von der „dritten Konfession" macht dies deutlich. Die Erfahrung mit manchem ökumenischen Gottesdienst, dem man ansah, daß hier am grünen Tisch Neues konstruiert wurde, bei dem keiner der Beteiligten heimisch werden konnte, hat diese Sorge verstärkt.

Es scheint, daß die Alternative zwischen den beiden Modellen dadurch überwunden werden kann, daß sie in einem Stufenplan einander zugeordnet werden. Das würde bedeuten, daß es zunächst gilt, versöhnte Verschiedenheit zu verwirklichen, also den Reichtum der Konfessionen aufzunehmen und die Versöhnung dadurch zu bewirken, daß die spezifischen Ausprägungen sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern sich anerkennen und damit befruchten. Auf längere Sicht kann durchaus ein Prozeß entste-

hen, bei dem die in einer Kirche versöhnten Traditionen als gemeinsames Erbe aller empfunden werden und sich eine neue, gemeinsame Tradition bildet, also aus versöhnter Verschiedenheit organische Union erwächst.

Auf dem gegenwärtigen Stand der Einigungsbewegung scheint es allerdings angezeigt, das Endziel nicht allzu genau festzulegen und direkt in Angriff zu nehmen. Dies könnte nur zu neuen Ängsten und zu Gegenreaktionen führen. Ökumene wird nicht in der einmaligen, großen Entscheidung verwirklicht, sondern durch den manchmal vielleicht bescheiden erscheinenden Schritt, der vom jeweiligen Standpunkt aus zu überblicken und zu verantworten ist. Allzu weitreichende Ziele gehen bekanntlich oft mit der Verweigerung des heute Möglichen Hand in Hand. Im Gegensatz dazu plädiere ich für eine Ökumene des heute möglichen Schritts, unter Vorherplanung der absehbaren nächstfolgenden Schritte. Wie dann der weitere Verlauf auszusehen hat, das soll gedacht und geplant werden, wenn die ersten Schritte erfolgt und mit Leben erfüllt sind. Versöhnte Verschiedenheit erscheint mir durchaus als Ziel, vielleicht als Zwischenziel, das heute realistischerseits angestrebt werden sollte, wobei noch offenbleiben kann, welche weiteren Entwicklungen sich daraus dann ergeben.

ANMERKUNGEN

1 E. Schlink, Laudatio auf Heinrich Fries, in: Auf Wegen der Versöhnung. Beiträge zum ökumenischen Gespräch, hg. v. P. Neuner — F. Wolfinger, Frankfurt 1982, 285.
2 K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. III, Paderborn $^{9}$1960, 415.
3 K. Mörsdorf, a.a.O., 416.
4 Vgl. CIC 2276.
5 K. Rahner vertrat schon 1972 die Meinung, daß mit Ausnahme des Problems des Papsttums „eigentlich keine konfessionstrennenden Hindernisse mehr vorhanden" seien (Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg-Basel-Wien 1972, 111); vgl. auch K. Rahner, Schriften zur Theologie Bd. 13, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978, 67. Der eben abgeschlossene anglikanisch/katholische Dialog beweist, daß auch in der Frage des Papsttums sich heute neue Möglichkeiten zwischen den Kirchen eröffnen.
6 J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit (Pro Oriente), Innsbruck-Wien-München 1979, 208-215, hier 213f.
7 J. Ratzinger, a.a.O., 212.
8 P. Neuner, Stufen auf dem Weg zur kirchlichen Einheit, in: Auf Wegen der Versöhnung, Frankfurt 1982, 261-282, hier 278.
9 So eine Konferenz indischer Theologen im Jahr 1919, in: R. Rouse — S. C. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Bd. 2, Göttingen 1958, 89.
10 Bericht aus Nairobi, Frankfurt 1976, 30.

# Die Armen: Verkündiger des Evangeliums*

VON J. M. R. TILLARD, O. P.

Durch die Wiederentdeckung der zentralen Bedeutung, die das Evangelium den Armen und den „Geringen" dieser Welt beimißt, hat sich in den letzten Jahrzehnten ein neues seelsorgerliches Bewußtsein entwickelt. Es ist ihre Berufung, als erste das Wort Gottes zu hören. Und wenn die Kirche nicht mehr in Berührung mit den Armen ist, sondern so handelt und denkt, daß sie an den Rand der christlichen Gemeinschaft gedrängt werden, dann ist dies ein untrügliches Zeichen dafür, daß die Kirche nicht mehr in völligem Einklang mit dem Evangelium steht. Sie wandelt nicht mehr sicher auf dem Wege, den ihr Herr ihr vorgezeichnet hat. Dabei ist es die Sendung der Kirche, „Christus nachzufolgen", der im Willen seines Vaters Nahrung und Erleuchtung für seine Sendung fand. Jetzt steht Gott bei den Armen.[1]

Seit Anbeginn der Heilsgeschichte hat Gott für die Armen gehandelt. Als gerechter König ist er für die eingetreten, die sonst dazu verdammt worden wären, Opfer der Mächtigen zu werden, derer, die die Mittel dazu besitzen, andere zu beherrschen und — so wie die menschliche Natur nun einmal ist — sie auch auszubeuten. Darum weisen uns die Gebote des Alten Testamentes immer wieder auf die Witwen und Waisen, den Fremdling und den Einwanderer hin (Dtn 23, 16-26, 15). Wenn wir das Evangelium lesen, stellen wir fest, daß es die Armen sind, die sich um Jesus scharen. Die Wunder, die durch alle Evangelien hindurch berichtet werden, sind nichts anderes als ein Ausdruck der Freundlichkeit Gottes und der Offenheit seines Herzens für die Armen.

Doch wir müssen uns davor hüten, die Armen nur in den heutigen sozioökonomischen Kategorien zu sehen. Wir sind versucht, alles auf die Wirtschaft zu reduzieren, auf die Spaltung in soziale Klassen, auf den Besitz oder Nichtbesitz von Kapital. Die Armut ist nicht auf solche engen Grenzen beschränkt. Täte man dies, dann würde man einigen unter den Armen eine größere Bedeutung zumessen und andere vergessen oder gar verraten, die manchmal zu den Notleidendsten unter den Menschen gehören. Nach dem Evangelium hängt Armut nicht davon ab, was man im Portemonnaie hat. Jeder, dem über das normale Maß hinaus etwas fehlt, was er zur vollen Entfaltung seines Lebens braucht, oder dem etwas fehlt, was für die nor-

* Aus: Mid-Stream, Heft 4, Oktober 1981.

[1] Vgl. J. M. R. Tillard, Appel du Christ, appels du monde (Paris 1979), wo dieser Punkt ausführlich behandelt wird.

male menschliche Existenz nötig ist, ist ein Armer. Diese Definition gilt natürlich für den Tagelöhner, der unterbezahlt wird, doch sie gilt bestimmt ebenso für den Neurotiker, der von Skrupeln oder aggressiven Gefühlen überwältigt wird; für den einzelnen Menschen, der unter einer Behinderung leidet und für immer von einem Leben „wie die anderen" ausgeschlossen ist; sie gilt für den Anormalen, dem wir auf der Straße begegnen und den wir zu meiden suchen; für den alten Menschen, der in die Isolierung geraten ist. Eine Frau ist arm, auch wenn sie materiell begütert sein mag, weil die Untreue ihres Mannes sie in einen Kreis des Leidens einschließt. So geht es vielleicht auch dem hochgebildeten Einwanderer, der nicht die Sprache des Landes beherrscht, das ihm die Tore öffnet, um ihn aufzunehmen; oder dem mißverstandenen Gelehrten, dem verleumdeten Politiker. Das ganze Ausmaß der Armut kennt keine Grenzen. Jede Generation fügt noch ihren besonderen Beitrag hinzu.

Und mehr noch als das: Die Armut wird immer im Verhältnis zu dem Milieu gemessen, in dem sie auftritt. Sie ist relativ, wie die Wirtschaftler und Soziologen sagen. Vielleicht ist mein Lebensstil in Genf, Paris oder Chicago, wenn alles gesagt und getan ist, ganz bescheiden, weil er unter der in diesen Städten gültigen Norm liegt. In Bangalore oder Haiti dagegen würde ich als reich angesehen werden. Heutzutage kann sich selbst ein unterbezahlter Tagelöhner bei seinem Lohn Dinge leisten, die für seine Vorfahren Zeichen eines gewissen Wohlstandes gewesen wären.

Somit fällt die Armut in Kategorien, die unserer üblichen Art, Menschen einzuordnen, widerstreben. Sie ist überall anzutreffen. Sie durchdringt alle Dinge. Wir finden sie unter jedem Himmel, in jedem Land, unter jeder Bedingung, selbst in jeder Menschenklasse. Wenn wir die Armut als das Los nur einer Kategorie von Menschen betrachteten, würden wir das Evangelium einengen und die Universalität des Heils verraten und verkaufen. Dann würden wir die Armen verraten.

### *Die Armen bringen uns das Evangelium*

Wenn es wesentlich ist, daß die Kirche den Armen das Evangelium zu bringen sucht, dann ist auch das Umgekehrte wahr. Es ist wesentlich, daß die Kirche versteht, daß die Armen (wie wir sie beschrieben haben) der Kirche das Evangelium bringen. Auf den ersten Blick ist eine solche Aussage überraschend. Vielleicht offenbart sie nichts anderes als einen fragwürdigen Geschmack am Paradox. Doch nein; diese Aussage weist darauf hin, daß wir selbst in der Kirche die Welt um uns herum nicht mehr mit neuen

Augen zu sehen vermögen, mit Augen, die erfüllt sind vom Licht des österlichen Geheimnisses.

Natürlich müssen wir uns davor hüten, einem oberflächlichen, anspruchslosen Romantizismus zu verfallen. Die tägliche Erfahrung ebenso wie die Vertrautheit mit den Werken der großen Meister, die die Armut geschildert haben, offenbart uns die Vielschichtigkeit der Welt der Armen. In dieser Welt, genauso wie in der Welt der Reichen, finden wir die ganze Skala der menschlichen Bösartigkeit, auch Habsucht und Machtstreben. Manchmal werden diese Laster mit einer gewissen Art von Unschicklichkeit zur Schau getragen. Dostojewski, Bernanos und in unserer Zeit Solschenizyn in seinem Archipel Gulag erinnern uns an diese Wahrheit. Der Schrecken des Gulag erreicht seinen Höhepunkt in der Korruption der Armen. Die Sünde der Welt überschreitet die Schwelle des Hauses, in dem die Armen wohnen. Im Lichte des Evangeliums ist Armut nicht unbedingt mit Heiligkeit verbunden.

Dennoch: Wenn wir einen allgemeinen Blick auf die Armen werfen und einen Gesamteindruck dieses Volkes der Finsternis, dieses Heeres der Verarmten in uns aufnehmen, dann erkennen wir, daß die Zeichen ihres Leidens so klar hervortreten, daß sie alles andere überschatten. In diesem Augenblick stellen uns die Armen von Angesicht zu Angesicht dem Evangelium gegenüber. Sie bringen uns das Evangelium. Das heißt, sie tun es unter der Voraussetzung, daß wir mit einem andächtigen Herzen zu ihnen gehen.

### *Erinnerungszeichen Gottes und der Menschheit*

Die Armen bringen uns das Evangelium auf viele unterschiedliche Weise, die tiefste Weise ist zweifellos die Art, in der sie mit der Person Jesu, des Herrn, vereint sind. Am Kreuz, das für immer das Werkzeug unseres Heils und der Ort der Hoffnung für alle Menschen ist, nahm Jesus das Los der Armen auf sich. Ihr Angesicht bedeckt das seine wie mit einer Maske. Das ist das wahre Heilige Angesicht. Und das erinnert uns daran, daß das griechische Wort für „Maske" — prosopon — Person bedeutet.

Hier müssen wir nochmals dem Romantizismus Einhalt gebieten. Wir wissen nicht, ob Jesus im sozio-ökonomischen Sinne des Wortes in Armut geboren ist. Der besondere Stil der Kindheitsberichte erlaubt es uns nicht, dies aufgrund von Einzelheiten wie der überfüllten Herberge, der Krippe und der Geburt in einem Stall anzunehmen. Außerdem war Joseph ein Zimmermann. Ein Gewerbe, das den sozialen Status eines Handwerkers

voraussetzt. Außerdem scheint die kleine Gruppe der Jünger sich nicht durch eine auffallende materielle Armut von der Menge der anderen Bruderschaften, die es in dieser Zeit gab, abzuheben. Sie waren weniger streng und enthaltsam in ihrer Lebensweise als die Jünger des Johannes, von denen sie herkamen. Wir erfahren von Lukas, daß Frauen aus der Oberklasse Jesus mit ihren Gaben halfen. All dies ist jedoch nicht wesentlich. Am Kreuz nahm Christus die menschliche Armut auf sich.

Denn die Armut von Golgatha war vollständig, bis zum äußersten. Es war die Armut eines Mannes, der sowohl von den Machthabern als auch von der Menge verraten, entehrt und verspottet wurde. Er wurde gefoltert, mit Verbrechern zusammen verurteilt, außerhalb der Stadtgrenzen gekreuzigt, damit jedermann sehen konnte, wie er durch das offensichtliche Mißlingen seiner Sendung gezeichnet war. Und noch entscheidender: Seine Armut war die Armut eines, der sich von Gott, seinem Vater, verlassen fühlt und „verflucht", wie Paulus nicht zögert zu sagen (Gal 3, 13-14): „Verflucht ist jedermann, der am Holz hängt."

Es ist dieser arme Mensch — in der Tiefe seines Seins wahrer Gott —, der der Heiland der Welt ist. Die Erlösung aller Männer und Frauen, arme wie reiche, wird durch diesen Menschen vollzogen, der so arm ist, daß alle Armen, die je gelebt haben oder noch leben werden, ihre Armut, wie sie auch aussehen mag, in ihm wiedererkennen können. Aus diesem Grunde erkennen die Christen in den Armen ein Erinnerungszeichen Jesu, des Heilands. Das trifft auf jede Art von Armut zu, auch auf die Armen, die in Sünde sterben. Das ist ein echteres Erinnerungszeichen als jedes Holz- oder Metallkreuz, das an unseren Wänden hängt. Und wer sind diese Armen, die uns von Angesicht zu Angesicht Christus gegenüberstellen? Es ist der Landstreicher, der auf einer Bank im U-Bahnhof seinen Rausch ausschläft, während jedermann vorübergeht; es ist der Krebskranke, dessen zerquältes Gesicht vom Tode gezeichnet ist; der verachtete Ausländer; die unverheiratete Mutter, die keinen anderen Reichtum besitzt als ihr Kind; ein religiöser Führer wie Papst Paul VI., der Qualen leidet unter dem Zustand der Kirche. Wenn wir diese Menschen mit den Augen des Glaubens ansehen, dann sehen wir sie als lebendige Ikonen Jesu.

Jeder von ihnen bringt uns das Evangelium auf eine einmalige Art. In realistischer Weise verkünden sie erneut, daß Gott nicht eine abstrakte Gottheit ist, die uns aus der Ferne segnet, wie ein reicher Mann, der dem menschlichen Elend enthoben ist. Gott hat „Gemeinschaft" gehalten mit der menschlichen Situation. Wenn das Evangelium wirklich ein Evangelium der Gemeinschaft ist und wenn die Kirche wahrhaft eine communio

ist, dann nur darum, weil Gott in eigener Person die Tragödie der Armen auf sich genommen hat. Der Kuß, den gelegentlich Heilige oder religiöse Helden einem Leprakranken geben, ist mehr als eine verdienstvolle, mutige — ja sogar gefährliche — Tat. Es ist ein Akt der Anbetung und des Glaubens. Ohne zu idealisieren, können wir im Glauben in jedem armen Mann und jeder armen Frau ein Sakrament des gekreuzigten Christus erkennen. Die Armen führen uns zur Torheit eines Gottes, der die Welt so geliebt hat, daß er, um sie zu retten, in die Gemeinschaft mit ihrer Finsternis, ihrer Qual und ihren Tränen einging.

Wie konnten wir dann je die Armen verdammen? Wie können wir unser Herz verhärten gegenüber einer geschiedenen Frau, die bis in die Tiefe ihres Seins durch eine verratene Liebe verwundet ist; gegenüber dem verzweifelten Jugendlichen, der es nicht mehr aushält und den Drogen erliegt; gegenüber dem Gastarbeiter, der sich kleine Diebstähle hat zuschulden kommen lassen? Ein geheimnisvolles Band, eine Art von stillschweigendem Einverständnis besteht zwischen der allumfassenden Barmherzigkeit Gottes und der Armut, die diese Menschen quält. Die Armen bringen uns das Evangelium auf eine vollkommen neue Weise: indem sie uns zur Barmherzigkeit rufen. Die Barmherzigkeit ist das Herzstück der Erlösung, denn sie befähigt uns, an der „Schwachheit" Gottes selbst, in Gestalt eines gebrechlichen, in Armut geratenen Menschen, teilzuhaben.

In gleicher Weise erinnern uns die Armen an eine schreckliche Wirklichkeit, die noch grotesker wird auf dem Angesicht Christi: die Wirklichkeit des Bösen, der Schuld, der Sünde. Hier finden wir das Böse in seiner ganzen Fülle, nicht auf irgendeine seiner vielen Formen beschränkt. Da ist zunächst einmal das Böse, das von den Menschen selbst kommt. Es gibt Menschen, die Böses tun, sich bewußt ihm hingeben. Das ist Sünde im strikten Sinne des Wortes. Andere tun Böses, ohne es zu wissen, Opfer einer Welt, die durch Unvollkommenheit entstellt und in ihren Strukturen erschüttert ist. Sie arbeiten mit dem Bösen zusammen, ohne es zu wollen. Diese Art des Bösen äußert sich am häufigsten in Ungerechtigkeit und ihren Früchten: Gewalt und Lieblosigkeit, die das Streben nach Macht und den Willen, andere zu beherrschen, hervorrufen. Die Gesichtszüge des Gekreuzigten tragen die Stigmata dieser Form des Bösen — nicht zuallererst darum, weil er es sühnt, sondern weil er ihr Opfer ist. Er sühnt diese Form des Bösen, weil er ihr Opfer ist, und nicht umgekehrt. Hier haben wir es mit der Logik Gottes zu tun. Christus war das Opfer eines politischen Spieles zwischen Herodes und Pilatus, dessen Preis (wie Pilatus erkannt hat) von einem unschuldigen Dritten bezahlt werden sollte. Er war das Opfer eines sozialen

Prozesses, für den man in jeder Krise einen Sündenbock brauchte, damit die Aggressivität des Volkes sich in einem konzentrierten Ausbruch Luft machen konnte. Das geschwollene Gesicht Jesu, seine blutenden Glieder, sein zerfleischter Rücken — sie tragen alle das Zeichen des menschlichen Bösen. Sie sind die ausdrucksvollste Offenbarung der Wahrheit, daß dieser geschlagene, gemarterte Mensch unter dem allen unser Gott selbst in Person ist.

Diese Offenbarung wird jedesmal verkündet, wenn wir vor unseren Augen auf dem Fernsehschirm die Szenen bombardierter Dörfer sehen; alte Menschen, deren Leib durch eine Granate in Stücke gerissen ist; gelynchte Diplomaten; Arbeiter, die unter der Last unmenschlicher Arbeit zusammengebrochen sind; Menschen, die ihrer bloßen Hautfarbe wegen verspottet werden. Doch man braucht nicht vor einem Fernsehschirm zu sitzen, um den Zusammenhang zwischen der Armut, dem Zustand der Unvollkommenheit in der Welt und der menschlichen Sünde zu entdecken. Man braucht nur in die Außenbezirke jeder beliebigen Stadt zu gehen; sich genauer die ausländischen Frauen und Kinder anzusehen, die so an Verachtung gewöhnt sind, daß sie sich unsicher fühlen, wenn man ihnen mit Freundlichkeit in den Augen zulächelt. Oder man braucht sich nur eine Weile in einem Busdepot oder auf einem Bahnhof aufzuhalten oder die Ausdrucksweise und die Gesten der Prostituierten zu beobachten, die nach Kunden Ausschau halten. Diese unerträglichen Begegnungen mit dem Bösen sind im menschlichen Herzen geboren und entspringen menschlichem Verlangen.

Das Evangelium ist zugleich dazu da, uns der Sünde zu entreißen und in uns die Erkenntnis von der Gewichtigkeit des Bösen zu wecken, das Männer und Frauen beschmutzt und entstellt, indem es sie in eine Art Hölle stürzt. Aus diesem Grunde ist unsere Begegnung mit den Armen immer eine Begegnung mit dem Evangelium. Sie bewahrt uns davor, dem Augenschein aus dem Wege zu gehen: Wir sehen, daß die Welt nach Erlösung schreit. Das Böse muß mit seinen Wurzeln aus der menschlichen Gesellschaft herausgerissen werden. Herzen müssen bekehrt werden, meines zuallererst! Ich sündige nicht nur oft, bewußt, in voller Verantwortung, sondern ich handle auch in stillschweigendem Einverständnis mit dem Drama der Ungerechtigkeit und der Gewalt in der Welt. Trotz meiner besten Absichten habe ich teil an der Schuld, die die ganze Menschheit verwundet. Ich trage dazu bei, daß es Arme gibt.

Doch das Böse transzendiert dieses Register der zwischenmenschlichen Beziehungen und geht ihm sogar voraus. Wenn es eine Gesellschaft gäbe,

in der jedem einzelnen die größte Achtung erwiesen wird und in der nicht Macht und Gewinn den Vorrang haben, so wäre doch das Böse noch da, in einer oder mehreren anderen Formen. Die Menschen würden immer noch der Krankheit zum Opfer fallen, angeborenen Behinderungen, Geistesstörungen und schließlich dem Tod. Die Verfasser des Neuen Testamentes halten die Tatsache, daß Gott in Jesus Christus am Drama des Todes teilhat, für ebenso wichtig wie die Art und Weise, in der dieser Tod geschieht. Der Brief des Paulus an die Römer zeigt dies ganz klar.

Der Tod Jesu vollendet, „erfüllt" die Gemeinschaft Gottes mit der Wahrheit über den Menschen. Diese Wahrheit kann ganz einfach formuliert werden: Unter dem Reichtum der Intelligenz und der Macht des Genies ist der Mensch radikal arm. Lange bevor wir der Bosheit anderer zum Opfer fallen, wissen wir, daß wir in unserem Verlangen nach der Fülle des Lebens verletzt sind. Vor Gott sind wir unheilbar verwundet in dem, was uns am teuersten ist, unserem Leben. Wir mögen noch so sehr versuchen, uns aufzulehnen und alle Mittel der Medizin, der Genetik, der Hygiene in Anspruch zu nehmen, um Tag für Tag die „irreparablen Verwüstungen der Zeit" zur reparieren, die Wirklichkeit bleibt doch unumstößlich. Von Anbeginn der Zeiten haben weise Männer immer wieder betont, daß es für jeden von uns zu den dringlichsten Notwendigkeiten des Lebens gehört, daß wir uns nichts über das Leben vormachen. Die Fülle physischer, geistiger und psychischer Gesundheit ist nur ein Traum auf dieser Erde. Wir können nichts weiter tun, als darauf zu hoffen.

Auch hier sprechen die Armen wieder zu uns in einer vernichtenden Weise. Der Mensch, der mit einer Behinderung geboren ist, und der vollkommen gesunde Mensch, der plötzlich von Krebs aufgezehrt wird, erwecken nicht nur unser Mitleid. Sie erwecken vielmehr auch das Selbstmitleid in uns. Sie stellen uns unsere angeborene Gebrechlichkeit vor Augen. Sie erinnern uns daran, daß auch wir unwiderruflich mit dem Mal der Armut gezeichnet sind. Sie halten uns ein klares Bild dessen vor, was unmittelbar unter der Oberfläche unseres Lebens liegt. Der Schriftsteller Albert Cohen zeigt in einigen sehr tief empfundenen Stellen seiner „Carnets 1978" wie das, was er in biblischer Sprache das „herzliche Erbarmen" nennt, von daher kommt, daß wir in der Armut eines anderen Menschen unsere eigene Armut wiedererkennen. Diese Erkenntnis beruht ganz ohne Zweifel auf unserer Beziehung zu Gott. Im Lichte des Evangeliums sind wir alle zugleich begnadete Träger des Geistes Gottes und Arme, denen nichts gehört, nicht einmal ihr Leib. Eines Tages wird dieser Leib von mir genommen werden. Schon jetzt beginnt er „zu verfallen". Weil die Armen uns an diese

Wahrheit erinnern, binden sie uns an das Evangelium.

So bringen uns die Armen das Evangelium, indem sie ein lebendiges Erinnerungszeichen dessen sind, was Gott für uns in Jesus Christus gewesen ist und was wir als Menschen sind. Auf diese Weise erinnern sie uns auch daran, daß jeder Mensch — vor anderen Menschen — an Sünde und Irrtum teilhat und somit auch Armut schafft, während — vor Gott — jeder von uns radikal arm ist. So stellen die Armen uns der wahren menschlichen Situation Auge in Auge gegenüber. Seien sie gut oder böse, heilig oder verdorben, die Armen sind gleichsam der Spiegel, in dem wir die Wahrheit unseres eigenen Seins schauen.

*Die authentische menschliche Haltung*

Alles in allem bringen uns die Armen das Evangelium noch auf einer anderen, subjektiveren Ebene. Sie erinnern uns an jene authentische Haltung, die nach dem Evangelium die angemessene Einstellung jedes Menschen zu anderen und vor Gott ist.

Auch hier überschneiden sich wieder verschiedene Ebenen. Eine davon verdient besondere Beachtung, weil sie von der Theologie übersehen und von der Spiritualität ausgebeutet worden ist. Die Armen hegen ganz spontan Mißtrauen den Mächtigen gegenüber. Es ist möglich, daß sich hinter dieser Haltung eine schlecht verhüllte Aggressivität verbirgt oder was die Psychologen Zeichen eines Minderwertigkeitskomplexes nennen. Doch wir müssen eine bessere Erklärung suchen. Die Armen sind oft getäuscht und ausgebeutet worden. Wenn sie sich an Menschen in Machtpositionen wenden, die aufrichtig und gut sind — und solche Menschen gibt es! —, fühlen sie sich gut aufgenommen und mit Respekt behandelt. Doch selbst dann haben sie den Eindruck, daß ihr Fall einer unter tausend anderen ist und ihr Leid nur ein Fall unter so vielen anderen. Sie hegen den Verdacht, daß sie an sich und für sich wenig gelten. Sie entdecken auch, daß Menschen, die Macht haben, oft zu sehr in ihrer eigenen Macht verstrickt sind, als daß man wirklich bei ihnen auf Hilfe rechnen könnte. Und die Politiker? Selbst wenn sie offiziell ihre Absicht erklärt haben, den Unterdrückten und Schutzlosen zu helfen, liefern sie bald Gründe, ihnen zu mißtrauen. Die Ideologien sind alle gleich brüchig, wenn erst einmal das Machtstreben sich ihrer Anhänger bemächtigt hat. Die Geschichte des Volkes Gottes gibt Zeugnis davon, daß die Armen eine Art Instinkt haben, durch den sie wissen, daß sie sich nur auf sich selbst und, wenn sie Glaubende sind, auf Gott verlassen können. Verkünden sie uns nicht damit den Kern der Botschaft des Evangeliums?

Solche Gewißheit ist schöpferisch. So sehen wir, wie sich in der Welt der Armen trotz der Versuchung „eines jeden einzelnen", „für sich selbst" zu handeln, Bande der Solidarität und der gegenseitigen Hilfe entwickeln. In der Welt der Reichen wird eine solche Solidarität oft zu einer Art von Handel: do ut des; ich gebe dir, damit du mir etwas Gleichwertiges aus deinem Einflußbereich dafür wiedergibst. Wir brauchen nur an der Oberfläche der politischen Verträge zu kratzen, die der Dritten Welt sogenannte Hilfe zusichern, um uns dieser Tatsache bewußt zu werden. Die Welt der Reichen ist vom „Safe-Komplex" geplagt. Die Psychologie der Armen ist ganz anders. Wer Indien besucht, ist erstaunt über die Atmosphäre der gegenseitigen Hilfsbereitschaft und spontanen Solidarität mitten im Elend mancher Dörfer. Je wohlhabender unsere westlichen Gesellschaften werden, mit desto größerer Sicherheit verschwindet ein solches Klima selbst in den ärmsten Gebieten. Unsere Welt ist zu verbildet, um an das einfache Teilen von Freud und Leid zu denken. Wir schicken Einladungen. Wir veranstalten eine Cocktail-Party. Die Armen handeln mit der Spontaneität und Einfachheit des Evangeliums. Vielleicht sind sie die einzigen, die noch verstehen, was „Gemeinschaft", koinonia, bedeutet. Es stimmt, daß einige von uns ihre Haltung vielleicht als Überbleibsel einer vor-industriellen, ländlichen Gesellschaft ansehen. Wir könnten wie jeder Bürger einer Industriegesellschaft einen Toast ausbringen auf die ehrliche Hoffnung, daß wir nicht in ein solches Zeitalter zurückfallen!

Können solche Reaktionen, auch wenn sie uns ganz spontan kommen, wirklich so vernünftig sein? Im Lichte des Evangeliums sollten wir uns vielmehr fragen, ob die westlichen Gesellschaften nicht von ihrem Reichtum erstickt werden. Stammen nicht die Übel der westlichen Welt, die jeder ernsthafte Beobachter wahrnehmen kann, vom Kult des Mammon her? Der Mammon führt zur Herzenshärtigkeit, bringt die Quellen der Freundlichkeit in uns zum Versiegen und macht unfruchtbar, was nicht in Gewinn umgesetzt werden kann. Tag und Nacht besessen von Träumen von größtmöglichem Besitz, können wir selbst die Familienbeziehungen, die uns am liebsten und teuersten sind, einem solchen Streben opfern. „Geschäft" — nicht „noblesse" — „oblige"! Eine Welt, die auf Reichtum aufgebaut ist, wird sehr schnell unmenschlich. Georges Bernanos wußte das sehr wohl. Das Tragische an der Sache ist, daß die herrschenden Ideologien sehr oft die Armen dazu ermutigen, den Reichtum der Welt zu begehren, der ihnen vorgehalten wird wie ein glänzender Spiegel den Vögeln, die — dagegenfliegend — ihren Tod finden. Das Evangelium verlangt ganz klar, daß die Armen befreit und aus dem Würgegriff des Leidens erlöst werden, das sie

unterdrückt. Sollen sie nur befreit werden, um in eine Welt geworfen zu werden, in der eine andere Art von Unmenschlichkeit herrscht?

Die Armen bringen uns das Evangelium, indem sie uns nicht nur zur Solidarität führen, so wie sie oben beschrieben ist, sondern auch zu anderen wesentlichen Werten des Evangeliums. Einer davon ist die Fähigkeit, eine empfangene Gabe schätzen zu können. Die Armen sind selten anspruchsvoll. Sie sind es kaum gewohnt, daß man ihnen dient! Sobald sie ein wenig echte Herzlichkeit erfahren, wissen sie ihren Wert zu schätzen. Ein Schwerkranker, dessen Einsamkeit nur durch das Kommen und Gehen von Krankenschwestern gelindert wird, empfängt den Besuch eines Freundes wie einen strahlenden Stern in der Nacht. Allein der Kranke kann den wahren Wert dieser in Freundschaft gegebenen Gabe ermessen.

Die Armen dagegen, so wie wir sie beschrieben haben — der Kranke, der Einwanderer, der in seiner Liebe Betrogene —, sie alle können wahre Herzlichkeit ausdrücken, die rechten Worte im rechten Augenblick sagen und tun, was anderen gefällt. Die Armen kennen den Preis echter Worte und authentischer Gesten. Können die unter uns, die „La Strada", Fellinis Film über die wahre Armut, gesehen haben, je seine bewegenden Szenen vergessen?

Es mag sein, daß auch hier die Armen wieder die einzigen sind, die wahrhaft schenken und aus jeder Gabe einen Akt der Liebe machen können. Für die Armen bedeutet jedes Geschenk an einen anderen eine Entbehrung dieser oder jener Art für sie selbst. Die Reichen brauchen nichts zu entbehren, wenn sie geben. Sie verringern nur ihr Bankkonto um eine minimale Summe oder verkürzen ihre Freizeit um ein weniges. Ihr Verlust wird bald wieder wettgemacht sein. Ihre Gabe kommt aus ihrem Überfluß. Die Armen können nur geben, indem sie etwas von sich selbst nehmen. Sie müssen sich etwas von ihrem Hab und Gut, ihrem Leben, ihrer Gesundheit, ihrer freien Zeit abringen.

Hier kommen wir dem Sinn der Worte Jesu über die arme Witwe im Lukasevangelium (21, 1-4) nahe. Sie legte zwei Scherflein in den Gotteskasten. Die Reichen hatten ihr Opfer demonstrativ gegeben. Ihr Scherflein war von ihrer Armut gegeben, von dem, wovon sie lebte. Diese Witwe steht für all die Armen, die uns immer wieder durch das Evangelium zur Wahrheit der Liebe bekehren. Wahre Liebe erfordert die Gabe seiner selbst. Das verlangt nach einem Raum der Armut in unserem eigenen Leben, gleich einem Schmuckkasten, in dem das Geschenk, das wir machen, funkelt und strahlt. Sonst wird der Preis der Gabe so schnell ersetzt, daß die Verbindung zwischen dem, was gegeben wurde, und dem Herz und Leib des Ge-

bers zu schnell verlorengeht. Welch ein Unterschied zwischen der Gabe eines reichen Freundes, ein wunderschön gebundenes Buch, das ich mir schon lange gewünscht habe und das ich oft gebrauchen werde, und der einfachen Schnitzerei, die mir ein Exilkroate geschickt hat, der mein Feund geworden ist von dem Tage an, wo ich ihm hilfreich sein konnte! Diese rohe, geschmacklose Schnitzerei hat ihn den Preis eines Kinobesuches gekostet, auf den er beschlossen hatte zu verzichten, seine Entspannung nach einer Woche erschöpfender Arbeit. Ich werde die Tiefe der Freundschaft nie wirklich ergründen können, die sich in dem kostbaren Geschenk meines reichen Freundes äußert. Ich bin mir aber ganz sicher, was aus dem Geschenk spricht, das mein armer Freund mir gemacht hat. Er gab „alles, wovon (er) lebte". Seine Geste übermittelt mir den Wohlgeruch des Evangeliums. Sie fordert mich heraus in der Art und Weise, in der ich gebe, nicht nur anderen, sondern auch Gott; nicht nur was ich von meinem Geld oder meiner Zeit gebe, sondern was ich von mir selbst gebe.

Es ist noch mehr zu sagen. In den Gesellschaften, in denen wir leben, haben die Wohlhabenden und Zufriedenen kaum je irgendetwas, worauf sie hoffen können. Tatsächlich sind sie angesichts der gegenwärtigen Krisenzeit öfter noch von der Angst erfüllt, das zu verlieren, was sie besitzen. Der Sturm auf den Goldmarkt ist ein lächerliches, albernes Zeichen dieser Angst, ebenso das Bestreben, Vermögen in Grundbesitz anzulegen. „Grundbesitz ist von Bestand", sagt uns die Reklame. Wir hoffen nicht mehr. Wir haben Angst davor, das zu verlieren, was wir haben. Die Armen freuen sich immer noch auf irgend etwas anderes. Sie stehen der Zukunft offen und erwartungsvoll gegenüber. Sie haben nichts zu verlieren. Sie haben alles zu gewinnen. Vielleicht wird diese Krankheit geheilt werden, weil die richtige Behandlungsmethode entdeckt wird. Vielleicht wird jene Ehefrau zurückkehren. Vielleicht wird dieser liebe Freund kommen und die Last meiner Einsamkeit erleichtern. Vielleicht werde ich Arbeit finden. Die Armen verstehen sehr wohl den Sinn des Adventsgeheimnisses. Wie Tolstojs Ivan Illich oder die von Dostojeweski geschaffenen Gestalten mögen auch die Armen keinen anderen Brennpunkt in ihrem Leben haben als eine ständig unerfüllte, oft versagte, doch immer wieder neugeborene Hoffnung auf ein besseres Morgen. In einem berühmten kleinen Werk hat Victor Hugo diese Hoffnung selbst in dem Herzen eines Verbrechers entdeckt, der, zum Tode verurteilt, sich auf dem Wege zu seiner Hinrichtung befindet.

Hier befinden wir uns wieder im Raum des Evangeliums. Was haben wir anderes beschrieben als den Glauben in Hoffnung? Paulus wird nicht

müde, immer wieder zu sagen, daß der Glaube an Jesus Christus eine „eschatologische" Zukunft erschließt, eingeschrieben in die Erwartung. In Christus leben heißt, damit beginnen, daß man sich weigert, der Gegenwart verhaftet zu bleiben. Das biblische Bild der Wanderschaft paßt hier am besten. Gott will uns etwas Besseres geben. Die Dämmerung des Morgen bricht vielleicht schon auf dieser Erde an. Der Glaubende ruft mit den Schlußworten der Offenbarung: „Maranatha!" Er nimmt dabei die Haltung des Armen an und folgt dem Armen nach, wie man einem Meister folgen würde.

*Schluß*

Vermögen wir die Armen mit den Augen Christi anzusehen? Wir kommen ihnen in unserem Reichtum entgegen, die Hände mit Freigebigkeit gefüllt, wenn mit nichts anderem. Instinktiv reagieren wir auf sie wie Leute, die etwas zu geben haben. Wenn wir die Botschaft des Evangeliums hören — den Armen das Evangelium zu predigen —, dann fühlen wir uns herausgefordert zu handeln, genötigt, unseren Reichtum mit ihnen zu teilen.

In der Tat, Jesus diente den Armen. Er heilte sie. Er umfing sie mit seinem Mitleiden. Doch er erbat auch etwas von ihnen. Es war die entscheidendste Bitte, die er aussprechen konnte: er bat sie um sein Kreuz. Die Armen machen uns reich. Paulus sagt von unserem Herrn Jesus Christus: „Ob er wohl reich ist, ward er doch arm um euretwillen, auf daß ihr durch seine Armut reich würdet" (2Kor 8,9). Weil Jesus die Gesichtszüge der Armen annahm, hat Gott selbst in Christus beschlossen, uns durch sie reich zu machen.

*Aus dem Englischen übersetzt von Helga Voigt*

# 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 Lebenssaftes 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 sozialhistorische 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 offiziösen 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 transzendentalen und einer historischen Auffassung, zwischen individueller und sozialer Schwerpunktsetzung).

b) Im Zusammenhang mit verschiedenen Stellungnahmen des Zentralausschusses, 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 Übervereinfachung 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 konfliktive 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 enstanden 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 errungene 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*

ANMERKUNGEN

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 Brevísimo 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.

Es wird betont, daß das Neue und Verblüffende an der Studie die andere Methode war, mit der sie durchgeführt wurde. Eine Methode, die vor allem dieses bewirkte: Teilnahme von „unten" und Echtheit. Nicht in erster Linie die Experten mit spezialisiertem Vokabular waren gefragt, sondern all das alltägliche Expertentum von Frauen und Männern, all die existentiellen Erfahrungen, über die wir alle verfügen: was es bedeutet, eine Frau oder ein Mann zu sein. Hausfrauen, Familienväter, Ehepartner, Alleinlebende, kirchliche Mitarbeiterinnen oder Kirchenführer und viele andere beteiligten sich.

Echtheit kam deshalb zustande, weil Menschen es wagten, über sich selbst und ihre Fragen, ihr Glück, ihr Unglück zu sprechen, über ihr Suchen und Finden auf dem Weg zu besseren Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Es war keinen Augenblick lang eine „langweilige" Studie. Viel zuviel wahres, unverblümtes Leben pulsierte in ihr, das trotz allen gedruckten Papieres sichtbar blieb. Man verständigte sich nicht über Definitionen und Begriffe, sondern über das, was allen Abstraktionen zugrunde liegt: über die wirklichen Erfahrungen von Menschen.

Was in der Studie und zuletzt in der Sheffield-Konferenz sichtbar wurde, ist eine Bestandsaufnahme, die in sich selber allerdings die Schwierigkeiten spiegelt, eine solche Frage zu stellen. Es war eindeutig, daß diese Studie mehr in den Köpfen und Herzen von Frauen ersonnen worden ist: Ihnen brennen die Probleme viel mehr auf den Nägeln, sie klopfen an die Türen der auf scheinbar gesicherten Positionen sitzenden Männern, sie müssen Probleme im Familienleben und Berufsleben lösen. Ihre Unruhe, ihr Suchen und auch ihr Verzweifeln war der Ausgangspunkt.

Aber wie kann man deutlich machen, daß es nicht nur und nicht in erster Linie eine Frage ist, die Frauen angeht? Wie wird deutlich, daß es die Männer und die Kirchen aufs äußerste betrifft? Wie wird deutlich, daß dies nicht nur eine Angelegenheit von westlichen Frauen mit ihren Emanzipationswünschen ist? Immer hatte diese Fragestellung es schwierig, als Frage selbst anerkannt zu werden. Oft war sie in irgendeiner Form nicht (noch nicht) „salonfähig": nicht theologisch genug, mit lächerlicher Emotion behaftet, nicht ökonomisch genug, nicht politisch genug, nicht wissenschaftlich genug, zu westlich-feministisch. So ging sie selbst, diese Fragestellung, durch einen Lernprozeß auf ihrem Weg durch die christliche Welt: Sie wurde theologisch, als sie zu den Theologen und Kirchenführern kam und nach der Gottebenbildlichkeit von Frau und Mann fragte. Sie veränderte sich, als sie den Frauen und Männern in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas begegnete und der Armut und des täglichen Überlebens-

kampfes ansichtig wurde. Sie gewann neue Gestalt, sobald sie das Feld von Psychologie und Theologie verließ und sich der Ökonomie näherte und feststellte, wie Frauen als Arbeitskräfte eingesetzt oder ausgebeutet werden.

Dies alles lag hinter dieser Frage, als sie in Sheffield mit dem reichen Schatz ihrer Verwandlungen und Erfahrungen beladen in die öffentliche Diskussion einer internationalen Konferenz trat und auch dort erneut sich veränderte und wuchs.

Eines wurde in diesem Prozeß ganz deutlich: Es gibt noch andere Methoden, zu Erkenntnis zu kommen, zu denken und gemeinsam zu lernen als den Typus der akademisch abstrakten und oft papierenen Erörterungen von großen Einzeldenkern, obwohl die Studie selbst darin — um der Akzeptierung willen — zu viele Zugeständnisse an diese männliche westliche Arbeitsweise machte. Aus dem, was von manchen, die das Prozeßhafte dieser Frage nicht so gesehen haben, als Mangel beschrieben wurde, ergeben sich die Konsequenzen für die Zukunft der Studie, für die nächste Runde der Reise:

1. Wie muß die Frage nach dem Verhältnis der Geschlechter im Rahmen der Situation in Ländern der Dritten Welt gestellt werden? Es ist nicht richtig, daß diese Fragestellung keine Fragestellung für die Dritte Welt sei. Dagegen sprechen viel zuviele aktive Frauen aus diesen Ländern, die dort für die Rechte der Frauen kämpfen. Die einzige Region, in der sogar ein Begriff für den männlichen Überlegenheitsdünkel entwickelt wurde, ist nämlich Lateinamerika. Dort gibt es das Wort „Machismo" und natürlich die dazugehörige Realität.

Aber es ist klar, daß auf dem Hintergrund von Armut und Massenelend, von Befreiungskämpfen und neokolonialistischer Unterdrückung diese Frage anders akzentuiert sein wird. Andere Unterdrückungsformen wie Rassismus und Klassendenken sind mehr im Bewußtsein, mehr formuliert auch, da auch in diesen Ländern Männer immer mehr Zugang zu Bildung und Kommunikation hatten und Frauen erst langsam das Instrumentarium zur Formulierung ihrer spezifischen Unterdrückung entwickeln. Die Berichte von den regionalen Konsultationen der Gemeinschaftsstudie aus Asien, Afrika, dem Mittleren Osten und Lateinamerika und die von Gruppen in diesen Gebieten eingeschickten Berichte zeigen deutlich, daß erst die Spitze des Eisbergs sichtbar geworden und dies alles ein Anfang ist.

2. Wo bleiben die Männer bei der Suche nach der neuen Gemeinschaft? Die Abwesenheit der Stimme der Männer oder besser die zahlenmäßig zu geringe Beteiligung gibt zu denken. Selbstkritische Fragen an die Männer-

welt und die Kirchen, wie sie der Generalsekretär Philip Potter als betroffener Mann in Sheffield formulierte, sind noch immer die Ausnahme, nicht die Regel. Können denn die Frauen allein eine neue Gemeinschaft erdenken, errichten, gestalten? Viele Männer betrachten diese Frage noch immer als etwas Belächelnswertes oder als eine Bedrohung. Sie sind eingebunden in ein patriarchalisches System, das die Emotionen abspaltet und den absoluten Glauben an die ratio entwickelt hat. Dieses System zwingt Männer, Angst in Stärke zu verwandeln. Es ist ein System ohne Tränen oder doch nur der heimlich verschämt geweinten und zornigen Tränen. Es weiß nicht mehr davon, daß Jesus ein ganzheitlicher Mensch war, der auch weinte.

Nicht gewohnt, über eigene Emotionen zu sprechen, ja, dies verachtend, unerfahren damit, Probleme im privaten Bereich öffentlich zu besprechen, ängstlich bemüht, das Primat des Verstandes gegenüber dem Herzen aufrechtzuerhalten, ausgebildet, menschliches Leben ausschließlich in der Form abstrakter Theorie und sachlicher Analysen öffentlich zu erörtern, sind viele Männer ratlos und befangen, ja behindert.

Die Infragestellung ihrer männlichen Sozialisation, ihres omnipotenten Verhaltens, ihrer Machtausübung macht ihnen Angst. Sie wehren ab. Männer sind es nicht gewohnt, mit all dem umzugehen, die Spaltung von Kopf und Herz zu überwinden, Emotion nicht abzuspalten in den Untergrund ihres Leibes oder in das private Leben: All dies müßten sie lernen, wenn es je ernst damit werden sollte, daß Frauen und Männer eine integrierte Gemeinschaft entwickeln, die auch im Umgang mit den eigenen Problemen und in ihrem Arbeitsstil nicht allein von männlichen Standards und einer von Männern entwickelten und praktizierten Dichotomie bestimmt sein soll. Nicht geübt darin, die Erfahrungswelt von Frauen gleich wichtig anzusehen, ihr auch einen eigenen Ausdruck und Kommunikation zuzugestehen, wehren viele Männer, auch Kirchenmänner, diese Fragen noch immer ab.

Natürlich: die Veränderungen, die diese Abwehr aufbrechen könnten, können nur das Ergebnis eines langen und vielleicht schmerzhaften Lernprozesses sein, mit dem gerade auch die Männer Neues lernen müssen.

Die nächste Phase der Gemeinschaftsstudie müßte diesen Lernprozeß einleiten helfen, an dessen Ende keine emotional analphabetischen „tränenlosen" Männer und keine rational verarmten und auf ihre Kreatürlichkeit reduzierten Frauen mehr stehen würden. Nur solche werden genügend gegenseitiges Vertrauen entwickeln, das es möglich macht, auch Macht und Verantwortung miteinander zu teilen.

All diese erledigten und unerledigten Fragestellungen und die damit verbundenen konkreten Lebensverhältnisse werden in der Vollversammlung

des ÖRK in Vancouver 1983 auftauchen, an verschiedenen Stellen. Mit der Kommissionstagung von Faith and Order in Lima, Peru 1982 ist der erste Abschnitt der Studie beendet.

Ihre Ergebnisse und Anstöße werden in die Vancouver-Vorbereitung einfließen. Der Vollversammlung wird es überlassen sein, über die Weiterentwicklung dieser wichtigen Studie zu entscheiden. Daß die bisherige Studie erst *ein* Baustein in einem größeren Gebäude ist, ist jedem klar, der sich daran beteiligt hat.

Es bleibt zu hoffen und dafür zu arbeiten, daß an diesem Gebäude weitergebaut werden wird, auch nach 1983, und daß genügend Kirchenmänner mutig genug sein werden, den Sicherheitsgurt eingeübten männlichen Selbstbewußtseins und der mit ihm verbundenen Arbeitsweisen zu lockern.

## Auf dem Weg nach Vancouver

VON JOHANNA LINZ

Wenn im Juli nächsten Jahres in Vancouver die 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen stattfindet, wird der Name dieser Stadt in Kanada vielen recht vertraut sein, denn sie beginnen schon jetzt, sich auf dieses ökumenische Treffen vorzubereiten. Mehr als ein Jahr vorher machen sie sich auf den Weg. Sich auf den Weg machen, das heißt: von irgendwoher aufbrechen und auf etwas zugehen, in Bewegung sein, ausruhen, stehenbleiben, wieder weitergehen, Neues sehen und entdecken, andere treffen, zusammen ein Stück des Weges gehen, erzählen, sich mitteilen. — Unterwegs sein, kann aber auch heißen: hastig und geschäftig von einem Ort zum anderen eilen, hier etwas erledigen und dort, dabei niemanden wahrnehmen und nichts entdecken.

Auf dem Weg nach Vancouver — so stelle ich es mir im Bild vor — ist es ähnlich: Da kommen Menschen aus ganz verschiedenen Richtungen, begegnen sich unterwegs, lernen sich im Gespräch kennen, teilen etwas von sich mit, gehen ein Stück des Weges gemeinsam, sprechen über das Ziel, auf das sie zugehen. Andere gehen schnellen Schrittes vorbei, grüßen kurz; wieder andere, die gerne miteinander reden möchten, erleben, daß die

Sprache sie daran hindert. Sehr viele Männer sind unterwegs, aber auch Frauen, denen es Freude macht, aufeinander zuzugehen — Da sind manche, die sich für diesen Weg wohl versorgt haben; es ist nicht ihre erste ökumenische Reise, sie kennen sich recht gut aus; sie tragen festes Schuhwerk und im Gepäck haben sie Grundsatzpapiere und andere wichtige Schriftstücke. Zielgerichtet, den Kopf voller wichtiger Gedanken, gehen sie ihren Weg, übersehen dabei leider manchmal einiges, was sich so unterwegs ereignet.

Andere kommen mit leichtem Gepäck, sie haben mehr Fragen als Antworten. Sie hoffen auf Gespräche und möchten von den Lebens- und Glaubenserfahrungen derer, die ihnen auf diesem Weg begegnen, lernen.

Es wird fröhliche Menschen geben auf dieser Straße und solche, deren Erfahrungen geprägt sind von persönlichem Leid oder der Not ihres Volkes, Menschen mit Zweifeln und Ängsten, mit Hoffnung und Zuversicht und Erwartungen.

Wie verschieden sie auch sein mögen und wie unterschiedlich Reisekleidung und Reisegepäck sind, sie haben alle dasselbe Ziel: sich unter dem Leitwort „Jesus Christus — das Leben der Welt" zusammenzufinden, um miteinander zu leben, gemeinsam Gottesdienst zu feiern, zu singen, die Bibel zu lesen, sich mit Sachthemen zu befassen, Empfehlungen für die Mitgliedskirchen und Richtlinien für die weitere Arbeit des Ökumenischen Rates zu erarbeiten.

Wie es gelingt, das Thema dieser Vollversammlung zu entfalten, deutlich zu machen, was es für die Menschen, unsere bedrohte und zerrissene Welt und für die Kirche bedeutet, daß Jesus Christus das LEBEN der Welt ist, wird zu einem wesentlichen Teil von der Arbeit während dieser drei Wochen abhängen, von der Bereitschaft und Fähigkeit der Konferenzteilnehmer, unterschiedliche Standpunkte offen darzulegen, Verschiedenheiten zuzulassen und auszuhalten, Gemeinsamkeiten herauszufinden, voneinander und miteinander zu lernen, die Vielfalt als Chance und Bereicherung und nicht als Bedrohung zu sehen.

Welche Bedeutung die Ergebnisse der Vollversammlung für die einzelnen Kirchen und ihr Leben haben, das entscheidet sich allerdings nicht allein in Vancouver, sondern hängt von den Kirchen selbst ab, ihrem ökumenischen Engagement und Bewußtsein in den kirchenleitenden Gremien, in Gemeinden und Basisgruppen. Die Delegierten werden nur wenig von dem Geist und den Ergebnissen einer Vollversammlung zurücktragen und fruchtbar machen können, wenn ihre *Kirchen* sich nicht auch mit auf den Weg nach Vancouver machen und sich offen einbringen in die Auseinandersetzung

um Fragen und Probleme, die die ökumenische Gemeinschaft bewegen. Mit anderen Worten: Ökumene als Aufgabe nur für Experten, Referenten und Delegierte ist ein Mißverständnis. Ökumene als der Ausdruck für die Gemeinschaft der Christenheit, die Verantwortung für Gottes Schöpfung und die bewohnte Welt kann sich nur verstehen als eine Basisbewegung und auch nur als solche gelingen.

Die Ausprägung des ökumenischen Bewußtseins ist in den einzelnen Kirchen sicher aufgrund ihrer Geschichte, ihrer kirchlichen und theologischen Tradition unterschiedlich. Darüber hinaus hängt ökumenisches Engagement wahrscheinlich aber auch eng zusammen mit den *Erwartungen*, die es in einer Kirche an die Ökumene gibt; diese Erwartungen wiederum haben etwas zu tun mit der grundsätzlichen Einstellung zur weltweiten Gemeinschaft der Christen. Wer den Dialog — und das schließt den Streit mit ein — um theologische, ethische und politische Fragen als Bereicherung im eigenen Lernprozeß ansieht, für den ist Ökumene wichtig, der braucht sie. Wer dagegen überzeugt ist, daß seine Sicht der Dinge, seine Theologie eigentlich die richtige sei und darum genüge, der wird die kritischen Anfragen aus der ökumenischen Gemeinschaft eher als Belastung und Störung denn als Ergänzung und Ermutigung empfinden, sich dem notwendigen Gespräch entziehen und dabei noch nicht einmal merken, wie er sich selbst isoliert und verkümmert.

Im Blick auf die Kirche bei uns scheint es mir genau diese geistliche und geistige Selbstgenügsamkeit zu sein, verbunden mit einer Konfliktunfähigkeit, die ökumenisches Lernen und Denken bislang weitgehend verhindert hat. Die Frage, auf welcher Seite — ob bei den Gemeinden oder ihren Pastoren und Kirchenleitungen — diese Selbstgenügsamkeit stärker ausgeprägt ist, möchte ich nicht vorschnell zuungunsten der volkskirchlichen Basis beantworten. Oft kann man in kirchlichen Gremien, vor allem dann, wenn es um politisch kontroverse Sachverhalte geht, hören: Damit können wir unsere Gemeinden nicht belasten, das können wir ihnen nicht zumuten. . . . Eine solche Aussage scheint mir eher Ausdruck eines bestimmten Kirchenverständnisses und eines amtskirchlichen Denkens zu sein als eine zutreffende Beurteilung dessen, was Gemeinden können oder nicht, zumindest jedoch lernen könnten.

Es ließen sich genügend Beispiele nennen, an denen sich dieses von „oben-nach-unten-Denken" bei uns zeigt, in dem „oben" — ohne Rückkoppelung mit der Basis — beraten und entschieden wird, wie sich Kirche gegenüber bestimmten Anfragen und Herausforderungen der Gegenwart zu verhalten habe, wann sie Stellung nimmt und wann sie schweigt.

Nicht anders ist es mit den Themen und Problemen, die aus der Ökumene an uns herangetragen werden. Arbeitsergebnisse des ÖRK, Anfragen um Mitberatung und Mitarbeit an Projekten erreichen die Basis in der Regel nicht. So kann es nicht verwundern, daß von der Arbeit der Studienabteilungen und des Genfer Stabes so gut wie nichts bekannt und der Ökumenische Rat damit sehr weit weg ist. Hinzu kommt, daß das distanzierte Verhältnis der EKD und einiger Landeskirchen zum Ökumenischen Rat bei uns ein antiökumenisches Klima geschaffen hat, das sich weithin auf die Ortsgemeinden übertragen hat. Am deutlichsten zeigt sich das in der Behandlung des Antirassismus-Programms. Obwohl der ÖKR immer wieder darum gebeten hatte, die Fragen der Bekämpfung des Rassismus in Gemeinden und Gruppen zu diskutieren, sind die meisten Entscheidungen der EKD zu diesem Programm das Ergebnis interner Beratungen. Ohne selbst mitgedacht und mitentschieden zu haben, hat sich an der Basis weitgehend nur die negative Beurteilung der EKD festgesetzt, die wie ein wucherndes Unkraut alle anderen ökumenischen Programme und Aktivitäten überschattet und jede ökumenische Bewußtseinsbildung erschwert.

Statt die Ökumene zu begreifen als Angebot und Hilfe, im Welthorizont des christlichen Glaubens unser Christusbekenntnis und unseren Weg als Kirche in der Bundesrepublik kritisch zu befragen und neu zu sehen, sperren wir die Ökumene aus. Wenn auch in den letzten Jahren viele Gemeinden durch Partnerschaften mit Christen in Übersee, durch gegenseitige Besuche, durch Unterstützung von Projekten und persönliches Engagement ein Stück Ökumene kennengelernt und begonnen haben, in einem größeren Zusammenhang zu denken, kann das nicht darüber hinwegtäuschen, daß normalerweise im gemeindlichen Leben Ökumene und vor allem der Ökumenische Rat keine große Rolle spielen, Erwartungen an eine Vollversammlung so gut wie gar nicht vorhanden sind.

Das ist ein ziemlich graues Bild. Vielleicht ist es zu sehr von den Erfahrungen in einer Region bestimmt. Aber ich denke, daß es für die Vorbereitung auf die Vollversammlung entscheidend wichtig ist, von der ökumenischen Wirklichkeit, die wir bei uns vorfinden, auszugehen. Denn aus dieser Wirklichkeit müssen wir die Ortsgemeinden abholen und mit auf den Weg nach Vancouver nehmen. Wenn Ökumene eine Basisbewegung und zu einem Lernprozeß von Mehrheiten werden soll, dann werden sie — das mögen die ökumenisch Motivierten und Engagierten als beschwerlich empfinden — weitgehend das Marschtempo bestimmen.

Ein wichtiger Schritt in diesem ökumenischen Lernprozeß liegt darin, begreifbar zu machen, daß die Themen und Probleme, an denen der Ökume-

nische Rat arbeitet, nicht nur die anderen, sondern auch uns betreffen, daß wir selbst darin vorkommen und also angesprochen sind.

Für die pädagogische Praxis heißt das, die Problembereiche, die der Zentralausschuß für die Arbeitsgruppen der Vollversammlung formuliert hat, zuerst einmal auf dem Hintergrund unseres gesellschaftlichen Kontextes zu entfalten, um herauszufinden, welche angesprochenen Sachfragen uns angehen. Bei der Frage nach einer „gerechten, partizipatorischen und lebensfähigen Gesellschaft" z.B. entdecken wir, daß es auch in der Bundesrepublik Armut und Ungerechtigkeit gibt, und wir werden die Faktoren und Kräfte beim Namen nennen müssen, die verhindern, bei uns eine lebensfähige Gesellschaft aufzubauen. Wird dies an verschiedenen Beispielen deutlich gemacht, dann ist die „Dritte Welt" nicht mehr so fern. Wir können die Linien ausziehen und sehen, daß es Parallelen und Zusammenhänge gibt zwischen den stabilisierenden Kräften hier und dort.

Das ist sicherlich keine leichte Aufgabe. Denn damit kommen Themen auf die Ortsgemeinden zu, die normalerweise nicht zum Gesprächsangebot von Gemeindekreisen und Bibelarbeitsgruppen gehören. Für viele Gemeindeglieder ist es zudem ganz ungewohnt, sich im Raum von Kirche mit politischen und wirtschaftlichen Fragen zu befassen, es macht ihnen Angst, offen über Macht und Interessen zu sprechen, gesellschaftliche Widersprüche aufzudecken, weil — so haben sie es gelernt — Kirche sich nicht in Politik einmischen soll. Hier sollten die, die im ökumenischen Lernen schon fortgeschritten sind, nicht ungeduldig werden, sondern einsichtig machen, daß Christen die politischen Fragen nicht ausschließen können; im Gegenteil, sie um der Botschaft Jesu willen mit in ihr Nachdenken und Handeln einbeziehen müssen.

Vorbereitung auf Vancouver wäre also, unsere eigene Lebenswirklichkeit in Kirche und Gesellschaft daraufhin zu überprüfen, wo sie Ungerechtigkeiten und Leiden schafft, Menschen aufgrund ihrer Rasse und ihres Geschlechts diskriminiert, sich auf Kosten anderer Privilegien sichert, notwendige Veränderungen verhindert.

Die Ergebnisse einer solchen Analyse und kritischen Bestandsaufnahme werden uns sicher erschrecken, indem sie deutlich machen, wo und wie wir beteiligt sind an der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Unterdrückung von Menschen. Gerade dadurch können wir aber ermutigt werden, neu zu fragen, was es im eigenen gesellschaftlichen Kontext und im weltweiten Zusammenhang heute bedeutet, Christus glaubhaft zu bekennen.

Die Fragen und Antworten, die Einsichten und Unklarheiten, die sich

dabei für uns ergeben, müssen wir in das ökumenische Gespräch einbringen, denn nur so werden wir für uns selbst und die anderen in der Gemeinschaft erkennbar, werden Begegnung und Austausch möglich.

Wenn wir uns in der Beschreibung unserer Position unserem Versagen und unseren Möglichkeiten zu erkennen geben, können wir auch die Anfragen aus der Ökumene offener entgegennehmen, unsererseits selbstverständlicher zurückfragen und gemeinsam mit den ökumenischen Partnern Lösungen suchen.

Für die, die nach Vancouver fahren, wird die Teilnahme an dieser Konferenz und das eigene Erleben eine wichtige Erfahrung werden, die sie anderen voraus haben; sie sollten sich darum selbst dazu verpflichten, vom Geist der Ökumene und der Lebendigkeit so viel sie können in ihre Kirche zurückzubringen.

Das Jahr der Vorbereitung, das jetzt noch vor uns liegt, sollten wir alle für uns als Möglichkeit nutzen, auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen Ökumene zu lernen und einzuüben.

# Anmerkungen zum Aufsatz von H. J. Goertz „Reform der Freikirchen"

1. Die Ausführungen von H. J. Goertz in ÖR 2/1982 weisen erneut auf einen Tatbestand hin, der der innerdeutschen Ökumene bisher noch nicht deutlich genug ins Bewußtsein gebracht werden konnte. Der Sammelbegriff „Freikirche" ist nicht präzise genug, um der theologischen, historischen und strukturellen Vielfalt der damit gemeinten Kirchen unseres Landes gerecht zu werden.

Man muß sich einige wenige Fakten vor Augen stellen, um diesen Tatbestand leicht erkennen zu können. Die Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirchen, nicht sonderlich auf die Bezeichnung als Freikirche erpicht, sind aus Protest gegen die staatlich verordnete Union entstanden, um das konfessionelle Erbe rein zu erhalten. Die baptistischen Gemeinden halten unaufgebbar an der Reihenfolge erst Glaube, dann Taufe fest und organisieren einen Zusammenschluß der autonomen Ortsgemeinden lediglich in einem Bund. Sie verzichten auf das Wort Kirche gerne, weil sie sich als Gemeindebewegung verstehen. Genauso der Bund der Freien evangelischen Gemeinden, deren ursprüngliche theologische Frage jedoch nicht das Verhältnis von Taufe und Gemeinde ist, sondern die Zuordnung von Abendmahl und Gemeinde. Beide Gemeindebünde haben sich aus Lehrgründen eigenständig organisiert. Die Evangelisch-methodistische Kirche dagegen hat sich aus einer rein missionarischen Bewegung zu einer Weltkirche entwickelt. Sie hat weder Ketzerhüte verteilt noch sich auf kirchentrennende Lehrstreitigkeiten eingelassen. Das Prinzip der National- oder Volkskirche hat sie überwunden. Die weltweite Verbindlichkeit ihres kirchlichen Lebens ist durch die gemeinsame Verfassung, die ökumenisch ausgerichtet ist, sichergestellt. Ökumenische und missionarische Gesinnung zeichnet die Methodisten seit dem 18. Jahrhundert aus. Ganz anders ist die Tradition der mennonitischen Gemeinden. Sie werden auch in Deutschland aus verschiedenen Quellen gespeist. Immerhin greifen ihre Wurzeln bis zu den Auseinandersetzungen in der Reformationszeit zurück. Damals waren sie Kritiker einer „steckengebliebenen" Reformation. Die Pfingstgruppen, die sich selbst als Freikirchen verstehen, sind unter sich noch einmal sehr verschieden. Mit der Mülheimer Gemeinschaftsbewegung arbeitet die Vereinigung evangelischer Freikirchen zusammen, andern gegenüber ist diese Arbeitsgemeinschaft noch zurückhaltend. Wieder anders sind die Gemeinden der Herrnhuter Brüder-Unität als traditionsreiche Ökumeniker zu bewerten. Oft werden im Zusammenhang mit den Freikirchen auch die Heilsarmee, die Quäker und die Nazarener-Kirche genannt. Welch ein Pluralismus!

Wenn man heute diese in Theologie, Geschichte und Gestalt so unterschiedlichen Kirchen, Bünde und Gemeinschaften kurzerhand mit dem Begriff „Freikirchen" bündelt, dann ist es so gut wie sicher, daß es sich hier lediglich um einen undifferenzierten Begriff handelt, der zum Begriff „Volkskirche" korrespondiert. Sind schon die deutschen Volkskirchen so unterschiedlich, daß vor einigen Jahren eine verbindlichere Zusammenarbeit an der Ablehnung der EKD-Reform scheiterte, wieviel

mehr sind die verschiedenen evangelischen Nicht-Volkskirchen gerade im kirchlich-theologischen und im geschichtlichen Bereich zu sehen und differenziert zu bewerten. Hier ist der Punkt, an dem der Beitrag von Hans-Jürgen Goertz seine unübersehbare Schwäche hat, die ihn zu Wertungen, Urteilen und Schlüssen führt, die der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entsprechen, weil sie der vorhandenen Pluriformität in Geschichte und Theologie nicht gerecht werden können.

Der Kritiker des Beitrages von Goertz muß in Kauf nehmen, daß er von ihm den „wankenden Charakteren" zugerechnet wird, die sich von den „Gefestigten" unterscheiden. Nur diese können „die Kritik vertragen und in eine Aufforderung zur Erneuerung umarbeiten". Ich nehme das in Kauf.

2. Die Methodisten haben sich zu keiner Zeit als eine „Protestbewegung gegen die etablierte Kirche" (177) — wie etwa Teile der Mennoniten — verstanden. Als sich zunächst in England seit 1738 die Bewegung ausbreitete, legte John Wesley, selber ein anglikanischer Pfarrer, großen Wert darauf, daß diese Bewegung ihren Platz in der anglikanischen Staatskirche behielt. Er veranlaßte die Leute, die man Methodisten nannte, die Gottesdienste ihrer Pfarrkirche regelmäßig zu besuchen, dort das Abendmahl zu empfangen und ihre Kinder taufen zu lassen. Sowohl John als auch sein Bruder Charles Wesley blieben mit Entschiedenheit Pfarrer ihrer englischen Staatskirche. Auch in den anderen Teilen der Welt einschließlich Deutschlands ist die aus dieser Bewegung erwachsene methodistische Kirche nie „eine Protestbewegung gegen die etablierte Kirche" (177) gewesen. Sie wollte, auch anfangs in Deutschland, eine Missionsbewegung in der Kirche sein. Ihr Feind war nicht die Kirche, sondern der Unglaube.

3. Die Behauptungen, die Freikirchen hätten „keine Neigung, etwas an ihrer Gestalt zu ändern" und sie meinen, „mit ihrem kirchlichen Modell bereits am Ende der Reform angelangt zu sein" (179), sind — jedenfalls für die Evangelisch-methodistische Kirche — schlichtweg falsch. In der weltweiten Kirche gibt es auch nach der Kirchenvereinigung von 1968 Strukturdebatten mit folgenschweren Konsequenzen. Eine Anzahl von Konferenzen der Kirche in verschiedenen Ländern sind auf ihren Antrag hin mit der Genehmigung der Kirche in die Autonomie entlassen worden. Dies trifft besonders in Südamerika und Asien, aber auch in Afrika zu. Sie meinen sich dadurch aktiver in die nationalen ökumenischen Vereinigungsverhandlungen einbringen zu können. Andere haben sich in regionalen Bereichen mit anderen Kirchen vereinigt, z.B. in Kanada, Indien und Belgien. In Deutschland ist 1975 auch von kleineren Gruppen sowohl die Frage der Autonomie als auch des Anschlusses an die EKD diskutiert worden. Natürlich ist die kirchliche Landschaft in Deutschland von der belgischen oder italienischen grundlegend zu unterscheiden. Außerdem fürchten Methodisten in Deutschland die nationale Isolierung, die sich am Anfang unseres Jahrhunderts so tiefgreifend auf den gesamten deutschen Protestantismus ausgewirkt hat. Eine andere ekklesiologische Strukturdebatte ist in Deutschland über die „Konferenzen" geführt worden. Nur wer die grundlegende Bedeutung dieser Körperschaft im methodistischen Kirchenrecht kennt, kann ermessen, daß es hier um die Grundstruktur ging. Immerhin hat die Jährliche Konferenz im theologischen und kirchenrechtlichen Entscheidungsprozeß einerseits und im weltweiten Verbundsystem andererseits eine zentrale ekklesiologische Bedeutung. Damit hängt gleichzeitig das Verständnis des bruderschaftlich geordneten Predigtamtes zusam-

men. Die charismatische Grundstruktur der Evangelisch-methodistischen Kirche, die nicht auf einer statischen Confessio, sondern auch einem ständigen Entscheidungsprozeß in theologischer und kirchenrechtlicher Hinsicht im Verbundsystem der Jährlichen Konferenzen beruht, läßt die Kirche zwangsläufig in einem Prozeß ständiger Veränderung leben. Allein die Tatsache, daß die Kirchenordnung, die der konkrete Ausdruck der Lehre im Leben der Kirche ist, als Ringbuch mit stets auswechselbaren Seiten erscheint, ist ein sinnfälliges Zeichen für das ständige Provisorium Kirche im Methodismus. In der heutigen Evangelisch-methodistischen Kirche scheint mir die Verunsicherung stärker zu sein als der verwegene Gedanke, „am Ende der Reform angelangt zu sein".

4. Ich kann verstehen, wenn ein Mennonit für seine Kirche formuliert, daß sie den Minderheitenstatus als Chance für missionarisches Wirken erst im Aufwind der ökumenischen Bewegung erkannt hat (179). Für die Freikirchen schlechthin aber stellt diese Behauptung den Gang der Geschichte auf den Kopf. Die Methodisten jedenfalls sind ausschließlich um missionarischer Gründe willen nach Deutschland gekommen. Die Sendung geschah nach dem Revolutionsjahr 1848 (Religionsfreiheit) durch die Abteilung für Weltmission, die zur gleichen Zeit Missionare nach Deutschland, Liberia und China sandte, was die deutschen Staatskirchen damals nachweislich irritierte und ärgerte. Die seit 1849 von Amerika kommenden Boten waren auch kirchenamtlich „Missionare". Die Entscheidungen von damals gründeten nicht auf Überheblichkeit, sondern auf einem theologischen Verständnis von Mission, von der man heute überall weiß, daß sie in sechs Kontinenten erfolgen muß. John Wesley hatte bereits im 18. Jahrhundert England zum Missionsfeld erklärt, in dem das Evangelium glaubensweckend wie bei den Indianern verkündigt werden muß; im Hinblick auf Deutschland schrieben die Boten des Methodismus um 1850: „Deutschland ist Missionsland", im Missionarischen Jahr wurde fast am Ende des 20. Jahrhunderts dank des theologischen Einflusses über die weltweite Ökumene von den beteiligten Kirchen dieser Tatbestand gemeinsam ausgesprochen. Es ist sicher richtig zu sagen, daß die in der Vereinigung evangelischer Freikirchen zusammenarbeitenden Kirchen nicht erst im Aufwind der ökumenischen Bewegung den missionarischen Auftrag erkannt haben, sondern daß sie Vorboten dieser theologischen Sicht und praktischen Arbeit in Deutschland gewesen sind. Außerdem ist dieser missionarische Auftrag nie für diese Kirchen aus dem Minderheitenstatus im Sinne der Vergrößerung ihrer Kirchen betrieben worden, sondern aufgrund des apostolischen Auftrags, in dessen Ausübung es allerdings nachfolgend zur Gemeindebildung kam.

5. Wenn der Hamburger Mennonit H. J. Goertz die Freikirchen in Deutschland als Kirchen der „Dissonanzen und Spaltungen" (180) vorstellt, dann ist dieses wenigstens für die Methodisten eine Umkehrung ihrer geschichtlichen Erfahrung. Von den methodistischen Kirchen hat sich in Deutschland keine Kirche, Gruppe oder Gemeinschaft abgespalten. Es ist auch keine „ausgeschieden" (180) worden. Zwischen 1830 und 1875 fingen aus England und Amerika kommend vier verschiedene eigenständige Kirchen des methodistischen Kirchentyps als Rückwirkung deutscher Auswanderung eine missionarische Arbeit in Deutschland an. Die heutige Evangelisch-methodistische Kirche ist eine Unionskirche dieser vier Traditionen. Als um die Jahrhundertwende noch niemand von Kirchenvereinigungen sprach,

kam es u.a. als Folge der Zweiten Methodistischen Ökumenischen Konferenz, die 1892 in London tagte und heute mit dem Weltrat methodistischer Kirchen verbunden ist, zur ersten Kirchenvereinigung, die in Deutschland mit Billigung der New Yorker und Londoner Abteilungen 1897 stattfand. 1905 folgte die nächste und schließlich 1968 die letzte Vereinigung, die die Evangelische Gemeinschaft und die Methodistenkirche zusammenschloß. Alle diese Vereinigungen sind ohne staatlichen Einfluß oder Druck erfolgt. Es waren theologische Einsichten und praktische Fragen, die zu diesen geistlich getragenen Entscheidungen führten. Sie sind auch ein Stück gelebter Ökumene in Deutschland und zeigen das genaue Gegenteil von „Dissonanzen und Spaltungen", die H. J. Goertz zu pauschal feststellte.

6. Wer John Wesleys vielzitierte und mit Recht berühmte Predigt über „Ökumenische Gesinnung", die er am 8. September 1749 hielt, je gelesen hat und wer um das ökumenische Engagement der deutschen Methodisten zunächst in der Evangelischen Allianz, dann im Christlichen Studentenweltbund, ab 1914 im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen und schließlich seit 1948 in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen und im Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland weiß, der kann nicht pauschal sagen, daß die Freikirchen im ökumenischen Prozeß „offener geworden" sind (180), aber „die Impulse, die von der ökumenischen Zusammenarbeit zu grundlegender Erneuerung ausgehen, nicht in ihre Gemeinden eindringen" lassen (181). Für die Evangelisch-methodistische Kirche ist dieses schlichtweg falsch. Die Pastoren und die Gemeinden leben durchweg in einer ökumenischen Offenheit, wie ich sie mir stärker im Augenblick kaum vorstellen kann. Sie suchen auch nicht ein „ökumenisches Wohlwollen" (181) oder wollen gar „hofiert" werden (181), wie H. J. Goertz mutmaßt, sondern sie wollen als ökumenische Partner respektiert werden. Ich finde es nicht angemessen, wenn die Volkskirchen sich alleine als „Vertreter des deutschen Protestantismus" verstehen oder wenn — wie beim Papstbesuch — ein Kirchenbund die ökumenische Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen nicht in der Weise respektiert, wie viele Freikirchler es gerne gesehen hätten. Ich habe sowohl beim Papstbesuch als auch beim geplanten Besuch der ökumenischen Gäste im Vorfeld von Vancouver, der offensichtlich der EKD gilt und nicht den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates (wie beispielsweise in Österreich), wenig davon gespürt, daß die EKD die Freikirchen hofiert. Ich möchte es auch nicht, Respekt ist besser.

Was ich dagegen in unsere Gemeinden nicht gerne eindringen sehe, ist der lautstarke und polemische Antiökumenismus, der zur sachlichen und theologischen Auseinandersetzung nicht fähig oder nicht willens ist. Der aber kommt vorwiegend aus landeskirchlichen Bereichen und Gruppierungen.

7. Die Freikirchen haben — so behauptet H. J. Goertz — „ein gebrochenes Verhältnis zu Reformen" (181). Wenn Goertz von der Reform der Kirche ihre Erneuerung erwartet, wie in diesem Aufsatz, dann würde ich ihm zustimmen. Der Reformwille, vielleicht besser ausgedrückt, die Hoffnung einer geistlichen Erneuerung, ist recht lebendig, aber die Einsicht, daß Technokraten der Kirchenreform für die Erneuerung der Kirche ebenso hinderlich sind wie Bürokraten der Kirchenverwaltung, hat sie an den Heiligen Geist zurückverwiesen. Dieser schafft seit Pfingsten dynamische Formen, manchmal auch Re-Formen.

8. Habe ich H. J. Goertz richtig verstanden? Er behauptet: In der freikirchlichen

Diskussion spiele hinsichtlich der Frage ihrer Existenzberechtigung „die Alternative ‚Volkskirche oder Freikirche' die entscheidende Rolle" (182). Auf den folgenden Seiten entfaltet er die These: Der freikirchliche Freiheitsbegriff muß neu überdacht werden. „Hier hat das reformerische Denken der Freikirchen einzusetzen." Goertz begibt sich damit auf eine Straße, die er vorher selber als nicht begehbar bezeichnet hat. Indem er den „freikirchlichen Freiheitsbegriff" wiedergewinnen will, bringt er die ungeliebte Alternative „Volkskirche oder Freikirche" wieder hervor. Die von Goertz angeregte Reform, in der er die Kirche der „Freiheit der Kinder Gottes" erstrebt, führt aber weder zur Freikirche noch zur Volkskirche; sie führt — einfacher kann man es nicht sagen — zur „Kirche". Die Methodisten haben vor 1968 ihren neuen Kirchennamen diskutiert. Evangelisch-methodistische Freikirche stand zur Diskussion. Man hat sich bewußt und mit theologischer Überzeugung für „Evangelisch-methodistische Kirche" entschieden. Die Reform, die „Antwort auf das Wort Gottes" ist (177), kann nicht zur Freikirche, sondern immer nur zur Kirche führen.

9. Die Methodisten und die Baptisten, die seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland unter erheblichem Widerstand zu wirken begonnen haben, haben sich nicht in das Gehäuse ihrer Frömmigkeit „zurückgezogen" (185) und sie zählen nicht zu den „Stillen im Lande" (185). Man hat sie schikaniert, inhaftiert, ausgewiesen, ihnen Versammlungsverbot erteilt, sie als Eindringlinge und Proselytenmacher gebrandmarkt, sie vor Polizei und Gericht gezerrt und ihnen die Friedhöfe verweigert. Nicht so sehr die geschmähten „Liberalen", sondern die besonders Frommen. Wer sich mit der Geschichte der Freikirchen beschäftigt, merkt, daß sie je länger je mehr still wurden, weil man ihnen den Mund gestopft hat und das Leben schwer machte. Daran halten sich die Freikirchen heute nicht fest, aber wenn die Geschichte verdreht wird und auf diese Weise andere „hofiert" werden, dann muß man diese alten Hüte wieder herausziehen, weil sonst falsche Wertungen entstehen, wie dieses durch Prof. Goertz geschieht.

10. Die These „Kirche ist Anarchie" kann eigentlich nur ein mennonitischer Christ aufstellen. In seiner Tradition mag sie wirksam sein. Die letzte Selbstdarstellung aus dem Bereich der Evangelisch-methodistischen Kirche, die ich in diesen Tagen in die Hand bekam, trägt den Titel „In Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist leben". Das meint nicht Anarchie, sondern offene und geordnete Gemeinschaft mit Gemeinden der eigenen Tradition und anderen Kirchen in der Welt.

Ich lebe in einer Kirche, in der für die Erneuerung gebetet und gearbeitet wird. Sie hat kein „Rezept" und ist sich ihrer „Fehlentwicklungen" bewußt. Aber sie weiß, daß sie eine „Kirche der Märtyrer und Diener" (Prof. Albert C. Outler) nur werden wird, wenn Gottes mächtiger Geist neu durch ihre Reihen bläst. Was würden wir alles auf die Beine stellen, wenn die Reformation der Kirche in unserer Hand läge und wir sie durch eine Strukturreform einleiten könnten.

*Karl Heinz Voigt*

# Unterwegs zu verpflichteter Gemeinschaft

## 15. Vollversammlung der Consultation on Church Union in Louisville/USA

Vom 9. bis 12. März 1982 fand in Louisville/Kentucky die 15. Vollversammlung der Consultation on Church Union (COCU) (im Deutschen hat sich dafür die nicht ganz zutreffende Übersetzung „Beratungsgruppe für kirchliche Einheit" durchgesetzt) statt. Über dieses z. Zt. größte Unionsbemühen amerikanischer Kirchen wurde seit 1969 mehrfach in der „Ökumenischen Rundschau" berichtet.[1] An der im Dezember 1960 durch eine Predigt von Dr. Eugene Blake, damals Stated Clerk der Vereinigten Presbyterianischen Kirche, ausgelösten Bewegung, die immer wieder beschrieben wird als „a pilgrimage to unity", sind gegenwärtig 10 Kirchen beteiligt[2], die insgesamt etwa 22 Millionen Mitglieder umfassen. Nicht die Summe der Mitgliederzahl der Kirchen und damit der Umfang der Unionsverhandlungen allein sind es, was besondere Aufmerksamkeit hervorruft, sondern die Vielfalt und Breite der konfessionellen, kulturellen und ethnischen Traditionen, die in dieser Bewegung in eine neue Beziehung kommen wollen und heute bereits darin leben.

### *Blieb der Durchbruch aus?*

Von der Louisville-Tagung erwarteten einige einen „Durchbruch", nicht so sehr, weil es eine „Jubiläumstagung" war — sie war die 15. seit 1962 und markierte den Übergang vom zweiten zum dritten Jahrzehnt.[3] Vielmehr ist für die COCU, wie bereits im Vorfeld der Vollversammlung betont wurde, die Zeit reif, von der Reflexion zur Aktion, von der Übereinstimmung zur verpflichteten Gemeinschaft zu kommen. Dr. Gerald Moede hat mit dem Optimismus, den man haben muß, um Generalsekretär einer zugleich so verheißungsvollen wie gefährdeten Bewegung zu sein, das Treffen als „entscheidenden Durchbruch nach 20 Jahren Arbeit für die protestantische Einheit" bezeichnet.[4] Für den von außen kommenden Beobachter schien es so, als habe es den entscheidenden Durchbruch dieses Mal noch nicht gegeben: Die Diskussionen waren engagiert, aber kaum leidenschaftlich; zweifellos gab es Schritte vorwärts, aber gewiß noch nicht den erhofften „point of no return", hinter den keine der beteiligten Kirchen mehr zurück kann. Es gehört wohl auch zum Bild eines so vielschichtigen Unternehmens, daß man im Unterschied zu überwiegend sich optimistisch gebenden Äußerungen im Plenum in Vier-Augen-Gesprächen auch ganz andere Töne vernehmen konnte.

### *Beinahe ein Hauptwort*

Am meisten kam Leidenschaft ins Spiel an einer Stelle, die Schritte vorwärts zu größerer Einheit gerade problematisch macht, nämlich bei der Diskussion um die

Amtsfrage, insbesondere das Bischofsamt. Diese Diskussion war vorgesehen, offenkundig jedoch nicht in dem Umfang, den sie einnahm, und in dieser Divergenz der Positionen. Während bereits 1976 die aus dem ursprünglichen, 1970 vorgelegten „Plan of Union" erwachsenen 6 Kapitel eines „entstehenden theologischen Konsensus"[5] verabschiedet und den Kirchen vorgelegt werden konnten, gab es mit dem Kapitel VII über das Amt größere Probleme. Die durch die Theologische Kommission vorgenommene Überarbeitung wurde durch die zusätzliche Sitzung der Vollversammlung im Januar 1980 gebilligt und den Mitgliedskirchen mit der Bitte um Stellungnahme bis zum Ende des Jahres 1981 zugeleitet. Die Antworten der Kirchen, sehr unterschiedlich im Umfang, in der theologischen Dichte und überhaupt in der Art des Reagierens, lagen den Delegierten in Louisville vor, ohne daß zu diesem Zeitpunkt die Auswertung des umfangreichen Materials durch die Theologische Kommission bereits als abgeschlossen angesehen werden konnte. Dieses interessante und umfangreiche Material wäre eine eigene Bearbeitung wert. Aus Platzgründen können hier nur einige charakteristische Momente herausgestellt werden.

Die (noch ungelöste) Frage, wie in dem gegebenen Kontext bischöflich und nichtbischöflich verfaßte Kirchen vereinigt werden können, wird im Extremfall zum Instrument der grundsätzlichen Infragestellung der Unionsbewegung überhaupt.[6] Auch ohne solche inzwischen vielleicht doch schon rhetorischen Unwilligkeitserklärungen ist die Spannweite noch groß genug, um bei Überbelastung zu Bruchstellen zu führen. Die Flügelpositionen halten erwartungsgemäß die Episkopalkirche (EC) einerseits, die Kirchen presbyterianischer und kongregationalistischer Tradition andererseits (PCUS, UPCUSA, UCC). Neben hoch zu veranschlagender und aufrichtiger Zustimmung finden sich äußerst freimütige Ablehnungen des Bischofsamtes in der Art wie „Bewahrt uns vor Bischöfen und einer uns beherrschenden Hierarchie. Ein Bischof ist uns so vonnöten wie ein zweiter Kopf!" und „Wir spüren, der alte Schlachtruf der Presbyterianer in diesem Land ‚Keine Bischöfe, keine Fürsten, keine Könige!' ist nach wie vor unabdingbar für die Ausübung religiöser Freiheit, und die Zeit hat ihm nichts von seiner Gültigkeit genommen".[7]

Diese Ablehnung beruft sich auf das Festhalten an der Tradition ebenso wie auf die gewissensmäßige Bindung durch heutige theologische Überzeugungen: „Das Dokument stellt eine so schwerwiegende Entfernung von der in den Schriften des Alten und Neuen Testaments offenbarten Theologie dar, der wir uns durch Gelöbnis und Gewissen verpflichtet fühlen, daß wir den Text nicht als Beschreibung des ‚entstehenden theologischen Konsensus' anerkennen können und wollen."[8] Die letztgenannte Äußerung läßt ebenso wie ein vielzitierter Satz aus der Antwort der United Church of Christ[9] die von Dr. Michael Kinnamon in seinem Grußwort unterstrichene Berechtigung der auf der Colombo-Konsultation vertretenen These erkennen, daß Vertrauen und das Bewußtsein verpflichteter Gemeinschaft zwischen den Kirchen wichtiger für Fortschritte in der Unionsbildung sind als theologische Übereinstimmung. Die in solchen Äußerungen erkennbare Grundhaltung wird niemals allein und vor allem durch Bemühen um theologischen Konsens in einen Unionsvollzug zu integrieren sein. Vertrauen wird freilich nicht erleichtert, wenn die Gegenposition sich in entgegengesetzter Kritik am Amtskapitel so nachdrücklich artikuliert, wie das die Episkopalkirche tut, indem sie etwa die dreizehnfache Auffächerung des ordinierten Amtes als „heilige Ordnungen" bezeichnet, von der „gott-

gegebenen Natur des Amtes" spricht, die Bischöfe dann aber gleichzeitig doch deutlich aus der sie, die Priester und Diakone umfassenden, Kollegialität herausnimmt und die Laien ungeachtet des bekräftigten „Dienstes aller Gläubigen" deutlich niedriger ansetzt. Die Kirchen, die mutig genug gewesen waren, die ganze Breite der in ihnen vertretenen Meinungen in aller Unausgeglichenheit ins Spiel zu bringen, mußten sich fragen lassen, ob sie überhaupt noch bereit seien, den Pilgerweg mit COCU fortzusetzen. Eine so gestellte Frage konnte von ihnen freilich gar nicht anders als mit einem eindeutigen „Ja" beantwortet werden.

Die angesprochenen Äußerungen ebenso wie die Diskussion darüber machen deutlich, wie sehr die „Beratung für kirchliche Einigung" sich auf mehreren, sich untereinander überschneidenden Ebenen abspielt: Es sind eben nicht nur die 10 auf dem Index genannten Kirchen in einen Konsensus zu bringen, sondern zumindest einige der beteiligten Kirchen sind in sich noch so vielfältig, praktizieren „Union" nicht als „versöhnte", sondern als in Spannung oder unverbunden nebeneinander stehende Vielfalt, daß sich Polarisierungen multiplizieren. Erst wer das versucht, in den Blick zu bekommen, versteht, welche zusammenhaltenden und vorwärtsführenden Kräfte nötig sind, um das oft zitierte Sterben von COCU zu verhindern.

Wieder einmal mehr erweist sich das Bischofsamt, zu dessen Wesensmerkmalen der Dienst an der Einheit gehört, als erhebliches Hindernis auf dem Wege zur Kirchenunion. Die Lösung dieser Probleme wird für COCU wahrscheinlich methodisch in den intendierten bi- und multilateralen Gesprächen neben den eingefahrenen Verhandlungen im Kreise aller 10 Partner liegen. Inhaltlich wird die Arbeit sich, wie in dem Hauptvortrag von Dr. Moede vorgeschlagen, auf das Studium der den Episkopat übergreifenden episcopé („oversight") richten müssen[10]: Ein strukturelle Festlegungen ermöglichender Konsensus wird den biblischen Bezug evident machen, die personale, kollegiale und kommunitäre Ausübung von „oversight" ausbalancieren und überzeugend machen müssen, daß Veränderungen einerseits die bisherigen Formen von episcopé in jeder Kirche aufnehmen, andererseits für alle Beteiligten ein Akt der „Buße und der erneuerten Authentizität" sind.[11] Zur neben der Konsensusbildung unverzichtbaren Vertrauensbildung täte COCU gut daran, den (auch von der Colombo-Konsultation inaugurierten) Vorschlag Dr. Kinnamons aufzunehmen, Besucherteams aus unierten Kirchen (z.B. aus Südindien, England, Australien) mit Kirchenführern und ausgewählten Gemeinden der COCU-Kirchen ins Gespräch zu bringen. Viel wird für die theologische Annäherung auch davon abhängen, wie die auf der Konferenz vorgeschlagenen neuen Organe zur Ausübung von episcopé, die „Apostolischen Räte", als deren hauptsächliche Aufgabe die Wahrnehmung und Manifestierung von kollegialer „oversight" bezeichnet wird, praktisch arbeiten werden.[12]

### *Das Leitwort*

Der Generalsekretär hat die Jahre 1981/82 als die Einbringung der Ernte der vorausgegangenen etwa achtjährigen Durcharbeitung der verschiedenen Aspekte des „living our way to union through a variety of pilot programs" bezeichnet. In der Tat lagen der Konferenz zum Teil recht umfangreiche Berichte der Kommissionen für die „Generating Communities"[13] und die „Interim Eucharistic Fellowship"[14]

sowie der beiden Task Forces („Women's Task Force" und „Task Force of persons with Disabilities") vor, die zwar nicht abschließenden Charakter haben, jedoch erlauben, die bereits zurückgelegte Wegstrecke zu überblicken und auszuwerten.[15]

Darüber hinaus legte Generalsekretär Moede eine mehrdimensionale Situationsanalyse vor[16], die den bisherigen Weg von COCU ebenso wie den kirchlich-religiösen Kontext, in dem dieser Weg zu sehen ist, interpretiert. Er kommt dabei zu dem Schluß, daß das vom 1970er Plan vorgeschlagene Modell eines „eng verbundenen, organisatorisch fixierten Organismus, innerhalb dessen alle unterschiedlichen Identitäten eines Tages miteinander verschmolzen sind", nicht akzeptabel war. Auf der Suche nach einem neuen Modell, das „verbunden bleibt unserem jüdisch-christlichen Erbe und dem, was Einheit im Neuen Testament und in der frühen Kirche meint, und doch ein Maß an Verschiedenheit erlaubt, vermittels dessen unsere verschiedenen Traditionen auch zukünftig uns bereichern können"[17], schlägt er in Verbindung mit der entsprechenden Vorlage der Kommission für Kirchenverfassung vor, „to covenant together as our next step in the search for visible unity".

Der Vorschlag kam nicht ganz überraschend. Bereits der Plan von 1970 verwendet diesen Begriff in dem solenn gehaltenen Text von Kapitel I.[18] Dann allerdings, und zwar noch auf der Vollversammlung von 1979, wird er offenbar bewußt vermieden, wenn auch die damit gemeinte Sache schon angesprochen wird.[19] Für den aufmerksamen Beobachter war der Vorschlag mannigfach vorbereitet, u.a. in dem bereits zitierten Buch von Moede „Oneness in Christ".[20] Der Vorschlag wurde in der Plenardiskussion unterschiedlich aufgenommen, er wurde gleichzeitig bejaht, angefragt, präzisiert und abgelehnt. Er wurde befragt daraufhin, was denn die „ingredients" solchen covenants seien; er wurde präzisiert in Übereinstimmung mit der Vorlage der Kommission für Kirchenverfassung dahingehend, daß es sich nicht so sehr um einen statisch mißzuverstehenden „covenant" handele, sondern um das prozessuale „covenanting" (auffällig viele Sprecher unterstrichen, daß auf dem „-ing" für sie der Akzent läge); der Vorschlag wurde abgelehnt unter Hinweis darauf, daß die an COCU beteiligten Kirchen ja bereits in „a covenantal form of life" lebten und daß mehr oder weniger nicht möglich sei. Sowohl der Generalsekretär als auch Dr. Paul A. Crow Jr., der Vorsitzende der Kommission für Kirchenverfassung, und Dr. Lewis S. Mudge, Dekan des McCormick Theological Seminary in Chicago, der Vorsitzende der Theologischen Kommission, bemühten sich um Darlegung der „ingredients".[21] Einen ausgesprochen dankbar aufgenommenen Beitrag gab in diesem Zusammenhang auch Dr. Robert S. Paul, Professor am Austin (Texas) Presbyterian Theological Seminary, mit seinen täglichen Bibelarbeiten.[22]

Die Interpretationen des neuen Leitwortes sind naturgemäß noch sehr allgemein gehalten und können, gleichfalls aus Raumgründen, hier nicht ausführlich dargestellt werden.[23] Es gelang jedoch, die Delegierten für diesen Leitbegriff zu gewinnen, wie die heiß debattierte und in den letzten zwei Stunden beschlossene Resolution zeigt: „Die 15. Vollversammlung der ‚Beratung über Kircheneinigung', die in Louisville vom 19. bis 12. März 1982 zusammentrat, bejaht ‚covenanting' als den angemessenen Weg vorwärts in der Suche nach sichtbarer Einheit in einer Kirche, die wahrhaft katholisch, wahrhaft evangelisch und wahrhaft reformiert ist... Wir schlagen dieses ‚covenanting' vor in freudigem Gehorsam gegen Gottes Bundesschluß und in aufrichtiger Reue über die Trennungen, die nach wie vor unsere Kir-

chen spalten. ‚Covenanting', wie wir es verstehen und wie wir uns genötigt sehen, es auszudrücken, beschreibt nicht eine Beziehung voller sichtbarer Einheit. ‚Covenanting' meint auch nicht lediglich die Fortsetzung unseres früheren Wunsches, ‚unseren Weg zur Einheit auszuleben'. Vielmehr zeigt dieses Wort unsere Hoffnung an, unsere Kirchen möchten aufrichtiger auf Gottes vorauslaufendes Handeln antworten, indem sie sich Gott gegenüber und untereinander in einer neuen Weise verpflichten. Diese Verpflichtung soll Teil unserer unaufhörlichen Suche nach der vollen sichtbaren Einheit der Kirche Christi sein."

Die angesprochene Verpflichtung soll nach dem gefaßten Beschluß sichtbar gemacht werden im öffentlichen Geschehen eines Gottesdienstes, der sowohl das „Bekenntnis der Sünde, der zurückliegenden und gegenwärtigen Trennungen" einschließt als auch das Versprechen, in umfassendere Einheit hineinwachsen zu wollen. Skeptiker werden sagen, daß dieses „covenanting" einmal mehr den Versuch darstellt, durch ein Revirement der Worte die erlahmenden Kräfte zu beleben. Mir scheint jedoch die Analyse, daß ein qualitativ neuer Schritt erforderlich ist, für COCU zutreffend zu sein und der neue Leitbegriff gut gewählt. Er ermöglicht die zu verwirklichende größere Einheit gleichzeitig als Gottes vorgegebene Gabe und das, was in Gehorsam von Menschen vollzogen werden muß, zu sehen; er hat in der Tradition der beteiligten Kirchen eine spezifische Füllung erfahren, die das entsprechende deutsche Wort „Bund" nur sehr unzureichend wiedergibt[24]; der neue Leitbegriff verbindet sehr unterschiedliche Bezüge, neben theologischen auch historische, juristische, liturgische, kulturelle; er stellt das Moment der Verpflichtung stark heraus, ist dabei aber offen für Ausweitung; und schließlich betont dieser Begriff insbesondere in der verbalen Form den prozessualen Charakter des Vorganges. Freilich ist mit seinem Gebrauch, gerade wegen seiner „inclusiveness" auch die Gefahr verbunden, daß jeder ihn in Übereinstimmung mit seiner Tradition interpretiert und mit seinen eigenen gegenwärtigen Zielvorstellungen verbindet und er so als Formel für einen Scheinkonsens mißbrauchbar ist. Wenn diese Gefahr jedoch gesehen und bewußt vermieden wird, enthält der neue Leitbegriff m.E. genügend Dynamik, um COCU die Impulse zu vermitteln, die jetzt gebraucht werden.

### *Kirchentrennende Fakten*

Hinsichtlich der Verbindung von traditionellen Problembereichen in zwischenkirchlichen Gesprächen (Taufe und Abendmahl, Schrift und Tradition, Amt) mit aktuellen gesellschaftlichen Fragen leistet COCU Pionierarbeit. Diese Pionierarbeit trägt manchmal die Züge unbekümmerter Einseitigkeit — so etwa, wenn die drei entrechtenden Exklusionen Rassismus, Sexismus und Behinderung in der entsprechenden Resolution als ständig gebündelte „tri-ismatic division of the people of God and society" bezeichnet werden oder wenn die gleiche Resolution die Aufnahme von Behinderten in jede der Kommissionen von COCU intendiert —, aber sie sensibilisiert und legt Schneisen frei.[25]

Offenbar hat es eben nicht nur lediglich Symbolwert, wenn ein Farbiger, Bischof Arthur Marshall Jr. von der AMEZ, Präsident von COCU ist. Auf der Louisville-Konferenz wurde als neuer beigeordneter Generalsekretär Dr. William Watley von der African Methodist Episcopal Church eingeführt. Der nach einer unmittelbar vor

der Konferenz herausgegebenen Vorlage der Kommission für Gottesdienst gestaltete Abendmahlsgottesdienst in der Broadway Temple African Methodist Episcopal Zion Church setzte weitere wichtige Akzente mit der bewußt in „simple terms" gehaltenen und in der Aussage gipfelnden Predigt des der Konferenz als Delegierter beiwohnenden Ortspfarrers Dr. Graham: „Die denominationellen Etikettierungen sind sekundär gegenüber den eigentlichen Aufgaben der Kirche: das Wort zu predigen, die Kranken zu heilen, sich der Notleidenden anzunehmen und den Gefangenen Freiheit zu verkünden."

Für den aus Europa kommenden Beobachter ist die Integration der Behinderten schon erstaunlich weit vorangeschritten. Es ist keine Äußerlichkeit, daß sie präsent sind[26], sie verändern durch die Art ihrer Präsenz immer noch und sicher auch weiterhin vorhandenes Ausgeschlossensein. Dies geschieht etwa durch die schnelle Reaktion, mit der eine Beschlußvorlage, die die Worte enthält „Schritte vorwärts machen", durch sie geändert wird in „uns vorwärts zu bewegen"; indem eine solche Formulierung dann als beständige und nachgerade selbstverständliche Aussage rezipiert wird, indiziert der Vorgang Bewußtseinsänderung.

Das Thema Sexismus ist inzwischen ein wenig rituell geworden: Peinlich wird z.B. darauf geachtet, daß Gesangbuchverse von „sexistischen Einengungen" gereinigt werden. Die durch textverändernde Ansagen entstehenden Situationen streifen wie manche andere Aktivität auf diesem Gebiet für den von außen kommenden Beobachter zu Zeiten das Komische und sind eigentlich bei der Selbstverständlichkeit, mit der Frauen in COCU einen gleichberechtigten und gleichgeachteten Platz einnehmen, unnötig.

Obwohl so alle drei Elemente Rassismus, Sexismus und Behinderung ständiger Gesprächsbestandteil blieben, sogar der (allerdings nicht aufgenommene) Vorschlag gemacht wurde, Abhängigkeit von Drogen und Alkohol gleichfalls als kirchentrennende Tatsache aufzunehmen und zu bedenken, lag der Akzent auf der 15. Plenarversammlung auf der kirchentrennenden Bedeutung des Ausschlusses der Behinderten.

### *Der ökumenische Kontext*

Die „Beratung für kirchliche Einigung" hat sich schon frühzeitig in ökumenischen Kontext gestellt, etwa indem sie die 500000 Exemplare von „A Plan of Union" nicht nur im Bereich der an der Konsultation unmittelbar beteiligten Kirchen versandte. Der Plan, der auch ökumenisch verbundenen Kirchen zugeschickt wurde, trägt geradezu die Überschrift „Den Kirchen (sic!) anempfohlen zum Studium und mit der Bitte um Antwort". Als eine der gründlichsten Antworten aus dem deutschsprachigen Bereich ist uns die Ausarbeitung des Ökumenischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union bekannt.[27]

Der seit den Anfängen bewußt gesuchte ökumenische Kontext wurde auch auf der 15. Vollversammlung mannigfach akzentuiert, etwa durch 20 „eingeladene Gäste", die durchaus nicht alle COCU-Kirchen angehörten, und 35 „Beobachter-Berater", die zwar überwiegend aus Kirchen des amerikanischen Kontinentes kamen, jedoch sehr unterschiedliche Traditionen vertraten. Drei unter ihnen waren für den Ökumenischen Rat der Kirchen anwesend. Gar nicht beteiligt war u.a. die orthodoxe

Kirche, die mit mehreren Millionen Mitgliedern in den USA durchaus als Partner Beachtung verdient, deren Integration in COCU aber auch nur auf der Ebene des „Beobachter-Beraters" allerdings schwer vorstellbar ist.[28] Europäische Kirchen waren immerhin mit wenigstens zwei (deutschsprachigen) Beobachtern präsent, was bei der Verbundenheit der amerikanischen kirchlichen Tradition mit dem europäischen, insbesondere auch dem deutschsprachigen Raum durchaus als bescheidenes Interesse bezeichnet werden kann.

Wichtig für die Arbeit am neuen Leitbegriff „Covenant" scheint mir, daß er bereits bei der Einführung in einen weiten ökumenischen Rahmen gestellt wurde. So hatte G. Moede schon vor der Vollversammlung ausgeführt: „Wir dürfen uns nicht selbst auf die Vergangenheit festlegen. Da die Konsultation in einem weltweiten ökumenischen Horizont lebt, müssen wir bestimmte für die achtziger Jahre wichtige Fragestellungen erkennen und diskutieren."[29] Tatsächlich sind die Referate des Generalsekretärs Dr. G. Moede, der langjähriger Mitarbeiter des Faith and Order-Sekretariats in Genf war, ebenso wie die Beiträge seines Vorgängers Dr. Paul Crow Jr., geprägt von eigenständiger Aufnahme ökumenischer bzw. ökumenisch rezipierter Theologie. Starke Impulse erhielt die 15. Plenartagung von COCU in dieser Hinsicht auch durch die bereits erwähnten Bibelarbeiten von Dr. Robert Paul.

Bemerkenswert war die schnelle und umfassende Reaktion sowohl auf die im November 1981 abgehaltene 4. Konsultation von vereinigten und sich vereinigenden Kirchen in Colombo/Sri Lanka wie auch auf die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Januar 1982 in Lima.

Ökumenischer Kontext wurde schließlich konkretisiert in dem Telegramm, das an den Präsidenten der Philippinen, Ferdinand Marcos, gesandt wurde. In dem einmütig verabschiedeten Text setzte sich die Konsultation für sofortige Freilassung der ohne überzeugende Begründung inhaftierten zwei Stabsmitglieder des dortigen Nationalen Christenrates und eines Stabsmitgliedes der christlichen Studentenbewegung ein.

### *Die nächsten Schritte vorwärts*

Jeder der vergangenen Berichte schließt mit der Frage, wie es nun mit COCU weitergeht. Diesem Stereotyp kann sich, nach Ausbleiben des „Durchbruchs", auch der vorliegende Bericht nicht entziehen.

Rein organisatorisch gesehen besteht der Fortgang darin, daß die drei Hauptkommissionen von COCU, die Kommissionen für Kirchenverfassung, Theologie und Gottesdienst, durch die Vollversammlung beauftragt wurden, Schritte auf dem Wege des „covenanting" zu erkunden und als Vorschläge für die Vollversammlung 1984 aufzubereiten.

Ungeachtet einer langen und für den Außenstehenden in der Motivierung diffizilen Debatte über Verfahrensfragen liegt nach der abschließenden Resolution das Hauptgewicht bei der Commission on Church Order. Die Arbeit der Kommissionen, die gehalten sind, die 15. Vollversammlung sorgsam auszuwerten und zwischenzeitlich Bericht an die Delegationen der Mitgliedskirchen zu erstatten, soll nach dem Willen der Plenarversammlung insbesondere folgenden „Zeichen der Einheit" gelten:

— gegenseitige Anerkennung der Kirchen
— Bemühen um den entstehenden theologischen Konsensus
— Anerkennung/Versöhnung der Ämter
— Eröffnung regelmäßiger eucharistischer Gemeinschaft
— Einübung in missionarische Aktivitäten im sozialen und persönlichen Bereich (einschließlich gemeinsamer missionarischer Vorhaben in den Bereichen Gerechtigkeit, Frieden, Befreiung)
— Einsetzung „apostolischer Kollegien" (gemeint sind Räte, die „oversight" ausüben).

Mehrfach wurde betont, daß in dieser Aufzählung weder eine theologische noch eine logische Reihenfolge und Wertung zu suchen ist.

Die Kommissionen werden auf der nächsten Plenarversammlung 1984 zu berichten haben. Im Interesse des entstehenden Konsensus haben sie sich für ihre Arbeit die Zustimmung der Vollversammlung eingeholt, möglichst viele Querverbindungen zwischen einzelnen Mitgliedskirchen knüpfen zu können. Der Fortgang von COCU wird jedoch ganz wesentlich davon abhängen, ob der Prozeß auch in anderer Richtung, nämlich im Hinblick auf die Basis weitergeht, oder anders ausgedrückt: wie die Arbeit auf den Ebenen der Vollversammlung und der Kommissionen von den beteiligten Kirchen rezipiert wird. So wenig sichtbare Einheit „von unten" aufzubauen ist[30], so wenig ist sie ohne die lokale Ebene zu erreichen. Eine Delegierte wies im Plenum darauf hin, daß sich jeder nicht nur als Delegierter seiner Kirche bei COCU fühlen sollte, sondern auch als Abgesandter von COCU zu seiner Kirche. Nicht zuletzt wird es vom Engagement der Leitungen und der Delegierten der Kirchen im Bemühen um Einschluß der Basis abhängen, ob und wie COCU voranschreitet. Die starke Aufnahme biblischer Impulse wie das unmittelbare Bewußtsein, daß umfassende und sichtbare Einheit der Kirche nicht in unser Ermessen gestellt, auch nicht eine Frage der Zweckmäßigkeit ist, Einheit vielmehr der Wille Gottes und Verbleiben im Nebeneinander Sünde ist, dieses so eindrucksvoll spürbare Bewußtsein wird letzten Endes mehr als die auch notwendigen guten methodischen Einfälle und als kirchenpolitisches Geschick helfen, Schritte vorwärts zu intensiverer Gemeinschaft zu tun. So wird es sich nicht nur lohnen, so scheint es geradezu dringend geboten, auch außerhalb der Vereinigten Staaten den Fortgang dieser Unionsbemühungen nicht nur an seinen Höhepunkten, den Vollversammlungen, sondern auch im zwischenzeitlichen Alltag aufmerksam zu beobachten.

Der Beobachter aus dem deutschsprachigen Raum kann schließlich zum Schluß im Blick auf das, was einerseits im Rahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland und andererseits im Rahmen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in den letzten Jahren an Einigungsbemühungen (und -versagungen!) zu beobachten war, die Frage nicht unterdrücken: Wenn es COCU gelungen ist, angesichts so großer Unterschiede und Schwierigkeiten beieinander zu bleiben und so deutliche Fortschritte zu machen, warum treten wir bei viel geringeren Unterschieden und demzufolge Schwierigkeiten immer noch so auf der Stelle?

*Hans-Eberhard Fichtner*

1 Vgl. ÖR 3/79, 341ff; dort auf S. 343 die Angaben über die früheren Berichte.

2 Die an der Konsultation beteiligten Kirchen sind:
African Methodist Episcopal Church (AME)
African Methodist Episcopal Zion Church (AMEZ)
Christian Church (Disciples of Christ) (CC-DC)
Christian Methodist Episcopal Church (CMEC)
Episcopal Church (EC)
National Council of Community Churches (NCCC)
Presbyterian Church in the United States (PCUS)
United Church of Christ (UCC)
United Methodist Church (UMC)
United Presbyterian Church in the USA (UPCUSA)

3 Ansprachen bei einem diesem Anlaß gewidmeten Bankett verbanden in einer für vergleichbare kontinentale Veranstaltungen kaum vorstellbaren Weise theologische Besinnung mit emotionaler Bewegung — vielleicht liegt in dieser Verbindung eines der „Geheimnisse", die COCU am Leben erhalten. Dieser Rückblick auf die Geschichte zeigte auch den Generationswechsel: Eine der Sprecherinnen, Frau J. H. Penfield (UPCUSA), war die einzige unter den jetzigen Delegierten, die bereits an der 1. Vollversammlung 1962 teilgenommen hatte.

4 Zitiert in epd ZA Nr. 60 vom 26. 3. 1982, 6.

5 Vgl. In Quest of a Church of Christ Uniting, Princeton, New Jersey 1980. Es handelt sich um die Kapitel I: Funktion des entstehenden theologischen Konsensus, II: Beschreibung der Gabe der sichtbar zu machenden Einheit, III: Auf dem Wege zu einer katholischen, evangelischen und reformierten Kirche, IV: Mitgliedschaft, V: Bekenntnis und Bekennen des Glaubens; VI: Gottesdienst.

6 Vgl. z. B. den ersten der beiden Schwerpunkte, die im Votum der Presbyterianischen und Vereinigten Presbyterianischen Kirche herausgestellt werden: „Warum sollen wir überhaupt eine Union anstreben, ist nicht die Einheit im Geist die entscheidende Sache?" Stellungnahme PCUS/UPCUSA, S. 3; oder: „Lassen Sie mich gleich zu Beginn erklären: Ich lehne den ganzen Plan ab!" Ebd. 5.

7 Ebd. 3 und 4.

8 Ebd. 4.

9 „Unser Komitee hat nicht nur gewisse Vorbehalte, sondern durch und durch eine Abneigung gegen das Konzept des Bischofsamtes in der Leitung der Kirche, wie es in Kapitel VII beschrieben wird. Episkopale und kongregationalistische Konzepte und Ordnungen schließen sich gegenseitig aus... Wir sind nicht bereit, die kongregationalistische Form zugunsten der episkopalen Strukturen, die Kapitel VII entwirft, zu opfern." Stellungnahme UCC S. 4.

10 Vgl. Episcopé and episcopate in ecumenical perspective, Faith and Order Paper 102. Einer der Teilnehmer an der Konsultation vom 13.—16. 8. 1979 in Genf, über die in diesem Dokument berichtet wird, war der Generalsekretär von COCU, Dr. Moede.

11 Ebd. 12.

12 Vgl. Bericht der Commission on Church Order, S. 11, und Abschlußresolution, S. 2, dort offenbar bewußt „Apostolische Kollegien" genannt.

13 Darunter sind Versuchsgemeinden zu verstehen, die alle an einem Ort existierenden Gemeinden von COCU-Mitgliedskirchen umfassen und so die angestrebte Einheit modellartig vorwegnehmen. Die Zahl, die bereits vor Jahren mit 5 angegeben wurde, hat sich immer noch nicht vergrößert. Vgl. ÖR 3/79, 342f.

14 Diese gegenwärtig 14 Gemeinden versuchen, das Herzstück der Einheit, die Gemeinschaft am Tisch des Herrn, der allgemeinen Entwicklung vorauslaufend regelmäßig zu praktizieren.

15 Daß diese Berichte sehr wenig in der Plenardiskussion aufgenommen wurden, mag äußere Gründe haben und mit der gedrängten Zeit zusammenhängen. Lediglich der Bericht der Task Force of Persons with Disabilities war für den Konferenzablauf und die Beschlußfassung von Bedeutung.

16 G. F. Moede, Covenanting for unity — a next step forward? Ders., Eager to maintain the Unity of the Spirit in the Bond of Peace, Konf. Dok. 8 (a). Vgl. auch die unabhängig von der Konferenz und ihr vorauslaufend, auch in anderen Zusammenhängen lesenswerte Veröffentlichung von Moede, Oneness in Christ. The Quest and the Questions, Princeton 1981.

17 Eager to maintain, 6.

18 "We do covenant together in this Plan of Union". A Plan of Union for the Church of Christ Uniting, Princeton 1970, 9.

19 Vgl. ÖR 3/79, 346.

20 Oneness, Appendix VI: Catholic-Covenanted. A Sermon on Christian Unity, 164ff.

21 Vgl. Dazu neben den genannten Texten von G. Moede vor allem die Veröffentlichung Austin Seminary Bulletin, COCU and Covenant, March 1981, mit Beiträgen u.a. von Paul A. Crow Jr., Lewis S. Mudge, Robert S. Paul. Das Vorwort schrieb Gerald F. Moede.

22 Die gewählten Texte waren: Jeremia 31,27-34; Hebräer 1,1-4; 8,6-13; 9,1, 11-21; 13,20-21; Markus 14,22-25.

23 Besonders interessant sind die Ausführungen von Moede über das Verhältnis des „Covenant" zur organischen Einheit in Covenanting for Unity, 28ff. (Summary). Hier finden sich Sätze wie „Das Convenantal-Modell ist authentisch zu realisieren allein im Kontext organischer Einheit ... auf der anderen Seite kann organische Union nur aufrechterhalten werden durch kontinuierliches ‚re-covenanting'" a.a.O. 30.

24 Wie wenig der Bundesbegriff in kontinentaler Theologie aussagekräftig ist, zeigt z.B. die Tatsache, daß ein „Arbeitsbuch" von 500 Seiten Umfang, das „den jetzigen Stand der ökumenischen Bewegung ... zu beschreiben und unter bestimmten Gesichtspunkten zu analysieren" versucht, den Begriff weder mit dem deutschen noch mit dem englischen Wort im Sachwortverzeichnis überhaupt erwähnt. Gemeint ist: Ökumenische Theologie, herausgegeben von Peter Lengsfeld, Stuttgart 1980.

25 Die angesprochene Situation berührt ein grundsätzliches Problem in der ökumenischen Bewegung insofern, als vielerorts überhaupt nicht mehr mit echter Stellvertretung gerechnet wird. Das bedeutet eine in diesem Umfang gar nicht erfüllbare Tendenz nach unmittelbarer Selbstvertretung aller Gruppierungen und führt leicht zu Formalprinzipien, die ihrerseits die Gefahr von Scheinlösungen einschließen.

26 Deutlich erkennbar und erfolgreich war das Bemühen, zu theologischen Dimensionen der Probleme vorzustoßen, wie es sich nicht nur, aber besonders deutlich akzentuierte durch die UCC-Delegierte Elisabeth Knapp, die in dieser Hinsicht schon auf der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi einen wichtigen Beitrag geleistet hatte.

27 Vgl. Tätigkeitsbericht der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union für die Zeit von April 1970 bis März 1972 (als Manuskript gedruckt) 116ff. Die Stellungnahme greift besonders die Bereiche: Union als verpflichtende Gemeinschaft; Gemeinde, Amt und Strukturen; Gottesdienst; soziales Engagement und Öffentlichkeitsdienst auf.

28 Hier liegen gegenwärtig wahrscheinlich deutliche Grenzen der von der Kommission für Kirchenverfassung von COCU aufgenommenen Empfehlungen der Colombo-Konsultation, vereinigte und sich vereinigende Kirchen sollten engere Fühlung aufnehmen mit den Traditionen, die sich an Unionsverhandlungen nicht beteiligen (z.B. römisch-katholische Kirche, orthodoxe Kirche und Pfingstkirchen).

29 Moede, Oneness, 2.

30 Vgl. ÖR 3/79, 343.

# Zusammenarbeit im Dienst an der menschlichen Gesellschaft

## Christlich-islamischer Dialog in Colombo

Der christlich-islamische Dialog ist nach wie vor erheblichen Belastungen ausgesetzt. Doch er ist notwendig, weil Christen und Muslime in der heutigen Welt immer enger zusammenleben; und er ist verheißungsvoll, weil er Möglichkeiten gemeinsamer Arbeit im Dienst an der menschlichen Gemeinschaft eröffnet. So etwa läßt sich das Ergebnis der christlich-islamischen Konferenz zusammenfassen, die die Dialogabteilung (DFI) des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Islamischen Weltkongreß vom 30. März bis zum 1. April in Colombo, Sri Lanka, durchgeführt hat.

Es war das erste derartige Treffen, das vom Ökumenischen Rat mit einer der großen internationalen Islamorganisationen gemeinsam vorbereitet und verantwortet wurde. Bereits im März 1979 hatte eine christlich-islamische Planungsgruppe ein längerfristiges Programm unter dem Generalthema „Christen und Muslime leben zusammen" ausgearbeitet. In denselben Zusammenhang gehört die DFI-Konsultation „Präsenz und Zeugnis der Christen in der Begegnung mit ihren muslimischen Nachbarn", die im Dezember 1979 in Mombasa stattfand und die der innerchristlichen Orientierung diente. Ziel solcher Bemühungen ist eine partnerschaftliche, d.h. von beiden Seiten getragene und verantwortete Begegnung zu entwickeln.

Auf persönlicher und regionaler Ebene praktizieren Christen und Muslime oft seit langem diese Art der dialogischen Partnerschaft. Der offizielle Islam indessen hat bislang wenig Bereitschaft gezeigt, sich auf einen offenen Dialog einzulassen. Er benützt entsprechende Gelegenheiten vielmehr eher, um sein neugewonnenes Selbstverständnis zu artikulieren und programmatische Forderungen gegenüber dem Westen im allgemeinen und den christlichen Kirchen im besonderen zu erheben. Dahinter stehen die traumatischen Erfahrungen der Kolonialzeit, die im Islam zu einem bis heute nicht ganz überwundenen Gefühl der Unterlegenheit geführt haben, aber auch der Anspruch, eine zukunftsweisende religiöse und politische Alternative vor allem für die Völker der „Dritten Welt" darzustellen. Von den gewichtigen islamischen Organisationen ist bisher nur der „Islamische Weltkongreß" in den Dialog eingestiegen. Er wurde in den zwanziger Jahren als Laienbewegung zur Beförderung islamischer Einheit gegründet, hat ein gutes Prestige in der islamischen Welt, ist aber in eine gewisse Abhängigkeit von der saudi-arabisch gesteuerten Weltmoslemliga geraten. In den letzten Jahren hat er sich zunehmend um die islamischen Minderheiten in der Diaspora bemüht.

Die organisatorische und konzeptionelle Basis für das Programm „Christen und Muslime leben zusammen" ist also von vornherein schmal gewesen. Auch die Vorbereitungen für die Konferenz in Colombo gestalteten sich außergewöhnlich langwierig. Zweimal mußten Termin und Tagungsort verschoben werden, erst der dritte Anlauf führte zum Erfolg. Schließlich trafen sich auf Einladung der Regierung Sri Lankas je etwa dreißig muslimische und christliche Teilnehmer — Politiker, Theologen, Fachleute — vor allem aus Asien, Afrika und Europa in Colombo. Thema: „Christen und Muslime leben und arbeiten zusammen — Ethische und praktische Aspekte humanitärer und entwicklungsbezogener Programme". Ein auf die ge-

meinsame Praxis also und nicht auf theologische Grundfragen zielender Dialog. Nicht nur die Vorbereitungen, auch der Verlauf der Konferenz selbst machte die schwierige Situation deutlich, in der sich der Dialog zwischen Christen und Muslimen befindet. Schon der unterschiedliche Stil zu denken und zu reden bringt Komplikationen: die Muslime setzen eher einen Grad zu hoch, die Christen einen Grad zu niedrig an, und es ist gar nicht einfach, sich auf der gleichen Ebene zu treffen. Das Ausmaß an Gemeinsamkeit in den Sachfragen, das trotz solcher tiefsitzender Barrieren erreicht wurde, macht die Konferenz zu einem beachtlichen Erfolg.

Im Vorfeld gemeinsamer konkreter Empfehlungen, die sich vor allem auf das weltweite Flüchtlingsproblem sowie auf die Situation von Minderheiten konzentrieren, blieb freilich eine prinzipielle Frage ungelöst, die aller Voraussicht nach in den kommenden Jahren eine erhebliche Brisanz entwickeln wird. Die islamische Seite vertrat vor allem in der Anfangsphase der Gespräche mit Vehemenz die Geltung der Schari'a, des traditionellen religiösen Rechts, als ausschließliches Gestaltungsprinzip des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. „Im Blick auf die Muslime, und zwar ob sie die Mehrheit oder die Minderheit einer Bevölkerung bilden, muß ihr Konzept der Schari'a als unverzichtbar für eine islamische Gesellschaft anerkannt werden", heißt es im Votum eines europäischen Delegierten. Und in den Schlußbericht der Konferenz ist die muslimische Erwartung aufgenommen, daß die Christen den Bemühungen der Muslime „wohlwollendes Verständnis" entgegenbringen, „ihre Gemeinschaften und Gesellschaften auf der Basis ihres Glaubens und Gesetzes (Schari'a) zu entwickeln" und „die islamische Gesellschaftsordnung in Regionen einzuführen, wo sie politisch regieren". Dieses Konzept ganzheitlicher, auch sozio-politischer Anwendung des islamischen Rechts ist schwer mit der Vorstellung eines pluralistischen Gemeinwesens, in dem verschiedene religiöse und kulturelle Gemeinschaften gleichberechtigt zusammenleben, in Einklang zu bringen. Eine pluralistische Gesellschaftsordnung entspricht aber nicht nur dem westlichen Staats- und Gesellschaftsverständnis und wird von christlicher Seite weithin akzeptiert. Die weltweit zunehmende Bevölkerungsmischung scheint keine andere Lösung übrigzulassen — jedenfalls steht sie offenkundig hinter den Empfehlungen des Konferenzberichts.

Die Tatsache, daß mehr als drei Viertel der Flüchtlinge in aller Welt Muslime sind, gab der Diskussion dieses ständig wachsenden Problems einen besonderen Akzent. Die naheliegende Frage, ob dieses Faktum vielleicht etwas mit dem islamischen Selbstverständnis zu tun habe, wurde freilich nicht gestellt. Man möchte aber gemeinsame Anstrengungen zur Lösung oder doch Milderung der Flüchtlingsnot machen.Die Regierungen sollen aufgefordert werden, die Heimkehr der Flüchtlinge zu ermöglichen. In den Gastländern soll die Bereitschaft zur Auf- und Annahme bestärkt werden. Die muslimischen Teilnehmer setzten sich dafür ein, daß bei der Organisation der Islamkonferenz (OIC), dem politischen Spitzengremium der islamischen Staaten, eine Abteilung für Flüchtlingsfragen eingerichtet wird. Diese Empfehlungen zeigen jedoch, wie hilflos alle Beteiligten angesichts des riesigen Ausmaßes des Flüchtlingselends und seiner politischen und wirtschaftlichen Ursachen sind.

Von besonderer Bedeutung sind die Diskussionen und Empfehlungen zur Lage von Minderheiten. „Die Teilnehmer wurden sich tiefer bewußt", heißt es im Konferenzbericht, „daß Christen und Muslime dieselbe Erfahrung teilen: beide leben sie

als Mehrheiten und als Minderheiten. Sie sind überzeugt, daß Christen und Muslime harmonisch zusammenleben können. Doch ist es nötig, die Spannungen zu überwinden, die in manchen Ländern vorhanden sind." Der Bericht fordert sodann, „daß jede Religionsgemeinschaft in der Lage sein sollte, nach ihren Glaubenslehren zu leben mit dem Recht auf Fortsetzung ihres Bestands; zu diesem Zweck sollte volle Freiheit zur gottesdienstlichen Praxis gewährleistet sein". Der Bericht weist darauf hin, daß in vielen Ländern fundamentale Menschenrechte religiöser Minderheiten verletzt werden. Das wird verurteilt und umgekehrt noch einmal bekräftigt, „daß multireligiöse, multikulturelle und multisprachliche Gemeinschaften neue Wege zum Zusammenleben und -arbeiten bieten". Ein besonderer Absatz stellt fest, „daß Ehe, Scheidung und Erbschaft sowie wohltätige Stiftungen für Muslime und einige christliche Konfessionen in besonderer Weise geregelt sind und daß diese Regelungen respektiert werden sollten; ein ernsthafter Dialog sollte stattfinden, um rechtliche Sicherungen in diesen Angelegenheiten zu erhalten oder zu schaffen".

Mit diesem letzten Passus ist trotz der offenen Formulierung in erster Linie auf das islamische Privatrecht, ein Kernstück der Schari'a, Bezug genommen. Es wird für islamische Minderheiten reklamiert — zweifellos ein kritischer Punkt, etwa im Blick auf die islamischen Bevölkerungsgruppen in Westeuropa. Doch ist das Problem der Minderheiten insgesamt keineswegs geklärt. Seine Vielschichtigkeit wurde von der christlichen Delegation, die anschließend die Konferenzergebnisse auswertete, ausdrücklich unterstrichen. Die Frage der Minderheiten müsse im Rahmen der Menschenrechte weiter diskutiert werden, wobei zu berücksichtigen sei, daß es individuelle Rechte, Rechte der kleineren Gemeinschaft und solche der weiteren Gesellschaft gebe. „Wenn die Rechte der kleineren Gemeinschaften betont werden, muß gesehen werden, daß das zum Konflikt mit individuellen Rechten führen und Gruppen und Individuen jeweils in gettoartige Situationen bringen kann. Es muß also eine Balance zwischen individuellen Rechten, den Rechten der kleineren Gemeinschaft sowie der Einheit und den Normen der weiteren Gesellschaft gefunden werden."

Der christlich-islamische Dialog soll nach dem Willen der Konferenz von Colombo sozusagen institutionalisiert werden. Die Teilnehmer empfehlen dem ÖRK und dem Islamischen Weltkongreß, einen „gemeinsamen Ständigen Ausschuß" einzurichten. Dieser soll „die Ziele, Formen und Modalitäten des islamisch-christlichen Dialogs ausarbeiten", Schwierigkeiten im Dialog und in der Zusammenarbeit nach Möglichkeit ausräumen, gemeinsame praktische Projekte im Bemühen um Entwicklung und eine humane Gesellschaft in Gang bringen, Studiengruppen zu aktuellen Fragen einer gerechten Gesellschaftsordnung einrichten und schließlich versuchen, Vertreter anderer internationaler islamischer Organisationen sowie der römisch-katholischen Kirche für die Beteiligung in dem Ausschuß zu gewinnen.

Man sollte die Chancen eines solchen Vorhabens nüchtern einschätzen. Gleichwohl wäre die Einrichtung eines ständigen islamisch-christlichen Kontakt- und Gesprächsforums auch in einem bescheidenen Rahmen ein beachtlicher Schritt. Vollends wenn es gelingt, über die Dialogpartner von Colombo hinaus weitere Gruppierungen einzubeziehen, könnte dies auf lange Sicht das wichtigste Ergebnis der Konferenz sein. Dabei kommen der römisch-katholischen Kirche, die in Colombo mit drei Teilnehmern vertreten war, und der Weltmoslemliga, deren Generalsekretär eine ausführliche Grußbotschaft verlesen ließ, die Schlüsselrollen zu.

*Michael Mildenberger*

# Chronik

Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Islamische Weltkongreß veranstalteten in Colombo (Sri Lanka) vom 30.3.-1.4. eine gemeinsame Konferenz, auf der etwa 65 Teilnehmer über „Ethik und Praxis humanitärer Entwicklungsprogramme" miteinander diskutierten (s. Bericht S. 365).

Auf den Papstbesuch in Großbritannien vom 28.5.-2.6. und seine ökumenischen Auswirkungen wollen wir in der Oktobernummer eingehen. Dem Genfer Zentrum des ÖRK wird der Besuch des Papstes erst im Jahre 1983 gelten.

An der von der Russischen Orthodoxen Kirche veranstalteten Weltkonferenz für den Frieden „Religiöse Vertreter zur Rettung der Heiligen Gabe des Lebens vor einer nuklearen Katastrophe" vom 10.-15. Mai in Moskau nahmen rund 500 Vertreter der Kirchen und Weltreligionen aus 80 Ländern teil, darunter auch 4 Beobachter aus der EKD (Bericht folgt).

Der dritte Theologische Dialog zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche fand vom 28.5.-3.6. im „Haus Reineberg" bei Lübbecke über „Buße und Beichte im Leben der Kirchen" statt.

Acht Mitglieder des Rates der EKD besuchten vom 12.-26. Juni die Kirchen der Sowjetunion (Bericht folgt).

Die erste Vorbereitungstagung für die Teilnehmer aus der EKD an der VI. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 fand vom 14.-16. Mai in der Evangelischen Akademie Arnoldshain statt.

# Von Personen

Zum neuen Vorsitzenden der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)" wurde am 29. April der Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD, Dr. Heinz Joachim Held, gewählt. Er wurde damit Nachfolger des Bischofs von Würzburg, Prof. Paul-Werner Scheele, der nach dreijähriger Amtszeit nicht mehr kandidierte.

Neuer Moderator des Reformierten Bundes wurde Prof. Dr. Hans-Joachim Kraus (Göttingen) als Nachfolger von Prof. D. Hans Helmut Eßer (Münster), der nach neunjähriger Amtszeit sich nicht mehr zur Wahl stellte.

Patrick Coidan, Direktor der Abteilung für Beschaffung und Koordinierung der Finanzen im ÖRK, ist zum Stellvertretenden Generalsekretär des ÖRK gewählt worden.

Dr. Günther Gaßmann, bisheriger Präsident des Lutherischen Kirchenamtes in Hannover, übernahm am 1. Juni sein neues Amt im Lutherischen Weltbund in Genf als Referent für interkonfessionelle Gespräche und beigeordneter Direktor der Studienabteilung.

Der Leipziger Systematiker Ulrich Kühn, seit Jahren aktiv an der Arbeit des ÖRK und des LWB beteiligt, wurde als Nachfolger von Prof. Wilhelm Dantine an die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien berufen.

Der langjährige Direktor für Film und visuelle Kunst im Genfer Ökumenischen Zentrum, John Taylor, ist am 9. April im Alter von 61 Jahren gestorben.

# Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10.6.1982)

In der Zeitschriftenschau dieses Heftes beschränken wir uns auf das Thema „Ökumene und Einheit der Kirche", wie es in interkonfessionellen Gesprächen angegangen wird, und greifen einige aktuelle Teilaspekte heraus, obwohl auch andere Themenbereiche, wie z.B. die Friedensdiskussion, nach wie vor von höchster Aktualität und ökumenischer Relevanz sind. — Zum einen ist es die Faith and Order-Konferenz von Lima im Januar dieses Jahres, die u.a. mit ihren „Konvergenztexten" über Taufe, Eucharistie und Amt die grundsätzliche Frage „Konsensbildung und Rezeption" wie auch die nach der Arbeit und Funktion der Faith and Order-Kommission überhaupt in den Mittelpunkt der ökumenischen Diskussion stellt.

Zum anderen ist es die nächste Vollversammlung des ÖRK in Vancouver, die ihren Schatten bereits vorauswirft und die Grundfrage nach den Einheitsvorstellungen und Einheitszielsetzungen erneut aktuell werden läßt. Hinzu kommen schließlich jene bilateralen theologischen Dialoge, die seit einiger Zeit eine besondere ökumenische Relevanz aufweisen.

## *1. Ökumene, Theologie und Einheit der Kirche*

Gleich in zwei Beiträgen geht der ehemalige Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und Vorsitzende der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, *Paul-Werner Scheele,* auf grundsätzliche und aktuelle Fragen der Ökumene ein: In einem Interview mit den Lutherischen Monatsheften, 4/1982, 184-187, und in einem Beitrag in KNA-ÖKI, Nr. 17-19/1982 mit dem Titel „Die Ökumene lebt aus der Hoffnung": „Immer wieder", so Scheele, „muß man nach der Wurzel des Konfessionalismus fragen. Wenn man nur klagt, daß die einen oder die anderen etwas gegen dieses oder jenes Ökumenische haben, kommt man nicht weiter" (LM, 184f.). Oder: „Von Gott her, ... sind Einheit und Hoffnung wesenhaft miteinander verbunden. Hoffnung und Einheit sind nicht zwei verschiedene Themen. Einheit ist Teil der Hoffnung, die die Kirche zu verkünden hat. Jedes Bemühen um die Einheit ist darum immer zugleich ein Bemühen darum, daß die Hoffnung sichtbarer und lebendiger werden kann" (KNA, Nr. 18,7).

Einen weiteren katholischen Beitrag zum Thema liefert auch *Heinz Schütte,* „Es geht nicht um Verschmelzung. Mehr Klarheit über die Ziele künftiger Einheit der Kirchen", Lutherische Monatshefte, 5/1982, 217f. Für Schütte gilt: „Nur wo die Einheit des Glaubens zusammen mit seiner Vielgestaltigkeit gesehen und bejaht wird, ergibt sich die Möglichkeit für eine sachgemäße Zielvorstellung von der Einheit

der Kirche. ... Bei der Umschreibung von Zielvorstellungen ... (geht es) um Einheit im Glauben in der Wahrheit ... Solche Einheit im Glauben ist durchaus bei unterschiedlicher Formulierung möglich — entscheidend ist, daß eine Deutung Übereinstimmung in dem damit Gemeinten ergibt (und daß dem widersprechende Interpretationen als irrig bezeichnet werden!)" (218).

Weitere grundsätzliche Beiträge zum Thema: *Helmut Fritzsche,* „Der christliche Gott als der trinitarische Gott", Theologische Literaturzeitung, 1/1982, 2-12; *Heinrich Fries,* „Die Verantwortung des Theologen für die Kirche", Stimmen der Zeit, 4/1982, 245-258; *Martin Petzoldt,* „Christologisches Bekenntnis und ethische Entscheidung", Kerygma und Dogma, 2/1982, 142-151, sowie mehrere Beiträge in Concilium, 3/1982, unter dem allgemeinen Titel „Jesus, Gottes Sohn".

*2. Konsensbildung — Dialoge — Rezeption*

*a) Faith and Order-Konferenz in Lima*

Die multilaterale ökumenische Diskussion der nächsten Jahre, zumindest im theologischen Bereich, wird sicherlich von den neuen Lima-Texten bestimmt werden. Im letzten Heft wiesen wir bereits darauf hin und wollen auch hier weitere Beiträge zum Thema empfehlen: *Geiko Müller-Fahrenholz* setzt sich in seinem Beitrag „Ineinander verkantete Fragen. Lima verdeutlichte das Problem der Einheit der Kirche", Lutherische Monatshefte, 3/1982, 118-120, kritisch mit der Lima-Konferenz und den Einheitsbemühungen auseinander und fordert: „Und da die Einheit nicht Uniformität sein kann, muß die ökumenische Vision von Einheit historische, kulturelle, spirituelle und manche andere Aspekte verarbeiten. Wenn man die Vielfalt der zu beachtenden Aspekte aufgreift, gerät man sofort ins Uferlose. Es stellen sich zugleich komplizierte methodologische Probleme. Es ist der Kommission in Lima nicht gelungen, diese ineinander verkanteten Fragen zu lösen. Das ist schade, weil gerade hier ein Beitrag zur Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 erwünscht war und nötig gewesen wäre" (118). „Die ökumenische Bewegung krankt in der Tat daran, daß zu viele Hoffnungen enttäuscht und ernsthafte Angebote zur Versöhnung der Konfessionen, besonders in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft, in den Wind geschlagen worden sind" (119). „Was die ökumenische Bewegung heute nötig hat, ist eine neue Art von Bekenntnis, ein Bekenntnis, das aus den Spaltungen herausführt und eine neue konziliare Gemeinschaft wieder ermöglicht. Während die alten Bekenntnisse immer auch eine ausgrenzende Funktion hatten und damit Spaltungen provozierten, müßte das Ziel des gemeinsamen Bekennens, das uns in der Ökumene abverlangt wird, die Überwindung der Spaltungen zum Gegenstand haben. Für diese Aufgabe sollten wir uns vielleicht an dem Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 orientieren" (120).

Die Aprilausgabe von The Ecumenical Review ist zum Teil der Dokumentation und Auswertung der Lima-Konferenz gewidmet. Unter dem Thema „Unity between Hope and History" finden sich Beiträge von *Philip Potter, José Miguez Bonino, Nikos Nissiotis, Michael Kinnamon.*

Weitere Beiträge zum selben Thema: *Ulrich Kühn,* „Faith and Order vor der Herausforderung Lateinamerikas",

MD des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 2/1982, 23-25; „Konferenz von ‚Glauben und Kirchenverfassung' in Lima", ökumene am ort, 4/1982, 2-7; *Hans M. Müller,* „Magno consensu docent ... Zum Konsensusbegriff nach evangelischem Verständnis", Kerygma und Dogma, 2/1982, 113-126; *Walter Kasper,* „Rückkehr zu den klassischen Fragen ökumenischer Theologie. Bericht über die Vollversammlung von ‚Glauben und Kirchenverfassung' in Lima", Una Sancta, 1/1982, 9-11; *William H. Lazareth,* „Lima-Bericht des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung", ebd., 15-30.

*b) Anglikanisch-katholischer Dialog*

Es ist nicht nur der Besuch des Papstes Johannes Pauls II. in Großbritannien vom 28.5.-2.6. und die Begegnung mit Vertretern der anglikanischen Kirche, die die Beziehungen zwischen beiden Kirchen neuerdings in den Mittelpunkt des ökumenischen Interesses stellten. Noch mehr trug dazu bei die am 29. März erfolgte Veröffentlichung des Abschlußberichtes der gemeinsamen anglikanisch/römisch-katholischen Kommission, vor allem die unterschiedliche Beurteilung und Bewertung dieses Berichtes, die euphorische Feststellung (KNA-ÖKI, 14/1982) einerseits und die korrigierende Stellungnahme Kardinal Ratzingers (KNA-ÖKI, 17/1982) andererseits. Die katholische Kirche ist bereits dabei, eine offizielle Stellungnahme auszuarbeiten. Wir beschränken uns hier, lediglich auf einige erste Berichte und Kommentare hinzuweisen. Zunächst die offizielle deutsche Übersetzung des Abschlußberichtes in Herder-Korrespondenz, 5/1982, 226-232. Weiterhin: *Peter Hebblethwaite,* „Anglikanisch-Katholischer ‚Schlußbericht'", Orientierung, 5/1982, 50-53; „Kommentar zum Schlußbericht der Internationalen anglikanisch/römisch-katholischen Gesprächskommission", Alt-katholische Kirchenzeitung, 5/1982, 35; *Ansgar Ahlbrecht,* „Schlußbericht über Dialog Rom-Canterbury", ökumene am ort, 5/1982, 2-6.

*c) Orthodox-katholischer Dialog*

Vom 30.6.-6.7.1982 trifft sich in München zum zweiten Mal die 60köpfige orthodox-katholische Kommission für den offiziellen Dialog zwischen beiden Kirchen. Aus diesem Anlaß weisen wir hier auf einige Beiträge hin, die in die Thematik, aber auch die Problematik dieses Dialogs einführen: *Gerassime-Chrysostom Zaphiris, Metropolit von Peristerion,* „Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland", Sonderdruck aus Theologia, 4/1981, 779-853; *Heinrich Döring,* „Der Dialog der Liebe. Zum offiziellen orthodox-katholischen Gespräch", KNA-ÖKI, 14+15/16/1982; *Hans-Joachim Schulz,* „Katholisch-orthodoxer Dialog", ebd, 22/23/1982; *H.M. Biedermann,* „Im Umkreis des orthodox-katholischen Dialogs", Ostkirchliche Studien, 1/1982, 3-15; „Orthodoxe und Katholiken", Zur Debatte — Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 1/1982, 11-14, mit Beiträgen von *P. Stockmeier, V. Pheidas, E. Theodorou, H.-J. Schulz, D. Papandreou, V. von Aristi, E. Chr. Suttner und J. Panagopoulos.* Weitere orthodoxe Beiträge aus der allgemeinen Ökumene und dem Bereich der Dialoge: *Damaskinos Papandreou,* „Ansätze zur Einigung aus orthodoxer Sicht", KNA-ÖKI,

12+13/1982; *Gregor Larentzakis,* „Marienverehrung in der orthodoxen Kirche", ebd. 20/1982; Erzbischof *Michael (Mudjugin),* „Das orthodoxe Verständnis von Kirche und Eucharistie", Stimme der Orthodoxie, 3/1982, 51-63; *ders.,* „Die Apostolizität der Kirche, das Priestertum und der Hirtendienst im Lichte der Offenbarung", ebd., 4/1982, 49-64.

*Weitere beachtenswerte Beiträge*

*Hermann Ringeling,* „Ehe und Familie", Zeitschrift für Evangelische Ethik, 2/1982, 218-231.

„Thema: Familie/Familienhilfe", Diakonie, 6,1981.

*Reinhard Frieling,* „Ehe — nicht ‚Mischehe'", Der Evangelische Bund, 1/1982, 4.

*U. Ruh,* „Bischofskonferenz: Ehe und Familie im Blickpunkt", Herder-Korrespondenz, 4/1982, 161f.

*Reformierte Arbeitsgemeinschaft Westfalen,* „Bekenntnis und Konfession — Thesen", Reformierte Kirchenzeitung, 3/1982, 68-70.

„Katholisch-reformierter Dialog", ökumene am ort, 3/198, 2-4, und ökumene kurzgefaßt, Nr. 13.

*Christoph Hinz,* „Aspekte zum Gespräch um das Abendmahl", Die Zeichen der Zeit, 2/1982, 66-73.

*Albrecht Volkmann,* „Eucharistie und Abendmahl", ebd., 73-77.

„Ökumene im Religionsunterricht" mit Beiträgen von *Dierk Hansen, Richard Schlüter, Franz Schreibmayr, Karl Pellens,* Una Sancta, *1/1982.*

*Bernard Sesboüé,* „Jesus Christ — the Life of the World: Five Theological Questions", The Ecumenical Review, 2/1982, 147-158.

*F. Ross Kinsler,* „Equipping God's People for Mission", International Review of Mission, No. 282, April 1982, 133-144.

„Bibliographia Oecumenica. Significant Ecumenical Titles available in the WCC", The Ecumenical Review 2/1982, 201-206.

*Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche:* „Adam and Eve, where are you", Introduction by *Bärbel von Wartenberg* (vgl. ÖR S. 340), *Martti Lindqvist,* „A Pilgrimage to the New Community", *Christa Springe,* „Learning from Sheffield", *Padmasani J. Gallup,* „The New Community in Asia", ebd., 159-177.

## Neue Bücher

*Jürgen Moltmann,* Trinität und Reich Gottes. Chr. Kaiser Verlag, München 1980. 239 Seiten. Geb. DM 28,—.

In der Einleitung zu seinem Buch bemerkt der Verfasser: „Diese Arbeit zur Trinitätslehre ist in besonderer Weise der Überwindung des Schismas zwischen der Ostkirche und der Westkirche gewidmet, das seit 1054 dieses Leben der Christenheit tragisch belastet" (14-15). Ich glaube, daß der wichtige Beitrag dieses Buches zur Überwindung des Schismas in der rechten Beleuchtung dieser Tragik liegt: Wer das Buch zu Ende gelesen hat, muß erfaßt haben, daß die Tragik des Schismas sich nicht nur in der Trauer über die Trennung der Christenheit erschöpft, sondern daß sie auch Bezug hat auf die Ausweglosigkeit einer ganzen Kultur, die das Produkt dieses

Schismas ist und die heute zu unser aller Lebensweise geworden ist, im Osten wie im Westen.

Das Buch von Moltmann erlaubt, vielleicht zum ersten Mal unter den theologischen Neuerscheinungen des Westens, sich zu überzeugen, daß das Schisma nicht zwei abstrakte religiöse Ideologien endgültig voneinander trennte, sondern zwei verschieden ausgerichtete Kulturen — nämlich zwei voneinander abweichende Ontologien, zwei radikal entgegengesetzte Standpunkte gegenüber dem Problem des Daseins, der Welt als Ganzem und der Geschichte. Und wir wissen aus unmittelbarer geschichtlicher Erfahrung, daß die eine Kultur, die des Westens, die andere, die des Ostens, verschlungen hat, weniger im vierten Kreuzzug als in dem dynamischen System des Weltkapitalismus, einem Folgeprodukt der westlichen Theologie. Wenn es Sinn hat, daß Vertreter des Ostens und des Westens das Schisma noch erörtern, dann gewiß nicht, um abstrakte Formulierungen von „Bekenntnissen" einander gegenüberzustellen oder miteinander zu versöhnen (wie das die Technokraten des „ökumenischen Dialogs" mit erstaunlich freiwilliger Blindheit zu tun pflegen), sondern um gemeinsam, in der Konzeption der theologischen Wurzeln, die tragische Ausweglosigkeit unserer heutigen Zivilisation ins Auge zu fassen.

Moltmanns Buch verdeutlicht mit außerordentlicher Klarheit die kulturellen und besonders die politischen Folgen des Monarchianismus der westlichen Theologie. Wenn auch die Folgen des Monarchianismus aus der Perspektive des Evangeliums der Kirche für das Heil des Menschen und der Welt von weit größerer Bedeutung sind (Errettung vom Tode), muß jeder den großen Anteil Moltmanns an der Befreiung der Gotteslehre aus der Enge abstrakter Schemata erkennen, die abgelöst sind von der Unmittelbarkeit des Lebens. Ich persönlich kenne keine andere so klare Herausforderung der westlichen Theologie auf der Ebene ihrer ontologischen Voraussetzungen als diese, welche das Buch von Moltmann darstellt. Und ich möchte die Grundzüge dieser Herausforderung ganz kurz darlegen.

Mit überraschender Schärfe und viel Mut beklagt er die fortschreitende Entwertung und das Übergehen der Wahrheit des dreieinigen Gottes (des in der Geschichte erfahrenen Gottes der Kirche) im Westen, das Ersetzen dieser Wahrheit durch die noetische Rückführung auf ein absolutes Subjekt, das determiniert ist von der rationalen Vorausbestimmung seines Wesens. Die Personen-Hypostasen wurden erniedrigt zu „inneren Beziehungen" des Wesens, der abstrakte (nur noetisch gerechtfertigte) Monotheismus trat an die Stelle der trinitarischen Offenbarung Gottes. Furchtlos nennt er die Großen beim Namen, die verantwortlich sind für die radikale Verfremdung des Heilsevangeliums (und die Kühnheit/Dreistigkeit, mit welcher die ökumenischen Konzilien *Personen* mit dem Kirchenbann belegten, nicht etwa abstrakte Ideen): Sabellius, Augustinus, Thomas von Aquin. Ohne Scheu zeigt er den juristischen Monarchianismus von Augustinus auf, den rationalen Essentialismus des Thomas von Aquin, den Sabellianismus Hegels und Fichtes, die theologische Anthropozentrik Kants, Schleiermachers und Harnacks, den Modalismus von Karl Barth und Karl Rahner. Er weist nach, daß die theologische Tradition des Westens im römischen Monarchianismus steckengeblieben ist — der Mutter jeder Form des Totalitarismus in der Geschichte. Er verweist auf den logisch unausweichlichen Fortgang von der Annahme eines gänzlich transzendenten Objektes (Gottes) zur Verabsolutierung des menschlichen Subjekts — zum „Monismus des Subjekts" der

westlichen Tradition, zur Unmenschlichkeit der Herrschaft des Individualismus in der modernen Zivilisation.

Aber über diese kühnen und sehr klaren kritischen Anmerkungen hinaus ist der positive Beitrag des Buches buchstäblich ungeheuer. Wenn ich es unternehmen wollte, auch nur die Höhepunkte der theologischen Ausgereiftheit der Formulierungen dieses Buches zu analysieren, müßte ich mich fast auf jeder Seite aufhalten. Ich kann hier nur allgemein zusammenfassen, worin für mich die Leistung des Verfassers liegt: Mit diesem Buch Moltmanns wird die Wahrheit des dreieinigen Gottes wieder offenbar — als die Achse und Voraussetzung zur Tatsache des Heilsereignisses, der Gewähr des Evangeliums der Hoffnung —, so wie sie von der ungeteilten Kirche der sieben ökumenischen Konzilien gelebt und bekannt wurde.

Vielleicht sollte ich besonders die tatsächlich überraschende biblische Analyse hervorheben, mit welcher Moltmann auf die Ablehnung des hinzugefügten Filioque hinführt. Wiederholt kehrt er zu dieser Ablehnung zurück, um aufzuzeigen, wie gänzlich unvereinbar diese Hinzufügung mit der Theologie des NT ist. Die Hinzufügung des Filioque höhlte den spezifizierenden Unterschied aus zwischen der christlichen und jeder anderen theologischen Überlieferung. Sie untergräbt die Möglichkeit der Erfüllung des kirchlichen Auftrags zur Wiedergeburt des Menschen „im Geiste" und zu seiner Teilhabe am „wahren Leben". Aber das Filioque ist nur eine Teilfolge der viel allgemeineren und radikaleren Verfremdung der evangelischen Wahrheit, die der Monarchianismus bewirkt, weshalb auch das Aufzeigen des theologischen Monarchianismus der „wichtigste" Beitrag an Moltmanns Buch ist.

Nach diesen sehr allgemeinen und nur zusammenfassenden und unausweichlich schematischen Anmerkungen werde ich mir erlauben, einen kleinen Beitrag zur Besprechung der Thematik des Buches zu liefern.

I. Ich muß bekennen, daß meine griechische Denkart beim Lesen des Buches — bei aller Zustimmung und Bewunderung der hervorragenden theologischen Formulierungen — eine radikalere Rückführung zum *ontologischen* Gehalt der grundlegenden theologischen Kategorien fordern würde. Moltmann zeigt wohl die Folgen, die der Unterschied zwischen monarchianistischer und trinitarischer Theologie bei der Ausbildung der kulturellen Ideologien und politischen Systeme hatte (und überaus treffend und klar führt er das durch); aber dieser Unterschied differenziert auch den Gehalt der Begriffe: Leben, Existenz, Heil, Sünde, Rechtfertigung und Versöhnung.

Ich bin der Überzeugung, daß die Unterschiede, die zum Schisma führten, gerade auf der Ebene des *existentialen* Gehaltes dieser Begriffe entscheidend waren — weshalb ich auch zu Beginn dieser Anmerkung schrieb, daß beim Schisma zwei abweichende Ontologien gegeneinander abgewogen wurden. Ich leugne nicht, sondern unterstreiche vielmehr die gemeinsamen kulturellen und politischen Folgen, welche der Unterschied zwischen der monarchianistischen und der trinitarischen Theologie hat. Aber noch vor den Feststellungen der historischen Phänomenologie interessieren mich die Konsequenzen auf existentialer Ebene. Für die Theologen des griechischen Ostens beraubte der westliche Monarchianismus das Evangelium des Heils seines realen existentialen Gehaltes. Man verwandelte das Heil in ein Gesetzesschema, es war nicht mehr das *Ereignis* der Befreiung des Lebens von der Unterwerfung unter Raum, Zeit, Verfall und Tod.

Ich glaube also, daß die Kritik am Monotheismus, die das zentrale Thema dieses Buches ist, umfassender aus der Perspektive der ontologischen Herkunft des westlichen Monarchianismus zu erklären wäre. Man möge es mir nachsehen, wenn ich auf einige Gegebenheiten Bezug nehme, die wohlbekannt und alltäglich sind:

Ohne Zweifel ist die Rückführung des Alls auf ein einziges und absolutes Prinzip das grundlegende Charakteristikum der altgriechischen Philosophie. Im Rahmen dieser Philosophie ist Gott ein Begriff, der sich aus der (kosmologischen) Betrachtung des Weltganzen als logische Notwendigkeit ergibt. Das, was *ist,* bestimmt Gott voraus aus seinem *Wesen,* das heißt aus der Vernunft (Logos) (der logischen Notwendigkeit), welche seine Existenz begründet. Die noetische Rückführung auf Gott bestimmt seine wesentlichen Eigenschaften. Alle altgriechischen Bezeichnungen für Gott beginnen mit der Feststellung: „Gott muß notwendig ..... sein" und fahren fort mit den Bestimmungen seines Wesens.

Die christliche Kirche hingegen bringt in die griechische Welt (aus der sie historisch hervorging) einen radikal anderen Zugang zur Wahrheit Gottes, den der biblischen Offenbarung. Die erste Möglichkeit einer Erwähnung der Existenz Gottes ist ein historisches Ereignis, die Berufung Abrahams. Gott beruft den Abraham und spricht mit ihm „von Angesicht zu Angesicht, als spräche er mit seinem eigenen Freund" (Ex 33,11). Die Bezogenheit auf Gott beginnt mit der historischen Erfahrung dieser unerwarteten Berufung, nicht mit der noetischen Rückführung auf die logische Notwendigkeit eines *Ersten Bewegers* oder des *weltschaffenden Prinzips.* Und das Wissen von der Existenz Gottes ist die Tatsache der persönlichen Beziehung mit ihm oder die Tatsache der personalen Gemeinschaft mit der Erfahrung von Menschen, die diese Beziehung leben — der Glaube und das Vertrauen in das Vermächtnis überkommener Erfahrung. Der Gott der jüdisch-christlichen Überlieferung ist der Gott der historischen Offenbarung und Erfahrung, „der Gott unserer Väter".

Eine derartige Auffassung, welche die Existenz mit der historischen Kundgabe verbindet, das Sein mit dem handelnden Bewirken und das Wissen mit der Erfahrung der persönlichen Beziehung, hat keine Schwierigkeit, die Wahrheit Gottes auch in seinem historischen Eingreifen „im Fleisch" zu erkennen — anzunehmen, daß Gott sich auch als historische Person kundgibt, als Jesus von Nazareth —, ebenso die Kundgabe des Heiligen Geistes bei der Taufe Christi, bei seiner Verklärung und im Pfingstgeschehen. Die Kirche spricht vom *einen* und *trinitarischen* Gott, weil sie die unmittelbare Erfahrung der historischen Kundgabe dreier personhafter Energien besitzt, jede mit deutlicher existentialer Andersheit.

Die Kirche ist jedoch aufgerufen, diese historische Erfahrung zu verkünden und in der Sprache der Menschen auszudrücken, welche die Kirche darstellen und die nach Erziehung und Bildung Griechen sind. Für die Griechen aber war die ontologische Notwendigkeit des einen und absoluten Prinzips unvereinbar mit der Vielheit und folglich auch mit der Trinität Gottes. Volle fünf Jahrhunderte lang mühte sich die Kirche, mit den Gegebenheiten ihrer eigenen Erkenntnis und Erfahrung den ontologischen Fragen der Griechen zu begegnen. Der Sabellianismus und Arianismus sind die bezeichnendsten Manifestationen dieser sehr leidvollen, aber außerordentlich fruchtbaren griechischen Widerstände gegen die Theologie der Kirche. Diese Widerstände waren fruchtbar, denn sie führten zur großen Synthese der Kappado-

kier, die einen radikalen Schnitt in der gesamten Geschichte der Philosophie darstellt.

Die Kappadokier waren die ersten, die die Begriffe Ousia und Hypostase in aller Klarheit unterschieden und gegenüberstellten. Hypostase ist die konkrete Existenz in ihrer vollkommenen Andersheit, während Ousia die Art ist, die Gemeinsamkeit der Merkmale. So findet die christliche Erfahrung des *einen* und zugleich *trinitarischen* Gottes eine befriedigende Formulierung, welche auch den Gegebenheiten der existentialen Selbsterkenntnis der Menschen entspricht: Gott ist wesenseins, aber drei-hypostatisch, wie auch der „nach seinem Bilde geschaffene" Mensch wesenseins ist, aber vielhypostatisch. Das eine Wesen hebt nicht den realen (hypostatischen) Charakter der Teil-Existenzen auf. Und jede dieser Teil-Existenzen faßt, ohne sie auszuschöpfen, die Realität der einen umfassenden Wesenheit zusammen.

Aber diese Unterscheidung allein löste nicht die Probleme, die aus der griechischen Herausforderung erwuchsen. Der ursprüngliche Unterschied zwischen dem griechischen und dem jüdisch-christlichen Zugang zum Sein (der Unterschied zwischen der noetischen Rückführung auf Gott als einer logischen Notwendigkeit und der historischen Erfahrung des personhaften Gottes) nötigte die Kappadokier zu einer radikal neuen Erhebung und Stellung der ontologischen Frage: Ist es das Wesen, welches das *Sein* begründet, welches den existentialen Charakter und die Tatsache der Hypostase als notwendiger und unausweichlicher Seinsgehalt vorausbestimmt, oder ist es die konkrete Existenz, welche das Sein *hypostasiert* (das heißt, zur realen Hypostase macht), so daß sich das Wesen als der gemeinsame Begriff der hypostasierten Verwirklichungen des *Seins* ergibt?

Die Kappadokier antworteten verneinend auf den ersten Teil der Frage und bejahend auf den zweiten. Der radikale Schnitt, den sie in die Geschichte des ontologischen Problems legten, war die Gleichsetzung der *Hypostase* des *Seins* mit der *Person*. Die Person begründet die Hypostase des *Seins,* die *Weise,* in welcher das *Sein* als existentiale Realität besteht. Die Person *ist* nicht zuerst und *existiert* danach *als* Person — die Person ist kein Attribut, das wir einem gegebenen Seienden hinzufügen, weil wir zuerst ihre Substantialität erfahren, ihre Wesenheit, ihr Teilhaben am *Sein als solchem*. Wir erkennen das Sein nur als Hypostase personaler Andersheit, und Andersheit bedeutet Freiheit von jeder Vorausbestimmung des Wesens oder der Natur.

Mit anderen Worten: Es ist nicht die göttliche Natur oder das göttliche Wesen, die als ontologische Notwendigkeit vorausgeht und Gott auferlegt, Person zu sein, wie sie ihm (mit der gleichen Logik, nämlich „gemäß dem Seinsgehalt der Ousia, des Wesens") auch auferlegt, unsterblich zu sein, unermeßlich, allmächtig und so fort. Eine solche Auffassung verlegt den Ursprung des Seins in eine Notwendigkeit, die ontologisch früher ist als die hypostatische Existenz Gottes, in die Notwendigkeit des unausweichlichen Sinngehaltes des göttlichen Wesens — wobei auch der Ursprung der Gotteserkenntnis in die subjektive noetische Erfassung dieses Sinngehaltes verlegt werden müßte und nicht in die historische Erfahrung des personhaften Gottes. Gott ist Gott, weil er allein, ohne eine vorausgehende Ursache, Verpflichtung oder natürliche Vorausbestimmung, nur als personale Andersheit und Freiheit sein Sein begründet, seinem Wesen und seiner Energie eine Hypostase gibt.

So kommen wir zu der Bedeutung, welche die griechischen Väter dem Begriff *Monarchie des Vaters* gaben: Wenn die Kirche von der Einheit spricht (ἑνιαῖον), von dem *einen* und zugleich *trinitarischen* Gott, dann bezieht sie die Einheit nicht auf den ontologischen Vorrang des Wesens, sondern auf den ontologischen Ursprung, die ontologische Ursache des personalen trinitarischen Lebens Gottes, welcher eine Person ist, die Person *Gottes des Vaters.* Der personhaft existierende Gott (ὁ Πατήρ, der Vater) bildet, schafft Hypostasen seines Wesens, das heißt, seines Seins: Frei und aus Liebe zeugt er den Sohn und strömt er den Heiligen Geist aus. Der ontologische Ursprung der Existenz Gottes ist nicht bezogen auf eine wesentliche Möglichkeit als solche, sondern darauf, daß Gott *Vater* ist, daß Er es ist, welcher den Sohn zeugt und den Heiligen Geist ausströmt. Das, was Gott *ist,* wird von der personalen Freiheit des Vaters bestimmt und *besteht* (hypostasiert sich) auch als Ereignis von Freiheit, nämlich als Gemeinschaft personaler Hypostasen. Wenn die christliche Offenbarung definiert, „Gott *ist* Liebe" („ὁ Θεός ἀγάπη ἐστί"), dann bezieht sie sich nicht auf eine Teil-Eigentümlichkeit im „Verhalten" Gottes, sondern darauf, was Gott *ist,* als freies Gesamt, nämlich als trinitarische personale Gemeinschaft. Die Liebe erweist sich in ontologischen Kategorien, sie bezeichnet die *Existenzweise,* welche das *wahre Leben* begründet: die personale existentiale Andersheit, die Freiheit von jeder wesentlichen natürlichen Vorausbestimmung, eine Andersheit und Freiheit, die nur als Gemeinschaft und Beziehung realisiert werden, als liebende Selbstüberwindung und Hingabe.

So ist die Trinität Gottes das Leben, es ist das *Sein* als Liebe und Freiheit. Zu diesem *wahren Leben* ruft das Evangelium die Menschen auf: daß sie ihre Existenz befreien von der Unterworfenheit unter die existentielle Eigengesetzlichkeit der Natur, wie sie sich in der *Individualität* ausdrückt (im Ablehnen der Existenz als *Beziehung,* in ihrer Auffassung als Seiendes-an-sich); daß sie ihre Existenz verwirklichen als *personale* Andersheit und Freiheit von der natürlichen Individualität, nämlich als Liebesgemeinschaft, als Ekklesia. Wenn die Trinität Ursprung des Lebens und der Existenz Gottes ist (die Freiheit der Liebe der personalen Existenz und nicht die Nötigung durch das Wesen), dann kann auch der Mensch sich dieser *Weise,* frei zu sein von der sterblichen Natur, anschließen, und folglich ist die *Rettung* vom Tode eine reale Möglichkeit. Wenn jedoch der Ursprung der Existenz bestimmt wird vom Prinzip (Logos) des Wesens — dem Prinzip Unsterblichkeit, Allmacht usw. oder auch von dem Begriff Sterblichkeit, Vergänglichkeit usw.) —, dann kann nichts den Menschen von seiner Sterblichkeit befreien, dann ist das Evangelium nichts weiter als eine dem Tode dienstbare Sittenlehre.

II. Diese radikale Widerlegung der altgriechischen Ontologie führen die griechischen Väter durch, ohne Inkonsequenz gegenüber den Erfordernissen der philosophischen Aussage, und sie gelingt ihnen, wie ich glaube, hauptsächlich dank der Dynamik der altgriechischen Erkenntnislehre, auf die sie ebenso natürlich wie ungezwungen zurückgreifen. Denn eines dürfen wir nicht vergessen: Die altgriechische Ontologie gründete sich zwar auf den Vorrang des Essenz-Begriffes, doch war der erkenntnismäßige Zugang zu diesem Begriff keine individuelle gedankliche Leistung, sondern ein dynamisches Ereignis von Gemeinschaft und Beziehung. Von Heraklit bis zur neuplatonischen Philosophie faßte die altgriechische Welt die Erkenntnis der Wahrheit als ein Ereignis der Teilnahme an der allen *gemeinsamen Ver-*

*nunft* auf: καθ'ὅ,τι ἄν κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δέ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα (Diels-Kranz, I, 148, 29-30).

Die individuelle „Meinung" bringt nur „Unwissenheit" hervor. Ohne diese dynamische auf Gemeinschaft gegründete Erkenntnislehre können wir nicht erkennen, weder die altgriechische Philosophie noch die altgriechische Kunst, noch auch die politische Leistung der frühgriechischen *Demokratie.*

Die sehr verschiedene Entwicklung des lateinischen Westens im Vergleich zum griechischen Osten liegt gerade an der Abkehr von der Einstellung der griechischen Väter: Augustinus bereitet sie vor und die Scholastiker vollenden die Aufgabe der patristischen Ontologie und die Rückkehr zur „Armut" des altgriechischen Monotheismus. Jedoch, die Lateiner kehren zwar zurück zur altgriechischen Ontologie (zum Vorrang des Wesens und der wesentlich logischen Bestimmung der Existenz — ihrer „absoluten Vorausbestimmung"), verwerfen aber die altgriechische Erkenntnislehre. Sie führen etwas noch nie Dagewesenes ein in die Geschichte, eine Erkenntnislehre, die das Ereignis der Erkenntnis in die Fähigkeiten des menschlichen Subjekts verlagert. Die klassische Definition der Wahrheit durch die Scholastiker (veritas est adaequatio rei et intellectus) wird zwar von der späteren philosophischen Tradition des Westens angezweifelt, doch der gnoseologische Subjektivismus bleibt bis heute das Grundmerkmal jeden Aspekts der westlichen Lebens*weise.*

Das Tragische ist, daß die ach so teuer bezahlte Reformation im 16. Jahrhundert die historische Phänomenologie der Verfälschung der christlichen Heilsbotschaft wohl anzweifelt, und zwar radikal und fast in ihrer Gesamtheit, daß sie aber an den Kern der Verfälschungen oder an ihre bewirkende Ursache nicht herankommt: sie rührt nicht an die Ontologie und die Erkenntnislehre des römischen Katholizismus, die eine *Existenzweise* voraussetzen, aber auch herbeiführen, die der des Evangeliums genau entgegengesetzt ist. Ich wage sogar zu sagen, daß auch die so ausgereifte These in Moltmanns Buch, die uns hier beschäftigt, ständig zu diesen beiden Zentralachsen der theologischen Problematik zurückkehrt, ohne sie letztlich ganz zu erkennen und ohne sich ihr unmittelbar zu stellen.

III. Für einen griechischen Leser von heute, falls er, trotz der weitgehenden Verwestlichung auch Griechenlands heutzutage, weiter an der ontologischen Problematik der Griechen festhält, bleiben in Moltmanns Buch kritische „soteriologische" Ausdrücke *genau genommen* ungeklärt: Was bedeutet, zum Beispiel, Vergebung der Sünden oder Versöhnung der Sünder — vor allem aus der Sicht einer *trinitarischen* Theologie? In welcher Relation stehen die Vergebung der Sünden und das Problem des *Seins,* die Wahrheit des *wahren Lebens,* die Existenz, die frei ist von Raum, Zeit, Verfall und Tod?

Wenn wir die juristische Auffassung der Sünde ablehnen, wie auch Moltmann das unzweideutig tut, dann können wir ihre ontologische Deutung seitens der griechischen Väter nicht ignorieren — die Relation zwischen der Sünde und der *Weise* des *Seins* — eine dritte hermeneutische Annahme, außer der juristischen und der ontologischen, ist in der Geschichte der christlichen Theologie nicht in Erscheinung getreten. Der heilige Maximos der Bekenner geht zurück auf die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes für Sünde, um seinen realen Gehalt zu bestimmen: 'Αμαρτία bedeutet für die Griechen ἀστοχία (Verfehlung, „ἐκ μεταφορᾶς τῶν τοξευόντων"), dem Bereich des Bogenschießens entnommen, und für die christli-

chen Griechen bedeutete es: existentiales Verfehlen des Ziels, Scheitern am *Sein*, nämlich Tod.

Der Mensch weigerte sich, das Leben in Übereinstimmung mit dem trinitarischen Vorbild des Lebens zu verwirklichen, nämlich als personale Liebesgemeinschaft, frei von jeder Vorausbestimmung der Natur. Er versteht jetzt unter Leben das Weiterbestehen der Individualität (die Selbsterhaltung, den Genuß, die persönliche Sicherstellung), er versucht also, das Leben mit den existentiellen Möglichkeiten zu verwirklichen, die ihm seine Natur zur Verfügung stellt — indessen ist diese Natur ja doch verderblich und sterblich. Er leugnet die existentiale Möglichkeit der *Person* (die Existenzweise in der „Ebenbildlichkeit Gottes", die Existenz in der Selbstüberwindung des Individuums und in liebender Hingabe), er akzeptiert den „Fall" in die Individualität. Dieser Fall, dieser Ab-fall von der Möglichkeit des trinitarischen Lebens ist die *Sünde* (= die Verfehlung) des Menschen, sein Ausschluß vom Leben — der Tod. Jede einzelne Verfehlung des täglichen Lebens ist nichts anderes als der Ausdruck dieser auf das eigene Individuum konzentrierten Auffassung des Lebens, eine Ablehnung des Lebens als Selbstüberwindung und liebende Hingabe.

Die Vergebung der Sünden wird nur möglich durch die Inkarnation des Gottessohnes, des Heilandes Jesus Christus. Denn mitten im Bereich der sündigen menschlichen Natur, mitten in Sterblichkeit und Scheitern, verwirklicht sich *hypostatisch* das Leben als Gemeinschaft mit der Gottheit, das Leben als existentiale Einheit von Gott und Mensch, nämlich als Kirche. Und zwar wird, im Unterschied zur Dynamik der „Ebenbildlichkeit" des ersten Adam, das Leben jetzt als Versöhnung verwirklicht: Jetzt hat der Mensch die Möglichkeit, mit dem Vater (der Quelle des *Seins*) die gleiche Lebensbeziehung zu verwirklichen, die er mit dem Sohne hat. Die Konsequenzen dieser Wahrheit für die Erhellung und das Verständnis der eucharistischen Ekklesiologie, der synodalen Bindung, der Askese, der Sakramente und des Gebetes sind offenkundig — doch ist hier nicht der Ort, sie im einzelnen darzulegen.

IV. Ich werde den Schluß meines Kommentars zu dem Buche von Moltmann auf einige epigrammatische Bemerkungen beschränken, da der Umfang einer Buchbesprechung bereits unziemlich überschritten ist.

1. Zu Unrecht bleibt der Verfasser des Buches bei der Auffassung der Liebe Gottes und ihrer Kundgabe par excellence im Kreuz Christi, als passiones trinitatis ad intra; das liefert die Handhabe dafür, ihm zur Last zu legen, er bezeichne das Kreuz als „Leidensfähigkeit des Vaters" (Patripassionismus), während doch sein Anliegen, wie ich glaube, ein anderes ist: Er ist bestrebt, die Wahrheit des „lebendigen Gottes" der Kirche vor der philosophischen Notwendigkeit einer existentialen Neutralität Gottes zu bewahren, vor einer Teilnahmslosigkeit, welche Gott abtrennt von der Welt, die ihn verbannt in unbestimmte „Himmel" und wirkungslose Entferntheit. Fast scheint es, als vergäße er, daß die Liebe nur für die gefallene Menschennatur *Leiden* ist. Die menschliche Natur *erleidet* die Liebe, weil die Liebe die existentielle Eigengesetzlichkeit der Natur aufhebt, ihre Existenzweise verwandelt. Gott *erleidet* die Liebe nicht, denn er *ist* Liebe. Sowohl das innere Leben als auch die nach außen gerichtete Energie Gottes sind Liebe, weil sie seine Existenzweise bilden. Ich möchte annehmen, daß Moltmann das Beharren auf dem *Leiden* der Gottheit aufgäbe, wenn er auf zwei grundlegende Kategorien des griechischen patristischen Denkens eingehen würde, die genau diese Probleme lösen, denen er mit dem Begriff des

*Leidens* beizukommen versucht. Ich verweise auf den Begriff der *Ekstase,* auf den *ekstatischen* Charakter, den, dem Begriffe nach, die *personale* Hypostase hat, und auf den Begriff des *Eros,* welcher von der Bedeutung her die Liebe und die Ekstase aneinander bindet. „Der göttliche Eros ist ekstatisch, Ἔστι γάρ καί ἐκστατικός ὁ θεῖος ἔρως", betont der Verfasser der areopagitischen Schriften als erstes (Über die göttlichen Namen 4,13, Migne P. G. 3,712A).

2. Die Unterscheidung von *Person* und *Hypostase* (101 ff.): Ohne das Problem der Beziehung des Sohnes und des Heiligen Geistes zu lösen, kehrt er zurück zu einer vorkappadokischen Terminologie, die leicht „von rückwärts her" den Sabellianismus wieder in die Theologie bringen kann. Wenn er die Wahrheit der *Person* gleichsetzt mit dem Begriff „εἶδος" (Gestalt) des Aristoteles und ihn abtrennt von der *Hypostase* des *Seins,* dann bleibt die Freiheit ontologisch ungedeutet, und die Notwendigkeit des Begriffs der Substantialität, welche das Existentielle hypostasiert, wird zum Ursprung des Seins. Damit aber wird die Person in eine einfache Hinzufügung zum Seienden verwandelt, die Freiheit und die Andersheit ergeben sich, das heißt, sie sind angewiesen auf die vorgegebene Natur des *Seins.* Ich glaube, daß nach den großen Häretikern der ersten Jahrhunderte in unseren Tagen J. P. Sartre in einer wahrhaft genialen Analyse die Zwangslage erfahrbar werden ließ, welche die griechischen Väter so formulierten: Entweder die Freiheit als Liebe oder die Freiheit als Nichts. Entweder geht die Liebe als personale Andersheit und erotische Ekstase ontologisch voraus und hypostasiert das *Sein,* oder der Vorrang des Seins macht zwangsläufig die existentiale Andersheit zunichte, und dann ist der Gottesbegriff auf jeden Fall widersprüchlich.

Diese Bemerkungen mögen auch als Kommentar zu den Seiten 204 und 205 des Buches gelten, wo es scheint, als habe Moltmann den Begriff der *Monarchie* des Vaters nicht genau verstanden: Der Vater bildet die *Ursache* des Seins der Gottheit, denn nur so wird die *Ursache* oder der *Ursprung* des *Seins* zurückgeführt auf die Andersheit und die Freiheit der *Person* und nicht auf eine gegebene Notwendigkeit des unpersönlichen *Wesens* oder auf das *Sein als solches.*

3. Eine letzte Bemerkung noch zum Begriff des monarchischen Episkopats (217f.): Ich möchte lediglich anmerken, daß wir nach den theologischen Arbeiten, die in den letzten Jahren in bezug auf die eucharistische Ekklesiologie der ungeteilten Christenheit der ersten Jahrhunderte veröffentlicht worden sind, das Amt des Bischofs in der eucharistischen Gemeinschaft nicht mehr mit der verkehrten Auffassung der Autorität deuten können, welche der päpstliche Totalitätsanspruch auferlegt. Ohne das hier weiter auszuführen sei in diesem Zusammenhang auf die Arbeit von J. Zizioulas verwiesen: Wahrheit und Kommunion, „Kerygma und Dogma" 1/1980, sowie auf die noch ausführlicheren Darlegungen in seinem Buch L'être ecclésial (Genf, Labor et Fides, 1981). Mit diesem Hinweis beschließe ich diese sehr gedrängten Ausführungen, indem ich meine Hochachtung und Bewunderung ausspreche für die fruchtbare Herausforderung, die das Buch, zumindest für mich, darstellt. Und ich warte auf die Weiterführung der theologischen Richtung des Verfassers, die — meiner Meinung nach — den ökumenischen Dialog unserer Tage zu gänzlich neuen Perspektiven führen kann.

*Christos Yannaras*

## ÖKUMENE HEUTE

*Ökumene.* Möglichkeiten und Grenzen heute. Herausgegeben von Karlfried Froehlich. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1982. 173 Seiten. Ppbd. DM 28,—.

Dieser „dem ökumenischen Theologen" Oscar Cullmann zum 80. Geburtstag am 25. Februar 1982 gewidmete Band enthält 17 meist essayartige Beiträge von Freunden, Weggefährten und Schülern. Darunter befinden sich so namhafte Autoren wie Hermann Dietzfelbinger, Amedeo Molnár, Valdo Vinay, Eduard Lohse, Thomas F. Torrance, Yves Congar, Pierre Duprey, Léon Arthur Elchinger, Karl Rahner, Jean-Louis Leuba, Wolfhart Pannenberg, Raimundo Panikkar und Lukas Vischer. Alle tragen aus ihrer Sicht und Erfahrung zu dem von Karlfried Froehlich in der Einführung entfalteten Leitgedanken bei: „Ein neues Durchdenken der gesamten Problematik ‚Ökumene' ist dringend vonnöten" (XII). Statt hektischer Provokationen und kurzatmiger Programme bestimmen daher Besinnung und Besonnenheit „in kritischer Rückschau, eindringender Analyse der Gegenwart und vorsichtiger Vorschau" die hier vorgetragenen Gedankengänge. Sicherlich: „Keines der großen Probleme wird hier gelöst. Aber viele davon werden angesprochen und in ein neues Licht gerückt. Der Anstoß, der von den vorliegenden Beiträgen ausgeht, mag nicht mehr als ein Denkanstoß sein, aber gerade damit ist etwas Wesentliches geleistet: Das Nachdenken und Mitdenken aller Christen ist heute das dringlichste Erfordernis der ökumenischen Erneuerung" (XIV). Eine würdige Ehrung für den verdienten Jubilar verbindet sich in diesem Band mit einer ausgewogenen Sichtung ökumenischer Problematik, wie es in dieser Weite und Dichte nicht gerade häufig anzutreffen ist.

Kg.

*Kirche von unten. Alternative Gemeinden .* Modelle — Erfahrungen — Reflexionen. Herausgegeben von Hubert Frankemölle. Chr. Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981. 318 Seiten. Kart. DM 32,—.

Zum Gesamtbild der katholischen Kirche gehören heute die Basisgemeinden unabdingbar hinzu. Das bestätigt dieser aus einer Paderborner Ringvorlesung im Wintersemester 1980/81 erwachsene Band mit 17 Abhandlungen, die das Phänomen „Kirche von unten" in seiner Vielfalt widerspiegeln, kritisch analysieren und theologisch reflektieren. Erfahrungen und Erscheinungsformen, Strukturen und Intentionen der Basisgemeinden sind demzufolge in den einzelnen Ländern und Kontinenten in der Tat äußerst unterschiedlich, letztlich aber verstehen sie sich alle — sicherlich mit Abstufungen — als „eine therapeutische Eigenfunktion der Kirche, ein Gegengift gegen die administrative Lähmung ihrer Sendung" (133), ohne dabei aus der Gemeinschaft der Kirche ausscheren zu wollen: „Basisgemeinden können für sich nicht die bessere oder alternative Kirche, nicht den allein maßgeblichen Gemeindetyp beanspruchen. Aber als Partikularkirche präsentieren sie von der Universalkirche etwas, was die andern Gemeinden kaum mehr vermögen: Einheit als Kommunikation" (134).

Von evangelischer Seite ist leider nur ein einziger Beitrag (aus dem Ruhrgebiet) beigesteuert, der engagierte Kirchenkritik übt, jedoch nichts über das Vorhandensein paralleler Entwicklun-

gen im evangelischen Bereich aussagt. Uns schiene das eine Untersuchung wert zu sein.

Kg.

## FRAUEN IN DER ÖKUMENE

*Susannah Herzel,* A Voice for Women. The Women's Department of the WCC. World Council of Churches, Geneva 1981. 197 Seiten. Kart. DM 17,50.

„Das höchste Gut einer Frau ist ihr Schweigen". Vorliegendes Buch widerspricht dieser Vorstellung. „A Voice for Women" ist bereits vom Titel, vor allem aber von seinem Inhalt her eine Ermutigung. Eine Ermutigung und Aufforderung, so zu handeln wie die Frauen in den verschiedensten Kommissionen des ÖRK, wie sie Stimme *für* die Frauen zu sein.

In vier Kapiteln, die die Zeit von den Anfängen des „Frauenreferats" in den 50er Jahren und seine Entwicklung bis in die frühen 80er Jahre hinein verfolgen, entwirft die Autorin das facettenreiche Bild der Geschichte dieser innerkirchlichen Frauenbewegung. Sie schildert eindrücklich, wie schwierig es auch im Rahmen des ÖRK war und ist, Themen durchzusetzen, die gerade für Frauen wichtig sind. Darunter ist keineswegs nur die Frage nach Amt und Ordination der Frau zu verstehen, die ja fast schon zur ökumenischen Requisitenkammer zu gehören scheint. Darunter fallen auch Themen zu Familie und Gesundheit, zur Wirtschaftsordnung und zu Fragen der Mission, zu Rassismus und Sexismus, um nur einige zu nennen.

Susannah Herzel versucht auch darzustellen, wie sehr diese Frauen nach Ausdrucksmöglichkeiten suchen, die ihre *eigenen* Erfahrungen widerspiegeln. Sie wählt dazu einige Texte aus, die einen Eindruck von den theologischen und poetischen Sprachspielen geben, in denen die Frauen sich selbst wiederfinden können.

Eine Stärke dieses Buches ist allgemein ein Reichtum an Zitaten und Glossen, die jene Geschichte vergegenwärtigen und lebendig werden lassen.

Daß diese Geschichte auch immer eine Geschichte ihrer Protagonistinnen ist, verdeutlicht das fünfte Kapitel. Darin werden der Leserin/dem Leser jene Frauen — von Twila Cavert bis Brigalia Bam — vorgestellt, die durch ihre Persönlichkeit und ihre Kreativität die Geschichte, den Stil und die inhaltlichen Prioritäten des „Frauenreferats" entscheidend geprägt haben.

Ein weiteres — Epilog genanntes — Kapitel markiert den persönlichen Standpunkt der Autorin. Für sie bieten theologische Traditionen des orthodoxen Glaubensverständnisses, vor allem auch die Mariensymbolik und die Anima/Animus-Vorstellung der Tiefenpsychologie Möglichkeiten, dem Menschen — Frau und Mann — Identität und Selbstverständnis zu vermitteln, erfahrbar zu machen.

In diesem Kapitel weist sie über die „bloße" Darstellung geschichtlicher Fakten und Ereignisse der ersten Kapitel hinaus und versucht, die tiefergehende Problematik der Identität von Frau und Mann anzusprechen und weiterzuführen. Ein sehr anregendes, aber auch zu Widerspruch reizendes Kapitel, dessen „Lösungsvorschläge" auf die Möglichkeit ihrer Verwirklichung im alltäglichen Erfahrungsfeld der Frauen — und Männer — hin kritisch zu befragen sind.

Das Buch stellt eine wichtige Lektüre für jede/jeden dar, die sich mit der Ge-

schichte des ÖRK im allgemeinen und mit der Geschichte dieses „Frauenreferats" im speziellen beschäftigen wollen. Es gewährt einen guten Einstieg in diese Geschichte und einen Einblick in die Fragen und Probleme, die sich der Frauenbewegung stellen. Es regt an, sich intensiver damit zu befassen, nicht zuletzt durch den persönlichen Beitrag, aber auch durch den Anhang, in dem die Autorin markante Texte zu dieser Geschichte zusammengestellt hat.

Johanna Schießl

*Marianne Katoppo,* mitleiden - mithandeln. Theologie einer asiatischen Frau. Aus dem Englischen übersetzt durch Elisabeth Frey. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1981. 120 Seiten. Kart. DM 18,—.

Die Autorin studierte in Jakarta Theologie, war in der indonesischen Christlichen Studentenbewegung tätig und arbeitet gegenwärtig als Schriftstellerin und Journalistin. Auslandsaufenthalte in Asien, Afrika und Europa sowie die Teilnahme an der Ökumenischen Hochschule Bossey boten ihr Gelegenheit zu vielseitigen ökumenischen Kontakten.

Aus ihrer Erfahrung des Andersseins als Asiatin im Kontakt mit der westlichen Welt, Christin aus Nordcelebes in einem islamischen Land und Frau in der Kirche identifiziert sich Marianne Katoppo mit den „anderen" in der heutigen asiatischen Gesellschaft, den Frauen, die Opfer sozialer und wirtschaftlicher Unterdrückung sind. Sie beschreibt die Schattenseite der wirtschaftlichen Entwicklung, die nicht befreit, sondern versklavt, auf dem Hintergrund der indonesischen Tradition, in der die Frau einen wichtigen Platz einnahm.

Gegenstand der asiatischen Theologie muß die Befreiung sein, die sowohl persönliche als auch soziale Dimensionen hat. Sie wird deutlich in Maria, der wahrhaft befreiten asiatischen Frau, und orientiert sich am Bilde Jesu, in dessen Leben Mitleiden und Mithandeln zutiefst Wirklichkeit wurden.

Marianne Katoppo liefert auch einen wesentlichen Beitrag zur feministischen Theologie aus asiatischer Sicht. Da kommen die weiblichen Aspekte des Gottesbegriffs und die „Theologie des Schoßes" zur Sprache und werden patriarchalische Züge und Bürgerlichkeit der Kirche denunziert.

Mit einer zuweilen überwältigenden Fülle von Einzelheiten auf gedrängtem Raum vertritt sie spontan und eigenwillig, mitunter kritisch scharf, ihre Sache und wird zum Sprachrohr derer, die leiden und schweigen.

In der ständigen Bezugnahme auf und Distanzierung von der westlichen Welt, wird die Verflechtung von asiatischer und westlicher Theologie und Christentum auch in der Autorin selbst deutlich. Mit dem Hinweis auf die spirituellen Dimensionen der asiatischen Religionen und den Gemeinschafts- und kosmischen Bezug des asiatischen Lebens, weist sie auf eigene Ansätze der asiatischen Theologie und stellt mit ihrer Theologie der Befreiung der Kirche in Asien und Europa eindringliche Fragen.

Da, wo wir in unseren Kirchen und den weltweiten Beziehungen nach neuen Wegen suchen, sollte diese Stimme nicht ungehört bleiben.

Renate Drewes-Siebel

## THEOLOGISCHE BESINNUNG UND FORSCHUNG

*Otto Hermann Pesch/Albrecht Peters,* Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung. Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. LVIII,

412 Seiten. Kart. DM 94,— (Mitglieder DM 39,—).

Es kann als Zeichen für die ökumenisch gefundene Sprachmöglichkeit zwischen Theologen — und wohl auch zwischen den Kirchen — gewertet werden, wenn zwei Autoren der getrennten Konfessionen gemeinsam versuchen, in das „Lehrstück" einzuführen, das seit den Tagen der Reformation zum Kernbereich der kirchentrennenden Kontroversen gezählt wurde. Man war nach der Ankündigung des Verlages gespannt, wie Otto Hermann Pesch und Albrecht Peters, die seit vielen Jahren im Thema und seinem Umfeld ausgewiesen sind, dieser Versuch gelingen würde. Um es sofort zu sagen: Nicht nur die Leser, die eine Einführung benötigen, sondern auch Fachtheologen dürften mit Gewinn zu der Arbeit greifen. Sie hält, was ihre Verfasser ansprechen, nämlich „einen ersten und grundlegenden Informationsstand" zu vermitteln (XV). Wer mit einer entsprechenden Erwartung an den Band herangeht, hat in ihm eine „Fundgrube", angefangen von der qualifiziert ausgewählten Literatur (XXXIII-LVIII) über den historisch-systematischen Hauptteil (1-394) bis zu den Namens- und Sachregistern (395-412, von S. Weißflog erstellt), die die Erschließung erheblich erleichtern.

Der historisch-systematische Durchgang vollzieht sich in neun Kapiteln. Er wurde von den beiden Referenten so aufgeteilt, daß „jeder die Abschnitte übernommen (hat), wo er sich — bei aller jahrelangen Beschäftigung mit der ‚anderen' Position — besonders ‚stark' fühlt" (XIV). Pesch hat das Thema im Zusammenhang der biblischen Zeugnisse und des frühen Gnadenstreites (Pelagius — Augustin) bis zur Frühscholastik übernommen (1. Kap.); ebenso die Phase der Hochscholastik (2. Kap.), wobei Thomas von Aquin den Schwerpunkt der Behandlung bildet, jedoch gleichzeitig die lehrgeschichtlichen Spannungen mittelalterlicher Theologie vor allem zwischen Franziskanern und Dominikanern erkennbar gemacht werden. In einer Zwischenbilanz geht Pesch sodann auf die kontroverstheologischen Verfremdungen ein, die die Gnaden- und Rechtfertigungslehre jener Epoche erfahren hat (3. Kap.). Sodann zeichnet er die Lehre des Trienter Konzils und ihre Folgen nach (5. Kap.), um im 9. Kapitel mit dem „Neubeginn der katholischen Theologie" und der darin sichtbar werdenden Bemühung zu schließen, der reformatorischen Rechtfertigungslehre in ihrer authentischen Form und ihrer gesamtkirchlichen Bedeutung neu zu begegnen.

Peters setzt mit dem 4. Kapitel, der „Rechtfertigung in der Reformation", ein. Er beginnt mit dem lehrgeschichtlich Neuen und eigentlich Reformatorischen von Luthers Rechtfertigungserkenntnis: Mit der Rechtfertigung als Articulus stantis et cadentis Ecclesiae, also mit ihrem Totalaspekt für christliches sowie kirchliches Leben und Lehren. Indem nicht nur Melanchthons begriffliche Präzisierung, sondern auch Calvins Rezeption dieses Rechtfertigungsverständnisses verfolgt wird, kommt die wirkungsgeschichtliche Dynamik des reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses als Angelpunkt christlichen Lebens zur Darstellung und wird in ihrer christologischen wie eschatologischen Verankerung erläutert. Die Auslegung der Wirkungsgeschichte erfolgt in drei Abschnitten: im 6. Kapitel die Rechtfertigung in Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung, danach im deutschen Idealismus (7. Kap.) und schließlich im 19. und 20. Jahrhundert (8.

Kap.). In unserem Jahrhundert — unseren Jahrzehnten — kann Rechtfertigung von Peters nicht nur als „Einheitsband reformatorischer Kirchen (...Leuenberger Konkordie)", sondern auch als „Brücke zwischen Wittenberg und Rom (Malta-Dokument)" bezeichnet werden.

Das Risiko eines so groß angelegten historisch-systematischen Durchganges läßt sich nicht verkennen. Das Wagnis fängt schon bei der Sichtung und Strukturierung des schier endlosen wissenschaftlichen Materials zum Thema an und endet bei möglicherweise fragwürdigen Akzentsetzungen, anfechtbarer Auswahl und angreifbaren Interpretationen des historischen Stoffes. Aber alle systematische Behandlung eines thematischen Zusammenhanges in der Geschichte war von jeher mit dieser Problematik behaftet. Die Verfasser haben sich ihr in hoher wissenschaftlicher Verantwortlichkeit und großem Kenntnisreichtum gestellt. Sie haben deutlich gemacht, daß der jetzt erreichte Stand des theologischen Diskurses zu dem zentralen Thema christlichen Glaubens in den Kirchen einerseits „voll von Chancen und Hoffnungen" für dessen gemeinsames Bekenntnis ist, andererseits „keineswegs das letzte Wort zur Sache sein kann" (XV).

Das Buch dürfte nicht zuletzt der weiteren ökumenischen Bemühung zwischen den reformatorischen und der römisch-katholischen Kirche hilfreich werden. Denn es zeigt in eindrucksvoller Vielfalt, daß die reformatorische Botschaft von der Rechtfertigung einen epochalen Paradigmenwechsel in der christlichen Denk- und Praxisgeschichte darstellt. Die konfessionellen Kontroversen zur soteriologischen Seite dieses Paradigmas (Rechtfertigung des Sünders aus Gnade/Glauben, nicht aus eigenen Werken) können nunmehr als erledigt gelten, jedenfalls was ihre kirchentrennende Schärfe angeht. Das hat die Darstellung erwiesen. Unerledigt aber stehen zwischen den Kirchen gewichtige andere Dimensionen des neuen Paradigmas, die entweder aus der soteriologischen Grundlage folgen oder auch nur andere Seiten des einen Grundlegenden sind. Sie betreffen vor allem das Kirchen- und Amtsvertändnis, also die ekklesiologische Dimension, sowie das Person- und Gemeinwesenverständnis, das mit der Freiheitslehre der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft gegeben ist. Auf diesen Gebieten sind die interkonfessionellen Verständigungsbemühungen noch weit in den Anfängen. Aus dem Buch ist klar zu entnehmen, daß die ökumenisch orientierte Theologie der Rechtfertigung hier ihre zukünftigen Arbeitsschwerpunkte zu setzen hat.

Stephan Pfürtner

*Paul Hacker,* Theological Foundations of Evangelization. Steyler Verlag, St. Augustin 1980. 100 Seiten. Kart. DM 12,—.

Nicht zufällig ist diese zornige Abrechnung mit einem modernen katholischen „paganisierenden Synkretismus", der „Evangelisierung sinnlos macht" (87), erst nach dem Tode des Verfassers erschienen. Wer Paul Hacker kannte — Indologe von Beruf, Theologe aus Leidenschaft, Konvertit aus Liebe zu der einen katholischen Kirche —, hatte freilich längst dergleichen von ihm erwartet: eine dichtgefügte Kette von Argumenten aus Schrift, Väterzeugnissen und neueren Äußerungen des kirchlichen Lehramts, als Abwehr gegen den „Rahnerismus" (87), von dem Hacker insbesondere die indische Christenheit

bedroht sah (Kap. IV). Die Stärke der Arbeit liegt in einer Erkenntnis, die auch im evangelischen Bereich Beachtung verdient (obwohl Hacker diesen ohnehin als hoffnungslos geist-verlassen abgeschrieben hatte): Da das Evangelium Heilsbotschaft für alle Völker ist und das Heil nur durch Gottes neuen Bund vermittelt wird, muß eine Theologie der Evangelisierung aus einer Theologie des Bundes entwickelt werden. Diese wiederum macht, wie ihre biblischen Ursprünge ausweisen, die Konfrontation mit heidnischer Religion unausweichlich. Auch eine Theorie von „anonymen Christen" kann diese Notwendigkeit nicht verschleiern. So gewiß allerdings in der Bekehrung die Gnade die Natur nicht zunichte macht, so gewiß verlangt die evangelistische Begegnung mit dem Heidentum nicht nur Abgrenzung, sondern auch das, was die Väter den „rechtmäßigen Gebrauch" (chrêsis, utilization) der Wahrheitsmomente in nichtchristlicher Religion nannten — eine Praxis, die weder mit psychologisch motivierter „Akkomodation" noch mit „Indigenisation" aus politischen Gründen, wie Hacker sie vor allem bei dem indischen Theologen D.S. Amalorpavadass beanstandet, zu verwechseln ist, die also auch die „Einheimischwerdung" nicht so weit treibt, daß um ihretwillen die ganze Geschichte des Evangeliums mit der westlichen Kultur als irrelevant zu gelten hätte.

Hier bleiben allerdings Fragen offen: Hackers Kriterium, die Sanktionierung der Christentums-Geschichte durch das magisterium der Kirche (84), ist ebenfalls gegen Mißbrauch nicht immun; der Absolutheitsanspruch einer westlich-christlichen religio vera hat durchaus auch jene „geistliche Unterdrückung" hervorbringen können, wie sie Hacker bei der modernen Konzeption der „synkretistischen Repaganisierung" anprangert (94), mag er auch als Indologe mit vollem Recht die Fehldeutungen hinduistischer Positionen verurteilen, die dabei häufig unterlaufen (92). Fragen erheben sich schließlich angesichts der Auswertung der Väter-Zeugnisse, auf die Hacker so großen Wert gelegt hat: Wieso gilt ihm Origenes hier als Gewährsmann für rechtmäßige „chrêsis" (47f), wenn er anderswo mit des Origenes Lehre von der Allversöhnung und ihren Folgen scharf ins Gericht gehen konnte (Una-Voce-Korresp. 8, 1978, 316ff)? Diese und andere Rückfragen, die nun leider ohne Antwort bleiben müssen, ändern nichts an der Bedeutung des Vermächtnisses, das Hacker seiner Kirche, und nicht nur ihr, mit dieser Schrift hinterlassen hat.

Hans-Werner Gensichen

*Ernst Lange,* Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns. Herausgegeben und eingeleitet von Rüdiger Schloz in Zusammenarbeit mit Alfred Butenuth. Chr. Kaiser Verlag, München/Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen 1981. 342 Seiten. Geb. 38,—.

In der von einer Verlagsgemeinschaft getragenenen Reihe „Lese-Zeichen" ist dies der zweite einer auf sechs Bände angelegten Ausgabe der Veröffentlichungen des 1974 verstorbenen Theologen Ernst Lange, der auf der Linie Dietrich Bonhoeffers wie kaum ein anderer über Wesen und Auftrag der Kirche nachgedacht und ihre ökumenische Dimension und Verpflichtung ausgelotet hat. Viele seiner an verschiedenen Stellen erschienenen Beiträge zum Thema „Kirche für die Welt" sind in diesem Band zusammengefaßt, darunter ökumenisch so relevante und immer wieder nachdenkens-

werte Texte wie „Das ökumenische Unbehagen", „Eingabe an einen westdeutschen Kirchenführer" und der Bericht über die Begegnung des Rates der EKD mit dem Stab des ÖRK in Genf im Juni 1974. Man darf Herausgebern und Verlagen dankbar sein, daß sie uns durch diese Publikation mit einem in seinem Reichtum noch nicht entfernt ausgeschöpften Gedankengut vertraut machen, das keine theologischen Festlegungen vermitteln, sondern Mut zu neuen Schritten machen will.

Kg.

*Believing in the Church.* The Corporate Nature of Faith. A Report by the Doctrine Commission of the Church of England. SPCK, London 1981. 310 Seiten. Kart. £ 8,50.

Der Bericht „Believing in the Church", der zwischen 1977 und 1981 von der Lehrkommission der Kirche von England erarbeitet wurde, fällt durch seine Form aus dem üblichen Genre von Kommissionsberichten heraus. Nicht ein gemeinsam formulierter Bericht, sondern eine Zusammenstellung von 15 persönlichen Beiträgen der Kommissionsmitglieder macht diesen „Bericht" aus. Die Beiträge wurden gemeinsam geplant, in den einzelnen Entwürfen von der Kommission diskutiert und dann von den Verfassern überarbeitet. Die Kommission konnte sich dann mit den Einzelbeiträgen identifizieren und betrachtet diese zusammengenommen als ihren einstimmig verabschiedeten Bericht. Das ist ein ungewöhnliches Verfahren, an dessen Ende zwar kein leicht überfliegbarer Bericht von einigen Dutzend Seiten steht, bei dem andererseits aber auch die bei Berichten nicht seltene farblose Gemeinsamer-Nenner-Sprache vermieden wird.

Wichtiger als die Form sind natürlich Thema und Inhalt des Berichts. Beides deutet eine bemerkenswerte Entwicklung im Anglikanismus an, für die es eine ganze Reihe von Zeichen gibt: Man stellt sich zunehmend der Frage der Lehre im Anglikanismus und damit auch der „konfessionellen" Identität dieser kirchlichen Tradition, d.h. man stellt sich einer zugegebenen offenkundigen Schwäche der eigenen Tradition. Dies geschieht in diesem Bericht in der Weise, daß das „gemeinschaftliche Wesen des Glaubens" unter verschiedenen Gesichtswinkeln erörtert wird.

Christlicher Glaube lebt nicht nur in einer persönlichen, individuellen Gestalt, sondern auch in einer korporativen, sozialen, gemeinschaftlichen Gestalt. Ohne eine solche könnte Kirche nicht Kirche sein, sie ihre Gemeinschaft nicht bewahren, den empfangenen Glauben nicht weitergeben, nicht in der Welt wirksam sein. Dieser gemeinsame Glaube bedarf einer Verständigung über das, was ihn inhaltlich ausmacht und welches seine Grenz- und Orientierungszeichen sind, damit er Gemeinschaft tragen und kommunizierbar sein kann. Er bedarf also tradierter, akzeptierter, verbindlicher und jeweils neu zu interpretierender Lehre. Diese kann und soll freilich nicht den persönlichen Glauben ersetzen oder unterdrücken. Sie macht vielmehr den Bezugsrahmen aus, in dem sich persönlicher Glaube erst artikulieren kann, in dem auch kritisches und kreatives theologisches Weiterdenken überhaupt erst möglich wird. Solche kirchliche Lehre, die Ermöglichung wie Ausdruck gemeinschaftlichen Glaubens ist, findet ihre Gestalt nicht nur in expliziten Lehrdokumenten, sondern auch — und hier liegt ein besonderer anglikanischer Nachdruck — implizit im gottesdienstlichen und geistlichen Leben der Kirche.

Das ist, ganz schlimm vereinfacht, der rote Faden, der in den einzelnen Beiträgen aufgedröselt, entfaltet wird. Das ganze Arsenal moderner wissenschaftlicher Methoden — Wissenssoziologie, Systemtheorie, Sprachanalyse, Informations- und Kommunikationstheorie — wird für dieses Plädoyer für den gemeinschaftlichen Charakter des Glaubens in Dienst genommen und in die z.T. faszinierenden Beiträge eingearbeitet.

In einer Zeit, da in unseren Kirchen vielerorts die Tendenz besteht, „Lehre" durch Relevanz-Leerformeln zu verdrängen, verdient dieser sehr viel mehr auf der Höhe der Zeit stehende anglikanische Neuansatz alle Beachtung. Er ist zugleich ein wesentlicher Schritt der Annäherung gegenüber Kirchen, die schon immer Lehre und Bekenntnis einen hohen Stellenwert beigemessen haben und die aus „Believing in the Church" manches dazulernen könnten.

Günther Gaßmann

*Hermann Brandt* (Hrsg.), Die Glut kommt von unten. Texte einer Theologie aus der eigenen Erde (Brasilien). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981. 186 Seiten. Kart. DM 14,80.

„Wir, die Armen von heute, wir schreiben das Neue Testament — mit unserem Leben." Mit diesem Zitat überschreibt der Autor sein Nachwort, in dem er die Gattung der Kleinliteratur in der Basiskirche Lateinamerikas vorstellt. Er erinnert daran, daß die synoptischen Evangelien und einige Briefe des Neuen Testaments dieser Gattung zugehören, die in der Reformation als Kampfschrift, Flugschrift, Schmähschrift und Traktat eine Blütezeit erlebte, weil sie in der Sprache des Volkes zum Volk sprach und — anders als die wissenschaftliche Theologie — an der Praxis der Gemeinde und dem Alltag des Christen orientiert war. Brandt hält es für bedeutsam, daß im Umbruch der Kirche Lateinamerikas diese theologische Kleinliteratur wieder auflebt und als Waffe, Ausdrucksmittel und Stimme der Unterdrückten unmittelbar und bedrängend ihre Erfahrungen mit dem Evangelium in der brasilianischen Wirklichkeit ausspricht.

Das Gleichnis von der Tür von Carlos Mesters eröffnet die Sammlung und will als Anfrage des einfachen Volkes an die wissenschaftliche Exegese gelesen sein. Es folgen vier Psalmen, von denen mich der „geträumte Psalm" durch seine prophetische Rede besonders ergriff. Drei Briefe des Indianermissionars Roberto Zwetsch und seiner Frau Lori bestätigen, daß der Einsatz für die Entrechteten unausweichlich zum Konflikt mit den Mächtigen führt. Die Kakaomesse, die Messe vom verlorenen Paradies, die Geburt Jesu im Indianerdorf Nonoai, das sind Stücke, die man nicht leicht vergißt, die oft erschrecken durch ihr Gleichsetzen von biblischer Aussage und eigener Erfahrung. Die Bibel mit den Augen der Unterdrückten lesen, das gibt teil an ökumenischer Erfahrung, ehe es unsere stets bereite Kritik herausfordert.

Am eindrucksvollsten wird das Thema der Wanderung als Grunderfahrung in Brasilien heute ausgelegt: als Binnenwanderung auf der Suche nach Arbeit und Land, als Wanderung des Volkes Gottes durch die Wüste, als Nachfolge des leidenden Volkes dem leidenden Christus nach, als Prozession der Befreiten, die den Verheißungen Gottes folgen. Heilsgeschichte, Einwandererschicksal und Migrationselend unserer Tage werden miteinander ver-

knüpft. Schließlich der großartige Text der Christen der Gruppe des Evangeliums und ihres Bischofs Dom Tomás Balduino an alle Glieder der Diözese von Goiás in Zentralbrasilien. Er zeigt am deutlichsten die Konturen einer neuen Kirche des Evangeliums, erzählt, wie die Armen mit dem Evangelium Freundschaft schließen, macht klar, daß jede Änderung der ungerechten Verhältnisse mit der Veränderung von Menschen beginnt und berichtet von der Arbeit der Basisgemeinden, ihren Freuden und Leiden, macht Mut zur Evangelisation und Mission — und das alles in der einfachen, bilderreichen Sprache der Landarbeiter.

Die mitgeteilten Texte hat Hermann Brandt während seiner Lehrtätigkeit an der Theologischen Hochschule in Sao Leopoldo 1971 bis 1977 und später gesammelt und übersetzt. Der Leser erfährt schon aus dieser kleinen Auswahl, daß sich hier leidenschaftlich und leidenserfahren, mächtig und spontan, überzeugend und dringlich eine Kirche artikuliert, die auch den altgewordenen Kirchen Europas Hoffnung schenkt. Ein gutes, ein bewegendes und mutmachendes Buch.

Reinhart Müller

*Theologische Realenzyklopädie.* Bd. VIII, Lfg. 4/5 (Demut — Dionysius Areopagita) S. 481-799. Subskr.preis DM 104,— und Bd. IX, Lfg. 1/2 (Dionysius Exiguus — Ehe/Eherecht/Ehescheidung IV) S. 1-320. Subskr.preis DM 104,—. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1981.

Ökumenische Bezugspunkte, von denen wir uns — schon aus Raumgründen — im wesentlichen bei der Lektüre der TRE leiten lassen, ergeben sich selbstverständlich nicht erst durch unmittelbare oder wenigstens verbale Verknüpfungen mit der ökumenischen Bewegung, sondern aus der Sachrelevanz des jeweiligen Themas. Unter diesem Aspekt verdienen aus den vorliegenden Lieferungen Stichwörter wie Dialektische Theologie, Dogmatik (mit Aufgliederungen in den deutschsprachigen Raum, die nordischen Länder, Großbritannien und Nordamerika), Dogmengeschichtsschreibung, Ehe/Eherecht/Ehescheidung besondere Hervorhebung. Während im Deutschland-Artikel II 3.2 (1918-1945) die deutsche Beteiligung am Aufbruch der Ökumene mit ihren großen Weltkonferenzen nur in dem Halbsatz anklingt: „Deutsche suchen Anschluß an die ökumenische Bewegung", wird in III 5 (seit 1945) ausführlicher auf die Rolle des Ökumenischen Rates (mit einer längst überholten Mitgliederzahl) in der evangelischen Kirche eingegangen, wobei freilich die äußeren Weltprobleme stärker im Vordergrund stehen als die theologische Arbeit. Daß in der kirchlichen Landschaft Deutschlands die sog. Freikirchen überhaupt nicht auftauchen, sei nur am Rande vermerkt. Weiten Raum erhält die Ökumene hingegen in der Abhandlung „Diakonie", vor allem in „Diakonie IV" (Arbeitsfelder heutiger Diakonie) durch die Einbeziehung auch ausländischer Kirchen.

Die Biographien von Martin Dibelius und Charles H. Dodd lassen leider kaum deren bedeutsames ökumenisches Engagement erkennen — immerhin war M. Dibelius zusammen mit Adolf Deißmann schon in den 20er Jahren Organisator der „Kommission für ökumenische Zusammenarbeit von Professoren der Theologie", eine sich erst in unserer Zeit wieder neu konkretisierende Aufgabe!

Kg.

## KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

*Friedrich Mildenberger,* Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert. (Theologische Wissenschaft, Bd. 10.) W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1981. 287 Seiten. Kart. DM 38,—.

Das kenntnisreich geschriebene Buch ist primär für Studenten und Pfarrer verfaßt. Doch scheint da gleich eine Warnung angebracht, weil man sich kaum schnelle Informationen über gewisse Abschnitte oder Denker verschaffen kann. Dazu setzt das Buch zu viel voraus und ist überdies in einer Sprache geschrieben, die nicht jeden Leser ansprechen dürfte: Die gelegentlichen Zitate waren dem Rezensenten leichter eingängig als der Text des Autors.

Das Buch will die „richtigen theologischen Entscheidungen" (13) in Erfahrung bringen, d.h. „wie es der Theologie mit dem modernen Menschsein gegangen ist" (15). Dieser universale Anspruch wird in vier großen Blöcken einzulösen versucht: In einem ersten Durchgang (27-69) werden die Herausforderungen erarbeitet, danach die theologischen Antworten (70-125) als Reagieren auf diese Fragen dargestellt. Ein dritter Block (126-184) führt „Erfahrungen" und ein vierter schließlich „Entscheidungen" (185-238) vor. Die Einteilung in diese vier großen Abschnitte ist nicht zwingend, einfach weil Überschneidungen unvermeidlich sind.

Den Abschluß des Buches bilden Übersichten über die theologischen Zeitschriften, deren Tendenzen und führende Mitarbeiter sowie eine Zusammenstellung von 500 Theologen mit Bild (sofern erreichbar), Kurzbiographie und wichtigster Veröffentlichung.

Das Erstaunliche ist die Beschränkung. Nach Meinung des Verfassers ist die Geschichte der deutschen evangelischen Theologie in den behandelten eineinhalb Jahrhunderten (der Zeitraum nach 1945 bleibt ausgeklammert) „fast autark verlaufen", also ohne Beeinflussung durch anderssprachige oder anderskonfessionelle Theologien geblieben. Wenn dem so ist — und darüber könnte man mit dem Autor insbesondere im Blick auf die vorhandenen Berührungen mit römisch-katholischer Theologie doch wohl streiten —, dann ist erstens der universale Anspruch (Darstellung von Theologie und modernem Menschsein) nicht gerechtfertigt, es sei denn, daß Leben in Deutschland identisch mit modernem Menschsein ist, und zweitens erhebt sich für den ökumenisch interessierten Leser die Frage, warum sich deutsche Theologie so abgekapselt von aller sonstigen Welt abgespielt hat. Viele gewichtige Fragen, vor allem der christlichen Mission und Ökumene, bleiben ausgeklammert oder sind auf so niederem Niveau, daß es die Meinung deutscher Theologen und/oder des Verfassers zu sein scheint, darüber hinweggehen zu können. Man wird indes den Eindruck nicht los, als hätte der Verfasser (z.B. im Blick auf Heim, Deißmann und andere) hier einiges übersehen. Jedenfalls bestätigt das Buch das nicht zitierte Diktum Karl Barths aus dem Jahre 1911, wonach es die Rolle der Deutschen im geistigen Leben der Menschheit sei, für andere die Verinnerlichung und Vertiefung der Fragen übernehmen zu müssen.

Das Buch ist anregend, aber schwierig, zumal auch der kleine Druck das Lesen erschwert. Außer einigen Gesamtdarstellungen, die Seite 26 aufgeführt sind, wird zu keinem Kapitel weiterführende Literatur genannt.

Erich Geldbach

*Marc Lienhard,* Foi et vie des Protestants d'Alsace. Editions Oberlin, Strasbourg 1981. 175 Seiten. Leinen.

Man findet in diesem schön gestalteten Buch nicht nur eine Fülle interessanter und häufig auch wenig bekannter Informationen über Geschichte, Glauben und Leben der Protestanten im Elsaß, sondern man macht auch Bekanntschaft mit einer Form von Kirchenkunde oder kirchlicher Selbstdarstellung, die in vieler Hinsicht exemplarisch ist.

Der elsässische Protestantismus (250000), vertreten durch die verhältnismäßig große Kirche Augsburgischen Bekenntnisses im Elsaß und in Lothringen und die wesentlich kleinere Reformierte Kirche von Elsaß und Lothringen, ist seit der Reformation mit der Geschichte, Kultur und dem Volk dieses Grenzlandes zutiefst verbunden. Mit dem deutschen Protestantismus stand er immer in enger Wechselbeziehung, zu der ein natürliches Gefühl der Zusammengehörigkeit zum gesamtfranzösischen Protestantismus hinzugetreten ist. Mit anderen Kirchen Europas teilen die beiden elsässischen Reformationskirchen die Probleme und Aufgaben, die sich aus veränderten gesellschaftlichen und geistigen Bedingungen ergeben haben. Sie sind zusätzlich eingebunden in das Ringen um die Bewahrung einer eigenständigen elsässischen Identität innerhalb des politisch wie kulturell noch immer stark zentralistisch orientierten französischen staatlichen Systems.

Dieses komplexe Gebilde „elsässischer Protestantismus" ist in unserem Land, trotz geographischer, geschichtlicher und konfessioneller Nähe, nur ungenügend bekannt. Darum ist ein Buch wie das von Marc Lienhard, dem Ordinarius für Kirchengeschichte an der Straßburger theologischen Fakultät, zu begrüßen und zu empfehlen.

Lienhard legt in einem „Präludium" seine theologische Visitenkarte vor: eine meisterhaft zusammengefaßte Darlegung der Grundgedanken Luthers und der lutherischen Bekenntnisse. Anschließend erzählt er in drei Kapiteln die Geschichte des elsässischen Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Dabei hätte man allerdings gern etwas mehr als nur eine halbe Seite über die Zeit während des 2. Weltkrieges und der deutschen Besetzung gelesen. In seiner Darstellung verknüpft Lienhard die kirchengeschichtlichen, politischen, geistigen und sozialen Entwicklungen miteinander und illustriert sie anhand konkreter Vorgänge, Personen und Einzelbeispiele.

Von einer so gewonnenen Anschaulichkeit ist auch der zweite Teil geprägt. Er beschreibt die gegenwärtige Situation, demographische und soziologische Verteilung, Organisationsstruktur, Staat-Kirche-Beziehung, die ökumenischen Aktivitäten, kirchliche Arbeitsformen, Finanzen und Werke, etc. des elsässischen Protestantismus und seine aktuellen Aufgaben und Probleme (u.a. Sprachenfrage). Tabellen, Karten, Umfrageergebnisse und Ergebnisse theologischer Examensarbeiten zu spezifischen örtlichen Gegebenheiten tragen wiederum dazu bei, die interpretierenden Ausführungen zu stützen und zu illustrieren.

Das Thema dieses reich bebilderten Buches wie die großartige Weise, in der es allgemeinverständlich und ansprechend behandelt wird, würden die Herstellung einer deutschsprachigen Fassung rechtfertigen. Dafür wird es nie zu spät sein.

Günther Gaßmann

*Poul Georg Lindhardt,* Skandinavische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert. (Die Kirche in ihrer Geschichte, herausgegeben von Bernd Moeller, Bd. 3, Lfg. M 3.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 79 Seiten. Kart. DM 32,60, Subskr. preis DM 26,—.

Der Verf., Kirchenhistoriker an der Universität Aarhus, bietet in gedrängter Kürze einen Abriß der skandinavischen Kirchengeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart, nach Ländern aufgegliedert. Damit erhält der Leser eine bisher in deutscher Sprache nicht vorhandene Darstellung des kirchlichen Geschehens der Neuzeit im nordeuropäischen Raum, wobei man freilich eine stärkere Berücksichtigung der ökumenischen Faktoren in diesem Bereich gewünscht hätte.

Kg.

## PAULUS

*Paulus.* In 114 Farbbildern erzählt von Erich Lessing. Mit Beiträgen von David Flusser, Edward Schillebeeckx und Eduard Schweizer. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1980. 288 Seiten im Format 23 cm x 29,5 cm, davon 160 Seiten Text und 128 Seiten Farbtafeln. Leinen DM 128,—.

Die Reihe kostbarer Bildbände, die der Herder Verlag seit Jahren herausgibt („Die Bibel", „Der Mann aus Galiläa" u.a.), wird durch diesen „Paulus"-Band fortgesetzt. Im Mittelpunkt steht wiederum der von Erich Lessing meisterhaft gestaltete Bildteil mit 114 von ihm eigens für diesen Band aufgenommenen Farbbildern als Illustration der jeweils eingefügten biographischen Angaben über den Völkerapostel aus dem Neuen Testament und den Paulusakten, ergänzt durch ein sachkundig erläuterndes Bildregister von Alfred Bernhard-Walcher am Ende des Bandes. Seinen theologischen und geistesgeschichtlichen Rahmen erhält das Werk durch interpretierende Beiträge eines jüdischen (David Flusser „Die jüdische und griechische Bildung des Paulus"), eines katholischen (Edward Schillebeeckx „Der Völkerapostel Paulus und seine Nachwirkung") und eines evangelischen (Eduard Schweizer „Paulus — und was aus ihm geworden ist") Gelehrten, die sich je aus ihrer Sicht mit Wollen und Wirken des Apostels befassen. Das geschieht auf überzeugend wissenschaftlichem Niveau ohne jeden Hang zu erbaulicher Popularisierung, setzt aber zugleich orientierende Schwerpunkte und macht verschlungene geschichtliche und theologische Sachverhalte durchsichtig, so daß auch ein Nichttheologe reichen Gewinn aus der Lektüre zu ziehen vermag. Ein Buch, das uns durch Bild und Wort (in dieser Reihenfolge!) ins Zentrum der urchristlichen Botschaft hineinversetzt und deren Ausformung mit- und nacherleben läßt.

Kg.

## ETHISCHE KONKRETION

*Trutz Rendtorff,* Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. 2. (Theologische Wissenschaft, Bd. 13,2.) W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1981. 190 Seiten. Kart. DM 28,—.

Der vorliegende 2. Band der „Ethik" sucht die grundsätzlichen Ergebnisse des theologischen Wirklichkeitsverständnisses des 1. Bandes handlungsleitend in den Bereichen Ehe, Familie, Bil-

dung, Wirtschaft, Arbeit, Politik und deren kulturelle Relevanz zu konkretisieren. Rendtorff geht exemplarisch vor, „um im Universum der ethischen Lebenswirklichkeit jeweils die Beziehung zu identifizieren, in der die Stellungnahme der Lebensführung gefordert ist" (12). Aber: „Mittelbare Theologizität" als Ausdruck dafür, daß die „Theologie kein Herrschaftswissen zur Verfügung hat, sondern ihr Wirklichkeitsverständnis auf vermittelte Weise konstruktiv ins Spiel zu bringen hat" (13).

Diese prinzipielle und gebotene „Zurückhaltung" solcher Ethik bei der definitiven Bewertung mundaner Prozesse führt bei Rendtorff jedoch nicht zur sattsam bekannten Literatur für die Ewigkeit. Vielmehr zielt sein Denken anhand der Leitlinien des „gebotenen Handelns", der „individuellen Verantwortung" und der „Rechtfertigung des Handelns" (15) auf die zentralen Sektoren und Probleme der aktuellen Gesellschaft, um dort in allem Wandel „elementare Verbindlichkeiten" (16) für die christliche Lebensführung zu gewinnen.

In der Ehe z.B. sucht Rendtorff ihrer „Instrumentalisierung" (19), d.h. ihrer Reduktion auf bestimmte „Zwecke" vorzubeugen mit dem Hinweis auf ihren „Gemeinschaftscharakter" als „überindividuelle Biographie für individuelle Menschen" (19). Die hier angesprochene Eigenschaft des Transindividuellen hält sich durch, jeweils modifiziert, im politischen Leben, in dem das Recht und nicht — in Abhebung zu M. Weber — das Machtstreben dem „Lebensinteresse" (23) zu dienen habe. Dieser „Vorrang der Sozialität der Lebenshaltung" (31) manifestiert sich ebenfalls deutlich in Rendtorffs Ausführungen über die Arbeit in der technologischen Gesellschaft. Optionen eines kulturell gebesserten Verhältnisses zur Natur (131ff) und eine auch praktisch entsprechende Reflexion auf die „Qualität des Lebens" (171ff) im Gegensatz zu den weithin dominierenden Pseudotugenden des „materiellen Wachstums" unterstreichen brennpunktartig den Aktualitätsbezug der Rendtorffschen Ethik.

Alles in allem: Das hohe Niveau des ersten Bandes hält sich in den „Konkretionen" des zweiten Bandes durch. Die exemplarisch-kursorische Methode bevorzugt notwendigerweise den Problemanriß und nicht die ausschöpfende Detailanalyse. Der sicherlich nach der Lektüre vorhandene Wunsch nach einem „Mehr" an Konkretionen schmälert aber nicht den positiven Gesamteindruck der zweibändigen „Ethik".

K. Anton Wohlfarth

## SOZIOLOGIE DES CHRISTENTUMS

*Georg J. Mantzaridis,* Soziologie des Christentums. (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres Gesellschaft, Bd. 8.) Duncker und Humblot, Berlin 1981. 197 Seiten Geb. DM 48,—.

Wenn ein Buch in einer sozialwissenschaftlichen Reihe unter dem Titel: „Soziologie des Christentums" erscheint, so muß der Rezensent zunächst die Frage stellen, ob der Inhalt dieses Buches diesen anspruchsvollen Titel rechtfertigt oder nicht — eine Frage, die im Falle des vorliegenden Buches sich mit einem deutlichen *Nein* beantworten läßt. Denn erstens sind von den ca. zweihundert erwähnten bzw. zitierten Autoren hundertfünfunddreißig Theologen, darunter neunzig Griechen oder griechische Kirchenväter. Folglich würde dieses Buch korrekter unter dem

Titel erscheinen: „Christentum und Gesellschaft in griechisch-orthodoxer Sicht". Allerdings trägt allein der Herausgeber der Reihe, Horst Jürgen Helle, der als Soziologe durchaus in der Lage ist zu beurteilen, wie eine Soziologie des Christentums aussehen müßte, die volle Verantwortung für die Tatsache, daß der Autor nicht liefern kann, was der Titel seines Buches verspricht.

Zweitens bestätigt auch der Inhalt des vorliegenden Buches die negative Beantwortung unserer Frage. Nach der Einleitung behandelt der Verfasser in fünf Teilen die Entstehung und Entfaltung des Christentums; die Soziologie des Dogmas und des Kultes; die Soziallehre des Christentums; die Christliche Philanthropie und Sozialfürsorge und das Thema: Empirische Religionssoziologie und das religiöse Leben in Griechenland. Unabhängig davon, daß die Art und Weise, wie der Autor seine Themengegenstände untersucht — als Beispiel sei auf das Thema Utopie und Ideologie auf S. 71-72 verwiesen — zeigt, daß er die Tatsache ignoriert, daß die bloße Beschäftigung mit den sozialen Fragen noch keine Soziologie ist, vermißt der Rezensent sehr wichtige Themen, die im Rahmen einer Soziologie des Christentums unbedingt behandelt werden müßten; so z.B. Christentum und sozialer Wandel unter besonderer Berücksichtigung der Dritten Welt; realsoziologische Ursachen und Wirkungen der Entstehung des Papsttums, der Reformation, der ökumenischen Bewegung usw. Ferner fehlt eine brauchbare Typologie, z.B. Kirche-Sekten-Mystik usw., usw. Auch die Bibliographie ist lückenhaft. Es erscheint unverständlich, daß ein Buch dieser Art, das im Jahre 1981 erschienen ist, nur fünf Titel aufweist, die nach 1973 veröffentlicht wurden.

Da aber der Rezensent nicht nur Soziologe, sondern auch Theologe ist, will er den Titel des vorliegenden Buches vorübergehend vergessen, um den Inhalt besser würdigen zu können. Unter dieser Voraussetzung kann er dann das Buch als ein Werk empfehlen, das reiches und wertvolles Material theologischer Provenienz und ganz besonders aus der Patristik enthält, das von großem Nutzen für jeden Religionssoziologen sein kann, der künftig eine „Soziologie des Christentums" schreiben will, die diesen Titel verdient hat.

Demosthenes Savramis

## WELT DER RELIGIONEN

*Ninian Smart,* Die großen Religionen. Aus dem Englischen von Eva Gärtner. Verlag Langen-Müller/Herbig, München 1981. 364 Seiten, 8 Seiten Glossar. Geb. DM 52,—.

Der Oxforder Religionswissenschaftler versucht in diesem interessant und sehr persönlich (manchmal ein wenig salopp) geschriebenen und durch zahlreiche Abbildungen belebten Buch eine problem-orientierte Religionsgeschichte zu vermitteln; d.h. er möchte die großen Religionen nicht nur darstellen, wie das gewöhnlich geschieht, sondern an Hand bestimmter Fragestellungen — z.B.: Was hat uns die betreffende Religion zu sagen? Wo beweist sie ihre Weltgeltung? Worin liegt ihr Proprium? — für den Leser relevant machen.

In neun Kapiteln werden die wichtigsten Religionen der Gegenwart behandelt, darunter auch die neureligiösen Bewegungen der Dritten Welt (275 ff.), Japans (342 f.) und die Quasi-Religionen des Marxismus, die Smart einen „Ableger des Glaubens" (182 ff., 320 ff.) nennt, der sich „offiziell antire-

ligiös gibt", in Wahrheit aber Mythen, Riten und charismatisch begabte Führer (Lenin, Mao) besitzt.

Da für den Vf. nicht Mitgliederzahlen über die Zugehörigkeit einer Religion zu den „großen Religionen" entscheiden, sondern ihr Beitrag zur Spiritualität innerhalb der Menschheit bzw. ihr Engagement „zwischen dem Transzendenten und den unruhigen menschlichen Aktivitäten dieser Welt" (26), kommen auch so ortsgebundene Religionen wie der Parsismus, Jainismus und die Religion der Sikhs zu ihrem Recht (263-274).

Neu ist an dieser Religionsgeschichte ferner, daß hier zum ersten Male die Synkretismen in der Dritten Welt ernst genommen werden, z.B. die Einbeziehung der Ahnen in das „Afrikanische Credo" (278 ff.) oder die Apperzeption westlicher Ökonomie und Technologie durch die polynesisch-pazifischen Kulte (297 ff.). Smart nennt das betreffende Kapitel (275 ff.) „Jenseits der weißen Grenze" und meint damit die kulturelle Grenze zwischen dem Westen und den „kleinen Gesellschaften" (275), die ständig „materiellen und geistigen Invasionen" ausgesetzt und daher gefährdet sind. Unter dem Druck und durch die Beeinflussung westlicher Kulturen, Religionen und Zivilisationen entstehen hier völlig neue (z.T. synkretistische) religiöse Bewegungen, die noch längst nicht abgeschlossen sind.

Den biblischen Religionen wird zwar der größte Raum eingeräumt (121-262), jedoch scheint der Vf. auf die nachkanonischen Traditionen und die Homines Religiosi mehr Wert zu legen als auf die kanonischen bzw. deren Stifter, jedenfalls kommen AT, NT und Koran zu kurz. Völlig unberücksichtigt bleiben auch die vorderorientalischen Religionen der Antike, die, wenn auch nicht mehr am Leben, zumindest einen nicht zu übersehenden Einfluß auf die drei biblischen Religionen ausgeübt haben.

Manche Themen, wie z.B. die Frage nach dem Charisma des Leidens im Judentum (189 f., 218), der religionsgeschichtlichen Bedeutung Martin Luthers (155 ff.), das Problem der „konkreten Manifestation von Gottes Wort" im Koran (239) oder die Frage nach dem A-Theismus im frühen Buddhismus (68 ff.) hätten ausführlicher behandelt werden können, ein Wunsch freilich, der sich auf 355 Seiten Text und Abbildungen nicht realisieren läßt. Aber der Vf. trägt Rechnung, indem er sein Buch als „ein Art Landkarte" verstanden wissen will, die den Leser anregen soll, „sich selbst auf den Weg der Forschung zu begeben" (26).

Peter Gerlitz

## HEILIGES LAND

*Christianity in the Holy Land.* Papers read at the 1979 Tantur Conference, edited by D.-M. A. Jaeger. Ecumenical Institute for Theological Research Tantur, Jerusalem 1981. 432 Seiten.

Der vorliegende Band bringt Beiträge von Christen verschiedener konfessioneller und ethnischer Herkunft im Heiligen Land, die einen lebendigen Eindruck der Vielfalt von Kirchen mit ihren je eigenen Problemen und Aufgaben sowie der ökumenischen Konstellation bieten. Dem Herausgeber gebührt alle Anerkennung für dieses Unternehmen verbunden mit dem Wunsch einer Fortsetzung dieses Projektes, das ohne eine solche im ganzen ein Torso bliebe. Bedauerlich ist der Mangel einer Statistik der christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sowie der Gruppierungen im Judentum und Islam. Zudem

würde ein Sachregister die Benützung dieses reichhaltigen Werkes erleichtern und seine weitere Verbreitung fördern.

Laurentius Klein

*Anschriften der Mitarbeiter*

Renate Drewes-Siebel, Chopinsingel 14, NL-2402 EL Alphen a/d. Rijn / OKR Hans-Eberhard Fichtner, Berliner Straße 62, DDR-8900 Görlitz / Dr. Günther Gaßmann, LWB, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Dr. Erich Geldbach, Eifelstr. 82, 6140 Bensheim / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstraße 1, 6900 Heidelberg / Pastor Dr. Peter Gerlitz, Martin-Donandt-Platz 7, 2850 Bremerhaven / Wolf-Dieter Just, Ökumenischer Forschungsaustausch, Oostmaaslaan 950, NL-3063 DM Rotterdam / Johanna Linz, Krebsgasse 5, 3008 Garbsen 1 / Dr. Laurentius Klein OSB, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. José Miguez Bonino, 282 Camacua, 1406 Buenos Aires, Agentinien / Pfarrer Michael Mildenberger, Melittastraße 10, 7000 Stuttgart 70 / Missionsdirektor Dr. Reinhart Müller, Sägenförth 17, 3102 Hermannsburg / Prof. Dr. Peter Neuner, Michaeligasse 13, 8390 Passau / Prof. Dr. Stephan Pfürtner, Gottfried-Keller-Straße 7, 3550 Marburg / Dr. Robert Runcie, Erzbischof von Canterbury, Lambeth Palace, London / Prof. Dr. Dr. Dr. Demosthenes Savramis, Masurenweg 8, 5300 Bonn-Tannenbusch / Johanna Schießl, Crevennastraße 11, 8700 Würzburg / Prof. Jean Tillard OP, Couvent Dominicain, 96 Ave. Empress, Ottawa KIR 7G2, Kanada / Pastor Karl Heinz Voigt, Orleansstraße 3, 2800 Bremen 1 / Pfarrerin Bärbel von Wartenberg, ÖRK, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Dozent Dr. K. Anton Wohlfahrt, Fontanestraße 116, 6500 Mainz / Dr. Christos Yannaras, Universität von Athen, Griechenland.

Nicht zufällig steht der Artikel von Wolf-Dieter Just über die „Ursachen ökumenischer Kommunikationsstörungen" am Anfang dieses Heftes. Die darin enthaltenen Überlegungen sollten nicht nur grundsätzlich, sondern auch bei den folgenden Beiträgen — insbesondere im Blick auf Vancouver — mitbedacht werden, um der ökumenischen Verständigung zum Erfolg zu verhelfen. Am deutlichsten läßt sich dies ja an der „ökumenischen Erschließung Luthers" aufzeigen, um die es in dem Vortrag von Per Lønning geht. Diesem lutherischen Beitrag war im vergangenen Jahr ein römisch-katholischer aus der Feder von Peter Manns vorausgegangen, ein orthodoxer (von Prof. Karmiris) wird folgen.

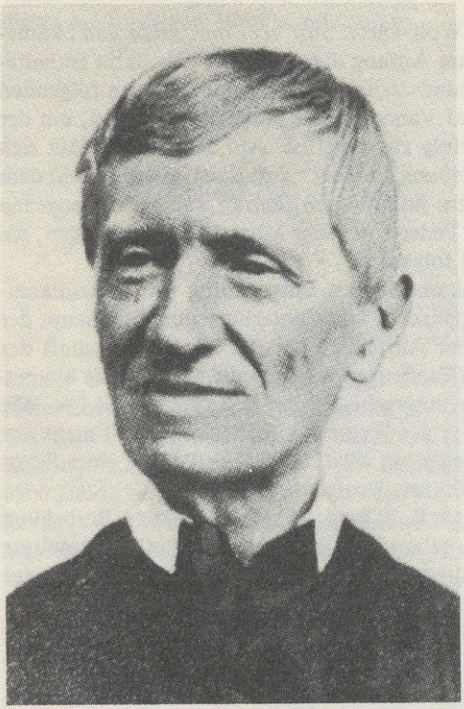
Eine hervorragende Analyse der ökumenischen Entwicklung in der anglikanischen Kirche bietet Robert Runcie, Erzbischof von Canterbury und Oberhaupt der Anglikanischen Gemeinschaft, in seiner Ansprache vor der Mitarbeiterschaft des ÖRK in Genf. Hier werden Linien und Tendenzen sichtbar, die auch für die ökumenische Gesamtsituation von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind. — Wie ernsthaft auf römisch-katholischer Seite der Weg zur kirchlichen Einheit nicht nur beobachtet, sondern konstruktiv mitgegangen wird, erhellt der Beitrag eines Schülers von Prof. Heinrich Fries, Peter Neuner, Professor in Passau.

Die dann folgenden vier Artikel (J. M. R. Tillard, J. Miguez Bonino, Bärbel von Wartenberg und Johanna Linz) haben je auf ihre Weise mit der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver zu tun und möchten als Denk- und Informationshilfen zur Vorbereitung dieser großen Begegnung der Weltchristenheit dienen.

Die kritischen Gedanken von H. J. Goertz zur Reform der Freikirchen im letzten Heft haben die Stellungnahme des methodistischen Pastors Karl Heinz Voigt ausgelöst, der wir unter der Rubrik „Das aktuelle Gespräch" gern Raum geben.

Unter „Dokumente und Berichte" sollten die Ausführungen von Hans-Eberhard Fichtner über den neuesten Stand der protestantischen Unionsbemühungen in den USA auch mit dem Blick auf innerdeutsche Parallelen und Vorgänge gelesen werden. Der abschließende Bericht über den christlich-islamischen Dialog in Colombo dürfte angesichts der Situation in unserem eigenen Land auf besonderes Interesse stoßen.

Kg.



**John Henry Kardinal Newman**
**Ausgewählte Werke in 8 Bänden**
Herausgegeben und neu bearbeitet von Matthias Laros und Werner Becker

Man kann in einer kurzen Anzeige unmöglich den Wert dieser Predigten und Essays auch nur andeuten. Sie bleiben nicht im Unverbindlichen, sie suchen die akademische Zuhörerschaft zur Überwindung von dem zu führen, was die prophetische Schau Newmans schon vor 125 Jahren als europäische Gefahr sah: das Auseinanderfallen von Ratio und menschlicher Existenz, von Religion und naturwissenschaftlich-mathematischer Forschungstätigkeit.

*Der Christliche Sonntag*

## Henry Kardinal Newman Ausgewählte Werke in 8 Bänden

**Band I: Apologia pro vita sua.**
Geschichte meiner religiösen Überzeugungen. Übersetzt von Maria Knoepfler. 3. Aufl., XVI + 372 Seiten, Ln., DM 44,00

**Band II/III: Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens.**
Übersetzt von Maria Knoepfler.
XX + 800 Seiten, Ln., DM 60,00

**Band IV: Polemische Schriften.**
Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre. Übersetzt von Sr. Erentrudis Kawa und Max Hofmann.
XVII + 318 Seiten, Ln., DM 38,00

**Band V: Vom Wesen der Universität.**
Herausgegeben von Matthias Laros, Werner Becker und Heinrich Bohlen. Übersetzt von Heinrich Bohlen.
XVII + 350 Seiten, Ln. DM 40,00

**Band VI: Zur Philosophie und Theologie des Glaubens.** Oxforder Universitätspredigten. Übersetzt von Max Hofmann und Werner Becker. Mit einem Kommentar von Werner Becker.
XVI + 565 Seiten, Ln., DM 66,00

**Band VII: Entwurf einer Zustimmungslehre.**
Herausgegeben von Werner Becker, Matthias Laros und Johannes Artz. Übersetzt von Theodor Haecker.
XII + 428 Seiten, Ln., DM 54,00

**Band VIII: Über die Entwicklung der Glaubenslehre.**
Durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung von Theodor Haecker, besorgt, kommentiert und mit ergänzenden Dokumenten versehen von Johannes Artz.
LII + 672 Seiten, Ln., DM 80,00

**Band IX: Johannes Artz: Newman-Lexikon.**
Registerband.
XXII + 640 Seiten, Ln., DM 96,00
Sonderpreis bei Abnahme von Band I–VIII: DM 320,00.
Sonderpreis bei Abnahme von Band I–IX: DM 380,00.

**Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz**




# Evangelische Kommentare

Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft

Einzelheft DM 7,–, Halbjahresabonnement DM 39,–, für Studenten DM 29,–, jeweils zuzügl. Porto.
Zu beziehen über jede Buchhandlung oder über den Verlag!

Jedes Heft bringt Informationen in vielfältiger Form:

- ☐ ein **Interview**
- ☐ einen **Redaktionsartikel**
- ☐ kritische **Notizen** zu politischen Vorgängen und Tendenzen; größere **Aufsätze** von prominenten Autoren über kirchliche und theologische Fragenkreise
- ☐ knappe **Kommentare** zu gesellschaftlichen und kirchlichen Problemen
- ☐ **Dokumentationen** wichtiger Texte, Beschlüsse, Botschaften und Appelle
- ☐ **Berichte und Analysen**

Die **Redaktion** setzt sich zusammen aus: Eberhard Stammler (Vorsitzender der Redaktionskonferenz), Hans Norbert Janowski (Geschäftsführender Redakteur), Peter Hölzle und Clara von Gablenz.

Die **Herausgeber** sind: Gerhard Brandt, Martin Fischer, Hildegard Hamm-Brücher, Eberhard Jüngel, Hans von Keler, Jürgen Moltmann, Georg Picht, Wolfgang Trillhaas, Richard von Weizsäcker.

**Kreuz Verlag**
**Stuttgart · Berlin**

Einsenden an: Kreuz Verlag, Postfach 800669, 7000 Stuttgart 80

Bitte senden Sie mir ein kostenloses Probeheft der Monatszeitschrift Evangelische Kommentare!

Name _____

Straße _____

Ort _____

Datum _____

Unterschrift _____

## Christos Yannaras · Person und Eros

Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens. Übersetzt von Irene Hoening. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 44). Etwa 296 Seiten, kart. etwa DM 58,–

»Christos Yannaras, griechisch-orthodoxer Theologe und Philosoph in Athen, entfaltet in diesem Buch eine ausführliche Ontologie auf der Grundlage der orthodoxen Theologie der großen Kappadozier Basilios, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Im ständigen kritischen Gespräch mit den wichtigsten westkirchlichen Theologien und mit ihren ontologischen Implikationen und in sympathetischer, wenngleich auch hier nicht unkritischer Aufnahme der Metaphysik Martin Heideggers stellt er ein Verständnis von Person, Beziehung, Natur und Sein dar, das bisher noch nicht in unseren Diskussionen präsent war.
Das Buch ist auch für das ökumenische Gespräch von großer Bedeutung.«
*Jürgen Moltmann*

## DIALOG DER KIRCHEN

Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen unter dem Protektorat von Bischof Hermann Kunst DD und Hermann Kardinal Volk (Vandenhoeck / Herder)

**Band 2: Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche**

Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana. Beiträge von P. Brunner, W.-D. Hauschild, E. Iserloh, W. Kasper, K. Lehmann, B. Lohse und E. Schlink, hrsg. von K. Lehmann und E. Schlink. Etwa 192 Seiten, kart. etwa DM 35,–

Diese Beiträge wenden sich besonders den Themen Evangelium, Sakramente und Amt in der Confessio Augustana zu und suchen sie als einheitsstiftende Elemente zu verstehen.

## Offenbarung als Geschichte

Hrsg. von Wolfhart Pannenberg, in Verbindung mit Rolf Rendtorff, Trutz Rendtorff und Ulrich Wilckens. 5., um einen Rückblick erweiterte Auflage. Etwa 160 Seiten, kart. etwa DM 28,–

»Das viel verhandelte Problem der Offenbarung zur Geschichte wird von der Exegese und der Dogmatik her angegangen. Dieser Versuch, ein altes Problem neu aufzugreifen, darf als ein überaus anregender und förderlicher Beitrag gewertet werden.«
*Das Neueste*

**V&R Vandenhoeck & Ruprecht**
**Göttingen und Zürich**

# Jesus Christus — das Leben der Welt

VON GERHARD BASSARAK

„Das Leben ist der Güter höchstes nicht..."[1], „Der Tod ist der Kunstgriff der Natur, viel Leben zu haben.."[2] Warnungen des deutschen Idealismus, das Leben und seinen Wert zu überschätzen. Sind sie ernst zu nehmen, oder sind sie als überholt abzutun?

„Wenn in einem Krieg die Hälfte der Menschheit umkommt, dann hat das nichts zu besagen. Es ist auch nicht schlimm, wenn nur ein Drittel der Bevölkerung übrigbleibt. Nach einigen Jahren hat sich die Zahl der Bevölkerung wieder vergrößert... Wenn wirklich ein Atomkrieg ausbricht, ist es gar nicht so schlecht, dadurch geht der Kapitalismus unter, und auf der Welt wird ewiger Frieden herrschen..."[3]

Nicht nur der Unterschied zwischen Idealismus und Materialismus steht zwischen den Aussagen, die in der Tendenz den gleichen Zynismus ausdrücken, wenn die deutsche Klassik auch vornehmer, gesitteter, zurückhaltender, weniger brutal in unseren Ohren klingt als die chinesische Moderne. Dazwischen liegen Hiroshima und Nagasaki und das inzwischen aufgehäufte Potential an Massenvernichtungsmitteln, das es möglich macht, alles Leben auf der Erde demnächst zwanzigmal zu vernichten — einschließlich der Vernichter, versteht sich. Vor fünfundzwanzig Jahren gehörte das noch nicht zum Allgemeinbewußtsein. Nur Eingeweihte kannten die Gefahr und warnten: Albert Schweitzer, die Göttinger Achtzehn, Martin Niemöller. Heute hat es sich herumgesprochen. Die öffentliche Meinung wehrt sich gegen die Drohung. Sie optiert gegen den totalen Tod für ein wie auch immer sich offerierendes Leben. Darf man es auch christlich ausdrücken und sagen: Die Menschheit optiert gegen die Apokalypse und für das Eschaton?

Ist das Thema für die 1983 in Vancouver bevorstehende Sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Jesus Christus — das Leben der Welt" eine „Zeitansage"[4], gerade auch auf diesem Hintergrund zu sehen? Nach Philip Potter ist das eine der „Herausforderungen, denen sich unsere Welt in den achtziger Jahren gegenübersieht". „Die andere Bedrohung des Überlebens der Menschheit ist die wachsende Kluft zwischen Reich und Arm, sowohl innerhalb wie auch zwischen den Nationen."[5]

Damit stünde Vancouver thematisch in der Kontinuität der bisherigen Vollversammlungen: Bis auf die erste 1948 in Amsterdam („Die Unord-

nung der Welt und Gottes Heilsplan") ist bei allen weiteren der Versuch zu sehen, den christologischen Passus der alten ökumenischen „Basis" („...den Herrn Jesus Christus... als Gott und Heiland bekennen...") immer neu auszulegen. Dabei ist es nicht nur interessant, sondern auch bemerkenswert zu beobachten, daß theologische Arbeit der Ökumene (und der Kirchen?) nicht gerade leicht fällt, daß der Weg zu einer „ökumenischen Theologie" weit sein mag; wer weiß, ob er überhaupt je ans Ziel kommt? Stets habe „sich der zweite Pol des Themas verselbständigt"[6]. Wenn nicht alles trügt, wird das in Vancouver ebenso der Fall sein. Dem Zentralausschuß in Dresden 1981 lag ein Entwurf vor, in dem das Thema so entfaltet war: „Leben — eine Gabe Gottes; — inmitten des Todes; — in seiner ganzen Fülle; — in Einheit."[7] Mit Recht wurde in der Diskussion kritisiert, daß der Entwurf die Christologie, die Konkretion und die Hermeneutik vermissen lasse.

Nun trifft sowohl für die theologische Arbeit heute als auch für die Weltsicht von Christen zu, daß sie sich „nicht nur auf die Fragestellungen einlassen (können), die für die urchristlichen Gemeinden angesichts der politischen Strukturen der antiken Gesellschaft gegeben waren"[8]. Insofern ist die Frage nach dem Leben, die heute, da „überall in der Welt... Tod in der Luft liegt", ganz neu gestellt werden muß, für eine Vollversammlung des ÖRK durchaus angemessen und keineswegs illegitim. Wird man aber den christologischen Bezug, den das Thema formuliert, herstellen können? Wird man dabei die Rückbesinnung auf die Bibel vernachlässigen dürfen? Läßt sich „Fortschritt" unbesehen für alle Gebiete menschlicher Erkenntnis reklamieren? War ein Abraham, ein Hiob, ein Paulus in der Erkenntnis Gottes etwa „primitiver", als wir es sind? Niemand wird die Tradition verachten dürfen, ohne der Gefahr der Spekulation oder der „religiösen Gefühle" zu erliegen.

Das Thema, das „nach einer mühsamen Debatte"[9] im Zentralausschuß zustande kam, entspricht nicht biblischer Redeweise.[10] Die Berufung auf die Selbstprädikationen des johanneischen Jesus „Ich bin die Auferstehung und das Leben" (Joh 11,25) und „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6)[11] reichen nicht zu, weil gerade der Bezug auf das Leben der Welt fehlt. Wenn auch nicht in einer unmittelbaren „Ich-bin"-Aussage, so lassen sich im Johannesevangelium doch Zusammenhänge aufweisen, die näher an das Thema herankommen. So „Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben, mein Vater gibt euch das rechte Brot vom Himmel. Denn Gottes Brot ist das, das vom Himmel kommt und gibt der *Welt das Leben*" (6,32f.) in der Auslegung des Wortes „Ich bin das Brot

des Lebens" (6,35). Oder — noch deutlicher — „Ich bin das lebendige Brot, vom Himmel gekommen. Wer von diesem Brot essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und das Brot, das ich geben werde, das ist mein Fleisch, welches ich geben werde für *das Leben der Welt*" (6,51). Die Zumutung, die in diesen Selbstaussagen steckt, vermögen wir allerdings kaum wahrzunehmen oder nachzuvollziehen. Das Johannesevangelium deutet sie damit an, daß es berichtet, die Rede sei als hart empfunden worden (6,60), ja viele seiner Jünger hätten sich von da an abgewandt und seien ihm nicht mehr nachgefolgt (6,60). Das heißt offenbar, wenn diese „Rede", Jesus Christus sei das Leben der Welt, als „Bekenntnis"[12] ernstgenommen würde, könnte sie kaum einen, sondern müßte Entscheidungen, müßte Spaltungen provozieren. Paul Gerhardt vermochte die Ungeheuerlichkeit, die Paradoxie einer solchen Aussage noch zu verdichten, wenn er — man sollte sich klarmachen, im Dreißigjährigen Krieg — singt:

„O Welt, sieh hier dein Leben
am Stamm des Kreuzes schweben...."[13]

Gewiß ist dies Ausdruck reformatorischer — zumal lutherischer — Theologie, für die das Kreuz das Zentrum, die Mitte zwischen Altem und Neuem Testament bedeutet. Hier, am Kreuz, stirbt der alte Adam, der erste in Sünde gefallene Mensch, und hier schon — nicht erst bei der Auferstehung — ist der neue Mensch, die neue Schöpfung, die neue Welt, die den Willen Gottes bis zur Hingabe des Selbst tut, in die Erscheinung getreten. Und die orthodoxe Tradition sieht die „Affirmation des Lebens" in der österlichen Auferstehung.[14] Das wird indes nicht die einzige Spannung sein, die allein bei der Diskussion des Themas — sollte sie ernsthaft betrieben werden — der Vollversammlung droht. Man braucht nur an die Militanz der Kreise zu denken, die das Heil auf den Kern der Glaubenden, der Bekehrten einschränken möchten, an diejenigen vor allem, die zumal Anders- und Nichtgläubigen das Leben absprechen möchten, das Christus nicht nur für die Seinen, nicht nur für die Jüngergemeinde — die solcherart zu einer Gemeinde im Ghetto eigener Selbstbeschränkung bliebe —, sondern für alle Menschen, für alle Welt sein will.[15]

Neben die Unterschiede der Tradition, der Konfession, der Theologie, der Politik, jawohl, auch der Ideologie treten dann noch die von der Sache selber gegebenen Probleme und Fragen der Hermeneutik. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß der Inhalt und Umfang dessen, was der Begriff „Leben" heute besagt, verschieden ist von dem biblischen Gehalt der Termini, die wir — soweit ich sehe zumindest in den europäischen Sprachen — jeweils nur mit einem Terminus übersetzen können. Das Neue Te-

stament hat aber gut und gern drei griechische Vokabeln zur Verfügung, wenn auch eine davon sehr sparsam Verwendung findet (*bios*[16]), und nur für eine der drei ein verbales Äquivalent zur Verfügung steht (*zen* von *zoe*[17]). Dazu kommt dann noch das Substantiv *psyche*[18], sich teilweise mit *bios,* teilweise mit *zoe* überschneidend, zum Teil aber auch eine dritte, von den beiden anderen Begriffen abweichende Bedeutung einnehmend. Die Frage ist, wie eine derartige Differenzierung heute auszudrücken ist, bzw. wie die Vorstellungen, die von den Begriffen gedeckt wurden, heute interpretiert werden können. Erschwert wird die Klärung dadurch, daß klare und eindeutige Definitionen der mit den drei Begriffen gegebenen Inhalte nicht möglich sind, da Überschneidungen und Verschränkungen vorliegen, am eindrucksvollsten dadurch angezeigt, daß *zen* die verbalen Funktionen für alle drei substantivischen Begriffe übernehmen kann.

Für einen groben allgemeinen Überblick mag es genügen festzustellen, daß *bios* das alltägliche Leben und was zu seinem Bedarf gehört meint; eine Beziehung zu Gott oder zu Christus wird so gut wie an keiner Belegstelle hergestellt. Man würde irren, wenn man meinte, es handele sich dabei nur um Dinge des rein Kreatürlich-Physischen, o nein! Das Geistige — die kulturellen Werte — sind durchaus mit einbezogen; wie könnte es bei Griechen anders sein! *Zoe* bezeichnet in der Mehrzahl der Fälle des Vorkommens im Neuen Testament das Leben des Menschen, auf den zutrifft, daß er zur *kaine ktisis* — zum neuen Geschöpf — geworden ist, um einen paulinischen Begriff zur Interpretation heranzuziehen.[19] Etwa die Hälfte des Vorkommens ist durch den Zusatz des Adjektivs *aionios* qualifiziert. Damit ist *zoe* allerdings noch keineswegs zu einem ausschließlich religiösen oder gar metaphysischen Begriff geworden. Es könnte sein, daß er im Johannesevangelium nur in „spiritualisiertem" Sinn vorkommt, sei es in der Kombination „ewiges Leben", in den schon genannten Selbstprädikationen Jesu: Auferstehung und Leben[20], Weg, Wahrheit und Leben[21] oder Licht des Lebens[22], Brot des Lebens[23], Auferstehung des Lebens[24]. Von den synoptischen Evangelien benutzt Lukas *zoe* auch im profanen, im säkularen Sinn, so etwa, wenn er vom reichen Mann sagt, er habe sein Teil an Gutem schon in seinem Leben empfangen[25] oder wenn Philippus Jesaja zitiert: „Sein Leben wird von der Erde weggenommen"[26]. Auch bei Paulus ist der Sprachgebrauch keineswegs eindeutig präzise. Leben kann neben Tod und neben anderen Mächten als Bedrohendes, aber auch als im Glauben Verfügbares[27] stehen. *Zoe* kann — allerdings deuteropaulinisch — in einem Atemzuge dieses und das zukünftige Leben bedeuten.[28]

Bei *psyche* ist das Bild eher umgekehrt als bei *zoe*. Hier darf man sich

nicht durch das moderne Verständnis von „Psyche" irreführen lassen. Liegt bei *zoe* das Hauptgewicht auf dem geistigen Leben, so bei *psyche* auf dem leiblich-irdischen. Die Lutherbibel liest — auch in ihrer jüngst revidierten Ausgabe — an der Mehrzahl der Stellen zwar „Seele", hier handelt es sich aber um das vom Alten Testament her gegebene Verständnis, wonach Leben eben dadurch zustande kommt und besteht, daß Gott dem Adam eine „lebendige Seele" einhaucht. Das hat mit einer Dichotomie von Leib und Seele nichts zu tun. Gewiß gibt und bewahrt Gott auch die *psyche,* sie ist aber niemals in so direkter Beziehung zu Gott beschrieben, wie das bei *zoe* der Fall ist. Das Verbum *zen* nun ist einmal (im Part. Präs. *ho zon*) Epitheton für Gott. Gott kann nur als der schlechthin Lebendige sowohl im Alten als auch im Neuen Testament gedacht werden. Eine „Gott-ist-tot-Theologie" ist für die Bibel unvorstellbar. Der Tod, der letzte Feind[29], kann den Sohn Gottes nicht töten. Gott der Lebendige, der lebendige Gott bewirkt seine Auferweckung, seine Auferstehung — zugleich Angeld der endgültigen Überwindung des Todes und damit Angeld des Lebens. Sodann ist *zen* verbales Äquivalent für *zoe*[30], aber eben auch für *psyche,* sogar im Johannesevangelium[31]. Am aufschlußreichsten erscheint mir die bekannte Stelle Phil 1,20ff.: „Ich weiß, daß ... Christus ... an meinem Leibe verherrlicht wird, es sei durch Leben *(zoe)* oder durch Tod. Denn Christus ist mein Leben *(to zen),* und Sterben ist mein Gewinn. Wenn ich aber am Leben *(to zen en sarki)* bleibe..."

Es ist eindeutig und einleuchtend, daß hier in zweierlei Weise von Leben die Rede ist, und das heißt von zwei verschiedenen Leben: Von diesem irdischen Leben, aus dem Paulus nicht unbedingt scheiden möchte, um seinen Gemeinden noch nahe und nützlich zu sein, und einem anderen Leben, das Christus ist und bleibt, ja zu dem Paulus eigentlich erst richtig dadurch kommt, daß er stirbt. Der Tod, von dem hier die Rede ist, hat also durchaus nicht die Gewalt und die Kraft, von Christus zu scheiden — im Gegenteil, er bringt die unmittelbare Nähe zu Christus erst zuwege. Er kann also nicht der Sünde Sold sein.[32] Man wird deshalb — wie ein erstes und ein zweites Leben[33] — auch einen ersten und einen zweiten Tod für die Vorstellungswelt des Neuen Testaments anzunehmen haben. Die Apokalypse des Johannes spricht ja ausdrücklich davon.[34] Und der Satz: „Jesus Christus — das Leben der Welt" gilt — soviel ich sehe — im Neuen Testament durchgängig nicht im Blick auf dieses erste, irdische, sondern auf das andere, das zweite Leben, das Leben, das nicht durch den ersten, sondern durch den zweiten Tod bedroht ist. Die Sache verkompliziert sich allerdings noch einmal dadurch, daß sich bereits hier in diesem Leben das Schicksal für den

zweiten Tod oder das zweite Leben entscheidet, und zwar nicht erst für einen zukünftigen Vollzug, sondern bereits für die Gegenwart. Nur ist alsbald die Warnung vor Selbst- und Fremd-, Ein- und Über- oder Unterschätzung zu hören, die Warnung vor dem „Richten", die das fromme Gemüt offenbar besonders versuchlich bedroht. Jesus jedenfalls sucht offensichtlich die Häuser und die Gemeinschaft gerade der Unfrommen und derer, die von den Frommen abgeschrieben sind. Ihnen spricht er den Glauben zu — zu ihrer Überraschung und zu der Frommen Verärgerung. Und Zuspruch des Glaubens bedeutet stets Zuspruch des Lebens. Jesus läßt sich von niemandem seine Freiheit einschränken. „Der Geist weht, wo er will."[35] Die Rezeption, der Nachvollzug der Vorstellung von einem ersten und einem zweiten Tod und von einem ersten und von einem zweiten Leben, wird uns ebenso fremd sein wie die biblische Äonenlehre, nach der in diesen unseren gegenwärtigen Äon der zukünftige, der auf uns zukommende in Leben, Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth bereits „hereingebrochen" ist, daß das Reich Gottes nahe herbeigekommen ist. Selbst wenn fromme Traditionen in „gläubigen Kreisen" gepflegt werden, wonach der individuelle Tod nicht in der Lage ist, das Wesen einer Person auszulöschen, so hat Aufklärung und wissenschaftliches Denken es den Theologen immer mehr unmöglich gemacht, beides miteinander zu versöhnen. Doch wenn man Versuche finden und gar billigen mag, hier Brücken — wenn schon nicht des Verständnisses, so doch des guten Willens — zu schlagen: eine christliche Verkündigung, die es unternehmen wollte, die Auferstehung von Massenopfern eines auch nur „begrenzten" Atomkrieges zu predigen, müßte nicht anders denn als „Opium des Volkes" (und „Volk" wäre in diesem Falle so etwas wie Schlachtvieh oder gar wie Ungeziefer[36], das mittels chemischer Präparate ausgerottet werden soll) betrachtet werden.[37] Wir werden in theologischer Verantwortung nicht anders können, als jenes „Leben der Welt", das Jesus Christus ist, inmitten des „natürlichen", des kreatürlichen, des menschlichen und unmenschlichen Lebens inmitten von Kirche und Welt heute zu suchen, aufzuweisen und zum Gegenstand der Verkündigung zu machen. Dabei ist vor allem vor einem theologischen Irrweg zu warnen: Subjekt und Prädikat(snomen) zu vertauschen. Zwar ist Gott die Liebe, das heißt aber noch nicht, daß die Liebe Gott sei. Sonst wäre Jahwe mit Amor verwechselt. Das gilt nun auch für den Satz von Christus, der das Leben ist. Damit ist das Leben noch nicht Christus — das hieße, Christus mit Baal verwechseln.

Zwar ist das Leben eine heilige Gabe, die es mit allen Mitteln gegen die atomare Bedrohung zu verteidigen gilt[38], aber selbst diese kostbarste Gabe

des Schöpfers darf nicht an seine Stelle gesetzt werden. Deshalb bleibt das Thema von Vancouver „Christusbekenntnis im strengen Sinn“[39]. Nun bleiben auch andere Christusprädikationen ihm allein vorbehalten. Niemals heißt es von der Gemeinde: Ihr seid die Wahrheit, ihr seid das Brot des Lebens, noch nicht einmal (was viele Pastoren nur zu gern hörten): Ihr seid der gute Hirte. Hier sind noch zwei Überlegungen vonnöten. Bekanntlich hat die Ökumene mit Recht die „Endgültigkeit“ Jesu Christi betont.[40] Solche „Endgültigkeit“ und Einzigartigkeit betrachtet er — und auch das Neue Testament — gerade nicht als „Raub“[41], weder an Gott noch — so wird man hinzuzufügen haben — am Menschen. So wahr er mit Gott identisch bleibt, so wahr identifiziert er sich mit dem Menschen. Die Inkarnation ist dafür Ausdruck. Der Sohn Gottes kommt zur Welt (übrigens: nicht zur Kirche!), er nimmt unser Fleisch und Blut an. Er verschmäht nicht nur den Umgang mit den Outcasts nicht, er verschmäht es nicht, die natürlichsten Dinge der Erde in seinen Dienst zu nehmen. Ich spreche noch gar nicht einmal von den Bildern in den Gleichnissen, die aus der Fülle irdisch-menschlichen Lebens geschöpft sind. Er zahlt — so wird man Mt 22,17ff. parr wohl kaum anders verstehen können — dem Kaiser die Kopfsteuer. Er macht alltäglichste Dinge zu Mitteln des Heils (media salutis), so das Brot, den Fisch, das Wasser. Dabei geht es, wie die Taufe des Kämmerers durch Philippus zeigt[42], nicht um heiliges oder geweihtes Wasser — das Wasser einer Pfütze am Wege ist ausreichend und gut genug, den Glauben zu bestätigen und Christus — das Leben — zu vermitteln. Die Gemeinde findet die Elemente des Lebens Christi in der Welt, und sie stößt sich nicht daran, wie sehr die Welt die Schöpfungsgaben Gottes auch immer verschmutzt haben mag. Ist das heute — in einer Zeit, die auch in der Kirche dem Triumph des Ästhetischen Tribut zollt — realisierbar, was man mit Symbolkraft des Kreatürlichsten wieder fast nicht anders als spiritualisiert ausdrücken kann? Machen wir uns wirklich klar, mit welchen „Leuten“ Jesus Umgang pflegte, welche er auch zu seinen Jüngern berief? Das waren keine Aristokraten und keine Bourgeois. Wie wird die heute so verbürgerlichte Kirche damit fertig? Setzen wir uns dem Anspruch des Themas voll aus: „Diese — für viele Christen — so sündige, so versuchliche, so zerstrittene, so gespaltene Welt hätte ihr Leben von Christus? Er wäre ihr Leben, und wenn wir ihn finden wollten, dann müßten wir uns in diese Welt hineinbegeben? Wäre das nicht noch weit anspruchsvoller als die von Bonhoeffer geforderte Öffnung der Kirche für die Welt? Hieße das nicht in einem nachgerade unausdenklichen Anspruch, die Welt — weil Gott sie so liebte, daß er das Leben seines Sohnes für sie gab — habe nicht länger Gegenstand, Objekt un-

serer Mission zu sein, sondern sie sei vielmehr Material Gottes, um uns zu missionieren? Wagen wir es, den Aufbruch in die Welt zu proklamieren, um dort die Fußspuren Jesu — ach, was sag' ich! — das Leben, Jesus Christus zu finden?"[43]

Doch das andere ist nun auch zu bedenken. Bei aller notwendigen und berechtigten Betonung der Einzigartigkeit Jesu darf seine Identifizierung mit dem Menschen schlechthin und nun doch auch mit seiner Gemeinde insbesondere nicht übersehen und nicht vernachlässigt werden. Gewiß wird die Gemeinde nur einmal mit einer Prädikation ausgezeichnet, die dem johanneischen Jesus eignet: Licht der Welt[44]. (Dabei werden die Unterschiede zwischen Matthäus und Johannes nicht übersehen werden dürfen — worauf ich jetzt hier nicht eingehen kann.) Doch wenn Jesus seine Jünger „wie Schafe unter die Wölfe" sendet[45], welche Funktion könnten sie dort haben als — in johanneischer Sprache — Brot des Lebens zu sein? Der „Leib Christi" dient seiner Gemeinde ja nicht nur zur Speise, zur Nahrung, zum Leben, sondern er erbaut die Gemeinde auch zum „Leibe Christi" auf.[46] Den deutlichsten Ausdruck dafür, daß die Gemeinde auch daran teilhat, wie Christus und mit ihm zum „Leben der Welt" zu werden, sehe ich aber in dem Schlußgleichnis der letzten großen Rede Jesu im Matthäusevangelium, dem Gleichnis vom Weltgericht. Dort sind die Hungrigen, die Durstigen, die Fremdlinge, die Nackten, die Kranken, die Gefangenen ja nicht irgendwelche beliebigen Gestalten, sondern es sind die in der Nachfolge Jesu sein Kreuz Tragenden. Am Verhalten zu ihnen entscheidet sich das Leben oder der ewige Tod der Völker der Welt.[47] Es gehört zur Verborgenheit des Lebens mit Christus, daß die an ihnen gut oder böse Handelnden nicht erkennen, wen sie da vor sich haben. Dieses Gleichnis ist gewiß ein unerhörter Trostzuspruch an die frühe Gemeinde, die den ersten Verfolgungen ausgesetzt ist. Nicht zufällig ist diese letzte Rede dadurch charakterisiert — man könnte sie die matthäische Abschiedsrede nennen —, daß sie sich ausschließlich an die Jünger wendet. Ihnen wird dort nicht Moral gepredigt — sie sind selber arm, zerstreut, verfolgt, ja kaum in der Lage, die genannten Liebeswerke zu tun —, sondern ihnen wird gesagt, welche Bedeutung ihre missio in die Welt besitzt. Diese missio vollzieht sich wahrlich nicht mit Attributen des Triumphes. Paulus ist das beredteste Beispiel dafür, wie es den „Missionaren" ergeht.

In der Tat ist das Thema in Vancouver eine Herausforderung für das Selbstverständnis der Ökumene und der Kirchen, der Gemeinden und der einzelnen Christen. Eine doppelte Herausforderung, soviel ich sehe: Einmal gilt es Augen und Ohren dafür zu öffnen, wo in der Welt heute Chri-

stus als ihr Leben zu entdecken sei, zum andern kommt es darauf an zu begreifen, in welcher Weise die Christenheit der Welt vermitteln kann, wie Jesus Christus auch heute das Leben der Welt sein will und sein kann.

## ANMERKUNGEN

1 Friedrich Schiller, Die Braut von Messina, Schluß des IV. Aktes:
„Das Leben ist der Güter höchstes nicht,
Der Übel größtes aber ist die Schuld."
Dagegen Heinrich Heine, Ideen — Das Buch le Grand:
„Das Leben ist der Güter höchstes,
und das schlimmste Übel ist der Tod."

2 Goethe, „Die Natur" Fragment. Goethes Werke in zwölf Bänden Berlin und Weimar 1966, 8: „Die Natur ... Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben."

3 Mao Zedong 1958 vor dem Zentralkomitee der Kommunistischen Partei Chinas, nach: Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands und Institut für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, „Antikommunismus heute", Berlin 1981, 282.

4 Konrad Raiser, Jesus Christus — das Leben der Welt, in: ÖR 3/81, 275 bis 290, Zitat 275. Der Aufsatz von Konrad Raiser geht in umfassender Weise auf eine Fülle von Fragen ein, die zum Thema und zu seiner Bearbeitung in Vancouver gehören. Auf ihn sei nachdrücklich verwiesen.

5 Philipp Potter, Jesus Christus, das Leben der Welt. Vortrag an der Humboldt-Universität Berlin am 18. März 1982 (anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät), Schreibmaschinenmanuskript S. 5f. Weiter heißt es dort: „Leben steht im Gegensatz zum Tod — und überall in der Welt liegt heute der Tod in der Luft ... Die Neutronenbombe ist nur ein Symbol dieser Bedrohung..."

6 Konrad Raiser, a.a.O. 279 — dort auch eine Übersicht über die Themen der bisherigen Vollversammlungen und eine kurze Darstellung und Würdigung ihrer Bearbeitung.

7 Ökumenischer Rat der Kirchen, Zentralausschuß, Protokoll der 33. Tagung, Dresden, Deutsche Demokratische Republik 16. bis 26. August 1981, 67f.

8 Günter Jacob, Die Proklamation der messianischen Gemeinde. Zur Auslegung der Makarismen in der Bergpredigt, in: Theologische Versuche XII, hrsg. von Joachim Rogge und Gottfried Schille, Berlin 1981, 67.

9 Konrad Raiser, a.a.O. 275.

10 Ebd. 283.

11 Ebd. 280.

12 Ebd.

13 Paul Gerhardt, EKG 64.

14 Konrad Raiser, a.a.O. 281.

15 Nachgerade „klassischen" Ausdruck hat dieses Bekenntnis in dem Ausspruch Gustav W. Heinemanns bei seiner Rede im Deutschen Bundestag, Bonn am 23. 1. 1958 gefunden: „Es geht nicht um Christentum gegen Marxismus ..., sondern ... um die Erkenntnis, daß Christus nicht gegen Karl Marx gestorben ist, sondern für uns alle." Zitiert nach Christian Walther (Hrsg.), Atomwaffen und Ethik, München 1981, 122.

16 Robert Morgenthaler, Statisik des neutestamentlichen Wortschatzes, Zürich 1958: 9 mal im NT (das dazugehörige Verb *bioun* einmal). W. Bauer, WbNT: „1. v. d. irdischen Leben nach s. Funktionen u.s. Dauer — 2. v.d. Lebensart d. Lebenswandel — 3. d. Lebensunterhalt ... Spez. d. Vermögen."

17 Nach Morgenthaler *zen* 140 mal, *zoe* 135 mal. Hierzu der Artikel *zao* im ThWbNT II S. 862ff. von Bultmann.

18 Morgenthaler: 101 mal.

19 2Kor 5,17.

20 Joh 11,25.

21 Joh 14,6.

22 Joh 8,12 (vgl. Joh 1,4).

23 Joh 6,35.48.

24 Joh 5,29.

25 Lk 16,25.

26 Apg 8,33.

27 Röm 7,38, vgl. 1Kor 3,22.

28 1Tim 4,8.

29 1Kor 15,26.

30 So etwa Mk 16,11; Lk 10,28; 24,5.23; Apg 25,9; Röm 1,17; 6,11 u.ö.

31 Joh 5,25; 6,51.57.58; 11,25.26; 14,19.

32 Röm 6,23.

33 Am sprechendsten vielleicht 1Kor 15,19: Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus...

34 Offb 2,11; 20,6; 21,8.

35 Joh 3,8.

36 Ein Vergleich, den Heinrich Vogel gelegentlich anwandte.

37 Auf jeden Fall hat der Befehl zum Auslösen des atomaren Erstschlags als „Todsünde", als „Sünde wider den Heiligen Geist", als „Verleugnung aller drei Artikel des christlichen Glaubens" (Anfrage der Kirchlichen Bruderschaften im Rheinland und in Westfalen an die Synode der EKD, März 1958) und damit als Selbstverurteilung zum zweiten Tod zu gelten.

38 Ich beziehe mich auf das Thema der Weltkonferenz „Religiöse Vertreter für die Rettung der heiligen Gabe des Lebens vor einer nuklearen Katastrophe" vom 10. bis 14. Mai 1982, zu der Seine Heiligkeit Patriarch Pimen von Moskau und ganz Rußland, das Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche, nach Moskau eingeladen hatte. Zum Thema führte Patriarch Pimen u.a. aus: „Alle Religionen stimmen darin überein, daß der Wert des Lebens sich nicht auf dieses irdische Leben beschränkt. Sein Wert besteht darin, daß es ein Weg ist, der über die Grenzen dieser irdischen Existenz hinausreicht. Deshalb werden die Motive, die die Handlungen eines religiösen Menschen bestimmen, nicht so sehr die natürliche Selbsterhaltung sein, sondern vielmehr das Bewußtsein der Verantwortung für den Inhalt des irdischen Lebens, zu dem auch das Endziel des Lebens gehört."

39 Konrad Raiser, a.a.O. 284.

40 S. vor allem „Bericht aus Uppsala 68", hrsg. von Norman Goodall, deutsche Ausgabe besorgt von Walter Müller-Römheld, Genf 1968, dort S. 320ff. Hendrikus Berkhof: Die Endgültigkeit Jesu Christi.

41 Phil 2,6.

42 Apg 8,36ff.

43 Zitat aus meinem Kommentar Jesus Christus — das Leben der Welt. Zur Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Dresden, in: STANDPUNKT, Evangelische Monatsschrift Berlin, Heft 8/1981, 198.

44 Mt 5,14.

45 Mt 10,16 par, Lk 10,3.

46 Röm 12,5; 1Kor 10,17; 12,27.

[47] Mt 24,3.4 und 25,31-46. Zum exegetischen Verständnis siehe Karl Bornhäuser, Zur Auslegung von Matthäus 25,31-46 in: Luthertum, hrsg. von Johannes Bergdolt, Leipzig 1936, 77-82.

# Marienlehre und Marienfrömmigkeit in der katholischen Kirche — nach neueren lehramtlichen Verlautbarungen

VON WERNER LÖSER SJ

Kürzlich erschien in deutscher Sprache ein Buch von Rosemarie R. *Ruether* „Maria: Kirche in weiblicher Gestalt"[1]. Die Autorin ist Amerikanerin, katholische Theologin, in der feministischen Bewegung engagiert. Sie wirft ein neues, durchaus ungewohntes Licht auf Maria, die Mutter Jesu, indem sie sie aus überlieferten theologischen und frömmigkeitspraktischen Zusammenhängen herauslöst und dem feministischen Vorstellungs- und Interessenkontext einfügt. Ähnliches haben in jüngster Zeit auch andere katholische Autorinnen unternommen (H. Halkes, M. Katorro, u.a.). Und doch sind diese Frauen mit ihrem neuen Interesse an Maria (noch?) nicht repräsentativ für die Katholiken und ihr Verhältnis zu Maria. Soweit Marienverehrung in der katholischen Kirche heute lebendig ist — und dies ist in den verschiedenen Gruppen und Schichten der Gemeinden in recht unterschiedlicher Weise der Fall —, nährt sie sich einerseits aus der entsprechenden theologischen Überlieferung und andererseits aus den jeweiligen gewachsenen, z.T. lokalen Traditionen. Für den deutschen Sprachbereich wird man heute insgesamt mit einer vergleichsweise geringen Praxis der Marienverehrung rechnen müssen. Den Rückgang der Marienfrömmigkeit wird man nicht ohne weiteres den katholischen Theologen anlasten dürfen. Sie haben auch in der nachkonziliaren Zeit hilfreiche, von Maria sprechende und zur Marienverehrung anregende Texte veröffentlicht. Nur einige Titel seien erwähnt: K. H. *Schelkle,* Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt[2], W. *Beinert,* Heute von Maria reden?[3], A. *Müller,* Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis[4], K. *Riesenhuber,* Maria im theologischen Verständnis von K. Barth und K. Rahner[5], J. *Ratzinger,* Die Tochter Zion[6], H. U. *von Balthasar,* „Heilig öffentlich Geheimnis"[7], B. *Welte,*

Maria — die Mutter Jesu als Vorbild der Christen[8]. W. *Beinert* hat darüber hinaus ein Werk zur Grundlegung heutiger Marienverehrung herausgegeben: Maria heute ehren[9]. G. *Söll* hat schließlich reichhaltige dogmengeschichtliche Informationen zur Mariologie im Handbuch der Dogmengeschichte zusammengetragen[10]. Man könnte wohl noch manch weiteren Titel nennen. Aber bereits die erwähnten Titel belegen, daß katholische Theologen in der mariologischen Reflexion nicht untätig waren. Im übrigen beabsichtigen alle genannten Autoren je auf ihre Weise, die Ansätze, die lehramtlicherseits in den letzten zwanzig Jahren vorgelegt wurden, aufzunehmen und zu entfalten. Dabei handelt es sich insbesondere um drei Verlautbarungen: um das Kap. VIII der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils, um die Adhortatio apostolica Pauls VI. „Marialis cultus" vom 2. Februar 1974 und schließlich um das Hirtenwort der deutschen Bischöfe „Maria, die Mutter des Herrn" vom 30. April 1979. Im Folgenden beschränken wir uns darauf, die wichtigsten Aussagen dieser Texte vorzustellen.

## *I. Das VIII. Kapitel von „Lumen gentium": „Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche" (Herbst 1964)*

### *1) Bemerkungen zur Entstehungsgeschichte von Kap. VIII der Kirchenkonstitution*

Bevor das Kap. VIII zusammen mit der übrigen Kirchenkonstitution im Herbst 1964 vom Konzil verabschiedet wurde,[11] war es Gegenstand zum Teil heftiger Kontroversen. Sie bezogen sich vor allem auf zwei Punkte: Einmal auf die Frage, ob der über Maria sprechende Text als selbständiges Dokument erscheinen oder ob er in die Kirchenkonstitution integriert werden solle; zum anderen auf die Frage, welche Überschrift der Text tragen solle. Beide Fragen implizieren so, wie sie sich den Konzilsvätern stellten, theologische Optionen. In der ersten Sitzungsperiode lagen den Konzilsvätern zwei Schemata vor, eines über die Kirche und eines über Maria, das den Titel trug: „Über die selige Jungfrau Maria, die Mutter Gottes und die Mutter der Menschen". Das Schema über Maria wurde jedoch in der ersten Periode nicht mehr behandelt. In der zweiten Periode kam die erwähnte Auseinandersetzung um den Ort des Marientextes auf. Die Abstimmung am 29. Oktober 1963 ergab ein äußerst knappes Ergebnis: 1114 Väter stimmten für den Einbau des Textes in die Kirchenkonstitution, 1074 votierten dagegen. Damit hatte sich das Konzil mit einer zwar knappen,

aber doch genügenden Mehrheit dafür entschieden, auch äußerlich — durch die „Situierung" des Marientextes — zu dokumentieren, daß Maria nur als diejenige ein besonderes Interesse verdient, die in der Heilsökonomie im ganzen eine spezifische Rolle spielt. In der Zeit zwischen der zweiten und der dritten Sitzungsperiode wurden mehrere neue Fassungen des über Maria sprechenden Textes erstellt. In der dritten Sitzungsperiode (Herbst 1964) ging es unter anderem um die Frage, ob man das Marienkapitel der Kirchenkonstitution überschreiben solle „Über die selige Jungfrau Maria, die Mutter der Kirche" oder nicht. Der Titel „Mutter der Kirche" kann theologisch korrekt verstanden werden, ist aber doch auch mißverständlich. Nach den Debatten in der dritten Sitzungsperiode kam es am 29. Oktober 1964 zur Endabstimmung: 1559 Konzilsväter, also eine deutliche Mehrheit, befürworteten den heutigen Text des Kap. VIII, dem der Titel „Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche" vorangestellt worden war. Gegen den Widerstand einer nicht kleinen Gruppe, die weiterhin den Titel „Über die selige Jungfrau Maria, die Mutter der Kirche" wünschte, war er durchgesetzt worden. Zur Verwunderung vieler Konzilsväter und zum Befremden vor allem evangelischer Christen erkannte Paul VI. in der Schlußansprache zur dritten Sitzungsperiode Maria dann doch noch das Attribut „Mutter der Kirche" zu.

### *2) Struktur und Inhalt des Kap. VIII der Kirchenkonstitution*

Das Kap. VIII von „Lumen gentium", das die erste umfassende Äußerung des außerordentlichen Lehramtes zur Mariologie überhaupt darstellt, bietet absichtlich keine bisher unbekannten Aussagen über Maria. Neue Dogmatisierungen waren nicht intendiert. Das eigentlich Bedeutsame ist von daher in der Art der Zusammenstellung und der Gewichtung der überlieferten mariologischen Aussagen zu sehen. Das Kap. VIII umfaßt fünf Abschnitte:

I. Einleitung
II. Die Aufgabe der seligen Jungfrau in der Heilsökonomie
III. Die selige Jungfrau und die Kirche
IV. Die Verehrung der seligen Jungfrau in der Kirche
V. Maria als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes für das wandernde Gottesvolk

### 3) *Auffallende Momente in Kap. VIII*

a) Zwar wird das Herausgehobensein Marias aus allen Geschöpfen durchaus erwähnt („bevorzugt geliebte Tochter des Vaters und das Heiligtum des Heiligen Geistes" (Nr. 53); „Vorrang vor allen anderen himmlischen und irdischen Kreaturen" (Nr. 53); „vor allen Engeln und Menschen erhöht" (Nr. 60); dennoch wird in aller Deutlichkeit auch gesagt, Maria sei herausgehoben allein durch Gottes Erwählung und sie gehöre der erlösungsbedürftigen Menschheit zu („sie findet sich mit allen erlösungsbedürftigen Menschen in der Nachkommenschaft Adams verbunden" (Nr. 53); „Jeglicher heilsame Einfluß der seligen Jungfrau auf die Menschen kommt nicht aus irgendeiner sachlichen Notwendigkeit, sondern aus dem Wohlgefallen Gottes und fließt aus dem Überfluß der Verdienste Christi, stützt sich auf seine Mittlerschaft, hängt von ihr vollständig ab und schöpft aus ihr seine ganze Wirkkraft" (Nr. 60); „Auch die selige Jungfrau ging den Pilgerweg des Glaubens" (Nr. 58)).

b) Selbstverständlich setzt das Konzil die Geltung aller bisherigen Mariendogmen voraus. Aber durch die Art und Weise, wie es sie zur Sprache bringt, macht es deutlich, daß ihm das Dogma von der Gottesmutterschaft (Ephesus,431) erheblich gewichtiger ist als die beiden neueren Dogmen (Unbefleckte Empfängnis, 1854; Aufnahme in den Himmel, 1950). Die Kennzeichnung Marias als Mutter Jesu und Mutter Gottes — letzteres ist ein primär christologisch ausgerichteter Titel! — zieht sich durch das gesamte Kapitel hindurch. Kein Attribut als das, „Mutter Gottes" zu sein, begegnet im Kap. VIII häufiger. Bereits in der Überschrift des Kapitels taucht es auf. Die beiden anderen dogmatisierenden Attribute Marias werden auffallend zurückhaltend in den konziliaren Marientext eingebracht: jeweils an der Stelle, an der es bei der Darstellung des „Pilgerweges" Marias angebracht erscheint. Das Dogma von 1854 wird ausdrücklich nur in Nr. 59 erwähnt („... die unbefleckte Jungfrau, von jedem Makel der Erbsünde unversehrt bewahrt, ..."), der Sache nach in Nr. 56 jedoch so aufgegriffen: „Daher ist es nicht verwunderlich, daß es bei den heiligen Vätern gebräuchlich wurde, die Gottesmutter ganz heilig und von jedem Sündenmakel frei zu nennen, gewissermaßen vom Heiligen Geist gebildet und zu einer neuen Kreatur gemacht. Vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an im Glanz einer einzigartigen Heiligkeit, wird die Jungfrau von Nazareth vom Engel bei der Botschaft auf Gottes Geheiß als ‚voll der Gnade' gegrüßt (vgl. Lk 1,28), .." Das Dogma von 1950 wird ausdrücklich in Nr. 59 in Erinnerung gerufen („... nach Vollendung des irdischen Lebenslaufs mit Leib

und Seele in die himmliche Herrlichkeit aufgenommen"), später in Abschnitt V noch einmal aufgegriffen: „Wie die Mutter Jesu, im Himmel schon mit Leib und Seele verherrlicht, Bild und Anfang der in der kommenden Weltzeit zu vollendenden Kirche ist, ..." Die Behutsamkeit, mit der die beiden neuen marianischen Dogmen erwähnt werden, entspricht der Absicht des Konzils, Maria als in das Mysterium Christi und der Kirche einbezogen zu verstehen. Alle Maria zukommenden Attribute sollten nur insoweit aufgegriffen werden, als sie daraufhin transparent sind. Außerdem dürfte die ökumenische Rücksichtnahme auf die Anliegen der orthodoxen und evangelischen Christen eine erhebliche Rolle gespielt haben.

c) Bemerkenswert ist der *Ton,* auf den die Texte von Kap. VIII gestimmt sind. Sie sind nüchtern und zurückhaltend gefaßt. Das Überschwengliche und Überbordende, das über Maria sprechende Texte in den letzten Jahrhunderten oft kennzeichnete, ist hier vermieden. Nicht eine freischweifende religiöse Phantasie, sondern eine spirituell und pastoral engagierte theologische Vernunft steht hinter den knapp gehaltenen Texten des Kap. VIII. In dem Abschnitt über „die Verehrung der seligen Jungfrau in der Kirche" wird übrigens ausdrücklich vor untheologischer Sentimentalität gewarnt: „Die Gläubigen sollen eingedenk sein, daß die wahre Andacht weder in unfruchtbarem und vorübergehendem Gefühl noch in irgendwelcher Leichtgläubigkeit besteht, sondern aus dem wahren Glauben hervorgeht, ..." (Nr. 67). Dieser wahre Glaube wird ansichtig „in der Pflege des Studiums der Heiligen Schrift, der heiligen Väter und Kirchenlehrer und der kirchlichen Liturgien ..." (Nr. 67). Zwei weitere Eigentümlichkeiten kennzeichnen den *Ton,* in dem der konziliare Marientext spricht: Die *Bibelnähe* und die *ökumenische Sorge.* Zunächst die *Bibelnähe.* Sie ist besonders offenkundig im ganzen Abschnitt II: „Die Aufgabe der seligen Jungfrau in der Heilsökonomie".

Dieser Abschnitt erwähnt zunächst die „schattenhaft andeutend" sprechenden Texte des Alten Testamentes (Gen 3,15; Jes 7,14; Mich 5,2-3). Sodann legt er die Stationen des „Pilgerweges" Marias dar und bedient sich bei deren Ausdeutung aller marianischen Texte des Neuen Testaments. Das Kap. VIII ist spürbar in großer *ökumenischer Verantwortung* abgefaßt worden. Die Gewichtung und Plazierung der marianischen Dogmen, die Sorgfalt in der theologischen Argumentation sowie die angestrebte Bibelnähe lassen das erkennen. Im übrigen spricht der Text die ökumenischen Dimensionen der Marienlehre und -frömmigkeit zweimal ausdrücklich an. (Nr. 67: „Sorgfältig sollen sie — d.h. die Theologen und die Prediger — vermeiden, was in Wort, Schrift oder Tat die getrennten Brüder oder je-

mand anders bezüglich der wahren Lehre der Kirche in Irrtum führen könnte"; Nr. 69: „Dieser Heiligen Synode bereitet es große Freude und Trost, daß auch unter den getrennten Brüdern solche nicht fehlen, die der Mutter des Herrn und Erlösers die gebührende Ehre erweisen, ...").

d) Werden die konziliaren Aussagen über Maria durch ein mariologisches *Fundamentalprinzip* zusammengehalten? Offensichtlich haben die Konzilsväter nicht ausdrücklich beabsichtigt, die Aussagen des mariologischen Kapitels von einem Punkt her zu entwerfen. *Tatsächlich* aber sind die vielen Aussagen auf ein zweipoliges Fundamentalprinzip hin transparent. Der eine Pol betrifft den Beitrag Marias zur Heilsökonomie, der andere Pol bezieht sich auf die Stellung Marias in der Kirche.

Marias Beitrag zur Heilsökonomie wird deutlich herausgearbeitet. Er besteht in ihrer freien Zustimmung zur göttlichen Heilsinitiative. Das wird besonders klar in Nr. 56 ausgesprochen. Hier einige Sätze aus diesem Passus: „Der Vater der Erbarmungen wollte, daß vor der Menschwerdung die vorbestimmte Mutter *ihr empfangendes Ja sagte,* damit auf diese Weise so, wie eine Frau zum Tode beigetragen hat, auch eine Frau zum Leben *beitrüge.*" „... sie antwortet dem Boten des Himmels: ‚Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort' (Lk 1,38). So ist die Adamstochter Maria, dem Wort Gottes *zustimmend,* Mutter Jesu geworden. Sie umfing den Heilswillen Gottes mit ganzem Herzen und von Sünde unbehindert und gab sich als Magd des Herrn ganz der Person und dem Werk ihres Sohnes hin und diente so unter ihm und mit ihm in der Gnade des allmächtigen Gottes dem Geheimnis der Erlösung. Mit Recht also sind die heiligen Väter der Überzeugung, daß *Maria nicht bloß passiv von Gott benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat.*" Dieses Motiv der durch Gottes Prädestination und zuvorkommende Gnade getragenen freien Zustimmung Marias zur Menschwerdung des ewigen Wortes prägt den ganzen II. Abschnitt des VIII. Kapitels und taucht auch noch mehrmals ausdrücklich auf, z.B. Nr. 57, wo auf die eben zitierten Formulierungen aus Nr. 56 so Bezug genommen wird: „Diese Verbindung der Mutter mit dem Sohn im Heilswerk zeigt sich vom Augenblick der jungfräulichen Empfängnis Christi bis zu seinem Tod." Dort wo — in Nr. 58 — der Text Joh 19,26f. ausgelegt wird, heißt es: „Ihre Vereinigung mit dem Sohn hielt sie in Treue bis zum Kreuz, wo sie nicht ohne göttliche Absicht stand (vgl. Joh 19,25), heftig mit ihrem Eingeborenen litt und sich mit seinem Opfer in mütterlichem Geist verband, indem sie der Darbietung des Schlachtopfers, das sie geboren hatte, liebevoll *zustimmte.*" Eine Zusammenfassung des Hauptmotivs, das die Rolle

Marias kennzeichnet, findet sich in Nr. 61: „Die selige Jungfrau, die von Ewigkeit her zusammen mit der Menschwerdung des göttlichen Wortes als Mutter Gottes vorherbestimmt wurde, war nach dem Ratschluß der göttlichen Vorsehung hier auf Erden die erhabene Mutter des göttlichen Erlösers, in einzigartiger Weise vor anderen seine großmütige Gefährtin und die demütige Magd des Herrn. Indem sie Christus empfing, gebar und nährte, im Tempel dem Vater darstellte und mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn litt, hat sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise in *Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe mitgewirkt* zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen." (Vgl. auch Nr. 62). Zu diesem ersten Pol des in dem Marienkapitel von „Lumen gentium" faktisch angenommenen Fundamentalprinzips sagt B. *Langemeyer* zutreffend: „Bei der Mitwirkung Mariens am Erlösertode und damit an der Erlösung der Menschheit geht es demnach um nicht mehr und nicht weniger als um den Glauben Mariens. Damit sind die theologischen Spekulationen über die Miterlöserschaft Mariens auf einen verläßlichen Boden gestellt, von dem her die miterlösende Tätigkeit Mariens zugleich klar von der Erlösungstat Christi unterschieden werden kann. Die mitwirkende Tätigkeit Mariens beim Erlösungswerk Christi liegt auf der Ebene des Glaubens an die Erlösungstat Christi, ..."[12] In der in Nr. 56 vorkommenden Formulierung, Maria „sei nicht bloß passiv von Gott benutzt worden, sondern habe in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschheit mitgewirkt" (cooperans), kommt das theologische Prinzip zur Geltung, das in der Tat fundamental ist und deutlich werden läßt, daß auch in der Mariologie das Rechtfertigungsverständnis ausschlaggebend ist. Daß dieses Prinzip ein eigentümlich katholisches ist und fast notgedrungen auf die Ablehnung evangelischer Theologen stoßen muß, ist bekannt.

Das zweite Element des zweipoligen Fundamentalprinzips, das in dem konziliaren Marientext tragend ist, betrifft die Stellung Marias in der Kirche. Die diesbezüglichen Aussagen von Kap. VIII der Kirchenkonstitution sind auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung um den Titel „Maria, Mutter der Kirche" zu lesen. Dieser Titel erschien der Mehrheit der Konzilsväter schließlich als weniger passend, weil er — zumal bei den evangelischen Christen — zumindest den *Eindruck* hervorrufen kann, als genüge das Werk Christi zur Begründung der Kirche nicht und sie bedürfe deshalb eines zweiten hervorbringenden Prinzips. Dennoch wollten sie einen engen Zusammenhang zwischen Maria und der Kirche zum Ausdruck bringen (Nr. 63). Sie taten es einmal durch die Einfügung des Marientextes in die Kirchenkonstitution, sodann durch die Bezeichnung Marias als „Glied",

„Typus" und „Urbild" der Kirche (Nr. 53). Dieser Gedanke wird in Abschnitt III „Die selige Jungfrau und die Kirche" entfaltet. Er beinhaltet den zweiten Pol des mariologischen Grundgedankens des Konzils.

Marias Glied- und Urbildsein in der Kirche wird vor allem in zwei Richtungen konkretisiert. Die eine Richtung betrifft die Zusammengehörigkeit Marias und der Kirche in Glaube, Hoffnung und Liebe. Es fällt auf, wie oft von dieser Trias die Rede ist. In Nr. 53 wird von Maria als dem „Urbild im Glauben und in der Liebe" gesprochen. In Nr. 61 erscheinen der Glaube, die Hoffnung und die Liebe als die Weisen, wie Maria am göttlichen Heilswerk beteiligt war. In Nr. 63 heißt es: „Die Gottesmutter ist ... der Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus." Nr. 64 spricht von der Kirche, die „in Nachahmung der Mutter ihres Herrn in der Kraft des Heiligen Geistes ... einen unversehrten Glauben, eine feste Hoffnung und eine aufrichtige Liebe bewahrt." Schließlich heißt es in Nr. 65: „Die Kirche ... wird, um die Ehre Christi bemüht, ihrem erhabenen Typus ähnlicher durch dauerndes Wachstum in Glaube, Hoffnung und Liebe, ..." Glaube, Hoffnung und Liebe sind die grundlegenden Lebensvollzüge, die sich im Herrschaftsbereich Christi, also der Kirche, einstellen.[13] Das Konzil stellt Maria in die Reihe der Glieder der Kirche, in denen diese Vollzüge lebendig sind. Gleichzeitig betont es, daß Maria als Urbild und Typus der Kirche in vollkommener Weise geglaubt, gehofft, geliebt habe, während die Christen stets noch auf dem Weg sind und die Vollkommenheit anstreben, die in Maria bereits wirklich ist (Nr. 65).

Die zweite Richtung, in der Marias Glied- und Urbildsein in der Kirche ausgedeutet wird, ist ihr Mutter- und Jungfrausein (Nr. 63 und 64). Das Konzil hat damit das alte Theologoumenon von der „mater ecclesia" wieder aufgegriffen und mariologisch fundiert.[14] In Nr. 63 heißt es zunächst programmatisch: „Im Geheimnis der Kirche, die ja auch selbst mit Recht Mutter und Jungfrau genannt wird, ist die selige Jungfrau Maria vorangegangen, da sie in hervorragender und einzigartiger Weise das Urbild sowohl der Jungfrau wie der Mutter darstellt." Sodann wird Marias Jungfrauschaft und Mutterschaft in bezug auf Jesus in Erinnerung gerufen (Nr. 63 letztes Drittel). Die Brücke zum Gedanken der „Mutter Kirche" liegt in diesem Satz: „Sie gebar einen Sohn, den Gott gesetzt hat zum Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm 8,29), den Gläubigen nämlich, bei deren Geburt und Erziehung sie in mütterlicher Liebe mitwirkt." In all dem ist Maria Glied und Urbild der Mater-virgo-ecclesia: „Nun aber wird die Kirche, indem sie Marias geheimnisvolle Heiligkeit betrachtet, ihre Liebe

nachahmt und den Willen des Vaters getreu erfüllt, durch die gläubige Annahme des Wortes Gottes auch selbst Mutter: durch Predigt und Taufe nämlich gebiert sie die vom Heiligen Geist empfangenen und aus Gott geborenen Kinder zum neuen und unsterblichen Leben. ...“ (Nr. 64)

Das Miteinander des Gliedseins, Typus- und Urbildseins läßt Marias ekklesiologische Rolle erkennbar werden: sie gehört der Kirche als eines ihrer Glieder an; gleichzeitig gehört sie ihr so an, daß sie Urbild und Typus der Kirche ist. Das bedeutet: sie repräsentiert in ihrer Person das Ganze der Kirche. Sie tut es vollkommen, ohne Makel und Runzel, und läßt dadurch die Kirche in ihrem innersten Kern heilige und unfehlbare Kirche sein.

Blickt man noch einmal auf das Ganze der mariologischen Aussagen von Kap. VIII zurück, so zeigt sich: in der Tat hat das Konzil Maria als im Geheimnis Christi und der Kirche stehend beschrieben. Dabei kam es ihm darauf an, Maria als diejenige zu zeichnen, die in ihrem freien Ja zur göttlichen Heilsinitiative die Kirche, ja die Menschheit repräsentiert. Das Fundamentalprinzip der konziliaren Mariologie hat zwei Pole, die jedoch aufeinander verweisen.

### *4) Einige evangelische Reaktionen auf das Kap. VIII der Kirchenkonstitution*

Die Mehrzahl der evangelischen Theologen, die sich zur Mariologie des II. Vatikanums geäußert haben, tut es in sehr vornehmer, verständnisvoller Weise.[15] Sie anerkennen den großen ökumenischen Schritt, der durch die theologischen Akzentsetzungen in Kap. VIII von „Lumen gentium“ gewagt wurde. Sie begrüßen, daß die Isolierung der Mariologie durch den Einbau der diesbezüglichen Aussagen in die Kirchenkonstitution überwunden wurde. Charakteristisch ist P. *Meinholds* Formulierung: „Man kann fragen, ob es zweckmäßig und von dogmatischen Überlegungen her gefordert war, die dogmatischen Ausführungen über die Kirche durch ein Kapitel über Maria abzuschließen. Aber man darf feststellen, daß der Einbau der offenbar von einem großen Teil der Konzilsväter gewünschten mariologischen Aussagen in die Konstitution ‚De Ecclesia‘ ein Fortschritt ist. Diese Tatsache stellt auch ein Entgegenkommen gegen alle nichtrömisch-katholischen Kirchen dar, die an einer neuen isolierten mariologischen Aussage einen besonderen Anstoß genommen hätten“.[16] Die Autoren äußern sich befriedigt darüber, daß die Konzilsväter den Titel „Mutter der Kirche“ nicht aufgegriffen haben. Daß Papst Paul VI. dann doch diesen Titel auf

Maria angewendet hat, wird mit einem mehr oder weniger starken Befremden zur Kenntnis genommen.

*Ein* Punkt stößt bei den evangelischen Theologen auf eine deutliche Ablehnung: die Behauptung des Konzils, Maria habe im Ganzen der Heilsökonomie eine aktive Rolle gespielt. Die Begriffe der Mitwirkung (z. B. Nr. 56; 61; 62) und der Mittlerschaft (Maria als Mittlerin, Nr. 62) werden als theologisch illegitim angesehen. P. *Meinhold* formuliert: „... der Ausdruck ‚Mittlerin' (mediatrix) wird mit Vorsicht und unter Einschaltung vieler jedes Mißverständnis behebender Ausführungen gebraucht, so daß das Kapitel den Einwänden entgegengekommen ist, die von protestantischer Seite gegen diesen Ausdruck erhoben worden sind und werden müssen".[17] E. *Wolf* hat — nicht zu Unrecht — festgestellt, daß nach Kap. VIII der Kirchenkonstitution die christologischen Absicherungen der mariologischen Aussagen das Prinzip der cooperatio Mariens in der Heilsökonomie einschließen, also die Ausschließlichkeit des Mittleramtes Christi „inklusiv" verstehen. „Die cooperatio Mariens in der Heilsökonomie ist der tragende und strukturierende Gedanke in der Mariologie überhaupt entsprechend der Idee der cooperatio im Gesamtverständnis der Realisierung des Heilsgeschehens und der heilsökonomischen Funktion der Kirche. Die ganze theologische Spekulation des neuen marianischen Frühlings ist auch darauf ausgerichtet ..."[18] Solch eine cooperatio lehnt Wolf ab. Er sieht: Nach allen notwendigen Absicherungen bleibt „der Gedanke einer für das Sein der Kirche notwendigen cooperatio Marias übrig als des urbildlich einzigartigen membrum Ecclesiae, als Sinnmitte des exemplarischen Glaubens eines passivisch-aktiven ‚fiat mihi', einer ‚hervorragend *aktiven* Empfänglichkeit' auf Grund der einzigartigen Privilegien der Gottesmutter: die ‚Mutter des Glaubens' in der Tat als ‚Urbild und Vorbild unseres je eigenen rechtfertigenden Glaubens', an dem das Moment unserer Mitwirkung, der für das Heilsgeschehen unverzichtbaren cooperatio hominis cum Deo, einzigartig aufleuchtet.' Der Glaube und die totale Zustimmung Marias zur erlösenden Menschwerdung ist vielleicht der charakteristischste Zug der Typologie Kirche — Maria, den der Konzilstext genau darlegt, die Basis der Tradition der Väter: ‚In ihrem Gehorsam ist sie für sich und das ganze Menschengeschlecht Ursache des Heils geworden' (Baraúna). Das also steht auch bei der Neuorientierung von Mariologie und damit von Ekklesiologie in der Mitte".[19] Aber eben dies lehnt *Wolf* ab. Nicht die „wahre" Kirche, sondern die vom Menschen „gemachte" Kirche versteht sich nach Wolf im Sinne von „Lumen gentium" Kap. VIII. Aus dem Vergleich der konziliaren Mariologie und der evangelischen Reaktionen wird dies für die

Frage nach dem Ansatz der Mariologie noch einmal deutlich: Offenbar legt die katholische Theologie großen Wert auf den aktiven Beitrag, den Maria stellvertretend für die Menschheit angesichts der göttlichen Heilsinitiative einzubringen hat. Dieser Beitrag wird vom Konzil vor allem in Marias Zustimmung zu der von Gott für sie vorgesehenen Rolle gesehen („fiat mihi secundum verbum tuum"). Auf E. *Wolfs* Einrede kann die katholische Theologie mit ihrer Auffassung von der Rechtfertigung und — was auf dasselbe hinausläuft — vom Verhältnis zwischen Gott und der Welt antworten. Danach waltet sowohl in der Welt der „Natur" als auch im Bereich der „Gnade" die „analogia entis", nach der zwar Gott alles ist, dennoch die Schöpfung nicht nichts ist. Deren „Ja" wird von Maria gesprochen, da Gott in der Fleischwerdung des ewigen Wortes geschichtlich neu auf die Welt zutritt.

## *II. Die Adhortatio apostolica Pauls VI. „Marialis cultus" vom 2. Februar 1974*

Bereits das Zweite Vatikanische Konzil hatte im VIII. Kapitel der Kirchenkonstitution Grundsätze einer verantwortbaren Marienverehrung aufgestellt (LG 66-67). Dabei hatte es zwar die große Bedeutung der Marienverehrung herausgestellt, gleichzeitig aber in aller Deutlichkeit betont, daß die Marienverehrung wesentlich von der Anbetung des dreieinen Gottes unterschieden ist. Im übrigen hatte es empfohlen, die konkreten Vollzüge der Marienverehrung an den von der Liturgie und der biblischen und patristischen Theologie gesetzten Maßstäben zu orientieren.

Zehn Jahre nach Verabschiedung der Kirchenkonstitution hat Paul VI. eine Adhortatio apostolica zur Marienverehrung erlassen.[20]

Dieses Schreiben ist eine ausführliche Entfaltung des eben genannten konziliaren Textes. Der Papst setzt in seiner Adhortatio einen klaren Rahmen für alle kirchliche Marienverehrung. Dies geschieht bereits durch die Gliederung des Textes. Er umfaßt drei Teile, zwei längere und einen kürzeren. Der erste Teil, dem zugleich das sachlich größte Gewicht beizumessen ist, gilt der liturgischen Marienverehrung. Der Papst ist der Auffassung, in der (erneuerten) Liturgie der Kirche komme am ausgewogensten zum Ausdruck, in welcher Form die Verehrung Marias sich zu vollziehen hat. In den vielen liturgischen Festen und Texten werde die Stellung Marias in theologisch korrekter Weise beschrieben und in größere, konkret: christologische und ekklesiologische Kontexte eingeordnet. Im zweiten Teil kommt der

Papst auf außerliturgische Formen der Marienverehrung zu sprechen. Der einleitende Text zu diesem Teil setzt bemerkenswerte Akzente:

„Nr. 24: Das Vatikanische Konzil wünscht, daß außer dem liturgischen Kult auch andere Formen der Frömmigkeit gefördert werden, vor allem jene, die das Lehramt der Kirche empfiehlt. Nun aber ist allgemein bekannt, daß die Muttergottesverehrung der Gläubigen verschiedene Ausprägungen gefunden hat je nach Ort und Zeit, dem Empfinden und der kulturellen Überlieferung der Völker. Daraus ergibt sich, daß derartige Formen dem Verschleiß ausgesetzt sind und infolgedessen immer wieder der Erneuerung bedürfen. Mangelhafte Elemente müssen ausgeschieden und durch bleibende Werte ersetzt werden. Dabei sind auch die durch die theologische Forschung erarbeiteten und durch das kirchliche Lehramt vorgelegten Glaubenswahrheiten zu berücksichtigen. Darum wird es nötig sein, daß die Bischofskonferenzen, die Ortskirchen, die Ordensfamilien und die verschiedenen Gemeinschaften der Gläubigen eine schöpferische Tätigkeit entfalten und die Frömmigkeitsübungen zu Ehren der Mutter Gottes sorgfältig überprüfen und erneuern. Dabei soll man Rücksicht nehmen auf die gesunde Überlieferung, aber auch offen sein für die echten Anliegen der Gegenwart." Die folgenden Nummern des zweiten Teils enthalten die Grundsätze, nach denen die Christen im Bereich der außerliturgischen Marienverehrung vorgehen sollen. Eine erste Gruppe von Grundsätzen betrifft den trinitarischen, christologischen und ekklesiologischen Charakter der Marienverehrung (Nr. 25-28), eine zweite Gruppe von Grundsätzen enthält „biblische, liturgische, ökumenische und anthropologische Orientierungspunkte für die Marienverehrung" (Nr. 29-39). Alle diese Grundsätze enthalten viele positive Anregungen für einen verantwortbaren Vollzug der kirchlichen Marienverehrung. Nur angemerkt sei, daß in Nr. 38 ein scharfer Tadel über die ausgesprochen wird, die sich in leichtgläubigen und sentimentalen Formen der Marienfrömmigkeit verlieren. Der dritte, kurze Teil der Adhortatio ermuntert zu zwei alten Andachtsformen: zum Gebet des „Engel des Herrn" und des „Rosenkranzes". Zusammenfassend läßt sich sagen: der Papst regt an zu einer Neubelebung der Marienverehrung. Gleichzeitig legt er größten Wert darauf, daß sie sich in theologisch verantwortbaren Bahnen bewegt.

### *III. Das Hirtenwort der Deutschen Bischöfe „Maria, die Mutter des Herrn" vom 30. April 1979*

Die deutschen katholischen Bischöfe ließen im Frühjahr 1979 von den Kanzeln der Kirchen ein Hirtenwort zur Marienlehre und Marienfrömmigkeit verlesen.[21] Sie benannten zunächst die Schwierigkeiten, die viele Christen heute mit der Marienverehrung haben. Sodann legten sie in knapper Form und einfacher Sprache das katholische Marienverständnis dar, um schließlich zu neuer, unverbogener Marienverehrung zu ermutigen. Ähnlich wie die bereits erwähnten Dokumente ordnet das Hirtenwort Maria dem Geheimnis der Menschwerdung des ewigen Wortes Gottes zu, schildert es sie als die, die in alle Verfügungen Gottes einwilligt, und zeichnet es sie als das Urbild und den durch die Sünde nicht verletzten Kern der Kirche. Wer Maria verehrt, bemüht sich vor allem, sie in ihrer Ausrichtung auf Christus und den dreieinen Gott nachzuahmen. Wenn die Marienverehrung so aufgefaßt wird, „kann sie der Anbetung Gottes und Christi keinerlei Konkurrenz machen und wird kein ökumenisches Ärgernis sein können".[22]

ANMERKUNGEN

1 München 1980.
2 Düsseldorf 1967³.
3 Freiburg 1973.
4 Mysterium Salutis III/2, Einsiedeln 1969, 393-510.
5 Freiburg 1973.
6 Einsiedeln 1977.
7 In: Internationale katholische Zeitschrift 7 (1978) 1-12; derselbe Autor hat viele weitere Texte über Maria verfaßt.
8 Freiburg 1976.
9 Freiburg 1977.
10 Mariologie = HDG III/4, Freiburg 1978.
11 Vgl. dazu R. *Laurentin,* Die marianische Frage, Freiburg 1965; B. *Langemeyer,* Maria in der Kirchenkonstitution des Konzils, in: Theologie und Glaube 58 (1968) 19-39; *ders.,* Konziliare Mariologie und biblische Typologie. Zum ökumenischen Gespräch nach dem Konzil, in: Catholica 21 (1967) 295-316; O. *Semmelroth,* Kommentar zu Kap. VIII der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: LThK, Das II. Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966, 326-347; G. *Philips,* La vierge au IIe Concile du Vatican et l'avenir de la Mariologie, in: H. *du Manoir* (ed.), Maria. Etudes sur la sainte Vierge, Bd. VIII, Paris 1971, 41-88; G. *Baraúna,* Die Heiligste Jungfrau im Dienste des Heilsplanes, in: *ders.* (ed.), De Ecclesia II, Freiburg 1966, 459-476.
12 Maria in der Kirchenkonstitution des Konzils, a.a.O. 26.
13 Vgl. dazu H. *Schlier,* Nun aber bleiben diese Drei, Einsiedeln 1974.

[14] Vgl. dazu H. *de Lubac,* Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974; *ders.,* Geheimnis, aus dem wir leben, Einsiedeln 1967; H. U. *von Balthasar,* Der antirömische Affekt, Freiburg 1974, 153-187.

[15] Vgl. z.B. J. J. *van Allmen,* Remarques sur la Constitution dogmatique sur l'Eglise „Lumen gentium", in: Irenikon 39 (1966) 5-45, bes. 17-24; M. *Thurian,* Maria und der Ökumenismus, in: J. Chr. *Hampe* (ed.), Die Autorität der Freiheit, Bd. I, München: 1967, 482-486; P. *Meinhold,* Die Konstitution „De ecclesia" in evangelisch-lutherischer Sicht, in: G. *Baraúna* (ed.), De Ecclesia II, Freiburg 1966, 536-549, bes. 547 f.; E. *Wolf,* Ekklesiologie und Mariologie nach dem II. Vatikanum, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 18 (1967) 21-28.

[16] A.o.O. 547.

[17] Ebd. 547.

[18] A.o.O. 23 f.

[19] Ebd. 28.

[20] Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben „Marialis cultus" über die Marienverehrung, lat.-deutsche Ausgabe, Trier 1975 = Nachkonziliare Dokumentation 45. Eine kritische Stellungnahme aus evangelischer Sicht hat dazu J. *Lell* verfaßt: 25 Jahre Mariendogma, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 26 (1975) 115-117.

[21] Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe, Maria, die Mutter des Herrn. Zu beziehen über das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, Kaiserstraße 163.

[22] Ebd. 8.

# Die Gottesmutter

## Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche

VON ATHANASIOS BASDEKIS

### *Vorbemerkungen*

Seit mehr als zwei Jahren wird innnerhalb der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik über Fragen der Marienlehre und Marienfrömmigkeit in den verschiedenen Kirchen diskutiert mit dem Ziel, eine ökumenische Verständigung in dieser Frage zu ermöglichen. Katholische, evangelische und orthodoxe Vertreter trugen die Auffassungen und Positionen ihrer Kirchen vor; eine ausführliche Aussprache schloß sich den jeweiligen Referaten an. Die nachstehenden Überlegungen sind eine leicht überarbeitete Fassung der auf der Sitzung der Arbeitsgemeinschaft am 4./5. Februar 1982 vom Verfasser vorgetragenen orthodoxen Auffassung zu dieser Thematik.

Wenn ein orthodoxer Theologe gebeten wird, die Lehre seiner Kirche zum Thema darzulegen, so wird er fast ausschließlich über Fragen der Christologie bzw. Soteriologie sprechen, über die Menschwerdung Christi, über seine zwei Naturen, über die Erlösung der Menschheit durch die Annahme der menschlichen Natur in der Person Mariens. Maria selbst würde dabei insofern eine Rolle spielen, als sie eben die Gottesmutter war, als die immerwährende Jungfrau, als die Allheilige, als Typus und Beispiel des Glaubens, der Liebe, der Demut und des Gehorsams. Ein orthodoxer Theologe würde also anstatt über Maria über Christus reden.

Ein solches Vorgehen in dieser Thematik, das vor allem die evangelisch-katholische Auseinandersetzung im Blick hat, wäre wenig, wenn überhaupt hilfreich. Denn die zu klärenden Fragen oder, besser gesagt, die Anfragen an die Orthodoxie — meistens evangelischer- und weniger katholischerseits — betreffen nicht so sehr die zentrale christologische Frage. Hierüber besteht ein gemeinsamer Konsens, zumindest in den Hauptpunkten, wie er im Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel festgehalten und vom II., III. und IV. Ökumenischen Konzil als verbindlicher Glaube der Gesamtkirche interpretiert bzw. beschlossen wurde und fortan bis zum heutigen Tag auch geglaubt wird. Dieser Konsens muß also als für alle Kirchen verbindlich vorausgesetzt werden, anderenfalls müßte man über die Autorität und Verbindlichkeit der Ökumenischen Konzilien der frühen, ungeteilten Kirche, über den Stellenwert und die Gültigkeit der von ihnen formulierten Glaubensaussagen sprechen.

Schwerpunkte der nachstehenden Überlegungen also werden der „evangelische" Einwand nach der Berechtigung der Marienverehrung und -frömmigkeit, die ihr in der orthodoxen Kirche zugewiesene Rolle im Erlösungsmysterium und ob ihr nämlich in der orthodoxen Theologie und Kirche eine Mittlerfunktion in bezug auf Gnade und Erlösung zugewiesen wird oder nicht, sein. Prof. Ritschl sagte in seinem Referat vor der Arbeitsgemeinschaft, als er von den ökumenischen Möglichkeiten sprach: „Unter den verschiedenen Möglichkeiten, das ökumenische Gespräch in Gang zu bringen, sollten sich Evangelische vor allem mit der Frage nach den Heiligen befassen. Wenn geklärt ist, was unter ‚Verehrung' zu verstehen ist, könnten auch evangelische Christen der traditionell abgelehnten ‚Heiligenverehrung' mit neuer Sympathie begegnen."[1]

In der Tat: Eine ökumenische Verständigung hierüber wird nur dann gefördert werden, wenn die Frage nach der Heiligenverehrung überhaupt zwischen orthodoxer und evangelischer Theologie geklärt ist. Jedenfalls ist der „Sitz im Leben" der orthodoxen Marienverehrung — lassen wir die

Gottesmutterschaft Marias zunächst beiseite — in dem Bereich „Heiligenverehrung" und nicht woanders zu suchen. Heiligenverehrung aber kann nicht verstanden werden außerhalb des großen systematischen Kapitels „Gemeinschaft der Kirche — Gemeinschaft der Heiligen; die Beziehung der irdischen zu der himmlischen Kirche", denn hier ist auch der „Sitz im Leben" der Heiligenverehrung.

Deshalb wird im Folgenden in einem *ersten* Abschnitt der gemeinsame christologische Konsens als Ausgangspunkt dargelegt, sodann aber in einem *zweiten* Abschnitt die Frage der „Gemeinschaft der Kirche — Gemeinschaft der Heiligen" behandelt. Von da aus wird in einem *dritten* Abschnitt nach der orthodoxen Heiligen- und Marienverehrung und -frömmigkeit zu fragen sein, vor allem unter Einbeziehung des gottesdienstlichen und liturgischen Befunds in der orthodoxen Kirche, wobei hier nur ausgewählt werden kann. In einem *vierten* Abschnitt schließlich wird in aller Kürze auf die zwei Dogmen der römisch-katholischen Kirche eingegangen: „Unbefleckte Empfängnis" und „Leibliche Aufnahme" Mariens in den Himmel, damit auch die zwischen Orthodoxie und römisch-katholischer Kirche in dieser Frage bestehenden Unterschiede angesprochen werden.

## *I. Der gemeinsame christologische Konsens*

Wenn katholische und evangelische Christen und Theologen über Fragen der „Mariologie" sprechen, so wundern sich orthodoxe Gesprächspartner, daß über Maria derart gesprochen wird, als ob Mariologie ein eigenständiges Kapitel der systematischen Theologie wäre, welches man neben anderen dogmatischen Traktaten behandeln müßte. Oder ist es in der Tat so, daß Maria in einer solchen Weise, nicht nur von dem eigentlichen christologischen Bezugspunkt und Rahmen, sondern auch von der Gemeinschaft der Heiligen dermaßen ausgesondert und isoliert betrachtet wird, daß daraus eine tatsächliche in sich selbständige „Mariologie" entsteht, die wahrlich nicht geeignet ist, evangelischen Christen einen verständnisvollen Zugang zu Fragen der Marienverehrung und -frömmigkeit zu ermöglichen? Orthodoxe Theologen betonen deshalb, daß die orthodoxe Theologie und Kirche keine eigenständige Mariologie kennt, jedenfalls nicht mehr als das, was die Heilige Schrift bezeugt und das Glaubensbekenntnis und die verbindliche Tradition der Kirche festgehalten haben, daß nämlich Jesus, Gottes Sohn und Gott, aus der Jungfrau Maria geboren und Mensch wurde. Dies ist aber im Grunde genommen eine christologische und keine mariologische Aussage, jedenfalls wird hier über Maria nicht mehr ausgesagt und als

Glaube der Kirche festgehalten als nur, daß die Jungfrau Maria zur Gottesmutter wurde. Nicht die Mariologie also, sondern die Inkarnationstheologie und die Soteriologie stehen im Mittelpunkt dieser sozusagen „mariologischen Aussage". Im Zusammenhang mit dieser Aussage müßte man allenfalls über Maria nur im Hinblick auf die ebenfalls christologische Frage nach der „Gottesmutterschaft" Mariens, also über das Theotokos-Dogma der Kirche, über die Menschwerdung Christi, die hypostatische Union, über die göttliche und menschliche Natur in der einen Person Christi sprechen. Eben dies tut die orthodoxe Theologie, wenn sie betont, daß die Lehre über Maria eine Frage der Christologie und der Soteriologie ist. Aus demselben Grund gibt es deshalb auch kein eigenständiges Kapitel in den orthodoxen dogmatischen Schulbüchern über Maria; dies wird nur im Rahmen der Christologie behandelt.

Dieser neutestamentlichen und altkirchlichen Auffassung blieb die orthodoxe Kirche bis heute treu, und sie hat sie — um ökumenisch zu bleiben — in einem gemeinsamen orthodox-altkatholischen Text „Die Gottesmutter" (Offizieller Orthodox-Altkatholischer Dialog) zum Ausdruck gebracht. Wenn auch dieser „Konsenstext" noch der Zustimmung beider Kirchen bedarf, so kann darauf verwiesen und die orthodoxe Lehre über Maria darin gesehen werden.[2]

Diesen gemeinsamen orthodox-altkatholischen Aussagen über Christus und Maria liegt also der Glaube der Kirche zugrunde, so wie er uns in der Heiligen Schrift vorgegeben ist, im Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel formuliert wurde: „καί σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καί Μαρίας τῆς Παρθένου καί ἐνανθρωπήσαντα" und in den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien überliefert wurde.

An dieser Stelle und stellvertretend für die gesamte patristische Theologie seien einige Aussagen aus den Schriften des *Johannes von Damaskus* zitiert, welche diesen Glaubenssatz in besonderer Weise unterstreichen:

— „Deshalb nennen wir die heilige Maria zu Recht und wahrhaft die Gottesgebärerin (Theotokos). Denn dieser Name macht das ganze Geheimnis der Heilsgeschichte aus ... niemals aber nennen wir die heilige Jungfrau (Christotokos) Christusgebärerin."[3]

— „Von der heiligen und höher als alle anderen zu preisenden, immerwährenden Jungfrau und Gottesgebärerin Maria lehren wir, daß sie vornehmlich und wahrhaftig Theotokos ist und auch genannt wird.

— Und so empfing sie den Sohn Gottes, die subsistierende Kraft des Vaters, ... duch den gnädigen Willen (εὐδοκίᾳ) des Vaters und die Mitwirkung (συνεργείᾳ) des Heiligen Geistes."[4]

Die orthodoxe Theologie und der orthodoxe Glaube wissen, daß es sich hier um ein Geheimnis, um das Geheimnis der Menschwerdung Christi handelt, das eben als solches nicht begriffen werden kann und auch nicht zu befragen ist. Derselbe Johannes von Damaskus sagt diesbezüglich im Zusammenhang mit der Eucharistie und Wandlung der Elemente:

— „Wenn du nach der Art und Weise fragst, wie diese (Wandlung der Elemente) geschieht, so möge es dir genügen, daß es durch den Heiligen Geist geschieht, wie auch im Falle der heiligen Gottesmutter (Theotokos) der Herr durch den Heiligen Geist Fleisch annahm. Mehr als dies wissen wir nicht, sondern nur, daß der Logos Gottes wahr ist und wirkt, er ist allmächtig, die Art aber seines Wirkens unerforschbar."[5]

Die orthodoxe Lehre über Maria ist aber nicht nur in den dogmatischen Vätertexten und in Konzilsbeschlüssen enthalten. Diese ist in besonderer Weise in den orthodoxen gottesdienstlichen und liturgischen Texten festgehalten, so daß auch hier die dogmatische Lehre zu gebetetem Glauben wird. Deshalb soll an dieser Stelle die Vätertheologie über Maria durch Texte aus dem orthodoxen Gottesdienst ergänzt werden, wobei hier an erster Stelle die sogenannten *„dogmatischen"* Gesänge (Theotokia) aus dem Vespergottesdienst zu nennen sind, ebenso aber auch Texte aus dem Weihnachtsfest, aus dem Fest Mariä Verkündigung und Mariä Entschlafung:

— „Geboren hast du (Jungfrau) dem Fleische nach einen vaterlosen Sohn, den vor allen Zeiten vom Vater und ohne Mutter gezeugten Sohn. Er hat keine Wandlung oder Trennung erfahren, vielmehr hat jede seiner Naturen ihre Eigenschaften bewahrt."[6]

— „Das Wunder deiner Geburt kann keine Zunge deuten. Denn, wie du wunderbar empfangen hast, so ist auch die Weise deiner Geburt unerklärlich. Denn dort, wo Gott etwas will, wird die Ordnung der Natur besiegt."[7]

— „Das unwandelbare Bild des Vaters ... nimmt Knechtsgestalt an und wird aus einer Jungfrau geboren ohne eine Veränderung zu erleiden. Denn er blieb das, was er war, nämlich wahrer Gott, und nahm das an, was er nicht war, indem er aus Menschenliebe Mensch wurde."[8]

— „Das Geheimnis erlaubt keine Frage. Nur im Glauben preisen wir es, indem wir mit dir (Jungfrau) rufen und sagen: Dir, unerforschlicher Herr, gebührt die Herrlichkeit. Wie soll ich das große Geheimnis erzählen? Der Fleischlose nimmt Fleisch an, ... der Unsichtbare wird sichtbar, der Anfangslose nimmt Anfang, der Sohn Gottes wird des Menschen Sohn, Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit derselbe."[9]

In solchen gottesdienstlichen Texten, die beliebig fortgesetzt werden

könnten, wird deutlich, wie orthodoxe Theologie und Glaube über Maria denken, wie sie in das heilsgeschichtliche Ereignis eingeordnet wird. Das orthodoxe Bewußtsein ist so tief von der jungfräulichen Geburt Christi, von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias geprägt, genauso aber von dem geheimnisvollen Charakter der Menschwerdung Christi und der Gottesmutterschaft Marias, daß eine Infragestellung dieser Glaubensaussagen, eine Diskussion darüber, nicht nur große Unsicherheit und Verwirrung bei orthodoxen Christen hervorrufen, sondern auch auf großes Unverständnis mit für die ökumenischen Bemühungen kaum zu übersehenden Folgen stoßen würde.

Es ist notwendig, auf solche ökumenischen Implikationen aufmerksam zu machen, vor allem im Zusammenhang mit Aussagen evangelischer Autoren in dieser Frage: So z. B. Prof. Ritschl in seinem Vortrag vor der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen: „Inwiefern hat Maria etwas über die anderen Menschen hinaus, was auch sie nicht haben können?“[10] Gewiß — so würde die orthodoxe Theologie antworten — als ein gewöhnlicher Mensch hat sie nicht mehr als wir. Übersieht aber und relativiert nicht eine solche Aussage die Gottesmutterschaft Marias, die eben nur sie und kein anderer Mensch hat? An einer anderen Stelle sagte Prof. Ritschl: „Sie werden kaum einen evangelischen Neutestamentler finden, der nicht offen sagt, daß Jesus leibliche Brüder und Schwestern gehabt habe“.[11] Ich kann mir kaum vorstellen, welche Reaktionen bei orthodoxen Christen eine solche These hervorrufen würde, die nicht nur die immerwährende Jungfräulichkeit Marias in Frage stellt, sondern auch das Zentrum orthodoxer Christologie berührt, wenn man orthodoxen Christen sagen würde, das Dogma von der Jungfräulichkeit Marias stünde „für etwas anderes“ da, daß man es „in der Nachbarschaft von der Vorstellung, Sexualität sei sündig“, sehen muß.[12]

Noch weiter geht Andreas Rössler, der das Theotokos-Dogma des Konzils von Ephesus geradezu hinterfragt, wenn er z. B. ausführt: „Verstehen wir dieses Dogma so, daß Maria die Mutter dessen ist, der in einzigartiger, eindeutiger und endgültiger Weise Gottes Wesen und Willen menschlich verständlich dargestellt hat, dann ist kein Grund vorhanden, die auf jenem Konzil ausgesprochene Verurteilung des Patriarchen Nestorius von Konstantinopel, der Maria nicht ‚Gottesgebärerin‘, sondern schlicht Christusgebärerin nannte, heute noch aufrechtzuerhalten. Es wäre dies ja auch nicht das einzige Mal in der Kirchengeschichte gewesen, daß jemand fälschlicherweise zum Ketzer abgestempelt worden ist!“[13]

Man ist also geneigt zu sagen, daß solche und ähnliche Aussagen keinen

grundsätzlichen christologischen Konsens feststellen oder zumindest der Eindruck entsteht, dieser christologische Konsens werde in einer Art minimalisiert und hinterfragt, daß man über einzelne Aussagen des gerade in diesem Jahr so hoch gelobten gemeinsamen Glaubensbekenntnisses von Nicäa und Konstantinopel erneut diskutieren muß, ebenso über die Autorität, Verbindlichkeit und Gültigkeit von Aussagen Ökumenischer Konzilien in den reformatorischen Kirchen. Als Frage formuliert: Haben für evangelische Christen und Kirchen die mariologischen dogmatischen Definitionen (Horoi) des II., III., IV., V. und VII. Ökumenischen Konzils noch eine Gültigkeit? Das VII. Ökumenische Konzil hat ja bekanntlich beschlossen: „Wir bekennen die zwei Naturen dessen, der um unseretwillen Fleisch geworden ist aus der reinen Gottesmutter und immerwährenden Jungfrau Maria." Die Ausführungen von D. Ritschl in seinem Beitrag in diesem Heft S. 453 „hier zeigen sich möglicherweise fundamentale Differenzen nicht nur von Konzilien, sondern eben viel spezifischer noch: von Verbindlichkeit und Direktheit von Dogmen aus vergangenen Konzilien" bestätigen geradezu diese Vermutung und zeigen das zentrale Problem an.

Mit diesen kritischen Anmerkungen sollen nur einige Schwierigkeiten angedeutet werden, auf die ein Gespräch, ein Dialog mit den Orthodoxen stoßen würde, wenn dogmatische Definitionen der Ökumenischen Konzilien der frühen ungeteilten Kirche in Frage gestellt werden.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß für die orthodoxe Theologie und Kirche die Mariologie zwar keine „Hilfsfunktion für die Christologie" ist, sie ist auch nicht „zum Partner der Christologie" zu machen. Wohl aber gehört sie wesentlich zur Christologie, so daß eine Christologie, die Maria nicht einbezieht, kaum denkbar ist.

### *II. Die „Gemeinschaft der Heiligen" — als Gemeinschaft zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche*

Es wurde bereits gesagt, daß der „Sitz im Leben" der Marienverehrung in der Heiligenverehrung und daß der „Sitz im Leben" der Heiligenverehrung in der Frage der Gemeinschaft der Kirche, der Gemeinschaft zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche zu finden ist. Ungeachtet der besonderen Stellung Mariens im Heilsgeschehen, auch ungeachtet der herausragenden Bedeutung, die ihr im orthodoxen Frömmigkeitsleben und -bewußtsein zukommt, gehört sie im Grunde genommen in die große Schar der Heiligen, der im Glauben Vollendeten, mit denen die Kirche auf Erden in Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe steht. Wenn die Heiligkeit

Marias und der Heiligen vorausgesetzt wird, so wird man sich dann über Fragen der Gemeinschaft der Kirche auf Erden und im Himmel verständigen müssen. Denn nur hier wird man die Berechtigung der Marien- und Heiligenverehrung finden. Deshalb also im Folgenden einiges zu diesem Thema aus orthodoxer Sicht.

Durch die Menschwerdung Christi, durch seinen Kreuzestod und durch seine Auferstehung wurde eine enge Beziehung zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche hergestellt und begründet. Wenn auch nirgendwo im Neuen Testament der Ausdruck „Gemeinschaft der Heiligen" (κοινωνία ἁγίων) vorkommt (es wird gesprochen von koinonia im Lichte und in der Wahrheit, von koinonia mit Christus, von koinonia der Glieder der Kirche untereinander und mit dem Vater), gilt doch als Lehre der Kirche, daß sie als Kirche auf Erden jene sichtbare Gemeinschaft von Gliedern ist, die durch das Band der Taufe und das gemeinsame Bekenntnis untereinander verbunden sind. Zugleich aber ist die Kirche eine unsichtbare Kirche, die himmlische Kirche, in dem Sinne, daß sie in Jesus Christus ihr unsichtbares Haupt besitzt, aber auch den unsichtbaren Heiligen Geist, der sie in die Fülle der Wahrheit führt und ihr die Gnade Gottes vermittelt. Sie ist aber zugleich unsichtbar, sofern sie die im Glauben Vollendeten, die Heiligen miteinschließt. So lebt und existiert die eine Kirche sowohl im Himmel als auch auf Erden, und zwar als Gemeinschaft der Heiligen im weiteren Sinne des Wortes. Sie ist eine übernatürliche Realität und stellt eine gegenwärtige und zugleich zukünftige Wirklichkeit dar; sie ist eine geistige und zugleich eine wahrnehmbare, eine geschichtliche und zugleich übergeschichtliche Kirche, ein übernatürlicher und geheimnisvoller Organismus, sie ist „Gemeinschaft des Sohnes Gottes" (1Kor 1,9), Bild des Logos und Fleisch desselben und somit Werk des Lebens der heiligen Trinität.

Nur aufgrund einer solchen Glaubens- und Liebesgemeinschaft zwischen den Gliedern der irdischen und der himmlischen Kirche wird man also berechtigterweise von gegenseitigem Gebet und gegenseitiger Fürbitte sprechen, wozu auch die Gottesmutter gehört, wobei Christus selbst und der Heilige Geist als der tragende und verbindende Grund einer solchen Fürbitte anzusehen sind. Schließlich handelt es sich hier um den eschatologischen Charakter der Kirche, um die auf Vollendung hinzielende irdische Kirche. Die Gemeinschaft zwischen den Gliedern der himmlischen und der irdischen Kirche wird zunächst einmal im gegenseitigen Gebet und in der Liebe ausgedrückt, vornehmlich aber durch den Vollzug der beide Teile der Kirche verbindenden Sakramente, insbesondere durch die Feier der heiligen Eucharistie. Die Gemeinschaft besteht in der gegenseitigen Fürbitte, zum

einen seitens der im Glauben Vollendeten, der Heiligen und natürlich der Gottesmutter, für die Glieder der irdischen Kirche und für deren Erlösung, zum anderen aber und zugleich seitens der Glieder der irdischen Kirche für die Heiligen und die Gottesmutter selbst, vornehmlich im Rahmen des gottesdienstlichen Gebets, durch die Darbringung der Eucharistie, welche, wie wir sehen werden, auch in deren Namen und für sie dargebracht wird.[14]

Damit sind wir bei der zentralen Frage nach der Berechtigung der Verehrung, bittenden Anrufung und Frömmigkeit der Heiligen und der Gottesmutter angelangt, die nur im Rahmen der nicht zu bestreitenden Gemeinschaft zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche verstanden werden kann. Verneint man hingegen diese Gemeinschaft, so ist auch kein Grund mehr vorhanden, nach Heiligen- und Marienverehrung u.ä. zu fragen; wird aber diese Gemeinschaft bejaht, so wird man die Heiligenverehrung nicht kurzerhand und allzu schnell als unbiblisch, überflüssig und der allein seligmachenden Gnade Gottes widersprechend abtun müssen.

Für die orthodoxe Theologie und Kirche gilt jedenfalls hier die Definition des VII. Ökumenischen Konzils: „Wir wurden gelehrt, zu ehren und zu preisen zunächst und vornehmlich und wahrhaftig die Gottesmutter, die höher ist als andere himmlische Kräfte; die Heiligen und Engelskräfte, die seligen Apostel, die Propheten, ... alle, die um Christi willen den Märtyrertod fanden. Wir wurden gelehrt, deren Fürbitten (πρεσβείας) anzuflehen, weil sie uns mit dem König aller, Gott, in eine familiäre Gemeinschaft bringen können („Καί ἐξαιτεῖσθαι τάς τούτων πρεσβείας ὡς δυναμένας ἡμᾶς οἰκοιῶσαι τῷ παμβασιλεῖ τῶν ὅλων Θεῷ").

Die Begegnung und Auseinandersetzung der Orthodoxie mit der Reformation hat auch ein Gespräch über diese Frage zur Folge gehabt. Die orthodoxe Kirche sah sich genötigt, eine ekklesiologische Entfaltung dieser Fragestellung vorzunehmen, so daß wir erläuternde Aussagen über das Verständnis der Marien- und Heiligenverehrung in den Bekenntnisschriften des Metrophanes Kretopolus, des Petrus Mogilas und des Dositheos von Jerusalem haben. Aber auch im bekannten Briefwechsel zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel, Jeremias II., und den Tübinger Theologen spielt diese Frage eine Rolle.[15]

Dieselbe Frage beschäftigte weiterhin die orthodoxen Delegierten auf den Weltkirchenkonferenzen von Lausanne und Edinburgh, wo sie sich genötigt sahen, aufgrund wesentlicher Unterschiede zu den Protestanten Sondererklärungen abzugeben. Schließlich war diese Frage Gegenstand der Beratungen beim theologischen Dialog zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche 1979 in Odessa, wo die Mitglieder beider Kommissio-

nen eine gemeinsame These formuliert haben, die u.a. folgende interessante Formulierung beinhaltet: „Die Heiligen, ... bleiben auch auf besonderen Wegen der ganzen Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen in wechselseitiger Fürbitte und in wechselseitigem Dienst verbunden. Die Erfahrung der Geschichte lehrt, daß sie auch Hilfe und Antwort für die jeweiligen Probleme der ganzen Christenheit, ja der Gesellschaft gaben. ... Über rechte und falsche Verehrung der Heiligen haben wir noch nicht gesprochen, aber wir sind uns gewiß, daß die Fürbitte der Heiligen für das ganze Gottesvolk durch die Grenze des Todes nicht aufgehoben ist und daß in der Kirche das Gedenken der Heiligen nicht schwinden darf, zur Ehre des dreieinigen Gottes, der sie uns als Zeichen der Erfüllung seiner Verheißungen gegeben hat."[16] Diese Formulierungen werden möglicherweise nicht die Zustimmung aller evangelischer Kirchen und Christen finden. Immerhin aber hat der Rat der EKD auf seiner Sitzung im Dezember 1979 die vorgelegte These zur Kenntnis genommen und diese nicht beanstandet.

Schließlich sei hier auf den anfangs erwähnten gemeinsamen Text der Orthodox-Altkatholischen Kommission verwiesen, der in bezug auf die Verehrung und Fürbitte der Gottesmutter folgendes sagt:

„Daher ehrt die Kirche ganz besonders die jungfräuliche Gottesmutter, jedoch ‚nicht wie Gott, sondern als Mutter Gottes nach dem Fleisch' (Joh. Dam. de imag. 2,5-PG 94,1357). Wenn so die Kirche um der in Christus geschehenen Erlösung und seiner Wohltaten willen zuallererst Gott Verherrlichung und die wahre Anbetung, die allein der göttlichen Natur gebührt, darbringt, ehrt sie zugleich die Gottesmutter als auserwähltes Gefäß des Heilswerkes, als die, welche in Glauben, Demut und Gehorsam das Wort Gottes angenommen hat, als Pforte, durch die Gott in die Welt eintrat. Sie nennt sie die Begnadete, die Erste der Heiligen und die reine Magd des Herrn und schreibt ihr damit eine relative Sündlosigkeit aus Gnaden zu, zumal von der Herabkunft des Heiligen Geistes auf sie an, denn der Natur nach und absolut sündlos ist allein unser Erlöser Jesus Christus....

Die Kirche ehrt die Gottesmutter auch als Fürbitterin für die Menschen bei Gott, was sie in besonderer Weise wegen ihrer herausragenden Stellung im Heilswerk ist. Sie 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 Christus Jesus' (1Tim 2,5) ...Zwar wird in den Hymnen der Kirche die Gottesmutter auch ‚Vermittlerin' (μεσίτρια) genannt, doch wird sie so keineswegs und niemals im Sinne von Mittlerin (Commediatrix) oder Miterlöserin (Corredemptrix), sondern nur im Sinn von Fürbitterin bezeichnet."[17]

Daß auch in solch schwierigen interkonfessionellen Fragen eine ökumenische Verständigung zumindest im Grundsätzlichen möglich ist, zeigt die „Ökumenische Erklärung zur Marienverehrung", die von orthodoxen, katholischen, evangelischen (Lutheraner und Reformierte) und anglikanischen Theologen auf dem Mariologischen Kongreß in Zaragoza 1979 abgegeben wurde.[18]

Worum es also in diesen Texten wesentlich geht, ist die Unterscheidung zwischen „ehrenhafter Anbetung" (τιμητική προσκύνησις), welche den Heiligen und der Gottesmutter erwiesen wird, und eigentlicher kultischer Anbetung (λατρεία, λατρευτική, κατά φύσιν προσκύνησις), die nur der göttlichen Natur (Person) allein gebührt, wie es das VII. Ökumenische Konzil definiert hat. Johannes von Damaskus, auf dessen Aussagen das VII. Ökumenische Konzil zurückgegriffen hat, geht darauf ein, wenn er u.a. sagt:

„Die Heiligen sind also zu ehren als Freunde Christi, als Kinder und Erben Gottes. ... Die Theotokos aber sollen wir als die vornehmliche und wahrhaftige Gottesmutter ehren... Weswegen also beten wir uns auch gegenseitig an, wenn nicht deshalb, weil wir nach seinem Bilde geschaffen wurden? Denn die dem Bild erwiesene Ehre geht auf das Urbild über (hier geht es nicht nur um die Ikonentheologie). So auch im Falle der Gottesmutter: Denn die Ehre, die ihr erwiesen wird, betrifft (bezieht sich auf) den von ihr Menschgewordenen."[19]

„Der griechische Begriff προσκύνησις, der hauptsächlich in diesem Zusammenhang von Johannes von Damaskus verwendet wird, und zwar sowohl für die Anbetung Gottes als auch für die Verehrung der Gottesmutter, der Heiligen und Ikonen, bedeutet ursprünglich eine körperliche Bewegung, die Ehrfurcht zum Ausdruck bringt. Er definiert sie als Zeichen der Hingabe, Ergebenheit, d.h. der Erniedrigung und der Demut. Aus dieser Definition ergibt sich, daß der Begriff eine sehr weite Bedeutung aufweist. Deshalb spricht er von vielen Arten der Verehrung; ihre Hauptunterscheidung ist jedoch folgende:

1. die *anbetende Verehrung* (προσκύνησις κατά λατρείαν auch λατρευτική, wie sie später genannt wurde und auch heute noch heißt), welche nur Gott allein, dem von Natur anzubetenden, dargebracht wird (μόνῳ τῷ φύσει προσκυνητῷ Θεῷ); und

2. die sogenannte *einfache Verehrung* (κατά τιμήν bzw. τιμητική auch σχετιυή προσκύνησις genannt), die Gottes wegen jenen gebührt, die Freunde und Diener des von Natur aus anzubetenden Gottes sind (τήν διά

τόν φύσει προσκυνητόν Θεόν προσαγομένην τοῖς αὐτοῦ φίλοις καί θεράπουσιν).

„Denn die kultische Anbetung ist etwas anderes als die Verehrung, die denen zugewiesen wird, die der Würde nach höher gestellt sind" (J. Damaskenus)."[20]

Man wird also die orthodoxe Marien- und Heiligenverehrung kaum verstehen können, man wird sie sogar berechtigterweise verwerfen, wenn man diese Unterscheidung in der orthodoxen Terminologie nicht macht. Eine Gleichsetzung beider Ausdrucksweisen wird natürlich die Heiligen und die Gottesmutter zum Mittler der Gnade Gottes machen, man wird von der Mittlerschaft dieser sprechen. Die jüngste Stellungnahme der VELKD und des DNK über Maria macht dieses Problem deutlich, wenn sie „die Unterscheidung, die Heiligen würden nicht ‚angebetet', sondern nur ‚angerufen' und verehrt" für Protestanten als „unverständlich" erklärt.[21] Für die orthodoxe Theologie hingegen vermitteln Maria und die Heiligen, Propheten und Apostel keineswegs Gnade, denn wie Dositheos von Jerusalem und Petrus Mogilas sagen: „Einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der allein direkt für uns beim Vater vermitteln kann ... die Heiligen nennen wir nicht Mittler, sondern Presveis (Fürsprecher) und Beter zu Gott."[22] Petrus Mogilas bemerkt seinerseits: „Wir nennen sie unsere Brüder und Freunde Gottes, damit sie uns aufgrund ihrer Kraft helfen könnten, auch nicht als ob Gott uns etwas schuldete — niemandem schuldet Gott etwas —, sondern in dem Maße, das Gott ihnen geschenkt hat."[23]

Die Lehre von der Gemeinschaft der himmlischen und der irdischen Kirche hat ihren Ausdruck auch in der Ikonographie und Bauweise der orthodoxen Kirche gefunden. So wird im Zentrum der Kuppel einer orthodoxen Kirche Christus als der Pantokrator dargestellt, als derjenige, der im Himmel wohnt und von dort aus auf die Erde hinunterblickt, als das Haupt der ganzen vereinten Kirche, der irdischen und der himmlischen, gleichzeitig aber als der Schöpfer, Erlöser und Richter aller. Unterhalb vom Pantokrator werden sodann die Engel dargestellt und inmitten derer die für die Kirche betende Gottesmutter, in der Darstellung der „Platytera", oberhalb bzw. hinter dem Altar in der Nische als die himmlische Leiter, durch welche Gott auf die Erde gekommen ist und welche das Himmlische mit dem Irdischen vereint hat, indem sie (die Gottesmutter) in ihren Armen den Erlöser hält. Sodann unterhalb der Gottesmutter werden die Propheten und die Gerechten des Alten Testaments abgebildet, es folgen die Apostel und die vier Evangelisten und auf den übrigen Wänden der Kirche die Heiligen

sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments. Inmitten dieser ganzen Gemeinschaft der Heiligen steht die in der Kirche versammelte Gemeinde, so daß auf diese Weise die Gemeinschaft der irdischen mit der himmlischen Kirche bildhaft zum Ausdruck kommt.

### *III. Die Theotokos im orthodoxen Gottesdienst*

Die im orthodoxen Gottesdienst, in den kirchlichen Gesängen und in den Fürbitten gebräuchlichen Aussagen über die Gottesmutter wird man also nach dem bisher Gesagten nur dann recht verstehen und einordnen können, wenn man von dem Grundsatz ausgeht, daß der orthodoxe Gottesdienst und die orthodoxe gottesdienstliche Hymnographie triadozentrisch, christozentrisch und soteriologisch ist. Um diese drei Punkte herum spielt sich der gesamte orthodoxe christliche Kult ab. Deshalb ist für das orthodoxe Bewußtsein die Mutter des Herrn nicht einfach die Maria, sondern die Gottesmutter, genauso wie das Kreuz nicht einfach Holz, sondern ein Symbol und Zeichen ist, welches direkt auf Christus hinweist. Maria und Kreuz sind mit der Person Christi organisch und aufs engste verbunden, so daß allein die Nennung dieser beiden Namen uns Christus vergegenwärtigt und an ihn erinnert.

Nur so wird man also verstehen können, warum im orthodoxen Gottesdienst Christus gepriesen, verherrlicht und angebetet, die Gottesmutter allein unter den Heiligen und aufgrund ihrer Eigenschaft als Gottesmutter besungen, geehrt, seliggepriesen und im obengenannten relativen Sinn angerufen wird. Für die orthodoxe Kirche ist die Allheilige (Panagia), die erste unter den Heiligen, die Allerhöchste, nach Christus besitzt sie die zentralste Stellung in seinem mystischen Leib. Solche und andere Adjektiva für die Gottesmutter kommen in verdichteter Form in der bekannten Komposition des sogenannten „Hymnos Akathistos" vor, der in der vorösterlichen Zeit gesungen wird.

Besonders an diesem Gebet wird deutlich, daß die Gottesmutter um ihre Fürbitte bei ihrem Sohn angerufen wird. Man wird aber dem Sinn dieser Komposition nicht gerecht, wenn man das ganze Gewicht auf die Fürbitte Marias legt und nicht auf eine andere Aussage derselben, die von unserer Erlösung *„durch die Gnade und Menschenliebe ihres eingeborenen Sohnes"* spricht. Zudem muß die poetische Sprache als solche verstanden, mit gewissen überschwenglichen Formulierungen und nicht verabsolutiert werden. Ein Beispiel dafür: In mehreren gottesdienstlichen Gesängen taucht die Formulierung: „durch sie (die Gottesmutter) wurden wir ver-

göttlicht" auf. Der Sinn dieser und ähnlicher Formulierungen ist jedoch, daß wir nicht durch die Gottesmutter vergöttlicht werden, sondern durch den aus ihr geborenen Christus.

Wenn ich aber richtig sehe, so ist das obengenannte Gebet an die Gottesmutter das einzige Gebet, welches ihr gewidmet ist. Nirgendwo sonst kommt m.E. vor, daß der orthodoxe Gottesdienst die Gottesmutter in Gebetsform anredet. Vielmehr wird sie im Rahmen der Fürbittgebete und Fürbitte angeredet oder allenfalls am Schluß der Christusgebete. Es ist fast merkwürdig, daß in der Ordnung der eucharistischen Liturgie, also im eigentlichen Teil des orthodoxen Gottesdienstes, die Gottesmutter — wenn man von den Fürbitten absieht — äußerst selten und nur am Rande erwähnt wird. Es ist deshalb notwendig, zwischen dem eigentlichen, an Gott allein gerichteten Gebet einerseits und der Fürbitte bzw. dem Gesang als Gebetsform andererseits zu unterscheiden. Wenn wir die Liturgie des Johannes Chrysostomus durchgehen, so haben wir folgendes Bild:

Alle Gebete werden ausnahmslos an Christus, den Heiligen Geist und den Vater gerichtet, die drei Personen der Trinität werden in direkter Form angebetet und angesprochen. Christus wird gebeten, unsere Seele und unseren Leib zu heiligen, daß er uns befähigen möge, ihn anzubeten während unseres ganzen Lebens, denn „heilig bist du, unser Gott, und dir senden wir Verherrlichung empor, dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geist". Christus selbst wird angebetet, unsere Erflehungen und unsere Gebete anzunehmen und sich unser aller zu erbarmen. Im Gebet des cherubischen Hymnus betet der Priester zu Christus und bittet ihn, er möge ihn durch die Kraft des Heiligen Geistes befähigen, das unblutige Opfer darzubringen, „zu dir komme ich und dich bitte ich".

In eindrucksvoller Weise heißt es im Gebet der Anaphora: „Würdig ist es und gerecht, dich zu besingen, dich zu segnen, dich zu loben, dir Dank zu sagen und dich anzubeten an jedem Orte deiner Herrlichkeit." Oder im Gebet der Anamnese: „Mit diesen seligen Mächten ... rufen auch wir und sagen: Heilig bist du und allheilig, du und dein einzig geborener Sohn und dein Heiliger Geist", während im Gebet der Epiklese gesagt wird: „Auch bringen wir dir diesen geistlichen und unblutigen Opferdienst dar, rufen und bitten und flehen zu dir: Sende herab deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese vorliegenden Gaben" ... „Wir bringen diesen geistlichen Opferdienst auch dar für die im Glauben Ruhenden, die Vorväter ... und für (ὑπέρ) jeden gerechten Geist, der im Glauben vollendet ist, vornehmlich für die allheilige, allreine, über alles gesegnete und ruhmreiche Herrin, die Gottesgebärerin und immerwährende Jungfrau Maria." Und in einem

weiteren Gebet des eucharistischen Gottesdienstes: „Schau selbst hernieder vom Himmel auf jene, die das Haupt vor dir beugen. Denn nicht beugen sie es vor dem Fleisch und Blut, sondern vor dir, dem furchtbaren Gott. Du also, Gebieter, ebne zu unserem Besten nach eines jeden Bedürfnis den Weg, der vor uns liegt, ziehe du mit den Schiffahrenden, reise du mit den Reisenden, heile du die Kranken, Arzt unserer Seelen und Leiber. Durch die Gnade, das Mitleid und die Menschenliebe deines eingeborenen Sohnes, ...“ Schließlich im Gebet zur Kommunion: „Merke auf, Herr Jesus Christus, unser Gott, von deinem heiligen Wohnsitz und vom Throne der Herrlichkeit deines Reiches, Herr, und komme, uns zu heiligen.“ ... „Ich glaube, Herr, und bekenne, daß du wahrhaft Christus, der Sohn des lebendigen Gottes bist, der zur Welt kam, um die Sündigen zu erlösen, deren erster ich bin. Dich bitte ich, erbarme dich meiner und vergib mir meine Sünden, die ich absichtlich oder unabsichtlich, in Wort und Tat, wissentlich oder unwissentlich begangen habe. Würdige mich, nicht zum Gerichte, sondern zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben an deinen allreinen Mysterien teilzunehmen.“

Interessant sind auch folgende Aussagen aus der Liturgie des Basilius des Großen:

„Durch ihn erschien der Heilige Geist, ... durch ihn gestärkt, dient dir (Christus) jedes vernunftbegabte und geistige Geschöpf und sendet dir unaufhörlichen Lobpreis empor, weil alles dir dient. ... Dich loben die Engel, die Erzengel ... mit diesen seligen Mächten ... rufen wir Sünder und sagen: Wahrhaft heilig bist du, und allerheilig, und unermeßlich erhaben ist deine Herrlichkeit.“;

„Deshalb flehen und rufen wir zu dir, Heiliger der Heiligen, ...“;

„... Laß uns Erbarmen finden und Gnade mit allen Heiligen, die dir von Anfang an wohlgefallen haben, den Vorvätern, Vätern ..., vornehmlich mit unserer allheiligen, allreinen, über alles gesegneten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria.“;

„Denn du bist der Geber des Guten und dir senden wir Verherrlichung empor, ...“;

Aus den zitierten Gebeten wird sehr deutlich, daß Gnade, Erlösung und Erbarmen nicht durch die Fürbitte der Heiligen oder der Gottesmutter uns gewährt wird, sondern durch Gott selbst. In all diesen Gebeten wird Gott in solch einer direkten Weise und Form angebetet und angeredet, daß der Gedanke von einer Mittlerschaft Mariens und der Heiligen im Erlösungswerk Christi dem Sinn des orthodoxen Gottesdienstes und Glaubens widerspricht.

Die in der orthodoxen Kirche der Gottesmutter zugewiesene Ehre, Verehrung und Frömmigkeit, die Aussagen der Väter, der Konzilien und des orthodoxen Gottesdienstes werden ihr immer nur in ihrer einzigartigen Beziehung zu Jesus, in ihrer Eigenschaft als der Gottesmutter entgegengebracht. Wenn im orthodoxen Kult und in der Hymnologie die entsprechenden Ausdrücke in mancherlei Hinsicht übertrieben bzw. allgemein gehalten sind und eine dogmatische Genauigkeit vermissen lassen, so sollte man diese nicht wörtlich nehmen, sondern eben als poetische und rhetorische Sprache verstehen. Der orthodoxe Christ jedenfalls nimmt keinen Anstoß daran, daß der Gottesmutter eine besondere Stellung innerhalb der Kirche zuzuerkennen ist. Er denkt gar nicht, daß dies etwas vom Glanz der Person Christi wegnimmt. Im Gegenteil: es erscheint ihm ganz natürlich und menschlich, daß seine Mutter an seiner Verherrlichung Anteil haben soll.

Es muß jedenfalls abschließend kritisch angemerkt werden, daß die Literaturgattung „Poesie" bzw. „kirchliche Dichtung" leider oft zu Mißverständnissen führt und die Grenzen zwischen dogmatischer und gottesdienstlich-kultischen Aussagen verwischt werden. Es ist deshalb eine ökumenische Aufgabe und Pflicht der orthodoxen Kirche, bei einer künftigen Liturgiereform darauf zu achten, daß solche mißverständlichen Ausdrücke vermieden werden.

## *IV. Die Dogmen der römisch-katholischen Kirche von der „Unbefleckten Empfängnis" und der „Leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel"*

### *1. „Die Unbefleckte Empfängnis"*

Wenn auch die orthodoxe Kirche die Gottesmutter als die immerwährende Jungfrau, die Allreine und Allheilige preist, so spricht sie aufgrund ihres Verständnisses von der Erbsünde, die für alle Menschen gilt und die hier nicht näher erläutert werden kann, nicht von einer unbefleckten Empfängnis Mariens. Vielmehr vertritt sie die Auffassung, daß sie wie jeder andere Mensch geboren und erst durch die Botschaft des Engels durch die Herabkunft des Heiligen Geistes auf sie, also im Moment ihrer Empfängnis, durch die Gnade Gottes unbefleckt und sündenfrei wird. Die orthodoxe Kirche ist deshalb der Meinung, daß diese Lehre der römisch-katholischen Kirche die Eigenschaften eines Dogmas nicht aufweist, zumal sie weder von der Heiligen Schrift, noch von der Tradition bezeugt wird.

Röm 5,12; 3,23 und Gal 3,22 sprechen nach orthodoxer Auffassung eher dagegen. Diese orthodoxe Position wird auch durch die Bekenntnisschriften der Neuzeit bestätigt, insbesondere durch die Confessio des Metrophanes Kretopolos, der hierzu bemerkt:

„Die Kirche sagt, daß auch sie (die Jungfrau), wie auch alle Menschen, an der Erbsünde teilhat. Wenn die Jungfrau ἀσπιλος, ἀμόλυντος, ἄχραντος, ... genannt wird, so sind diese Aussagen nicht auf die Erbsünde als solche zu beziehen, sondern auf das Fehlen eigener, persönlicher Sünden, und zwar nach der Herabkunft des Heiligen Geistes auf sie."[24]

### 2. *„Die Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel"*

Nach der Verkündigung dieses Dogmas 1950 meldeten sich viele konservative und progressivere orthodoxe Theologen zu Wort, wobei alle nicht nur den Akt der Dogmatisierung dieser Lehre ablehnten, sondern sich auch mehr oder weniger vom Inhalt dieser Formulierung distanzierten. Es sei deshalb hier nur auf manche Stellungnahmen aus jener Zeit hingewiesen, die den orthodoxen Standpunkt in dieser Frage verdeutlichen:[25]

So meinte der bekannte Ökumeniker H. Alivisatos:

„Was hierzu in der Volksfrömmigkeit und im liturgischen Leben der orthodoxen Kirche in Hymnen und kirchlicher Poesie geäußert worden ist, hat keine weitere Bedeutung. All dies darf nur als eine gewisse Übertreibung angesehen werden und erklärt die Dankbarkeit des Volkes und die darauf begründete Begeisterung aller Gläubigen für die Mutter Gottes, die heilige Jungfrau."

Nach Alivisatos also kennt die kirchliche Tradition und damit die Kirche selbst den Tod der Mutter Gottes als ein rein natürliches Sterben und eine gewöhnliche Bestattung. Der Ausdruck metastasis ist im Sinne von koimisis gebraucht. Ähnliche Ausdrücke in Hymnen und sonstigen Äußerungen der kirchlichen Tradition über eine leibliche Aufnahme in den Himmel entspringen einfach der großen Verehrung der Gottesmutter seitens der Gläubigen, die ihren Grund hat in der großen Rolle, die sie im Heilsplan Gottes gespielt hat, wie auch in der Überzeugung aller Gläubigen und ihrer Gewißheit, daß die Gottesmutter wegen ihrer Reinheit und Heiligkeit gleich nach ihrem Sterben zu ihrem Sohne Jesus Christus einging und stets bei ihm ist.

Auch nach Prof. J. Karmiris „darf eine solche Lehre nicht die Geltung eines Dogmas haben; denn ihr fehlt ganz und gar die erste dogmatische Voraussetzung und die unbedingte Basis, insofern eine solche Lehre weder

von der Schrift noch von der altkirchlichen Tradition bezeugt ist. Was darüber in den Hymnen und Homilien seit dem 6. Jahrhundert gesprochen wurde, ist aus der Kunst der Dichter und Redner heraus zu verstehen, d.h. die Hymnen — Dichter und Kirchenredner haben sich bei ihren Homilien, um ihren Zweck zu erreichen und die Volksfrömmigkeit zu steigern, solche Ausdrücke erlaubt, die aber nur aus einem Mißverständnis heraus von einer leiblichen metastasis sprechen."

Metropolit Gennadios von Heliopolis erklärte seinerseits, „daß der Gedanke, eine Lehre bedürfe der Beweisführung durch die Heilige Schrift, um Dogma zu werden, nur protestantisch sein könne. Er betont, daß bei uns eine Lehre zum Dogma werden kann, wenn sie nur auf kirchlicher Tradition begründet ist. Er fährt dann fort mit der Erklärung, daß auch wir, d.h. die orthodoxe Kirche, die koimisis der Gottesmutter als metastasis feiern. Ein solches Fest aber und eine solche Tradition bedürfen bei uns keiner Dogmatisierung."

Nach Meinung anderer orthodoxer Theologen wird die kirchliche Tradition über eine leibliche metastasis nicht ausdrücklich verworfen. Eine solche Tradition wird angenommen, soweit sie vorhanden ist, und man erklärt ihre Herkunft aus der Volksfrömmigkeit und der Verehrung der Gottesmutter durch die Gläubigen — aber auch aus dem Wesen der Sache, da darüber jede Gegennachricht der alt- und spätkirchlichen Tradition fehlt. Was hier besonders betont wird, ist die leibliche Reinheit und die seelische Heiligkeit der Gottesmutter. Von den Vertretern dieser zweiten Gruppe wird stark betont, daß eine solche Tradition keiner Dogmatisierung bedarf, da sie für den Glauben keine weitere Bedeutung habe.

Diese und andere Stellungnahmen zeigen m.E., daß in der orthodoxen Theologie keine einheitliche Meinung zur Frage der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel vertreten wird.

ANMERKUNGEN

1 D. Ritschl, Mariologie aus evangelischer Sicht (Anlage 1 zum ACK-Protokoll vom 7./8. 10. 1981, S. 8). So auch der Catholica-Arbeitskreis der VELKD und des DNK, Maria — ev. Fragen und Gesichtspunkte, Hannover, März 1982, 35 Seiten (vervielf.).

2 Der vollständige Text in: Internationale Kirchliche Zeitschrift, 68 (1978) 41-43.

3 Johannes von Damaskus, Die heilige Jungfrau Gottesgebärerin. Gegen die Nestorianer; Expositio fidei, 3. Buch, Kap. 12.

4 Ders., Vom Geschlechtsregister des Herrn und von der heiligen Gottesgebärerin, a.a.O. 4. Buch, Kap. 14.

5 Ders., Von den heiligen Sakramenten; a.a.O. 3. Buch, Kap. 13.
6 Orthodoxer Vespergottesdienst, 3. Ton.
7 Ebd., 4. Ton.
8 Orthodoxe Vesper zum Weihnachtsgottesdienst.
9 Orthodoxer Morgengottesdienst des Weihnachtsfestes.
10 D. Ritschl, Protokoll der ACK-Sitzung vom 13./14. 10. 1980, S. 6; vgl. auch VELKD-Studie, a.a.O. 13 f.
11 Ders., a.a.O. 3.
12 Ebd., 7.
13 A. Rössler, Zeichen der Barmherzigkeit Gottes. Maria unterstreicht die Menschlichkeit des Evangeliums, in: Lutherische Monatshefte 9/1981, 489; vgl. auch VELKD-Studie, a.a.O. 12.
14 Vgl. J. Kalogirou, Koinonia Hagion (griech.) in: Festschrift zum 125jährigen Jubiläum der kirchlichen Schule in Rizarion, Athen 1961; Johannes J. Karmiris, Orthodoxe Ekklesiologie (griech.), Athen 1973, 178-199, 758-808; Ch. Androutsos, Dogmatik der Orthodoxen Östlichen Kirche, Athen, 2. Ausgabe, 1956, 421-426.
15 Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirchenverfassung 1573-1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, Witten 1958, 112 f.; 212; 165 ff.
16 Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes. Eine Dokumentation über das 8. theologische Gespräch mit der Russischen Orthodoxen Kirche in Odessa 1979 (= Beiheft 41 zur Ökumenischen Rundschau, 44 f.). Dazu auch H. J. Held, Im Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Zum VIII. Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxie und der Evangelischen Kirche in Odessa, Oktober 1979 in: ÖR 3/1980, 350-358, wo über die „These" zum Thema der Heiligen folgendes unterstrichen wird: Die verfaßten „Thesen zeigen in beispielhafter Weise, wie schwierig und zugleich wie fruchtbar es ist, wenn ein kirchlich-theologisches Kontroversthema, das sich für die Evangelische Kirche bisher nur im kritisch-polemischen Gegenüber zur römisch-katholischen Kirche gestellt hat, im Dialog mit der östlichen Orthodoxie aufgegriffen wird. Diese Thesenreihe ist kein Konsensusdokument, sondern der Versuch, nach einer ersten, allzu knappen Gesprächsrunde trotz unterschiedlicher Glaubenserfahrung, kirchengeschichtlicher Führung und theologischer Sprache zu einem gemeinsamem Ausgangspunkt für das weitergehende Gespräch zu finden. Aber auch in dieser bescheidenen Zielsetzung werden die Thesen nicht unumstritten sein. Gerade deswegen sind sie aber der eingehenden Diskussion wert" (355).
17 S. Anm. 2.
18 Ökumenische Erklärung zur Marienverehrung, Zaragoza, 9. 10. 1979, in: KNA-Ökumenische Dokumentation, Nr. 49, 5. 12. 1979.
19 Johannes von Damaskus, Über die Ikonen, a.a.O., 4. Buch, Kap. 16.
20 Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskus, in: Ostkirchliche Studien 25 (1976) 159 und Anm. 101.
21 VELKD-Studie, a.a.O. 32.
22 Dositheos von Jerusalem, Confessio 8.
23 Petrus Mogilas, Confessio III, 52.
24 Metrophanes Kretopoulos, Confessio 17; s. auch Chr. Androutsos, Handbuch der Symbolik aus orthodoxer Sicht (griech.) Athen 1901, 173.
25 Berthold Spuler, Das neue Mariendogma in orthodoxer Sicht, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift, 41 (1959) 138-145.

# Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie

VON DIETRICH RITSCHL

Heiko A. Oberman hatte schon 1964 in der damals neugegründeten Zeitschrift „Journal of Ecumenical Studies" die delikate Frage einer evangelischen Beurteilung der katholischen Mariologie in der ihm eigenen souveränen Verbindung von umfassender historischer Kenntnis und theologischer Analyse behandelt.[1] Das war in der Aufbruchstimmung nach dem Zweiten Vaticanum, in deren Schwung auch die für amerikanische Theologie und Kirche so wichtige Zeitschrift entstand, ein wesentlicherer ökumenischer Beitrag als die mehr oder minder wohlmeinenden Pflichtabschnitte zur Mariologie in den gängigen evangelischen Gesamtdarstellungen der Theologie oder Dogmatik der Jahre vor oder nach dem Vatikanischen Konzil.[2] Inzwischen ist die Zahl der Publikationen zur Marienverehrung[3] und zur Mariologie[4], wenigstens im Hinblick auf römisch-katholische und auf reformatorische Positionen, stark angestiegen. Bei uns hat die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen" in den vergangenen beiden Jahren sich auch diesem Thema zugewandt und dabei von Anfang an die Geschichte der Frömmigkeit sowie die dogmatische Position auch der Orthodoxie mit im Auge gehabt. Unabhängig davon hat ein Arbeitskreis der VELKD eine beachtliche Stellungnahme zur Gestalt von Maria und zur katholischen Mariologie erarbeitet.[5] Die Gründe für dieses neuerwachte Interesse sollte man vielleicht nicht zu schnell definieren wollen, jedenfalls können sie kaum auf einen Nenner gebracht werden. Nicht unwichtig ist aber die Beobachtung, daß auch im Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD [6] vor wenigen Jahren die Frage der „Heiligenverehrung" eigens zum Thema geworden ist. Vielleicht sollte die Marienverehrung — und aus ihr erwachsen, die Mariologie — überhaupt im Zusammenhang mit dieser übergeordneten Tradition gesehen und behandelt werden.

Im folgenden Text liegt die Überarbeitung eines Referates vor der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen" vom 7. 10. 1981 vor. Vorangegangen war eine katholische Stellungnahme von Bischof P.-W. Scheele, Würzburg; am 5. 2. 1982 folgte das Referat von Dr. A. Basdekis.[7] Noch am 1.7.1982 war die Mariologie Thema der Sitzung der ACK, wozu die Ökumenische Centrale eine Thesenreihe und eine längere „Pastorale Überle-

gung" erarbeitet hatte. Ich nehme im folgenden auf diese Texte direkt oder indirekt Bezug, auch wenn sie für den Leser zum Teil nicht greifbar sind. Meine Überlegungen wollen als systematisch-theologischer Diskussionsbeitrag ohne Anspruch auf eine vollständige Aufzählung der anstehenden Probleme und neueröffneten Möglichkeiten verstanden sein. Vollends ausgelassen sind alle Aspekte religionsgeschichtlicher oder psychologischer Deutungen der Marienverehrung oder Mariologie, so wichtig sie auch sein mögen.[8] Auch Hinweise auf Maria und Marienverehrung in der Kunst sind fast ganz ausgeklammert worden.[9]

## *I. Die Uneinheitlichkeit der „evangelischen Sicht"*

Überlegungen eines Theologen aus der reformatorischen Tradition zu einem klassisch katholischen Thema wie der Mariologie haben von vornherein einen ungleich mehr privaten Charakter als die seiner katholischen oder orthodoxen Gesprächspartner. Diese Unsymmetrie ist im Dialog über fundamentale theologische Themen gemeinsamer ökumenischer Tradition wesentlich weniger auffällig und störend. Marienverehrung aber ist keine den beiden katholischen und den reformatorischen Kirchen gemeinsame Tradition. Reformatorisch orientierte Theologie muß nach ihr eigenen Parametern sowie nach gemeinsamen Themenfeldern suchen, um die Marienverehrung der orthodoxen und katholischen Mitchristen und um katholische Mariologie sinnvoll überdenken zu können. Damit entfällt im Grunde der einfache Rekurs auf die drei oder vier wesentlichen Reformatoren des 16. Jahrhunderts oder auf eine Reihe von evangelischen Stellungnahmen in heutigen Gesamtdarstellungen der Theologie. Nicht nur würde sich bei den Reformatoren und den heutigen Theologen ein sehr vielfältiges Bild darbieten, sondern — wichtiger noch — es bliebe die Frage offen, inwieweit durch solche Zitate das heutige Denken und die Frömmigkeit der verschiedenen reformatorischen Kirchen, einschließlich der Methodisten und Baptisten, auch der neueren Kirchen in der Dritten Welt, wirklich abgedeckt wäre.[10]

Ein allen aus reformatorischer Tradition erwachsenen Kirchen eigener Parameter und zugleich wohl auch ein allen Kirchen der Ökumene gemeinsames Anliegen ist die Bemühung um die Rückbeziehung aller Lehraussagen sowie auch Frömmigkeitsinhalte auf die Bibel. Das Spezifische der evangelischen Theologie im indirekten Bezug auf Marienverehrung und Mariologie oder in direkter Reaktion auf die Phänomene in den Schwester-

kirchen wird also zunächst im Feld dieser Rückfrage an die Bibel zu suchen sein. Laden die biblischen Schriften zu einer besonderen Sicht der Gestalt von Maria ein? Und wenn sie besonders verehrt werden soll, welche Erlaubnisse zur Verehrung besonderer Menschen bieten die biblischen Bücher, besonders die des Neuen Testamentes? Das sind typische Fragen, die evangelischerseits zunächst gestellt werden. Danach erst folgen auf einem komplexeren Reflexionsniveau die Fragen nach dem Verhältnis zwischen Marienverehrung und Christusglaube, und wiederum danach erst die Frage nach der Kompatibilität von Christologie und Mariologie. Diese komplexeren Fragen münden meist in theologische Überlegungen nach der Notwendigkeit der Funktion von Marienverehrung oder gar Mariologie. Wenn die Notwendigkeit, besonders vom römisch-katholischen Gesprächspartner, mit einiger Sicherheit gegenüber der bloßen Möglichkeit behauptet wird und wenn diese Behauptung auch noch unter Verweis auf die tatsächliche Marienverehrung in der Frömmigkeit der Gläubigen begründet wird, dann stellt sich evangelischerseits die Frage nach der Beziehung der Frömmigkeitsformen und -inhalte in den verschiedenen Teilen der Kirche und letztlich die Frage nach der Beziehung zwischen Frömmigkeit und Lehre. Vergangene Generationen evangelischer Theologen mußten in diesen Fragen intoleranter sein, als dies heute allgemein für nötig gehalten wird. Das liegt an der mächtigen Wirkung nicht nur moderner Psychologie, sondern vor allem der neueren Sprachphilosophien auf das theologische Denken. Was früher dem evangelischen Theologen schwerfiel und eine Übertretung seiner bibelbezogenen Prinzipien zu sein schien, ist heute viel eher möglich: Weshalb soll nicht Mariologie ein modus loquendi für einen anderen theologischen Inhalt sein, etwa für Ekklesiologie? Und warum sollte man einem Mitchristen die Verehrung der Maria verwehren, wenn damit die dankbare Anbetung der grundlosen Güte und Zuwendung Gottes zu den Menschen gemeint ist, die in der Sendung und im Kommen von Jesus für Juden und Heiden Wirklichkeit wurde? Solch „neue Toleranz" muß keinen Abstrich an der eigenen Tradition bedeuten. Sie stellt eine Erweiterung der Sprachgrenzen dar, ein legitimes Ausdehnen der theologisch für möglich gehaltenen Artikulationen. Man wäre blind, wollte man nicht einen ganz erheblichen Teil der ökumenischen Arbeit der letzten Jahrzehnte mit dieser „neuen Sprachtoleranz" in Verbindung bringen. Aber es bleibt beim inklusiven Tolerieren natürlich die Frage nach impliziter exklusiver Intention des Gesprächspartners. Gewiß, wir sprechen überhaupt in Metaphern, weshalb soll nicht Maria die Metapher für den gläubigen Menschen, für die Kirche, für das göttliche Kommen von Jesus *(theotokos* — was sollte dies anders

heißen als eben dieses?) sein? Gewiß, ihr Gehorsam und ihr Gebet waren vorbildlich, verehrungswürdig. Aber ist dies exklusiv zu verstehen? War und ist es nur sie, ist nur sie die Himmelskönigin unter Ausschluß von anderen verstorbenen, gläubigen, vorbildlichen Frauen? Hier liegen die Grenzen der „neuen Sprachtoleranz". Die bibelbezogenen Anfragen reformatorischer Theologie sowie auch die mehr komplexen Testfragen aus dem Feld der Christologie sind also nicht obsolet geworden. Sie haben sich an die Grenzen des theologisch Möglichen und Sagbaren verschoben. Aber sie bestehen hier mit unvermindertem Gewicht und Ernst weiterhin.

Für den Vollzug des Dialogs mit Mitchristen, die Marienverehrung praktizieren und Mariologie dozieren, bleibt zudem noch die Frage nach der Motivation für diesen Dialog offen. Weshalb soll ich über etwas diskutieren, das mir selbst nicht wichtig ist? Das wäre die Summierung einer extrem protestantischen Haltung in bezug auf Maria und Mariologie. Dazu möchte ich zunächst hypothetisch sagen, daß ein Dialog überhaupt nur dann sinnvoll ist, wenn man für die Erkenntnis völlig neuer Einsichten offen ist. Es könnte ja sein, daß mir ein Thema zu Unrecht unwichtig ist. Das Eintreten in den Dialog selbst ist aber zunächst nichts anderes als ein Akt der Liebe: der Liebe zum Mitchristen und Ausdruck des Credos in die Einheit der Kirche Christi. Mir kann das wichtig werden, was dem anderen lieb ist, weil mir der andere lieb ist.

### *II. Analytisches gegenüber synthetischem Verständnis der Bibel*

Vielleicht könnte man — nun besonders im Hinblick auf das Thema der Mariologie — sagen, daß ein „analytischer Typus" von Vorgehen für die verschiedenen reformatorischen theologischen Traditionen charakteristisch ist. Das Ziel des Vorgehens ist, aus den biblischen Texten sein Thema zu erheben. Es soll dann weiter in seiner patristischen und späteren Entfaltung studiert und jeweils am biblischen Text, der es als Thema ursprünglich sichtbar machte, überprüft werden. Demgegenüber kann man vielleicht den Gegenbegriff des „synthetischen Typus" verwenden, um die traditionelle katholische (und auch orthodoxe) Theologie zu charakterisieren, weil man dort versucht, aus dem, was in jahrhundertelanger Auslegungstradition der Kirche gestaltet worden ist, rückwärts eine sinnvolle und verantwortbare Beziehung zur Bibel herzustellen. Diese Charakterisierung mag trivial und schematisch wirken: sie ist so nicht gemeint. In der Diskussion mit Bischof Scheele[11] stieß sie auch auf Widerstand. Und doch ist an einem

Punkt diese Unterscheidung ganz unwiderlegbar und jedem neutralen Beobachter völlig erkennbar: Die katholische (und orthodoxe) Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit von Maria verbietet es, im Neuen Testament zu lesen, Jesus habe leibliche Geschwister gehabt. Das spätere Dogma bestimmt hier also das Verständnis der früheren Bibeltexte. Ökumenische Dialoge über Mariologie, die dies vertuschen, sind von Anfang an unehrlich. Freilich soll offenbleiben, ob damit eine allgemeine und durchgängige Unterscheidung zwischen einem evangelischen und einem katholischen Bibelverständnis bezeichnet ist. In bezug auf diesen mariologischen Lehrsatz jedenfalls gilt diese Unterscheidung ohne jeden Zweifel. Im Themenkreis der Mariologie zeigt sich darum in vielen katholischen Publikationen eine apologetische Grundstimmung. Die Bibel soll bewahrheiten oder mindestens soll sie nicht verneinen, was spätere Tradition in Frömmigkeit und Theologie als wahr erkannt hat.[12]

Die bekannten Stellen Mk 3,31ff., Mk 6,3, Mt 13,55f., Joh 2,12, Joh 7,2ff., Apg 1,14, 1Kor 9,5 bezeugen, daß Jesus leibliche Brüder und Schwestern hatte. In nichts legen sie nahe, daß die Verfasser dieser Stellen an eine andere Mutter oder an Vettern und Cousinen statt an Geschwister gedacht haben könnten. Die Lehre, Maria sei *semper virgo,* kann mit diesen Stellen nur harmonisiert werden, wenn man sie uminterpretiert, es sei denn, die Rede von der immerwährenden Jungfräulichkeit sei metaphorisch gemeint im Sinn einer Hervorhebung der Besonderheit von Maria im Vergleich zu anderen Müttern. Das ist aber nicht die Intention der katholischen Lehre; sie wäre auch nicht frei vom Makel des Doketismus.

Ähnlich steht es mit der Interpretation der Stellen, die die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt möglich machen. Evangelische Autoren suchen nicht nach einer *semper virgo* in dem Sinn, daß die Jungfrauengeburt einen bestätigenden Charakter für die Stellung Marias hat. Freilich werden die Passagen über Maria, auch die Stelle Jes 7,14 sowie die Parallelisierungen mit Sara und Hanna, nicht als unwichtig auf die Seite geschoben, aber sofern sie keine autonomen Charakterisierungen von Maria ermöglichen, werden sie als Aussagen über Jesus und das durch ihn gekommene Heil verstanden, nicht als wunderbare Qualifikationen von Maria. Das liegt einfach daran, daß die evangelischen Gelehrten nicht durch die Suche nach einer Bestätigung eines in der Kirche später entstandenen Dogmas bestimmt sind.

Schließlich bleibt noch zu erwähnen, daß ein vornehmlich „analytischer" Umgang mit den neutestamentlichen Stellen über Maria zu keinen Einsichten über eine besonders intime Glaubensbeziehung zwischen Maria und Je-

sus führt. Der evangelische Exeget sucht auch nicht danach herauszufinden, daß Maria eine „Königin" sei (wie Pius XII. lehrte) und daß sie an Würde alle Geschöpfe überrage. (Heutige katholische Exegeten allerdings trennen ihre sachliche exegetische Arbeit von der Lehre der Kirche insofern ab, als auch sie häufig nicht mehr nach einer direkten exegetischen Begründung fragen.) Das Neue Testament beschreibt Maria als eine niedrige Magd Gottes, die als Mutter Jesu ihrem Sohn nicht durch ein spezifisches Glaubensverhältnis verbunden war. Evangelische Ansätze zur Marienverehrung — von Luther und Tillich zu hochkirchlichen oder auch fundamentalistischen Theologen — weichen nie von diesem recht unköniglichen Bild Marias ab. Ihre Niedrigkeit bildet in jedem Fall die Grundlage auch einer möglichen evangelischen Marienverehrung.

Nun könnte man freilich gegenüber diesem „analytischen" Vorgehen vornehmlich evangelischer Exegeten die Beobachtung anmelden, daß auch in bezug auf Jesus ein „Sprachgewinn" geschehen sei, daß also nach seinem Tod viel „mehr" über ihn gesagt worden ist als von ihm selbst oder von anderen während seiner Lebenszeit. Das ist gewiß richtig: in Jesus waren erinnerte Hoffnungen Israels als erfüllt verstanden worden, so daß nun neben den christologischen Titeln ganze Aussagekomplexe auf ihn zugewandt werden konnten, die er selbst offenbar so nie verwendete. Sollte in bezug auf Maria nicht ähnliches möglich sein? Die Frage verdient sorgfältige Beachtung. Um zweierlei wird man aber nicht herumkommen können: Einmal haben die Schriften des Neuen Testaments selbst diese „Spracherweiterung" im Hinblick auf Maria in keiner Weise vollzogen, zum andern wäre eine solche Erweiterung (während oder nach der Zeit, in der die neutestamentlichen Schriften entstanden) nur möglich, wenn Maria eine klar definierbare Funktion im Heilsplan Gottes mit der Menschheit hätte. Dies ist nun in der Tat seit der Mitte des 2. Jahrhunderts die allmählich sich entfaltende Lehre der Kirche. Justin sagt in Dial. 100, was Irenäus wenig später vertieft[13], daß sich Jesus zu Adam (Röm 5) verhält wie Maria zu Eva. Mit dieser Parallelisierung hat Maria zweifellos einen unverwechselbaren Platz in der Heilsgeschichte zuerkannt bekommen.

Wir müssen diese Überlegungen über „analytisches" und „synthetisch"-bestätigendes Vorgehen im Umgang mit den Bibeltexten mit der Erwägung abschließen, daß vielleicht die protestantische Exegese nur ihrem Programm nach, nicht aber in Wirklichkeit „analytisch"-erhebend vorgeht, wenn sie die genuinen Themen der Theologie bedenkt und bearbeitet, und daß vielleicht die „synthetische" Methode ohnehin die wirklichkeitsnähere, ökumenischere und verheißungsvollere theologische Vorgehensweise ist.

Jedenfalls müssen wir für diesen Gedanken offen sein. Der Purismus der protestantischen Methode läßt sich in Wahrheit vielleicht nicht durchführen, und die historisch-philologisch geurteilt nachteilige Methode der retroaktiven Suche nach textlicher Bestätigung später entstandener Dogmen ist vielleicht Ausdruck der Einsicht in die weitergehende Aktivität des Geistes in der Kirche. Sollte dies so sein, dann würde sich die Frage der Verifikation mariologischer Dogmen nicht an ihrer möglichen exegetischen Begründung entscheiden, sie würde vielmehr direkt auf die Frage der Funktion und Definition von Dogmen drängen. Vielleicht liegen hier die entscheidenden Unterschiede zwischen heutiger reformatorisch orientierter und katholischer Theologie.

### *III. Dogmenverständnis und Frömmigkeitstradition*

In der ökumenischen Arbeit kommt mir die Frage nach Funktion und Definition von Dogmen immer wichtiger vor. Es ist vielleicht gut, wenn man sie am konkreten Beispiel und nicht bloß allgemein diskutiert. Letztlich sind für reformatorisches Verständnis Dogmen nicht mehr und nicht weniger als regulative Sätze, mittels derer eine kommunikationsfähige Artikulation des Glaubens möglich wird; sie sind — hebt man nur auf eine Funktion ab — Dialogregeln. Dieses Verständnis wird von den Theologen der Orthodoxie sowie von klassisch-katholischer Theologie nicht geteilt; mit bestimmten Qualifikationen wird es hingegen von etlichen neueren Autoren in der katholischen Theologie auch vertreten.

Ist für die Orthodoxie und für klassisch-katholische Theologie dieses Dogmenverständnis zu „weich", so bietet es immerhin noch die bemerkenswerte Gemeinsamkeit aller denkbaren Dogmenverständnisse, daß in ihm Frömmigkeit und Dogma verkoppelt sind. „Artikulation des Glaubens", gerade im Hinblick auf die Ermöglichung von maximaler Kommunikation zwischen den Gläubigen, ist ja zweifellos ein Anliegen orthodoxer, katholischer sowie reformatorischer Theologie. In bezug auf Mariologie müsste man also ausprobieren, wie weit man mit diesem „weichen" Dogmenverständnis im ökumenischen Dialog kommt, auch wenn es katholischerseits von vornherein als zu minimalistisch und stark ergänzungsbedürftig empfunden würde. Vor einer prinzipiellen Einigung über diese Frage (die man sprachphilosophisch angehen müsste), muß ja eine ökumenisch konsensfähige Verhältnisbestimmung von Frömmigkeit und Lehre, von der *lex orandi* und der *lex credendi* geleistet werden. Die Aussichten für einen Konsens in dieser Frage sind nicht schlecht. In den genannten Diskus-

sionen der ACK[14] wehrten sich die katholischen Teilnehmer gegen eine zu harte Trennung von Marienverehrung und Mariologie. Auch reine Elemente der Frömmigkeit müßten theologisch verantwortet werden und biblischer Überprüfung standhalten können. Die von Dr. Basdekis verwendete Unterscheidung zwischen liturgischer und dogmatischer Sprache[15] wurde auch nur mit Skepsis aufgenommen, gerade weil doch der Gottesdienst der Ort sei, an dem die tiefen dogmatischen Inhalte in doxologischer Sprache zum Ausdruck kämen. Mit diesen Einwänden wurde die Zurückhaltung gegenüber der These laut, Maria gehöre „weniger in die Theologie als in die Meditation"[16]. Wenn das so ist, dann kommt dem Ausdruck von Frömmigkeitsinhalten nicht automatisch eine Priorität vor der Frage nach der Wahrheit zu. Oder, vereinfacht gesagt: Wildwuchs der Frömmigkeit könnte oder sollte nicht auf das Entstehen neuer Dogmen drängen dürfen. Sollte die Geschichte der Frömmigkeit und der Theologie aber trotzdem solche Entwicklungen aufzeigen, dann wären Traditions- und Dogmenkritik am Platz. Hierüber einen Konsens zu erreichen wäre ein wichtiges Ziel ökumenischen Austausches, wenn auch nur ein Fernziel.

Welche wichtigen Entwicklungen der Marienfrömmigkeit und -dogmen gilt es nun besonders zu beachten, wenn man evangelischerseits mit dem „weichen" Dogmenverständnis operiert und die orthodoxen und katholischen Gesprächspartner bittet, wenigstens hypothetisch dieses Minimalkonzept von Dogma zu akzeptieren, um auszuprobieren, wie weit wir im Dialog kommen könnten? Auch wenn für orthodoxe und katholische Theologen ein Dogma wesentlich mehr ist als ein regulativer Satz oder eine Dialogregel, so müssten sie im ökumenischen Kontakt die Mariendogmen mindestens *auch* als Dialogregeln und Klarifikationsregulative demonstrieren können.

Kurz und vereinfacht gesagt geht es um vier Mariendogmen, von denen die drei großen kirchlichen Traditionen das erste *(theotokos)* gemeinsam vertreten (die protestantischen Kirchen jedenfalls theoretisch und implizit), die Orthodoxie auch das zweite (Maria als *aeiparthenos, semper virgo*), die römisch-katholische Kirche allein aber das dritte *(immaculata conceptio,* 1854) und vierte *(assumptio,* 1950). Die Entwicklung dahin soll im Folgenden in ihren systematisch-theologischen Konsequenzen ganz kurz skizziert und kommentiert werden, immer im Hinblick auf die umfassendere Frage, inwieweit diese Dogmen einerseits der Frömmigkeit Ausdruck geben und andererseits in ihrer Beziehung zu anderen theologischen Grundaussagen verifiziert oder wenigstens toleriert werden können.

## *IV. Die Mariendogmen als christologische und ekklesiologische Lehren*

Wenn die unmittelbare Rückfrage nach biblischer Begründung der Mariendogmen — das klassisch protestantische Anliegen — sich als sprödes und ergebnisloses Unternehmen erweist, so liegt das letztlich daran, daß diese Dogmen nur scheinbar eine Überhöhung von biblischen Aussagen über Maria sind. In Wahrheit sind sie ein anderer modus loquendi, eine „Alloiosis" sozusagen, für christologische sowie für ekklesiologische Anliegen. Damit haben sie letztlich eine Art Hilfsfunktion, denn sie wollen etwas transparent machen, was im Prinzip auch anders gesagt werden kann. Ein äußeres Anzeichen für diese Hilfs- oder Sekundärfunktion der Mariendogmen ist schon die Tatsache, daß viele katholische Dogmatiker im eigentlichen Vollzug ihrer Arbeit ohne Mariendogmen auskommen.[17] Noch deutlicher ist dies in der Orthodoxie, wo außer dem unmittelbar christologisch interpretierten *theotokos*-Dogma die anderen möglichen Aussagen über Maria in Frömmigkeit und Liturgie verweilen dürfen; wie immer man die Beziehung zwischen dogmatischer und doxologischer Sprache faßt, sie haben in der Dogmatik keine direkte Funktion.[18]

Trotzdem muß man natürlich die Entstehung der Mariendogmen mit der Entwicklung der Marienfrömmigkeit in eins sehen. Ohne sie wäre die Möglichkeit der „Alloiosis", der Rede von der einen Sache in der Sprache einer anderen, gar nicht geboten gewesen. Der entscheidende Sprung liegt in der altkirchlichen Parallelisierung von Jesus und Maria (bei Justin und Irenäus also), d.h. in der heilsgeschichtlichen Funktion, die Maria zugeschrieben wurde. Danach verging noch eine geraume Zeit, bis christologische Überlegungen bleibende mariologische Konzepte hervorgebracht haben. Das ist bekanntlich erst im nestorianischen Streit geschehen, als es 431 in Ephesus zur Bestätigung des schon vorher in Alexandria gelehrten *theotokos* kam. Nun werden auch mehr und mehr Überzeugungen, die sich in der Marienverehrung bereits praktisch niedergeschlagen hatten, zu Aussagen über Christus bzw. über Maria selbst herangezogen. Die Betonung der Einzigartigkeit Marias ist ihrer Intention nach als Unterstreichung der Einzigartigkeit von Jesus Christus zu verstehen, daran sollten auch protestantische Kritiker nicht zweifeln, wenn es auch wahr ist, daß eben diese Betonung zugleich theologisch inakzeptable Ergebnisse zeitigen kann und tatsächlich auch hervorgebracht hat. Die Geschichte der Marienfrömmigkeit, nicht nur die der Mariendogmen, zeigt immer wieder die Auflösung dieser ursprünglichen Verbindung und tendiert zum Gedanken einer autonomen, heilsbringenden und göttlichen Funktion Marias. In der heutigen ökumeni-

schen Arbeit darf diese Gefahr nicht heruntergespielt werden. Erst recht darf die Tendenz zur Erhebung Marias als Göttin nicht durch den — an sich völlig berechtigten — Ruf nach der „weiblichen Dimension in Gott" legitimiert oder in begrifflicher Unschärfe romantisiert werden. (Die Mütterlichkeit Gottes muß anhand von Texten aus den Psalmen, aus Dt. Jes., Hosea usw., auch aus der Trinitätslehre, neu verstanden und nicht durch die Apotheose einer historischen Frau konstruiert werden.)

Neben der christologischen Funktion der Mariologie besteht von Anfang an auch eine ekklesiologische Funktion. Schon Hippolyt vergleicht in seinem Daniel-Kommentar[19] die Susanna mit der Frau aus der Apokalypse und hängt daran eine mariologische Reflexion mit der Tendenz, daß Maria das Kind gebiert, welches das Haupt der Kirche ist. Hiermit wird eine Doppelvorstellung möglich: die Kirche ist aus Jesus Christus im Heiligen Geist geboren; Jesus aber ist aus Maria geboren, und also ist Maria die Mutter der Kirche. Ja, sie gebiert ständig neu das Kind, das das Haupt der Kirche ist. Dies ist Marias tätige Funktion, die von der empfangenden zu unterscheiden ist. Sie ist sowohl Mutter der Kirche als auch die erste demütige, gehorsame Empfängerin und Gläubige. In der ersten Funktion ist sie Mutter der Kirche, in der zweiten Typus der Kirche. Beide Konzepte sind ähnlich problemgeladen. Im ersten wird ihre Sonderstellung gegenüber anderen Menschen bis zur Vorstellung der *immaculata conceptio* ihrer Mutter Anna getrieben, in der zweiten wird ihre vorbildliche Glaubensgestaltung vom Typus zum Archetypus, zum Urbild der Kirche, in das die Kirche ihre eigene Idealvorstellung projizieren kann. Beides könnte man als metaphorische Sprachfiguren verstehen, sofern wirklich eine eins-zu-eins Korrespondenz deutlich wird zwischen der marianischen (bzw. marianisch-christologischen) und der ekklesiologischen Aussage. Diese Korrespondenz wird aber zerstört, wenn dann in mittelalterlicher Frömmigkeit und Theologie ein Keil zwischen Jesus und Maria getrieben wird, indem Jesus als der strenge Richter, Maria aber als *mater misericordiae* gesehen und gepriesen wird, unter deren Schutzmantel die Gläubigen flüchten können.[20] Damit wird Maria zur Versöhnerin des Zornes ihres Sohnes. Sofern sie Typus der Kirche ist, repräsentiert sie eine die Gläubigen vor dem Zorn des Richters beschützende Kirche. Das ist eine folgenschwere marianische Lehre als die mit ihr verbundene Vorstellung von der Mitwirkung Marias am Heil[21] *(mediatrix,* Vermittlerin aller Gnaden *„in speciali"* durch ihre Fürbitte), die man zur Not noch als metaphorische, abgeleitete Rede verständlich machen könnte, sofern in Erinnerung bleibt, daß diese Aussagen ursprünglich auf Christus bezogen sind. Man müßte dann den im *theotokos* schon not-

wendig mitgedachten eigentümlichen Zeitbegriff so dehnen, daß Maria schon vor der Geburt Jesu und auch nach ihrem eigenen Tod mit Qualitäten (sog. „Privilegien") ausgestattet war und ist, die ursprünglich und einzig Jesus Christus zukommen bzw. von ihm kommen. Diese Interpretation ist aber in bezug auf die vorhin genannte Kluft zwischen Jesus dem Richter und Maria der barmherzigen Mutter unmöglich. Die heutige ökumenische Frage ist, inwieweit diese mittelalterliche Lehre, die man auch mit bestem Willen nicht als eine „Alloiosis" oder ein Transparent für eine christologische Aussage deuten kann, noch aufrechterhalten wird. Man wird diese heutige Frage auch mit Hilfe historischer Analysen angehen müssen, denn es ist nicht unwesentlich zu wissen, inwieweit Marienfrömmigkeit theologische Neuformulierungen gefordert hat oder in welcher Weise eine innertheologische Konsequenz in der Entfaltung der Lehren vorliegt.

In den vier entscheidenden mariologischen Dogmen liegt eine gewisse Konsequenz der logischen Entfaltung, mindestens im Übergang vom ersten *(theotokos)* zum zweiten *(semper virgo)* und dann vom dritten (*immaculata conceptio)* zum vierten *(assumptio).* Der harte Übergang vom zweiten zum dritten markiert auch den Dissens mit der Orthodoxie, indem sie das dritte und vierte Dogma nicht mehr akzeptiert hat.

*Theotokos.* Mit Recht hat man dieses schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts in Ägypten gelehrte und 431 in Ephesus bestätigte Konzept als Gemeingut aller christlicher Kirchen bezeichnet. Es ist richtig, daß auch die Kirchen reformatorischer Tradition (es gibt interessante Ausnahmen) die vier ökumenischen Konzilien bis Chalcedon anerkennen und respektieren, damit also auch das *Theotokos.* Es ist darum auch sinnvoll, wenn hier die Basisaussage für heutige ökumenische Dialoge über Mariologie und Marienverehrung gesehen wird. Es ist aber keineswegs ausgemacht, daß auch solche reformatorischen Kirchen bzw. Theologen, die bewußt die ökumenischen Konzilien ernst nehmen und damit auch das *theotokos,* dies nun in derselben Weise verstehen wie die orthodoxen und römisch-katholischen Theologen. Das Mariologie-Papier der VELKD[22] sowie A. Rössler[23] (einer der Mitverfasser) fragen darum auch ganz unverhohlen, ob man nicht die Formulierung des Nestorius *(christotokos)* ebenso akzeptieren könnte wie das Cyrillsche *theotokos;* mindestens will man sich die Verurteilung des Nestorius nicht unbedingt zu eigen machen. Hier zeigen sich möglicherweise fundamentale Differenzen zwischen den drei großen Traditionen der Kirche im Verständnis nicht nur von Konzilien, sondern eben viel spezifischer noch: von Verbindlichkeit und Direktheit von Dogmen aus vergangenen Konzilien.[24] Mindestens Nestorius' Intention, nicht durch

theologische Logik genötigt zu sein, von „der Geburt Gottes" und dann vom „Tod Gottes" sprechen zu müssen, verdient Beachtung. Wie können wir einerseits die vorsichtige Wortwahl in trinitarischen und christologischen Fragen von der Alten Kirche bis zu den wichtigen Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts ernst nehmen, gerade im Interesse der Vermeidung von theologischen Kurzschlüssen, zugleich aber ungeniert das *theotokos* gegenüber dem *christotokos* verteidigen? Es ist eben die Frage, ob die gängigen Beurteilungen des Nestorius in den Lehrbüchern der Dogmengeschichte, er hätte eine mäßig scharfsinnige Kompromißformel verwendet, wirklich stimmen. Zudem müßte noch viel genauer als bisher in ökumenischen Diskussionen erwogen werden, inwiefern die zentralen Aussagen der klassischen ökumenischen Konzilien aus damals notwendigen Gegenpositionen heraus zu verstehen sind. Erst dann können wir uns mit Hilfe von sprachphilosophischen Mitteln daranmachen, solche zentralen Aussagen aus der Antike, Maria sei als „Gottesgebärerin" zu verstehen und zu verehren, zu analysieren und auf ihre direkte, heutige Verwendung hin zu prüfen. Die einfache Aussage, alle Großkirchen seien sich ja über das *theotokos* von 431 ohnehin einig, ist naiv. Sinnvoll ist freilich die Annahme, diese großen Traditionen seien sich in ihren christologischen Anliegen und Aussagen viel näher, als man früher dachte, und daß diese Anliegen im damaligen *theotokos* — vielleicht neben anderen Inhalten — ausgedrückt werden sollten. Wenigstens dies — und es ist etwas sehr Zentrales — kann uns mit Hoffnung erfüllen.

*Semper virgo.* Diese in Konstantinopel 553 dogmatisierte Lehre, die schon früher vertreten worden war, ist — über die ursprüngliche Rede von der Jungfrauengeburt Jesu hinausgehend — eine Aussage über Maria. Sie wurde übrigens von Luther und von Zwingli geteilt.[25] Die Frage der Interpretation bietet große Schwierigkeiten. Wenn die biblische Rede von der jungfräulichen Geburt eine Aussage über Jesus, seine Herkunft, die göttliche Sendung und zugleich über seine wahre Menschheit war, so ist dieser direkte Rückbezug auf ihn in diesem Dogma nicht mehr erkennbar oder mindestens nicht mehr notwendig. Es geht nun um Marias eigene Würde, ihr eheloses Leben und damit — anders kann man das Gewicht des Dogmas nicht verstehen — doch um eine der Bibel fremde Ablehnung von Sexualität. Sollte diese buchstäbliche Interpretation nicht stimmen, sollte sie zu stark vom kritischen Standpunkt des Außenstehenden her geprägt sein, so müßten die Vertreter dieses Dogmas heute deutlich erklären können, inwiefern auch hier eine *„Alloiosis"* vorliegt, ob und wie also dieses Dogma für etwas anderes steht, das sich nicht mit der wörtlichen, d.h. mit dem medizi-

nischen Verständnis von Jungfräulichkeit *(virginitas in partu)* deckt. Zudem ist die anfangs genannte Frage nach den biblischen Stellen über die Geschwister Jesu nicht leichfertig an den Rand zu schieben.

*Immaculata conceptio.* Während die ersten beiden Dogmen auch von der Orthodoxie vertreten werden, (teils als Interpretation christologischer Aussagen, teils generell als Geheimnis der Menschwerdung Christi und der Gottesmutterschaft Marias verstanden), wird nun dieses dritte Dogma nur von der römisch-katholischen Kirche gelehrt. Das erst 1854 von Pius IX. verkündete Dogma erlaubt nicht nur durch Rückschluß, sondern bestätigt ganz ausdrücklich die Behauptung der Sündlosigkeit Marias, genauer: ihre Reinheit „von jedem Makel der Erbschuld", und zwar „durch ein einzigartiges Gnadengeschenk und Vorrecht des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu".[26] Die Geschichte dieser Dogmenentwicklung ist äußerst bizarr. Es erstaunt nicht, daß die Lehre zuerst von Pelagianern (Julian v. Eklanum) vertreten, von der Ostkirche nicht akzeptiert und auch von bedeutenden mittelalterlichen Theologen abgelehnt wurde. Auch hier wieder war ein besonderes Zeitverständnis nötig, um den franziskanischen Theologen, vor allem Duns Scotus, eine dieses Dogma ermöglichende Sequenz von Beseelung, Heiligung und „Vorerlösung" vorstellbar zu machen, durch die die schwer zu vereinbarenden Gedanken, Maria sei einerseits erlösungsbedürftig, andererseits aber ohne Erbsünde gewesen, doch verknüpfbar wurden. Unsere heutige Frage muß lauten, inwieweit diese Begründungen und komplexen Argumentationsketten irgendetwas anderes hergeben oder transparent werden lassen können als die angeblich gar nicht beabsichtigte und für theologische Kritik äußerst verwundbare Vorstellung, Maria sei in wesentlichen Hinsichten gar kein eigentlicher Mensch gewesen. Wenn man auch von einem aus anderen Jahrhunderten stammenden Dogma nicht immer direkt verlangen kann, es müsse Schwierigkeiten mildern, anstatt sie zu schaffen, so wird man doch von *jedem* Dogma erwarten müssen, daß es nach angemessener Interpretation doch als Klarifikationsregulativ, wie ich es oben nannte, oder zumindest als Dialogregel für einen Dialog über gemeinsame Glaubensfragen und -anliegen wirksam und nützlich werden kann. Im Hinblick auf diese Testfrage scheint das Dogma von der unbefleckten Empfängnis das problematischste der Mariendogmen zu sein.

*Assumptio.* Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel ist eine Konsequenz aus den andern drei, vor allem aus dem dritten marianischen Dogma. Es stellt vielleicht keine so entscheidende Neuerung dar, wie die Kritiker innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche be-

hauptet haben. Wenn die Lehre auch bis spät ins 16. Jahrhundert stark abgelehnt wurde,[27] so waren ihre Grundelemente schon in der Vorstellung gegeben, Maria sei *homo purus* so wie Jesus Christus *homo deus* ist, d. h. ihre leibliche Verbundenheit mit ihm macht auch den Gedanken möglich und nötig, daß sie (und sie allein) den Weg ihres Sohnes nach seinem Tod teilt: auch ihr Leib soll nicht die Verwesung sehen. Mit dieser Logik ist die ursprüngliche Übertragung in der *„Alloiosis"* richtungsvertauscht: Wurde ursprünglich, z. B. in der Rede von der jungfräulichen Geburt, etwas dadurch über Jesus gesagt, daß in bestimmter Weise über Maria gesprochen wurde, so wird hier nun eine mögliche Aussage über die Verdienste von Jesus gemacht, um damit etwas über Maria sagen zu können. So ist dieses Dogma von 1950 auch zu Recht als Einladung zu der Vorstellung verstanden worden, Maria sei *corredemptrix* (ein schon im 15. Jahrhundert gebrauchter Titel), sie sei in vieler Hinsicht die (weibliche) Parallele zu Jesus Christus; sie als Königin, er als König; sie als Fürbittende, er als Hoherpriester; sie als Opfernde, er als Opfer; sie als von Erbsünde Befreite, er als Sündloser; sie als Leidende, er als Leidender; sie als in Leib und Seele in den Himmel Aufgenommene so wie er auch. Sie ist *coadjutrix,* sie erwirbt *de congruo,* was Jesus *de condigno* für uns geleistet und erworben hat. Dabei wird nie aus den Augen gelassen, was schon mittelalterliche Bilder und Skulpturen so deutlich im Gleichnis zeigten: sie ist schon dadurch Mittlerin, daß sie ihre Brust zu Gott, dem Gottessohn, wendet, ihre reine und menschliche Natur aber zu den erlösungsbedürftigen Menschen. In der Farbsymbolik des Mittelalters gesprochen treffen sich in ihr die himmlischen und die irdischen Farben. Sie ist nicht nur, wie Luther sagte, die *„fabrica",* in der Gott das Werk der Erlösung vollbrachte, sondern sie ist selbst *regina,* Gnadenmutter, „Vermittlerin aller Gnaden", in die die Gläubigen *fiducia* haben können, auf deren Fürbitte sie hoffen dürfen. All dies — und es ist sehr altes christliches Traditionsgut — wird im Dogma von 1950 summiert und durch es legitimiert.

### *V. Ökumenische Möglichkeiten*

Bei der Sichtung der Fragen um Marienverehrung und Mariologie in den letzten beiden Jahren sind mir vor allem zwei Probleme wichtig geworden, die in den genannten Gremien, Konferenzen und Stellungnahmen kaum angesprochen worden sind. Erstens müssen wir, meine ich, die große und umfassende Frage gemeinsam angehen, ob und inwieweit die Mariologie nur „die Spitze eines Eisbergs" ist, in ihr also sichtbar wird, was sonst noch

an völlig unaufgearbeiteten Differenzen zwischen den drei großen kirchlichen Traditionen besteht. Im tatsächlichen Vollzug ökumenischer Arbeit — und jetzt also im Hinblick auf Mariologie — irritiert mich oft, daß wir im Bannkreis eines konkreten Kontroversthemas uns so verhalten, als seien wir uns über die anderen, gerade jetzt nicht diskutierten Grundaussagen der Theologie einig, etwa über die Relevanz der vier ersten ökumenischen Konzilien, über Sünde/Erbsünde, Gnade, Gottes „Zorn", über Gebet und Fürbitte, über Erlösung und „Heilsgeschichte" usw. Es ist ja nicht sicher, ob das wirklich der Fall ist. Ich meine damit nicht nur die möglichen Differenzen zwischen Theologen reformatorischer Tradition und der katholischen bzw. der orthodoxen Theologie. Ich bin auch keineswegs sicher, ob verbale Konsenshaltungen innerhalb dieser drei Traditionen auf letztlichen Konsens hinweisen.

Das zweite Problem sehe ich in der noch nicht abschätzbaren Einwirkung neuerer Sprachphilosophien auf die Arbeit der Theologen. Zur Zeit besteht ein ungemein belastendes und verwirrendes Ungleichgewicht in der Einschätzung von Sprache in den verschiedenen Teilen der Kirche und ihrer Theologenschaft. Ich könnte mir vorstellen — und ich möchte das natürlich erhoffen —, daß in den kommenden Jahrzehnten eine sinnvolle Rezeption sprachphilosophischer Einsichten die wesentlichen Teile der Theologenschaft so stark geprägt und vielleicht sogar vereinheitlicht haben wird, daß wir uns über Grundfiguren wie Metapher, figuratives Reden, deskriptive gegenüber askriptiver (doxologischer) Sprache, Kontrollsätze, regulative Sätze, Theorien, Hypothesen, Begründungen, Ableitungen und dergl. mehr mühelos werden einig sein können! Wir würden dann nicht in die alten kontroverstheologischen Argumente, z.B. gegen die mariologischen Dogmen, zurückfallen müssen. Die Vertreter dieser Dogmen ihrerseits würden ihre Aussagen nicht als photographische, d.h. deskriptive Sätze verstehen müssen, deren Annahme oder Ablehnung über die Rechtgläubigkeit der Diskussionspartner entscheidet. Das ist doch auch im Grunde ein unwürdiges Vorgehen, das weder den Bestreitern noch den Vertretern dieser alten (und wohl auch neuen) Dogmen irgendwie Ehre macht und den legitimen Aufenthalt in unseren heutigen Kirchen, Akademien und Universitäten gestattet.

Die abschließende These dieser Überlegungen zielt also darauf ab, eine umfassende Prüfung der Interrelationen theologischer Themen und Grundaussagen anläßlich der Mariologie-Diskussion nicht zu scheuen. Inwieweit erlauben mögliche Konsenssätze über Christologie und Ekklesiologie die freie, unbefangene und Neues erwartende Diskussion über mariolo-

gische Dogmen? Welche Korrekturen sind (in den drei genannten Traditionen der Kirche Christi) an Grundvorstellungen und Zentralaussagen und ihrer Interpretation vorzunehmen? Und zweitens — aber im selben Vollzug dieser Prüfung und Sichtung — welche Offenheit werden wir uns als Theologen im neuen Umgang und Verstehen von Sprache leisten können, welche neuen Einsichten (von Philosophen und durchaus auch von Theologen in den vergangenen Jahren erarbeitet) werden wir nutzbar machen können?

Abschließend möchte ich aus meiner eigenen reformatorischen (genauer: reformierten) Tradition sprechend einige thetische Sätze formulieren, die besonders meine Tradition betreffen. Ich möchte voraussagen (und als meine eigene Präferenz statuieren), daß konsensfähige Sätze über die bereits promulgierten Mariendogmen nur möglich werden, wenn die eben skizzierten zwei Aufgaben ernsthaft angegangen werden. Kommt es nicht zu dieser Prüfung der Interrelation theologischer Zentralthemen in Relation zur Mariologie und wird sprachanalytisches Überlegen weiterhin in der Theologie und in ökumenischer Arbeit als nebensächliches, intellektuelles Spiel ausgeklammert, so wird es evangelischerseits zu einer harten Ablehnung jeglicher Mariologie kommen und die bisherigen Ablehnungen werden einfach — ohne jeglichen Erkenntnisgewinn — repetiert werden.

Ganz anders aber steht es mit der Frage nach der Marienverehrung. Auch unabhängig von der so sehr wünschbaren und verheißungsvollen Analyse der Interrelation theologischer Grundthemen und der Nutzbarkeit von Sprachphilosophien, kann und muß es in den Kirchen reformatorischer Tradition zu einer neuen Freiheit der Verehrung Marias und überhaupt zu einer Öffnung für den Gedanken und die Praxis der Heiligenverehrung kommen. Über dieses Thema äußere ich mich z. Z. ausführlich an anderer Stelle.[28] Gerade die kontinentalen Protestanten haben einen ungebührlichen Abstand vom Kontakt mit den Männern und Frauen genommen, die in der unmittelbaren Umgebung von Jesus gelebt haben. In den englischsprachigen Kirchen (auch den bewußt lutherischen und reformierten, von den anglikanischen nicht zu reden) sind diese Personen viel direkter und persönlicher im Wissen und in den Gefühlen der Gläubigen gegenwärtig. Es ist ja auch nicht ganz unwichtig, daß der Begriff des Heiligen in den dortigen Kirchen aller Konfessionen viel eher und viel natürlicher akzeptiert wird als bei uns auf dem Kontinent. Nur in akademischen Kreisen spricht man von „Paulus", in nahezu allen Kirchen würde man immer „St. Paul" sagen. Heißen doch auch die Kirchengebäude tausendfach „St. Andrew's", „St. John's", „St. Philip's" und bei den Anglikanern „St. Mary's".

Nun sind die „Heiligen" aber gewiß nicht nur die besonderen Personen der apostolischen Zeit, nicht einmal nur die Verstorbenen. Auch jetzt lebende Mitchristen dürfen — wie schon in der Alten Kirche — besonderer Verehrung gewiß sein, wenn ihr Glaube und ihr Leben für andere den Charakter des Vorbildes hat. Der protestantische Purismus — man mag ihn auch Feigheit nennen —, keine einzelnen Menschen als „Heilige" benennen zu wollen, weil schon Paulus die Korinther insgesamt als „Heilige" angesprochen hätte, ist gewiß revisionsbedürftig. Sollte man sich dazu theologisch noch nicht befreit haben, so könnte man es an der Situation der heutigen Jugend endlich merken, daß wir in einer Vorbild-losen, Heiligen-freien Welt auch auf eine zutiefst unchristliche Weise Ideal-los und leer zu leben beginnen — alles im Namen einer puristischen Ablehnung des Herausstellens besonderer und verehrungswürdiger Menschen.

Diese psychologischen und soziologischen Bemerkungen lösen freilich nicht die anstehenden ökumenischen Probleme. Es ist aber gewiß, daß die Kirchen reformatorischer Tradition ein großes Defizit zu erkennen haben und daß in ihren Reihen vielleicht größere Offenheit für die in diesen Ausführungen skizzierten komplexeren Überlegungen und Analysen zur Mariologie entstünde, wäre der Weg frei für fröhliche und undogmatische Heiligenverehrung und für einen neuen Zugang zur Hochschätzung dieser besonderen, von Gott erwählten Frau, Maria, der Mutter des Herrn.

ANMERKUNGEN

1 Heiko A. Oberman, „The Virgin Mary in Evangelical Perspective", Journ. of Ecum. Studies, Vol. I, Nr. 2, 1964, 271-298.

2 Vgl. die eingehenderen Diskussionen über Mariologie in K. Barth, KD I/2, 151-60 sowie in J. Macquarrie, Principles of Christian Theology, New York 1966, 351-57, z.T. auch W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 140-50. Andere Gesamtdarstellungen beschränken sich meist auf die Diskussion der Vorstellung von der Jungfrauengeburt, u.a.: P. Althaus, die christliche Wahrheit, Gütersloh 1948, § 43; E. Brunner, Dogmatik Bd. 2, Zürich 1960, 377ff.; O. Weber, Grundlagen der Dogmatik Bd. 2, Neukirchen 1962, 119ff., 132 ff.; W. Trillhaas, Dogmatik, Berlin 1962, 262ff. — S. auch das kath./evang. Werk: J. Feiner/L. Vischer, Neues Glaubensbuch, Freiburg u.a. 1973, 609-19.

3 Vgl. u.a.: A. Brandenburg, Maria in der ev. Theologie der Gegenwart, Paderborn 1965; R. Schimmelpfennig, Die Geschichte der Marienverehrung im dt. Protestantismus, Paderborn 1952; W. Delius, Geschichte der Marienverehrung, Basel 1963; G. Wainwright, Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life, London 1980, 237ff., 259f.; M. Thurian, Maria, Mainz/Kassel 1965.

4 Vgl. u.a. die prot. Untersuchungen: G. Ebeling, „Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas", ZThK 47, 1950, 383-91; E. Schlink/G. Bornkamp/P. Brunner/H. v. Campenhausen, Ev. Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, München 1950; J. Lell, „25 Jahre Marien-Dogma", Materialdienst des Konfessionskundl. Instituts Bensheim 26, 1975, 115ff.; A. Rössler, „Zeichen der Barmherzigkeit Gottes", Luth. MH 20, 1981, 487-490. Außerdem u.a. die kath. Publikationen: L. Scheffczyk, „Die Mariologie im Gesamtgefüge der kath. Theologie", Münchener Theol. Zeitschr. 29, 1978, 71ff.; A. Müller, „Die Mutter Jesu als Thema der Theologie", Theol.-Prakt. Quartalsschrift 127, 1979, 330ff.; ders., Glaubensrede über die Mutter Jesu, Mainz 1980. Zur feministischen Interpretation der Mariologie insbes. in der kath. Theologie vgl. u.a.: R. R. Ruether, Maria, Kirche in weibl. Gestalt, München 1980; E. Wurz, „Das Mütterliche in Gott", Una Sancta 32, 1977, 261ff.; C. J. M. Halkes, „Eine ‚andere' Maria", Una Sancta 32, 1977, 323ff.; J. Arnold, „Maria — Gottesmutter und Frau", Concilium 12, 1976, 24ff. — Zum Gesamtthema: W. Völker, „Mariendogma u. Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950", ÖR 30, 1981, 1-20.

5 Vgl. Catholica-Arbeitskreis der VELKD und des DNK (Hrsg.), Maria, ev. Fragen und Gesichtspunkte, Hannover 1982, 35 Seiten (vervielfältigt).

6 Dokumentation über das 8. theol. Gespräch mit der Russ. Orth. Kirche in Odessa 1979 (= Beiheft 41 zur ÖR), 96-136. S. auch H. J. Held, „Im Dialog mit der Russ. Orth. Kirche", ÖR 29, 1980, 350-58.

7 A. Basdekis, „Gottesmutter — Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche" in diesem Heft S. 424ff.

8 Vgl. z.B. Th. Reick, Der eigene und der fremde Gott, (1923), Frankfurt 1972.

9 Vgl. z.B. K. Algermissen (Hrsg.), Lexikon der Marienkunde, 1957ff.

10 Zu den Reformatoren vgl. u.a.: W. Tappolet, Das Marienlob der Reformatoren, Tübingen 1962; H. Düfel, Luthers Stellung zur Marienverehrung (Kirche und Konfession, Bd. 13), Göttingen 1968.

11 Protokoll der ACK-Sitzung 7.-8. 10. 1981, 9 (vervielfältigt).

12 Vgl. z.B. L. Ott, Grundriß der kath. Dogmatik, Freiburg 1961[5], wo in den mariologischen Abschnitten regelmäßig nach „Beweisen" oder „Begründungen" aus der Schrift gesucht wird, auch wenn es lakonisch heißt, „ausdrückliche Schriftzeugnisse fehlen", u.ä.

13 Irenäus, Adv. Haer., III, 22,4; V, 19,1.

14 Protokoll der ACK-Sitzung 7.-8. 10. 1981, 13 (vervielfältigt).

15 Protokoll der ACK-Sitzung 30. 6.-1. 7. 1982, 7 (vervielfältigt).

16 L. Vischer, Ökumenische Skizzen, Frankfurt 1972, 111.

17 Vgl. auch J. Feiner/L. Vischer, Neues Glaubensbuch, Freiburg u.a. 1973, 617.

18 S. A. Basdekis (s.o. Anm. 6): Unterscheidung zwischen poetischer und dogmatischer Sprache, 439.

19 Hippolyt, De Antichr. 61, Comm. Daniel 1,14-15, 20.

20 Vgl. Luthers Kritik am Begriff „mater misericordiae": WA 41, 199, (1535), sowie Apol. zur CA, Art. 21. Die klass. kath. Lehre von der Mittlerschaft Mariens ist die Fortsetzung dieses Konzepts.

21 Der Titel „mediatrix" für Maria wird von der Alten Kirche bis heute ungehindert in der kath. Theologie gebraucht, während „corredemptrix" nur mit Vorsicht und sorgfältigen Qualifikationen, im II. Vat. überhaupt nicht, verwendet wird.

22 Vgl. VELKD- und DNK-Papier, s.o. Anm. 5, 12.

23 A. Rössler, „Zeichen der Barmherzigkeit Gottes", Luth. MH 20, 1981, 487-90.

24 Vgl. zu dieser Frage die differenzierten Ergebnisse in: Verbindliches Lehren der Kirche heute, hrsg. Deutscher Ökum. Studienausschuß, Beiheft zur ÖR 33, Frankfurt 1978, sowie die Anfragen von A. Basdekis in diesem Heft S. 429f.

25 Vgl. W. Tappolet (Hrsg.), a.a.O. (s.o. Anm. 10): 41f. (Luther); u. G. Locher, „Inhalt

und Absicht von Zwinglis Marienlehre", Huldrych Zwingli in neuer Sicht, Zürich 1969, 127-35, dort Stellenangaben und Literatur.

[26] Denz. 1641.

[27] Vgl. RGG³, IV, Sp. 654/55, u. L. Ott, a.a.O. 253: dogmengesch. Entwicklung.

[28] In der demnächst erscheinenden FS für J.-L. Leuba, Hg. R. Stauffer.

# Chancen für theologische Forschung und Ausbildung aus ökumenischen Quellen

VON HANS-HEINRICH WOLF

## *1. Ökumenische Konferenzen über Fragen theologischer Ausbildung*

Im Oktober 1980 hat die Programmeinheit für „Theologische Ausbildung" des Ökumenischen Rates der Kirchen in Herrnhut in der DDR eine Konsultation über die „Theologische Ausbildung für die Dienste der Kirche" („Theological Education for Ministerial Formation") abgehalten. Man kann den englischen Titel, wie man sieht, nicht entbehren, denn er ist ungleich reicher als die oben angeführte Übersetzung ins Deutsche; er ist spezifischer, insofern von Dienst — Amt gesprochen wird; er ist umfassender, insofern er zwei Begriffe für die in dieser Konsultation zu erfüllenden Ziele nennt: „education" und „formation", Ausbildung, die zur prägenden Bildung führt, wenn man das Wort „formation" im französischen Sinn nicht stehenlassen will. Es ging in diesem Fall um Europa und um die folgenden 5 Bereiche:

1. Theologische Ausbildung innerhalb der verschiedenen Umfelder (Kontexte) in Europa
2. Der wissenschaftliche Ansatz in der theologischen Ausbildung
3. Theologische Ausbildung und Kirche
4. Zurüstung für die Dienste der Kirche
5. Ökumenische Dimensionen der theologischen Ausbildung

Es sind eine Fülle von höchst aktuellen Problemen zur Sprache gekommen, die in der Tat für die theologische Ausbildungstradition in Europa eine klare Herausforderung bedeuten. Insofern kann die Konsultation in Herrnhut und auch die nachfolgende in Kanada eine neue Runde von Überlegungen zur Reform des Theologiestudiums auslösen, die wir jeden-

falls in Deutschland in schöner Regelmäßigkeit zu absolvieren gewohnt sind, ohne daß es zu umwerfenden Folgen zu kommen pflegt.

Was immer aus dieser und ähnlichen anderen Konsultationen folgen sollte, es gibt — schon seit Jahren — innerhalb der Struktur des ÖRK jedenfalls eine Stelle, wo die genannten Probleme ständig ins Auge gefaßt und verfolgt werden, wo auf Konsequenzen gedrängt wird, und das auf Weltebene.

Ich beschränke mich in diesem Aufsatz auf das, was unter dem Thema „Ökumenische Dimensionen der theologischen Ausbildung" zur Sprache gebracht ist, und beziehe mich zunächst auf das Schlußdokument. Dort heißt es in Abschnitt E: „Unserer Meinung nach kann ökumenisches Lernen nicht als separates Fach oder als eine Unterabteilung der Theologie verstanden werden, selbst wenn zur Zeit das Interesse der Studierenden noch durch besondere Angebote darauf gerichtet werden muß, damit es nicht vernachlässigt wird. Es ist eine Dimension der gesamten Theologie und jeder theologischen Ausbildung. Dazu gehört Bereitschaft zu neuen Erfahrungen und zur Kenntnisnahme von anderen Konfessionen christlichen Glaubens, anderen religiösen Traditionen, anderen sozialen und kulturellen Gegebenheiten, um zu einer ganzheitlichen Betrachtungsweise zu gelangen. Dies hat ebenso mit lokalen und konkreten Problemen zu tun, jedoch in einem Bewußtsein, das über den eigenen Kirchturm hinausreicht und unter der Perspektive der Einheit in Christus die ganze bewohnte Welt mit einbezieht."[1] „Zur Vertiefung in der wissenschaftlichen Methode in der theologischen Ausbildung" heißt es dann unter 4: „Wir empfehlen allen theologischen Ausbildungsstätten interdisziplinäre Begegnungen (bilateraler und multilateraler Art) zwischen den Theologen (Lehrern und Studenten) und den Wissenschaftlern anderer Gebiete."[2] „Wir empfehlen theologischen Ausbildungsstätten, Dozenten zu berufen, die nicht nur Vorlesungen über die Ökumene anbieten, sondern die auch mit allen anderen an der Ausbildung Beteiligten zusammenarbeiten, so daß weltumfassende, über den eigenen Glauben und über die eigene Konfession hinausgehende Perspektiven in alle Vorlesungen und Programme eingebracht werden."[3]

Was in Aussagen über das Spezifische einer *ökumenischen* Dimension in unserer heutigen Situation in diesem Schlußdokument viel zu blaß geblieben ist, findet eine gewisse Ergänzung in Dokumenten, die der Konsultation vorgelegen haben. Da heißt es z. B. im Bericht einer osteuropäischen Arbeitsgruppe: „Man wird der theologischen Ausbildung nicht gerecht, wenn man die Frage der christlichen Einheit ausläßt." Man spricht von dem „gemeinsamen Prinzip Einheit in Verschiedenheit (unity in diversity)".

Dabei hat man in den nachfolgenden Ausführungen den Eindruck, daß den zukünftigen Pastoren unter dem Stichwort „ökumenische Dimension" vor allem Mut gemacht werden soll, wie „die Mannigfaltigkeit im Denken und Fühlen, ihr Leben und ihre Lebenshaltungen zur Einheit gebracht werden können".

Einheit in Verschiedenheit, dieses grundlegende Prinzip der kirchlichen Einheitsbewegung unserer Zeitepoche, wird hier also ausdrücklich als „Ausbildungsprinzip" des einzelnen und sicher auch der Gemeinschaft verstanden. Für die Verschiedenheit wird dann im weiteren auf die „Einübung im Dialog" verwiesen. „Wir können unsere ökumenischen Verantwortungen nur wahrnehmen, wenn wir den Dialog praktizieren, wenn wir im Dialog lehren, wenn wir im Dialog leben." Und er kann nur unter gleichgestellten Partnern geführt werden.[4]

Gegen Ende des Berichtes ist von dem Austausch von ökumenischen Informationen die Rede, und dann heißt es: „Die Basis für diesen Austausch sollten Rechenschaftsberichte anderer Kirchen sein, die von ihren eigenen Repräsentanten gegeben werden."

Müßte hier nicht mehr gesagt werden, wenn wir der ökumenischen Herausforderung heute gerecht werden wollen? Rechenschaft ablegen! Gewiß! Aber um von dort her in ein betroffenes Gespräch zu kommen, das dem Ziel des Einswerdens von einzelnen, von Gemeinden, von Kirchen dient.

Die ökumenische Dimension, von der in diesem Bericht pointierter gesprochen wird, gewinnt auch in diesen Ausführungen kaum ihren spezifischen Charakter, den sie im Ganzen des Lebens der Kirche, also auch in Form der theologischen Ausbildung haben müßte.

Das ist anders in dem Konferenzbericht einer südeuropäischen Arbeitsgruppe, in dem von einem ökumenischen Experiment einer theologischen Erwachsenenbildung gesprochen wird, das in Genf gemacht wird. Man unterscheidet im Begriff „ökumenisch" zunächst die „interkonfessionelle Dimension der Frage nach der Einheit der Kirche". (Ökumenisch ist hier im wesentlichen auf evangelische und katholische Partnerschaft bezogen.) In den Begegnungen der Gruppe von Vertretern dieser beiden Kirchen ist es schließlich von den verschiedenen Positionen her zu einer harten Auseinandersetzung gekommen, die zu einer Art „Pendelbewegung" von Nähe und Ferne der Teilnehmer (Nichttheologen und Theologen) geführt hat. Aber in diesem „Gleich und Anderssein" will man mit den „unterschiedlichen Identitäten, mit den jeweiligen Wurzeln beisammen sein und bleiben", um sich gegenseitig zu bereichern. Und das betrifft die Fragen des Glaubens und seiner Verwirklichung und ist also das Ergebnis einer wirklichen gegen-

seitigen Herausforderung, bei der man auf die Dauer nicht der bleibt, der man war, sondern eine neue gemeinsame Identität findet. Ich erwähne aus dem Bericht nur noch die anderen Aspekte der ökumenischen Wirklichkeit, von denen die Rede ist: den „transkonfessionellen" Aspekt, bei dem es um eine „missionarische" und „militante", d.h. dezentrale Bedeutung geht. Es wird schließlich in Ausschöpfung des Wortes ökumenisch noch von der „Ökumene an der Basis", von der „bewohnten Ökumene" gesprochen. Das ist Ökumene als „metakonfessionelles Christentum", als „Ökumene der Diaspora", in der die Bibellektüre und das Leben in der Gemeinschaft den Vorrang vor den Institutionen haben.[5]

Ich komme auf andere vorzügliche Gedanken dieses letzteren Berichtes später zurück. Jetzt kommt es mir darauf an zu zeigen, daß jedenfalls an einer Stelle der Herrnhuter Konsultation der Gedanke der gegenseitigen Herausforderung und Konfrontation der Konfessionskirchen um der zu gewinnenden Einheit der Kirchen willen und die den Lehrenden und Lernenden gebotene Teilnahme an diesem Prozeß als elementarer Bestandteil der ökumenischen Dimension theologischer Ausbildung gesehen und dargelegt wird und diese nicht in eine allgemeine interdisziplinäre Horizonterweiterung hinein, die sicher wünschenswert ist, ihre Konturen verliert. Was das heißt, darüber muß im einzelnen noch geredet werden.

Daß das Konturen-Verlieren eine wirkliche Gefahr ist, scheint mir auch aus der der Herrnhuter im Jahre 1981 nachfolgenden Konsultation in Toronto/Kanada hervorzugehen, die nun keine Einschränkung mehr auf Europa enthielt und die unter dem Thema stand: „Global Solidarity in Theological Education" (ÖRK Genf).[6] In der Einleitung von R. Kinsler wird von der Gerechtigkeit als biblisches Angebot im Blick auf den lokalnationalen und den internationalen Kontext gesprochen. Es wird daher aber auch bei der Erörterung der „Ziele und des Schwerpunktes" der Konsultation auf die ihr vorauslaufenden Punkte Bezug genommen, in denen man allenfalls die ökumenische Dimension im Sinn einer kirchlichen und theologischen Herausforderung zum Einswerden, wie sie oben angedeutet wurde, noch hineinlesen könnte. Programmatisch, als elementarer Teil der theologischen Ausbildung wird sie, soweit ich sehe, nicht genannt.

Man kann sagen: das war nicht das Thema dieser Konsultation. Wenn aber so viel von „globaler Solidarität" (ein monströser Ausdruck!) die Rede ist, von der „Globalisierung des menschlichen Lebens", von „Pluralismus", von „Internationalisierung" etc., dann kann eine solche Solidarität unter Menschen theologisch eigentlich nur von der Solidarisierung her verstanden werden, zu der sich Gott in Jesus Christus bereitgefunden, der in

eine „kritische Solidarität" mit den Menschen eingetreten ist (H. D. Wendland), die ihren ersten Niederschlag in seiner Einen Kirche gefunden hat. Diese aber hat ihre Einheit um den Preis des Verlustes eines ihrer Wesenselemente und ihrer Glaubwürdigkeit verloren und ringt darum, sie zurückzugewinnen und damit in eine in Christus begründete Solidarität einzukehren, die nicht nur den Gliedern der Kirchen, sondern der von Gott geschaffenen Menschheit überhaupt gilt.

Aber Gedanken dieser Art finden sich in dem besagten Bericht nicht, und man muß schon die Frage stellen, ob der Begriff „globale Solidarität" für die theologische Erziehung überhaupt zu rechtfertigen ist, wenn im Globalen nicht das Partikulare, das spezifisch Ökumenische, das in und mit Christus — und in seiner Kirche — Einswerden mit angelegt ist.

### 2. *Theologische Ausbildung auf konziliare Gemeinschaft hin*

Ich habe am Anfang meines Artikels aus dem Schlußdokument der Herrnhuter Konsultation „die Bereitschaft zu neuen Erfahrungen und zur Kenntnisnahme von anderen Konfessionen christlichen Glaubens ..." zitiert, die in der theologischen Ausbildung gefordert wird. Ich möchte noch einmal herausheben: Das dürfte in der heutigen ökumenischen Situation in keinem kirchlichen Bereich, auch nicht in dem akademisch-theologischen Lehr- und Lernbetrieb nur im Sinne einer allgemeinen Offenheit und Lernbereitschaft verstanden werden. Diese Bereitschaft kann im Grunde nur aus einer tiefen Betroffenheit kommen, aus der die ganze ökumenische Bewegung unserer Jahrzehnte entstanden ist und aus der jede ökumenische Bewegung im Laufe der Kirchengeschichte entstanden sein wird: aus der Betroffenheit über die Gespaltenheit der Einen Kirche in eine Vielheit von Kirchen, die ihre Widersprüchlichkeit so schwer zu überwinden vermögen, ein Zustand, der vor dem Evangelium nicht zu rechtfertigen ist, wenn die Einheit nach Joh 17 letztlich aus dem Geheimnis des trinitarischen Gottes abzuleiten ist, der sich mit Kirche als Leib Christi oder Volk Gottes in keiner Weise verträgt.

Auf diesen Ausgangspunkt der ökumenischen Bewegung, auf diese spezielle Bedeutung des Wortes „ökumenisch" kann nicht verzichtet werden, wenn nun eben nicht nur die Kenntnisnahme von anderen Konfessionen gemeint ist, sondern die Auseinandersetzung mit ihnen in ihrer Eigenart, die Überwindung ihrer Gegensätzlichkeiten, das Gewinnen von Positionen, in denen Kirchen neue Gemeinschaft finden, die auch auf die Gesellschaft ihre Auswirkung haben kann.

Wir sprechen heute u.a. von der „konziliaren Gemeinschaft" der Kirchen als möglichem Ziel, in dem wir die ökumenischen Bemühungen verwirklicht sehen könnten, einer Gemeinschaft, die nicht ohne die tiefe und andauernde Bemühung, auch gerade im akademischen Bereich, um Annäherung und Verständigung unter den Kirchen zu denken ist.

Und in diese Auseinandersetzungen gehören dann auch, wie der Bericht von Herrnhut sagt, die Konfrontationen mit anderen Religionen und Traditionen in Wahrnehmung der missionarischen Perspektive, mit „anderen kulturellen und sozialen Gegebenheiten, um zu einer ganzheitlichen Betrachtungsweise zu gelangen". Es entsteht heute im Blick auf die hier genannten Konsultationen, aber auch im Blick auf viele andere Äußerungen im weltkirchlichen Bereich, nicht selten der Eindruck, als wenn man „das Ökumenische", die Auseinandersetzung um das Einssein der Kirchen schon hinter sich hätte oder sie nie ernsthaft geführt hätte, und man nun unbekümmert um diese Fragen in den äußerst interessanten Prozeß des „ökumenischen Lernens" eintreten könnte, was natürlich nichts mit der wiederholten oder nicht wiederholten Nennung des Begriffes Einheit oder Einssein zu tun haben muß.

Einverstanden, wenn W. Simpfendörfer in seinem Aufsatz „Sich einleben in den größeren Haushalt der bewohnten Erde — ökumenisches und ökologisches Lernen" darauf hinweist, daß in dem Zielbegriff der „konziliaren Gemeinschaft" die lateinische Wurzel reconciliatio, Versöhnung, nicht außer acht zu lassen ist. „Konziliarität ist der Umgangsstil der begrabenen Feindschaft, des beendeten Streites ... des überwundenen Hasses" zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch und Mitmensch. Und es geht dann um „Verknüpfungen", auch um „Verknüpfungen kleiner Haushalte", wenn nach ökumenischem Lebensstil gefragt wird.

Aber es gilt auch das Wort von E. Lange, das Simpfendörfer anführt: „Ehe die Frage beantwortet werden kann, wie neue Erfahrungen verarbeitet werden können, muß dafür gesorgt werden, daß sie überhaupt gemacht werden können, gewissensmäßig gemacht werden dürfen."[7] Ich beziehe das auf den Prozeß der spezifisch ökumenischen Auseinandersetzung, dem wir nicht entweichen dürfen, der uns vermutlich ein gut Stück Sicherheit in unseren kirchlichen und theologischen Positionen kostet, uns aber keineswegs haltlos machen muß.

Als langjähriges Mitglied des ökumenischen „Theological Education Fund", dem Vorgänger der jetzigen Programmeinheit für „Theologische Ausbildung" in Genf habe ich es nie recht verstanden, warum dieser grundlegende Gesichtspunkt in der heutigen ökumenischen Situation in den viel-

jährigen Beratungen dieses Ausschusses nicht stärker zur Geltung gebracht werden konnte. Der Punkt C der Genfer Programmeinheit könnte dem Anliegen theoretisch durchaus Rechnung tragen, wenn zu den „Prinzipien des Vorgehens" „die Suche nach frischer und genuiner Katholizität" gehört, „welche die theologische Ausbildung von konfessionellem Isolationismus, von Klasse, Rasse, von Vorherrschaft durch Geschlecht und Alter, von kultureller Einengung, von einem einseitigen Zugang zu der Dialektik von Säkular und Heilig, von Traditionell und Zeitgenössisch, von Universal und Partikular befreit, eine Suche, die zu ökumenischer Reife führt, die zu mannigfaltigen Beziehungen mit Ortsgemeinden und mit Menschen überhaupt führt"[8]. Es geht auch hier wirklich um „Katholizität", nicht nur im Sinn der umfassenden geographischen Ausbreitung, sondern vor allem im Sinn der Ganzheit und Fülle der Kirche, die sie in aller Dringlichkeit zu finden und zu der das theologische Gespräch seinen Beitrag zu geben hat.

### *3. Ökumenische Dimension der Theologie statt Ökumenik als eigenständige Wissenschaft*

Was bisher in Heraushebung und Kritik an bestimmten ökumenischen Konferenzen gesagt wurde, soll nun im einzelnen im Blick auf die ökumenische Dimension der theologischen Ausbildung weiter ausgeführt werden.

Ich bleibe dabei, mit vielen Theologen aller Konfessionen und aller Erdteile von der ökumenischen Dimension bzw. von dem ökumenischen Horizont der Theologie zu sprechen, die aus der ökumenischen Verpflichtung der Kirchen im Sinne des Einswerdens entstehen und die nicht als Anhang, als etwas Zufälliges und Vorübergehendes, eventuell auch Entbehrliches, zu verstehen ist. Denn sie entsteht aus einer der Grundeigenschaften der Kirche, Eine zu sein und also in ihrem geschichtlichen Erscheinungsbild, ohne das Kirche nicht zu denken ist, ihre Widersprüchlichkeit, ja ihre Gespaltenheit in Kirchen, zu einer für alle Kirchen annehmbaren Einheit in der Vielheit zu überwinden, die möglicherweise in einer „konziliaren Gemeinschaft" zusammengehalten wird.

Ich erinnere an die Überlegungen der ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 Sektion I: „Die uns geschenkte Einheit. Gott hat in Jesus Christus Seinem Volk eine Einheit gegeben; nicht wir haben sie erreicht, sondern Er hat sie geschaffen. Wir loben Ihn und danken Ihm für die mächtige Tat seines Heiligen Geistes, durch die wir zusammengeführt wurden und durch die wir erkennen, daß wir trotz unserer Trennungen in Jesus Christus eins sind." „Im Licht dieser Einheit können wir dem tiefsten

Unterschied zwischen uns ins Auge sehen und uns doch in Christus gegenseitig liebhaben und im Glauben an Ihn, den Einen, zusammengehen. Dieser Unterschied hat viele Formen und tiefe Wurzeln und ist einer von vielen anderen grundlegenden Verschiedenheiten. . ."[9]

Einheit der Kirche wird da, wo wir in unseren Kirchen in und mit und durch Christus leben, immer wieder neu geschenkt; wir haben seit Amsterdam gelernt, dem in vielfacher Weise Ausdruck zu verleihen, aber wir vermögen noch nicht, diese je und dann geschenkte Einheit im Zusammenleben einer Gemeinschaft von Kirchen zu verwirklichen, in der die trennenden Schranken verschwunden sind. Das ist bis heute die Konzeption, die dem Ringen um das Einswerden zugrunde liegt, das nichts mit Uniformität zu tun hat.

Th. Sundermeier hat in einem Aufsatz mit dem merkwürdigen Titel „Universalität an der Universität"[10] über „Ökumenik als theologische Wissenschaft" geschrieben, ein Aufsatz, der an vielen Stellen zum Widerspruch herausfordert. Gegen Schluß des Aufsatzes sagt er: „Ökumenik als Wissenschaft kann nicht darin ihre Eigenheit besitzen, daß sie als Dimension aller Theologie in alle Disziplinen korrigierend hineinreicht oder komplementär sich zu ihnen versteht, weil diese die ökumenische Dimension noch nicht wahrnehmen. Vielmehr muß sie als integrale Wissenschaft verstanden werden, die in der vorgegebenen Einheit der Sache die Vielfalt der Bezüge entfaltet, die von komplementärer Mannigfaltigkeit zu kaum noch anzugleichender Widersprüchlichkeit reichen."[11]

Müßte nicht unter der „vorgegebenen Einheit der Sache" nach allgemeiner ökumenischer Auffassung die je in actu (z. B. des Gottesdienstes) in Christus geschenkte, in geschichtlich-kontinuierlicher Existenz aber nicht verwirklichte Einheit der Kirche verstanden werden, die sie nicht zur Fülle ihres Wesens und damit auch nicht zur Glaubwürdigkeit ihrer Existenz überhaupt, vornehmlich ihrer Verkündigung kommen läßt, wenngleich es, um den Amsterdamer Ansatz aufzunehmen — im Gottesdienst von einzelnen Gemeinden wie von ganzen Kirchen, wie auch im Gebet von einzelnen immer noch Einheit mit Christus geben kann, die letztlich aber fragmentarisch bleibt?

Was sich im Leben von Kirchen und Gemeinden abspielt — sehen wir es jetzt einmal vom ökumenischen Blickwinkel her —, ihre Widersprüchlichkeit, aber auch deren Überwindung, müßte sich notwendigerweise auch in den Überlegungen aller theologischen Disziplinen widerspiegeln, wenn Theologie auf Kirche und Gemeinde bezogen ist, woran kein Zweifel sein kann.

Ökumenik als *eigenständige* Wissenschaft anzusehen, würde bedeuten — nehmen wir einmal das Beispiel der Ekklesiologie —, diese einmal im Rahmen der allgemeinen Dogmatik zu behandeln, wenn wir die geläufige Zuordnung geltend machen, zum andern also im Rahmen der Ökumenik. Hier wäre nun die umfassende Kontroverse zu behandeln, die sich aus dem Aufbruch der verschiedenen Konfessionskirchen zum Dialog ergeben hat, der teilweise schon zu beachtlichen Ergebnissen, zu gemeinsamen Positionen geführt hat und die Frage der möglichen Rezeption durch Kirchen aufwirft — ich denke etwa an die multilaterale Studie des ÖRK über „Taufe, Eucharistie und Amt", die den Mitgliedskirchen des ÖRK zur Begutachtung und Erprobung bereits vorliegt.

Die neugewonnenen Positionen solcher Studien stehen einerseits in einer gewissen Kontinuität mit den überkommenen Traditionen einer Kirche, andererseits gehen sie gerade in ihrer Gemeinsamkeit mit anderen Kirchen auch über diese hinaus, was dem Begriff der kirchlichen Tradition keineswegs widerspricht. Das kommt u.a. dadurch zustande, daß der theologische Dialog die formulierten und nicht formulierten Gegensätze im Zusammenhang neuer exegetischer Erkenntnisse, der kritischen Überprüfung der Traditionen, durch das Aufspüren und Überwinden nicht lehrmäßiger Elemente in den Gegensätzen und nicht zuletzt im Kontext des säkularen Lebens zu sehen lernt, inmitten derer die Kirche in ihrer besonderen Eigenart lebt und für die sie einen missionarischen Auftrag hat.

Wenn damit etwas von dem Inhalt der Ökumenik im Bereich der Ekklesiologie umschrieben ist, was bleibt dann noch für den Inhalt der Ekklesiologie im Bereich der herkömmlichen Dogmatik? Um auf die Ekklesiologie in ökumenischer Dimension zurückzukommen: In der Entwicklung dieses Topos in Forschung und Lehre wird es vermutlich so sein, daß man von einer konfessionellen Position ausgeht, sie aber in aller Differenziertheit den vielen Herausforderungen aussetzt, die aus der schon vorhandenen oder auch noch nicht vorhandenen Gemeinschaft der Kirchen auf sie zukommt, um nun im Dialog kritisch auf das Ziel des Einswerdens der Kirchen hinzuarbeiten.

In der Tat reicht die ökumenische Dimension der christlichen Theologie „korrigierend" (Sundermeier) in alle theologischen Disziplinen hinein, nur daß das mißdeutbare Wort „korrigierend" die Vorstellung hervorruft, daß der Ökumeniker es besser wüßte und nun sozusagen seine roten Striche der Korrektur am Rande verzeichnete.

In der Ökumenik „korrigiert" nicht irgendwer oder irgendeine Stelle von außen, in ihr findet sich der Niederschlag der Tatsache, der theologisch

reflektiert werden will, daß christliche Kirchen und Gemeinden der verschiedensten Konfessionen dabei sind — oder auch noch nicht dabei sind —, im Dialog sich zu neuer Gemeinsamkeit und Gemeinschaft zusammenzufinden. Dabei kann diese Gemeinsamkeit die verschiedensten Formen annehmen, es kann um Konvergenzen gehen, wie in der erwähnten ökumenischen Studie, es kann im anderen Fall um einen Konsensus gehen, wie z. B. in der Basisformel des ÖRK, der nicht gering zu veranschlagen ist, wieder in einem andern Fall kann es dahin kommen, die verschiedenen Positionen offenzulegen, die als komplementär angesehen werden können oder gemäß dem Begriff der „Hierarchie der Wahrheiten" jedenfalls nicht mehr als kirchentrennend gelten oder auch als noch ungelöste Probleme weiterer Bearbeitung bedürfen. Aufs Ganze gesehen gibt es eine Fülle von ökumenischen Studien in den verschiedensten theologischen Bereichen, in denen die eine oder die andere Form von Verständigung im Bereich der Lehre erreicht worden ist, von anderen Bereichen des kirchlichen Lebens gar nicht zu reden.

Wenn ich von der Korrespondenz zwischen kirchlichem Leben und akademischer theologischer Reflexion gesprochen habe, dann ist mir natürlich klar, daß die Diskrepanz zwischen diesen beiden Bereichen in Wirklichkeit sehr groß sein kann und daß man sich nur wünschen kann, daß es von der einen oder der anderen Seite her zu einer Initiierung im Wahrnehmen der ökumenischen Dimension kommt. Ob man die deutsche Situation aufs Ganze der Fakultäten gesehen in dieser Hinsicht als hoffnungsvoll ansehen kann, scheint mir zweifelhaft zu sein.

### *4. Die ökumenische Dimension aller theologischen Disziplinen*

Wo die ökumenische Dimension in die theologischen Disziplinen aufgenommen wird, da nimmt sie natürlich am wissenschaftlichen Charakter der jeweiligen Disziplin teil. Sie sollte gerade nicht als selbständige „integrale Wissenschaft" (Sundermeier) bezeichnet werden. Denn damit könnte sie leicht den Stachel verlieren, den sie im Blick auf alle theologischen Arbeitsfelder haben muß, in diesen das Problem des Einswerdens und den Beitrag zur Verständigung unter den Kirchen und ihrer Annäherung zur Einheit mit im Auge zu haben, wobei natürlich der Mannigfaltigkeit der Lösungen weiter Raum gelassen ist. Und was hier geschieht, wird immer auch für die Gesellschaft — in einem anderen Sinn als für die Kirche — von integrierender Bedeutung sein.

Praktisch hat sich unter dem Begriff „Ökumenik" so viel an Material, auch in methodologischer Hinsicht, angesammelt, daß es berechtigt erscheint, sie im Lehrangebot theologischer Fakultäten auch als Fach anzubieten. Aber im Grunde behält sie als Fach ihre Uneigentlichkeiten, sie muß sich nicht als etwas Endgültiges verstehen, wie sich auch der Ökumenische Rat selbst nicht als endgültig in dieser Form versteht, in der er jetzt existiert. Natürlich kann man sich vorstellen, daß ein ökumenisches Institut mit einem speziellen Auftrag permanenter Bestandteil einer evangelischen wie einer katholischen Fakultät sein kann.

Was ich am Beispiel der Ekklesiologie als Bestandteil der Dogmatik dargelegt habe, müßte auf das Ganze der Dogmatik und Ethik hin erweitert werden. Es bleibt hier nur Raum, auf das „Glaubensbuch, der gemeinsame christliche Glaube" hinzuweisen, das seit 1973 viele Auflagen in deutscher und englischer Fassung erlebt hat,[12] das im Zusammenwirken von katholischen und evangelischen Theologen geschrieben ist. Weitere Werke in dieser Ausrichtung wären zu nennen.

Man muß aber auch auf die anderen theologischen Disziplinen zu sprechen kommen und könnte bei der neutestamentlichen Exegese auf den „Evangelisch-Katholischen Kommentar"[13] hinweisen. „Bei der Ausarbeitung" sollen die Verfasser „in ständigem Austausch mit einem Mitarbeiter der anderen Konfessionen stehen und außerdem alle wichtigen Kontroversfragen einer jährlichen Arbeitsgemeinschaft aller Mitarbeiter vorlegen", so heißt es im Vorwort der Herausgeber dieses Unternehmens.[14] Schaut man in die bisher erschienenen Kommentare, so wird man vor allem in der Wirkungsgeschichte einer Exegese die ökumenische Kontroverse verfolgen können.[15] Bereinigungen in diesem Bereich, wie auch in der alttestamentlichen Exegese können für die allgemeine Verständigung unter den Kirchen von großer Bedeutung sein, weil viele der Widersprüchlichkeiten natürlich auch in verschiedener Exegese ihren Grund haben.

Man müßte weiter über Kirchengeschichte und Praktische Theologie sprechen, wo es besonders evident zu sein scheint, daß die ökumenische Dimension in die grundsätzliche Programmatik dieser Wissenschaften aufgenommen und eine Ausrichtung gewonnen wird, die dazu hilft, durch alle Verstrickungen hindurch die Wiedergewinnung der Einheit im Auge zu behalten und einen Beitrag für sie zu leisten. Hier ist in dem wichtigen Buch von P. Lengsfeld der Abschnitt über „Ökumenische Theologie im theologischen Studium" von P. Lengsfeld und H.-G. Stobbe[16] und in demselben Band der von R. Schlüter über „Ökumenischen Religionsunterricht"[17] zu erwähnen. Nicht zu vergessen ist, daß auch das Ökumenismus-Dekret des

Zweiten Vatikanischen Konzils wie das „Ökumenische Direktorium", hauptsächlich in seinem zweiten Teil, zu diesen Fragen sehr viel beizutragen haben.[18]

### *5. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft*

Auf der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 wurden die „Funktionen und Ziele" neu festgelegt. Es heißt dort u.a.: sie bestehen darin, „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube"[19]. Das ist von einer bestimmten, allgemein bekannten „Basis" her gesagt und dann noch auf weitere „Funktionen und Ziele" ausgeweitet: auf die missionarisch-evangelistische Aufgabe der Kirche, auf den Dienst am Menschen in Not, auf die Überwindung aller trennenden Schranken zwischen den Menschen, auf das Zusammenleben der menschlichen Familie in Gerechtigkeit und Frieden.[20] Entsprechend ist der ÖRK in Genf organisiert.

Damit ist ein weiterer Begriff von Ökumene bzw. von ökumenisch aufgenommen, der sogar der ursprüngliche ist. Er ist in der ökumenischen Bewegung, soweit sie durch den ÖRK repräsentiert ist, in den letzten Jahren besonders zur Geltung gekommen. Fast hat man den Eindruck, daß dieser sich an jenem auf Einheit und Verschiedenheit der Kirchen gerichteten Sinn vorbeibewegt hat und zu einem selbständigen Thema geworden ist, wie wir schon am Anfang sagten.

Ökumene heißt, wie bekannt: die von Menschen bewohnte Welt, nach dem NT eingeschränkt auf die Welt, die unter dem römischen Imperium seiner Zeit bekannt war. Darüber hinaus ist der Begriff dann auf die Welt, auf die Menschheit als Ganze bezogen, und das ist nicht nur geographisch und numerisch gemeint, sondern auch im Sinne einer Welt, in der die Menschen aller Zeiten göttlicher Bestimmung gemäß sich menschlich einrichten und in Gemeinschaft existieren können und auf die „zukünftige Ökumene" (Hebr 2,5) zugehen.

Von dieser Bedeutung des Wortes her stellt sich schon seit langem dem ÖRK das Thema „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" oder wie es jetzt formuliert ist: „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft". Man denkt hier sofort an die Formulierung in der Konstitution über die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil: „Die

Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit."[21]

Wir können uns jetzt auf dieses ökumenische, schon viel behandelte, aber noch ungelöste Problem nicht einlassen. Es steht auf der Tagesordnung von „Faith and Order" für die nächsten Jahre. Aber das wird doch Bestandteil dieser Zuordnung von Einheit der Kirche und menschlicher Gemeinschaft sein, daß es uns gelingen muß, klarer als bisher zu zeigen, daß nicht nur das, was in den theologischen Disziplinen speziell theologisch ausgesagt wird, sondern auch, was die Kirche und die Theologie in den mitmenschlichen Beziehungen, im Sozialwesen, in der Wirtschaft, in der Kultur zu sagen hat, letztlich immer im Zusammenhang mit dem Ringen um die in Jesus Christus Eine Kirche zu sagen ist, die sich in ihrer Eigenart eben in der Auseinandersetzung mit allen diesen Lebensbereichen ereignet — das macht ihren inkarnatorischen Charakter aus — und als solche ist sie als Antizipation des Reiches Gottes, der Herrschaft Gottes, die allen Menschen gilt und angeboten ist, zu verstehen.

### *6. Neubau der Kirche von unten her und seine theologischen Konsequenzen*

Kritische Fragen zur spezifischen Rolle der ökumenischen Dimension aller Theologie im Blick auf besondere ökumenische Konferenzen, die der Frage der theologischen Ausbildung in Europa und überhaupt im Blick auf ökumenisches Lernen in anderen Bereichen gestellt waren, Klärung dessen, was mit Ökumenik im Sinne einer ökumenischen Dimension gemeint sein kann, wie diese auf alle theologischen Disziplinen, aber auch auf die Lebensbereiche des Kontextes aller Theologie zu beziehen ist, das waren die Komplexe, zu denen wir uns geäußert haben.

Ich muß in aller Kürze noch einen letzten anfügen. K. Raiser spricht in einem Aufsatz „Europäische Theologie und Kirche im Horizont der Ökumene"[22] von „immer mehr Anzeichen für den beginnenden Neubau der Kirche von unten her". Damit kommt der Kirche als *Volk Gottes* — wie schon im Zweiten Vaticanum — eine besondere Bedeutung zu. Gemeinschaft wird zum Stichwort einer nachkonstantinischen Kirche, „die dennoch die Geschichte der europäischen Theologie und Kirche nicht verleugnet. ... Dialog (ist) das zentrale Stichwort einer nach-metaphysischen Theologie"[23], die nicht mehr von dem „Doppelbündnis mit griechischer Metaphysik und imperialer Ordnung des Römischen Reiches" lebt. Erste-

res bezieht sich auf „Lehre, Liturgie und Kirchenordnung", letzteres auf eine mit Autorität ausgestattete hierarchische Ordnung. Diese Elemente, seit Jahrhunderten kennzeichnend besonders für die europäische Situation, werden einerseits durch den Rückgriff auf altkirchliche Strukturen, andererseits durch den langsam zunehmenden Einfluß, den christliche Kirchen anderer Kontinente in ihren eigenen Wegen auf Europa nehmen, zurückgedrängt zugunsten eines korporativen Kirchenverständnisses, das auch für die Art, Theologie zu treiben, von grundlegender Bedeutung ist und immer mehr werden wird. „Die konfessionelle Flurbereinigung erscheint in dieser Perspektive als eine in der Tat spezifisch europäische Sorge, die hinter der Suche nach Formen, wie der Shalom Gottes in der korporativen Lebenspraxis seines Volkes Gestalt gewinnen kann, zurücktritt."[24] Ich würde jetzt nicht wie K. Raiser von einem „Gegensatz" von „interkonfessioneller Ökumene" und „prophetisch-missionarischer Ökumene" sprechen. Denn auch die Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas haben es in der ökumenischen Begegnung — anders als wir — mit konfessionellen Gegensätzen, natürlich in *ihrem* Kontext zu tun, die auf dem Wege zur konziliaren Gemeinschaft überwunden werden müssen, selbst wenn diese Gegensätze nicht mehr mit dem konfessionellen Pathos verbunden sind, wie wir es in Europa immer noch kennen. Darum ist es auch höchst sinnvoll und wünschenswert, daß an diesem Prozeß der Überwindung die Vertreter der Kirchen aller Kontinente beteiligt sind. Wäre es nicht wichtig, daß es gerade zu einem Zusammenwirken von „interkonfessioneller und prophetisch-missionarischer Ökumene" käme und diese viel intensiver theologische Forschung und Ausbildung durchdringen und zu einem neuen Stil von Theologie führen würden?

Wir haben schon auf den vorigen Seiten vom „Dialog" der Kirchen gesprochen, ohne dieses Wort besonders einzuführen. Wie es im Bereich der Mission seine besondere Bedeutung hat, so ist es in der Begegnung von Kirchen und deren Theologien von besonderer Bedeutung. „Im Dialog wird Interdependenz (zwischen den Kirchen) ihrer selbst bewußt und auf Partizipation, Gemeinschaft hin geöffnet. In einer bruderschaftlichen Kirche wird Theologie zum Feld der Bemühung um die Sprachfähigkeit des Glaubens. Soll Interdependenz nicht zur Abhängigkeit und Herrschaft führen, sondern partizipatorische Gemeinschaft möglich machen, so gewinnt die Sprachfähigkeit, die Dialogfähigkeit, entscheidende Bedeutung."[25] Denn dieser Dialog vollzieht sich im kritischen Gespräch, er empfängt und er gibt par cum pari unter den Augen Gottes. Er spielt sich inmitten des Volkes Gottes in seiner konkreten Existenz, unter seiner Beteiligung ab. Er lernt

„das Evangelium als lebendige und freimachende Wahrheit und damit als Quelle von Gemeinschaft unter Menschen zu erschließen. Solche Theologie bedient sich dann nicht in erster Linie der lehrhaften Aussage, der systematischen Erörterung, sondern der Frage, die das Gespräch eröffnet"[26], was ja sicher nicht heißt, daß das Element des Lehrhaften überhaupt außer Betracht bleiben könnte.

Es mag bei vielen Mißverständnissen, die die Arbeit des ÖRK z. B. in Europa auslöst, auch um diese Frage des „Neubaus der Kirche von unten" gehen. Gedanken dieser Art liegen vielen Kirchen wie auch vielen einzelnen noch sehr fern. Diese Frage mag auch bei der Tatsache mitspielen, daß die zahlreichen ökumenischen Dokumente der Verständigung, die bereits vorhanden sind, einstweilen so wenig zu bewirken scheinen. Haben wir bisher vorherrschend mit Lehrabstraktionen gearbeitet, statt den Dialog mit Lebensganzheiten zu führen, der uns vielleicht nicht mehr nötigt — wie es jetzt noch weiterhin der Fall ist —, gewonnene Lehrergebnisse erst in Lebensbezüge umzusetzen, damit sie verständlich, inspirierend und rezeptionsfähig werden, was uns so schwer gelingt? Mit diesen Beobachtungen werden neue programmatische Entwicklungen von großer Tragweite wahrgenommen, die in der ökumenischen Dimension allen theologischen Reflektierens ihre Berücksichtigung finden müssen.

ANMERKUNGEN

1 Theologische Ausbildung für die Dienste der Kirche. Schlußdokument der Europäischen Konsultation über Theologische Ausbildung, Herrnhut/DDR Oktober 1980, in: EMW-Informationen, Hamburg, Nr. 20/1981, 8.
2 Ebd. 11.
3 Ebd. 12.
4 Herrnhuter Konsultation 1980, S. 102f. des englischen Textes.
5 EMW-Informationen, a.a.O. 23f.
6 Global Solidarity in Theological Education. US/Canadian Consultation Toronto, July 1981, WCC.
7 H. Dauber/W. Simpfendörfer, Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis, Wuppertal 1981, 64ff.
8 Chr. Lienemann-Perrin, Training for a relevant Ministry, Madras 1981, 235.
9 Die erste Vollversammlung des ÖRK, Bd. V, Tübingen 1948, 62f.
10 Evangelische Kommentare, Heft 4/1981, 202-204.
11 Ebd. 204.
12 J. Feiner/L. Vischer (Hrsg.), Neues Glaubensbuch, Freiburg 1973[8].
13 J. Blank u.a. (Hrsg.), Ev.-Kath. Kommentar zum Neuen Testament (EKK), Zürich - Neukirchen 1975 ff.
14 EKK, a.a.O., Vorarbeiten Heft 1/1969, 5.

15 Vgl. z. B. die Auslegung von Röm 5,5 durch U. Wilckens, in: U. W., Der Brief an die Römer, 1. Teilband, EKK, Bd. VI, 1978, 292.
16 S. P. Lengsfeld (Hrsg.), Ökumenische Theologie, Stuttgart 1980, 379-388.
17 Ebd. 389-393.
18 Ökumenisches Direktorium, Zweiter Teil, Paderborn 1970.
19 Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt 1976, 327.
20 Ebd.
21 Konstitution über die Kirche, I. Kapitel.
22 In: G. Picht (Hrsg.), Theologie, was ist das? Stuttgart 1977, 387-402, hier: 400f.
23 Ebd.
24 Ebd. 398.
25 Ebd. 401.
26 Ebd. 401.

# Kirchen und Kriege

Die Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses in Genf
vom 19. bis 28. Juli 1982

## I.

Kriegsgeschrei tönte aus allen Lautsprechern und Fernsehgeräten, als der Zentralausschuß des ÖRK in diesem Jahr in Genf zusammenkam.

Argentinien und Großbritannien kämpften um eine kleine, dünnbesiedelte Insel, und Israel begann seinen Angriff auf die PLO im Libanon und richtete ein Blutbad sondergleichen unter Frauen, Kindern und Zivilisten an. Auf beiden Seiten gab es Kirchen, die Mitglieder des ÖRK sind. Die protestantischen Kirchen Argentiniens standen auch während des Krieges in ständigem Kontakt mit den Kirchen Großbritanniens, und der Erzbischof von Canterbury hat nach einigem Schwanken schließlich den von Premierministerin Thatcher verlangten Siegesgottesdienst in der St. Pauls Cathedral abgelehnt und daraus einen Gedenkgottesdienst für die Gefallenen auf beiden Seiten gemacht. Es hat zwar auf beiden Seiten einzelne Geistliche gegeben, die ihre christliche Haltung vergaßen und einem Hurrapatriotismus anheim fielen, die Mehrheit jedoch lehnte ebenso wie der ÖRK eine solche Einstellung als unökumenisch und unchristlich ab.

Daß sich während des Falkland-Krieges eine Delegation des ÖRK in Großbritannien befand, der der führende Theologe Argentiniens Professor Miguez Bonino angehörte, hat dazu beigetragen, den Standpunkt der argentinischen Kirchen kennenzulernen. Dieser besteht darin, daß ein historisches Recht Argentiniens auf die Inseln anerkannt, aber die gewaltsame Besetzung durch argentinische Truppen abgelehnt wurde.

Im Libanon-Konflikt versuchte ebenfalls eine Delegation des ÖRK unter Führung des schwedischen Erzbischofs Sundby zu vermitteln. Die Delegation kehrte während der Sitzung des Zentralausschusses nach Genf zurück und erstattete einen eindrucksvollen Bericht, der auch auf die notwendige und segensreiche Arbeit des „Rates der Kirchen im Mittleren Osten" (MECC) hinwies. Der Zentralausschuß beschloß eine ausführliche Stellungnahme, die das Recht der Palästinenser auf einen eigenen Staat und das Recht Israels auf sichere Grenzen anerkannte.

Am Schluß dieser Resolution werden die Mitgliedskirchen aufgefordert, „diejenigen in Israel zu unterstützen, die sich für einen gerechten Frieden in der Region einsetzen, und fortzufahren, dem libanesischen, palästinensischen und dem israelischen Volk in Gebet und Fürbitte beizustehen". Während der Debatte wurden sowohl pro-israelische als auch pro-palästinensische Standpunkte deutlich, doch einigte sich die große Mehrheit auf eine Erklärung, die in erster Linie die Notwendigkeit betonte, den Opfern des Krieges zu helfen und dem Libanon zu ermöglichen, wieder zu Frieden ohne fremde Besatzungstruppen zurückzufinden.

## II.

Doch auch in Friedenszeiten gibt es Kriege, Kriege, die gewaltsame Machthaber gegen ihre eigene Bevölkerung führen. Schon auf der letzten Zentralausschußsitzung mußte man sich mit der beunruhigenden Zunahme der Folter in vielen Staaten dieser Welt, nicht nur in Lateinamerika und Afrika, befassen.

Diesmal lenkte der Zentralausschuß die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf die ebenso beunruhigende Entwicklung von außergerichtlichen Hinrichtungen. Terroristen, halblegale Todeskommandos, aber auch offizielle Polizei- und Militäreinheiten bringen heute mehr Menschen um, als es von Gerichten gefällte Todesurteile gibt.

Was nützt es, die Todesstrafe abzuschaffen, wenn sie durch Selbstjustiz untergeordneter Organe ersetzt wird? Es ist zu erwarten, daß diese recht ausführliche Erklärung des Zentralausschusses auch andere internationale Organisationen wie die UNO, die Internationale Juristen-Kommission und andere beschäftigen wird.

Vor und hinter allen Kriegen, ob sie offiziell erklärt werden oder nicht, steht aber die Rüstung, die weltweite Zunahme von Waffenproduktion und Waffenhandel. Zu diesem Thema äußerte sich der Zentralausschuß in zweifacher Form. Er verabschiedete eine „Erklärung zur zweiten Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen über Abrüstung" und nahm den Bericht über das „Studienprogramm für Abrüstung und gegen Militarismus und Wettrüsten" entgegen. Die Friedensbewegung in Europa und in den USA hat gerade die Kirchen und viele ihrer Mitglieder erfaßt, und selbst in der DDR waren die Spuren dieses interkontinentalen Widerstands gegen die absurde Logik des nuklearen Abschreckungssystems erkennbar.

Aus diesem Geiste heraus appellierte der Zentralausschuß an die Mitgliedskirchen, „sich weiterhin und verstärkt darum zu bemühen, in Zusammenarbeit mit der wachsenden Zahl von Friedens- und Abrüstungsbewegungen in verschiedenen Teilen der Welt auf die Mobilisierung der Weltöffentlichkeit hinzuarbeiten, indem sie ihre Analyse der Probleme und ihr Verständnis vom politischen Kampf vertiefen und sich für solidarische Zusammenarbeit zwischen Gruppen einsetzen, die zwar unterschiedliche Vorstellungen haben, denen aber der Wunsch nach Frieden und Abrüstung gemeinsam ist".

Dieser Formulierung ist einerseits die Vorsicht von Kirchenleitungen anzumerken, deren Mißtrauen gegenüber aktiven christlichen Gruppen traditionell ist, andererseits die Genugtuung jener eher pazifistisch gesonnenen Kirchen, daß sie in der Bevölkerung Widerhall finden.

Das „Programm für Abrüstung und gegen Militarismus und Wettrüsten", das von einer Arbeitsgruppe vorgelegt wurde, analysiert die „militärische Weltordnung" und setzt sich mit der falschen „Sicherheitsdoktrin" auseinander, die viele Regierungen beherrscht. Manche Vorschläge, wie z.B. Feindbilder abzubauen, haben bereits ihre praktischen Wirkungen gezeigt. Andere sind noch umstritten, wie z.B. folgender Beschluß des vom ÖRK in Amsterdam organisierten öffentlichen Hearings: „Wir glauben, daß für die Kirchen die Zeit gekommen ist, klar und eindeutig zu erklären, daß sowohl die Herstellung und Stationierung als auch der Einsatz von Atomwaffen ein Verbrechen gegen die Menschheit darstellen und daß ein solches Vorgehen aus ethischer und theologischer Sicht verurteilt werden muß." Auch an dieser Stelle wird deutlich, daß die Friedensdenkschrift der EKD nicht das letzte

Wort sein kann und daß der nach der Zentralausschußsitzung gefaßte Beschluß des Reformierten Bundes gegen die Theorie atomarer Abschreckung kein Einzelfall bleiben wird.

## III.

Die Internationalisierung des Rüstungsgeschäfts ist natürlich nur ein Aspekt der internationalen Wirtschaftsverflechtungen. Die dafür typischen Organisationen sind die Transnationalen Konzerne (TNC).

Der ÖRK wurde in den letzten Jahren zunehmend von Kirchen und Gemeinden aus Asien, Lateinamerika und Afrika aufgefordert, gegen Landvertreibungen vorzugehen, die von landhungrigen TNCs veranlaßt werden, gegen die rücksichtslose Abholzung von Wäldern, Zerstörung natürlicher Landwirtschaft, Verdrängung von einheimischen Betrieben und Unterbezahlung einheimischer Arbeitskräfte durch solche Großunternehmen. Da in diesen Ländern Gewerkschaften entweder verboten oder staatlich gelenkt sind, überdies nationale Gewerkschaften oft machtlos gegenüber internationalen Konzernen sind, erhoffte man von dem ebenfalls internationalen ÖRK Hilfe. Dieser organisierte Konsultationen mit den Betroffenen in Afrika, Asien, Lateinamerika, Osteuropa und Westeuropa und faßte die Ergebnisse auf einer sehr stürmisch verlaufenden Konsultation in Bad Boll zusammen. Das dem Zentralausschuß vorgelegte Papier war sehr viel systematischer und abgewogener als diese Konferenz, spiegelt allerdings auch nicht die große Emotionalität wider, die aus den Anklagen vieler Teilnehmer dieser Konsultation sprach.

Der Zentralausschuß akzeptierte ein Studienprogramm dieser Fragen, setzte sich für die Unterstützung internationaler Kontrollen der TNC-Tätigkeit ein und schlug die Einrichtung einer ständigen Dokumentations- und Beobachtungsstelle beim ÖRK vor. Die Strategie wird darin bestehen, Verletzungen der Menschenrechte durch TNCs vor die Öffentlichkeit zu bringen und die Kirchen, die in den Heimatländern von TNCs leben, aufzufordern, die Konzernleitungen zu veranlassen, diese Mißstände abzustellen.

Die EKD hat mit ihrem Dialog-Programm bereits einige dieser Anregungen aufgenommen, und deshalb ist es zu begrüßen, daß auf Antrag von Delegierten der EKD ausdrücklich die Notwendigkeit von kritischen Dialogen mit den Konzernleitungen in den Text aufgenommen wurde.

Rüstung und TNCs sind jedoch nicht nur Teil der internationalen Wirtschaftsverflechtungen, sondern auch der international verflochtenen Wissenschaft und Technik.

Diesen Fragen hat sich seit Jahren die Sektion „Kirche und Gesellschaft" zugewandt, die von dem unermüdlichen Paul Abrecht geleitet wird. Paul Abrecht verabschiedete sich auf der diesjährigen Zentralausschußsitzung nach 23jähriger Tätigkeit vom ÖRK. Er antwortete in einer humorvollen Rede auf die vielen Ehrungen, die ihm zuteil wurden, und wies darauf hin, daß das Geheimnis dieser Arbeit darauf beruhe, Menschen zu finden, die vielleicht schon längst der Kirche den Rücken gekehrt haben, aber brennend an den ethischen Fragen der modernen Wissenschafts- und Technik-Entwicklung interessiert sind. Die große Weltkonferenz in Boston (1079) über „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" war das Verdienst Paul

Abrechts. Leider haben die Themen und Ergebnisse dieser Konferenz immer noch keine große Resonanz in unseren Kirchen gefunden, zumal die deutsche Übersetzung der Konferenzergebnisse weiterhin fehlt. Auf dieser Konferenz wurde deutlich, wie wichtig die Ausbildung einer verbindlichen Ethik der wissenschaftlichen Forschung und ihrer technischen Anwendung ist. Auch für ihre wirtschaftliche Ausnutzung und ihre Grenzen fehlen weitgehend ethische Maßstäbe.

Das ist dem ÖRK seit langem bekannt, und er hat zu mehreren Konsultationen über Fragen der Ethik eingeladen, die von einem besonderen Ausschuß, der aus Theologen und Ökonomen besteht, getragen wurde. Ein erster Bericht über eine 1981 in Zypern veranstaltete Konferenz „Ökumenische Überlegungen zu Fragen politischer Ethik" wurde dem Zentralausschuß vorgelegt.

## IV.

Ethische Fragen können natürlich vom Ökumenischen Rat nicht behandelt werden, ohne die Leitlinien des Evangeliums und die Erfahrungen der Kirchengeschichte zu beachten. Christliche Ethik ist Teil der christlichen Theologie. Es mag die bisherige Darstellung der Ergebnisse der Zentralausschußsitzung den Eindruck erwecken, als ob theologische Fragen diesmal zu kurz gekommen wären. Das ist aber nicht der Fall. Zwei theologische Dokumente, die dem Zentralausschuß vorgelegt wurden, sollen auch in unseren Kirchen besondere Aufmerksamkeit finden: Die Studie „Taufe, Eucharistie und Amt", die nach jahrelanger, anfangs von Lukas Vischer geleisteter Arbeit von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorgelegt wurde und unter der Leitung des amerikanischen Lutheraners Professor Lazareth steht, sowie das Positionspapier „Mission und Evangelisation".

Die Studie „Taufe, Eucharistie und Amt" ist unter aktiver Beteiligung von Vertretern der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen erarbeitet worden und zeigt einen Weg, wie sich die Kirchen gerade in diesen drei Fragen, an die sich seit Jahrhunderten große Kontroversen knüpfen, näherkommen können. Dieses Dokument soll nun den Kirchen, d. h. den Kirchenleitungen zur Stellungnahme zugeleitet werden. Es ist nicht zu erwarten, daß diese allem ohne weiteres zustimmen werden. Deshalb ist die Mahnung des Kommissionsvorsitzenden Professor Nissiotis völlig berechtigt, der zur Einführung des Textes sagte: „Niemand darf sich damit begnügen, diesen Text allein von seinem konfessionellen Standpunkt aus zu betrachten. Es ist eine Umkehr des Herzens und des Geistes vonnöten, damit man seine eigenen konfessionellen Wurzeln von neuem und zusammen mit den anderen Kirchen innerhalb der Einen Kirche und biblischen Tradition bekräftigen kann." Manchmal gewinnt man den Eindruck, daß sich eine Konferenz von Laien und Theologieprofessoren eher über diese Fragen einigen könnte als Kirchenleitungen, da diese oft zu große Angst um ihre Identität, die zum Teil ihre Macht und Abgrenzung zu anderen begründet, zu haben scheinen.

Auch das Positionspapier „Mission und Evangelisation" ist ein Versuch, Brücken zu bauen über die mannigfaltigen Gegensätze, die es im Missionsverständnis der verschiedenen Mitgliedskirchen und kirchlichen Gruppen gibt. Es ist hier nicht der Ort, auf dieses sehr ausführliche Dokument einzugehen, aber es kann jetzt schon gesagt werden, daß es auf der nächsten Vollversammlung des ÖRK in Vancouver eine wichtige Rolle spielen wird.

Diese Vollversammlung überschattete die Konferenz des Zentralausschusses deshalb besonders stark, weil sie die letzte Sitzung vor diesem Ereignis war und weil alle Papiere nur im Hinblick auf ihre endgültige Bestätigung durch die Vollversammlung verabschiedet wurden. Auch das ausgedehnte Besuchsprogramm, das der ÖRK zur Vorbereitung von Vancouver organisierte, richtete die Aufmerksamkeit auf das kommende Ereignis.

Die Vollversammlung wird auch insofern eine Zäsur bilden, als viele der bekannten Gestalten des ÖRK-Stabes wie Konrad Raiser, Paul Abrecht, Julio de Santa Ana und Jean Fischer dann (oder schon vorher) ihre Tätigkeit beenden werden. Auch von den Zentralauschußmitgliedern werden viele nicht mehr für den neuen Zentralausschuß zur Verfügung stehen, so z. B. von der EKD Bischof Harms, Bischof Hübner und Prof. Eßer. Viele bekannte Gesichter werden fehlen, und die Ökumene wird sich und muß sich ändern. Die EKD wäre gut beraten, sich schon jetzt darüber Gedanken zu machen, wen sie in den Stab und in die vielen Kommissionen des ÖRK senden wird und wie sie einen neuen Anlauf machen kann, um die kürzlich auch in dieser Zeitschrift festgestellten „ökumenischen Kommunikationsstörungen" zu überwinden.

„Jesus Christus — das Leben der Welt" heißt etwas triumphalistisch das Motto der Weltkirchenkonferenz in Vancouver. Es ist kein Zweifel, daß die Welt auf dieser Sitzung des Zentralausschusses sehr präsent war, und man konnte immer wieder, nicht nur in den zahlreichen, von den verschiedenen Denominationen gestalteten morgendlichen Gottesdiensten eine Ahnung von der Gegenwart Gottes verspüren. Doch dahin, daß die Welt, so wie sie heute ist, erkennen läßt und selbst erkennt, daß Jesus Christus das Leben der Welt ist, dahin ist noch ein weiter Weg, den die Kirche selbst zurücklegen muß, auch wenn ihr der Wind ins Gesicht bläst.

*Gerhard Grohs*

## Reformiertes Zeugnis heute

21. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (presbyterianisch und kongregationalistisch), Ottawa, 17.-27. August 1982

Diese Versammlung fand 12 Jahre nach der Vereinigung des Reformierten Weltbundes und des Internationalen Kongregationalistischen Rates (Nairobi 1970) statt. Etwa 500 Teilnehmer aus den 149 Mitgliedskirchen kamen in der kanadischen Hauptstadt zu gemeinsamer Arbeit und zu gottesdienstlicher Gemeinschaft zusammen. Arbeitsthema war der abschließende Lobpreis des Unser Vater: Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit.

Aus der Fülle der Erlebnisse und der Arbeit kann hier nur auf einiges Wenige hingewiesen werden. Wie auf allen derartigen Versammlungen gab es Eröffnungs- und Schlußgottesdienst, tägliche Morgenandacht und Bibelarbeit, letztere in der ersten Woche im Plenum, in der zweiten Woche in kleinen, entsprechend den offiziellen Konferenzsprachen (Englisch, Französisch, Deutsch, Spanisch) aufgeteilten Gruppen. Prof. Dr. Jan Lochman (Basel) und Erzbischof Dr. Scott, Primas der (anglika-

nischen) Kirche von Kanada und Vorsitzender des Zentralausschusses des ÖRK, hielten Referate über das Arbeitsthema. In drei Sektionen wurden Unternehmen behandelt: (1) Das Volk des Bundes und die Verkündigung des Reiches; (2) Die Macht der Gnade und die gnadenlosen Mächte; (3) Unsere Erde — Schauplatz der Herrlichkeit Gottes — und die Hoffnung für eine bedrohte Welt. Außerdem arbeiteten Ausschüsse zu den Berichten und Aufgaben der theologischen Abteilung und der Abteilung für Zusammenarbeit und Zeugnis, ein Ausschuß für Grundsatzfragen, der Finanz- und der Nominierungsausschuß und ein Ausschuß zur Behandlung eines Studiendokumentes „Reformiertes Zeugnis heute".

Gleich zu Beginn der Versammlung wurden die Teilnehmer im Eröffnungsgottesdienst mit einem der bedrängenden Probleme konfrontiert. In einer Erklärung der Delegierten schwarzer südafrikanischer reformierter Kirchen wurde bekanntgegeben, daß sie nicht am Abendmahl teilnehmen würden, weil daran auch die Delegierten der beiden weißen reformierten Kirchen teilnähmen, die ihnen in ihrer Heimat die Gemeinschaft am Tisch des Herrn verweigerten. Leider fand diese Erklärung trotz fühlbarer Betroffenheit der Anwesenden kein spontanes Echo im weiteren Verlauf des Gottesdienstes.

Die Problematik um Rassismus, Apartheid (getrennte Entwicklung) und Südafrika wurde dann in mehreren Ausschüssen und Gruppen aufgegriffen, so daß man sich frühzeitig entschloß, aus Mitgliedern aller beteiligten Gruppen eine ad-hoc-Arbeitsgruppe mit der Arbeit an einer die Einzelbeiträge integrierenden Erklärung „Rassismus und Südafrika" zu beauftragen. In einer ebenfalls ad-hoc angesetzten Anhörung ebenso wie in der Plenardebatte über diese Erklärung kamen weiße ebenso wie schwarze Südafrikaner ausgiebig zu Wort. Die Plenardebatte ging weit über alle vorgesehene Zeitplanung hinaus, und die schließliche Abstimmung erfolgte erst nach einer längeren Gebetsstille, ein Zeichen dafür, wie sehr man sich des Gewichtes der Abstimmung bewußt war. Die angenommene Erklärung hat drei Schwerpunkte:

— „Zusammen mit den schwarzen reformierten Christen in Südafrika" wird erklärt, „daß Apartheid (getrennte Entwicklung) eine Sünde ist und daß ihre moralische und theologische Rechtfertigung eine Verzerrung des Evangeliums und in ihrem beharrlichen Ungehorsam gegenüber dem Wort Gottes eine theologische Irrlehre (heresy) ist".
— Es wurde beschlossen, „die NGK (Nederduitse Gereformeerde Kerk) und die NHK (Nederduitse Herformde Kerk van Afrika) von den Privilegien der vollen Mitgliedschaft ... zu suspendieren, bis ... diese beiden Kirchen in Wort und Tat einen Sinneswandel bewiesen haben". Dies bedeute, so wurde mehrfach betont, nicht den Ausschluß der beiden Kirchen, der auch verfassungsmäßig gar nicht möglich gewesen wäre. Es bedeute, daß die sich aus der Mitgliedschaft beider Kirchen im RWB ergebenden Rechte zeitweise ruhen.
— Gleichzeitig „bekennen wir, die Delegierten auf der Generalversammlung, daß wir in bezug auf Rassismus nicht ohne Schuld sind". Daraus ergeben sich ein Bündel von eindringlichen Fragen an die eigene Adresse, wie es mit Rassismus und daraus folgender Diskriminierung in den eigenen Kirchen und Ländern bestellt sei und was dagegen von seiten der Christen, der Gemeinden und der Kirchen zu geschehen habe.

Ein weiteres wichtiges Thema fand in einem anderen von der Generalversammlung angenommenen Dokument mit dem Titel „Frieden und Gerechtigkeit" seinen

Ausdruck. Hier gab es Anfragen und Vorlagen aus mehreren Mitgliedskirchen, unter anderem die Vorlage des Reformierten Bundes, die in der Bundesrepublik mancherlei erregte Diskussionen hervorrief, in Ottawa nicht nur erwähnt wurde, sondern inhaltlich breiteste Zustimmung fand und in einzelnen Passagen wörtlich übernommen wurde.

Das Dokument selbst, Teil des Berichtes des Ausschusses für Grundsatzfragen, stellt zunächst „einen wachsenden ökumenischen Konsens" darüber fest, „daß das Vorhandensein von Atomwaffen, ihre Herstellung, Ausbreitung und zunehmende Verfeinerung einen dämonischen Schatten über die ganze Welt wirft". Gleiches gelte für die biologischen und chemischen Waffen und für die Militarisierung des Weltraumes. „Es droht eine Katastrophe von unvorstellbaren Ausmaßen." — Daraus ergibt sich ein Ruf an die Kirchen zur Buße un zum besonderen Friedenszeugnis. Dies habe wie mit dem Wort, so auch in der Tat zu geschehen, d. h. in der Verpflichtung „für den Frieden unter den Menschen zu beten, zu denken und zu arbeiten". Dies freilich nicht als zwangsweise auferlegtes Gesetz (eine in Deutschland in den letzten Wochen erneut häufig geäußerte Verdächtigung reformierten theologischen Denkens), sondern als notwendig sich ergebende Konsequenz aus dem Leben und Werk Christi für uns. Wenn es dann zusammenfassend heißt: „Unsere Einstellung gegenüber Massenvernichtungsmitteln muß von unserem Glauben bestimmt sein. Es handelt sich um Bekräftigung oder Verleugnung des Evangeliums", dann wird man darin die ausdrückliche Bestätigung des in der Friedenserklärung des Reformierten Bundes Gesagten unschwer wiedererkennen, daß die Friedensfrage eine Bekenntnisfrage sei. Ebenfalls durchaus im Rahmen reformierten theologischen Denkens bewegt sich die enge Verbindung zwischen Frieden und Gerechtigkeit, auf die deutlich hingewiesen wird. Dabei wird „Gerechtigkeit" genauso konkret beim Namen genannt wie vorher „Friede": ein ungerechtes Handelssystem, ungerechte politische Strukturen, Verweigerung grundlegender Menschenrechte, Verschwendung der natürlichen Ressourcen der Welt, das sind einige Beispiele. Wenn es dann abschließend heißt: „Gott wird letztlich die durch Christus gewonnene Versöhnung durch die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde vollenden, in denen Gerechtigkeit und Friede wohnen werden in Ewigkeit", so ist dies keine Flucht in ein besseres Jenseits, sondern hat unmittelbare Konsequenzen: „Mit dieser gewissen Hoffnung im Herzen können wir mutige und entschiedene Schritte für Frieden und Gerechtigkeit tun."

Genau im Rahmen dieser Konsequenzen lagen auch die Resolutionen zur Lage in Lesotho (die der Delegierte der evangelischen Kirche in Lesotho ausdrücklich beantragte), zu den Rechten der Ureinwohner Kanadas, zu den Leiden der Flüchtlinge in aller Welt, zur Aufnahme behinderter Menschen in die Gemeinde, zur Lage im Libanon, gegen die Folter und zum Konflikt zwischen der Presbyterianischen Gemeinschaft in Zaire und der Kirche Christi in Zaire.

Genau im Rahmen dieser Konsequenzen lag es ferner, daß Gottesdienste, Morgen- und Abendandachten und Bibelarbeiten von einer Vielfalt und Farbigkeit waren, die sehr abstach von dem, was Zentraleuropäer sich allgemein unter „reformiert" vorstellen.

Auch ein für die zukünftige Arbeit des Weltbundes so wesentliches Ereignis wie die Wahl des neuen Präsidenten und des neuen Exekutivausschusses (in den aus der Bundesrepublik Deutschland Pastor Joachim Guhrt, Generalsekretär des Refor-

mierten Bundes, wiedergewählt wurde) bewegte sich im Rahmen dieser Konsequenz. Es war ganz natürlich, daß die weiblichen Delegierten eine stärkere Vertretung der Frauen im Exekutivausschuß forderten und Kandidatur und Wahl einer schweizerischen Delegierten anstelle eines holländischen Delegierten durchsetzten. Selbstverständlich waren sich alle der Bedeutung der Wahl des schwarzen Südafrikaners Dr. Allan Boesak zum Präsidenten bewußt, aber das Element des Sensationellen fehlte völlig.

Die weltweite Gemeinschaft von Christen, die in Ottawa sichtbar wurde, die durchaus nicht nur emotional erfahren, sondern in ernster und manchmal auch mühsamer intellektueller Zusammenarbeit erneut allen gegenwärtig wurde, ließ einen — das muß ehrlich gesagt werden — manchmal leise den Kopf schütteln, wenn man von den Reaktionen aus Deutschland etwa auf die Friedenserklärung des Reformierten Bundes hörte. Angesichts des ohne alle Manipulation und ohne Zwang einfach existierenden weitgehenden Konsensus zwischen Christen aus den unterschiedlichsten Weltgegenden in Fragen, die hierzulande entweder kontrovers sind oder bei denen gar das Mitspracherecht der Kirchen angezweifelt wird, sollten wir uns selbst fragen: Woher nehmen wir eigentlich die Sicherheit, so genau zu wissen, wie die weltbewegenden Probleme von Frieden und Gerechtigkeit (im weitesten Sinne der Worte und in allen ihren Erscheinungsformen) zu lösen wären? Unsere Brüder und Schwestern draußen sind mündige Christen und brauchen nicht unser apodiktisches Urteil, aber sie warten auf unseren Gesprächs- und Handlungsbeitrag. Wir sollten sie nicht mehr lange warten lassen. Es könnte geschehen, daß wir uns plötzlich als nebendran Liegengebliebene wiederfinden, auf die niemand mehr hört, weil sich das nicht mehr lohnt.

*Claus Kemper*

# Fazit eines Papstbesuches

## Aus anglikanischer Sicht

Der Papstbesuch leitet eine neue Ära in der britischen Kirchengeschichte ein

Vor 400 Jahren galt der Papst in London als der hinterlistige Anführer einer Verschwörung fremder politischer Mächte, gegen die die Briten mit jeder nur verfügbaren Waffe sich zur Wehr setzen mußten. Vor 100 Jahren wurde er nicht mehr als eine politische Bedrohung angesehen, aber als der geistige Drahtzieher hinter einer buntscheckigen Gesellschaft von ultrakonservativen Landbesitzern, dissentierender Priester und nichtstaugender irischer Einwanderer, die die besten britischen Traditionen umzustürzen drohten. Noch vor 20 Jahren, vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wurde der Papst von vielen als die ferne, fast unrealistische Galionsfigur einer Kirche angesehen, die sich steinhart in der Ablehnung von Kontakten mit anderen Christen zeigte. Jetzt, in diesem Jahr sind wir ihm begegnet als einem Menschen, der mit uns Sorgen geteilt hat, die sich als sehr ähnlich mit unseren eigenen herausstellten. Natürlich gibt es immer noch eine Menge von Zweifeln und Fragen, beson-

ders über den Apparat des Vatikans und dessen Auswirkungen auf die Kirche, von ihm selbst gar nicht zu reden. Ein zweiter Besuch müßte anders aussehen. Für den Augenblick jedoch sind wir durch die Freude überrascht, einen neuen Freund entdeckt zu haben.

Gerüchte über einen möglichen Besuch kamen in den ersten Monaten des Jahres 1980 auf, bald nachdem Johannes Paul II. seine triumphalen Besuche in Polen und Irland gemacht hatte und die römisch-katholische Kirche in England und Wales dabei war, ihren Nationalen Pastoralen Kongreß in Liverpool vorzubereiten. Jener Kongreß, so wurde später angekündigt, solle ein Arbeitstreffen sein und könne daher nicht den geeigneten Rahmen für einen Papstbesuch abgeben. Der Kongreß empfing statt dessen eine Video-Botschaft von ihm und fuhr fort, unter Beweis zu stellen, daß die römisch-katholischen Laien dieses Landes eine eigene kräftige, vorwärtsblickende und ökumenisch engagierte Stimme haben, die alles Mögliche zum Ausdruck bringen, das in keinem Falle die Unterstützung des Papstes zu erwarten hatte. So nahmen wir im September 1980 mit einigem Unbehagen zur Kenntnis, daß Papst Johannes Paul die betont vorsichtige Antwort der Bischöfe an jenen Kongreß begrüßt hatte, in dem er seinen Besuch bei uns für das Jahr 1982 ankündigte. „Progressive" Katholiken tadelten die von Erzbischof Runcie angeregte — beide Männer hatten sich in Accra getroffen — Planung des Besuchs als einer Pilgerfahrt nach Canterbury, und obwohl der Besuch durch die sich lange hinziehenden Vorbereitungen hindurch als ein vorrangig pastoraler Besuch der römisch-katholischen Gemeinschaft sorgfältig charakterisiert wurde, war es von Anfang an klar — z. B. in den überraschend herzlichen Bezugnahmen hierauf in den beiden Hauptansprachen des Papstes während der diesjährigen Gebetswoche für die christliche Einheit —, daß er die sich bietende ökumenische Gelegenheit persönlich aufgreifen wollte.

Dann kam die Falkland-Krise und einen Monat lang war es unklar, ob ein Papst zu einer Nation, die sich im Krieg befand, kommen konnte. Kardinäle von Argentinien und Großbritannien wurden nach Rom vorgeladen, was zwar keine Auswirkung auf den Krieg hatte, aber wenigstens sicherstellte, daß die Vorbereitungen für den britischen Besuch weiter vorangehen konnten. Als er schließlich eintraf, schien die Sonne, die Medien waren erfreut, einen anderen Gesprächsstoff zu haben als den immer noch gefährlichen Krieg, und Pfarrer Paisleys immer noch bedrohliche Demonstrationen erwiesen sich — sogar in Glasgow, wo umfangreiche und teure Vorsichtsmaßnahmen getroffen wurden — geringer als ein Nadelstich. Auch wenn die Menschenmassen und der Verkauf von Andenken in manchen Fällen geringer waren, als die Organisatoren erhofft hatten, so war doch der Besuch nach weltlichen Maßstäben eindeutig ein Erfolg.

Und nach christlichen Maßstäben? Auch hier, meine ich, müssen wir den Besuch für den Augenblick als einen hervorragenden Erfolg werten. Auf längere Sicht wird viel von den Folgewirkungen abhängen, sowohl hier in Großbritannien wie auch in Rom. Werden sich hier in Großbritannien die Christen die großen Themen von Friede und Einheit, die der Papst so stark hervorhob, zu eigen machen und Wege finden, auf denen seine allgemein gehaltenen Ermahnungen in die Zwiespältigkeiten der Praxis übersetzt werden können? Mehr noch: wird der offenkundige Wunsch des Papstes, seinen Mitchristen in anderen Kirchen zu begegnen und auf sie zu hören, ein ähnliches Gewicht im vatikanischen Handlungsstil finden? Werden seine tiefempfundenen Friedensappelle zu der kostspieligen Identifizierung der Kirche

rund um den Erdball mit jenen führen, die die Partei der Vergessenen und Unterdrückten gegen die vorherrschenden ökonomischen und militärischen Mächte dieses Zeitalters nehmen? In dreierlei Hinsicht meine ich diesen Besuch als einen Wendepunkt in der britischen Kirchengeschichte werten zu können.

## 1. Das Ghetto ist durchbrochen

Fast 300 Jahre hindurch mußten die wenigen römischen Katholiken in Großbritannien unter dem Druck der Verfolgung und dann als Ausgestoßene leben. Während der 150 Jahre seit ihrer Emanzipation haben sie ein bemerkenswert erfolgreiches, sogar komfortables Ghetto entwickelt, das aus ihren eigenen Kirchen, Schulen und Clubs bestand, ausgehend von einer sich auf Irländer und Angehörige der Arbeiterklasse stützenden Basis mit gelegentlichen, meist jesuitischen Vorposten in der herrschenden Intelligenzschicht. Jetzt, fast auf einen Schlag, gehört dies der Vergangenheit an. TV und Presse sind an den internen Kämpfen der katholischen Kirche ebenso interessiert wie bei anderen. Die Menschenmassen, die den Papst sehen wollten, waren weit größer, besonders in Schottland, als es die lange etablierten Kirchen von ihren Versammlungen her erinnern konnten. Die Ansprachen des Papstes waren deutlich nicht an eine Gemeinschaft unter anderen gerichtet, sondern an eine Gemeinschaft, die mit ihm in Christi Namen eine unausweichliche Verantwortung für die Gesamtheit, die ganze Nation, empfand.

Für den wohlinformierten Beobachter bedeutete dies kaum eine Überraschung. Eine größere Meinungsumfrage bei Katholiken vor zwei Jahren hat zutage gebracht, wie sich das Gewicht des katholischen Laientums von den Arbeiterklasse-Städten Nordenglands zu den Mittelklasse-Vorstädten des Südens verlagert hat, — dank den Erziehungsmöglichkeiten, die sich 1944 durch die Integration der katholischen Schulen in das nationale System ergaben, und durch den ökonomischen Aufschwung seit dem Zweiten Weltkrieg. Der Nationale Pastorale Kongreß hat ein freies und reifes Laientum bezeugt, das zu neuen Folgerungen über Prinzipien und Prioritäten im christlichen Leben gekommen ist, im Endergebnis sehr ähnlich dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine der großen Freuden des Papstbesuchs war es, daß es dieser neue römische Katholizismus war, dem er zuzuhören und Mut zu machen schien. Sicherlich, er hat nicht ausdrücklich die konservativen und restriktiven Lehraussagen, die charakteristisch für das Vorkriegsghetto waren, abgelehnt; man muß darauf achten, wie viele Dinge er in in seinen Ansprachen *nicht* erwähnt hat. Auf der anderen Seite war der Ton seiner Reden ständig offen und vorwärtsblickend. Am erfrischendsten trat dies vielleicht in seiner Rede über Ehe und Familie in York in Erscheinung, wo er von der Notwendigkeit sprach, „mit Liebe jene zu erreichen, die den Schmerz des Mißlingens der Ehe kennen", und er ging auf die Sexualethik nur mit einer kurzen Bemerkung ein, mitten in einem objektiven Katalog von „negativen Phänomenen", darunter dem „Ausbreiten einer empfängnisverhütenden und lebensfeindlichen Mentalität". Man spürte, daß er immer an eine mitleidende und intelligente Reife in seinen Hörern appellierte, die, wenn wir uns daran halten, darauf angelegt ist, uns in eine willige Verantwortung für das ganze Leben der Nation hineinzunehmen.

## 2. Friede hat Vorrang

Der Krieg im Südatlantik hat offenbar den ganzen Besuch hindurch im Vordergrund der Gedanken des Papstes gestanden. Seine Ansprache bei der Ankunft am Flughafen ging ziemlich ausführlich auf seine Bemühungen ein, den Streit beilegen zu helfen, und fast jede seiner darauffolgenden Reden nahm so oder so Bezug auf die Gefahren und Tragödien des Konflikts. Mehr noch, er sprach wiederholt von der Notwendigkeit des Friedens und von der christlichen Berufung, dem Frieden zu dienen. Die stärkste Einzelaussage enthielt seine Rede am Pfingstsonntag in Coventry, wo er, nachdem er auf die Bedeutung der alten und der neuen (anglikanischen) Kathedrale in der Stadt, den „Schatten eines nuklearen Albdrucks" und die Notwendigkeit eines „geduldig und mit unerschütterlichem Glauben" zu erreichenden Friedens eingegangen war, fortfuhr: „Wo die Starken die Schwachen ausbeuten; wo die Reichen die Armen ausnutzen; wo Großmächte Ideologien durchsetzen und auferlegen, da ist das Werk des Friedemachens ungetan; da ist die Kathedrale des Friedens erneut zerstört. Heute sind Skala und Schrecken moderner Kriegsführung — ob nun nuklear oder nicht — vollkommen unannehmbar, um als Werkzeug zur Beilegung von Konflikten zwischen den Völkern dienen zu können. Krieg sollte der tragischen Vergangenheit, der Geschichte angehören; er sollte keinen Platz auf der Tagesordnung der Menschheit für die Zukunft finden."

Dies wurde sofort von der Presse als eine tiefgehende, wenn auch respektvolle Kritik aufgegriffen, die sich an die patriotische Selbstgerechtigkeit richtete, die damals die Haltung des Volkes und insbesondere der Regierung zum Falklandkonflikt beherrschte. Dieses Wort ist seither mit bemerkenswerter Wirkung von Erzbischof Runcie in seiner Predigt im nationalen Gedenkgottesdienst nach Beendigung der Feindseligkeiten aufgegriffen worden und wird zweifelsohne in den Köpfen und Herzen vieler nachklingen, je mehr sich die Geschichte in eine immer bedrohlichere Zukunft hineinbewegt.

Gleich vielem, was er sagte, ist dies Wort bewußt allgemein gehalten. Nicht mit einem einzigen Satz hat er zu irgendeiner unmittelbaren Aufgabe Stellung genommen, mit denen sich die zu Entscheidungen Berufenen zu befassen haben. Zweifellos sieht er es als die Aufgabe eines Weltführers der Kirche an, allgemeine Prinzipien aufzustellen und nicht mehr; es muß die Aufgabe der Laien sein, die Übertragung dieser Prinzipien auf die unausweichlichen Zweideutigkeiten und Ungewißheiten des aktuellen Lebens zu riskieren. Diejenigen, die schon in der Friedensarbeit stehen, mögen seine Worte als ermüdend unspezifisch empfunden haben. Darüber hinaus bedeutete die Tatsache, daß wegen des laufenden Konfliktes vereinbarungsgemäß kein unmittelbarer Kontakt während des Besuches mit politischen Führern aufgenommen werden sollte, daß sein Zeugnis ins Leere gesprochen zu sein schien. Indes konnte kein Zweifel daran bestehen, in welcher Richtung er das Gewicht der Kirche einsetzen wollte. Sein Besuch ist so zu einer herausragenden Ermutigung der Christen geworden, dem Kriegsfieber zu widerstehen, das in diesem Sommer Regierung und Nation ergriffen hatte.

Wird es sich auf die Länge der Zeit dahingehend auswirken, die unselige Identifizierung von Kirche und Nation zu lösen, die das traurige Resultat der Reformation auf diesen Inseln gewesen ist? Werden Christen von jetzt an in der Berufung zum Frieden ein Kriterium sehen, das ihnen das Werkzeug in die Hand gibt, um über alle ihre Verwicklungen in ökonomische und Machtstrukturen zu urteilen?

## 3. Christliche Einheit als Zeichen christlicher Wahrheit

Gleich hinter dem Friedensthema und jedes andere Thema weit hinter sich lassend, kam das brennende Anliegen christlicher Einheit. Wiederum setzte die große Ansprache bei der Ankunft einen Ton, der immer und immer wiederkehrte: „Das Zeichen der Einheit unter allen Christen ist der Weg und das Instrument wirksamer Evangelisation. Es ist daher mein brennendes Gebet, daß der Herr unsere Bemühungen um die Erfüllung seines Willens segnen möge: Ut omnes unum sint." (Die einzigen Reden, die keinen ausgesprochenen Bezug auf das Streben nach Einheit zwischen den geteilten Kirchen enthalten sind jene an die Bischöfe von England/Wales und von Schottland und an die schottischen Geistlichen und Ordensleute. — Kam es daher, daß er dies zu vergessen sich leisten konnte, wenn keine Nicht-Katholiken anwesend waren, oder daß er sich dessen bewußt war, daß Einheit nur von der Initiative der Laien zu erwarten ist?)

Die Ansprache im Bellahouston Park in Glasgow zum Beispiel, die vor dem größten Auditorium während des Besuchs gehalten wurde und die mit 22 Bezugnahmen auf Schottland und Schottischsein in einer halbstündigen Ansprache mehr als jede andere die ungestüme Symbiose zwischen triumphalistischer Religion und Nationalismus, die so typisch sind für Schottland, hervorhob, endete mit einem machtvollen Appell an „jene größere Gemeinschaft von Christusgläubigen, die mit meinen katholischen Brüdern und Schwestern den Vorrang haben, Schotten zu sein... Wir sind nur Pilger auf dieser Erde, wir sind auf dem Wege zu jenem himmlischen Königreich... Geliebte Brüder in Christus, können wir nicht in Zukunft diese Pilgerfahrt gemeinsam machen ... alles miteinander tun ‚zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens' (Eph 4,3)?" Die Sehnsucht nach neuen Beziehungen ist unverkennbar. Indes, die Aussagen über christliche Einheit, häufig und brennend wie sie sind, sind wiederum alle von einer Allgemeinheit, die es völlig den Hörern überläßt, sich konkrete Vorstellungen zu machen, was nun in der Praxis zu tun ist. Mit einer bedeutenden Ausnahme, die ich gleich erwähnen werde, findet sich so gut wie keine Bezugnahme auf irgendeine der kritischen Fragen, die auf der Tagesordnung für gemeinsame Diskussionen zwischen der römisch-katholischen und anderen Kirchen stehen. Man kann daraus nur die Folgerungen ziehen, daß ein polnischer Papst, der keine unmittelbaren Erfahrungen ökumenischer Kontakte mit anderen Christen während seiner entscheidenden Lebensjahre gehabt hat, jetzt, da er weltweite Verantwortung übernommen hat, danach strebt, Schritte zur Versöhnung zu unternehmen und andere dazu zu ermutigen, aber nicht verstehen und sich auch nicht vorstellen kann, wie dies geschehen soll. Ob dies im Grundsatz auch auf den Vatikan im ganzen zutrifft?

Andererseits wird dieser Besuch als ein Meilenstein in der Geschichte der ökumenischen Bewegung in Erinnerung bleiben, nicht durch das, was der Papst über christliche Einheit gesagt hat, sondern durch das, was er getan hat. In Übereinstimmung mit und im Handeln aus jenen Möglichkeiten, die andere für ihn geschaffen hatten, zeigte er eine Bescheidenheit, die die Ängste vor einer romzentrierten Autokratie entwaffnete, eine Feinfühligkeit, die Zeugnis von einer wirklich menschlichen Sensibilität ablegte und ein Anreiz für diese neuen Öffnungen, die jen unter uns beschämten, die mit weit mehr Möglichkeiten so wenig erreicht haben! Der Ausbruch von Beifall und Freude, den seine Ankunft in der anglikanischen Kathedrale in Liverpool auslöste, war vermutlich der emotionale Höhepunkt. (Liverpool ist die

Stadt, die mehr als irgendeine andere in England die bekannten Spannungen mit den Iren während der letzten 150 Jahre widergespiegelt hat.) Doch all diese verschiedenen Elemente flossen zusammen in den Stunden, die er in Canterbury verbrachte — der Gottesdienst in der Kathedrale, den man gemeinsam leitete, die Unterhaltung mit einer Gruppe von Kirchenführern vieler Traditionen, die durch den Britischen Kirchenrat zustande gebracht war, und die Unterzeichnung einer gemeinsamen Erklärung, die die anglikanische und die römisch-katholische Kirche verpflichtete, eine neue gemeinsame Kommission zu berufen, um „alles zu untersuchen, was die gegenseitige Anerkennung der Ämter unserer Gemeinschaften hindert, und zu empfehlen, welche praktischen Schritte notwendig sein werden, wenn wir auf der Basis unserer Einheit im Glauben imstande sein sollen, um die volle Gemeinschaft wiederherzustellen" — das sind die bleibenden Zeichen einer neuen Ära der Gemeinsamkeit.

Erzbischof Runcies Einladung war in Accra mit der Erwartung ausgesprochen, daß der endgültige Bericht der ersten Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission mehrere Monate vor dem Papstbesuch veröffentlicht worden wäre, so daß Gelegenheit zu einigen gemeinsam zu ziehenden Konsequenzen bestanden hätte. Der Bericht war jedoch in der römischen Bürokratie erheblicher Verzögerung anheimgefallen und war anschließend Gegenstand einer scharf negativen, wenn auch irregeleiteten Kommentierung seitens der Glaubenskongregation geworden. Jener Bericht wird zweifellos in beiden Kirchen eine Angelegenheit beträchtlicher Kontroverse bleiben. So wurde er denn auch weder vom Papst noch vom Erzbischof öffentlich erwähnt. Doch sie *taten* einiges zusammen, was lauter als irgendwelche Worte einer ungeteilten Loyalität gegenüber dem einen Herrn sprach: Sie gedachten in Verehrung der im Jahre 598 von Rom nach England gebrachten Evangelien, sie erneuerten ihre Taufgelübde, sie beteten Seite an Seite an dem Grabe eines vom Staat umgebrachten Erzbischofs und entzündeten Kerzen für die Märtyrer unseres Jahrhunderts: Maximilian Kolbe, Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King, Janani Luwum und Oscar Romero. Es war nicht nur ein Scherz, wenn Papst Johannes Paul bemerkte: „Wenn ich in Canterbury bin, gehorche ich dem Erzbischof." Noch bedeutungsvoller war es, daß bei der im Juli von der Kirche von England gehaltenen peinlichen Debatte über die Vorschläge für einen „covenant" (Bundesschluß) mit drei Freikirchen (die auf Antrag einiger hochkirchlicher Geistlicher abgelehnt werden sollten zugunsten des Dialogs mit Rom) alle Stellungnahmen, die sich auf den Canterbury-Gottesdienst bezogen, dieses zur Unterstützung der Einheitsvorschläge taten.

Nicht weniger zeigte der Papst seine vorrangige Hörbereitschaft bei dem Treffen mit britischen Kirchenführern, das trotz seiner Kürze sehr viel mehr war als der Austausch bloßer Höflichkeiten, wie man es beim irischen Besuch erlebt hatte. Auf jeden Sprecher ging er positiv und mit offenkundiger Wärme ein. Insbesondere gilt es als sehr wahrscheinlich, daß er aufgrund dessen, was man ihm über die Notwendigkeiten und Gelegenheiten von konfessionsverschiedenen Familien gesagt hat (es gilt als erwiesen, daß etwa Zweidrittel der Ehen von Katholiken in England einen Partner von einer anderen Kirche haben), er in seiner Rede in York 48 Stunden später einen Abschnitt einfügte, der wohl weit über das hinausgeht, was er jemals zuvor gesagt hatte und was das herkömmliche römisch-katholische Verhalten in dieser Angelegenheit verändern könnte: „In eurem Lande gibt es viele Ehen zwischen Katholi-

ken und anderen getauften Christen. Manchmal haben diese Paare besondere Schwierigkeiten. Zu diesen Familien sage ich: Ihr durchlebt in Eurer Ehe die Hoffnungen und Schwierigkeiten auf dem Weg zur christlichen Einheit. Drückt diese Hoffnung in gemeinsamem Gebet aus, in der Einheit der Liebe. Ladet zusammen den Heiligen Geist der Liebe in Eure Herzen ein und in Eure Häuser. Er wird Euch helfen zu wachsen im Vertrauen und im Verstehen."

In seiner vorbereiteten Antwort am Ende der Unterhaltung hat der Papst nicht nur Mut gemacht zu „den Beziehungen des Vertrauens zwischen den katholischen Bischöfen und den Leitern anderer Kirchen, die so sehr die Zusammenarbeit in der Verkündigung des Evangeliums erleichtern" — ein Satz, der sicherlich letztlich zum Eintritt der katholischen Kirche in den Britischen Kirchenrat führen muß —, sondern er hat auch eine Gruppe eingeladen, „Rom zu besuchen zusammen mit einigen Vertretern der Bischofskonferenzen von Großbritannien, und weitere Gespräche zu führen". Diese sollen anscheinend nicht mit ihm, sondern mit Vertretern von verschiedenen vatikanischen Kongregationen geführt werden. Spürt er darin, so fragt man sich, eine Gelegenheit für den Vatikan, etwas von der Erfahrung in Großbritannien zu lernen? Es wird, glaube ich, das erste Mal sein, daß eine Gruppe von mehreren unterschiedlichen Kirchen, die in einem Rat zusammenarbeiten, an offiziellen Gesprächen in Rom teilnehmen, was schon eine hoffnungsvolle Bresche in die Haltung Roms bedeuten würde, strikt auf bilateralen Gesprächen zu bestehen.

Auf jedem dieser Gebiete — die natürlich im tiefsten sich gegenseitig bedingen — läßt uns der Besuch mit einer offenen und verheißungsvollen Zukunft zurück: mit einer römisch-katholischen Gemeinschaft, die sich ermutigt fühlt, voll ihren Anteil am Leben der Nation wahrzunehmen und die Versöhnung mit anderen Christen zu suchen im Interesse eines weiteren und wahrhaftigeren Friedens in der ganzen Welt. Von keinem Besuch kann man erwarten, daß man solche Ziele in ein paar Tagen erreicht, aber wenn britische Christen die Möglichkeiten nutzen, die dieser Besuch uns eröffnet hat, dann werden wir in der Tat in der Lage sein, nicht nur die Anwesenheit eines Mannes zu bezeugen, sondern die des Heiligen Geistes unter uns zu Pfingsten 1982.

Übersetzt von der Redaktion *Martin Conway*

## Aus katholischer Sicht

Die Presseberichte, die journalistischen Nachlesen und Kommentare sind sich darüber einig, daß der ökumenische Teil des Englandbesuches diese Papstreise weit über die Grenzen des Landes hinaus zu einem Ereignis gemacht hat. „Johannes Paul II. hat die Sache der christlichen Einheit vorangebracht wie bisher noch nie in seinem Pontifikat", schreibt Manfred Plate in „Christ in der Gegenwart" (13. 6. 1982). „Der historische Pilgerbesuch in Canterbury hat wirklich etwas verändert" (Marie Christine Zauzich in KNA-Ökumenische Information, 16. 6. 1982). „Es bleibt das Bewußtsein, daß nach Canterbury nichts mehr sein wird wie vorher" (Chistine Zauzich in „Rheinischer Merkur — Christ und Welt" 4. 6. 1982). „Ein Höflichkeitsbesuch nach dem Motto ‚Besuchst du mich, besuche ich dich' war das nicht ..., daß Papst und anglikanischer Erzbischof im Zentrum der anglikanischen

Kirchengemeinschaft ein gemeinsames Tauf- und Glaubensbekenntnis ablegten" (Eugen Brammertz, L'Osservatore Romano — Wochenausgabe in deutscher Sprache, 11. 6. 1982).

So hatte ja der Papst bereits bei seiner Ankunft auf dem Flughafen am 28. Mai gesagt: „Die Förderung der christlichen Einheit ist von großer Bedeutung, denn sie entspricht dem Willen unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus." Wenige Stunden später konkretisierte er dies in der Kathedrale von Westminster: „Mein tiefer Wunsch, meine brennende Hoffnung und mein Gebet gehen dahin, daß mein Besuch der christlichen Einheit dienen möge."

Im Anschluß an den ökumenischen Gottesdienst in Canterbury unterzeichneten Johannes Paul II. und Erzbischof Runcie nach dem Beisammensein mit den Vertretern der Ökumene eine Gemeinsame Erklärung (vgl. S. 492ff.). Der Papst hatte sie bereits in seiner Predigt angekündigt und ihren Inhalt skizziert. Er sprach von der Erklärung, „in welcher wir die Schritte anerkennen, die wir auf dem Weg zur Einheit bereits unternommen haben, und die Pläne darlegen, die wir vorhaben sowie die Hoffnungen, die wir für den nächsten Abschnitt unseres gemeinsamen Pilgerwegs in uns tragen".

In der Gemeinsamen Erklärung wird die Arbeit der internationalen Anglikanisch/Römisch-katholischen Kommission dankbar gewürdigt. Eine neue internationale Kommission wird gebildet, die „die offenstehenden lehramtlichen Differenzen prüfen ..., alle Hindernisse studieren ... und praktische Schritte vorschlagen" soll. Kommentatoren deuten dies als Versuch, die ökumenische Gangart zu beschleunigen.

Wenn Papst Johannes Paul II. in seiner Predigt in Canterbury der anglikanischen Kirchengemeinschaft „die Hoffnungen und Wünsche, die Gebete und den guten Willen aller, die mit der Kirche Roms in Einheit stehen", überbrachte, so sprach er sie damit ganz bewußt als Schwesterkirche an. Diese ehrenvolle Bezeichnung wandte Papst Paul VI. erstmals auf die Orthodoxen Kirchen des Ostens an. Wenn nun in der Ökumene die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Rom und Canterbury in greifbarere Nähe rückt, erfüllt sich zugleich eine Vision von Paul VI. Wenigstens beschreibt Jean Guiton in seinem Buch „Dialog mit Paul VI." (Fischer-Bücherei, Bd. 966, 154), wie dieser Papst in den Tagen des Rombesuchs von Erzbischof Ramsey, dem er in der Basilika S. Paolo fuori le mura seinen Hirtenring schenkte, sich mit der Denkschrift von Dom Beaudoin beschäftigte, die als Ergebnis eines offenen Gespräches gelten darf, das Kardinal Mercier von 1921 bis 1925 mit Billigung der Päpste Benedikt XV. und Pius XI. mit Delegierten der anglikanischen Kirche führte. Diese Aufzeichnungen verdeutlichen, wie eine mit dem Heiligen Stuhl vereinigte anglikanische Kirche doch sich selber treu bleiben könnte:

„Die anglikanische Kirche ist seit ihren Anfängen aufs engste mit dem Stuhl Petri verbunden. Bekleidet mit dem symbolischen Mantel des Apostelfürsten nimmt der Erzbischof von Canterbury teil an der apostolischen Jurisdiktion, die sich nicht nur auf die Gläubigen, sondern auch auf die Hirten erstreckt. Man darf in aller Wahrheit sagen, daß eine von Rom getrennte anglikanische Kirche vor allem eine historische Häresie ist. Kurz, beide Vorstellungen einer von Rom absorbierten anglikanischen Kirche und einer von Rom getrennten anglikanischen Kirche sind gleicherweise unzulässig. Man muß die wahre und historisch richtige Formel in der Mitte suchen: die mit Rom geeinte anglikanische Kirche.

Es gibt eine katholische Formel für die Einheit der Kirchen. Sie fordert nicht Absorption, sondern die Respektierung der inneren organischen Autonomie der großen historischen Kirchen und berücksichtigt außerdem ihre vollkommene Abhängigkeit von der universalen Kirche. Wenn eine Kirche aufgrund ihres Ursprungs, ihrer Geschichte und ihrer nationalen Überlieferungen ein Recht auf die Einräumung der Autonomie hat, dann gewiß die anglikanische Kirche. Praktisch wäre so der Erzbischof von Canterbury in seinen traditionellen und effektiven Rechten als Patriarch der anglikanischen Kirche anerkannt."

Unwiderrufbar hat der historische Besuch des Bischofs von Rom in Großbritannien uns allen deutlich gemacht, daß es in der Ökumene nicht mehr um die Wiedervereinigung von getrennten Kirchen unter der Jurisdiktion Roms geht. Kirchliche Einheit kann nicht als Uniformität gedacht werden. Die Anglikanische Gemeinschaft selber stellt bereits ein ökumenisches Modell dar, weil sie High Church und Low Church in einer Kirchengemeinschaft zu verbinden weiß.

Die „Feier des Glaubens" in der Kathedrale von Canterbury am Pfingstsamstag 1982 wird uns im Gedächtnis bleiben, nicht zuletzt deshalb, weil die Kameraleute der BBC uns großartige Bilder ins Haus lieferten. Ihre hervorragende Bildführung hat uns die Kommentierung sehr erleichtert. Wie ein Symbol steht mir das Schlußbild vor Augen: Nach dem Verlassen der Kathedrale gehen Papst Johannes Paul II. und Erzbischof Runcie nebeneinander und brüderlich durch den Kreuzgang: Unaufhaltsam gehen die beiden Kirchen unter der Anrufung des Heiligen Geistes auf den Tag zu, an dem sie die volle kirchliche Gemeinschaft (Koinonia) aufnehmen werden.

*Wilm Sanders*

# Ringen um sichtbare Einheit

Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II.
und Dr. Robert Runcie, Erzbischof von Canterbury,
in der Kathedrale von Canterbury am 29. Mai 1982

1. Am Vorabend des Pfingstfestes sind der Papst und der Erzbischof von Canterbury in der Kathedrale von Canterbury zusammengekommen, um Gott zu danken für den Fortschritt, der in dem Werk der Versöhnung zwischen unseren Glaubensgemeinschaften erzielt wurde. Zusammen mit den Führern anderer christlicher Kirchen und Gemeinschaften haben wir das Wort Gottes gehört; zusammen haben wir der uns gemeinsamen Taufe gedacht und das damals abgelegte Versprechen erneuert; zusammen haben wir das Zeugnis jener dankbar anerkannt, deren Glauben sie in der Vergangenheit wie in der heutigen Zeit dahin führte, das kostbare Geschenk des Lebens in den Dienst anderer zu stellen.

2. Das Band unserer gemeinsamen Taufe in Christus veranlaßte unsere Vorgänger dazu, einen ernsten Dialog zwischen unseren Kirchen ins Leben zu rufen, einen

Dialog, beruhend auf den Evangelien und den alten gemeinsamen Überlieferungen, einen Dialog, der die Einheit zum Ziel hat, derentwillen Christus zu seinem Vater gebetet hat, „damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich" (Joh 17,23). 1966 haben unsere Vorgänger Papst Paul VI. und Erzbischof Michael Ramsey eine gemeinsame Erklärung abgegeben, in der sie ihre Absicht bekanntgaben, einen ernsten Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Anglikanischen Gemeinschaft ins Leben zu rufen, der „nicht nur theologische Dinge wie die Heilige Schrift, die Tradition und die Liturgie beinhalten sollte, sondern auch die auf beiden Seiten empfundenen praktischen Schwierigkeiten" (Gemeinsame Erklärung, Abs. 6). Nachdem dieser Dialog schon drei Erklärungen über die Eucharistie, über das Priesteramt und die Weihe und über die Autorität in der Kirche hervorgebracht hatte, ergriffen Papst Paul VI. und Erzbischof Donald Coggan im Jahre 1977 die Gelegenheit, um zum Abschluß des Dialogs über diese drei wichtigen Fragen zu ermutigen, damit die Schlußfolgerungen der Kommission von den jeweiligen Autoritäten in den den beiden Gemeinschaften eigenen Verfahren ausgewertet werden können. Die internationale Anglikanische/ Römisch-Katholische Kommission hat die ihr übertragene Aufgabe mit der Veröffentlichung ihres Schlußberichtes abgeschlossen, und da unsere beiden Gemeinschaften nun mit der notwendigen Auswertung befaßt sind, möchten wir gemeinsam den Mitgliedern der Kommission danken für ihre Hingabe, ihre Gelehrsamkeit und ihre Integrität bei dieser langwierigen und anspruchsvollen Aufgabe, die um der Liebe Christi und der Einheit seiner Kirche willen übernommen wurde.

3. Der Abschluß der Arbeit dieser Kommission läßt uns nun auf den nächsten Abschnitt unserer gemeinsamen Pilgerfahrt im Glauben und in der Hoffnung auf die Einheit, nach der wir uns sehnen, schauen. Wir sind uns darin einig, daß nun die Zeit gekommen ist, eine neue internationale Kommission einzusetzen. Ihre Aufgabe wird darin bestehen, die schon begonnene Arbeit fortzusetzen, d.h. insbesondere im Lichte unserer jeweiligen Urteile über den Schlußbericht die noch bestehenden Unterschiede, die uns hinsichtlich der Lehre noch trennen, mit Blick auf ihre mögliche Lösung hin zu untersuchen; all das zu prüfen, was der gegenseitigen Anerkennung der Dienstämter unserer Gemeinschaften im Wege steht, und die praktischen Schritte zu empfehlen, die nötig sein werden, wenn wir auf der Grundlage unserer Einheit im Glauben die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft erlangen können. Wir sind uns wohl bewußt, daß die Aufgabe dieser neuen Kommission nicht leicht sein wird, aber wir werden darin ermutigt durch unser Vertrauen auf die Gnade Gottes und durch all das, was wir von der Macht dieser Gnade in der ökumenischen Bewegung unserer Zeit gesehen haben.

4. Die Fortsetzung dieser notwendigen Arbeit theologischer Klärung muß begleitet sein von dem eifrigen Bemühen und dem inbrünstigen Gebet der Katholiken und Anglikaner in der ganzen Welt, indem sie nach einem Wachsen im gegenseitigen Verständnis, in der brüderlichen Liebe und im gemeinsamen Bekenntnis zum Evangelium streben. Daher wenden wir uns erneut an die Bischöfe, die Geistlichen und die Gläubigen unserer beiden Gemeinschaften in jedem Land, jeder Diözese und jeder Gemeinde, in denen unsere Gläubigen Seite an Seite leben. Wir ersuchen sie alle, für diese Arbeit zu beten und alles Mögliche zu tun, um sie durch ihre Mitarbeit zu fördern, indem sie ihre Treue zu Christus vertiefen und vor der Welt Zeugnis für ihn ablegen. Nur durch ein solches Zusammenarbeiten und Beten können die Erinne-

rung an die ehemaligen Feindseligkeiten geheilt werden und unsere früheren Zwistigkeiten überwunden werden.

5. Unser Ziel beschränkt sich nicht allein auf die Einheit unserer beiden Gemeinschaften, unter Ausschluß anderer Christen, sondern erstreckt sich vielmehr auf die Erfüllung des Wunsches Gottes nach der sichtbaren Einheit all seiner Völker. Sowohl in unserem derzeitigen Dialog wie auch in den Dialogen, die von anderen Christen untereinander und mit uns eingeleitet wurden, erkennen wir in den Übereinstimmungen, die wir erzielen können, wie auch in den Schwierigkeiten, auf die wir stoßen, eine erneute Aufforderung, uns völlig der Wahrheit des Evangeliums hinzugeben. Daher sind wir glücklich, in der willkommenen Gegenwart so vieler Mitchristen, deren Kirchen und Gemeinschaften, schon im Gebet und in der Arbeit für die Einheit aller mit uns vereint sind, heute diese Erklärung abzugeben.

6. Mit ihnen möchten wir der Sache des Friedens, der menschlichen Freiheit und Würde dienen, damit Gott wirklich in all seinen Geschöpfen verherrlicht werden möge. Mit ihnen grüßen wir im Namen Gottes alle Menschen guten Willens, sowohl jene, die an ihn glauben, als auch jene, die ihn noch suchen.

7. Diese heilige Stätte erinnert uns an die Vision von Papst Gregor, als er den heiligen Augustinus als Apostel nach England sandte, voller Eifer, das Evangelium zu verkünden und die Herde zu hüten. An diesem Vorabend des Pfingstfestes wenden wir uns im Gebet erneut an Jesus, den guten Hirten, der versprach, den Vater darum zu bitten, uns einen neuen Beistand zu geben, der für immer bei uns bleiben sollte, den Geist der Wahrheit (vgl. Joh 14,16), um uns zur vollen Einheit zu führen, zu der er uns aufruft. Im Vertrauen auf die Macht desselben Heiligen Geistes verpflichten wir uns erneut der Aufgabe, für die Einheit zu arbeiten, mit festem Glauben, neuer Hoffnung und immer tieferer Liebe.

## Auf Wegen der Versöhnung

### Die Reise einer Delegation des Rates der EKD in die Sowjetunion

Dieser Besuch fand vom 12. bis 25. Juni dieses Jahres statt und galt — was ich besonders betonen möchte — den Kirchen in der Sowjetunion, hauptsächlich der Russischen Orthodoxen Kirche, aber auch den beiden lutherischen Volkskirchen in Estland und Lettland. Bei der Vorbereitung dieser Reise haben wir Wert darauf gelegt, daß der Reiseplan ausdrücklich alle drei genannten Kirchen einschloß und daß die Einladung zu der Reise von eben diesen drei Kirchen ausgesprochen wurde.

Die Reise selbst ist gleichsam eine späte Antwort der EKD auf die Einladung, die Patriarch Alexej bereits 1955 an den Rat der EKD gerichtet hat, nämlich zu einem Besuch bei der Russischen Orthodoxen Kirche. Martin Niemöller hatte damals im Januar 1952, also fast vor genau dreißig Jahren, die erste, seinerzeit sehr umstrittene Besuchsreise nach Moskau gemacht. Dr. Gustav Heinemann, noch Präses der EKD-Synode, folgte ihm mit einer entsprechenden Reise seinerseits; und im Jahre 1955

kam Metropolit Nikolaj, damaliger Leiter des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, mit einer Delegation zu meiner Heimatkirche in das Rheinland. Der Gegenbesuch einer Kirchendelegation aus dem Rheinland und aus Westfalen wurde noch im gleichen Jahre 1955 bei der Russischen Orthodoxen Kirche und bei der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland abgestattet. Daraus entwickelten sich in der Folgezeit weitere Besuche und Kontakte und schließlich die offiziellen Theologischen Gespräche zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche, auf unserer Seite durch den Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes, D. Adolf Wischmann, geleitet. 1959 begonnen, haben sie bisher insgesamt neunmal stattgefunden, zuletzt im Oktober 1981 auf Schloß Schwanberg bei Würzburg. Es war endlich an der Zeit, daß nach den „Pionierreisen" des Anfangs und nach neun Theologischen Gesprächen nun auch die Kirche selbst mit einer hochgestellten Delegation unter der Leitung des EKD-Ratsvorsitzenden die Schwesterkirche in der Sowjetunion besuchte.

In erster Linie war es also eine kirchliche Reise, die auch darin ihr Kennzeichen hatte, daß wir an vielen Gottesdiensten teilgenommen haben, sowohl an orthodoxen wie auch an lutherischen. Die Begegnung mit den Evangeliumschristen-Baptisten fand an einem Vormittag in der Woche statt, also nicht zu einer für den Gottesdienst passenden Zeit; sonst wäre dort sicher auch ein Besuch des Gottesdienstes wie bei früheren Reisen anderer Art denkbar gewesen. Bei allen diesen Gottesdienstbesuchen wurde unserer Delegation die Möglichkeit gegeben, zu den versammelten (orthodoxen) Gläubigen Grußworte zu sprechen bzw. (in lutherischen Kirchen) die Predigt zu halten. Im Rahmen des dort Möglichen kam es also zu einer unmittelbaren kirchlichen Kommunikation. Es war schon etwas Besonderes, daß in den fünf lutherischen Kirchen von Tallinn, der estnischen Hauptstadt, fünf Delegationsmitglieder am 2. Sonntag nach Pfingsten die Predigt gehalten haben, was vorher bekanntgemacht worden war. Insofern ist die Delegation des Rates der EKD bei den Kirchen in der Sowjetunion öffentlich als eine kirchliche Besuchsdelegation hohen Ranges in Erscheinung getreten.

Im Laufe unserer Reise haben wir auch die Geistlichen Akademien der Russischen Orthodoxen Kirche in Sagorsk bei Moskau und in Leningrad besucht. In Sagorsk verbrachten wir einen ganzen Tag, eine Art „Seminartag"; denn es fand eine wissenschaftlich-theologische Begegnung zwischen unserer Delegation und den Dozenten der Geistlichen Akademie, vormittags auch mit den Studenten, statt: nämlich in zwei je dreistündigen symposiumartigen Sitzungen. Bei der ersten Sitzung wurden zwei Vorträge über das *Verständnis des Glaubens in der Theologie des Paulus* von Landesbischof D. Eduard Lohse und Erzbischof Michail von Wologda gehalten. Bemerkenswert war, daß Erzbischof Michail seinen Vortrag sinngemäß mit der Feststellung begonnen hat: der Glaube ist ein zentrales Thema der Theologie, ja das zentrale Thema des Christentums überhaupt. Das war eine überraschende, aber bezeichnende Aussage. Er wollte damit wohl eine Brücke zu der Kirche der Reformation schlagen, deren Delegation zu Besuch weilte. Seinen ganzen Vortrag zeichnete das Bemühen aus, Brücken zu schlagen und das Verbindende herauszustellen. Auch die Aussprache hat manche Konvergenz ergeben. Natürlich darf man das nicht überbewerten, doch schien mir die gegenseitige Aufgeschlossenheit ermutigend und eine Frucht der stattgehabten Theologischen Gespräche zwischen unseren Kirchen zu sein.

Am Nachmittag gab es wiederum je einen Vortrag von Kirchenpräsident D. Helmut Hild und Archimandrit Alexander über die *Verantwortung der Kirchen für den Frieden*. Letzterer bemühte sich besonders darum, die theologische Grundlegung für das Friedensengagement der Russischen Orthodoxen Kirche aufzuweisen. Er ging dabei von Überlegungen der Christologie, genauer gesagt: der Inkarnationschristologie aus. Damit sollte wohl bekundet werden, daß die Friedensarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche eben nicht einfach politisch motiviert ist, sondern aus einer tiefen theologischen Überzeugung stammt und ein genuines Anliegen der christlichen Kirche selbst ist, was ja in manchen Kreisen hierzulande im Blick auf eben diese Kirche in Frage gestellt wird.

Natürlich war es nicht möglich, beide Themen, das theologische und das friedensethische, wirklich auszudiskutieren. Es war aber nicht nur wichtig, sondern auch charakteristisch für den Besuch unserer Delegation, daß es zu diesem theologischen und kirchlichen Austausch gekommen ist. Das sich darin ausdrückende Zeichen einer gemeinsamen Verantwortung sollte nicht gering veranschlagt werden. Es gab dann freilich bei gemeinsamen Mittag- und Abendessen die Möglichkeit, weiter miteinander zu sprechen und sich auszutauschen. Es gibt ja bei solchen offiziellen kirchlichen Besuchsreisen verschiedene Ebenen und Weisen der Kommunikation. Neben den Austausch von offiziellen Grußadressen und die vorbereiteten Vorträge treten die im Augenblick entstehenden Tischreden und die informellen Gespräche bei Tisch, bei denen manches anders und deutlicher gesagt werden kann als in der Form offizieller Rede. Alle diese verschiedenen Ebenen der gegenseitigen Kommunikation wurden bei der Begegnung in Sagorsk wie auch während der ganzen Reise der EKD-Delegation genutzt.

Im Kirchlichen Außenamt der Russischen Orthodoxen Kirche kam es zu einem intensiven Arbeitsgespräch mit seinem Leiter, Metropolit Philaret von Minsk und Weißrußland, sowie mit den für die ökumenische Arbeit mitverantwortlichen Bischöfen und Stabsmitgliedern. Dabei waren für mich drei Punkte besonders bedeutsam:

1. Auch der Russischen Orthodoxen Kirche liegt an einem gegenseitigen Austausch von Stipendiaten: Dozenten, angehenden Priestern und Studenten. Wohl wurde deutlich, daß es eine Reihe von (nicht nur politischen) Schwierigkeiten gibt, die bedacht und bewältigt werden müssen. Wer würde sich nämlich von unseren evangelischen Theologiestudenten aus der Bundesrepublik Deutschland auf das so andersgeartete, asketische und „autoritäre" System theologischer Ausbildung und auf die mönchisch strenge Lebensform einer russischen orthodoxen geistlichen Schule einlassen? Und umgekehrt: Können wir in der EKD den aus der Russischen Orthodoxen Kirche kommenden Dozenten und Studenten einen Ort bieten, der für sie eine geistliche Heimstatt ist inmitten einer universitären und gesellschaftlichen Situation, die vollkommen anders und der geradezu entgegengesetzt ist, aus der sie kommen? Ich stelle diese Fragen ohne jede qualitative Wertung. Doch müssen sie gelöst werden, und sie sind glücklicherweise auf dem Wege zu einer Lösung, da in Erlangen in Kürze ein Heim für orthodoxe Studenten entstehen wird.

Übrigens muß man bedenken, daß das bisherige Zögern der Russischen Orthodoxen Kirche im Blick auf die Aufnahme ausländischer Studenten in ihren theologischen Schulen auch damit zusammenhängt, daß sie möglichst viele Plätze in ihren wenigen Seminaren und Akademien für die Ausbildung ihres eigenen Nachwuchses

freihalten möchte. Der Andrang zum Theologiestudium scheint so groß zu sein, daß nicht alle Bewerber aufgenommen werden können. Es muß eine Auswahl getroffen werden. Und so sieht man sich in der Russischen Orthodoxen Kirche auch vor die Frage gestellt, ob man die ohnehin nicht ausreichenden Studienplätze an ausländische oder an eigene Studenten vergeben soll. Es ist nicht verwunderlich, daß man dabei zuerst an den so nötigen eigenen Priesternachwuchs denkt.

2. Was auffällt, ist der Wunsch und Wille zu wirklicher theologischer Zusammenarbeit. Jedenfalls gibt es bei vielen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche ein tiefes Interesse, in einen zwar nicht unkritischen, aber substantiellen theologischen und geistigen Austausch mit den Kirchen im Westen zu treten, natürlich nicht, um sozusagen etwas „westlicher" zu werden. Es ist wohl vielmehr die Hoffnung, im Gespräch mit den westlichen Kirchen etwas für die eigene Auseinandersetzung mit der Welt der Wissenschaft und der modernen Technologie zu lernen, in deren (atheistischer) Umwelt die Russische Orthodoxe Kirche lebt. Sie kann sich auf die Dauer der damit gegebenen theologischen Herausforderung und seelsorgerlichen Aufgabe an den Menschen in der wissenschaftlich geprägten Welt nicht entziehen.

3. Im Blick auf die gemeinsame Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen, dem beide Kirchen, die Russische Orthodoxe Kirche und die Evangelische Kirche in Deutschland, angehören und in dem sie zahlenmäßig recht bedeutende Kirchen sind, hat sich klar ergeben, daß die Russische Orthodoxe Kirche darauf hofft und setzt, daß die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die ihr gebührende Rolle spielen und Wirkungskraft entfalten kann. Sie haben das vielleicht nicht unberechtigte Gefühl, daß die Kommission die von ihnen gewünschte Rolle zur Zeit nicht hat. Die Russische Orthodoxe Kirche möchte aber das Ziel der Einheit im Glauben und in den Sakramenten, also die „sichtbare Einheit" der Kirche, ganz eindeutig in den Mittelpunkt des ökumenischen Bemühens gestellt wissen. Hier erhoffen sie sich die Mithilfe der EKD.

Weiter gibt es bei der Russischen Orthodoxen Kirche (und sicher nicht nur bei ihr) ein zuweilen sehr heftig artikuliertes Unbehagen über die Weise, wie im Ökumenischen Rat der Kirchen über Fragen des Glaubens und der Lehre entschieden und abgestimmt wird. Sie halten das System der parlamentarischen Abstimmung auf diesem Gebiet für unangemessen und für nicht länger tragbar. Das wurde beispielhaft bei der Aussprache und Abstimmung über den Bericht der Studie „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" bei der Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses in Dresden deutlich. Dort nahmen die orthodoxen Delegierten an der Abstimmung einfach nicht teil, obwohl die Sache, der ihr Widerstand galt, nämlich die Ordination der Frau zum geistlichen Amt in der Kirche, jedenfalls nach unserem Eindruck gar nicht zur Debatte stand. Aber vielleicht haben wir anderen das damals auch nicht richtig verstanden.

Dies aber deutet auf ein Grundsatzproblem ökumenischer Zusammenarbeit. Wenn ich die Signale richtig deute, melden die orthodoxen Kirchen den Wunsch nach einer Änderung in der Arbeitsweise des Ökumenischen Rates der Kirchen an. Das kann sicher noch nicht auf der Vollversammlung in Vancouver entschieden werden, wird aber dort möglicherweise eine Rolle spielen und müßte vorher in der geeigneten Weise abgesprochen werden. Auf einer Konsultation der orthodoxen Kirchen zusammen mit Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen im Mai 1981 in Sofia trug der damalige Leiter des Kirchlichen Außenamtes der Russischen

Orthodoxen Kirche, Metropolit Juvenalij, einen entsprechenden Gedanken vor. Er meinte, es müßte eine Form gefunden werden, wonach die drei großen Kirchenfamilien (die orthodoxen Kirchen, die römisch-katholische Kirche und die protestantischen Kirchen) in paritätischer Zusammensetzung über die Fragen der Glaubenslehre, der Kirchenordnung und des geistlichen Lebens beraten. Diese Fragen müßten in einem solchen Gremium so lange diskutiert werden, bis eine Einigung erzielt worden ist, die von allen ohne Abstimmung angenommen werden kann, so daß die Grundüberzeugungen keiner der genannten großen christlichen Traditionen vergewaltigt werden.

Als Beispiel für ein solches Verfahren nannte der Leiter der Geistlichen Akademie in Leningrad, Erzbischof Kyrill von Viborg, in unserem dortigen Gespräch die Aussprache über die Konvergenzdokumente zu „Taufe, Eucharistie und geistliches Amt" bei der Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Lima, Peru, im Januar dieses Jahres. Diese Konvergenzdokumente haben in ihren verschiedenen Vorstufen einen immer wieder neuen gegenseitigen Beratungsprozeß durchlaufen, bis schließlich keine formelle Abstimmung mehr nötig war, sondern Einmütigkeit herrschte und die Dokumente einstimmig verabschiedet werden konnten. Das war ein beispielhafter kirchlicher, „konziliarer" Entscheidungsprozeß gewesen.

Bei unserer Begegnung in der Geistlichen Akademie von Leningrad haben wir auch inhaltlich über diese Lima-Dokumente gesprochen, soweit das innerhalb der knapp drei Stunden möglich war, die für die Begegnung zur Verfügung standen. Für mich war dabei die abgestufte Beurteilung der drei Dokumente durch die russische orthodoxe Seite sehr aufschlußreich. Das Dokument über die Taufe wurde als wirklich ökumenisch bezeichnet, weil es im vollen Sinn die orthodoxe Auffassung enthält. Das Dokument über die Eucharistie galt nur als ein relativ gutes ökumenisches Dokument, weil sich in ihm die Lehre der orthodoxen Kirche in einem ganz beträchtlichen Maß widerspiegelt. Das Dokument über das geistliche Amt läßt aber nach orthodoxer Sicht noch manches zu wünschen übrig, so daß es erst noch verbessert werden muß, bis es als ein wirklich ökumenisches Dokument betrachtet werden kann. Mir schoß dabei die Frage durch den Kopf, die ich dann auch gestellt habe, ohne daß sie diskutiert werden konnte: ob denn nur das wirklich ökumenisch ist, was auch orthodox ist, eine doppelsinnige, aber herausfordernde Frage, die auch auf andere Konfessionstraditionen angewandt werden kann und ein ökumenisches Grundproblem bezeichnet.

Ein grundlegendes ökumenisches Problem leuchtete auch anhand der Frage nach der Frauenordination auf: Wie denn wohl kirchliche Einigung möglich werden könne, wenn westliche (gemeint waren: evangelische) Kirchen Frauen zum Priesteramt ordinieren; welche Begründung denn dafür im Ernst ins Feld geführt werden könnte. Daran wurde mir einmal wieder deutlich, daß die bloße Information über den eigenen Standpunkt durch theologische Abhandlungen und kirchliche Dokumente, wie sie bei uns vorliegen und auch orthodoxen Theologen zugänglich sind, den andersdenkenden kirchlichen Partner noch nicht zu überzeugen vermag. Das gegenseitige Verstehen und Sich-verständlich-Machen ist offensichtlich nicht nur eine Frage der geistigen Argumentation. Ob wir uns überhaupt in der Frage der Frauenordination werden jemals verständigen können? Als ein ökumenisches Kontroversproblem ist sie jedenfalls noch keineswegs erledigt. Sie mag für viele eine Frage unter man

chen anderen sein, die einer ökumenischen Lösung harren. An ihr wird aber auf jeden Fall ein Problem grundsätzlicher Art deutlich. Hier sind in der Praxis der evangelischen Kirchen Entscheidungen gefallen, die wohl nicht mehr überholbar sind und durch kirchliche Lehre auch nicht mehr überspielt werden können. Sind wir auf verschiedenen Wegen, die evangelischen und die orthodoxen Kirchen? Und wenn wir auf verschiedenen Wegen sind, wie ist dann dennoch Gemeinsamkeit in Glauben und Kirchenverfassung möglich? Diese Frage mußte naturgemäß offenbleiben. Ich bin nur deswegen etwas ausführlicher auf die theologischen Gespräche während unserer Reise in der Sowjetunion eingegangen, um deutlich zu machen, daß es wirklich zu einer kirchlichen und theologischen Begegnung im Rahmen eines dichten Programms gekommen ist, das von vielen repräsentativen Besuchen, förmlichen Empfängen, feierlichen Mahlzeiten und auch manchen touristischen Ausflügen neben den vielerlei Besuchen von Gottesdiensten gekennzeichnet war. Doch bei allen diesen Gelegenheiten ergab sich die Möglichkeit zu Gesprächen über Fragen von kirchlichem Interesse.

So konnte in verschiedenen Gesprächen mit kirchlichen und staatlichen Vertretern (dies vor allem in einer dreiviertelstündigen Begegnung mit dem stellvertretenden Vorsitzenden des Rates für religiöse Angelegenheiten) u.a. auch über die Mitsorge der EKD für die lutherischen Gemeinden deutscher Sprache in den zentralasiatischen Sowjetrepubliken gesprochen werden. Dabei ging es zunächst um die Versicherung unserer Unterstützung für die Arbeit des Lutherischen Weltbundes für diese Gemeinden, vor allem für den bischöflichen Dienst, den der lettische Oberpfarrer Harald Kalnins aus Riga für diese Gemeinden wahrnimmt. Dabei wurden von unserer Seite Wunsch und Notwendigkeit betont, daß sie eine bessere kirchliche Versorgung und eine gesamtkirchliche Anerkennung und Organisation erhalten. Dazu gehören auch die Ausbildung von Predigern, die Beschaffung von Bibeln und Gesangbüchern sowie die Ermöglichung einer offiziellen kirchlichen Besuchsreise zu gegebener Zeit zusammen mit Oberpfarrer Kalnins.

In Puschkin bei Leningrad gibt es eine lutherische Kirche, die einzige im ganzen Regierungsbezirk von Leningrad, die vor vier Jahren wieder für den gottesdienstlichen Gebrauch geöffnet und einer finnischsprachigen lutherischen Gemeinde übergeben worden ist. Dort hat unsere Delegation einen Besuch gemacht und einen eigenen evangelischen Gottesdienst gehalten, zu dem auch einige Vertreter der Ortsgemeinde gekommen sind, mit denen anschließend eine Begegnung stattfand. Diesen Gottesdienst und diese Begegnung empfand ich als einen der Höhepunkte unserer ganzen Reise. Wir konnten durch unseren Gottesdienst in dieser Kirche ein Stück kirchlicher Gemeinschaft mit diesen Glaubensbrüdern beweisen und in den Augen der Russischen Orthodoxen Kirche wie der staatlichen Aufsichtsbehörden gleichsam unsere dankbare Anerkennung für die Wiedereröffnung dieser Kirche zum Ausdruck bringen.

Es traf sich, daß wir am 22. Juni, dem Jahrestag des deutschen Einmarsches in die Sowjetunion, in Leningrad waren und am Ehrenmal für die 700 000 Opfer der 900tägigen Belagerung Leningrads durch die deutschen Truppen einen Kranz niederlegen konnten.

Unsere Delegation ging den langen Weg durch die Gedenkstätte vor den Augen vieler sowjetischer Delegationen, die das Ehrenmal an diesem besonderen Tag besuchten. Landesbischof D. Eduard Lohse hat als Leiter der Delegation am Ehren-

mal einige Worte des solidarischen Gedenkens gesprochen und den Psalm 130 (Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir) gelesen; danach haben wir alle das Vaterunser gebetet, so daß es zu einem kleinen öffentlichen Gottesdienst an dieser Gedenkstätte gekommen ist.

Auch in Moskau haben wir aus gleichem Anlaß am Grabmal des unbekannten Soldaten an der Kremlmauer einen Kranz niedergelegt. Im unmittelbaren Anschluß daran besuchten wir einen der drei Friedhöfe für deutsche Kriegsgefangene am Rande von Moskau. Auf diesem Friedhof gibt es etwa 150 Gräber, die Namen und Lebensdaten der Verstorbenen verzeichnen, und als ein Mahnmal einen kleinen Obelisken. Der Friedhof ist von einer hohen Mauer umgeben und nicht leicht zu finden. Auch dort haben wir eine Andacht gehalten, um der Opfer des schrecklichen Krieges zu gedenken und unsere Verantwortung für die Bewahrung des Friedens zum Ausdruck zu bringen.

Besuch und Andacht auf diesem Friedhof deutscher Kriegsgefangener des Zweiten Weltkrieges in Rußland sind für mich ein besonderer Höhepunkt gewesen, weil wir zusammen mit den schon erwähnten Kranzniederlegungen dadurch unsere Verbundenheit mit den Kriegsopfern beider Seiten und unsere Trauer über den damaligen Krieg, der von deutschem Boden ausgegangen war, öffentlich bekunden konnten — soweit dies unter den Bedingungen der Sowjetunion möglich ist. Dies sagte ich einem der uns begleitenden russischen orthodoxen Geistlichen. Er erläuterte mir, daß er sich der Wichtigkeit dieses Besuches bewußt war und dies auch bei der Programmplanung im Kirchlichen Außenamt mit dem Hinweis zum Ausdruck gebracht habe, daß es den vielen Angehörigen von gefallenen Soldaten in Deutschland nicht möglich sei, die Gräber ihrer Männer, Väter oder Söhne in der Sowjetunion zu besuchen und Blumen zum Zeichen der Liebe und des Gedenkens niederzulegen. Wenn nun eine kirchliche Delegation komme, könne sie dies in Vertretung aller dieser trauernden Angehörigen tun, denen eine solche Reise verwehrt sei. Ich konnte ihm darauf nur erwidern, daß dies mich sehr bewegt und daß ich der Überzeugung bin, erst wenn wir gemeinsam über die Gefallenen trauern und auch den Opfern der anderen Seite unsere Verbundenheit bezeugen können, wären wir wirklich wieder miteinander versöhnt und hätten zu der ersehnten neuen Gemeinschaft untereinander gefunden, als Christen und als Völker.

Damit sind bereits die politischen Aspekte unserer Besuchsreise angedeutet. Die Frage nach der Sicherung des Friedens und nach der Rolle der Kirche bei dieser Aufgabe hat einen nicht geringen Platz bei allen Gesprächen eingenommen, die wir geführt haben: in den offiziellen Reden genauso wie bei dem informellen Gedankenaustausch. Dabei war deutlich zu spüren, daß es auf russischer (kirchlicher wie staatlicher) Seite ein echtes Fragen nach dem Sinn der derzeitigen nordamerikanischen Politik unter Präsident Reagan gibt. Das scheint mir nicht allein eine Wirkung der offiziellen Propaganda der staatlich gelenkten Massenmedien zu sein.

Sodann ist unverkennbar, daß man besondere Erwartungen an die Rolle der Bundesrepublik Deutschland im westlichen Bündnis knüpft. In ihnen kommt die Hoffnung zum Ausdruck, daß die Bundesrepublik als der nächste Nachbar des östlichen Bündnisses in Europa die Sorgen der Sowjetunion am besten versteht, ein mit ihr gemeinsames Interesse an einer dauerhaften Sicherung des Friedens durch Entspannung in Europa hat und darum korrigierenden Einfluß auf die nordamerikanische Politik nehmen kann, die Besorgnisse erregt.

Schließlich, wer an einem Ehrenmal für die Opfer des Zweiten Weltkrieges wie dem in Leningrad gewesen ist, erkennt unmittelbar, daß hier die Erinnerung an schreckliche Zeiten und die Trauer über unmenschliches Leid wachgehalten wird. Es ist wahrhaftig nicht zu verkennen, daß dort wirklich getrauert wird und daß die Wunden immer noch schmerzlich spürbar sind, anders als ich es im Blick auf das allgemeine Bewußtsein in unserem eigenen Land empfinde. Die Frage, wie der Frieden gesichert und eine neue kriegerische Katastrophe verhindert werden kann, ist nicht künstlich. Die Forderung nach einer Ächtung der Atomwaffen liegt zwar auf der Linie der offiziellen Politik, ist aber deswegen nicht weniger echt und Ausdruck einer tiefsitzenden Besorgnis. Das Angebot der sowjetischen Regierung, auf den Ersteinsatz von Atomwaffen zu verzichten, findet die volle Unterstützung der Bevölkerung, die nicht begreift, warum die US-Regierung nicht das gleiche zusagt. Bei dem einseitigen Informationsstand und dem Fehlen einer offenen Diskussion über die Hochrüstung des eigenen Landes ist den russischen Gesprächspartnern nur schwer klarzumachen, daß auch auf westlicher Seite echte Besorgnisse vorliegen und daß die Amerikaner in ihrer derzeitigen Politik mindestens auch durch eine tiefe Enttäuschung über die offensive Haltung der Sowjetunion in den Jahren der Entspannungspolitik bestimmt ist. Wenn man darauf zu sprechen kommt, konnte es im Gespräch mit Vertretern des sowjetischen Friedenskomitees auf einmal heißen: Bis jetzt haben wir uns wirklich gut verstanden; nun aber sehen wir uns nicht mehr im Einklang.

Am Ende des Besuches fand im Hotel Ukraina in Moskau eine Pressekonferenz statt, auf der das abschließende Kommuniqué vorgelegt wurde. In ihm sind einige Punkte gemeinsam formuliert worden, die wir als Ergebnisse unseres Besuches betrachten können: die Fortsetzung des Theologischen Dialogs zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche, der Wille zum Austausch von Dozenten und Studenten der Theologie, unsere gemeinsame Verantwortung im Ökumenischen Rat der Kirchen, unsere Hoffnung auf einen Erfolg der Genfer Verhandlungen zur Begrenzung der Mittelstreckenraketen und die Überzeugung, daß nicht Konfrontation und weitere Aufrüstung, sondern politische Verhandlungen zum Frieden beitragen werden.

Abschließend wird man sagen dürfen, daß die Russische Orthodoxe Kirche dieser ersten Reise einer Delegation des Rates der EKD zu den Kirchen in der Sowjetunion eine besondere Bedeutung beigemessen hat und daß wir das Gefühl haben dürfen, auf dem Wege gegenseitigen Verstehens und gegenseitiger Gemeinschaft ein Stückchen weitergekommen zu sein. Oder was soll man von einer Tischrede halten, die am Jahrestag des deutschen Überfalls auf die Sowjetunion in Leningrad gehalten wurde und in der es hieß: Wissen Sie, unsere Völker haben vieles miteinander gemeinsam ... Es hat Zeiten gegeben, in denen man sich hierzulande fragen mußte, ob es in Deutschland eigentlich noch wirkliche Kirchen gibt und ob denn dort auch noch Christen leben. Das konnten damals viele nicht mehr glauben. Aber hinterher hat es sich doch gezeigt, daß es wirklich Kirchen gab und daß Christen da waren. Auch in unserer Geschichte hat es derartige Zeiten gegeben. Heute fragen doch draußen auch viele, ob es eigentlich in diesem Lande noch Kirchen und Christen gibt. Aber es gibt sie, und vielleicht wird man es hinterher erst genau wissen...

Das kann man nur hören, annehmen und stehenlassen. Wer's aber nicht glauben will, der muß es bleibenlassen.

*Heinz Joachim Held*

# Weltkonferenz der Religionen für den Frieden

Moskau, Mai 1982

Seit über 30 Jahren beschäftigt sich die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) multilateral — etwa im Rahmen des ÖRK, der KEK, der CFK — wie auch bilateral — durch ihre Gespräche beispielsweise mit dem Nationalrat der Kirchen Jesu Christi in den Vereinigten Staaten und dem Bund der evangelischen Kirchen in der DDR — mit Friedensfragen. Das „Journal of the Moscow Patriarchate" enthält seit 1949 die ständige Rubrik „Peace Movement", die in jedem Heft dieser Zeitschrift über Aktivitäten und Engagement der ROK in der Friedensarbeit informiert.

Es wäre daher eine Fehleinschätzung, die Friedensarbeit dieser Kirche anzusehen als ein bloßes Zugeständnis an den sowjetischen Staat zur Erringung bzw. Ausweitung von Freiräumen oder als ausschließliche Befolgung eines Auftrages der sowjetischen Regierung. Vielmehr gehört sie zu den genuinen Anliegen dieser Kirche, was irritierende und schillernde Töne und Farben dabei nicht immer ausschließt.

Verhältnismäßig bald nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges begann das Moskauer Patriarchat mit der Organisation eigener Veranstaltungen, um den spezifischen Beitrag der großen Religionsgemeinschaften für die Erhaltung des Friedens zu verdeutlichen. Dazu gehören auf nationaler Ebene die auf Initiative des Patriarchen zurückgehenden Zusammenkünfte der Oberhäupter aller in der UdSSR vertretenen Religionen unter dem Stichwort „Mitarbeit und Frieden unter den Völkern", deren erste 1954 im St. Sergius-Dreifaltigkeitskloster in Sagorsk stattgefunden hat. Folgekonferenzen gab es 1969, 1975 und 1981. Für das Jahr 1977 berief der Patriarch dann eine Weltkonferenz „Religiöse Vertreter für dauerhaften Frieden, Abrüstung und gerechte Beziehungen unter den Völkern" nach Moskau ein, an der die EKD offiziell nicht teilnahm.

An der Weltkonferenz „Religiöse Vertreter für die Rettung der heiligen Gabe des Lebens vor einer nuklearen Katastrophe", die vom 10. bis 14. Mai 1982 in Moskau, wiederum auf Einladung des Patriarchen der ROK, durchgeführt worden ist, vertraten die EKD als Beobachter: Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach, Prof. Eleonore von Rotenhan, Oberkirchenrat Rüdiger Schloz und Oberkirchenrat Uwe-Peter Heidingsfeld. Andere westeuropäische bzw. nordatlantische Kirchen waren — entweder als Beobachter oder als Delegierte — ebenfalls anwesend. So waren zum Beispiel aus den USA Bischof D. Preus, aus Schweden Bischof M. Carlson, aus Großbritannien Lordbischof J. Baker gekommen. Der Lutherische Weltbund ließ sich u.a. durch Generalsekretär Dr. C. Mau, der ÖRK durch den CCIA-Direktor Dr. Ninan Koshy und die KEK durch Generalsekretär Dr. G. Williams vertreten.

An der Konferenz nahmen insgesamt 393 Delegierte, 37 Beobachter, 141 Gäste und 6 Experten teil. Die Verteilung auf die Religionen und die Herkunftsländer ergibt folgende Schwerpunkte: 401 Christen, 101 Muslime und 57 Buddhisten; 175 Repräsentanten aus der UdSSR, 31 aus Nordamerika, 156 aus Europa und 102 aus Asien.

Nach der Eröffnung durch den Vorsitzenden der Konferenz, Metropolit Filaret von Minsk und Weißrußland, dem Einführungsreferat von Patriarch Pimen und einer Reihe von ersten Grußworten folgten mehrere Referate zum Thema „Theologi-

sche und geistliche Aspekte der Friedensaktivitäten der Weltreligionen und der Aufgaben der Religionsführer zur Abwendung einer nuklearen Katastrophe" und zu den Unterthemen „Katastrophale Folgen des Wettrüstens und eines Atomkrieges", „Neue Doktrinen des Atomkriegs", „Die drängende Aufgabe nuklearer Abrüstung" und „Die drängende Aufgabe, unverzüglich die Arbeit fortzusetzen".

Aus der Reihe dieser Vorträge und Grußworte, unter denen auch manche eifernden waren, vor allem von muslimischer Seite, verdienen einige besondere Aufmerksamkeit. Patriarch Pimen etwa unterstrich die soziale Verantwortung der religiösen Führer vor allem im Blick auf die in der Dritten Welt lebenden Menschen. Billy Graham trug eindrucksvolle, biblisch-theologisch fundierte Gedanken vor, und sein Vorschlag, ein Moratorium für feindselige Rhetorik einzulegen, fand sogar Eingang in die Schlußdokumente. Der Generalsekretär der Reformierten Kirche in Amerika, Arie R. Brouwer, illustrierte das Engagement der Kirchen in den Vereinigten Staaten im Blick auf das Wettrüsten. Dr. Károly Tóth, Präsident der CFK und Bischof der Ungarischen Reformierten Kirche, setzte sich energisch für mehr Zusammenarbeit zwischen den gegnerischen Blöcken ein.

G. A. Arbatow, Mitglied des ZK der KPdSU und der Akademie der Wissenschaften, beschäftigte sich u.a. mit den Mythen, in die die Fragen des Krieges, der nationalen Sicherheit und der Rüstung gehüllt sind, und zählte zu diesen die Auffassung, daß durch Anhäufung von Waffen die Sicherheit erhöht werden könne. Der Direktor der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten im ÖRK N. Koshy informierte über die Friedensaktivitäten des ÖRK und insbesondere über das Amsterdamer Hearing vom November vergangenen Jahres. Einen besonders eindrücklichen und bewegenden Beitrag gab Frau Matiyo Kurokawa aus Japan, eine Überlebende der Bombenkatastrophe von Hiroshima, die vor dem Hintergrund ihres eigenen Erlebens die Anwesenden beschwor, die nuklearen Waffen mit einem Bann zu belegen. Die Konferenzteilnehmer arbeiteten in vier Arbeitsgruppen, die sich thematisch an den bereits genannten Unternehmen ausrichteten.

Es ist nicht ganz einfach, eine solche Konferenz ein- und abzuschätzen. Sieht man einmal von einigen unvermeidlichen Mißtönen ab, dann war die Atmosphäre insgesamt ausgesprochen brüderlich und fair. Bemerkenswert war, daß im Spektrum der christlichen Positionen die Vertreter der Friedenskirchen auffällig im Hintergrund standen.

Vergleicht man die Veranstaltung mit der von 1977, dann sind Fortschritte nicht zu verkennen. Daß sich, nimmt man einmal die muslimischen Vertreter davon aus, nahezu alle Redner der Angriffe gegen den Westen enthalten haben, was nicht bedeutet, daß sie mit Lob für die friedliebende Politik der Sowjetunion gespart hätten, muß als ein deutliches Signal interpretiert werden. Es sieht so aus, als sei das Bewußtsein, daß nicht Konfrontation, sondern Partnerschaft und Entspannung die Sicherheit erhöhen und die nukleare Gefahr abwenden können, erkennbar gewachsen ist. So dürfte denn auch die wesentliche Wirkung dieser Konferenz vor allem darin liegen, daß sie diese Einsicht bestärkt und das entsprechende Klima unterstützt hat. Daraus können sich sehr wohl Langzeitwirkungen ergeben.

Die Konferenz hat insgesamt vier Schlußdokumente verabschiedet: einen Appell an die Religionsführer und die Gläubigen aller Religionen, einen Appell an die Regierungen der Welt, einen Appell an die Zweite Sondersitzung der UNO-Vollversammlung zur Abrüstung 1982 und ein Kommuniqué.

Wenn auch insgesamt keine grundsätzlichen Einwände gegen die Papiere erhoben worden sind, wurden doch immerhin 120 Änderungsanträge eingebracht, in denen sich noch einmal und durchaus deutlich die Vielfalt nationaler Perspektiven, Erwartungen und Bedürfnisse widerspiegelte. Daß sich der Redaktionsausschuß redlich darum mühte, die eingebrachten Vorschläge zu sichten und ihnen durch möglichst geringfügige Modifikationen des ursprünglichen Textes zu entsprechen, muß positiv gewertet werden. Daß es bei der Schlußberatung der Texte zu Distanzierungen von Landesbischof Dr. Hanselmann und Bischof D. Preus von einigen Aussagen im Appell an die Religionsführer und Gläubigen aller Religionen im Blick auf die darin enthaltenen impliziten Verurteilungen von Israel und Südafrika kam, ist gleichfalls als ein weiteres Indiz für die offene Atmosphäre der Konferenz anzusehen.

Nachdrücklich sei davor gewarnt, die Dokumente, die von der Konferenz gebilligt wurden, nur daraufhin abzuhorchen und abzuklopfen, was darin der sowjetischen Politik taktischen Vorteil verschaffen könnte. Es sind wortreiche Texte gewiß, in denen mancher aber trotzdem manches vermissen wird. Doch entscheidender als die Frage nach Ausgewogenheit und Vollständigkeit in Kritik und Forderungen im Detail ist das Faktum einer insgesamt moderaten Sprache und des Verzichts auf die übliche Beschimpfung des Imperialismus und Kolonialismus. Daß dies im großen und ganzen erkauft worden ist durch einen weitgehenden Verzicht auf die konkrete Erwähnung einzelner Krisengebiete der Welt, soll nicht verschwiegen werden.

Daß diese Konferenz für die Russische Orthodoxe Kirche selber und ihre Beziehungen zu anderen Kirchen eine große Bedeutung gehabt haben dürfte, wird man nicht bestreiten können.

Ob die Vertreter aus der Dritten Welt mit dem Verlauf und dem Ergebnis der Beratungen zufrieden sein können, dürfte zweifelhaft sein, da der Schwerpunkt in der Ost-West-Konfrontation gelegen hat.

Nicht unerwähnt bleiben soll ein Schatten, der gleich zu Anfang auf die Konferenz fiel. Es handelt sich um die Tatsache, daß der Vertreter des Interkirchlichen Friedensrates der Niederlande, offenbar aufgrund unklarer Absprachen mit der ROK, kein Rederecht im Plenum erhielt und auch die Forderung nach Zulassung der Presse in den Arbeitsgruppen nicht durchsetzen konnte. Daß die Konferenz insgesamt sich hier nicht flexibler zeigte oder zeigen konnte, muß man bedauern. Aber eine gewisse Schwerfälligkeit im Apparat insgesamt war ohnehin für das ganze Unternehmen kennzeichnend und hat möglicherweise weniger politische Gründe, ist wohl eher strukturell-organisatorisch bedingt.

Daß sich die EKD an dieser Konferenz beteiligt hat, war eine richtige Entscheidung und ist von der ROK sicher auch entsprechend verstanden und gewürdigt worden.

Daß die Zusammenkunft ein spürbarer Fortschritt in dem Bemühen war, Vertreter verschiedener Religionsgemeinschaften und christlicher Kirchen aus unterschiedlichen geographischen Gegenden und geopolitischen Zusammenhängen an einem schwierigen Orte, nämlich Moskau, in ein konstruktives Gespräch zu bringen, ist gewiß nicht das geringste Ergebnis dieser Weltkonferenz.

*Uwe-Peter Heidingsfeld*

# Buße und Beichte

## 3. Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland

Vom 28. 5. bis 3. 6. 1982 trafen sich im Haus Reineberg, einer Tagungsstätte der Evangelischen Kirche von Westfalen, die Delegationen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD zu ihrem 3. Theologischen Dialog. Die rumänische Delegation wurde vom Bischof von Oradea, Dr. Vasile Coman, geleitet, die Delegation der EKD führte der Präsident des Kirchlichen Außenamtes, Dr. Heinz Joachim Held, an. Beide Kirchen hatten für diesen Dialog das Thema: „Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung des Christen" gewählt.

Die Diskussion der verschiedenen theologischen Traditionen anhand von drei Referaten jeder Seite war eingeordnet in die Information über die gegenwärtige Bedeutung von Buße und Beichte in beiden Kirchen und die Entwicklungen und Schwierigkeiten, denen sich jede Kirche auf diesem Gebiet gegenübersieht.

In der deutschen Delegation war die Überzeugung lebendig, daß es innerhalb der EKD zu einer erneuten Besinnung auf Buße und Beichte kommen müßte. Denn es ist nicht nur eine weitgehende Entfremdung der Gemeinden und der Pfarrer gegenüber der Einzelbeichte festzustellen, sondern neuerdings auch ein Zurückgehen der Gemeindebeichte zu beklagen, weil die Verbindung von Gemeindebeichte und Abendmahlsempfang nicht mehr als zwingend betrachtet wird.

Andererseits ist unbestritten, daß es in Buße und Beichte um die Vermittlung des Zentrums der Botschaft des Evangeliums geht. Schließlich gehört auch die reformatorische Wiederentdeckung der sündenvergebenden und rechtfertigenden Gnade Gottes in den Zusammenhang von Buße und Beichte. Weder eine Erleichterung, erst recht nicht eine Abschaffung von Buße und Beichte lag in der Absicht der Reformation.

Das Gespräch mit der Orthodoxie über Buße und Beichte wird sicher durch die Beobachtung erleichtert, daß in der orthodoxen Tradition

— bei der Lossprechung primär deprekative (fürbittende) Formeln verwendet werden;
— die als „Bußstrafe" bezeichneten sogenannten epitimia nicht den Charakter der Strafe im eigentlichen Sinne haben, sondern der Schulung und Besserung dienen sollen und somit therapeutischen Charakter haben;
— die abendländische Auffassung von der satisfaktorischen Kraft der Bußwerke sich im Osten nie durchsetzen konnte und deshalb auch der Boden für die Entwicklung eines Ablaßwesens fehlte.

Das Ergebnis der Diskussionen dieses Dialogs wurde in 15 gemeinsamen Thesen zusammengefaßt, die ein großes Maß an gemeinsamen Überzeugungen zum Ausdruck brachten (diese Thesen können beim Kirchlichen Außenamt bezogen werden).

Danach ist es gemeinsame Überzeugung, daß sowohl der Aufruf zur Buße als auch die Vollmacht zur Vergebung der Sünden in einem Auftrag Christi an seine Kirche gründen. Diese Buße ist als „kirchliche Handlung" somit „nicht ein privates Geschehen zwischen Christen". Die Wahrnehmung dieses Auftrages Christi gehört

zu den „fundamentalen Aufgaben des geistlichen Amtes", wobei zu bedenken ist, daß der „eigentlich Handelnde" Jesus Christus selbst ist.

Die kirchliche Buße, die im Zusammenhang von Rechtfertigung und Erlösung gesehen werden muß, hat einen „therapeutischen Charakter" und wirkt ein „neues Gemeinschaftsverhältnis der Christen untereinander".

Nachdem „in der Reformation ... die Absolution weitgehend unter die Sakramente gerechnet" wurde, hat sich in der katechetischen Tradition die Beschränkung des Sakramentsbegriffes auf Taufe und Abendmahl durchgesetzt. Aber „dieser Sprachgebrauch ist für die evangelische Kirche nicht festgeschrieben".

Nach evangelischer Überzeugung kann Christus „in besonderen Fällen auch Nichtordinierte" mit der Vergebung der Sünden beauftragen. Dies ist in Korrelation zur Nottaufe zu sehen.

Was die „vielfältigen Formen" der Buße anbelangt, so war man sich darüber einig, daß grundsätzlich zwischen einer „allgemeinen Buße" (Herzensbeichte, Schuldbekenntnis im Gottesdienst, Bußgottesdienste, Stoßgebete) und der „besondere(n), sakramentale(n) Beichte zu unterscheiden" ist.

In der lutherischen Kirche überwiegt zwar die gemeinsame Beichte, aber „daneben ist die Einzelbeichte immer als Möglichkeit geblieben". Während in der evangelischen Tradition stärker betont wird, daß die Absolution Freispruch ist, hebt „die orthodoxe Kirche ... vor allem den therapeutischen Charakter" der Buße heraus. So hat auf orthodoxer Seite der Priester eine andere Rolle „als geistlicher Vater und Seelenarzt".

Kein Einverständnis konnte bisher in den Fragen erzielt werden,

> „auf welchem Wege die geistlichen Amtsträger Anteil an der Vollmacht, zu binden und zu lösen, erhalten haben"

und

> „ob es neben der Einzelbeichte vor dem Priester eine gültige Form der Beichte gibt".

Auch an diesem Dialog nahmen wieder Beobachter aus den beiden reformatorischen Kirchen Rumäniens teil, die Berichte über die Praxis von Buße und Beichte in ihren Kirchen vortrugen.

Die rumänische Delegation hatte bei der sich an den Dialog anschließenden Besuchsreise auch praktisch Gelegenheit, sich mit den Problemfeldern heutiger Seelsorge in der EKD konkret vertraut zu machen. In München wurde die ökumenische Beratungsstelle „Münchner Insel" sowie die evangelische Telefonseelsorge besucht. In Münster war Gelegenheit, zu neueren Seelsorgekonzeptionen und den sich verändernden sozialen Voraussetzungen das Gespräch mit den Professoren Dr. Friedemann Merkel und Dr. Karl Wilhelm Dahm zu suchen.

Der nächste Dialog zwischen beiden Kirchen soll in zwei bis drei Jahren stattfinden.

*Heinz Ohme*

# Chronik

Über die diesjährige Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK vom 19.-28. Juli in Genf findet sich ein Bericht auf S. 477ff. Die Texte sind in Nr. 35-37/1982 der epd-Dokumentation veröffentlicht.

Mit der Aufnahme der fast 60 000 Mitglieder zählenden orthodoxen Kirche von Finnland sind jetzt alle 16 orthodoxen Kirchen der Welt mit zusammen etwa 150 Millionen Christen im ÖRK vertreten. Ferner wurden aufgenommen die Methodistische Kirche in Indien (600 000 Mitglieder), die Methodistische Kirche in Samoa (50 000) sowie die aus der deutschen Herrnhuter Mission hervorgegangene Brüderunität in Tansania (115 000). Damit gehören jetzt 304 Kirchen mit etwa 400 Millionen Mitgliedern dem ÖRK an. Als „angeschlossene Räte" gliederten sich der Vereinigte Christenrat von Sierra Leone und der Rat der Kirchen in Namibia dem ÖRK an.

Die von den osteuropäischen Mitgliedskirchen des ÖRK zur Vollversammlung des ÖRK in Vancouver delegierten Vertreter trafen sich mit leitenden Persönlichkeiten des Genfer Stabes vom 8.-11. Juni in Budapest zu einer Vorbereitungstagung.

Die 21. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes vom 17.-27. August in Ottawa/Kanada ist Gegenstand des Berichtes auf S. 481ff.

Das geplante Kirchenbündnis zwischen der Kirche von England und drei britischen Freikirchen (Methodistische Kirche, Vereinigte Reformierte Kirche und Herrnhuter Brüdergemeine) fand auf der Juli-Sitzung der Generalsynode der Kirche von England nicht die erforderliche Zweidrittelmehrheit und ist damit erneut — wie schon ein ähnlicher Plan im Jahre 1972 — gescheitert.

# Von Personen

Der ungarische Theologe Prof. Dr. Gyula Nagy, von 1971-1980 beim LWB und bei der KEK in Genf tätig, ist zum Bischof in der Ev.-Luth. Kirche in Ungarn berufen worden. Sein Vorgänger, Bischof Dr. Ernö Ottlyk, wurde zum Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn gewählt, wo er dessen langjährigen Generalsekretär, Prof. Dr. Karoly Pröhle, ablöste, der künftig die theologische Studienarbeit der luth. Kirche betreuen wird.

Der reformierte Bischof Dr. Tibor Bartha, Mitbegründer der Prager Christlichen Friedenskonferenz und Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, wurde am 13. Juli 70 Jahre alt.

Oberkirchenrat i. R. D. Karl Herbert, der sich Jahrzehnte hindurch in seiner hessen-nassauischen Heimatkirche stark für die ökumenische Arbeit engagierte, wurde am 14. Juli 75 Jahre alt.

Der katholische Theologe und Schriftsteller Dr. Thomas Sartory, früher Angehöriger der Benediktinerabtei Niederaltaich und als Leiter der Una-Sancta-Arbeit seit den 50er Jahren Initiator zahlreicher ökumenischer Kontakte, starb am 18. Juli im Alter von 57 Jahren.

# Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 31. 8. 1982)

In Fortführung der Zeitschriftenschau vom letzten Heft möchten wir auch diesmal auf Beiträge zu aktuellen ökumenischen Fragen hinweisen. Hierzu gehören: das bevorstehende Lutherjubiläum im kommenden Jahr, der römisch-katholisch/anglikanische theologische Dialog, der orthodox-katholische Dialog sowie die aktuelle Diskussion über Fragen im Zusammenhang mit den Konvergenztexten über Taufe, Eucharistie und Amt nach der Faith and Order-Konferenz in Lima im Hinblick auf die VI. Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver.

*a) Luther und die Ökumene*

Je näher die Feierlichkeiten aus Anlaß des bevorstehenden Luther-Jubiläums rücken, desto häufiger sind die Beiträge, die sich mit Luther befassen. Aus der Vielzahl der diesbezüglichen Publikationen möchten wir nur auf ökumenisch relevante hinweisen sowie auf solche, die den lutherisch/römisch-katholischen Dialog auf Weltebene betreffen:

*H. M. Barth,* „Martin Luther disputiert über den Menschen", in Kerygma und Dogma, 3/1982, 154-166; *Reinhard Brandhorst,* „Luther für die Ökumene", in Quatember, 3/1982, 173-175; *Hans-Christian Dietrich,* „Luther in Osteuropa. Wirkungen der Reformation in Rußland", in Standpunkt, 5/1982, 128-132; *Bernhard Lohse,* „Luthers Selbsteinschätzung. Wie sah der Wittenberger Theologe sich und sein Werk?", in KNA-ÖKI, Nr. 24-25/1982; *D. Hermann Dietzfelbinger,* „Luthers Abendmahlslehre. Im Zusammenhang seiner Gedankenwelt", ebd., Nr. 26-27/1982; *Walther v. Loewenich,* „Luther und die Reformation. Seine Bedeutung für die theologische, kirchliche und politische Bewegung", ebd., Nr. 28-29/1982; *Friedrich Beißer,* „Luther und die Schrift. Quelle, Norm und lebendige Autorität bei Luther", ebd., Nr. 30-32/1982; *Albrecht Peters,* „Luther der Katechet", ebd., Nr. 33-34/1982; *Friedrich Hahn,* „Luthers Paulusverständnis — Luther und die Tradition", ebd., Nr. 35-36/1982; *Günther Gaßmann,* „Das lutherisch/römisch-katholische Gespräch über das Amt", in Theologische Revue, 3/1982, 178-184; *Heinz Schütte,* „Um Versöhnung und Kirchengemeinschaft. Zum lutherisch-katholischen Dialog auf Weltebene", in KNA-ÖKI, Nr. 27/1982.

*b) Der römisch-katholisch/anglikanische Dialog*

Die bei der letzten Zeitschriftenschau angekündigte offizielle Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche zu dem Abschlußbericht der Gemeinsamen anglikanisch/römisch-katholischen Kommission ist von der Glaubenskongregation erstellt worden und liegt nun der Öffentlichkeit vor: „Wo steht der anglikanisch-katholische Dialog? Eine Stellungnahme der Glaubenskongregation", in Herder Korrespondenz, 6/1982, 288-293. Darüber hinaus weisen wir auf den interessanten Beitrag hin von *Johannes Lütticken,* „Anatomie eines ökumenischen Dialogs. Zum Abschlußbericht der anglikanisch-katholischen Kommission", ebd., 297-301. Auf den römisch-katholisch/anglikanischen Dialog geht auch der Beitrag von *Konrad W. Kraemer,* „Nach der Euphorie Blick aufs Kleingedruckte.

Papstbesuch in Großbritannien wird nachhaltige Wirkungen haben — Auftrieb für die ökumenische Bewegung ‚jenseits aller Erwartungen'", in KNA-ÖKI, Nr. 29/1982 ein sowie auch der Beitrag von *Roland Hill,* „Ein historisches Ereignis. Der Papstbesuch in Großbritannien", in Herder Korrespondenz, 7/1982, 350-354. Vgl. dazu auch die Beiträge in diesem Heft S. 484ff.

*c) Orthodox-katholischer Dialog*

Der zweiten Sitzung der 60-köpfigen orthodox-katholischen Kommission vom 30.6.-6.7.1982 in München für den theologischen Dialog zwischen beiden Kirchen kommt ohne Zweifel große Bedeutung zu. Diese Feststellung betrifft sicherlich nicht nur die Beziehungen zwischen diesen beiden Kirchen, denn hier geht es um einen auch für die anderen Kirchen bedeutenden Beitrag im Rahmen der offiziellen bilateralen Dialoge. Man darf deshalb gespannt sein auf den in München ausgearbeiteten gemeinsamen Text zum Thema des Dialogs „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Dreifaltigkeit", welcher den Kirchen vorgelegt wurde und bald veröffentlicht werden soll. Wir halten es deshalb für wichtig, auch an dieser Stelle zunächst einmal auf den Beitrag von *H. J. Schulz* hinzuweisen: „Katholisch-orthodoxer Dialog. Die Konsequenz des Dialogs der Liebe", in KNA-ÖKI, Nr. 24/1982 und insbesondere auf drei Interviews mit den beiden Vorsitzenden der Dialogkommission, Joseph Kardinal Ratzinger und Metropolit Stylianos (Ökumenisches Patriarchat), wie auch mit einem weiteren orthodoxen Kommissionsmitglied, Metropolit Antonie: „Dialog der Wahrheit", in KNA-ÖKI, Nr. 30-33/1982. Einen weiteren Beitrag zum orthodox-katholischen Dialogtreffen in München bringt schließlich Herder Korrespondenz, 8/1982, 368 f.

*d) Theologie und Ökumene*

Die ökumenische Diskussion über theologisch grundsätzliche Fragen wird zur Zeit vorwiegend durch die auf der Faith and Order-Konferenz in Lima verabschiedeten Konvergenz-Texte über Taufe, Eucharistie und Amt sowie durch andere bilaterale Konsensdokumente bestimmt. Demzufolge nimmt die Debatte über Fragen des Amtes, der Sakramente und der Kirche eine zentrale Rolle ein. Aus der Fülle der Veröffentlichungen zu diesem Themenbereich weisen wir auf folgende Beiträge besonders hin:

*Ulrich Ruh,* „Gemeinsames Sprechen über Taufe, Eucharistie und Amt. Zu den ‚Konvergenzerklärungen' der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung", in Herder Korrespondenz, 8/1982, 376-379; *Hans Georg Link,* „Eine bisher nicht erreichte Fülle. Taufe, Eucharistie und Amt in der Ökumene", in Lutherische Monatshefte, 7/1982, 324-328; *Hans Norbert Janowski,* „Duldet die Wahrheit einen Kompromiß? Konziliarität als ökumenisches Prinzip", in Evangelische Kommentare, 7/1982, 359-362; *Konrad Raiser,* „Sichtbare Zeichen der Einheit. Die konziliare Gemeinschaft der Kirchen", ebd., 8/1982, 423-425; *Heinrich Döring,* „Das Amt im ökumenischen Kontext", in Theologische Revue, 3/1982, 186-193; *Peter Hünermann,* „Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit. Auf dem Weg zu einem erneuerten Sakramentenverständnis", in Herder Korrespondenz,

7/1982, 340-345; *H. Aldenhofen,* „Einheit und Verschiedenheit von Bischofs- und Priesteramt im Licht eines trinitarischen Kirchenverständnisses", in Internationale kirchliche Zeitschrift, 2/1982, 145-151; *K.-H. Kandler,* „Abendmahl und Heiliger Geist", in Kerygma und Dogma, 215-227; *Lukas Vischer,* „Als sich Streit erhob, zogen sie hinauf nach Jerusalem. Gedanken zur konziliaren Praxis", in Reformatio, 5/1982, 265-274; *Robert Leuenberger,* „Entscheiden lernen. Überlegungen zur Frage nach der Identität der Volkskirche", ebd., 296-307; *Heinz Schütte,* „Konvergenzen zeichnen sich ab. Für eine Heilung der Spaltung ohne Rückkehr-Ängste", in Lutherische Monatshefte, 7/1982, 347-350. Weiterhin möchten wir auf einige weitere Beiträge zu ökumenisch relevanten Themen in Una Sancta, 2/1982 hinweisen: *U. Kühn,* „Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute", 96-102; *J. M. R. Tillard,* „Vorüberlegungen zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis", 103-110; *Lukas Vischer,* „Bekenntnis und Bekennen in der reformierten Kirche", 111-116; *Eduard Schütz,* „Die Freikirchen vor der ökumenischen Diskussion um das kirchliche Amt", 133-141; *M. Plathow,* „Verbindliches Lehren und einender Konsens", 117-132; *N. Nissiotis,* „Ost und West in Begegnung — Erfahrung komplementärer Gegensätze", 142-151; *Peter Lengsfeld,* „Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse", 152-166. Auf den Beitrag von *A. Martin Ritter,* „Verbindliches Lehren in der alten Kirche. Eine ‚Fallstudie'", in Evangelische Theologie, 3/1982, 251-265 im Zusammenhang mit dem 1600jährigen Jubiläums des Zweiten Ökumenischen Konzils in Konstantinopel sei ebenfalls hingewiesen.

*Weitere beachtenswerte Beiträge*

*Mission und Evangelisation*

*Paul Löffler,* „Ihr werdet meine Zeugen sein!"; *Jacques Rossel,* „Zum Stellenwert der Mission im europäischen Kontext"; *A. Nomenyo,* „Evangelium und Kultur"; *August Kimme,* „Kirche und Sendung"; *H.-J. Becken,* „Die himmlische Kirche Christi. Eine Afrikanische Unabhängige Kirche in Mitteleuropa"; *H. J. Margull in memoriam,* „Im Ringen um ein neues Verständnis der Mission", in Zeitschrift für Mission, 2/1982. „Mission heute. Ein Gespräch mit *Wilhelm Wissing*", in Herder Korrespondenz, 7/1982, 330-335.

*Seelsorge und Ethik*

*Robert Spaemann,* „Wer hat wofür Verantwortung? Zum Streit um deontologische und teleologische Ethik", in Herder Korrespondenz, 7/1982, 345-350 und 8/1982, 403-408.

*D. Browning,* „Die Entfremdung der Seelsorge von der Ethik", in Concilium, 6-7/1982, 375-382.

*Eberhard Winkler,* „Erfahrung und Verkündigung in der gegenwärtigen Seelsorgelehre", in Theologische Literaturzeitung, 5/1982, 322-332.

*Johannes Thomas,* „Spannungen in der Ehe-Ethik", in Lutherische Monatshefte, 8/1982, 369f.

*Antonellus Elsäßer,* „Menschliches Leben aus der Retorte. Ist sittlich erlaubt, was medizinisch möglich ist?", in Herder Korrespondenz, 6/1982, 293-297.

*Dietrich Stollberg,* „Seelsorge als Lehre", in Evangelische Theologie, 3/1982, 216-332.

*Die Frau in Kirche und Gesellschaft*

*Karl Lehmann,* „Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie", in Internationale katholische Zeitschrift, 4/1982, 305-324.

*H. U. v. Balthasar,* „Die Würde der Frau", ebd., 346-352.

*J. L. OCist,* „Die Frau in der Mönchstheologie des Mittelalters", ebd., 353-359.

*Günther Reese,* „Seelsorgerliche Bedenken gegen eine bedenkliche Seelsorge", in Junge Kirche, 7-8/1982, 351-358.

„Frauen in Kirche und Gesellschaft in der CSSR", in Herder Korrespondenz, 7/1982, 336-340.

# Neue Bücher

*Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg* (Hrsg.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Herder Verlag, Freiburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 125 Seiten. Kart. DM 22,80.

Der Band eröffnet eine neue Reihe „Dialog der Kirchen", über deren Aufgabe und Notwendigkeit sich die Protektoren, Bischof Hermann Kunst und Hermann Kardinal Volk, in einem „Geleitwort" äußern. Zwei weitere Bände, hervorgegangen aus Tagungen zur CA über „Kriterien der Einheit der Kirchen" und zum „Opfercharakter der Eucharistie" sind bereits angezeigt und sollen noch 1982 erscheinen.

Man wird in der neuen Reihe wie in ihrem Eröffnungsband einmal die Arbeit des sog. Jäger-Stählin-Kreises, der sich seit 1968 „Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" nennt, dokumentiert finden. Das ist wichtig, gewichtig und wertvoll genug. Ihre über die Fachwelt hinausreichende Bedeutung und damit ihre kirchliche Notwendigkeit erweist die Reihe dann, wenn wir sie, der Absicht der Herausgeber folgend als Kommentar sehen, der die Konsense und Konvergenzen der multi- und bilateralen ökumenischen Dialoge davor bewahrt, vorschnell als Ende der Diskussion gesehen oder allzu pragmatisch behandelt zu werden.

Im jetzt vorliegenden ersten Band folgen auf eine namentlich nicht gezeichnete „Einführung" (wohl die Herausgeber Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg) die vier Vorträge der 42. Arbeitstagung vom April 1981. Sie bilden die Grundlage für die am Ende dokumentierte „Gemeinsame Erklärung des Arbeitskreises" über „Die ökumenische Bedeutung des I. Konzils von Konstantinopel (381)", die als Ergebnis dieser Tagung verabschiedet wurde.

Im ersten Aufsatz stellt Wolf-Dieter Hauschild das trinitarische Dogma von 381 „als Ergebnis verbindlicher Konsensbildung" dar und zeigt in der Entstehung des Bekenntnisses ein zweigleisiges Vorgehen der Konzilsväter auf: das Lehrdekret formuliert im Anschluß an die theologische Arbeit der Kappadokier die Homousie der Trinität als eine Vorgabe für jede weitere theologische Arbeit. Im als Anlage zum Lehrdekret gedachten Credo wurde für die Gemeindepraxis das Ergebnis von Nicäa zum zweiten Glaubensartikel klar ausgesprochen und im dritten Artikel eine „weichere" Formulierung in „konservativ-biblischem Sprachgewand" gebo-

ten, die dazu helfen konnte, „das Glaubensbewußtsein der Gemeinde durch theologische Aufklärungsarbeit" zu präzisieren.

Mit dieser Konzilsinterpretation ist der zweiten Überlegungsreihe über „kirchliche Verbindlichkeit und theologische Bedeutung" bereits die Bahn vorgezeichnet. Die bekannte Hellenisierungsthese ist im Licht des theologischen Programms des Basilius zu beurteilen. H. stellt dabei kritisch eine Entsprechung fest zwischen dem Anspruch der Reichskirche, die Reichsuntertanen religiös zu beheimaten, und der Dogmatisierung der Gottheit Christi und des Geistes. Er bezieht aber die Kirchenkritik des Basilius mit ein und versteht von daher die Konzilsentscheidung nicht als Bestätigung einer bereits „bedenklichen Degenerations- und Insuffizienzerscheinungen unterliegenden Institution" (40), sondern als Teil eines Reformprogramms, das der Reichskirche die Neubesinnung auf ihre Fundamente ermöglichen soll. Eine ebenso differenzierte Würdigung erfährt die Übernahme der späthellenistischen philosophischen Begriffe. Der Gesichtspunkt „kritisch-selektiver Inanspruchnahme spätantiker Hilfsmittel, um das christliche Proprium plausibel" zu formulieren, sollte freilich noch einmal aufgenommen werden, wo als Abschluß „zur Verbindlichkeit des Trinitätsdogmas" Stellung genommen wird. Es wird dort überzeugend gezeigt, wie lutherische Kirche und Theologie das altkirchliche Dogma festhält und neu zur Geltung bringt. Es wird — nicht genügend differenziert — gesagt, daß die Pfarrer der lutherischen Kirche „noch heute" darauf verpflichtet werden. Es fehlt aber, was vor allem von den beiden systematischen Beiträgen zu fordern wäre, der Hinweis, in welcher Sprachgestalt (wenn denkerische Möglichkeiten normative Funktion besitzen, wie H. richtig sagt) die Entscheidung von Konstantinopel 1600 Jahre später vertreten und plausibel gemacht werden kann.

Jedem, der über Erstarrung geistlichen Lebens in den Formen von Dogma und Kirchenrecht klagt, sei der Beitrag von Alexandre Ganoczy „Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilen als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis" lebhaft empfohlen. Man wird präzis an die Stelle geführt, wo und wodurch die Konzilstradition und -rezeption in der lateinischen Kirche aufhört, ein Bereich zu sein, von dem her die Kirche ökumenisch in Bewegung kommen kann (Bellarmins Theorie der Ökumenizität von Konzilien, die erst im Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils überwunden wurde). Man wird aber auch sorgfältig auszuloten haben, was in Ganoczys vorzüglicher Auswertung des gescheiterten Unionskonzils von Florenz (1438/39) und des Briefes von Papst Paul VI. zur 700-jährigen Wiederkehr des 2. Lyoner Konzils von 1278 an Möglichkeiten steckt, den Prozeß der Konziliarität und das Ziel konziliarer Gemeinschaft der Kirchen weltweit ökumenisch fruchtbar zu machen.

Reinhard Slenczka nimmt sich eines Störfaktors an, dessen Intensität freilich sowohl im Westen wie im Osten unterschiedlich beurteilt wird („Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion"). Das Problem läßt sich nur einer Lösung näherbringen, wenn alle vier Aspekte berücksichtigt werden, die sich in ihm überkreuzen — der kanonische und der liturgische Aspekt (die inzwischen vor allem durch die ökumenischen Gespräche aufgearbeitet sind), der sprachliche und der bisher nur unzureichend angegangene pneumatische Aspekt. Man würde sich wünschen, daß der Verfasser die Voraussetzungen, unter denen die

Aufgabe der Verständigung seiner Meinung nach überhaupt erst angegangen werden kann, breiter entfaltet hätte. Andeutungen, daß sich die Sachverhalte, die im Westen mit Gnade, Wort, Glaube, Erfahrung, Gottesbewußtsein und Verstehen bezeichnet werden, „von ihrer ursprünglichen Verbindung mit dem Pneuma abgelöst und verselbständigt haben", genügen an dieser Stelle nicht.

Der Beitrag von Theodor Schneider „Der theologische Ort der Kirche in der Perspektive des dritten Glaubensartikels" wirkt uneinheitlich. Mit Spannung, ja Freude folgt man den beiden Fäden, in denen der Verfasser herausarbeitet, wie das Thema „Kirche" zu einer „Abhandlung über die Institutionen und ihre Leitungsstrukturen" degeneriert und wie es sich auf dem Weg von Johann Adam Möhler bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil dadurch wieder „katholisch" entfaltet, daß die Kirche als „Geistgeschöpf" erscheint. Die „systematische Bündelung: Sieben Thesen" zeigen indes so andersartiges Gefälle und Sprachstil, daß man geneigt ist anzunehmen, sie sind aus anderen Zusammenhängen hierher übernommen. Der durch das Bekenntnis von 381 gezogene Rahmen ebenso wie der Sachhorizont der „Gemeinsamen Erklärung" reichen nicht aus, um der Problemfülle und dem systematisch-normativen Gewicht gerecht zu werden, die diese Thesen einbringen sollen.

Hans Vorster

*Heinrich Ott,* Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage herausgegeben von Klaus Otte. Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlin 1981. 543 Seiten. Kart. DM 50,—.

Anlage und Grundstruktur, Methode und Darstellungsform sowie Mitarbeiterkreis (über den man leider nichts Näheres erfährt) dieses 1972 erstmalig erschienenen „Elementarbuchs der systematischen Theologie" (15) sind die gleichen geblieben. Jeder der insgesamt 50 Artikel umfaßt drei Teile: A. Entfaltung der Frage, B. Lehrmeinungen, C. Versuch einer Antwort. Die Teile A und C stammen alle von Heinrich Ott, die Namen der Verfasser der B-Teile stehen jeweils am Schluß ihres Beitrages.

Die den früheren Auflagen gegenüber vorgenommenen, im ganzen jedoch nur geringfügigen Änderungen tragen indes „gewissen Wandlungen Rechnung, die sich im letzten Jahrzehnt ... in der Theologie vollzogen haben". Ott nennt den nahezu selbstverständlich gewordenen „Durchbruch zum politischen Aspekt der Theologie" und den gesellschaftlichen Aspekt der Sünde. Andererseits sei „ein neues Problem, eine neue Herausforderung am Horizont aufgetaucht und verspricht, über die pluralistische Situation der Theologie ... hinaus wieder zu einer neuen Konzentration auf einen einzigen Brennpunkt zu führen." Nach Otts Meinung dürfte „der die ökumenischen Perspektiven der sechziger und siebziger Jahre verlängernde, die ökumenischen Begegnungen erweiternde inter-religiöse und damit interkulturelle Dialog die eine große theologische Herausforderung der nächsten Jahrzehnte darstellen", während Fragen wie das Säkularismusproblem oder der „Tod Gottes" daneben wohl verblassen würden (15).

Diese neue Dialogsituation werde einen neuen Stil des Denkens notwendig machen, eine „dialogische Theologie", und eine dialogische Methode der Auseinandersetzung, in die einzuüben das Anliegen dieses Handbuchs von Anfang an war und weiterhin ist (15f.). Das er-

hellen auch gerade solche Beiträge, die hier besonders interessieren: „Die Einheit der Kirche — Die ökumenische Frage“ (Art. 40) und „Interreligiosität und Mission“ (Art. 41).

Überall sieht sich der Leser an die wesentlichen Probleme herangeführt und zum Mit- und Weiterdenken gefordert. Der Satz, mit dem Heinrich Ott sein Vorwort schließt, prägt dabei die gesamte Darstellung: „Man kann zum Glück gerade in der Theologie die meisten und die wichtigsten Dinge doch auch weniger akademisch, insofern ‚einfacher‘ sagen, ohne daß dadurch vom Gehalt und vom Niveau verantwortlicher Reflexion etwas verlorengehen muß“ (17). Dieses Merkmal läßt dem Handbuch wie schon bisher über den Kreis der Fachtheologen hinaus weite Verbreitung wünschen.

Kg.

## ÖKUMENISCHE KIRCHENKUNDE

*Die Orthodoxe Kirche in Rußland.* Herausgegeben von Fred Mayer / Erzbischof Pitirim von Volokolamsk. Orell Füssli Verlag, Zürich 1982. 196 Seiten, vierfarbiger Bildteil, 84 Seiten Textteil. Format 25 x 34 cm. Balacron mit Schutzumschlag DM 168,—.

Dieses von der Verlagsabteilung des Moskauer Patriarchats unter ihrem hochbefähigten Leiter Erzbischof Pitirim von Volokolamsk verantwortete überaus imposante Bildwerk ist eine weitere Selbstdarstellung der Russischen Orthodoxen Kirche seit dem Erscheinen eines erheblich bescheideneren Bandes im Jahre 1958 und einer neueren, schon besser ausgestatteten Veröffentlichung im Jahre 1980. Während die vorausgehenden Publikationen in Moskau erschienen, hat jetzt ein Schweizer Verlag die Ausgabe mit allen technischen und künstlerischen Mitteln höchster Qualität besorgt und herausgebracht. Auch der Fotograf ist Schweizer, zweifellos ein Meister seines Fachs, dessen Aufnahmen nicht nur „ablichten“, sondern einfühlsam interpretieren, den Beschauer unmittelbar in das Geschehen hineinnehmen und am Dargestellten teilhaben lassen. Der Textteil gliedert sich in fünf Beiträge: Erzbischof Pitirim von Volokolamsk „Zehn Jahrhunderte Russisch-Orthodoxe Kirche“, Bischof Longin von Düsseldorf „Kirchenarchitektur der alten Rus“, Leonid Uspenskij „Ikonen und Fresken in Rußland“, Bischof Serafim von Zürich „Russische Frömmigkeit“ und V. Feoderov „Das gegenwärtige Leben der Kirche in Rußland“. Kritisches Interesse mag sich vor allem dem ersten und dem letzten Beitrag zuwenden — der Schilderung des Ergehens der orthodoxen Kirche im Sowjetstaat und ihrer gegenwärtigen Situation. Aber was erwartet man hier eigentlich? Sicherlich kann man auf Verkürzungen oder Auslassungen hinweisen, Nichterwähntes beanstanden oder manche Deutungen für einseitig halten. Daß aber die harten Prüfungen, durch die die Orthodoxe Kirche in Rußland seit 1917 gegangen ist, schlechthin verschwiegen oder auch nur beschönigt worden wären, wird man nicht behaupten können; es wird vielmehr unmißverständlich gesagt, jene Zeit „ließ die Gläubigen mit Würde die schweren Prüfungen bestehen“ und: „Ihr neuer Vorsteher (sc. Patriarch Tichon) trank zusammen mit den Gläubigen den Kelch der gemeinsamen Leiden bis zur Neige“ (50), denn „durch unablässigen inneren Kampf, durch Leiden, Martyrium und freiwillige Opfer für Christus war die Russisch-Orthodoxe Kirche zu allen Zeiten stark“ (56). Wer solches und anderes (z. B. auch die Zugeständnisse der äußeren Verluste und Beschränkungen der Kirche) zu lesen

versteht, vermag diesen prachtvollen Bildband nicht als eine trügerische Mystifikation auf Goldgrund abzutun. Hier manifestiert sich das eindrucksvolle Zeugnis einer Kirche, die nicht nur in den schweren Jahrzehnten der Bewährung überlebte, sondern in der Gegenwart ihren Platz gefunden hat und sich auch in der Zukunft unter die Verheißung ihres Auftrags gestellt weiß.

Kg.

*Kirche im Osten.* Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Im Auftrag des Ostkirchenausschusses der Evangelischen Kirche in Deutschland und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster herausgegeben von Peter Hauptmann. Band 25/1982. Mit zwei Abbildungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 237 Seiten. Geb. DM 52,—.

Der neueste Band dieses bewährten Jahrbuches folgt im Aufbau dem bisherigen Konzept. Drei wissenschaftliche Abhandlungen stehen am Anfang: Peter Maser „Georg Philipp Eduard Huschke an Hans Ernst von Kottwitz. Eine Untersuchung zum Verhältnis der altlutherischen Opposition in Breslau zur Erweckungsbewegung", Ernst Christoph Suttner „Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation" und Wilhelm Kahle „Ein Bericht über Allianz- und Baptistengemeinden des Kaukasus aus dem Jahr 1888". Die diesmal besonders ausführliche „Chronik" läßt fast keinen Bereich des kirchlichen Lebens in Osteuropa aus, ergänzt durch einen Bericht über die theologischen Gespräche zwischen der Rumänisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Nach dem ebenfalls umfangreichen Rezensionsteil bildet ein Register zu den Bänden 1-25 den Abschluß. Es unterstreicht den Charakter des Jahrbuches als eines wissenschaftlichen Instrumentariums für die kirchenkundliche und kirchengeschichtliche Erforschung des osteuropäischen Raums, das sich längst als unentbehrlich erwiesen hat.

Kg.

*Helmut Obst*, Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19./20. Jahrhunderts. 2., erweiterte Auflage. Union Verlag, Berlin 1981. 384 Seiten, 58 Abb. Leinen DM 32,—.

Der Verf., Dozent für Ökumenik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, hat zwölf „religiöse Außenseiter" und die von ihnen gegründeten oder geleiteten Gemeinschaften zum Gegenstand seiner Darstellung gemacht, verbunden mit Quellentexten und ausgewählten Literaturangaben. Die kirchen- und zeitgeschichtlichen Verhältnisse bilden dabei den Hintergrund, wodurch sich mancher Zugang zu einem besseren Verstehen und Beurteilen der oft abstrus erscheinenden Lehren und Verhaltensweisen dieser Persönlichkeiten und ihrer Anhänger ergibt. Der Verf. verfährt historisch-deskriptiv, auf eine theologische Auswertung hat er bewußt verzichtet. Gerade diese aber würde erst den Lernprozeß in Gang setzen, der zur „Unterscheidung der Geister" anleitet.

Das Augenmerk aber auf ein meist wenig beachtetes Stück Frömmigkeitsgeschichte am Rande des offiziellen Christentums gelenkt zu haben, ist sicherlich das Verdienst dieses Buches.

Kg.

*Johannes Launhardt*, Uns erschrecken die Trommeln nicht mehr. Stadtrandgemeinde in Addis Abeba. Schicksale

in Äthiopien. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1982. 215 Seiten. Kart. DM 15,—.

Der Titel meint beides: die Trommeln der Geisterbeschwörung und die Trommeln der sozialistischen Revolution. Sie bilden den Hintergrund für Christwerden und Christsein im heutigen Äthiopien. Wie sich in diesen Jahren — die Schilderung reicht bis in das Jahr 1982 hinein — die Schicksale evangelischer Christen in der Mekane Yesus Kirche gestaltet haben und sich so oder ähnlich immer wieder neu ereignen, davon legt dieses Buch in bewegender Weise Zeugnis ab. Der Leser erfährt viele Einzelheiten über wenig bekannte Vorgänge in diesem sonst kaum mehr zugänglichen Land, aber am eindrucksvollsten an der Lektüre des oft erschütternden, indes ohne jedes Pathos erzählenden Berichts bleibt doch die fast an urchristliche Zeiten erinnernde Bewährung christlichen Glaubens. Ein Buch, das also nicht nur informiert, sondern herausfordert. Es sollte viele Leser finden.

Kg.

## KIRCHENGESCHICHTE — ÖKUMENISCH GESEHEN

*Peter Meinhold*, Kirchengeschichte in Schwerpunkten. Ein ökumenischer Versuch. Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1982. 292 Seiten. Lw. DM 49,80.

Dieser in dreißig Schwerpunkte aufgegliederte Aufriß der Kirchengeschichte geht auf Kurse zurück, die der im vergangenen Jahr verstorbene Kieler Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte, Peter Meinhold, für Pfarrvikarsanwärter der Ev.-Luth. Landeskirche in Schleswig-Holstein gehalten hat. Zwei Tendenzen prägen die Darstellung: Zum einen will M. der Geschichte einen lebendigen Gegenwartsbezug geben, der Vergangenes verantwortlich aufzuarbeiten und für die Zukunft fruchtbar zu machen weiß. Zum anderen versteht M. die Kirchengeschichte als ein gesamtkirchliches, nicht in Konfessionen aufzuspaltendes Phänomen, das nur ökumenisch interpretiert und gewertet werden kann. Allein ein Gelehrter vom Range Peter Meinholds konnte wohl das Wagnis auf sich nehmen, einen solchen ganzheitlichen Überblick über die Kirchengeschichte zu geben — ohne Anmerkungen, aber mit Literaturverzeichnis, Personen-, Sach- und Ortsregister. Nicht nur Studierende, für die es in erster Linie gedacht ist, werden sich gerne dieses Werkes bedienen, um die wesentlichen Kräfte und Leitgedanken christlicher Kirchengeschichte in ihren Grundzügen zu erkennen, — was im Sinne des Verfassers ganz sicher nicht unkritisch geschehen soll. Hat er doch selbst sein Unternehmen bewußt als „Versuch" bezeichnet.

Das Vorwort von Kardinal König und von Landesbischof i.R. Dietzfelbinger spiegelt jeweils etwas von der Wirkung, die von Peter Meinhold im interkonfessionellen Bereich ausgegangen ist, und von der Dankbarkeit, die ihm entgegengebracht wird, wider.

Kg.

*Gerhard Besier*, Krieg — Frieden — Abrüstung. Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914-1933. Ein kirchenhistorischer Beitrag zur Friedensforschung und Friedenserziehung. Mit 132 Abbildungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 393 Seiten. Lw. DM 48,—.

Die Geschichte als Lehrmeister oder wenigstens paradigmatischer Erfahrungsträger hat auch im ökumenischen Be-

reich zunehmend an Gewicht und Bedeutung gewonnen. Das beweist die Vielzahl wissenschaftlicher Untersuchungen, die sich seit den 70er Jahren mit Teilaspekten ökumenischer Entwicklungen und gesamtkirchlichen Verhaltens in und zwischen den beiden Weltkriegen befassen. Die von den Professoren Gerhard Ruhbach (Bethel) und Klaus Scholder (Tübingen) betreute Habilitationsschrift des Leiters des Religionspädagogischen Instituts Loccum und Betheler Privatdozenten Gerhard Besier stellt einen umfassenden und grundlegenden Beitrag zu dieser Forschungsarbeit dar, der thematische Parallelen zu einer Problematik ziehen läßt, von der sich die Kirchen auch heute wieder herausgefordert sehen.

Die vorliegende Untersuchung macht in beklemmender Weise deutlich, daß es den europäischen und amerikanischen Kirchen nicht oder nur ansatzweise gelungen ist, sich dem politischen Sog ihrer Völker zu entziehen und in der Freiheit des Evangeliums ihre Identität als friedenstiftende Kraft zu bewähren. Das gilt vor allem für die deutschen Kirchen, die für den Verf. im Vordergrund seiner Reflexionen stehen. Welche Hindernisse von hier aus der werdenden ökumenischen Gemeinschaft erwuchsen, sollte in seinen unheilvollen Auswirkungen, auch auf das eigene Volk, nicht unterschätzt werden. Leuchtende Ausnahmen wie Martin Rade, Friedrich Siegmund-Schultze u.a. erinnerten demgegenüber daran, daß die ökumenische Bewegung von ihren Ursprüngen her ganz wesentlich eine Friedensbewegung gewesen ist.

Und heute? Der Leser sollte mit dem Verf. über die Feststellung beunruhigt sein: „Überschaut man die Verlautbarungen der evangelischen Kirche zur Friedensfrage heute, so lassen sich zuweilen dieselben charakteristischen Defizite wieder konstatieren" (345). Wenn aus der Lektüre dieses Buches jene Beunruhigung erwüchse, die den eigenen Standort in der Friedensfrage immer wieder kritisch überprüfen ließe, könnte der Verf. sein Vorhaben als erreicht ansehen.

Der Anlage nach handelt es sich zunächst und überwiegend um eine streng historische Erforschung der „Geschichte der kirchlichen Kriegsschulddiskussion vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Machtergreifung Hitlers" (15-328). Mit minutiöser Genauigkeit ist der Verf. den Quellen nachgegangen, hat neue Zugänge entdeckt, bisher unausgewertetes Material verarbeitet und dadurch früher unklare Zusammenhänge erhellt und verästelte Vorgänge durchsichtig gemacht. Die Brisanz der Thematik sorgt dafür, daß auch durch die unvermeidliche Fülle von Zitaten die Lesbarkeit nicht beeinträchtigt wird.

Im zweiten Teil „Praktische Wissenschaft Kirchengeschichte: Die Kriegsschuldfrage als Paradigma für curriculare Ansätze europäischer Friedenserziehung" (329-354) bemüht sich der Verf. um die praktischen Folgerungen aus den gewonnen Einsichten: 1. Zur Theorie eines kirchengeschichtlichen Ansatzes von Friedensforschung und Friedenserziehung, 2. Der gegenwärtige Streit um den Frieden, 3. Gegenwart und Zukunft im Lichte geschichtlicher Erfahrung. 4. Christliche Erziehung für den Ernstfall Frieden. Dabei handelt es sich vorerst mehr um Anregungen und Anstöße als um ein systematisches Konzept.

Der Anhang (355-393) enthält u.a. ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein mit biographischen Angaben ausgestattetes Personenregister. Für die weitere Erforschung des genannten Zeitraums wäre zu begrüßen, wenn — wie S. 14 angekündigt —

„die wichtigsten, diesem Buch zugrunde liegenden gedruckten und ungedruckten Quellen alsbald ediert werden." Das zeitgeschichtliche Bildmaterial verlebendigt und veranschaulicht eindrucksvoll die Aktualität des Stoffes. Das Buch von Gerhard Besier darf ohne Einschränkung als ein epochales Werk der neueren ökumenischen und Kirchengeschichtsschreibung bezeichnet werden.

Kg.

*Heribert Niederschlag*, Für Alle. Der Beitrag der Life and Work-Bewegung zur Begründung christlicher Weltverantwortung. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXII Theologie, Bd. 176.) Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main — Bern 1982. 483 Seiten. Kart. SFr. 80,—.

Das Interesse an der Frühgeschichte unserer heutigen ökumenischen Bewegung ist in letzter Zeit sehr gewachsen. Vor allem der eine Zweig — nämlich die Bewegung für Praktisches Christentum / Life and Work — wird unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgearbeitet. Es bestehen offensichtliche Parallelen zwischen den Problemen vor und nach dem 1. Weltkrieg, in den zwanziger und dreißiger Jahren und heute. Erinnert sei nur an ein paar Schlagworte: Friedensdiskussion, Arbeitslosigkeit, Sittenverfall, Drogen (damals Alkohol).

Das Anliegen von Heribert Niederschlag (röm.-kath.) war, mit seiner Dissertation (Universität Würzburg, 1981) „dem Aufbruch von Life and Work zur gemeinsamen christlichen Weltverantwortung nachzugehen" (16).

Die Arbeit ist in sechs Abschnitte geteilt. Die ersten drei Abschnitte „Stadien", „Motive", „Probleme" bilden den historischen, die weiteren Abschnitte „Quellen", „Modelle", „Postulate" den systematischen Teil.

Um eine Kritik am Äußeren vorwegzunehmen: Für den wissenschaftlichen Gebrauch dieses Buches ist zwar einerseits die ausgewogene Literaturliste mit über 340 Titeln sehr nützlich und hilfreich, andererseits fehlen leider Personen- und Sachregister. Wenig günstig ist auch, daß die 1144 Anmerkungen nicht als „Fußnoten", sondern am Schluß auf 85 Seiten — kapitelweise neu numeriert — aufgeführt werden. Diese Mängel erschweren die Arbeit mit diesem Buch wesentlich.

Die Abschnitte im historischen Teil greifen geschickt ineinander. Die einzelnen Ereignisse in der Geschichte von Life and Work werden jeweils unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgeführt. Um die Konferenz von Stockholm als Beispiel herauszugreifen: Im Kapitel „Stadien" werden auf wenigen Seiten knapp, jedoch nicht oberflächlich, die Vorbereitung, Verlauf der Konferenz, die verschiedenen Berichte und Ergebnisse geschildert. Im Kapitel „Motive" erscheint die Stockholmer Konferenz zum einen als Ergebnis der Bemühungen vor allem um den Frieden, zur Abwehr „akuter Gefährdungen" und zum anderen als Start zu „vielfältigen Diensten aller Christen". Direkt zur Konferenz äußert sich N. wieder im Kapitel „Probleme", wo er die „Schwächen in Vorbereitung und Durchführung der Konferenzen" („Überladenes Programm", „Sprach- und Übersetzungsschwierigkeiten", „Zusammensetzung der Delegationen" sowie „Kontroverse theologischer Positionen") aufgreift.

Die Arbeit der Life and Work-Bewegung steht gegenüber Faith and Order immer und überall in der Gefahr, in ihrer Bedeutung zurückgesetzt zu werden. In diesem Buch wird aber die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung herausgearbeitet, in der Life and Work

seinen angemessenen Platz einnimmt. Von Anfang an hatten auf die Life and Work-Bewegung nicht-theologische Faktoren den größten Einfluß (Frieden, Kriegsschuld). Die Zusammenarbeit von Life and Work, Faith and Order und Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen wies auf eine neue Una Sancta hin. „Diese Una Sancta bedingte und forderte zugleich eine ökumenische Theologie und ein an ihr orientiertes Handeln" (94). Das ist ein wichtiger Kernsatz der vorliegenden Arbeit.

Im systematischen Teil werden zunächst die „Quellen" untersucht: Die Bibel, die Welt mit den Zeichen der Zeit (Fortschrittsglaube, Krisenstimmung, Säkularismus). Unter der Überschrift „Gelebter Glaube" werden die Positionen und Programme von Nathan Söderblom, Dietrich Bonhoeffer und J. H. Oldham vorgestellt.

Als sehr hilfreiche Zusammenstellung muß das Kapitel „Modelle" erwähnt werden: Life and Work hat nie eine einheitliche „Ethik" ausgearbeitet. Immer standen sich verschiedenste Positionen, Vorstellungen, Programmvorschläge gegenüber. N. beschreibt die drei wichtigen Modelle in der Life and Work-Bewegung vortrefflich: Das Kongruenzmodell, die Zweireichelehre und das Communio-Modell. Und zwar legt er diesen Abhandlungen einen Raster zugrunde: 1. Positive Grundgestalt, 2. Typische Vertreter, 3. Gefahren und Schwächen.

Im letzten Kapitel wird der *„Beitrag der Life and Work-Bewegung zur Begründung christlicher Weltverantwortung"* in Form eines „Resümees" ausgewertet, als „Postulate christlicher Weltverantwortung", „die sich aus positiven Impulsen und negativen Erfahrungen der Life and Work-Bewegung ergeben haben" (17). Die Postulate umfassen „Gehorsam gegenüber *dem ganzen Wort Gottes* in Gemeinschaft *mit dem ganzen Volk Gottes* für die *ganze Welt Gottes*. Life and Work hat für die Kirche diese Postulate neu entdeckt.

N. gelang es, mit seinem „ethischen" Teil der Arbeit zu zeigen, wie gültig und nützlich die Anregungen von Life and Work der zwanziger und dreißiger Jahre für die Bewältigung unserer heutigen Probleme sind. Als Beispiel sei hier die Verantwortung im sozialen Bereich bis hin zu Umweltschutzfragen und Kriegsvorbereitungen — als Verantwortung gegenüber der Schöpfung — genannt.

Aber auch eine neues ekklesiologisches Verständnis wird angeregt. Immerhin hieß in Oxford das Motto „Laßt die Kirche Kirche sein!", was nicht nur gegenüber politischen Mächten zu verstehen war, sondern auch die Erneuerung — bzw. Wiederentdeckung — der inneren Struktur verlangte: Das Zusammenwirken von „Priestern und Laien" (315). Nicht nur die „Veränderung der Welt, sondern ... Verwandlung und Bekehrung" der Kirche selbst forderte Life and Work — ein Postulat, das heute unverändert seine Gültigkeit hat.

Was in einer Art Ausblick von N. sehr gut beobachtet wurde: „Zur erlebten Weltwirklichkeit gehört das Miteinander — und nicht nur das Nebeneinander — von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; zur gelebten Weltverantwortung gehört die Bemühung, diesem Miteinander gerecht zu werden" (355). Und genau das gelang der Life and Work-Bewegung nicht, weil sie von „der unmittelbaren Gegenwart in Beschlag genommen" wurde. Aber — und das kommt in diesem Buch ganz deutlich heraus — Life and Work hat einen wesentlichen Teil zu einer *christlichen Weltverantwortung* beigetragen, und es ist wichtig, daß sich auch alle in der heutigen Ökumene Verantwortlichen eben-

so intensiv mit dieser Geschichte befassen, um weitere Impulse aufzunehmen und für die heutige Kirche und Gesellschaft fruchtbar zu machen.

Barbara E. Fink

## LUTHERFORSCHUNG

*Rudolf Hermann*, Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums. Mit einem Vorwort und einer Einführung hrsg. von Horst Beintker. Gesammelte und nachgelassene Werke II. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. 368 Seiten. Ln. DM 85,—.

Rudolf Hermann (1887-1962) war ein systematischer Theologe von eigenem Rang. Zwar hat er den großen Gang der theologischen Diskussion in wesentlich geringerem Maße mit bestimmt, als das für Karl Barth oder Rudolf Bultmann, aber auch für Paul Althaus oder Werner Elert zutrifft; dafür hat er jedoch vor allem durch eine große Anzahl von Untersuchungen zu Luthers Bedeutung, die sich durch besondere Gründlichkeit auszeichnen und die eine vorschnelle Aktualisierung von Luthers Theologie vermeiden.

In der Reihe von Hermanns gesammelten und nachgelassenen Werken, deren Betreuung unter anderem in den Händen von Horst Beintker (Jena) liegt, war bereits 1967 die nachgelassene Vorlesung „Luthers Theologie" von Beintker zum Druck besorgt worden. Außerdem hatte Hermann selbst noch 1960 einen Sammelband „Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation" veröffentlicht, so daß schon verschiedene Sammlungen von Hermanns Lutherforschungen vorliegen. In dem nun erschienenen Band sind insgesamt zwölf Studien über Fragen von Luthers Theologie noch einmal veröffentlicht, die aus den Jahren von ca. 1925 bis 1962 stammen und ganz verschiedene Themen zum Gegenstand haben. Außerdem hat Beintker in einer längeren Einführung Rudolf Hermann als Lutherforscher gewürdigt. Schließlich enthält dieser Band eine Reihe wichtiger Indices, und zwar nicht nur zu dem jetzt erschienenen Band, sondern auch zu der Untersuchung „Luthers These ‚Gerecht und Sünder zugleich'" (1930, 2. Aufl. 1960) sowie zu den „Gesammelten Studien" von 1960. Deshalb ist die Anschaffung dieses neuen Bandes den Besitzern dieser früheren Bände zu empfehlen, welche seinerzeit ohne Indices erschienen waren.

In seiner Einführung verschweigt Beintker nicht, daß Hermann seine Untersuchungen zuweilen in einer recht spröden Weise abgefaßt hat. Hermanns Werk erschließt sich nicht dem flüchtigen Benutzer. Andererseits wird derjenige, der sich intensiv mit Hermanns Arbeiten befaßt, in eine sehr solide und förderliche Schule genommen. Gerade darum hat Hermanns Werk heute nichts von seiner Bedeutung verloren.

Bernhard Lohse

*Joseph Lortz*, Die Reformation in Deutschland. Unveränderte Neuausgabe zum Luther-Jubiläumsjahr, mit einem Nachwort von Peter Manns. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1982. 437 und 391 Seiten. Geb. DM 38,—.

Das Werk „Die Reformation in Deutschland" aus der Feder von Joseph Lortz gehört längst zu den Standardwerken nicht nur der reformationsgeschichtlichen Forschung, sondern auch der Bemühung um ökumenisches Verstehen und Annäherung der Kirchen. In erster Auflage erschien dieses Werk 1939/1940. Zusammen mit dem etwas später veröffentlichten dreibändigen

Werk von Adolf Herte, Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus, 1943, hat es in der Einstellung zunächst der deutschen katholischen Theologie, dann der katholischen Öffentlichkeit überhaupt und schließlich auch des Weltkatholizismus zu Luther und der deutschen Reformation eine Wende herbeigeführt. Heute, wo ökumenische Kontakte fast zum Alltag gehören, kann man nur schwer ermessen, welch dornenvoller Weg zurückzulegen war, um eine solche Wende herbeizuführen.

Freilich, Dankbarkeit allein wäre kein ausreichender Grund dafür gewesen, die große Darstellung der Reformationsgeschichte des 1975 verstorbenen Altmeisters der katholischen Lutherforschung noch einmal herauszubringen. Die Voraussetzung für den Plan einer Neuausgabe — es ist die sechste Auflage des Werkes — war vielmehr die völlig zutreffende Auffassung, daß das Werk von Lortz — abgesehen von manchen Einzelheiten — als ganzes durchaus nicht überholt ist, sondern nach wie vor einen wichtigen Platz in der Bemühung um Luther und die Reformation einnimmt. Die Grundthese von Lortz war ja, daß Luther in sich selbst einen Katholizismus niedergerungen habe, der nicht katholisch war (I, 176). Diese These schloß das Eingeständnis schweren Verfalls im ausgehenden Mittelalter in dem Leben und vor allem auch in der Lehre der Kirche ein; sie schloß ferner ein, daß Lortz dem Reformator ein gewisses Recht für seine Theologie und auch für sein Vorgehen einräumte.

Der Schüler von Lortz und heutige Direktor des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, Peter Manns, hat für die Neuausgabe ein ausführliches Nachwort verfaßt (II, 353-391). Hier geht Manns unter dem Titel „Lortz, Luther und der Papst. Zur Neuausgabe der ‚Reformation in Deutschland'" zunächst auf die Schwierigkeiten ein, denen sich Lortz bei der Entstehung der Veröffentlichung seines Werkes gegenübersah, sodann auf die bleibende Aktualität sowie auf die zweifellos vorhandenen Zeitbedingtheiten dieser Darstellung.

Was das erste betrifft, so gibt Manns noch nicht einen ausführlichen Bericht über die Probleme bei der Erlangung des Imprimatur und auch über spätere Schwierigkeiten für die notwendig werdenden Neuauflagen. Immerhin deutet er doch etwas von den Widerständen an, die sich in Rom selbst in höchsten Kreisen gegen die neue Sicht der Reformation bei Lortz bemerkbar machten, und weist auf den Mut sowie auf die Wahrheitsliebe hin, die Lortz dazu befähigten, diese Schwierigkeiten durchzusetzen.

Bei dem zweiten Thema seines Nachwortes erörtert Manns zunächst unter dem Titel „Über J. Lortz hinaus" die Frage, ob insbesondere die Sicht von Ockham, von Erasmus und von Luther selbst noch so vertretbar sei, wie sie von Lortz vor 45 Jahren umrissen worden ist. Dabei bezieht er auch die neuere Forschung in Auswahl ein und verschweigt nicht Punkte, an denen er selbst heute Lortz nicht folgen würde, zeigt aber doch auch das in gewisser Weise bleibende Recht von Lortz' Auffassung auf. Weiter behandelt Manns mit großer Offenheit auch die Engführung der Lortzschen Darstellung, wobei er insbesondere bestreitet, daß Remigius Bäumer sich zu Recht auf Lortz berufen könne. Schließlich zeigt er aber mit Recht auch die bleibende und aktuelle Bedeutung der Lortzschen Position auf. Diese Bedeutung besteht vor allem in dem Ernstnehmen der Wahrheitsfrage bei Lortz: gerade hierin kann Lortz für

die heutige ökumenische Diskussion ein Ansporn sein, sich nicht mit vorschnellen Lösungen zufriedenzugeben.

Bernhard Lohse

## ÖKUMENISCHE PRAXIS

*Geiko Müller-Fahrenholz* (Hrsg.), ... und wehret ihnen nicht! — Ein ökumenisches Plädoyer für die Zulassung von Kindern zum Abendmahl. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1981. 115 Seiten. Kart. DM 12,80.

In Zusammenarbeit mit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und mit dem Erziehungsbüro des Ökumenischen Rates der Kirchen hat die Evangelische Akademie Nordelbien im April 1980 eine internationale ökumenische Konsultation zum Thema „Abendmahl mit Kindern" veranstaltet. Das Ergebnis wird in der Broschüre unter dem Untertitel „ein ökumenisches Plädoyer für die Zulassung von Kindern zum Abendmahl" einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Es gliedert sich erstens in den Bericht über die Konsultation, in dem der Herausgeber Geiko Müller-Fahrenholz den Verlauf der Tagung beschreibt und die Gruppenergebnisse zusammenfaßt. Diesem Berichtsteil ist der Diskussionsbericht der in einer besonderen Gruppe zusammengefaßten Teilnehmer aus der Bundesrepublik angeschlossen, die ihre Einsichten und Feststellungen als Empfehlung für die Praxis in der EKD in einem besonderen, namentlich gezeichneten Votum festgehalten haben.

Den zweiten Teil bilden die auf der Konsultation gehaltenen Vorträge „Kinder und Abendmahl" von John Sutcliffe/London, „Das Abendmahl als Sakrament der Gemeinschaft" von Karl Heinrich Bieritz/Leipzig, „Kinder und Abendmahl" von Cyrille Argenti/Marseille und „Das Säuglings- und Kinderabendmahl — ein Sakrament der Gemeinschaft" von David R. Holeton/Paris. Daran schließt sich eine sehr instruktive Übersicht „über den gegenwärtigen Stand der Diskussion und Praxis" in den Kirchen der Welt von David Holeton und Eberhard Kenntner/Mechernich-Roggendorf an. Eine Teilnehmerliste und ein Verzeichnis ausgewählter Literatur zum Thema beschließen den von Ulrich Becker und William Lazareth für die Genfer Abteilungen umsichtig bevorworteten Band.

Er enthält alles, was in einem Plädoyer zugunsten einer gewünschten Entscheidung beizubringen ist, die sich im übrigen auch dem Rezensenten in langjähriger Praxis bewährt hat. Gerade deshalb kann er nicht umhin mitzuteilen, daß er bei voller Billigung der Absicht, durch die Herausgabe auch ungeschützter Thesen eine wichtige Diskussion samt dem erforderlichen Kontra herauszufordern, einiges Vorgetragene doch als recht kurzschlüssig empfunden hat. In Frageform: Darf man die ostkirchliche Übung der Säuglingskommunion mit ihrem ganz anderen Kontext als Argument heranziehen, wenn man gegen eine vorwiegend intellektuell gesteuerte Anteilnahme am Abendmahl die kindliche Aufnahmefähigkeit ins Spiel bringen will? Orientiert man sich pastoral und pädagogisch an der kindlichen Aufnahmefähigkeit bzw. an der Bedeutung, die die Teilnahme von Kindern am Gottesdienst hat, so muß von diesem Kontext her gesagt werden, daß in der Säuglingskommunion dann Leib und Blut des Herrn gerade nicht unterschieden werden, weil sie nicht unterscheidbar sind. Weiter: Warum dominiert der Emanzipationsgesichtspunkt eindeutig über die nur am Rand anklingende Frage, welche Hilfe zum Glauben in der Industrie- und Informationsgesellschaft die Teilnahme von Kindern

am Abendmahl bietet? Oder: Müßte ein Beitrag wie der von David R. Holeton die interessante und verdienstvolle Zusammenstellung historischer Details außer unter dem Lieblingsaspekt des Autors nicht auch noch systematisch reflektieren? Schließlich: Wie steht es mit der Pflicht von Herausgebern und Lektoren, offensichtliche Mißverständnisse zu tilgen? Augustin ist wohl kaum vom „säugenden Kind" (so zweimal bei Holeton), sondern vom saugenden Kind fasziniert.

M.a.W. eine etwas stärkere Redaktion durch den Herausgeber hätte der informationsreichen Veröffentlichung gutgetan, deren Bedeutung vor allem auch darin liegt, daß sie konkrete Erläuterungen zu der in den ökumenischen Konsensdokumenten enthaltenen Empfehlung gibt, die Zulassung von Kindern zum Abendmahl überall ernsthaft zu prüfen.

Hans Vorster

*Miteinander vor Gott.* Gottesdienst in ökumenischer Gemeinschaft. Mit einem gemeinsamen Vorwort von Joseph Kardinal Höffner, Präses Karl Immer und Metropolit Augoustinos. Verlag J. P. Bachem, Köln / Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1981. 112 Seiten. Paperback DM 12,80.

Den Gottesdienst anderer Kirchen mitfeiern. Das ist das Programm dieses Gottesdienst-Büchleins. Wichtig nicht nur deshalb, weil es den gottesdienstlichen Reichtum der christlichen Kirchen ein Stück weit bekanntmacht. Wichtig auch gerade, weil es dazu hilft, das Leben und Lehren einzelner Kirchen in authentischer Weise zu erfahren und mitzuerleben. Der eucharistische Gottesdienst bleibt allerdings ausgespart. Es sollen die zum ökumenischen Gebrauch kirchenamtlich empfohlenen Gottesdienstformen sein, die hier den Gemeinden und ökumenischen Gruppen angeboten werden: Wortgottesdienste, Tagzeiten-Gebete, freigestaltete Andachten, aber auch einzelne gottesdienstliche Elemente wie die Tauferinnerung, die österliche Lichtfeier, der Friedensgruß. Dies alles aus katholischer, aus orthodoxer und aus evangelischer Tradition zusammengetragen. Ein wertvolles Angebot, das sich unsere Gemeinden zunutze machen sollten.

Richard Boeckler

## NACHSCHLAGEWERKE

*Carl Andresen/Georg Denzler*, Wörterbuch der Kirchengeschichte. Verlag Kösel, München 1982. 650 Seiten. Geb. DM 48,—. (Lizenzausgabe der 1982 im Deutschen Taschenbuch Verlag erschienenen Originalausgabe.)

Lexika und Nachschlagewerke — geplant, im Erscheinen begriffen oder schon erschienen — stehen zur Zeit in Kirche und Theologie offenbar hoch im Kurs. Das vorliegende „Wörterbuch der Kirchengeschichte" ist freilich seiner Intention nach nicht ohne weiteres diesem Sammelbegriff zu subsumieren. Es will parallel und ergänzend zum zweibändigen „dtv-Wörterbuch zur Geschichte" (4.A.1980) bemüht sein, einem weiteren Leserkreis „den Zugang zur Fachsprache der Kirchenhistoriker zu ebnen" (7). Das läßt notwendigerweise — denn was bedeutet hier „Fachsprache" als Kriterium? — die Stichwortauswahl oft subjektiv und nicht immer einleuchtend erscheinen, aber eben darüber läßt sich unter dem genannten, nur schwer definierbaren Gesichtspunkt mit den Herausgebern kaum streiten. Bearbeitet und gemeinsam verantwortet ist das Werk von dem evangelischen Kirchenhistoriker Carl Andresen (Göttingen) und

seinem katholischen Kollegen Georg Denzler (Bamberg).

Nachschlagewerke dieser Art können in ihrem Wert eigentlich erst nach längerem Gebrauch gewürdigt werden. Beschränken wir uns daher an dieser Stelle zunächst auf einige ökumenisch relevante Artikel, so stoßen wir freilich sehr bald auf befremdliche Fehlaussagen. Einige Beispiele: Da steht unter dem Stichwort „Ökumenischer Rat der Kirchen" zu lesen: „Der ‚Internationale Missionsrat', 1921 in Edinburgh gegr., bildete zwei Arbeitsgemeinschaften: ‚Glaube und Kirchenverfassung' ... und ‚Praktisches Christentum'" (433). Was dann anschließend über die Struktur des ÖRK gesagt wird, entspricht dem Stand vor 1971. Zuvor war behauptet worden, daß die Stockholmer Fortsetzungskonferenz 1937 in Genf (statt Oxford!) veranstaltet wurde (431). Von Friedrich Heiler wird fälschlicherweise gesagt, er sei „ursprünglich kath. Priester" (265) gewesen. Solche Ungenauigkeiten finden sich an vielen Stellen bis in die Literaturangaben hinein. Wiederum nur ein groteskes Beispiel: Auf S. 433 wird angegeben: H. E. Frey (statt Fey) — G. Gaßmann, Gesch. der Ö.B. 1577 (!) — 1948 (statt 1948-68), 3 Bde. (nur 1) Gö 1973-74 (statt 1974). Offenbar sind hier Angaben über das kurz zuvor aufgeführte Werk von Rouse-Neill mit hineingemischt worden. Mehrfach begegnet die falsche Schreibung „Herrenhuter" (25, 141), und in der Literatur über die Brüder-Unität (142) wird das Buch von D. F. Durnbaugh über die amerikanische „Kirche der Brüder" genannt, die nicht mit der Herrnhuter Brüdergemeine zu verwechseln ist.

Doch lassen wir es dabei bewenden. Ohne verallgemeinern und die Gesamtleistung herabmindern zu wollen, wird man aber doch die Frage stellen dürfen, ob in einem Werk mit hohem wissenschaftlichen Anspruch Mängel solcher und ähnlicher Art nicht vermeidbar gewesen wären.

Kg.

*Theologische Realenzyklopädie.* Bd. IX, Lfg. 3/4 (Ehe/Eherecht/Ehescheidung IV — England IV). S. 321-640. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1982. Subskr.preis DM 104,—.

Der umfangreiche Ehe-Artikel wird in dieser Lieferung abgeschlossen. Die Ehe als interkonfessionelles Problem kommt in diesem Zusammenhang noch nicht vor, dafür wird auf das Stichwort „Mischehe" verwiesen (356). Sehr ausführlich wird auch der „Eid" abgehandelt, wobei der ökumenische Kontext freilich nur am Rande auftaucht. Eingehender befaßt sich der Artikel „Eigentum" auch mit der ökumenischen Erörterung dieses Fragenbereichs. (Übrigens trifft es nicht zu, „daß das Stichwort Eigentum in den Registern der Berichtsbände dieser Konferenzen (sc. Uppsala und Nairobi) überhaupt nicht auftaucht" (449) — dies gilt zumindest nicht für die maßgebliche englischsprachige Ausgabe des Uppsala-Berichts.) Beachtliches Gewicht haben u.a. auch die Artikel „Emanzipation", „Empirismus", „Engel" und „England".

Kg.

*David B. Barrett* (Hrsg.), World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World, AD 1900 — 2000. Oxford University Press, Nairobi u.a. 1982. 1024 Seiten. Leinen £ 55,00.

Zwölf statt der vorgesehenen drei Jahre hat es gedauert, bis das „Wunder aus Nairobi" der Weltöffentlichkeit präsentiert werden konnte. Drei Jahre

mindestens sollte man eigentlich damit umgehen, ehe man sich an eine Rezension wagt. Statistische Handbücher, Atlanten, Topographien, Enzyklopädien der Religionen hat es seit Kosmas Indikopleustes im 6. Jh. nicht wenige gegeben. Einzigartig ist die Kombination alles dessen in einem einzigen monumentalen Band, den der seit Jahren in Kenya wirkende anglikanische Gelehrte David Barrett, längst als kundiger Religions- und Kirchenstatistiker ausgewiesen, gemeinsam mit einem internationalen Mitarbeiterstab vorlegt — Forschungsdokument und Arbeitsinstrument zugleich, das hohen Ansprüchen gerecht zu werden sucht. Einige wenige Hinweise müsen hier zur Einführung genügen.

1. Skepsis wie auch Euphorie angesichts eines solchen Vorhabens werden in gewissenhafter Rechenschaft über Sinn, Ziel und Methode abgewehrt. „Statistik kann die christliche Sendung weder konstituieren noch destruieren" (K. Cragg). Als Hilfe zum Verständnis der Vergangenheit, zur Analyse der Gegenwart und zur Abschätzung der Zukunft, kurz, als „signes de Dieu" (R. Schutz) sind die statistischen Daten gleichwohl unerläßlich, trotz aller bleibenden Definitions- und Interpretationsprobleme, deren Barrett und seine Helfer sich durchaus bewußt sind und über die sein 67-seitiger Essay zur Methodologie erschöpfende Auskunft gibt. Ohne ihn sorgfältig zu lesen, sollte man das Werk freilich besser unbenutzt lassen.

2. Sachgerechte Statistik zeigt die weltweite Christenheit nicht in künstlicher Isolierung, sondern im real- und religionsgeschichtlichen Kontext — daher nicht nur der Atlas-Teil und die rund 1500 Illustrationen, sondern auch ethno-linguistische, geopolitische und andere globale Übersichten, vor allem auch die „secular data", die jeden der 223 Länderartikel im Hauptteil einleiten.

3. Dieser Hauptteil bietet auf fast 650 Seiten das Material, das dem Gesamtwerk seinen wirklich einzigartigen Wert gibt: Religionsstatistik für die Jahre 1900 bis 2000, christliche Kirchen- und Missionsstatistik mit allen wesentlichen Angaben über Geschichte, Bestand, konfessionelle und ökumenische Einordnung der verschiedenen Gruppen (wo z.B. hat man je so ausführliche Information über die vielen „Unabhängigen Kirchen" in Afrika bekommen — Barrett's spezielles Arbeitsfeld?), schließlich ein deskriptiver Textteil über Zustand und Zukunft der jeweils vertretenen nichtchristlichen Religionen und des Christentums, über Kirche und Staat, interkonfessionelle Organisationen, Religion in Rundfunk und Fernsehen.

4. Alle Angaben im Hauptteil sind auf einheitliche Raster bezogen und somit quer durch die 223 Länder hindurch vergleichbar. Erst auf diese Weise lassen sich Tendenzen erkennen und belegen, die Schlüsse auf die Zukunft erlauben, z.B. die stetige Zunahme der als „non-religious" einzustufenden Bevölkerungsgruppe (weltweit jetzt 20,8%, 1900 erst 2%!), die Schwerpunktverlagerung im Christentum von den „weißen" Nationen zur Dritten Welt, auch von den historischen Kirchen zu den nicht weißen bodenständigen Gruppen, schließlich innerhalb des Protestantismus von den „ökumenischen" zu den „evangelikalen" Gruppen.

5. Neuralgisches Problem für ein solches Werk: wie lange wird es aktuell sein? Das Material ist größtenteils auf dem Stand von 1980, und Barrett rechnet damit, daß man es, unter Benutzung der von ihm ermittelten Veränderungskoeffizienten, einige Jahre darüber hinaus verwenden kann. Im übrigen ver-

spricht er zeitgerechte Berichtigungen. Schon jetzt erweisen sich leider die Angaben über die Bundesrepublik Deutschland (314 ff) als berichtigungs- bzw. ergänzungsbedürftig, da ausgerechnet sie noch auf dem Stand von 1973 sind — eine ärgerliche Panne, die von der Zentralredaktion in Nairobi, nicht von den als Mitarbeitern genannten deutschen Korrespondenten zu verantworten ist. Sicher ist so viel, daß dies opus magnum einen Standard repräsentiert, der lange Zeit unvergleichbar bleiben wird — und das zu einem Preis, der für das Gebotene als sehr mäßig zu bezeichnen ist.

Hans-Werner Gensichen

*Handbook of the Member Churches of the World Council of Churches.* Edited by Ans J. van der Bent. WCC, Geneva 1982. 283 pages. Paperback Sfr. 29,50.

Erstmalig liegt ein solches Informationsbuch über die Mitgliedskirchen des ÖRK vor. Der hochverdiente Bibliothekar des ÖRK, Ans J. van der Bent, hat es in jahrelanger, mühevoller Arbeit erstellt. Es beginnt mit einem Kapitel über die — freilich noch wieder in verschiedene Kategorien einzuordnenden — nationalen und regionalen Kirchenräte und Kirchenkonferenzen, denen ÖRK-Mitgliedskirchen angehören. Es folgt ein Kapitel über die früher sog. „konfessionellen Weltfamilien", seit 1979 „christlichen Weltgemeinschaften", und die Kirchenunionen der letzten vierzig Jahre. Im Hauptteil selbst sind die Kirchen nach Kontinenten, Subkontinenten und Ländern aufgeführt, wobei über Anschriften und Statistik hinaus Geschichte und Wesenszüge einer jeden Kirche kurz dargestellt werden. Kartenskizzen und Register erleichtern die Orientierung, vor allem die Zusammenstellung der Selbstbezeichnungen und parallel dazu der englischen Namen der einzelnen Kirchen. In den einschlägigen Auszügen aus der Satzung des ÖRK ist der wichtige Passus 3 d) über die Kriterien der Mitgliedschaft ausgelassen worden: „Die Kirche muß in der Regel mindestens 25.000 Mitglieder zählen".

Die ergänzende Verbindung zum Ökumenischen Fürbittkalender legt sich nahe, wie denn überhaupt dieses Handbuch nicht nur Faktenwissen vermitteln, sondern letztlich zu einem Austausch geistlicher Erfahrungen zwischen den Kirchen verhelfen will — gerade im Blick auf die bevorstehende Begegnung der Weltchristenheit in Vancouver.

Unnötig zu sagen, daß ein solches Werk nach einigen Jahren wieder auf den neuesten Stand zu bringen ist, wobei dann möglichst auch eine deutschsprachige Ausgabe vorgesehen werden sollte.

Kg.

## *Nachwort der Schriftleitung*

Der erste Artikel dieses Heftes führt an die Thematik der 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 heran. Wir sind dankbar, daß in den Ausführungen von Prof. Bassarak (Berlin/DDR) etwas von der grenzüberschreitenden Ökumene im gemeinsamen Nachdenken über das Hauptthema von Vancouver spürbar wird.

Die nachfolgenden Beiträge aus katholischer (Prof. Löser), orthodoxer (Dr. Basdekis) und evangelischer (Prof. Ritschl) Sicht sind der Mariologie gewidmet, die in den letzten drei Jahren Gesprächsgegenstand in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen auf Bundesebene gewesen ist und möglicherweise in einer noch nicht endgültig formulierten ökumenischen Thesenreihe ihren Abschluß finden soll. Die Thematik erhält durch den Vorschlag des Bischofs von Osnabrück, Dr. H. H. Wittler, „die Gottesmutter Maria zur Patronin der ökumenischen Bemühungen zu machen" (KNA-Ök. Inf. Nr. 30 vom 21.7.82), erhöhte Aktualität. Kritische Stimmen haben bereits darauf hingewiesen, daß es sicherlich noch langer und eingehender Studienarbeit an dieser Frage bedürfe.

Hingewiesen sei dann auf den Artikel von Prof. Hans-Heinrich Wolf über die Rolle der Ökumene in der theologischen Ausbildung.

Alle jetzt in diesem Heft folgenden Abhandlungen, Untersuchungen und Berichte haben es mit den Dialogen, Konferenzen und Besuchen zu tun, an denen gerade der letzte Sommer so überaus reich war. Es bedarf keines Wortes, daß es uns dabei nicht um den äußeren Ablauf dieser Veranstaltungen geht, sondern einzig und allein um den jeweiligen ökumenischen Sachgehalt, der sich in diesen Vorgängen widerspiegelt — sei es in der Zentralausschußsitzung des ÖRK oder in der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes, im Papstbesuch in England oder in der Reise des Rates der EKD durch die Sowjetunion, im Weltkongreß der Religionen für den Frieden in Moskau oder im Dialog der Kirchen.

Im letzten Heft (3/1982) ist im Mitarbeiterverzeichnis versehentlich die Anschrift von Per Lø nning nicht erwähnt worden. Wir holen dies hiermit nach: Bischof Prof. Dr. Per Lø nning, Ökumenisches Institut des Lutherischen Weltbundes, 8 rue Gustave-Klotz, F-67000 Straßburg.

Kg.

## *Beilagenhinweis*

Dieser Ausgabe liegen ein Prospekt der CVJM-Reisen GmbH und ein gemeinsamer Prospekt der Verlage Otto Lembeck und Evangelisches Verlagswerk GmbH bei.

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Gerhard Bassarak, Schadowstraße 10/11, DDR-108 Berlin / Pastor Dr. Richard Boeckler, Wagenburgstraße 9, 7000 Stuttgart 1 / Martin Conway, BCC, 2 Eaton Gate, London SW1W 9BL / Barbara Fink, Am Taubertsberg 4, 6500 Mainz / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstraße 1, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz 42 / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Präsident Dr. Heinz Joachim Held, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / OKR Claus Kemper, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Werner Löser SJ, Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstraße, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Bernhard Lohse, Wittenbergener Weg 40, 2000 Hamburg 56 / Pfarrer Heinz Ohme, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, CH 4418 Reigoldswil BL / Dozent Pfarrer Wilm Sanders, Frauenthal 15, 2000 Hamburg / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. D. Dr. Hans-Heinrich Wolf, Haarkampstraße 19, 4630 Bochum-Stiepel.


## *Miteinander vor Gott*

### *Gottesdienst in ökumenischer Gemeinschaft*

1981, 112 Seiten, DM 12,80

Modelle und Formen von evangelischen, katholischen und orthodoxen Gottesdiensten und Gottesdienstteile für verschiedene Anlässe und Gelegenheiten mit grundsätzlichen Informationen und Erläuterungen von Begriffen, Zeichen und Handlungen für die Praxis ökumenischer Gottesdienste.

Zusammen mit Verlag J.P.Bachem, Köln erschienen bei

***Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main***